

וחוקיותו הפאראדוקסאלית לבין הצדיק וחוקיותו הפאראדוקסאלית — וזה יסוד מוסד בתורת-הצדיק הברסלבית — הרי שהפאראדוקסאליות ההגיונית היא מעיקר מהותו של הצדיק, ולא מקרה ממקרי דמותו. 'מה שקשה קשיות על הצדיקים, זהו מוכרח להיות, כי הצדיקים מתקדמים ליוצרם כמובא, וכמו שקשה קשיות על השם יתברך, כמו כן בהכרח שיהיה קשה קשיות על הצדיק, כי הוא מתדמה אליו ית' (ליקוטי מוהר"ן תניינא, סימן נב) <sup>3</sup>.

3 תורות-הצדיק החסידיות, שהתפתחו בראשית תולדות המחשבה החסידית בעיקר לפי התבנית היסודית של ירידת הצדיק ממדרגתו, אינן חסרות העוקץ הפאראדוקסאלי כלל וכלל. אליבא דאמת, מבטאות הן את הפאראדוקס של חיי-הדת הבלתי-יציבים של הצדיק ומנסחות עובדה יסודית זו בצורות מצורות שונות, מהן מתונות ומהן קיצוניות. אולם הניסוח המושגי של 'צדיק שקשה עליו קושיות' אינו מצוי לפני ר' נחמן [הניסוח המושגי של 'צדיק שקשה עליו קושיות' מצוי אצל מורי החסידות שקדמו לר' נחמן, כגון: ר' יעקב יוסף מפולנאה ור' אלימלך מליז'נסק; עיין 'חסידות ברסלב', עמ' 112—113, הערה 72], והועלה לידי תורה שיטתית בדברי ר' נחמן על-ידי העלאת הקושיה לדרגת הכרחיות תיאולוגית. הפאראדוקס בין צדיק ואלוהים הוא מעמודי-התווך של תורת הצדיק הברסלבית, ואספקט זה קובע את משמעותה בהרבה. על-יד רעיון התיווך במובנו החינוכי, היינו שהצדיק מביא את בני-האדם לידי עבודת ה', ניתנה הבלטה יתרה בכתבים הברסלביים להשקפה המעמידה כעין אנאלוגיה בין האל והצדיק. הנקודות העיקריות של אנאלוגיה זו מקיפות את כל תחומי תורת הצדיק. (א) טראנסצנדנציה ואימאנציה סימול-טאניות בהתייחסות הצדיק אל העולם: 'יש בני-אדם שאומרים שכשהצדיק גדול במעלה, מחמת גדולתו אינו יכול להשגיח ולהסתכל על בני העולם, כי הוא רחוק מהעולם, ובאמת אינו כן... כי באמת כל מה שהצדיק גדול ביותר, יכול להשגיח ולהסתכל בעולם יותר. כי הלא הש"י הוא מרומם ומנושא מאד מאד מן העולם, ואף-על-פי-כן הוא משגיח בהשגחה פרטיות על כל העולם...'. (ליקוטי מוהר"ן תניינא, סימן נח). כל הבעייתיות של הטענה הטוענת נגד ההשגחה האלוהית מתוך רעיון הטרנסצנדנציה האלוהית הועברה כאן לתחום תורת-הצדיק. אחדות הטרמינולוגיה של 'השגחה' בתורת-האל ובתורת-הצדיק גם יחד אינה אלא מחריפה את הפאראדוקס הטרנסצנדנציה הגמור השורר כאן; (ב) הטרנסצנדנציה ההגיונית של הצדיק מוגדרת לפי כלל תורת-התארים. אפילו בשעה שהרעיון של הפאראדוקס בין הצדיק והאל אינו בא לידי ביטוי מפורש ומנוסח, הרי הוא משוקע כהנחה בניסוחים כעין אלו: 'כי הצדיק בעצמו אי-אפשר להשיגו, כי אין בו שום תפיסה, כי הוא למעלה משכלו, רק ע"י אנשיו המקורבין אליו יוכל להבין מעלת הצדיק, כי ע"י שרואין אנשיו שהם אנשי מעשה יראים ושלמים, ובהם יש להם תפיסה והשגה... אפשר לו לידע מעלת הצדיק על-ידי אנשיו' (ליקוטי מוהר"ן קמא, סימן קמ). כאן באה התורה של שלילת תוארי האל וחיוב תוארי הפעולה שלו, כשהיא מועברת אל דמות הצדיק. המבנה התיאולוגי של תורת הצדיק גלוי אף כאן, אף כי לא בא רעיון הפאראדוקס בפירוש. גם כאן הועברו פורמולות תיאולוגיות מובהקות, כגון 'לית תפיסא ביה' מתחום תורת-האל לתחום תורת-הצדיק; (ג) על יסוד האנאלוגיה הגמורה אפשר להביא ראיה ממצאות האל על מציאות הצדיק: 'אם מאמינים בהש"י, צריכים להאמין שיש צדיקים ג"כ, כי כמו שהש"י נמצא בודאי, כמו כן נמצאים צדיקים בודאי בכל דור ודור' (שיחות הר"ן, סימן קצב). ככל אנאלוגיה פורמאלית הרי גם זו עשויה להתהפך ביחסיה הפנימיים, כן במקרה הג"ל, שממציאות האל לומדים בדרך היקש על מציאות הצדיק! התהפכות כזו של איברי האנאלוגיה ישנה בעצת ר' נחמן אל אחד מתלמידיו: 'תרגיל עצמך לדבר לפני השם יתברך, ואז תוכל אחר כך לדבר עמי גם כן!' (שיחות הר"ן, סימן רלב). אין

אם הקושיה על הצדיק הכרחית היא ולא מקרית, הרי שההיגיון הדתי הרגיל יתקשה על-כורחו באישיותו של הצדיק, שדמותו תיעשה אבן-נגף וצור-מכשול להיגיון הדתי הבלתי-דיאלקטי. בעל ההיגיון הבלתי-דיאלקטי הזה יחזור וייכשל בשעת קביעת יחסו אל האל ואל הצדיק, כשתפקידו המכריע יהיה דווקא שבירת ההיגיון הרגיל. בלשון אחר: העובדה שהצדיק הוא פאראדוקסאלי תוצאה ישירה לה במישור החברתי-הדתי של התקשרות החסיד אל הצדיק: תהליך ההתקרבות יהיה זרוע משברים. יש להתגבר על היחס הראשוני, שהוא שלילי, ויש לשבור את היחס של קושיה על הצדיק וכפירה בצדיק, כדי להצליח בהתקרבות. יש להטיח את ראשך הראציונאלי בחומות הקושיה אשר הצדיק — וכן אלוהים — מתבצרים מאחוריהן: 'והמניעה הגדולה שבכל המניעות היא מניעת המוח, דהיינו מה שמוחו ולבו חלוקים מהש"י או מהצדיק. כי אפילו כשמשבר המניעות שיש לו לנסוע להצדיק האמת... ויש לו עקמומיות בלבו על הצדיק, זאת המניעה מונעת אותו יותר מכל המניעות' (ליקוטי מוהר"ן תניינא, סימן מו).

ניסוח זה מתאר את זיקת החסיד לרבו, ואינו מתעמק בטיב מהותו של הקושי המונע את האדם מלהגיע לידי יחס חיובי הארמוני אל הצדיק. אולם אם היחס אל הצדיק הוא בעייתי לפי טבע מהותו של הצדיק, הרי דרישת הדבקות בצדיק יש בה משום אבסורדיות. המבחן החד-משמעי של העיקרון התלמודי (מועד קטן יז ע"א), אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו, מבחן קלאסי זה מתפורר כנטול-תוקף בעולמה הדיאלקטי של פרסלב.

עיקר שאלתנו בשלב זה של עיוננו: עד מה יש לראות בקושיה שחלה על הצדיק קושיה אוֹפייקטיבית, ועד מה יש כאן אחיזת-עיניים סובייקטיבית בלבד? הרי יש מקום לטעון, כי כל עצם 'העקמומיות שבלב' אינה אלא טעות או טיפשות מצד הבוחן את הצדיק, והפסול, המתגלה כביכול בדמות הצדיק אגב בחינה זו, אין לו אחיזה במציאות.

מענייננו במקום זה בירור השאלה, אם שתי המובאות האחרונות אינן אלא ניצול אפשרויות הגיוניות של האנאלוגיה והבאתן ad absurdum או שמא הן תורה נסתרת על מהות הצדיק וזיהויו עם האלוהים. זיהוי כזה עולה פעם ברמז בדברי ר' נחמן, המייחס זיהוי כזה לאפיקורסים דווקא, המדברים על צדיקים עתק, ולאמיתו של דבר כוונתם לאל עצמו: 'כי עכשיו נתפשט האפיקורסות שהותרה הרצועה לדבר סרה על כל הצדיקים... והוא כמו מי שפושט לשונו נגד כל העולם שאינו משגיח על כל העולם, ובאמת זה האפיקורסות הוא נגד השי"ת בעצמו, אך שהם בושים לדבר בפיו על הש"י ע"כ הם מהפכין אפיקורסית שלהם לדבר על העולם... שבאמת מה שמדברים בפיהם הוא באמת למעלה בשמים כי עיקר דבריהם נגד הש"י כביכול' (שיחות הר"ן, סימן לח).

אף-על-פי שהכתבים הפרסלביים שבידנו מדברים על היחס הזה כפאראלליזם תיאולוגי שבין הצדיק ואלוהים, הרי המעיין איננו יכול להשתחרר מן ההתרשמות, כי אפשר שהכתבים האיסטוריים של פרסלב מרחיקים לכת בהגדרת טיב מהות הפאראלליזם התיאולוגי הזה, ואולי תורת הפאראלליזם אשר בכתבים הנדפסים אינה אלא ניסוח מומתק של תורה על זהות הצדיק עם אלוהים או עם בחינה מבחינותיו. כל עוד אין הכתבים האיסטוריים של פרסלב עומדים לרשות המחקר, אין בידי להוכיח השערה זו ולא באתי כאן אלא לרמוז עליה.



הסיפור השמיני שבספר 'סיפורי מעשיות' מראה את הקושיה לכאורה באספק-  
 לריה זו. 'המעשה בבן רב' מגלה את הקושיה על הצדיק כאחיות-עיניים שהשטן  
 אווז בה את עיני בני-אדם להכשילם בדרך התקרבותם אל הצדיק. אחיות-עיניים  
 זו ממדרגה גבוהה היא, ואף-על-פי-כן אינה אלא טעות והטעיה. הסיפור מתאר  
 את הטיפוס האידיאלי של צעיר חסר-מנוחה החותר לקראת הצדיק עד שמסיבות  
 חיצוניות אוכפות עליו והוא חוזר מאמצעיתה של דרך מפני הקושי ההגיוני לקבל  
 עליו את הצדיק כאיש קדוש. צעיר זה 'והיה יושב בעליה ולומד כדרך אצל  
 הגבירים, והיה לומד ומתפלל תמיד. רק שהיה מרגיש בעצמו שחסר לו איזה חסרון  
 ואינו יודע מהו. ולא היה מרגיש טעם בלמודו ותפלתו' (סיפורי מעשיות, הוצאת  
 הורודצקי, עמ' נז). הרגשת-חסרון זו משוללת כל תוכן. בעצת בני-נעורים כמוהו  
 בא בן-הרב לידי החלטה 'לנסוע לאותו צדיק' (שם, שם), הריהו ר' נחמן עצמו,  
 לפי העיקרון שהנחנו בראשית דברינו, היינו: זהות ר' נחמן עם גיבורי סיפוריו.  
 הרב, אבי הצעיר, מנסה להשפיע על בנו למונעו מדרכו אך הכול לשוא. בראותו  
 את עקשנותו של הבן לנסוע אל 'אותו צדיק' ואת געגועיו מסכים האב לתוכנית-  
 הגסיעה של בנו אך גומר בדעתו להילווה אליו בדרכו. בנסיעתם מתרחשים  
 מאורעות קשים, הגראים לכאורה סימנים מן השמים שבאים ומוזהירים שיפסיקו את  
 דרכם ויחזרו לביתם: סוסם נופל ומרכבתם מתהפכת, עד שלבסוף חוזרים הנוסעים  
 על עקבותיהם. לאחר-זמן מסכים האב לנסוע שנית, אולם בפעם השנייה נשברים  
 צירי העגלה והם חוזרים מבוהלים הביתה. הנקודה המכרעת באה סמוך לסוף הדרך  
 בנסיונם השלישי להגיע אל 'אותו צדיק'. במלון האורחים, שבו מתאכסנים האב  
 ובנו, מתוודע אליהם סוחר הנוסע עם סחורתו והמספר להם, לפי תומו כביכול,  
 כי הוא בא מאותו צדיק וראה אותו 'עובר עבירה' (עמ' נח). מעשה-שטן  
 הצליח, והרב ובנו חוזרים לביתם סופית. אין בכוחם להתגבר על הקושיה המת-  
 ייצבת לפנייהם בלבוש הידיעה על התנהגותו של הצדיק. סיפור-מעשה זה מוסיף  
 נקודה חשובה בתיאור דמות הצדיק התמוה: הצדיק נעשה תמוה לא מחמת  
 התנהגותו הזרה והמוזרה, שיש בה זרות הקדושה הבלתי-רגילה, אלא מפני  
 התנהגותו שהיא נגד התורה. לפי ניסוח המעשה שלפנינו, נסיון ההתקרבות  
 עולה בתוהו מפני השמועות המהלכות על הצדיק שהוא עובר עבירה. ניתן להוסיף,  
 כי הביטוי 'עובר עבירה' מתייחד כמעט לפירוש אחד בלבד: עובר עבירה מינית.<sup>4</sup>  
 הקושיה הגנוזה בשמועה של הסוחר אינה אלא הטעיית השטן, שכן אין הסוחר  
 אלא השטן בעצמו — פירוש אליגורי המפורש בגוף הסיפור: 'וזה הסוחר הנל'

4 על השימוש בביטוי 'בעל תשובה', המתייחד לחזור בתשובה על עבירה מינית שבידו  
 העיר י. כ"ץ, 'נישואים וחיי אישות במוצאי ימי הביניים', ציון, שנה י (תש"ה), עמ' 47  
 [=מסורת ומשבר — החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים', עמ' 175]; ושם יוכלו  
 חוקרי הלשון העברית והיידיש להחליט, אם הוא הדין לגבי השימוש בביטוי 'עובר עבירה'.  
 המקור ביידיש: 'ער אוז זוך אקל, כלומר גוט קיין ערלוכר יהודי... אונ ער האט גטאן  
 איין עבירה'. [בשאלת מקור ותירגום בנוגע לנוסח העברי ונוסח יידיש של ספר סיפורי  
 מעשיות עיין 'חסידות ברסלב', עמ' 160—184].

היה הס"מ בעצמו שנדמה לסוחר והטעה אותם' (עמ' נט) <sup>5</sup>. אפשר שקר ולזות-שפתיים בלבד יש כאן, להטי השטן לאחוז את עיני הבריות ולמונעם מדרכם אל הישועה היחידה שהיא 'אותו צדיק' ? האם אובייקטיבית היא הקושיה, היינו : יש לה על מה שתסמוך בהתנהגות הצדיק עצמו, או שמא כל הקושיה אינה אלא הטעיית השטן ? אפילו ימצא שכך הוא, אין זה דבר קל, הרי מציאות השטן חשובה בעולמה של פרסלב כמציאות האל וכמציאות צדיק-האמת. ואולי אפשר לומר, כי בתוך רשת הדימויים ולשון-הציורים של סיפורי-המעשיות הטעיית השטן אינה אלא ביטוי מיתולוגי, המקביל למה שנקרא בלשון מושגית 'הכרחיות הגיונית' ?

## [ ב ]

מהי הקושיה ? לאן מוליכה אותנו הקושיה, שהיא מחלתה הפרוגרסיבית של המחשבה ואף חתומה בכל מציאות שהיא, לרבות מציאות הצדיק העליון ? הקושיה עולה כמשמעותה הקיצונית של כל פרשנות בטיב מהותה של המציאות. תורת-הדיאלקטיקה הריהי, לאמיתו של דבר, תורת הפרשנות הדיאלקטית : שני פירושים מנוגדים חלים על המציאות, שני פירושים הסותרים זה את זה, ואף-על-פי-כן שניהם כשרים, וכוח שניהם יפה. אין אפשרות לאמת ולוודא פירוש אחד ולסתור את השני : מלכתחילה אין מקום להעדיף פירוש אחד על משנהו. העדפה כזו אמנם אפשרית, אך היא לא תנבע מתוך פעולה הגיונית טהורה, כי אם מתוך הכרעה חופשית של המכריע בין שווים בתוקפם ההגיוני. המיטאפיסיקה של הקושיה גונזת בקרבה את המיטאפיסיקה של כל פרשנות שבעולם. היא דיאלקטית בהכרח ולפי טבע ברייתה, שכן כל פרשנות מיטאפיסית נמצאת שרויה בדו-משמעיות ללא אפשרות של הכרעה ראציונאלית חד-משמעית לצד זה או זה. העולם פניו לכאן ולכאן, עובדה זו שייכת למבנה העולם שייכות מהותית. וכן הצדיק פניו לכאן ולכאן, כל-שכן הצדיק הגדול מכול, שהוא, לפי תפיסת פרסלב, ראשית התחלת העולם. מה דינה של אמת זו בתחום הווייתו האישית של ר' נחמן ובתחום הסתכלותו העצמית ? האומנם יחול חוק הדיאלקטיקה בכל אכזריותו גם על החושב אותו חוק ?

לפי חומר הדין, תחול הדיאלקטיקה במהות הפרשנות גם לגבי פרשנותו העצמית של ר' נחמן, ורק על-ידיה מתמצית הבעייתיות הגנוזה באישיותו עד תומה ומתגלים שורשי הדו-משמעיות האחרונה של אישיותו. דמות הצדיק המתחייבת מתורתו הכללית של ר' נחמן היא הדמות המפוקפקת של אישיות הניתנת לפרשנות כפולה, פירוש לחיוב ופירוש לשלילה. הקושיה העולמית פותחת בקושיה על הצדיק, בהתאם למשמעות הכפולה העמוקה של דמות הצדיק. פירושו של דבר הוא, כי

5 תיבות אלו מצויות בגוף הסיפור לפי מהדורת הורודצקי, ואילו במהדורות הפרסלביות, החל במהדורה הראשונה, פירוש זה מקומו ב'רמז' אחרי סיומו של הסיפור. רמז זה כולל, כנראה, דברי ר' נחמן עצמו : 'וזה הסוחר הנ"ל הי' הס"מ בעצמו' בתוספת דברים מפרי עטו של ר' נתן בתוך סוגריים עגולים : 'שנדמה לסוחר והטעה אותם' וכו' [המהדיר].



המחלוקת של החולקים על הצדיק אינה רק טעות ואינה רק רשעות, אלא שורש ויסוד לה במצב-דברים מיטאפיסי. לא טמטום לבותיהם של החולקים גרם להתלקחות המחלוקת הגדולה על ר' נחמן מברסלב, אלא, לפי הודאת בעל-דין, מכללא ובפירוש, המחלוקת ביטוי היא למצב-דברים אמיתי. החולקים צודקים — גם החולקים. אבן-הבוחן לקביעת האמת החד-משמעית המוחלטת נימוחה בתורת הדיאלקטיקה הזאת: כל מציאות מורה כך ואף להיפך. ההכרעה הגורלית של האמונה בצדיק אין כל שכלתנות שבעולם יכולה להקל עליה: דו-משמעות קוטבית זו חופפת על הצדיק אם לטוב ואם למוטב. דו-משמעות זו פירושה שהצדיק יופיע בעולם גם כקדוש-עליון וגם כמה שכנגדו: אבן-הבוחן בין צדיק לרשע מתבטלת בתוך דו-משמעותה של הדמות הדו-פרצופית.

מהי האמת על-אודות 'הצדיק' בה"א הידיעה, הוא ר' נחמן עצמו: האם צדיק הוא, כדברי חסידיו, או רשע, כדברי החולקים עליו? דעת ר' נחמן על עצמו אינה חד-משמעית, כדעת חסידיו וכדעת מתנגדיו עליו. אם הצדיק ניתן לשני פירושים מתנגדים, הרי קדושתו מכאן וטומאתו מכאן הן שני הפירושים הדיאלקטיים המתחייבים ממהותו הדו-פרצופית. הווי אומר שטומאתו של הצדיק אינה רק לזות-שפתיים של החולקים, אלא פירוש 'נכון' הוא, אחד הפירושים. כאן המקום הרוחני שבו הופכת תורת-הדיאלקטיקה האונטולוגית של מהות-היש לביטוי עז ביותר לאי-הוודאות האפסיסטנציאלית בפשר מהותו של ר' נחמן בפני עצמו.

לא הבריות בלבד הועמדו בפני הברירה הגורלית לבחור בצדיק שבא להושיעם או למאוס בו. בחירה זו מוטלת על הצדיק בעצמו, שצריך לנקוט עמדה לגבי עצמו, אם לחיוב עצמו, אם לשלילת עצמו. עליו, על הצדיק, לבחור בין אמונה בעצמו ובייעודו האישי המיוחד לבין חובת הכפירה והמאיסה באישיות זו של עצמו. הצדיק מתבונן בעצמו הכפול ובמעשי-עצמו הכפולים, המורים על צדיק כשם שמורים על רשע. אי-הוודאות הראציונאלית והיעדר האפשרות של ההיווכחות מניחים מקום לשני הפירושים הסותרים זה את זה, ומפרשים בדרכים מנוגדות את דמות הצדיק המוטל בספק ובבעייתיות, לחיוב ולשלילה. הדיאלקטיקה ממצה את גור-הדין האינטלקטואלי, בשעה שחוזרת על מהרהרה ומטילה עליו את דין הספק בעצמו.

### [ ג ]

המעשה בחכם ותם (מהדורת הורודצקי, עמ' סא ואילך) נותן תיאור של חייה-הדת בשני הטיפוסים המנוגדים, הרי הם הטיפוס הנאיבי והבלתי-רפלקטיבי של התם, המייצג את האמונה, והטיפוס הרפלקטיבי, המייצג את הכפירה. הסיפור מפליא לעשות בתיאור הפסיכולוגיה של אמונה וכפירה, המצטיירות יותר כניגודים נפשיים שבמבנה מאשר כשתי עמדות תיאולוגיות מנוגדות מן הקצה אל הקצה. אמונה וכפירה אינן עומדות ברשות עצמן, אלא משתלבות לתוך מערכות פסיכולוגיות כלליות יותר. יש להבין, כי אין ר' נחמן מתאר כאן את הגיהינום של הכפירה ואת גן-העדן של האמונה מתוך נקודת-מצפה של המאמין המאושר. אפשר להוכיח, כי

הוא זיהה את עצמו גם עם החכם הכופר, וכמה נקודות בתיאור עצמו שנרשמו בספר שיחות הר"נ מזדהות לנקודות מסוימות בתיאור חיי-הנפש של הכופר, כפי שמתואר במעשה שלנו, כגון תיאור הבדידות הקיצונית של החכם שאינו יכול לפרוץ את חומות בדידותו<sup>6</sup>.

[ ד ]

'מעשה בבן מלך ובן שפחה שנתחלפו' (מהדורת הורודצקי, עמ' צה ואילך) משתמש באותה טכניקה של דמויות מנוגדות במהותן, שמתהווית מתוך פירוק הדיאלקטיקה הפנימית של דמות המספר עצמו, הוא ר' נחמן מברסלב. במקום שני הכוחות של אמונה וכפירה, שעיצבו את דמות הדיוקן של התם מכאן ושל החכם מכאן במעשה הקודם, בסיפור על הבנים שנתחלפו שולטים כוחות מנוגדים אחרים: כוח הקדושה הסגפנית מכאן וכוח הטומאה החושנית מכאן. הקדושה מתגלמת בדמות בן-המלך, ואילו הטומאה בדמות בן-השפחה, כדרך שהאמונה התמימה נתגלמה בדמות התם והכפירה הקיצונית בדמות החכם. בין שני הסיפורים יש יותר מאשר התאמה שבמסגרת. אמונה וכפירה מכאן וסגפנות וחושניות מכאן מהוות בתורת ברסלב את צמדי הניגודים העליונים, ושני הצמדים קשורים זה בזה בתורת ברסלב באופן שמצויים קשרים אמיצים בין אמונה לסגפנות מצד אחד ובין כפירה לטומאה חושנית מצד שני: '...העשנים שלהם [של המחקרים] נתבשלים היטב, ונעשה מהם מחשבות שכליות, אבל מחמת ששכלם יותר ממעשיהם הטובים בחי' (אבות פ"ג) כל שחכמתו מרובה ממעשיו, עי"ז כשהמחשבה שכליות חוזרת אל לבם אין כח בלבם להכיל את השכל, כי עיקר חיזוק הלב הוא ע"י מעשים טובים, עי"ז הם בבחינות (משלי, י"ז) לקנות חכמה ולב אין. ועי"ז השכל הם מחטיאים והן הן הפילוסופים שאין להם לב טוב וטהור ואינם בבחי' (תהלים, קיט) בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך. ומחמת זה השכל מחטיאים ביותר... הלב אינו יכול להצפין כח השכל בתוכו, כי לבם חלש וחסר ובפרט הנואפים העוסקים בחכמת פילוסופיא שמאד מאד מזיק להם כי לבם חסר בבחי' (משלי י) נואף אשה חסר לב' (ליקוטי מוהר"ן, א, נה, אות ו).

6 על החכם נאמר במעשה: '...והיו לו יסורין גדולים בדרך כי מחמת חכמתו לא היה לו עם מי לדבר' (עמ' סה). תיאור זה של החכם הכופר מתאים לחלוטין לתיאור בדידותו של ר' נחמן, שביטא זאת בעצמו בלשון 'אני', כפי שנרשם בידי תלמידו ר' נתן שטרנהארץ: 'ואמר לנו [ר' נחמן]: אתם אנשים קטנים במעלה מאד, ואין לי עם מי לדבר' (חיי מוהר"ן, נסיעתו ושיבתו באומין, סי' כ). אותו מצב של העדר-דיבור עם הבריות, בלי המוטיבאציה או הפירוש של הבדלי הרמה האינטלקטואלית כסיבת עיכוב הדיבור, מתואר תיאור פסיכולוגי דק בדברי ר' נחמן אלו: '...כי יש בני אדם שיש להם יסורים גדולים ונוראים רחמנא ליצלן, ואי אפשר להם לספר מה שבלבם. והם היו רוצים לספר, אך אין להם בפני מי לספר ולהשיח עמו את כל אשר עם לבבם, והם הולכים מלאים יסורים ודאגות. וכשבא אדם עם פנים שוחקות, יכול להחיות אותם ממש' (שיחות הר"נ, סימן מג). אין ספק, כי גם כאן מעיד ר' נחמן על ניסיון נפשי שהעלה הוא עצמו.



העולה מזה מבחינה עקרונית הוא, שאין המעשה בבנים שנתחלפו אלא חזרה על המעשה בחכם ותם, אם כי מתוך אספקט תימאטי שונה, אך דומה בעיני המחבר. בכל זאת יש לציין, כי המעשה בבנים שנתחלפו מעמיק יותר מן הקודם: במעשה בבנים הדמויות לא זו בלבד שהן מנוגדות זו לזו במהותן כבמעשה בחכם ותם, אלא ניגודיותן מעלה התייחסות של שנאה גלויה בין שני הגיבורים — כיאה לגיבורים בעלי מהויות מנוגדות. בן-המלך ובן-השפחה אינם מתנועעים בתחומי-חיים שונים שאין קשר ביניהם, כחכם וכתם, אלא ברור מתחילה כי חייהם של השניים קשורים יחד עד שעליית האחד מביאה בהכרח לירידת השני. כמעט נמצאת אומר: עליית האחד היא-היא ירידת השני. לפי קוטב שיטת פירושנו האליגורי, הרי שני הגיבורים שבמעשה, בן-המלך ובן-השפחה, אינם אלא אליגוריות של ה'אני' הטהור והסגפני ושל ה'אני' השקוע בחושניות כששניהם נאבקים זה בזה בהסתכלותו העצמית של המספר.

התאווה המינית מקום מרכזי לה בברסלב, והיא לפי השקפתה נקודת התבערה לכל כוחות הרע. דיינו אם נפתח את ספר ליקוטי מוהר"ן או את ספר המידות או את ספר שיחות הר"ן, כדי להיווכח בעוצם גודל החשיבות המיוחדת ל'תאווה ההיא' או ל'תאווה הכללית', העומדת במרכז ברסלב לא רק בפרשה על מהותו הנפולה של האדם אלא גם בפרשה של תיקון 'הפגם הכללי' באשר תיקון זה אינו אלא תיקון פגם אות-ברית-קודש<sup>7</sup>. תיקון פגם זה, שמקורו בעבירות מיניות, כולל את כל התיקונים שבעולם, כשם שהפגם המיני כולל את כל החטאים שבעולם. ברור לכל מעיין בספרי ברסלב, כי נפשו של מי שהגה את תורות ספר ליקוטי מוהר"ן לא היתה נפש הארמונית, ומלחמת היצר היתה נטושה בנפש זו לחיים ולמוות. קריאת כל ספרי ברסלב, לא כתורה מופשטת אלא כתורה הצומחת מתוך חייו הנפשיים של ר' נחמן, תשפוך אור על נפש המסתבכת בבעיות שאמנם היא משתדלת לפותרן, אך דיה אם תדע להביען בלשון של סמלים חדשים וגם ישנים. בתסבוכת זו מתייחד מקום נכבד למערבולת המין שבחיי הנפש, מערבולת המאיימת על כל שאר תוכני החיים הפנימיים ועומדת לבולעם.

בלי לנסות ליתן כאן ניתוח מפורט על מקום החטא המיני והתאווה המינית במחשבת ברסלב, נסתפק להזכיר כאן אך אחד המשונים מסיפורי מעשיותיו ולפרשו לפי קוטב פירושנו על ר' נחמן עצמו. הכוונה למעשה בבן-מלך שנצטרע (הוצאת הורודצקי, עמ' לט ואילך). הסיפור מתאר את גורלו של בן-מלך, שלקה בצרעת בעטיו של כישוף: 'ונעשה בן המלך מצורע מאד, על חטמו צרעת ועל פניו ועל שאר גופו. ועסק המלך בדאקטורים ובמכשפים ולא הועילו' (עמ' מב). לכאורה נראה, שהמחלה מרמזת למחלתו של ר' נחמן, היא שחפת הריאה ('מחלת ההוסט' כפי שנקראה בכתבים הביוגרפיים), שנפטר בה זמן מועט אחרי ספרו את הסיפור

7 דרך משל: 'שעיקר הנסיון והצירוף שמנסין לאדם אין מנסין אותו אלא בניאוף' (ליקוטי מוהר"ן קמא, סימן לו בסופו); 'עיקר הנפילה שנופל לתאוות ניאוף, ה' יצילנו' (שם, סימן קפא בסופו) ואפשר להוסיף כהנה וכהנה.

הנ"ל, ובשעת סיפור המעשה הזה כבר נתפרצו סימניה החיצוניים של המחלה<sup>8</sup>; אף ידוע כי התחיל ר' נחמן לעסוק ברופאים בקשר לחולי-הריאה שלו. אין לך אפוא פירוש קרוב יותר מאשר לפרש את צרעת בן-המלך כמחלת-הריאה של ר' נחמן. אולם פירוש הצרעת כמחלת-הריאה מתנגד לסימבוליקה הקבועה של הקבלה. הצרעת מסמלת, לפי מסורת קבלית, את 'משכא דחויא', היינו: את עור הנחש הדומה לצרעת. כיוון שהנחש היה הסרסור לדבר-עבירה הראשון, ועבירה זו היתה עבירה מינית, הרי עור הנחש אינו אלא היצר הרע, המסית למילוי התאוה המינית. בליקוטי מוהר"ן משתמש ר' נחמן בסמל זה כסמל הגופניות החושנית, בהתאם גמור למסורת הקבלה: '... ואז פושט גופו המצורע שהוא ממשכא דחויא, ולובש בגדי שבת היינו גוף קדוש מגן-עדן'<sup>9</sup> (ליקוטי מוהר"ן תניינא, סימן פג). ועוד ברוח זה בספר המידות: 'לפעמים הצרעת פורח לצדיק, כי מקרוב קירב איזה אדם בתשובה' (ערך צדיק, אות קצד), המרמז בלא ספק לפיתויי התאוה החושנית שהצדיק מתנסה בהם, והנגרמת, לפי תיאוריה זו, על-ידי בעלי-תשובה (שעברו עבירות מיניות)<sup>10</sup> ונתקרבו אל הצדיק. מסורת הקבלה בניהול סמל משכא דחויא איתנה היא בספרות החסידית הקדומה, ואינה מיוחדת לספרי ר' נחמן דווקא<sup>11</sup>. בן-המלך שנצטרע היה צריך להתפרש לכל מי שהמעשה סופר לפניו וידע דבר בספרות הקבלה והחסידות כבן-המלך שתקפה עליו חושניות עד שכל גופו בוער בתאוה מינית. פירוש אחר אינו אפשרי.

ובאמת יש לציין, כי בשעה שר' נחמן מרמז למחלת השחפת והקאות-הדם שלו הוא משתמש בכוני 'שפיכות דמים' או כיוצא בו. הצרעת של בן-המלך אינה מרמזת למחלתו הגלויה של ר' נחמן, אלא למחלתו הנסתרת שהזכרונה למעלה, מחלה שלא היתה כל-כך נסתרת, כך יש לחשוש, בפני בני-דורו, מקורביו ומתנגדיו כאחד.

8 בכתבי ברסלב שראו אור הדפוס אין שום ציון זמן לסיפור זה, החמישי בספר סיפורי מעשיות. אולם לפי סדר הבאתם של הסיפורים האחרים, שזמן השמעתם פורש בכתבי ר' נתן, ניתן להניח כי הוא הושמע בתקופה שבין סתיו לאביב תקס"ז ('חסידות ברסלב', עמ' 153), ואילו מחלת ר' נתן נתגלתה בקיץ תקס"ז 'בעת חזירתו מנסיעתו הגדולה... לנאוריתש...'. (חיי מוהר"ן, נסיעתו לנאוריתש, סי' יב ועוד). סמוך אחרי התפרצותה של מחלת השחפת, כשחזר ר' נחמן מנסיעתו הנזכרת לביתו בברסלב, סיפר 'מעשה מוזבוב ועכביש', שהוא הסיפור השביעי בקובץ המעשיות [המהדיר].

9 על-פי תיקוני זוהר, תיקון כא (מהדורת מרגליות, ירושלים תש"ח, דף מח, ב): 'תמן אחזי ליה דגופא דבר נש בההוא עלמא איהו צרעת ממשכא דחויא. לבתר דאתפשט מניה והדר לגנתא דעדן אתלבש בגופא קדישא דיליה'.

10 בעל תשובה כחזור בתשובה מעבירה מינית עיין למעלה, הערה 4.

11 עיין, למשל, בצוואת הריב"ש בתחילתה: 'וכן לא ישגיח כלל על תאוות גופו המטונף שהוא משכא דחויא', ובספר אור הגנוז (זלקווא תק"ס), פרשת מצורע, פירוש ארוך על זה.



[ ה ]

עתה הוכנה הדרך לחזור לענייננו הקודם, היינו: לפירוש המעשה בבנים שנתחלפו. וזה תוכן הסיפור: שני בנים נולדו בעת ובעונה אחת בארמון המלך, בן אחד למלכה ובן אחר לשפחה, ולפי המוטיב עתיק-הימים בספרות העולם הוחלפו שני התינוקות בזדון. הכלל שבידינו הוא, כי כל גיבורי הספר אספקלריות שונות הן שר' נחמן מתגלה בהן: גם בן-המלך וגם בן-השפחה, שניהם ר' נחמן הם, שניהם אספקטים באישיותו המורכבת. ההרפתקות המפתיעות של שניהם בהמשך הסיפור באות להביע שורה של נסיונות שהתנסה בהם ר' נחמן עצמו, האישיות הריאלית הכוללת את שני הטיפוסים המיוצגים בבן-המלך ובבן-השפחה בחינת 'שתי נפשות הדרות בכפיפה אחת'. הרי לפנינו טכניקה של פירוק האישיות לשתי בחינותיה, שנפגשו בה בניתוח המעשה בחכם ותם.

תורשה טבעית מכאן וסביבה וחינוך מכאן נלחמים זה בזה על עיצוב דמותם של השניים. הבן האחד הגדרתו על-פי חוקיות תורשתו מצד אחד וחינוכו מצד שני: 'בן-המלך האמיתי שנקרא בן השפחה, היה טבעו נמשך לנמוס המלכות, אף שהיה נתגדל בבית העבד'. אבל הבן השני תכונתו התורשתית רעה, אם כי חיצוניותו מכסה על זה: 'בן השפחה שנקרא בן מלך היה טבעו נמשך לנמוס אחר שלא כנמוס המלך. אך שהיה נתגדל בבית המלך, והיה מוכרח להתנהג בנמוס המלכות שהיו מגדלים אותו בנמוס זה'. חיש מהר באות שתי הדמויות המנוגדות לידי מלחמה עזה זו בזו. קול הברה נופל במדינה על אודות ההחלפה שאירעה בארמון, ובן-המלך האמיתי, שהוא לכאורה בן-שפחה, בא לידי סכנה, מפני שבן-השפחה האמיתי, שהוא בן-מלך במציאות הכוזבת, חושב מחשבות להעביר את זה שכנגדו מן העולם כדי לפטור עצמו בכך מכל לעז היוצא לערער על מלכותו. בן-המלך האמיתי חייו בסכנה מפני זדונו של מי שמעמיד פנים כבן-המלך האמיתי, ואינו. מהו טיב 'נימוס המלכות' שבן-המלך נמשך אחריו, וטיב 'הטבע של נימוס אחר' שבן-השפחה נמשך אחריו, יתברר בסמוך, בהמשך הסיפור.

בן-המלך האמיתי בורח מפני בן-המלך השקריי. מצב שניהם הולך ומסתבך כאשר בן-המלך האמיתי מתחיל להתנהג, במצב של ייאוש, כאילו לא היה בן-מלך אלא בן-שפחה. לשון אחר: בן-המלך מקבל בייאוש את תוארי בן-השפחה ותכונותיו. בן-המלך האמיתי פושט את מהותו הטובה המלכותית האמיתית ועובר עבירות כאילו לא היה אלא בן-שפחה פשוט שטבעו גס. תחום עבירותיו הוגדר בפירוש כתחום התאוה החושנית: '... וחרה לו הדבר מאד לבן הנ"ל — אשר הוא באמת בן-המלך — על אשר נתגרש ממדינתו בחנם... והרע לו מאד. ומחמת זה לקח את עצמו אל השתיה, והלך לבית הזונות. ורצה לבלות בזה את ימיו להשתכר ולילך בשרירות לבו, מחמת שנתגרש בחנם' (שם, עמ' צט). בן-המלך נהפך לאנארכיסטן ההולך בשרירות לבו, וכאן יש לזכור את מעמד תאוות האכילה בפרסלב כמקבילה למעמד תאוות הבשרים. בן-המלך איבד את עצמו, את עצמותו האמיתית, את נימוס-המלכות שלו בתוך גלותו. גלותו החיצונית, גירוש הגיאו-גראפי, מבטא בביטוי עז את גלותו האפסיסטנציאלית. הייאוש הוא המישור שעליו

מתרחשת גלות זו. אך גלותו של בן-המלך מעצמו עדיין אינה שלמה: עוד חולפים בו הרהורי-תשובה, המזכירים לו, כביכול, את מהותו הראשונה והאמיתית: 'וכי כך היה ראוי לי להתנהג כמו שעשיתי? והתחיל להצטער ולהתחרט מאד על המעשים הרעים שעשה. ואחר כך חזר למקומו וחזר אל השכרות. אך מחמת שכבר התחיל להתחרט, היו מבלבלין אותו המחשבות של חרטה ותשובה בכל פעם' (עמ' ק).

בן-המלך ממצה את גלותו מיצוי אחרון, כאשר פושט הוא מעליו את השארית האחרונה של טבעו המלכותי, של מהותו הטובה, ונהפך לעבד ממש. 'פעם אחת הניח עצמו לשכוב וחלם לו, איך שבמקום פלוני יש יריד ביום פלוני, שילך לשם, ומה שיזדמן לו בראשונה איזה עבדות להשתכר — יעשה אותה העבדות, אף אם אינה לפי כבודו. והקיץ' (עמ' ק). בן-המלך אינו שמח בחלום ואין הוא אף לקיימו: '...דבר החלום הזה נכנס הרבה במחשבתו. אך אף-על-פי-כן היה קשה בעיניו לעשות זאת, והלך יותר אל השתייה. וחלם לו יותר החלום הנ"ל כמה פעמים ובילבל אותו מאד. פעם אחת היו אומרים לו בחלום: אם אתה רוצה לחוס על עצמך תעשה כנ"ל, והוכרח לקיים את החלום' (שם). בעצת החלום משלים בן-המלך את תהליך הפיכתו לעבד. המעשה הסמלי של הפיכת בן-המלך לעבד הוא פשיטת בגדי מלכות ולבישת בגדים אחרים. החלפת הבגדים אין תפקידה כאן, כבמיתוס של הפנינה, התחפשות כדי להיכנס לתחום האויב, אלא היא יותר סימן חיצוני של השינוי הפנימי: 'והלך ונתן מותר המעות שהיה לו עדיין על האכסניא... והוא לקח לעצמו מלבוש פשוט של סוחרים' (שם). לא ברור אם 'מעות' אלו יש להן משמע אליגורי מדויק, ואם יש — מהו. אשר לביטוי 'בגד של סוחרים', ייתכן ש'סוחר' פירושו כאן, כבסוף המעשה בבן רב<sup>12</sup>, השטן בעצמו. היינו: בגדי הסוחר, שבן-המלך מתלבש בהם בשלב האחרון של דרכו בהיעשותו עבד, אינם אלא מידות השטן<sup>13</sup>.

נסכם את המוטיבאציה המשתנית של הצעדים השונים בדרכו של בן-המלך ההופך לעבד. תחילת גירושו-מעצמו היתה מאונס, מחמת ההחלפה שאירעה בחצר המלכות. אחר-כך ברח מחמת בן-השפחה המציק שנדמה כבן-מלך. יועצו הבא הוא הייאוש, המוליכו להנהגה אנארכיסטית של הפקרות: יין ונשים. רק הצעד האחרון, אמנם הצעד המכריע, נעשה לפי פקודה עליונה המתגלה בצורת חלום, ואילו הצעדים הראשונים המוטיביים שלהם תערובת של אונס ורצון, פחד, יאוש, והרגשה של 'אין מוצא' ממוזגת בהרגשה של 'היינו הך'. מכל-מקום חשוב לציין, כי נעדר לגמרי כל ניסיון של העמדת-פנים אידיאולוגית, כאילו הכול נעשה על-פי תוכנית

12 השווה שם, עמ' נט: 'וזה הסוחר הנ"ל היה הס"מ בעצמו שנדמה לסוחר והטעה אותם'.  
13 על האימפליקאציות של בגדי סוחרים עיין בחיי מוהר"ן, חלק א, נסיעתו לא"י, סי' יז: 'בחזירתם מא"י בנסיעתם מנהר דניעסטער והוכרחו לשנות מלבושיהן ונדמו כדרך הסוחרים בני הנעורים הנהוגים עכשיו וכו' ומחמת זה טעו בהם כמה אנשים וסברו בהם שהם מהקלי עולם וכו'. קטע זה חסר בדפוס למברג, בוודאי מחמת צנזורה פנימית. [השווה לעיל, פרק ראשון, עמ' 13—14].



קבועה מראש, ועל-פי קבלת הצו העליון כפקודה ליהפך לעבד, או ביתר דיוק: לעשות מעשה עבדות, שאינו לפי כבודו.

האליגוריה המקיפה של רב—עבד יש לפרשה בלי ספק בצמד-המושגים יצר הטוב ויצר הרע<sup>14</sup>. ההיאבקות בין שניהם בנפשו של ר' נחמן מצטיירת במלחמה שבין בן-המלך ובין בן-השפחה. אלא שההיאבקות של השניים מסתבכת לאין-ערוך על-ידי העובדה שיצר הטוב עצמו מתלבש ביצר הרע, וכן להיפך. אין עוד הוודאות הבלתי-אמצעית של ה'אני' ומהותו, ואף ודאות הזהות נאבדה בתוך המהפכה הדיאלקטית הכללית, שמשמעותה איבוד המבחן של כל הוודאויות. הדימוניה של אחיזת-העיניים חוגגת הילולה-וחינגה שלה, שוטפת את קו-הגבול הברור בין דבר לשכנגדו אפילו בתחום תודעת-הזהות של זה שחיו הפנימיים מתוארים במעשה בבנים שנחלפו. הספק האפסיסטנציאלי בטיב זהות הנשמה עולה ובוקע מתוך התבוננות הנשמה הזאת בעצמה, נשמה האנוסה תמיד לחשוב על עצמה בכפילות של אפשרויות זהותה: 'אם אני בן-המלך, בוודאי אינו מגיע לי זאת. ואם אני בן-המלך, גם כן אינו מגיע לי זאת להיות בורח בחנם' (עמ' צט).

סיפור המעשה אינו מסתיים בהפיכת בן-המלך לעבד, והפירוש האליגורי כוחו חייב להיות יפה לאורך כל הסיפור, אולם אין בידי, לפי שעה, פירוש על כל פרטי האליגוריה, ולא באתי כאן אלא לרמוז לאפשרות מיתודית בפרשנות סיפורי המעשיות, ואליבא דאמת, בפרשנות כל תורת ברסלב כולה.

# [ 1 ]

כיצד שוכנים הניגודים הדיאלקטיים באישיות אחת מן הבחינה הפסיכולוגית — דבר זה עלול להתברר אף הוא מתוך ניתוחן המדוקדק של כמה עדויות ביוגרפיות על ר' נחמן, דוגמת הניתוח שלימדנו גרשום שלום במחקריו על אישיותו של שבתי צבי. נראה הדבר, כי במציאותו הנפשית של ר' נחמן לא היו מתקיימים הניגודים הדיאלקטיים בחד-זמניות הקיימת אך בספירה ההגיונית. יש רגלים לשער, כי במציאות הממשית של נפשו התמהונת של ר' נחמן ניגוד אחד היה מחליף ניגוד, וחוזר חלילה, לפי חוקיות קבועה של נפש בעלת מבנה מחזורי. בירור הצד הפסיכולוגי של תנודותיו הנפשיות של ר' נחמן, המכוונות בספרות הברסלבית 'עליות וירידות', וכיצד תופעה זו נתפרשה בידי עצמו, כל מסכת-הבעיות הזאת תצריך עיונים נוספים, שאין כאן מקומם<sup>15</sup>.

מה הן עליות וירידות אלו? המונח כולל בקרבו תופעות נפשיות שאינן מעור אחד. התוכן האחד שאינו מוטל בספק הוא: חוסר-יציבות וחוסר-אחידות בולט

14 עיין בזוהר, חלק ב, דף קיד, ב: '...וצדיק ורע לו מסטרא דעץ הדעת טוב ורע, ואמאי אתקרי צדיק בתר דרע לו, דאיהו יצר הרע? אלא בגין דטוב צדיק שליט עליה אתקרי צדיק ורע לו, דההוא רע איהו תחות רשותיה (נוסח אחר: כעבדא תחות רביה) רשע וטוב לו אמאי אתקרי רשע? בגין דאיהו אסתלק למהוי רישא דיצה"ר דיליה, וטוב איהו תחות רשותיה כעבדא תחות רביה' וכו'.

15 מכאן עד סוף המאמר — מתוך כתב-היד שלא נדפס עד כה [המהדיר].

מבחינת רמת מצבי-הנפש, בלשון אחר: התקפות של דיכאון והתרוממות-הרוח החוזרות חליפות, שסבל מהן ר' נחמן לפי כל העדויות. בצדק העירו כבר על התקפות של מרה-שחורה על נפש ר' נחמן, ואולי מוטב להגדיר מבנה נפשו כמאני-דפרסיבי, שכן לפי העדויות אף הסגמנט המאני לא חסר בחייו הנפשיים של ר' נחמן.

מצד אחר ברור, כי מאחורי המונח 'ירידות' או 'נפילות'<sup>16</sup> מסתתרות גם תופעות אחרות זולת ההתקפות הדפרסיביות: נפילות אלו כוללות גם חטאים: '... גם הפליג מאד בגודל מעלת התשובה. ואפי' כשנופלים מאד ח"ו וכ"א נפל למקום שנפל ר"ל, אעפ"כ אסור לייאש עצמו כי תשובה גבוה למעלה מן התורה ע"כ אין שום ייאוש בעולם כי אם יזכה יהיו נעשין מעונותיו ענין אחר לגמרי וכשאחז"ל שנתהפכין העונות לזכיות. ויש בענין זה סתרי נסתרות...'<sup>17</sup>. כל הקטע נושם אוירה איסטרית מובהקת: תשובה למעלה מן התורה! והחטא של הנפילה יהפך ל'עניין אחר' לגמרי. בדומה לרעיון התלמודי של התהפכות העבירות לזכיות, שגנוז בו חומר-נפץ אנטינומיסטי רב, נזכר בליקוטי מוהר"ן גם רעיון הפיכת העבירות לתורות במפנה אסכאטולוגי חד: 'לעתיד יהיה... נעשה מעבירות ישראל תורה... יבוקשו... העוונות'<sup>18</sup> ה'נפילות' גונזות אפוא בחובן גם עבירות, שלהן כנראה אפילו מעמד אידיאולוגי.

יהיה אשר יהיה הדבר, בין שיתקבל קיומו של בנין-על אידיאולוגי לנפילות אלו, בין שלא יתקבל — וריבוי הניסוחים החשודים כאן מתחבר לידי מסכת שלימה לפי כל הסימנים — הרי עצם קיומן של הנפילות מוכח ללא ספק, כי אותן מצינו בעדויות מפורשות ומהימנות של נפילות אלו, עליות וירידות אלו נתפסות כחומר ביוגראפי-איסטרית: 'גם צריכין לידע העליות והירידות של האבן שתיה, ולידע לפי הזמן את בחי' האבן שתיה, באיזה בחי' ומדריגה הוא האבן שתיה באותו הזמן. ולפי אותה הבחי' של האבן שתיה באותו הזמן ידע איך להתנהג בענינים הנ"ל,

16 אין הבדל בין שגי המונחים, והיינו ירידה היינו נפילה, עיין למשל: שבחי הר"ן, סי' ה': 'והיה לו כמה וכמה עליות וירידות אלפים ורבות עד אין שיעור וערך... והיה רגיל להתחיל איזה ימים לעסוק בעבודת ה' ואח"כ נפל מזה וחזר להתחיל וחזר ונפל'. ועיין שם אותו התוכן העיוני של נפילות הדפרסיה: שכחה מה', עיין למשל: ליקוטי מוהר"ן קמא, עח (בסופו).

17 שיחות הר"ן, סי' ג. [שיחה זו נאמרה, לפי עדותו של ר' נתן בחיי מוהר"ן, נסיעתו ושיבתו באומין, סי' א, בדרך מברסלב לאומאן, כשר' נחמן עמד להשתכן בביתו של המשכיל נחמן נתן רפפורט, 'שלא הזכירו שם בשום פעם את השי"ת'. ועיין עוד בעניין שיחה זו חיי מוהר"ן, שיחות השייכים להסיפמ"ע, סי' ח. וראוי לעיין בשיחות הר"ן שם בנוסח המלא. השווה: 'חסידות ברסלב', עמ' 39].

18 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' כב, אות יא [נוסח הדברים במקור: 'וזה (ירמיה נון) ביום ההוא יבוקש עון ישראל ואיננו, כי לעתיד יהיה כולו תשובה. וע"י התשובה זדונות נעשין זכיות ויהיה נעשה מעבירות ישראל תורה, וע"כ יבוקשו אז העוונות...']. והשווה חיי מוהר"ן, ח"ב, נסיעתו ושיבתו באומין, סי' יח, על התורות שנעשים ע"י חטאים דייקא. הגימה האנטינומיסטית נסתרת מאוד, אך מודגשת יפה בעיון קריאה. [ראוי לעיין שם בנוסח המלא.]



אך כ"ז נעלם ונסתר מן העולם<sup>19</sup>. על-פי הזיהוי אבן שתייה—צדיק לא ייפלא לקרוא בליקוטי מוהר"ן כאותם הדברים ממש מפורשים על הצדיק עצמו, בלא דרך-עקיפין של כינוי אבן שתייה: 'אך כמה בחי' יש בתלמידים, ומי שמקושר מאוד בהצדיק כמו ענפים באילן ממש, דהיינו שהוא מרגיש בעצמו כל עליות וירידות שיש להצדיק... אם הוא מקושר באמת כראוי, כמו ענפים באילן, כי הענפים מרגישים כל העליות וירידות שיש להאילן<sup>20</sup>.

חיי הפנים של הצדיק על עליותיהם וירידותיהם הם דוגמת אבן-השתייה שעליה נאמר 'שכל הצמצומים שבעולם כולם נרשמים באבן שתייה'. ומשם המתקתם. אך בשעה שהמכוון הקונקרטי לסימבוליקה של אבן-השתייה, מלבד זיהוי עם הצדיק<sup>21</sup>, אינו מחוור כל צורכו, הרי הסימבוליקה של אילן-צדיק ברורה מכול וכול. חיבה יתירה נודעת לסמל אילן-צדיק<sup>22</sup> בפרסלב. למובאה הנ"ל על עליות וירידות האילן שהענפים מרגישים בהן, יש לסמוך מובאה אחת, עדותו של ר' נתן שכוונתה בדומה לזה: 'שמעתי מפיו הק' בימי חנוכה תקס"ג, ענה ואמר: אני אילן נאה ונפלא מאד עם ענפים נפלאים מאוד ולמטה אני מונח בארץ ממש'<sup>23</sup>. התיבות האחרונות מתכוונות לצד השני של הוויית הצדיק, 'היותו למטה'. במובן זה, ומתוך הערכה חיובית של שניות הצדיק וסיטואציית-החיים הכפולה שלו נאמרה התורה הקובעת, כי הצד העכור שבהוויית הצדיק אינו פגם, אלא אך בזה 'שלימותו': 'עיקר שלימות הצדיק שיוכל להיות למעלה ולמטה. שיהיה יכול להראות למי שהוא למעלה ונדמה בדעתו שהוא במדריגה עליונה, יהיה מראה לו שהוא ההיפך. וכן להיפך למי שהוא למטה מאד במדריגה התחתונה בתוך הארץ ממש, יהיה מראה לו שאדרבא הוא סמוך להש"י<sup>24</sup>. השניות של למעלה ולמטה, של קדושה וטומאה שבתוך הצדיק מאפשרת להקהות את שיניהם של הרואים עצמם במדריגה גבוהה, וכן לנחם את הנפולים המונחים בדיוטה התחתונה, כי אף הצדיק 'מונח בארץ ממש'.

המעגל נסגר. השניות שנתגלתה לנו במעשה בבנים שנתחלפו עוברת ברובי תורותיו של ר' נחמן כחוט-השני. והרשות בידינו לפרש כהצעתנו את שתי הדמויות, בן-המלך ובן-השפחה שהוחלפו זה בזה כשני כוחות בתוך חיי הנפש של הצדיק, המפרפר בין קדושה לטומאה.

19 שיחות הר"ן, סי' ס.

20 ליקו"א, סי' סו, אות א.

21 הזיהוי מפורש בליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סא, אות ז בסופה: 'הצדיק הדור שהוא בחי' אבן שתייה'. [השווה לעיל, פרק שביעי, עמ' 108].

22 עיין חיי מוהר"ן, ח"ב, ירושלים, עניין המחלוקת שעליו, סי' י; ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' רכד, וכן בכמה מעשיות, כגון במעשה בחיגר (הוצאת הורודצקי, עמ' כג ואילך) בכמה מקומות פירוש אילן — צדיק, ואולי גם במעשה באבידת בת מלך. האילן כמכלול הנשמות ידוע בקבלה 'כל נשמתין מאילנא רברבא נפקין' (זהר משפטים, דף צט ע"ב) — וצדיק הדור מכלול כל הנשמות, מכאן שאילן — צדיק הדור.

23 חיי מוהר"ן, ח"ב, גדולת השגתו, סי' ה.

24 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' סח.

להחלפת שני הבנים ולסימטריה הגמורה של התנהגותם יש כמובן אף משמעות לוגית. ומשמעות זו הוסקה כבר במקורות הפרסלביים הראשונים. בעיית הקריטריון הבטוח להבחין בין אמת לאמת מוחלפת, אמת מזויפת, זוהי הבעיה ההגיונית הצפה ועולה מתוך הסיפור הנ"ל: כיצד להבחין בין בן-המלך האמיתי לבין בן-המלך המוחלף, שעה שכל הקריטריונים האופייניים שקעו בים הדיאלקטיקה הסימטרית של שתי הדמויות. בעיית המבחן בין אמת לשקר במישור התודעה העצמית אינה חדשה, הרי זוהי הבעיה שנשאלת בשיטה דיאלקטית קיצונית בשאר האספקטים, ואילו כאן היא נשאלת באספקט האישי: בן-המלך נידמה לבן-השפחה, ובן-השפחה יש ונראה כבן-המלך. אחיות-העיניים של הדיאלקטיקה טוטאלית היא כאן כבהתפצלות האמת בנקודה הראשונה של התחלת בריאת העולם בנקודת הצמצום, שמשם משתלשלות כל הקושיות שבעולם. דו-משמעות של העולם ודו-משמעות של הצדיק אינן אלא דו-משמעות אחת שורשית של מבנה-המציאות הדיאלקטי.

שמה תאמר אין אמת בכלל, ושיטת פרסלב דוגלת בניהיליזם עיוני? הרי ברור מסיפור זה כמו מכל תורת פרסלב, כי אין הדו-משמעות הכולית הורסת את מושג האמת לעצמו, אם כי הורסת את דרכי ההיווכחות הראציונאליים ואת קיום קריטריונים חד-משמעיים אחרונים לבירור האמת הנעלמת.

בעיית הקריטריון של האמת או של הקדושה היא הבעיה המעסיקה את פרסלב, שכן חלק היא בתוך הבעיה הכללית והמקיפה ביותר של פרסלב: מניין לוקחין את הוודאות? ככל שתתנדף חד-משמעיות ותתהפך לדו-משמעיות, כן תתגבר בקשת הנפש לוודאות מובטחת על-ידי קריטריונים אופייניים. אולם קריטריונים אופייניים לאמת 'הנעלמת' אינם בנמצא (דרישת הקריטריונים, בהעלותה חרס בידיה בחיפושיה אחרי קריטריונים אופייניים, תנוס לעזרה למושג האמונה). כן תמצא את ר' נחמן חוזר כמה פעמים על הדעה השלילית בנידון הקריטריונים: 'והיו סוברים שארץ-ישראל הוא עולם אחר לגמרי לפי גודל קדושת א"י... כי באמת א"י הוא כמו מדינות אלו ממש ועפר א"י הוא במראה ודמות כמו עפר מדינות אלו... כי באמת בדמות ותמונה אין חילוק כלל בין א"י ובין שאר מדינות להבדיל, ואעפ"כ היא קדושה מאד מאד בתכלית הקדושה עצומה ונוראה מאד... יש טועים סוברים שצריכין להכיר את הצדיק או שאר דבר שבקדושה להכירו בפניו בצלמו ודמותו שיהיה משונה... ובאמת לא כן כי הצדיק הוא בדמות וצלם ככל האנשים ואין בו שום שינוי ואעפ"כ הוא ענין אחר לגמרי... שאיש הכשר נדמה שהולך עם כרכשות ודקין כמו שאר בני אדם ואעפ"כ הוא ענין אחר לגמרי... אך אעפ"כ בגשמיות לפי מראה עיני האדם אין רואים שום שינוי... ואין ביניהם הפרש בגשמיות... וענין זה נצרך לכמה עניני' והבן זה מאד'<sup>25</sup>. במובאה הנ"ל נמחקו הקריטריונים המעמידים את הקדושה. הדחיפה העזה לטשטוש הקריטריונים המתחייבת מן השיטה הדיאלקטית שתי פנים לה: פנים



מתונות ופנים קיצוניות. מחיקת כל הקריטריונים היא זו שבה מתחלפים הקריטריונים, הקדושה מתלבשת בסימני הטומאה והטומאה מתלבשת בסימני הקדושה. מעמד-המציאות הדיאלקטי אינו מתבטא בתחום ההגיוני ביטוי שלם, עד אשר יתחלפו הסימנים והסחרחורת ההגיונית תשלוט בלא מצרים. הסיפור בבנים שנחלפו חושף סיטואציה מעין זו. אם אמרנו כי מבחינת הדיאלקטיקה של התודעה העצמית שתי הדמויות דרות בבעל-המספר עצמו, הרי מבחינה הגיונית יש להפריד ביניהן ולהעמידן על יחסיהן הלוגיים. המסקנה ההגיונית המתחייבת היא, שאין שום סימנים לומר בביטחון, מי הוא בן-המלך האמיתי ואי אפשר לך לחקור זאת כלל<sup>26</sup>. אין ללמוד דבר מגורלו של שום אחד מן השניים על זהותו האמיתית. מאורעותיהם אינם מזהים את הדמות האמיתית והשקריית. מעשיהם אף הם אינם ראיה לזהותם ומהותם.

ההבחנה החד-משמעית של בעלי המדרש בין מעשי הצדיקים ומעשי הרשעים מתבטלת באקלים הפרסלבי. 'בין האור אלו מעשיהם של צדיקים, ובין החושך אלו מעשיהם של רשעים' — ידיעה ברורה זו שבין מעשה רשעים לבין מעשי צדיקים הנבדלים אלו מאלו כהבדל האור מן החושך אינה קיימת עוד בפרסלב, ובאופן עקרוני. ראוי לקרוא מה שדרש ר' נחמן מפרסלב על המדרש הנ"ל: 'דע, שסיפורי מעשיות מצדיקים, היינו ממה שאירע להם הוא דבר גדול מאד... אבל אי-אפשר לספר מעשיות של צדיקים כ"א מי שיכול להדמות עצמו להש"י, דהיינו שיכול להבדיל בין אור וחושך כמו הש"י כביכול. כי כנגד כל מעשה צדיק, יש כנגדו רע, דהיינו שיש כנגדו מעשיות של רשעים, שגם להם אירע כיוצא בזה... וגם מי שאין לו זה הדעת להבדיל וכו' אבל יש לו אמונה שלימה שמאמין ההבדל שיש ביניהם כנ"ל, גם זה יכול לספר מעשיות של צדיקים, אבל צריך שתהיה האמונה אמונה שלימה ברורה מאד...'<sup>27</sup>

הנמנעות למצוא קריטריונים כאן אינה ביחס שבין צדיק ואיש פשוט, כבמובאה הקודמת, אלא בין צדיק לרשע: מעשיהם אינם מוכיחים דבר על טיב עושיהם. אותם המעשים המתמייחים לרשע עלולים להתייחס לצדיק, לזה ולזה יארעו אותם הדברים: אין להבחין עוד בין אור לחושך! אין כוח ביד בשר-ודם לעמוד על ההבדל שבין מעשי רשעים וצדיקים, רק הקב"ה יכול להבחין בין צדיק לרשע. באין קריטריון בדוק, הוודאות הנשארת ביד האדם היא ודאות האמונה. כאן ברור ביותר כיצד ממלאת האמונה את מקום הוודאות הראציונאלית הנעדרת. המעשה בבנים שנחלפו ניתן להיתפס כאילוסטראציה של מעמד שבו אין לצדיק כוח שכנוע ראציונאלי, מפני שאין להבחינו הבחנה קריטריונית מובהקת מהדמות שכנגדו, היא דמות הרשע. ארשת הפנים של הצדיק ושל הרשע נתחלפו ביניהן עד בלי הכר (כבר ר' נתן פירש בליקוטי הלכות<sup>28</sup> השייכים למעשה זה את הסיפור

26 סיפורי מעשיות, הוצ' הורודצקי, עמ' צח.

27 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' רלד. [ויש לעיין שם בנוסח השלם.]

28 שנדפסו בכל ההוצאות החסידיות של סיפורי המעשיות [החל במהדורת למברג תרס"ב] אך לא בהוצאות המודרניות.

מבחינת משמעותו (הגיונית). האור והחושך שאינם בהבחנה מופיעים במעשה הנ"ל בבחינת הליצנות העולמית: 'לפנות בוקר שמע קול חוכא גדולה מאד מאד על פני כל היער, שהיה מתפשט קול החוכא על כל היער... ובכל לילה סמוך אל היום נשמע קול החוכא הזה... ואחר כך נעשה תיכף יום'<sup>29</sup>. החלפות היום והלילה מרמזות להבחנה שבין אור לחושך; כל המציאות היא הפוכה ומוחלפת, פרי אחיזת-העיניים של השדים העוסקים בהחלפת הקריטריונים לעשות את העולם עולם הפוך: 'ואמר לחבירו: הדבר נראה שזהו מקום הידועים'<sup>30</sup>.

ר' נתן בפירושו על המעשה מעמיד את המעשה על אספקט זה של העדר הקריטריונים ואי-הוודאות הנובעת ממצב זה: 'עד שאין יודעין היכן האמת'<sup>31</sup>. אף מביא בהקשר זה מסורות מפי ר' נחמן מסוגיה של שבירת הראציונאליזם החד-משמעותי: 'כמו שאמר רבינו ז"ל שכל מה שמגלין איזה אמת, יש כנגדו שקר. כי גם הרחוקים מאמת אומרים ג"כ כל לשונות כאלו, ע"כ א"א לברר האמת כ"א כל חד כפום מה דמשער בלבי יכול להבחין מעט החילוק שבין האמת הברור לזולתו'<sup>32</sup>. הרמז לידיעה אינטואיטיבית אין לו מקום לפי ההנחות החמורות של ר' נחמן, אך ר' נתן ממתיק את הדין הקשה של העדר-קריטריונים מוחלט, ובמקום שאי-אפשר להבין בין האמת לשקר אומר לפעמים בניסוח רשלני מכוון 'קשה מאד להבחין ביניהם'<sup>33</sup>.

סיטואציה זו של אפשרות לגיטימית להחליף צדיק ברשע היא מסקנה הגיונית של מבנה השיטה הברסלבית. האדם העומד להכריע אם להתקרב לצדיק, לצדיק האמת, או לחלוק עליו, הרי אין לו על מה לסמוך, וידו הנטויה מושטת לתוך החלל הריק של הדיאלקטיקה. כל החלטה, הן לחיוב והן לשלילה, היא בחזקת הימור. 'השטן מכניס בלב שאר הצדיקים כאילו ח"ו זה הצדיק האמת, שהוא בחי נקודת האמת, כאלו הוא נוטה ח"ו מדרך האמת. עד שמסית אותם שיחלוקו עליו לשם שמים'<sup>34</sup>. בסיטואציה של חילוף-מבחנים כוליי צודקים מבחינה הגיונית גם החולקים.

סיטואציה זו אפשר לכנותה סיטואציה היפרגנוסטית. הגירוש, האבידה, והנאבדות — מוטיבים גנוסטיים מובהקים הם<sup>35</sup>. אך הגנוסטיקאי המגורש-האבוד-הגולה יודע על מהות נפשו ועל זהותו ידיעה ברורה ודעתו הצלולה אינה נעכרת מכוח ספיקות במהותו האמיתית. חוט של אריאדנה אחוז בידו של האבוד הגנוס-

29 סיפורי מעשיות, הוצ' הורודצקי, עמ' קב.

30 שם, שם.

31 ליקוטי הלכות על המעשה הנ"ל, אות ט. וכן באות יז בסופה: 'ואין יודע היכן נקודת האמת' [הרקע של דברי ר' נתן שם הוא המחלוקת על חסידי ברסלב. השווה: 'חסידות ברסלב', עמ' 145—146].

32 שם, אות יא.

33 שם, אות יא בתחילתה.

34 שם, אות יז סמוך לסופה.

35 עיין H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 1934, עמ' 94 ואילך.



טיקאי, חוש הידיעה הברורה על מוצאו המבטיחו עבר, עתיד וזהות ברורים<sup>36</sup>. הסיטואציה הגנוסטית שכיחה בפרסלב לא מעט. היא באה לידי ביטוי, במובן ידוע, בכל ספר סיפורי המעשיות הבנוי בסטרוקטורה גנוסטית; ס' ליקוטי מוהר"ן הירושה הגנוסטית הלוריאנית חזקה בו, עד שנאמנות פרסלב לרוח קבלת האר"י מיוחדת במינה בחסידות, כי אינה הולכת בדרך החסידית הכבושה לקיים את הטרמינולוגיה הלוריאנית אגב איבוד תוכנה הגנוסטית. את השארית האחרונה של ידיעת הזהות בדיוטה התחתונה (שאינו אלא שיא הגירוש והנכר) מציין המעשה הקצר שהמוטיב שלו הוא דווקא הבטחת השארית האחרונה של הוודאות במהות נפש האובד בטירוף-הדעת: 'המשל מהתבואה. שפ"א אמר המלך לאהובו השני-למלך: באשר אני חוזה בכוכבים רואה אני שכל התבואה שיגדל בשנה זאת מי שיאכל ממנה יהי נעשה משוגע, א"כ יטכס עצה. וענה לו: שע"כ יכינו בעדם תבואה, שלא יצטרכו לאכול מתבואה הנ"ל. וענה לו המלך: א"כ כשאנחנו לבד לא נהי' משוגעים וכל העולם יהי' משוגע אז יהי' להיפך (ולהכין בשביל כולם א"א) שאנחנו יהיו המשוגעים, ע"כ בוודאי נצרך ג"כ לאכול מהתבואה, אבל רק זה שנסמן סימן על מצחינו שנדע עכ"פ שאנחנו משוגע, שאם אהי' מסתכל על מצחך וכן כשתסתכל על מצחי נדע מהסימן שאנחנו משוגע'<sup>37</sup>. אין לך אבידה גדולה מהשקיעה בחשכת השיגעון, ואין לך מצב גנוסטי מזעזע יותר ממנה. המשל בתבואה מראה, כי זוהי סיטואציה על הגבול, אולם הרשימה האחרונה מהידיעה, אמנם בצורה שלילית, נשארת כעין זכר אחרון לוודאות הידיעה; שיירי אותה גנוסיס נשארים בצורת הסימן על המצח המרמז רמז סתום על מעמדה ההפוך, וממילא על מהותה האמיתית של הנשמה, בהזכירו את המתבונן כי מטורף הוא.

אם המעשה בתבואה מציין סיטואציה על גבול האפשרויות הגנוסטיות, הרי המעשה בבנים שנחלפו מציין סיטואציה מעבר לגבולות הגנוסיס: גם הסימן האחרון, השלילי, אבד. החוט של אריאדנה נפסק, והאבוד מגשש באפילה מוחלטת, באשר חוק האבידה חל גם על תודעתו הברורה, על הגנוסיס שלו במהות עצמו ובזהות עצמו. האבוד אינו גנוסטיקאי עוד; אינו ידען עוד: אבידת הזהות העצמית החד-משמעותית, הנכס האחרון של הגנוסטיקאי האבוד בתעייתו, מציינת את הסיטואציה במעשה בבנים שנחלפו. אי-וודאות אפסיסטנציאלית כולית משתררת על האבוד-המוחלף שאינו יודע עוד מי הוא: האם בן-המלך או בן-השפחה. נפילת בן-המלך לתוך מה שנגד טבעו ונפילת בן-השפחה לתוך מה שנגד טבעו,

36 מכאן אפשר להשיג על כמה נקודות של ההקדמה העקרונית של יונאס בספרו הנ"ל: הטוטאליות של ההישאלות אינה שלימה בגנוסיס כבפילוסופיה האפסיסטנציאלית שלקחה יונאס נקודת מוצאו.

37 קונטרס סיפורים נפלאים, ירושלים תרצ"ה, עמ' סב. הימן ירושלמי חזר והדפיס סיפור זה בחוברתו מספורי ר' נחמן מברסלב, ספרית השעות, עמ' 5, ו'סיגנן' את הסיפור מחדש, ושאר ליה מאריה. [נדפס מחדש בבני-ברק, תשכ"א, עמ' כז—כח. כרוך יחד עם הספר כוכבי אור.]

והסימטריה המבהילה של שתי הנפילות עלולה מבחינה הגיונית לשמש יסוד חוקי מאוד להחלפת הצדיק והרשע, בן-המלך ובן-השפחה! התינוקות הוחלפו בזדון — החלפתם מבטאת עובדה הגיונית: את העובדה שאין אפשרות הגיונית להבחין בין בן-המלך ובן-השפחה על-פי קריטריונים אובייקטיביים; הם דומים זה לזה 'עד כדי החלפה'. הרבותא העקרונית היא, כי הבנים עצמם אינם יכולים להיווכח בזהותם האמיתית. בן-המלך האמיתי, שהוחלף ומופיע כבן-השפחה, מהרהר בלבו אחרי גירושו: 'הסתכל בעצמו: למה ועל מה מגיע לי זאת להתגרש? אם אני בן-המלך, בוודאי אינו מגיע לי זאת. ואם איני בן המלך, גם כן אינו מגיע לי זאת להיות בורח בחנם'<sup>38</sup>. וכן בן-השפחה האמיתי שנחלף ומופיע כבן-המלך אין עומדת לו ודאותו במהותו וזהותו. בזמן הרהורי-התשובה שלו הוא מעלה אותן שתי האפשרויות לגבי יריבו: 'כי ממה נפשך: אם הוא בן המלך, לא די שנתחלף, מדוע יהיה נתגרש מכאן? ואם אינו בן מלך, גם כן אין מגיע לו לגרשו, כי מה חטא?'<sup>39</sup>. ברור כי הספק במהותו האמיתית של יריבו פירושו אותו ספק במהות וזהות עצמו.

הספק האפסיסטנציאלי, ספקו של ר' נחמן במהות-עצמו, ריחו נודף מכל ספרי ברסלב. יש ור' נחמן תולה את הספק בזהותו בכמה גורמים, כגון בטבעו המילאנכולי, בשעה שאומר: 'ע"י מרה שחורה ועצבות אינם יודעים משמו. ואמר בדרך צחות, שהמת כששואלין אותו שיאמר שמו, הוא שוכח את שמו, כמובא<sup>40</sup>. וזה מחמת שהמת הוא בעצבות ומרה שחורה מאד ע"כ אינו יודע משמו'<sup>41</sup>. השם פירושו, כמובן, זהות, ואי-ידיעת השם פירושה איבוד תודעת הזהות החד-משמעותית.

הספק הזה בא לידי ביטוי בתורה מרכזית על מהות אמונת-חכמים<sup>42</sup> שהיא, בעיצומו של דבר, שאלת האמונה האישית בצדיק. סוד העיבור נלקח מאתנו ועניין הגלגלים במסילותם אינו ברור, הוא אומר לפי כפל-המשמע הטיפוסי (לא בסוד העיבור של חכמי התכונה מדובר כאן, אלא בסוד העיבור וההיריון — מסתמא של נשמת המשיח, מפני שהתורה מדברת גם על מלכות בית-דוד, והגלגלים אינם גלגלי חכמת התכונה, אלא גילגולים, גילגולי הנשמה המשיחית). סוד העיבור נוגע למנהיג הכולל שבין הכוכבים, לשכל הכולל<sup>43</sup>, וממילא למנהיג הכולל שבין הצדיקים — הרי התורה הזאת מדברת על אמונת חכמים! — לר' נחמן עצמו. פרטי התיאוריה הגנוזה בתורה זו אינם מחוורים כל צורכם, אך התימאטיקה שלה ברורה: הבעיה של אמונה בסוד העיבור של נשמת המשיח. הספק, 'חלוקת העצה',

38 בן-המלך האמיתי חוזר פעמיים על מהלך מחשבה זה בעמ' צט.

39 שם, שם.

40 על רעיון זה נהגו לקרוא פסוק בסוף תפילת שמונה-עשרה, הפותח ומסיים באות שבו פותח ומסיים שמו של המתפלל, כדי שיזכור שמו בשעת מיתה.

41 שיחות הר"נ, סי' מג.

42 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סא.

43 שם, אות ג.



קשורה בחלוקת מלכות בית דוד: 'עי"ז ולא יחצו לשתי ממלכות'<sup>44</sup>, כן המחלוקת של קושיא על הצדיק נובעת ממקור זה<sup>45</sup>. מכאן שהנוגע בדבר אינו מאמין בעצמו, כי במובן ידוע צריך להסכים עם החולקים עליו: 'יש שיש עליהם מחלוקת מחמת שאין להם אמונה בעצמן, ואינם מאמינים בחידושי תורה שלהם, שהם מחד-שים...'<sup>46</sup>. כל הבעייתיות של חוסר הוודאות העצמית: הניגוד בין ספק מכאן ועצה שלימה מכאן, שורשה במצב הדיאלקטי של המציאות שאף נשמת המשיח משוקעת בה, עד שכפל-המשמעות של מהותו חוזר עליו עצמו ומביאו לידי ספק אפסיסטנציאלי במהות נפשו. המשיח עצמו אחוז ברשת הספק על מהות נפשו<sup>47</sup>. חלוקת-העצה התדירית של ר' נחמן מברסלב, הבולטת מכל דפי הספרות הברסלבית שבידינו, אינה תופעה פסיכולוגית גרידא (אף שהיא גם תופעה פסיכולוגית) אלא משוקעת בתוך עצם מבנה השיטה<sup>48</sup>.

44 שם, אות ה, ועל חלוקת העצה וחלוקת מלכות בית דוד ששתיהן בחינה אחת, עיין פרפראות לחכמה על המקום הנ"ל.

45 שם, שם.

46 שם, שם.

47 מובן שספק זה, הוא הרבה יותר קיצוני מאשר הרעיון השבתאי על ספק שני המשיחים, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, בינם לבין עצמם לזהות נפשו של כל אחד מהם, ועיין ג. שלום, פרקים אפוקליפטיים ומשיחיים של ר' מרדכי מאייזנשטאט, ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 241, 256. הדעה כי האמת הסופית תתגלה בוודאות גמורה רק באחרונה היא גם דעת ברסלב. איני יודע אם יש קשר היסטורי בין הדעות הללו. בכל הניתוח הנ"ל ניסיתי להראות את עמדותיו של ר' נחמן כמתחייבות מתוך רעיונו המרכזי על דבר הדיאלקטיקה הכולית, ואין ספק בידי כי התלות ההיסטורית של כמה מעמדותיו היא עניין לחקירה נוספת. אולם לא באתי כאן אלא לציין את המבנה של מחשבתו.

48 התיבה 'עצה' או 'עצה שלימה' נקשרת בוודאות-אמונה בכמה מקומות, עיין ליקו"ת סי' ח, אות ב: 'צריכין לחתור ולמצוא המים שמשם גדילה האמונה, ואלו המים הם בחי' עצות שמשם גדילה האמונה... כי ע"י העצות גדילה האמונה'. ואופיינית האנקדוטה המסופרת בשיחות הר"נ, סי' רלח, על אחד שהתפלל תפילת ערבית לפני ר' נחמן ואמר, ותקנינו בעצה טובה מלפניך ואמר אותו האיש במהירות אלו התיבות, "ותקנינו בעצה" וכו'. וענה רבינו ז"ל ואמר לזה שעמד אצלו: הראית שזה חטף במהירות אלו התיבות "ותקנינו בעצה טובה" וכו'. הלא אלו התיבות צריכין להתפלל בהתעוררות גדול בכוונה גדולה מעומקא דליבא מאד כי זאת היא תפילה יקרה מאד מאד, כי מאד צריכין לבקש רחמים מהשי"ת שנוכה... לידע איך להתנהג וכו'.

## פרק עשירי

### קידוש השם ומיתת קרבן

מיום שעמד על דעתו רואה את עצמו ר' נחמן מברסלב נתון בסיטואציה-של-גבול מודגשת אשר להווייה האנושית הסופית. בראייה החודרת את כל ישותו רואה הוא את עצמו מוכרע ומועד למוות, ואם תמצא לומר — מקודש למוות. ראייתו זו את עצמו עולה מתוך מעמקי חוויותיו האישיות ביותר ומלווה את חייו עד קצם. אם גם סמויה כיום מעינינו כל פרשת צמיחתו הביוגרפית של תודעת-המוות הזאת מחמת חוסר ידיעותנו בפרטי חייו הפנימיים והחיצוניים של ר' נחמן, ובעיקר בימי נעוריו, הרי בכל זאת שרדו בידינו רישום וסימן המספיקים לקבוע את כיווניה העיקריים, לפחות, של חויית-מוות מותמדת זו ואת גילגול צורותיה במשך התפתחותה.

הרעיון גדל וצמח בו לא רק מבחינת רשות מבודדת של החיים הנפשיים, אלא מהווה הוא גורם אדיר בהתגבשות המחשבה הברסלבית כולה לפי אותה חוקיות מיוחדת, הקיימת כאן בין פאראדוקסים ביוגרפיים לבין תורה, שהיא איננה רק תורתו של ר' נחמן אלא תמיד גם תורה החוזרת וסובבת על ר' נחמן עצמו.

#### [ א ]

בעודו צעיר עולה בנסיונו טעמו של המוות בבחינת עוצמה ממשית של איום מפחיד, עוצמה מיוחדת ומבהילה, מעיין לא-אכזב של אימה ללא-שם, העוטפת בפחדיה את הנפש המילאנכולית והחולנית כל ימי שבתה עלי-אדמות. ר' נתן התלמיד-הסופר רושם בספר הביוגרפיה של רבו, כי הלה 'סיפר שבימי בחרותו היה לו פחד גדול מאד מאד מן המיתה. והי' מתפחד ומתירא הרבה מאד מן המיתה' (שבחי הר"ג, סי' נז). המוות המפוחד מושכו במעגלותיו בכוח-משיכתו כפי חוקיות ההתקשרות הפסיכולוגית של ה-fascinans ושל ה-tremendum : 'אמר שכמה פעמים צייר לעצמו עניני מיתה, כאלו הוא מת ממש, עד שהרגיש טעם מיתה ממש. גם אני שמעתי — מוסיף התלמיד — שאמר שבימי נעוריו הי' מצייר לעצמו מיתתו, ואיך יבכו עליו וכו' וצייר לעצמו היטב כל עניני מיתה. ואמר שהוא מלאכה לצייר לעצמו זאת היטב' (שם, קצ).

מהיכן באו לו לצעיר נסיונות הללו? האם 'חוויות ספרותיות' הן שבאו לו בירושה הרוחנית של המסורת החסידית, או אבות-חוויות הן לו שתכפו עליו בכל כוח ממשותן? תורתו של ר' נחמן אופי אפסיסטנציאלי בולט לה (ובאופן המבייש



את כל הסיסמאות של האפסיסטנציאליות בימינו), אך את האפשרות של חוויות ספרותיות בהרגשת המוות שלו אפשר לבטל לא רק מצד כללי זה.

טעם-המוות שהתנסה בו שונה, אף מנוגד הוא בתכלית, ממה שנמצא באטמוספירה של אותה מסורת חסידית שבה גודל. מסורת זו אומנם יודעת על התנסות המוות שנפלה בחלקו של הבעל-שם-טוב, זקנו של ר' נחמן. בעליית-הנשמה המפורסמת של הבעש"ט נתגלה לו המוות, אך לא כאיום מפחיד, אלא כאפשרות של צורת-חיים גבוהה ורוחנית יותר, שגדולים פיתוייה לגבי איש שהרוח נגעה בו. תודעת-המוות מופיעה במסורת החסידית על הבעש"ט בדמות געגועים נמתקים על מולדתה האמיתית של הנשמה.

אין זה טעם-המוות של אותו צעיר אשר עתיד להיות הרבי מברסלב, שביעותי המיתה אפפוהו בעודו נער. טעם-המוות העולה בנסיונו שלו לא יוכל להתפרש מתוך מסורת זו, כהד וחקיקוי להתנסות פאראדיגמטית של זקנו, מייסד החסידות; שתי ההתנסויות רחוקות זו מזו כרחוק הפיתוי המתוק מהפחד הנורא. ניתן לומר בבירור, כי ההשוואה הטיפולוגית של שתי חוויות-מוות אלו מראה בעליל, כי על 'ניקה' ספרותית אין לדבר בעניין זה: סטרוקטורות נפשיות שונות עומדות כאן זו מול זו.

עוד אפשר היה להעלות, כי ספרות-המוסר השפיעה על הצעיר השפעה מכרעת גם בנידון זה, כשם שהשפיעה עליו מבחינות אחרות. ובאמת אין ספק כי בספרות-המוסר נמצאת קירבה ידועה למה שנתגלה לנו כהרגשתו של הברסלבי; על כל פנים יש כאן נוף נפשי משותף במידה ידועה, בו נגדר המוות כיחס הפחד של האדם אליו, ולא ביחס הפיתוי. בספרות-המוסר לא אבדה לו למוות אותה תחושה מאסיבית של אימה, אשר לשווא נחפשה במעגלות הבעש"ט.

אף-על-פי שאין לנו כיום שום חקירה על גלגוליה של הרגשת-המוות בתולדות הרוח והדת היהודית, לא בדורותיה הראשונים ולא בדורותיה האחרונים — הצגת בעיה כזו לא נראתה כלל רצינית וראויה למחקר — וחסרים אנו על-כן כל מערכת-קואורדינאטים היסטורית וטיפולוגית בעניין זה, הרי בכל זאת נראה הדבר, כי ניתן להראות שאופי מיוחד יש לתחושת-המוות הברסלבית. לשם כך מצוים אנו להתחקות על עצם המבנה של תודעת-המוות הזאת ולנתחה ניתוח מבפנים. ניתוח זה יעלה כמה נקודות המבדילות אותה, כנראה, גם ממסורת ספרות-המוסר. הסגולה האופיינית הבולטת: פחד המוות מפני המוות עצמו הוא בא ולא מפני תוצאותיו. הגיהנום וייסוריה אין להם תפקיד בחוויית המוות של ר' נחמן (הגיהנום וחיבוט-הקבר מופיעים בכלל לעתים רחוקות בהגותו, ובתוך גבולות המסורת תמיד). עיקר פחדיו האישיים אינם סובבים על התיאורים הנוראים של חיבוטי הקבר או מוראות הגיהנום — על מוטיבאציה זו אין אנו שומעים, אלא המוות עצמו, עוצמתו הערטילאית, הוא מקור למוראות. לא תוצאותיה האפשריות של המיתה, אלא הכרחיותה הקשה ועובדתיותה הבלתי-מפולשת היא תוכן אימת-המיתה. בזמן מאוחר יותר בוטאה הכרחיות-הברזל של הרגשת-מותו בדרך בניין-המשפטים הדיאלקטי האופייני לו בלשון זה (חיי מוהר"ן, ח"ב, גדולת השגתו,

סי' לה): 'העולם סוברים שכשיבוא משיח, לא ימותו. לא כן הוא: אפילו משיח בעצמו גם הוא ימות' (ובשעה זו כבר ידע על מהות נפשו הוא, וגם המאמר הזה, כשאר מאמריו כולם, חוזר ומוסב על עצמו).

כיצד להתגבר על המוות שאין להימלט מפניו, שהוא הכרחיות שאין בה יוצא-מן-הכלל? ההתגברות על המוות מגלה אף היא אותה החרפה בנקודת המוות עצמה, ולא במה שמביא אתו. התגברות זו פירושה: מי שמוטל עליו פחד-אין-שיעור מפני המוות קרוי הוא להיאבק על משמעותו של המוות עצמו. ההתגברות אינה נמשכת מרעיון הנחמה של חיי העולם-הבא, אלא במתן משמעות לעצם המוות. ההתגברות על אטימותה של המיתה מבוצעת באידיאה של קידוש השם, ההיאבקות המיואשת עם ההכרחיות לא תנוח עד שתשבור את המוות בדרך היחס הדתי העליון, היקר ביותר במחירו, הרי היא המיתה על קידוש השם. ואז הי' מבקש מהשי"ת שימות על קידוש השם. והלך בזה זמן רב... אפשר שנה... וביקש תמיד על זה, ולא היתה שיחה ותפילה, שלא ביקש על זה שיסתלק על קידוש השם. ומגודל פחדו ויראתו אז מהמיתה כנ"ל הי' זה בעצמו אצלו מסירת נפש על קידוש השם ממש מה שהיה מתפלל על זה, כי היה פחדו גדול מאד אז' (שבחי הר"נ, סי' נז).

רעיון קידוש-השם הצילו מכישלון חרוץ בתוך הסיטואציה-של-גבול-שלו: על-ידי גילוי המשמעות וחשיפת הטעם הדתי העליון שיוכל להיות למותו של אדם, המשמעות של קידוש השם, ניצל מפני השקיעה הגמורה לתוך חוויית ההכרחיות: היות האדם מוכרע למוות. הנכונות המארטרולוגית יש בכוחה להתגבר על תודעת-המוות במובן של מתן-משמעות, אף כי ברי שאין כאן התגברות גם מבחינה פסיכולוגית: המסירות על קידוש-השם לא עקרה את פחד-המוות. 'ההתגברות' אינה באה במקומו של הפחד, ועם כל הקשר שביניהם איננה ביטולו של זה.

סימן חשוב למימד הדתי שבו מבוצע פתרון-של-התגברות זה הוא מה שאינו מכיר את מושג 'העולם'. ההתייחסות הדתית נמתחת כאן בין אדם למקום, והמיתה 'אינטימית' היא לפי תוכנה ומשמעותה. קידוש-השם מאורע הוא בין אדם לקונו, והוא רחוק בתכלית מהאידיאה של ה'תיקון' ושל 'מיתת קרבן' (שהפרסלבי עתיד להבשילה לאחר-מכן) ומנוגד לה. בתפיסת המוות כקידוש-השם, כמאורע שבין אדם למקום, באה לידי גילוי עזו אותה ההרגשה הכללית של המתבודד הדתי, הממאן לקבל עליו שום יחס דתי זולת היחס אל השם לבדו. בעולמו הדתי של ר' נחמן הצעיר אין מקום ליחס ל'עולם', ואם יש מקום, הרי רק ליחס שלילי בלבד. גם החתירה ליתן משמעות לנטול-המשמעות בהכרחיות המיתה אותו קו של אין-יחס לעולם חתום עליה, המאפיין את כל דרכו אז. ביחס שלילי זה שרוי ר' נחמן בימי נעוריו: מחשבותיו מחשבות המתבודד הדתי הן, המסרב לקבל את העולם לתוך תחום תפקידי דתיותו. סירובו לקבל את העולם, דהיינו השליחות אל העולם, טובע את חותמו על דמות-דיוקנו הרוחנית כפי שזו משתקפת לנו במיעוט החומר הביוגראפי, ששרד מאלו הימים, ימי נעוריו: 'והיה רגיל לספר הרבה מענין



מחשבותיו שהי' לו אז בימי נעוריו, בעת שעסק בעבודתו, שצייר בדעתו שאינו רוצה להיות מפורסם [דהיינו צדיק] בשום אופן, ולא הי' רוצה להיות מקבל כלל. והי' לו כמה וכמה מחשבות בענין זה, איך שיעלים עצמו מן העולם, ומהיכן תהי' פרנסתו. ולפעמים הי' לו מחשבות שיחזיר על הפתחים ואיש לא ידע ממנו (חיי מוהר"ן, מקום ישיבתו, סי' ח). בזכרונות מאוחרים אלה מופיעים ימי הבחרות תמיד כימי הניתוק המוחלט מכל היחסים הבין-אנושיים.

זוהי התמונה המתקבלת מתוך צירוף הקווים המועטים, קו-לקו צו-לצו. הרי היא תמונתו של איש שסגרה עליו הבדידות הדתית המוחלטת, אשר ענייניו הדתיים אינם מניחים מקום כלשהו לעולם לבריות, איש סגור ומסוגר בסגירותו הדתית שיחסו אל העולם יחס שלילי הוא. להלן נראה, כיצד מתפרקת תמונה זו: העולם מקיש על חומת-הברזל של הבדידות ומבקש כניסה.

## [ ב ]

משנה ראשונה זוהי ממקומה. איך קרה הדבר, המיפנה ביחסו אל העולם, מה היו גורמי ההתפתחות הרעיונית החדשה, לא ברור לנו על-פי הרשימות הביוגראפיות המקוטעות שבידינו. גם זמן המיפנה אינו ניתן לקביעה. קרוב הוא כי לא תהפוכה פתאומית היתה בכאן, אלא על-יד על-יד נבשלו הרעיונות. הנסיעה לארץ-ישראל נחשבה בעיני ר' נחמן עצמו מיפנה חשוב בהתפתחות תורותיו, וראיה לדבר שציווה שלא להעלות על כתב את תורותיו שנאמרו לפני נסיעתו לארץ-ישראל, הגם שאין שום סימן לכך שדווקא מפני שינוי המגמה 'האנטי-חברתית' ביקש לגנוז את תורותיו הראשונות, עד שאמר כי 'מתבייש בהן'. בין כך ובין כך, העיקר בשבילנו כי כל התורה הברסלבית המצויה עתה בידינו מבוססת כבר על הידיעה החדשה שהעולם זקוק לו, כי תיקונו מסור בידו, ועל ההסכמה הפנימית להיענות לזקיקות זו במגע של מסירות. הגישה היסודית אל העולם חיובית היא בכל התורות שבספריו; קבלת עול המנהיגות, המשכת העדה, ה'התגלות' בתור צדיק — אם כי שכבה חיצונית הן בסבך בעיות היחס אל העולם — עומדות כולן במצנת השליחות אל העולם ולמען העולם. התפתחות התודעה העצמית של ר' נחמן לידי התפיסה שהוא שהופקד בידו 'תיקון' העולם היא גולת-הכותרת בכיוון זה.

מה פנים לתודעת-המוות באטמוספירה הכללית שנשתנתה? מה תמורות וחילופים אירעו לה תוך כדי כך, או שמא נעלמה היא לחלוטין? לפי כל הסימנים נהפוך הוא הדבר, ותודעת-המוות החריפה עד שנעשתה איום אקטואלי, שאפשרותו עלולה להיהפך מציאות בכל פעם. כבר בנסיעתו לארץ-ישראל מרגיש ר' נחמן כמה פעמים את ההכרח שיסתלק מיד, כך למשל בסטאמבול 'אמר שהוא מוכרח לישאר שם... דהיינו למות שם' (שבחי הר"ן, סי' י). ומאז פרוץ מחלת השחפת, שלוש שנים קודם מותו, נעשתה תודעת-המוות חריפה יותר ויותר. 'אמר שתיכף שבא עליו ההוסט [השיעול] הראשון... ידע מיד שיסתלק. ותיכף התחיל לדבר מענין הסתלקותו'; 'ונסתלק אחר ג' שנים מעת שהגיעה לו החולאת של ההוסט הנ"ל, ואמר שגם אלו הג' שנים חי בנס וכו'' (חיי מוהר"ן, נסיעתו לנאוריתש, יא—יב).

ההרגשה של אדם מוכרע למוות מתגברת בנסיעתו המפורסמת ללמברג: 'בין פורים לפסח בשנת תקס"ח הלך אל חדר מיוחד ובכה הרבה מאד שם. וקרא לר' שמעון... וסיפר לו אז מענין מאשר שיש לו ספר בביתו שאבד אשתו ובניו בשביל זה, כי נסתלקו עבור זה... ועכשיו אינו יודע מה לעשות. והענין הי' כי ראה שמוכרח להסתלק שם בלעמברג, אך אם יושרף זה הספר יוכל לחיות... ולא ידע לתת עצה בנפשו מה לעשות... השיב לו ר"ש [ר' שמעון]: בוודאי אם יש איזה סברא שחייכם תלוי בזה, בוודאי טוב יותר לשרוף הספר כדי שתשארו בחיים. השיב רבינו ז"ל: על כל פנים יתארך הזמן בוודאי' (חיי מוהר"ן, נסיעתו ללמברג, סי' ג) <sup>1</sup>.

החרפה אקטואלית זו של תודעת-המוות פרט חשוב הוא, אך אין בה צד עקרוני בשביל עיונו. השאלה המכרעת היא זאת: המיתה על קידוש-השם, מאורע שבין אדם לקונו, וללא שליחות למען העולם, האם דיה גם בתוך המסגרת הרעיונית האחרונה שבה נהרסה הבדידות הדתית במפעל החסד למען העולם? באמת מוצאים אנו אידיאה אחרת באספקט המוות: הרעיון של קידוש-השם מוסר את מקומו בתורה הבשלה של ר' נחמן לרעיון של מיתת-קרוב. התפקיד הגואל של המוות כולל את כל מי שזקוק להיגאל. לא ברעיון קידוש-השם ינוצח מעתה המוות ופחדו, אלא באידיאה שמיתתו צורך גאולה ותיקון היא לרבים.

בייחוד מהתקופה האחרונה של חיי ר' נחמן מתרבות האמירות המרמזות על תפקיד גאולתי זה, של הסתלקותו. התורה על עצמו 'כבעל שדה' <sup>2</sup> כבר נאמרה: 'יש שדה ושם גדילים אילנות ועשבים... הם בחינת נשמות קדושות... ויש כמה נשמות ערומות שהם נעים ונדים מחוץ לשדה וממתינים ומצפים על תיקון... ויש נשמה שתיקונה ע"י מיתה של אחד... ויש אחד שאינו יכול לגמור הענין כ"א עם מיתתו' (ליקוטי מוהר"ן א, סי' סה). הכניסה לעיר אומאן היא התחנה האחרונה בחיי-הטלטולים הקצרים של ר' נחמן <sup>3</sup>, עומדת כולה בסימן ההכנה למוות. 'שהוטב בעיניו לשכוב באומין מחמת שהי' שם קידוש השם הרבה מאד כמפורסם. גם עיקר הסתלקותו מחמת הקדושים שנהרגו שם' (חיי מוהר"ן, נסיעתו לאומין, סי' ז). הדברים מרמזים בבירור כנגד האידיאה של מיתת קרבן: הסתלקותו יש בה תיקון להרבה רבבות נשמות, של קדושים ושל רשעים. וכן כותב התלמיד על מיתת רבו, כי בהסתלקותו 'תיקן אלפי אלפים ורבי רבבות נשמות פגומות ומקולקלו' שלא הי' אפשר להן להתתקן בשום אופן כ"א ע"י הסתלקותו, כאשר שמענו מפיו הק' בפירוש וברמז' (ימי מהרג"ת, דף כט ע"ב — ל ע"א). הרמזים על תורתו זו מופיעים תכופות, ובצורות שונות של ניסוח — עדות על חיוניותו של הרעיון בלב ר' נחמן: 'יש כמה וכמה נשמות נפולות שאין להם עליה כ"א ע"י שפיכות דמים של ישראל, של אדם גדול' (ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' פג). ברור כי גם מאמר זה מוסב על עצמו בתוקף חוקיות תורתו.

1 על 'הספר הנשרף' עיין להלן, פרק שלושה-עשר [המהדיר].

2 לעניין 'בעל השדה' עיין להלן, פרק שנים-עשר, עמ' 198, הערה 18 [המהדיר].

3 בעניין נסיעתו לאומאן עיין לעיל, פרק רביעי [המהדיר].



[ ג ]

מצאנו את מושג ההתגברות כמושג מרכזי להבנת יחסו אל העולם ולהבנת תורת ההסתלקות של ר' נחמן (ולאמיתו של דבר, להבנת הרבה מגופי תורותיו), נידרש אפוא לבדוק את מהותו של מושג זה אצלו ואת גדרותיו. רק נקודת-מבט אחת תיבחן בעיוננו זה, נקודת-המבט הפסיכולוגית. דהיינו: מה יחס הנפש אל התוכן שההתגברות מביאה לפניו לשם קבלה והסכמה? מה כוח ההתנגדות של הנפש במפעל ההתגברות? כלום עקשנית היא עד שההתגברות הופכת היאבקות תדירית, או שמא אין מתיחות מתמדת בין מישור הנפש ומישור המחשבה, וההתגברות 'מצליחה' גם מבחינה פסיכולוגית ומתנתה שלווה הנפש המסובכת?

ניתן לומר, כי החוקיות הראשונה של הנפש הצעירה לא נשתנתה גם לאחר-מכן. ראינו כי האידיאה של קידוש-השם לא הביאה פורקן לאימת-המוות של ר' נחמן הצעיר. נראה כי הוא הדין בשאלת הבדידות וההתגברות עליה. בקשת הבדידות היתה מחוקיותה היסודית של נפשו, ולא רק הלכה למעשה, שסדרי הנהגותיו של הצעיר והמבוגר כאחד מעידים עליה עדות ברורה וחד-משמעונית, אלא — ובעיקר — אותה בדידות נפשית גמורה נשארה דבוקה בתורתו, שאינה יכולה להתבטא בשום דרכי ההתנהגות החברתית, והגורמת לכך שמקצת דברי תורתו מגיעים אל אוזנינו כאילו באו מתוך מרחקי-מרחקים של הבדידות הנפשית. בלי להחליף את המשמעויות השונות של מושג הבדידות זו בזו, ניתן את דעתנו להבנת אותו מישור בלבד שבו מצאנו את עיקר תורת ר' נחמן כהחלטה לוותר על הבדידות. מתברר כי אפילו מישור ראשוני זה מעלה בקיעים ושרוי בתוך הישאלות חמורה. הרגשות של תורת הבדידות האידיאלית קיימים גם להלן קיום, שיש בו כדי לסכן את מוצקותה של ההחלטה למען העולם. אין התאמה גמורה בין מצבי-הנפש לבין ההחלטה על קבלת השליחות, ואי-התאמה זו מעלה על פיו של ר' נחמן אמרות נפלטות, המעידות על כך כי רגשותיה של תורת הבדידות האידיאלית מביאים את החלטתו למען העולם שוב ושוב לידי ניסיון: חודשים אחדים לפני הסתלקותו עדיין צפים ועולים הרגשות הישנים. ר' נתן התלמיד מספר: 'באומין הי' מדבר עמי ואמר שבעיתים הללו הוא חפץ מאד לסלק ולהשליך מאתו העולם, היינו שהוא רוצה לבחור מקום לישב לבדו בעצמו ולא יהי' עליו עול העולם' (חיי מוהר"ן, נסיעתו וישיבתו באומין, סי' יב). ועוד: 'וכמדומה שדיבר אז שעולה על דעתו להרחיק נדוד מאתנו ח"ו' (שם). ועוד: 'אמר לאחד שעולה על דעתו שיקח את אשתו ויסע למרחקים ויהי' שם בהעלם גדול מן העולם, והוא ילך לו לפעמים לחוץ בשוק ויסתכל על העולם וישחוק מכל העולם' (שם, ח"ב, גדולת השגתו, סי' יט). כוחות הפיתויים של הבדידות חזקים הם כמאז ומבחינה נפשית ההתגברות עליהם נשארה מעל.

והנה בקשר לזה יש בידינו ידיעה מעניינת מאוד על כך, שהרגשות העקשניים המנוגדים זה לזה, הנאבקים בקרבו על שאלת יחסו אל העולם, לא נשארו בתחום חיי-הנפש המתחלפים, אלא הועלו למדריגת הספק האפסיסטנציאלי בדבר אי-הידיעה הגמורה של האדם על הדרך הרצוי: 'ואמר כי עיקר העבודה שיש בכל

דבר מה שמניחין לאדם על הבחירה שלו... היינו שאין מצווין אותו על אותו הדבר שום מצוה ואין אומרים לו כלל לעשות כן... ובזאת הבחינה היא עיקר העבודה והבחירה, כי נשאר מסופק תמיד איך הוא רצון הש"י... בזה עיקר היגיעה והכבידות, כי אינו יודע איך לעשות... והמובן מדבריו הי' שיש לו יסורים גדולים ורודפין אותו מאד מאד... ואינו יודע לשות עצות בנפשו, איך להתנהג, אם להשליך הנהגת העולם לגמרי... (חיי מוהר"ן, נסיעתו ושיבתו באומין, סי' יב).

שאלתנו האחרונה פונה לבירור היחסים שבין הגות-הלב לבין הסכמת הנפש בדבר הרעיון של מיתת-קרבן. יש בידינו מקצת ידיעות המראות לכאורה, כי הושג שיווי-המשקל בנפש המסובכת והבלתי-הרמונית דווקא בנידון זה. מקצת הערות מרמזות לכך כי פחד הנפש פג. כך מעידים למשל דברי ר' נחמן בראש-השנה האחרון, כשבועיים קודם מותו, עם התגברות המחלה עליו: 'אמר להאיש שעמד לפניו אז: הלא מן המיתה כבר אין אני מתיירא כלל' (שם, סי' לח). אפשר כי בימים האחרונים זכה ר' נחמן ונפשו העקשנית ויתרה על דעתה הנפרדת והסכימה לקבלת גורלה-התמכרותה הסכמה גמורה. אולי בימים אלה הושגה ההרמוניה המקורית שבין הגות-הלב לבין רגשות הנפש. הידיעות שלפני הימים האחרונים סותרות זו את זו, ואין בידינו להכריע — וכנראה, הקו אינו אחיד בתוך חיי הנפש עשירי הוויבראציות. אולם אין לצייר את האווירה של שאלה זו בלי למסור על חלום-בלהות אחד, שחלם ר' נחמן שנה אחת קודם הסתלקותו, המגלה אי-בטיחות גמורה והתרועעות נפשית נוראה ביותר בדבר קבלת הייעוד. הנפש מתגלה כאן במעמקי הבלתי-מודע (ואולי לא רק הבלתי-מודע) כנתונה בכף-הקלע בין הסכמה לסירוב, בין רצונה לגורלה למות מיתת-קרבן ולבין פחדיה הבלתי-גבוליים מפני גורל זה: 'וארא בחלום שהיה יוהכ"פ וזה הי' פשוט אצלי שבכל יו"כ מקריבין אחד לקרבן שהכה"ג מקריב אותו. ובקשו א' לקרבן. ונתרציתי אני להיות לקרבן. ואמרו לי שאכתוב עצמי ע"ז וחייבתי עצמי ע"ז בכתב. אח"כ כשרצו להקריב אותי, חזרתי בי והייתי רוצה להתחבא, אך ראיתי שכל ההמון סביבי, ואיך אפשר להתחבא? ורציתי לצאת מן העיר. והייתי יוצא והולך מן העיר, ובתוך יציאתי חזרתי ובאתי לתוך העיר והנה אני מסתכל שחזרתי ובאתי לתוך העיר. והייתי רוצה להתחבא בין פאלק מאסקוויטער אומות העולם. וחשבתי שאם יבואו כל העולם ויבקשו מהם שיתנו אותי, בוודאי ימסרו אותי לידם. ונמצא א' שנתרצה להיות קרבן במקומי, אך אעפ"כ מתיירא אני על להבא' (ימי התלאות, קצג—קצד). כל המוטיבים הסותרים האלה המופיעים כאן בהתרצות לקבלת הייעוד ובמנוסה מפניה, ואווירת-האימים הנסוכה על כל זה הרי הם צילום-רגע אמיתי מהמתרחש בסבכי נשמה זו, שניגודים התאגדו בה להורסה מבפנים. נראה הדבר, כי גם התורה על מיתתו כמיתת-קרבן לא הביאה שחרור לנפש המתייסרת בייסורי פחדיה. וכן נראה כי גם אמונתו במיתתו כקרבן לא 'התגברה' על הפחד להיות במקום הפחד, אלא 'צפה ועלתה', כדבריו של קירקגור, 'חדשה לבקרים, מתוך ארשת פני המוות אשר לאימה'.



חלק שלישי

גילוי וכיסוי בתורת ברסלב ובספרותה





## הכיסוי — מהותו, חיובו ותפקידו

'יש צדיקים שמגלין ואומרים תיכף מה שהם רואים. ואלו הצדיקים נשמתם הוא מבחי' אותיות מנצפ"ך וזהו מנצפ"ך צופים אמרו<sup>1</sup> אלו שהם מבחי' מנצפ"ך, שהוא בחי' צמצום כידוע, מה שרואים וצופים הם אומרים ואינם יכולים להחזיק אצלם. אבל יש צדיקים ששרשם מבחי' גבוה יותר, שהוא בחי' הרחבה, הם יכולים להחזיק אצלם כל מה שרואין<sup>2</sup>. באיזה משני מדורות הטיפולוגיה הזאת קבע ר' נחמן את מקום עצמו? אין שאלתנו: היכן מקומו הטיפולוגי של ר' נחמן לפי מה שיעלה הפסיכולוג-החוקר המאוחר, המתעמק בניתוח מהות נפשו של ר' נחמן ומגלה אותו כשהוא מפטפט ביצרו, נאבק עם יצר הגילוי שבו ועם יצר הכיסוי שבו, אלא שאלתנו היא על דעתו של ר' נחמן בעל האינטרוספקציה, העמקן שלא נעלמו לפניו נבכי נפשו וכשלונותיה, ומלאכה זו של תהייה על קנקן עצמו ייסוריו וגם שעשועיו יום-יום. ושאלה שנייה: כלום טיפולוגיה נקייה מהערכה מתגלית בדבריו הנ"ל, דהיינו העמדת שני טיפוסים זה מול זה שאין אחד בהם עדיף מחברו, או שמא טיפולוגיה של הערכה יש בדבריו הנ"ל, טיפולוגיה המעדיפה טיפוס אחד על פני חברו? בפירוש גמור נשמעת ההערכה החיובית של הטיפוס השני והעדפתו של היכול להחזיק אצלו כל מה שרואה ששורשו 'מבחינה גבוהה יותר'. לבו של זה לב רחב, כלי רחב להחזיק בו תורת עצמו. ואילו הטיפוס הראשון הוא בחינת צימצום, היינו כלי מצומצם שאינו בכדי להחזיק את יינו בקרבו. השתקנות נמצאה ערך חיובי, הכיסוי נמצא גבוה מן הגילוי.

שאלתנו השנייה, שאלת העדיפות, הוכרעה אפוא לטובת הנשמות ששורשן הגבוה מאפשרן להחזיק אצלן את חזונן. אך שאלתנו הראשונה פתוחה עדיין: האם הסתכלותו העצמית של ר' נחמן מפרסלב הרשתה לו לזהות עצמו עם הטיפוס העומד בשתקנותו? הגם שנעלה מעל כל ספק, כי אף באמירה הנ"ל התכוון למעמדו שלו, בהיות דבריו הסתכלות עצמית וביקורת עצמית גם כאן כבכל מקום אחר, הרי אפילו ניתוח מדוקדק של כל תיבה ותיבה באמירה הנ"ל לא יוכל להוכיח במופת חותך, כי ראה את נשמתו בעיקר שורשה נשמה שתקנית, אם כי ההערכה היתירה של טיפוס זה מניחה מקום לאפשרות זו, בייחוד אם תובא בחשבון דרכו של ר' נחמן בהפלגת גדולת נשמתו<sup>3</sup>. על כל פנים נשארת שאלה זו פתוחה על-פי הציטאטה הנ"ל, שתי האפשרויות פתוחות, עד שתבוא תורה אחרת ותכריע ביניהן.

1 עיין שבת, קד ע"א: 'מנצפ"ך צופים אמרום'; וכן מגילה, ב ע"ב [המהדיר].

2 שיחות הר"ן, סי' עג.

3 עיין: חיי מוהר"ן, ח"ב, הפרקים: 'גדולת נוראות השגתו'; 'מעלת המתקרבים אליו'; 'מעלת תורתו וספריו הקדושים'.

תורה המפרשת את הסתום והדו־משמעי שבדבריו הנ"ל נמצאת בסוף ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' רפג, והיא אף מכריעה את הדו־משמעות לצד ברור. תורה זו נושאה: בירור מהות המחלוקת בכלל. כנראה, לאמיתו של דבר מדובר אף כאן לא על המחלוקת בכלל אלא על המחלוקת בפרט, על המחלוקת הקונקריטית הגדולה בתולדות חיי ר' נחמן, המחלוקת של ר' אריה ליב הזקן משפולה עליו. בתורה זאת מדובר על שני צדיקים, אשר על אף היותם משורש אחד מחלוקת נטושה ביניהם. הטעם הראשוני למחלוקת של שניים אלו שהם משורש אחד: כי אחד מהם 'משנה מידתו שבשורשו'<sup>4</sup>. מה פירושו של שינוי המידה השורשית? פירושו — הפיכת השתקנות הגמורה לגילוי תורה. צדיק אחד כל טובו ותורתו גנוזים בקרבו עד כדי כך, שאינו מגלה תורתו לאחרים, ואילו הצדיק השני מגלה תורתו לאחרים. בחינת השתקן־האיסטריון העקיב היא בחינת 'טוב', כי 'טוב' הגדרתו על־פי הוזהר<sup>5</sup> 'טוב איהו כד כליל כלא בגויה'. ואילו השני, האיסטריון מבחינת שורש אך המשנה למעשה את מידתו שבשורשו ופורץ את גדר השתיקה האיסטרית, הוא בחינת 'חסד' שהגדרתו ההתפשטות הבלתי־מרוסנת: 'חסד דאיתפשט לבר'. ולא הגדרת הוזהר בלבד אלא אף הפסוק מדבר, לפי התורה הזאת, על פריצת השתקנות של חסד: 'ותורת חסד על לשונה'.

המחלוקת שבין שני הצדיקים האלה נתפסת מעתה כאספקלריה של המחלוקת, שהיתה בין שאול ודוד על־פי הגמרא<sup>6</sup>. דוד גילה את תורתו, ואילו שאול לא גילה. המחלוקת שבין שאול ודוד אינה אלא תוצאה 'טבעית' מהעובדה, שהתורה הסגורה בלבו של שאול, ה'עצורה בלבו כאש בוערת מחמת שאינו מגלה אותה', מתפרצת בצורת רעמים שהם קולות רעש המחלוקת. זהו מהלך־המחשבה בתורה הזאת המעוררת השאלה: מי משניהם שינה את מידתו, שאול או דוד? היינו, האם שורשם המשותף השתיקה היתה, ודוד פרץ את גדריה, או שמא גילוי התורה היה השורש המשותף, ושאול הוא מי שתלויה בו הקלקלה בפרוץ המחלוקת? שוב שאלה פתוחה שאינה מוכרעת, אולם נראה כי במקום זה תולה ר' נחמן את הקולר בצווארו של שאול שלא גילה תורתו ברבים, וגרם בכך לצבירת תורה בוערת בקרבו, תורה המתפוצצת בקולות רעם המחלוקת.

כלום למד ר' נחמן חובה על עצמו בפרוץ המחלוקת, או תלה את האשמה בבעל־פלוגתיה? לשון אחר לשאלה, מיהו כאן דוד ומיהו שאול? אין צל של ספק כי ר' נחמן ראה את עצמו נרדף בחינת דוד המלך הנרדף משאול, מאחר שהכיר הלה במהותו המלכותית של דוד ורדפו על כך. סוף התורה הנקראת 'מישרא דסכינא'<sup>7</sup> אינו מניח ספק בנידון זה: 'שאול שהיה רודף את דוד על שראה בו שימלוד... וע"כ רצה שאול לשאת את קולו, דהיינו להגביה את קולו למעלה מקולו של דוד, אבל לא היה יכול'<sup>8</sup>. בתפיסתו של ר' נחמן באו היחסים שבינו

4 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' רפג בתחילתו.

5 חלק ב, דף קסח ע"ב.

6 עירובין נג ע"א.

7 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' ל בסופו.

8 שם, שם.



לבין הזקן משפולה לחזור חזרה סמלית על יחסי דוד ושאול. וזו עדותו המפורשת של ר' נתן על התפתחות המחלוקת של הזקן משפולה ועל חלוקת התפקידים שבין שניהם דוגמת שאול ודוד: 'וכששמע רבי ז"ל את המחלוקת שהוא חולק עליו... אמר שזה פי' מה שאמר דוד ואני אראה בשונאי. כי לכאורה תמוה: הלא דוד הע"ה ידע ששאול הוא שונאו ואיך רצה לראות בנקמתו, הלא השי"ת אמר לו: אלמלא אתה שאול והוא דוד וכו' <sup>9</sup> אך כך אמר דוד... <sup>10</sup> מכאן עולה בבירור שאין אחריו ספק, כי שאול הוא-הוא הזקן משפולה, והוא, כשאול, ששינה את מידתו וכיסה תורתו. הפעם נראה הדבר, כי גילוי תורתו של דוד, היינו של ר' נחמן, לא היה בו משום חטא של אינדיסקרציה מיסטית. נשמת שניהם היתה נשמה של גילוי, ושאול הוא ששינה ממידתו. הוא עצמו נקי מחטא גילוי סודות.

האם באמת כך דעת ר' נחמן בכל מקום ובאופן עקיב? נראה להלן, כי שאלה זו שנויה במחלוקת פנימית בתורתו של הפרסלב, סימן הוא שהעסיקתו ביותר עד שדרש פתרונים שונים לבעיה הכאובה של הנהגתו בדרך הסתר-לא-הסתר, פתרונים המפליגים בביקורת עצמית ואינם פוטרים כלל וכלל את עצמו מחטא גילוי סודות.

העדות הברורה ביותר על ראיית עצמו של ר' נחמן מפרסלב כמגלה סוד נמסרה לנו שוב על-ידי התלמיד ר' נתן המספר, כי בשעה שנכדו של ר' נחמן שכב חולה במחלת האבעבועות, סיכם ר' נחמן את מעמדו כך: מכוח מעמדו זה נקלע בכף-הקלע של הסתירה בין תעודת-חיים מוחלטת של גילוי סודות גדולים לבין היאשמות והתחייבות בנפש (בנפשו של הילד) בשל גילוי אותם הסודות. אחת מצורותיה של ההנהגה האלוהית הפאראדוקסאלית השולטת בתחתונים היא הסתירה, שהתחייבות בבחינת חובה ותפקיד אינה פוטרת מן ההתחייבות בבחינת היאשמות: 'ואמר שיש דרכי ה' שא"א להבינם. כי איתא שאצל האר"י ז"ל נסתלק בן אחד. ואמר שנסתלק בשביל הסוד שגילה לתלמידו ר' חיים וויטאל ז"ל. והלא באמת האר"י ה"י מוכרח לגלות לו, כי ר' חיים וויטאל הפציר בו מאד, וכשהפציר בו ה"י מוכרח לגלות לו. כי אמר שלא בא לעולם כי אם לתקן נשמתו של רח"ו ז"ל. נמצא שה"י מוכרח מן השמים לגלות לו הסוד, ואעפ"כ נענש עי"ז כנ"ל. וזהו דרכי ה' שא"א להבין בשכל בשום אופן <sup>11</sup>... — — — <sup>12</sup>.

רגש אשמה זה על פריצת ההנהגה האסוטירית האם היא רק פרי דחף טבעי לשמירת הלשון ולשמירת סודות מפני פירסומם, שהוא הכרח למי שבא לבנות

9 עיין מועד קטן טז ע"ב.

10 חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו לא"י, סי' יח [הקטע האחרון הושמט בדפוס ראשון, למברג תרל"ד].

11 שיחות הר"ן, סי' קפט.

12 בכתב-היד חסר דף אחד; השלמתי את המובאה מס' שיחות הר"ן החל בתיבות 'שלא בא לעולם'. הדף הבא המצוי בכתב-היד הוא מובאה מתוך חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו ללעמבערג, סי' ג, שעניינה 'הספר הנשרף' שנדון בהרחבה להלן, פרק שלושה-עשר, הילכך השמטתי כאן [המהדיר].

חברה סקטאריאנית? מוטיב זה ודאי קיים היה בר' נחמן מברסלב, אך על-ידו, ומעליו, מתגלית למעיין תיאוריה מפותחת על מהות האסטרליקה, חיובה ותפקידה. תיאוריה זו אפשר תימצא מקוטעת; ויש רגליים להשערה, כי אין היא בידינו בשלימותה מפני חובת האסטרליקה! וניתנה אך שברים-שברים. אך מקצת חלקים שבה, וכנראה החיצוניים ביותר, אותם שהותרו בפירסום, נמצאים בידינו ועומדים לניתוח.

האסטרליקה, מתוך עצם מושגה, אמנות דיאלקטית היא; באשר שוללת היא את אמירתן בציבור של תורות מסוימות שחייבות להיאמר: חיותה של האסטרליקה נובעת מתוך סתירה זו. אין כאן הכוונה לאסטרליקה שמאונס התנאים החברתיים. מניעת פירסום דעות, אך ורק מפני שפירסומן אפשר שיסב נזק לבעל הדעות ולמפרסמיהן, מצד החברה החולקת על אותן הדעות, אינה אסטרליקה במובנה המדויק והחמור; היא עצה מעשית ואמצעי-זהירות של היחיד או היחידים מפני רודנות החברה. האסטרליקה, אף הפוליטית הראויה לשם זה, תישאר תמיד מעשה בן-חורין, שמגמתו לא לשמור על ראשו של האסטרליקן, אלא על ראשם של עם ועדה שמפניהם הוא מעלים את תורתו. שורשה של האסטרליקה הגבוהה אין לבקשו בדאגה הפרטית של האסטרליקן לשלומו הוא, אלא בתודעת-האחריות העמוקה שלו לשלומו של הקיבוץ החברתי, שדעותיהם של יחידים-סגולה עלולות להסב להם היזק. במובן זה יש להעמיד את הכלל, כי כל אסטרליקה חדורה רוח האחריות החברתית הקיצונית ביותר. כן תמצאו גם בברסלב. בבחינה זו אין אפוא הבדל בין האסטרליקה של השליטים ושל הנשלטים; גם שתיקתם של הנשלטים והנרדפים יכולה להיות אסטרית: היינו כשלא פחד השולטים, או לא רק פחד זה, גוזר עליהם שתיקה, אלא תודעת האחריות החברתית שלהם, ההכרה כי יודעים הם דבר שידיעתו ברבים עלולה להטיל זוהמה בחברה. ההבנה החברתית החריפה בין מי שראוי לידע מבלי להתפגם ובין מי שאינו ראוי לכך, תורה בלתי-דימוקראטית לחלוטין זו בתוספת הכרת אחריותו של הראוי לשלומו של האיננו-ראוי, היא העומדת מאחורי תפיסה זאת של האסטרליקה.

כל סימני-ההיכר בטיפוס זה של האסטרליקה שמנינו בכאן מצויים בתיאוריות האסטרליקה של הברסלבי. הוא אמנם לימד תורה נסתרת, אך לא המחלוקת המתמדת על כת ברסלב, או לא רק המחלוקת הביאתו לידי עמדה זו. על-כל-פנים התיאוריות שלו בנידון העלמת התורה אינן מדברות על הסכנה הממשית של רדיפות הנשקפות למי שיחזיק בדיעות מסוימות, אלא על הסכנה הרוחנית הנשקפת לכלל משמיעת תורות אלו. הדאגה לשלום החברה משמשת בסיס לתורותיו של ר' נחמן על מהות האסטרליקה.

אוירה של סכנה אופפת בברסלב כל אמירת תורה, אוירה של סכנה רוחנית — מפני ההבדלים שבקהל השומעים והתוצאות האפשריות של הבדלים אלו:

'סכנה גדולה לומר תורה. וצריך לזה יגיעה גדולה ואומנות יתירה, שיוכל לשקול בפלס דבריו באופן שלא ישמע כ"א וא' מהשומעין כי אם מה שצריך לו, לא יותר. ואעפ"י שהכל שומעין כל התורה שאומר, עכ"ז לא ישמע



כ"א רק מה שצריך לבד... ומי שאינו יכול לומר תורה בבחי' זו אסור לו לומר תורה. כי כ"א וא' כשבא אל הצדיק לשמוע תורה, בא עמו גם הרע שלו, דהיינו הקליפות הנבראים ע"י עבירות... ואלו הקליפות רוצים ג"כ לינק מן התורה, ויניקתם הוא רק מהמותרות... ודע שיש קליפה דקה שסמוכה להקדושה שזאת הקליפה הדקה יכולה לינק אפילו מגוף התורה בעצמה, אפי' אם אין בה מותרות. והתיקון לזה כשמדברים מישועת ישראל שאז בורחת אותו הקליפה הדקה... והצדיק האמת יש לו אימה גדולה כשאומר תורה יותר מאימת ר"ה ויה"כ<sup>13</sup>.

אותו מוטיב של הסכנה האימאננטית בעצם אמירת תורה וגילוייה ברבים מופיע בניסוח אחר של אותו רעיון:

'עבודה גדולה לומר תורה אפי' ליחיד, כ"ש לרבים. כי צריך לזהר מאד שלא יאמר דבר שאינו ראוי לשכל המקבל. כי הוא בחי' ניאוף, שמשליך טיפי השכל באתר דלא איצטריך, ונקרא לבטלה, כי אינו מוליד אצלו כלום. ולפעמים נקרא ניאוף ממש, שמוליד ומוציא פסול ופגום, היינו שהמקבל עושה עי"ז דבר שאינו צריך לו לפי מדרגתו. וע"כ ע"י שאומר תורה יוכל ח"ו להתגבר עליו היצר בתאות ניאוף, וע"כ צריך לזהר מאוד כשאומר תורה ברבים, שדיבוריו יתחלקו שלא ישמע כל אחד כ"א מה שצריך לו, לא יותר. ואף שאומר בפני רבים לכולם בשוה, עכ"ז לא יכנוס בלב כל אחד ואחד כ"א הנוגע לו וצריך לו, וכמ"ש בזוהר (יתרו ד' סח) וישמע יתרו והלא כולא עלמא שמעו? אלא יתרו שמע וכו' ע"ש. וזהו זכאה מאן דמליל על אודנא דשמע (זוהר תצוה ד' קפו ע"ב). וז"ש כל הגדול מחבירו, היינו שהוא גדול ועי"ז אומר תורה, אזי יצרו גדול ממנו כנ"ל, כי יוכל להתגבר עליו היצה"ר בתאוות ניאוף כנ"ל. וצריך להשמר ולפלס דיבוריו כנ"ל<sup>14</sup>.

החשש המשותף בשני הניסוחים הוא, כי יסודות מסוימים של הנאמר בפרהסייה עלולים להביא לידי תוצאות בלתי-רצויות; גילוי דעות למי שאינו ראוי להן סכנה בו. הניסוח השני מדמה את התורה המגיעה למי שאינו ראוי לה למעשה ניאוף. ראוי לציון מיוחד, כי התורה השנייה מורכבת יותר בפירוט טיב הסכנה ומקומה. לפיה נשקפת הסכנה אף למי שאומר את התורות: האנאלוגיה הצורנית בין המשכת התורה למקום שאינו ראוי ובין תוכן הניאוף כהמשכת הזרע למקום שאינו ראוי גלויה לעין. אך העיקר שהסכנה, לפי תפיסה זו, נשקפת בעיקר לבעל התורה ולא למקבליה. בזה הגיעה תורת האסטרליקה הפרסלבית מעבר לתורות המקובלות, המייחדות את מקום הסכנה בקרב קהל השומעים, מקבלי התורה דווקא. עוד נראה להלן את הכפילות המיוחדת בקביעת תחום הסכנה לפי התורה הפרסלבית. הכרת הסכנה האימאננטית הכרוכה בגילוי כל תורה מביאה לידי ההוראה, 'שלא ישמע כל אחד מן השומעים כי אם מה שצריך לו, לא יותר'; מונחת כאן

13 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' מז.

14 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' קלד.

ביסוד הדברים דיפרנציאציה רבה במדרגות כל אחד ואחד מקהל השומעים. אך הגמנויות המעשית לקיים אמירת-תורה כזו מביאה לידי ההנהגה האסטרטית, שאינה אלא הצד השני של אותו המטבע. ההוראה לאסטרטקה אינה מוחלטת אלא מותנית: האמת בנויה שכבות-שכבות וכל אחד ואחד אינו רשאי לידע אלא את השכבה שלפי מדרגתו האישית. ובכל דעת יתר על בחינת מדרגתו טמונה סכנה לאותו איש וגם למי שמגלה את השכבות השונות של התורה והאמת לבעלי-מדרגות שאינם ראויים להן. התקווה היא כי ההנהגה האסטרטית תפחית את הסכנה שיש בנידון זה.

אסטרטקה אינה אפוא שתיקה מוחלטת, אלא פירוש גם דיבור אליגורי שברמזים. האליגוריה מתגלית בברסלב כצורתה הספרותית של האסטרטקה היחסית, היא צורה שדיבור ושתיקה משמשים בה בעירבוביה. ר' נחמן מברסלב חידש את עוצמתה של המימרה התלמודית על מהות התורה שזכה נעשה לו סם חיים, לא זכה נעשה לו סם מוות<sup>15</sup>. דעה תמהונית זאת של חז"ל על האפשרות שהתורה עשויה להיות לסם-מוות ולא רק לסם-חיים מתפרשת בברסלב לא במובן הפשוט של שתי אפשרויות, אשר אחת מהן תתקיים, ואחת ממילא תתבטל. באשר הן אפשרויות הן בהכרח גלומות מעיקרא במהות התורה כמהות דיאלקטית של שני כוחות מנוגדים: טוב ורע, חיים ומוות. מעתה לא זו בלבד שהתורה עלולה ליהפך סם-חיים, או להיפך סם-מוות, כדרך שמצע גייטראלי, שאינו לא זה ולא זה, עלול ללבוש צורות שונות אף מנוגדות; אלא לפי ההשקפה הברסלבית הזאת טוב ורע אינם אפשריים לגבי העתיד, לפי תזוזת לשון-המאזנים של זכות האדם, אלא שני כוחות מנוגדים גלומים וקיימים בעין במהות התורה:

לענין סיפורי דברים של הצדיק האמת. למשל רופא שנחלה והוכרח למסור את עצמו ליד הדאקטיר הגדול. והרופא רוצה שיתן לו רפואות כפי מה שהוא יודע: להוציא לו שן ולגלחו. אבל הדאקטיר יודע רפואות יקרים וחשובים שצריך ליתן לו. כן יודמן שיבא איש להת"ח וצדיק הדור, שהוא רופא חולי הנפשות, ורוצה שיתן לו הצדיק רפואות, היינו הנהגות ודרכים, כפי מה שהוא יודע. אבל באמת הצדיק יש לו רפואות ודרכים ישרים שצריך להנהיגו לרפואתו. והנה לפעמים ההכרח ליתן להחולה איזה סם, אשר אם יתנו לו הסם בעצמו כמו שהוא, ימות החולה בלי ספק. ע"כ ההכרח לערב הסם בדברים אחרים. כן יש אנשים שא"א לגלות להם פנימיות התורה הצריך לרפואתו, כי התורה היא רפואה, כמ"ש (משלי ג) רפאות תהי לשרך. כי בהתורה יש שני כחות: סם חיים וסם מות, כשארז"ל (יומא עב ע"ב) זכה נעשה לו סם חיים, לא זכה נעשה לו סם המות. וע"כ אם יאמרו לו התורה בעצמה כמו שהיא, ימות בלי ספק, כי אצלו שלא זכה נעשה סם מות. ע"כ ההכרח להלביש לו פנימיות התורה בדברי תורה אחרים. ולפעמים גם זה אינו יכול לקבל אף אם ילבישו בדברי תורה אחרים, ע"כ מלבישין התורה בסיפורי דברים חיצוניים, למען יוכל לקבל הרפואה הגנוזה



שם, כי גם הת' בעצמה מלובשת עתה בסיפורי מעשיות, מחמת שלא הי' אפשר למוסרה כמות שהיא<sup>16</sup>.

מה היחס בין דיאלקטיקה לאסטרטיקה? הקשר בין הדיאלקטיקה לבין תיאוריית האסטרטיקה הוא במה שהראשונה משוללת ההערכה היא, בעוד השנייה בנויה על הערכה חיובית של סם-החיים, של הקדושה לפי פשוטה. הדיאלקטיקה הטהורה היא תורה אונטית דו-קוטבית, שאינה מעדיפה קוטב על משנהו. חסרה היא היסוד המוסרי של ההכרעה: היא אונטולוגיה טהורה. ואילו תיאוריית האסטרטיקה מוסרית היא, באשר בוחרת היא ובאשר מסתירה היא בפני מי שאינו ראוי את שאינו ראוי לו. הדיאלקטיקה הטהורה עוברת על הלאו של לפני עיור לא תתן מכשול, ואילו תיאוריית האסטרטיקה באה להסיר מכשול מדרך זו, בתוך גבולות האפשר. כך יש להבין את העובדה, כי ברשימות הביוגרפיות על ר' נחמן מברסלב פורסם בעיקר אך הצד דקדושה, ואילו הצד דטומאה נשאר מקוטע ומעורפל, בלשון אחר: גנוז. ואם כי אחריות כבדה היא לחוות השערה על טיבם ותוכנם של הכתבים הברסלביים שנפלו קורבן להנהגת האסטרטיקה, על 'ספר הגנוז' ועל 'ספר הנשרף', או מה שנמחק ואיננו בספרים הנדפסים, הרי בכל זאת ההשערה כופה עצמה עליך, כי אף בכאן, אם לא רובם הרי מקצתם עוסקים בבעיותיה של הסטרא דמסאבותא.

ספר סיפורי המעשיות מעמדו מעמד-ביניים, כדרך מהות האליגוריה הברסלבית, המרחפת בין דיבור לשתיקה בתחום האמירה האליגורית שהיא אמירת-עקיפין: אֵלם ממוזג בדיבור. פירוש המלווה את כל הטפסט של סיפורי המעשיות הריהו צורך חיוני ביותר לחקר חסידות ברסלב. ה'רמזים' שבסוף כל סיפור וסיפור<sup>17</sup> יהיה בהם משום סיוע חשוב לפירוש זה לכשיכתב. ההיאבקות הנפשית בין שתיקה לדיבור רישומה ניכר היטב בדברי ר' נחמן על-אודות הרמזים שרמו בהם על מקצת האליגוריות שבסיפורי המעשיות: 'אמר לענין הסיפורי מעשיות שסיפר, שטוב יותר הי' לבלי לגלות בהם שום רמז להיכן הם מרמזין, כי כשהדבר נסתר, יכולין לפעול בו יותר מה שצריכין. אך הוא מוכרח לפעמים לגלות איזה רמז בעלמא, למען ידעו שיש בהם דברים נסתרים'<sup>18</sup>.

16 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' קסד.

17 הם הושמטו במהדורת הורודצקי שידי הכול ממשמשינ בה, וחבל על כך. הרמזים נדפסו בכל המהדורות החסידיות של ספר סיפורי מעשיות. [המעשיות א, ב, ה אין בהן 'רמזים' בסיומן.]

18 שיחות הר"ן, סי' קנא. אין ספק שר' נחמן עצמו לא גילה את הפירוש המפורש של האליגוריות, ומכאן הגסיונות השונים של חסידי ברסלב לפרש את פרטי הסיפורים. עיין דרך משל הוויכוח בין ר' נתן לבנו ר' יצחק על פירוש המעשה מאבדת בת מלך. ר' יצחק פירש את המעשה, בכללותו, כפי שאנו למדים מתוך תשובתו של ר' נתן, על מעמד הר סיני: משה רבינו הוא המשנה-למלך, ואילו בת-המלך היא התורה. ר' נתן מביע במכתבו את ספקותיו לנסיון פרשנות זה, ונימוקו החשוב הוא, שהסיפור יש לקראו בלשון עתיד ולא בלשון עבר! וזה לשונו במכתבו לזוגתו ובנו מיום כ"ו ניסן תקפ"ב, הנדפס בס' עלים לתרופה (ניו-יורק, תשט"ו, ו' ע"ב — ז' ע"א): '...ועיקר הדבר מה

שאני מגמגם על פירושו הוא שאנכי הרואה שלפי דבריו מסתיים המעשה בענין קבלת התורה, שמרמו שאז זכה משה רבינו ע"ה למצוא את הבת מלכה. ולא כן אנכי עמדי, כי לדעתי עדיין לא נסתיים המעשה, ועיקר סיום המעשה, דהיינו למצוא את הבת מלכה, יהי רק לעתיד כשיבא משיח צדקינו, שהוא משה רבינו בעצמו, שהוא מתגלגל בכל דור ודור כ"ש בתיקונים. והכל בשביל לבקש את הבת מלך עד שיזכה למצוא אותה בימי משיח צדקינו שיבא ב"ב. והבת מלך היא בחי' האמונה הקדושה להאמין בהש"י ובצדיקים אמתיים ובכלליות התורה וכו'. זאת האמונה הקדושה היא בגלות בכל דור ודור. ועיקר הגאולה תלוי בזה כפי מה שזוכין ישראל בכל דור ודור להעלות האמונה הנפולה ולהתחזק באמונה שלימה באמת, שעיי"ז יבא משיח, כ"ש תבואי תשורי מראש אמנה, ואז תתגלה האמונה בשלימות וידע כל פעול כי אתה פעלתו וכו'. ואז דייקא תשוב הבת מלך, שהיא האמונה, על מכונה ומלכותה. ואעפ"י שרבינו ז"ל סיפר מעשה שהי' וסיים "ולבסוף מצאה", אעפ"י כמרמו על העתיד. [הפירוש שעליו מדובר באיגרתו של ר' נתן הוא של חסיד ברסלבי, ששמו לא פורש ('אשר נמצא איש כזה אשר שם על לבו לכתוב פירוש על המעשיות'), ולא של בנו ר' יצחק, כפי שצויין כאן. האיגרת נשלחה לזוגתו של ר' נתן ולשני בניו, שכנא ויצחק, וכן לאנ"ש. בעניין הפירוש על 'מעשה מאבידת בת מלך' שהוצע באיגרת עיין: 'חסידות ברסלב', פרק חמישי: 'הפרשנות הברסלבית לסיפורי המעשיות', עמ' 135—136].

בביאור הליקוטים לר' אברהם חזן, ירושלים, תרצ"ה, דף פ, וכן בכמה מקומות בפירוש התורה ס' שבליקוטי קמא, שהיא התורה המכוונת לסיפור הראשון שבסיפורי המעשיות (עיין ביאורו שם מדף ע"ב ועד פ"א ע"א), תוכן הסיפור תוכן משיחי, דהיינו בת המלך היא אליגוריה על נפש המשיח.

דוגמה אחרת לאי-הוודאות של פירושי סיפורי-המעשיות אתה מוצא בקונטרס הנקרא 'ס' ליקוטי מוהר"ן מכת"י רבינו ז"ל, ירושלים תרצ"ד, עמ' 31, המביא את פירוש הנשר הגדול שבראשית המעשה מזיי"ן בעטליר"ש, הנדרש כאן כנגד אליהו, המבלה"ד מעיר בסוגריים, כי דעתו חלוקה כאן בפירוש הנשר: 'א"ה [=אמר הכותב] ולי נראה ברור כי הנשר בספמ"ע [בסיפור מעשה] הנ"ל מכוון רק על השי"ת בעצמו...'. [הפירוש בקונטרס ליקוטי מוהר"ן מכת"י רבינו ז"ל הוא של ר' אברהם חזן, כנאמר שם, עמ' כב: 'שיחות מעניני רבינו ז"ל העתק מכת"י מר"א ז"ל שאצל ר' שלמה וועקסלער שליט"א'. פירושו של ר' אברהם על סיפורי ר' נחמן רובם כונסו בספר חכמה ותבונה, בני ברק, תשכ"ב]. נסיונות-פירושים שונים אלו מוכיחים כי אין מסורת שבעל-פה מפי ר' נחמן עצמו הקובעת פירוש אבטנטי אחד וחד-משמעי לסיפורי המעשיות. זה מוכח מדברי ר' נתן בליקוטי הלכות, הלכות ברכת השחר, הלכה ג אות א (מובא בליקוטי הלכות שבסוף סיפורי מעשיות השייכים למעשה מהבנים שנחלפו): '... שאמר רבינו ז"ל אחר שסיפר מעשה זאת בזה הלשון: המעשה הזאת הוא כולה הפלא וכו'. ואין להאריך כאן בשבח גדולת המעשיות... רק מה שאפשר למצוא בהם איזה רמז בעלמא אנו מחוייבי' לחתור ולמצוא בחסדי ה'. כי שמעתי גילוי דעתו הקדושה מפיו הקדוש שרצונו שנחתור לבקש ולחפש בהם מה שאפשר למצוא. וגם אמר שיכולין למצוא הרבה מהעניינים המבוארים בהמעשיות, מי שבקי ומבין בספרים קדושים. רק גוף המעשה בעצם מי ומה ואימת זה אי אפשר להבין וכו', ואין כאן מקומו להאריך בזה'. מכאן אנו למדים תרתי: (1) האליגוריסטיקה של סיפורי-המעשיות איננה חופשית, כפי שאפשר היה לחשוב מלכתחילה, אלא מבוססת על מערכת הסימנים של הקבלה; (2) הפרשנות על סיפורי-המעשיות פתוחה היא, ואין פירוש מוצהר על-ידי ר' נחמן עצמו. האליגוריסטיקה שבסיפורי-מעשיות וה'סימבוליקה' החדשה שבס' ליקוטי מוהר"ן טעונות בירור יסודי מבחינה טיפולוגית. נראה הדבר, כי אין הן המשך ישיר של דרך הסימבוליקה הקבלתית, ואין כאן המקום להאריך בזה. [על הפרשנות הברסלבית עיין: 'חסידות ברסלב', פרק חמישי].



## מגילת-סתרים על סדר ביאת המשיח

[א]

נעלה מכל ספק, שחלקים מספרות ברסלב לא היו מיועדים לקהל-קוראים רחב אלא לאנשי ברסלב בלבד. רמזים לקיום ספוראדי של ספרות אסטרית או אסטרית-למחצה נמצאים בספרי ברסלב הנדפסים על כל צעד ושעל: הרבה פסקאות בספר חיי מוהר"ן נפסקות באמצע ברמיוה 'וכו'. ובהרבה מקרים ברור למעיין שהושמטו שם משפטים או חצאי-משפטים ונגנזו. כבר הערתי במקום אחר<sup>1</sup>, שתורות מסוימות של ר' נחמן מברסלב, מאותן שנאמרו בלי ספק לפני הדפסת הכרך הראשון של ליקוטי מוהר"ן בשנת תקס"ח, לא הוכנסו לכרך הזה ולא נדפסו אלא אחרי פטירתו בליקוטי מוהר"ן תנינא, מאהלו תקע"א, שבהדפסתו טיפל תלמידו, ר' נתן שטרנהארץ. הרי שהמחבר עצמו מנע כמה מתורותיו מלבוא בדפוס. לפעמים נמצאת בידינו בדפוס תורה שנוסחה בידי ר' נחמן עצמו (שלא כרוב תורותיו שנוסחו, כידוע, בידי ר' נתן יא), ואף-על-פי-כן הניסוח שבידינו אינו זהה לניסוח התורה כפי שנאמרה בעל-פה, שכן הנוסח שבכתב גנוז דברים שנאמרו בניסוח שבעל-פה. דוגמה למופת הוא מאמר טז בליקוטי מוהר"ן קמא, שנאמר בקיץ תקס"ג, ושמקוטע הוא בצורה שבידינו, כעדותו של ר' נחמן מטשהרין, הכותב על התורה הזאת: 'ובבוקר בסעודת שחרית אמר [ר' נחמן] המאמר זה הנ"ל שהוא ר"י [ר' יוחנן] משתעי ואמר אז שיש שבעים אומות, והם כלולים בעשו וישמעאל, שזה כלול מחמשה ושלשים אומות וזה כלול מל"ה אומות, ולעתיד יכבשו אותם תרין משיחין משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. ויש צדיק אחד שהוא כלול מתרין משיחין יחד... ועוד אמר אז כמה דברים יותר ממה שנדפסו'<sup>2</sup> (פרפראות לחכמה, ירושלים תרצ"ה, דף טו ע"א).

1 קרית-ספר מ"א (תשכ"ו), עמ' 562 [להלן, פרק חמישה עשר, עמ' 256].  
2 א השווה לעיל, עמ' 81, להלן, עמ' 223—224, וכן עיין 'חסידות ברסלב', עמ' 64—65, הערה 29 [המהדיר].

2 יש לצרף עדות זאת למה שכתבתי על התורה הנדונה במאמרי 'ר' נחמן מברסלב על המחלוקת עליו', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' קיא [לעיל, פרק שני, עמ' 52]. יש לדעת שהבדלים בין נוסח הנאמר לנוסח הנדפס נמצאים בכמה תורות שר' נחמן כתבן בעצמו, אבל איני סבור שבתורה טז חלו השינויים מחמת גיסוח מחדש סתם שר' נתן מתארו כך: 'כי כן [היה] דרכו בקודש של רבינו ז"ל שהתורות שכתב בעצמו הי' ע"פ רוב שינויים רבים בין האמירה והכתיבה כי כתבם כפי ראייתו מוחו הקדוש, וע"כ הי' גורע ומוסיף מכפי מה שיצאו מפיו בשעת הדרוש' (הקדמת ר' נתן לס' ליקוטי מוהר"ן, סמוך לסופה). מדברי ר' נחמן מטשהרין ניכר יפה, כי בתורה טז לא חלו שינויים מסוג זה אלא של גניזה אסטרית דווקא.

דרגות-אסטרירקה שונות ננקטו אפוא כאן: בליקוטי מוהר"ן הנדפס הושמטו דברים מהטפסט שבעל-פה של התורה סי' טז, ומאחר שליקוטי מוהר"ן קמא נדפס בחיי ר' נחמן ובפקודתו, הרי היתה כאן שוב צנזורה עצמית. ר' נחמן מטשהרין כדרכו התיר במקצת את רצועת האסטרירקה החמורה, ונתן לנו כמה גרגירים ממה שנאמר בעל-פה ונגנו בשעת ההדפסה. אולם אפילו הוא, שהיה ליבראלי יחסית בענייני אסטרירקה, לא היה מוכן להעלות על הכתב כל מה שהיה ידוע לו מן הטפסט המקורי של המאמר, ורמז שיש עוד גניזה נוספת: 'ועוד אמר [ר' נחמן] אז כמה דברים יותר ממה שנדפסו, ר"ל מלבד מה שנדפס בספר ליקוטי מוהר"ן במקום זה, יש עוד כמה דברים בגו, שאף הוא רואה חובה לעצמו לגנוזם. לפעמים המהדיר של מהדורה מסוימת גנו דברים שמהדיר מאוחר יותר לא ראה צורך לגנוזם<sup>3</sup>, דוגמה לכך התיבות שנגנוזו בסימן 'וכו', או שהומתקו בחיי מוהר"ן, לעמבערג 1874, ח"א, דף יד ע"א. והנה הטפסט המקורי נדפס בדפוס ירושלים תש"ז, דף כד ע"א וע"ב<sup>4</sup>. ברשימה של מקומות כאלה אפשר היה להאריך הרבה. לפעמים נמצא טפסט שלכאורה אינו אסטריר, אלא דווקא פשוט הוא ובלתי-מעורר חשד, ואילו פירושו המדויק אסטריר הוא ונמסר רק לאנשי ברסלב בדרך מסירה אסטרית: דוגמה לכך הפירוש המוסמך על התורה ט"ו בליקוטי מוהר"ן קמא. אחרי פטירת ר' נחמן נוהג היה ר' נתן להרצות את תורות רבו הנפטר: 'פ"א [פעם אחת] אמר מוהרנ"ת ז"ל לפני אנ"ש את התו[רה] (ט"ו) של אור הגנוז המתחיל בזה"ל: מי שרוצה לטעום טעם אור הגנוז וכו'... וכשסיים התו' והלכו קצת אנשים ונשארו רק אנ"ש, ענה ואמר להם שהפי[רוש] של התו' הוא כך: מי שרוצה לטעום אור רבינו הק' שהוא אור הגנוז ירבה בהתבודדות' (קונטרס אבני"ה ברזל, תשכ"א, עמ' סט).

מפתח זה לכינוי האסטריר 'אור הגנוז' פותח כמה תורות אסטריות הסובבות על 'אור', כגון התורה המתחילה 'דע שיש אור שהוא מאיר באלף עולמות' (שיחות הר"נ, סי' צג), שנאמרה כבר בחורף תקס"ז, ובכל זאת לא הוכנסה לליקוטי מוהר"ן קמא בשנת תקס"ח<sup>5</sup>. נוכח אופיו האסטרירי הזה של הכינוי 'אור' בספרות הברסל-לבית מה משמעות מדויקת עלינו לתת ל'אמונה באור אין סוף' שהיא 'האמונה העליונה'<sup>6</sup> ?

3 לעניין גניזת דברים על-ידי מהדיר ברסלבי אחד וגילויים על-ידי מהדיר ברסלבי אחר עיין: 'חסידות ברסלב', עמ' 10—16 [המהדיר].

4 עיין בפרוטרוט במאמרי המובא בהערה 2, עמ' קב, הערות 3—4 ועמ' קג, הערות 5—6 [לעיל, עמ' 43—44].

5 עיין מאמרי, ק"ס מא (תשכ"ו), עמ' 562 [להלן, פרק חמישה-עשר, עמ' 256].

6 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סד אות ה. תא-הבראשית של תורה זו סי' סד נמצא בניסוחו של ר' נחמן עצמו בקונטרס הברסלבי 'ספר ליקוטי מוהר"ן (כך !), תורות מכת"י רבינו ז"ל... יצא לאור ע"י הר' שמואל בהרב ר' ישעי' הלוי הורוויץ, ירושלים, תרצ"ד, עמ' ה—ז. נוסח זה מקוטע בחלקו ('והדפין היו קרועים ושרופין מצדדין ובאיזה מקומות לא נמצא כ"א חצי דף והעתקתי אות באות ובמקום החסר רשמתי סמן'). מאופי הדברים עולה בבירור כי הוא ניסוח הקדום לניסוח הנדפס בליקוטי קמא, סימן סד. עניין ה'אמונה



שמעתי מאיש ברסלב מובהק, הרב יצחק מאיר קורמן ז"ל בירושלים, שישנו סיפור אסוטרי הנקרא בפי חסידי ברסלב 'המעשה בפאנצער'. באמת נמצא רמז לכך בקונטרס ימי התלאות, ירושלים תרצ"ה, עמ' קצג, בקשר לתיקון מקרה-לילה באמירת עשרה פרקי תהילים שנדפסו בשם 'תיקון הכללי': 'עוד דיבר [ר' נחמן] עמהם אז ואמר כשהולכין במלחמה לובשים שריון שקורין (פאנצער) וכו' וכו' ואמר שענין סיפור זה של השריון יהי' בסוד ולא יגלוהו כ"א ליחידי סגולה, אבל ענין התיקון של העשרה קפיטל יאמרו ויגלו בפני הכל'.

ידיעה זו על הניגוד המוגדר יפה בין אופיו האסוטרי של 'המעשה בפאנצער' לבין אופיו האפסוטרי של 'התיקון הכללי' (שני עניינים השייכים אהדדי) מסבירה את הרמז הדק מאוד בס' שיחות הר"נ, סי' קמא (עמ' קיד): 'גם אמר [ר' נחמן] אז שענין הנ"ל של אלו י' קפיטל תהילים יאמרו ויגלו בפני הכל'. לכאורה היינו חושבים שהתיבה 'יגלו' שפת-יתר היא, שכן היא חוזרת על 'יאמרו' בלא תוספת-משמעות. אולם ברור שכוונת הדברים לא רק זאת, שיש להפיץ את ידיעת עשרה פרקי תהילים בפני כול (בין שהם מחסידי ברסלב ובין שאינם חסידי ברסלב), אלא התיבות 'יגלו בפני הכל' פירושן אנטייתי: מה שאין כן 'המעשה בפאנצער' (שנאמר אף הוא בקשר לעשרה פרקי תהילים), אותו יש לשמור בסוד. רק הרמיזה הברורה יותר שבקונטרס ימי התלאות נתנה לנו את המפתח להבנתו המדויקת של המשפט הסתמי לכאורה שבשיחות הר"נ. אך הקשר בין תיקון מקרה-לילה ובין 'המעשה בפאנצער' אינו מחוור — האם בסיפור האסוטרי מדובר גם כן בפגם מיני? ישנו סיפור אסוטרי שני הנקרא בשם 'המעשה בלחם'. על אופיו האסוטרי של סיפור זה מעיד הקונטרס ימי התלאות, עמ' קצה: '(אחר סיפור המעשה מהלחם) א"ה שמעתי בשעה שאמר אתם ערבים זל"ז [זה לזה] שלא לספרה לזר, עמד שם א' שהיו יראים ממנו שלא יספרה לזר', מחמת שהי' איש מפטפט בדברים, אך

באור א"ס' אינו מופיע עדיין בניסוח זה. [תורות אלו מכתובת-ידו של ר' נחמן, שנדפסו בקונטרס הנזכר כאן בשיבושים רבים, הועתקו על-ידי ר' נתן באחד משני הכרכים של ליקוטי הלכות בכתובת-ידו של המחבר, השמורים בגנזי הספרים של בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים; התורות נעתקו מחדש על-פי כתב-יד זה ונדפסו במהדורה המפוארת של ליקוטי מוהר"ן, ירושלים, תשכ"ט. בראש התורות נאמר שם: '(זה היום עשה ה' יום ד' ק"ד אייר שנת תקפ"ד. הפליא ה' עמנו שפתאום הביא לי איש אחד מעיר הסמוכה תכריך של כתבים מכתבת יד רבינו ז"ל והם כמה דפין קטנים מהא"ב [=ספר המדות] הראשון. וכמה דפין מהתורות שכבר נדפסו בספר ליקוטי מוהר"ן הראשון אך יש בהם כמה דברים נוספים וכמה ענינים בשינוי לשון ובסגנון אחר קצת. ע"כ אעתיקם הנה)' (Heb. 8° 285 דף קה)].

7 משמעותה החברתית המדויקת של התיבה 'זר' בכתבי ברסלב אינה מגובשת כל-צורכה. בטכסט המובא לעיל נראה לכאורה, שאותו איש מפטפט שעמד בין השומעים אף הוא היה מאנ"ש והחשש שמא ההוא 'יספרו לזר' פירושו שמא יספר למי שאינו מאנ"ש. במובן טרמינולוגי גדור זה משמשת התיבה בדברי ר' נתן במקום אחר: 'לבלתי לגלות תורתו לזרים אשר אינם מאנ"ש' (ימי מהרנ"ת דף ז ע"א). אולם בסמוך לכך כותב ר' נתן כאילו גם אחד מאנ"ש עשוי להיקרא 'זר': 'כי ידעתי רצון רז"ל [רבינו ז"ל] שלא להניח הספר אצל האומן אפי' פה ברסלב אע"פ שגם האומן הכורך הי' מאנ"ש, אבל אז הקפיד רז"ל

לא אמרו כלום, מחמת שהיו יראים מרבינו ז"ל, אך במחשבתם חשבו זאת. ענה רבינו ז"ל ואמר, בעדו אני ערב. ואח"כ התחילו לחקור אצל האיש הנ"ל אם יודע מזה המעשה, ולא ידע כלל מזה הסיפור הנ"ל, והבינו שזה שאמר רבינו ז"ל בעדו אני ערב, כי עשה שלא ידע כלל מכל הסיפור הזה.

כאן מתוארת סיטואציה אופיינית של סוד אסוטרי בתוך חברה כיתתית: החומר האסוטרי מגיע גם לאוזניהם של כאלה הנמצאים בתוך גבולותיה החברתיים של הכת, ואף-על-פי-כן אינם ראויים, מבחינה זו או אחרת, לידע על הסוד. יש כאן כעין אסוטריקה לפנים מאסוטריקה. הפתרון בסיטואציה זו הוא שהבלתי-ראויים, ששמעו את הסוד באקראי, אינם זוכרים אותו. סיטואציה זו ופתרון דומה עוד יעסיקו אותנו להלן.

## [ ב ]

בלי להתחקות על התיאוריה הברסלבית של גניזת-תורות או על ההנהגה למעשה שלפיה זא (כגון בספרים הברסלביים הנקראים 'הספר הגנוז' ו'הספר הנשרף') נברר כאן, במידת האפשר, את מהותה של אותה היחידה הספרותית הנקראת בספרות ברסלב 'מגילת סתרים', טכסט שפולו על דרך האסוטריקה החמורה ביותר. בספר ימי מהרנ"ת, האבטוביוגראפיה של ר' נתן שטרנהארץ, נמצא קטע מלא-עניין הנוגע למגילת-סתרים זו, שבו נפסקת לכאורה רציפות סיפורו האבטוביוגראפי של ר' נתן. פיסקה זו באה אחרי שסיפר על פטירת ילדו של ר' נחמן, המכונה בכתבי ברסלב בכינויי חשיבות וקדושה מופלגים 'הילד הקדוש והנורא ר' שלמה אפרים'. ילד זה נולד סמוך לר"ח ניסן תקס"ה<sup>8</sup> ונפטר בהיותו בן שנה וקצת יותר בסיון תקס"ו, כפי שנראה להלן. גורלו של הילד נקשר בדעתו של ר' נחמן בהעתקת 'הספר הנשרף', ופטירתו עוררה בקולמוסו של ר' נתן נימות משיחיות ברורות: 'גם באותו החורף בשנת תקס"ו הנ"ל זכיתי לכתוב לפניו הספר הנשרף<sup>9</sup> הנ"ל וכו'... אך הזהיר אותי הרבה להתפלל על התינוק שלו... וגם להאיש שמסר בידו את הספר הנ"ל צוה והזהיר למען השם שיתפללו על התינוק הנ"ל, כי ידע שיקחו עצמם

מאד לשמור הקונטרסים שלא יגע בהן זר' (שם, דף ח ע"א). ואפשר שהכוונה: הקפיד ביותר, ולא שהכורך נקרא 'זר'. [על 'המעשה מהלחם' עיין ליקוטי הלכות, אורח חיים, הלכות דברים הנוהגים בסעודה, הלכה ד, סוף אות יח: '(ובזה תבין איזה התנוצצות בהמעשה הנוראה הכתובה אצלינו בענין הצדיק שזכה ע"י אכילת לחם לקבלת התורה ע"ש והבן)]. מקצת על תוכנו של סיפור זה ניתן לעמוד מתוך דברי ר' נתן שם. קרוב לוודאי שדברי ר' נתן בספר ליקוטי הלכות שם, הלכות תפלה, הלכה ד, אות י: 'וכבר מבואר אצלינו מעשה נוראה מענין הצדיק שזכה לזה שראה בשעת אכילתו שכל הלחם שהי' מונח לפניו הי' כולו אותיות וכו' — מוסבים על סיפור זה].

7א עיין לעיל, פרק אחד-עשר, וכן להלן, פרק ארבעה-עשר [המהדיר].

8 עיין ימי מהרנ"ת, למברג תרס"ג, דף ו ע"ב.

9 על שריפת כ"י הספר בשנת תקס"ח ע"י ר' שמעון תלמידו של ר' נחמן בפקודת רבו עיין במאמרי הנ"ל, ק"ס מא, עמ' 560—561 [להלן, פרק חמישה-עשר, עמ' 252—253, וכן פרק שלושה-עשר, עמ' 215—243].



[החיצונים] על התינוק הנ"ל<sup>10</sup>, ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] לא הועילו תפיל לותינו, ונפטר הילד אחר שבועו' באותו הקיץ. ובענין זה יש מעשיו' הרבה, ומעט דמעט יתבארו במ"א [במקום אחר] המקום ינחם אותו ואותנו וכל ישראל... בכפלים ויביא לנו משיח צדקי'נו במהרה בימינו אמן' (ימי מהרנ"ת, דף ט ע"ב). סיום משיחי זה של הקטע על התינוק עולה בקנה אחד עם רמזים משיחיים ברורים יותר עליו במקומות אחרים, כפי שנראה להלן. ועתה ננתח את הקטע על 'מגילת סתרים', המשולב בספר ימי מהרנ"ת (דף י ע"א וע"ב)<sup>11</sup>. וזה לשונו:

[1] 'א"ה ראיתי להעתיק מה שמצאתי באמתחת הכתבים וז"ל: סמוך לפטירת הילד הקדוש והנורא מאדמו"ר ז"ל היינו אצלו על העלי' שהי' על ביתו... וסיפר... שיש לו יסורים רבים וגדולים מאד מבפנים ומבחוץ, דהיינו... יש לו חולאת קשה וכאב גדול ויסורים גדולים בגוף וגם בתוך וכו'. וכן מבחוץ הי' לו יסורים עצומים מעוצם המחלוקת הגדול שהי' עליו... חוץ שאר היסורים מכל הצדדים שהי' לו בכל עת, כי הי' מלא יסורים וכו'.

[2] ובתוך דבריו ענה ואמר: מה אתם יודעים מה גדול ועצום השבר הזה שהי' בעולם ענין הסתלקו' הילד הנ"ל; כל לבבי נשבר וניתק ממקומו! והתחילו הדמעו' הקדושים לירד על לחייו. ותיכף ומיד ברחנו מלפניו מעוצם הבושה שנפל עלינו על שראינו בכייתו בפנינו...

[3] אח"כ ביום שאחריו יום ו' עש"ק אמר לנו שאלמלא לא ירדנו תיכף, הי' מספר לנו דבר יפה מאד (וואלט איך איך גיווען דער ציילט שיינס). ואמר ביום ו' שאחריו תורה נפלאה (היינו מאמר ויאמר בועז סי' סה). גם באותו העת אמר התורה ע"פ [על פסוק, איוב כב יא] מבכי נהרות חבש, שקודם שהוא מגלה תורה הוא בוכה תמיד וכו' ואח"כ (נראה שחסר סיום השיחה הזאת).

[4] עוד מצאתי כתוב שם וז"ל: שנת תקס"ו לפ"ק יום א' ה' מנחם שמענו מפיו הק' כל סדר ביאת הגואל צדק ב"ב. ואמר שכבר הי' מוכן שיבא בעוד איזה שנים, וידע באיזה שנה ובאיזה חדש ובאיזה יום יבא, אך עכשיו בודאי לא יבא באותו הזמן. וכפי המובן מדבריו הי', שהעיכוב הי' מחמת שנפטר אצלו בנו הקטן שלמה אפרים זצ"ל. גם מקודם סיפר עמי סמוך אחר

10 על אבידת התינוק השווה את הרמזים הברורים בסיפורי המעשיות שר' נחמן התחיל לספרם ממש באותם הימים בסוף שנת תקס"ו: 'ויש שם כמה וכמה אלף אלפים... משפחות של שדים... זה מספר שהזיק לתינוק' (מעשה בחיגר, מהדורת הורודצקי, עמ' כח); 'זה מתלוצץ איך הזיק תינוק והיולדת מתאבלת עליו' (שם, עמ' ל); 'שבאה רוח הסערה וחטפה את התינוק היקר מן העריסה' (מעשה בבעל תפלה, שם, עמ' קלז—קלח). [בעניין התינוק שלמה אפרים עיין: 'חסידות ברסלב', עמ' 59—60, 62, 67, 70, 76—80].

11 פה ושם קיצרתי והוספתי פיסוק לשם ההבנה הקלה, גם החלוקה לסעיפים והבלטת המילים משלי היא. הסוגרים הן בטכסט הנדפס; דברים משלי מוקפים אריחים.

פטירת הילד הנ"ל, ואמר ג"כ ענין הנ"ל שכבר הי' מוכן שיבא בערך קצת שנים וכו' וידע באיזה חדש וכו', אך עכשיו בודאי לא יבא אז.

[5] עוד מ"כ [מצאתי כתוב] וז"ל: ביום א' הסמוך נסע מפה על האקריינא והיינו מלוין אותו עד שיצא מלאדיון, ושם כשיצא מלאדיון ישבנו על העגלה שלו ואז בדרך הנסיעה גילה לנו סוד הנכתב כאן, דברים אשר לא נשמעו מעולם וכו' (היינו כל סדר ביאת הג"צ [גואל צדק] הנ"ל, ונכתב שם הענין ברמיזה בעלמא ובדרך נוטריקון ור"ת [וראשי תיבות] ומזהיר מאד שלא להעתיק זה הקונטרס הנקרא מגלת סתרים ומכש"כ שלא להדפיסו, אע"פ שנכתב ברמז, גם זה חלילה לגלות וכו') וסיים: והרבה נשכח מיד ולא נכתב כלל, כי סיפור ענין זה שהיה בערך שני שעות וציוה שלא לדבר מזה ולכתוב ברמז, ותיכף נשכח הרוב, כי לא נכתב מיד.

[6] אח"כ כתוב שם מה ששמעו עוד הפעם בענין זה ביום ו' עש"ק ח' מנחם שנת תקס"ט פה ברסלב וכו'.

[7] וסיים שם: אחר שסיפר פעם הראשון ענין הנ"ל, אח"כ בא עלינו שמחה גדולה מאד, והוא ז"ל נסע לדרכו. אח"כ כשבא לביתו דברנו עמו שהי' לנו שמחה גדולה אז, ואמר שגם הוא נעשה שמח מאד אחר הסיפור הנ"ל. ואמרתי לו: אמת שטוב ויפה הדבר מאד, אך מתי יהי' זאת? ענה ואמר: אבל הסיפור בעצמו מזה הוא דבר גדול מאד, כשבא ענין זה לתוך שיחה בזה העולם מה שהי' גנוז בחדרי חדרים, זה בעצמו הוא דבר גדול מאד. אשרינו שזכינו לשמוע דברים גנוזים כאלה, אשר לא נשמעו מעולם (ע"כ העתקתי מכתיבת יד הנ"ל).

[8] ואחר הסתלקותו הק' של הר"ר נתן ז"ל בימים לא כביר נגנבו ונאבדו הכתבי' הק' של מגלת סתרים הנ"ל ועדיין לא נודע מקומם איו וחבל על דאבדין וכו'.

קטע ארוך זה כפי שהוא עתה בימי מהרנ"ת הנדפס ושחילקנוהו לסעיפים [1]—[8], סימן מובהק לו שלא יצא כך מידי ר' נתן מחבר הספר אלא מיד זולתו, שכן פותח הוא באותיות א"ה — שפירושן 'אמר הכותב' או 'אמר המעתיק'. מעתיק זה הוא המעבד של הטפסט המקורי שיצא — כך יש להניח — מתחת ידו של ר' נתן, כשאר כל הטפסט של ימי מהרנ"ת. עוד ניתן להכיר בקטע הנ"ל שתי שכבות נבדלות: (א) שכבת הטפסט המקורי בצורת ציטאטין מתוכו; שכבת עיבודו ופירושו. ייתכן שלא טפסט רצוף אחד הונח ביסוד העיבוד והפירוש אלא כמה פיתקאות של רשימות — השערה זאת עשויה להסביר את החזרות הפותחות 'עוד מצאתי כתוב' [4] וגם [5], ואת התאריך המלא בראשית [4], שהוא כעין התחלה חדשה ברשימה נבדלת.

סי' [1]: מעבד עלום-שם מוסר כאן דין-וחשבון על מה שעשה: הוא העתיק מה שמצא ב'אמתחת הכתבים'. אם נדייק במעשהו נראה, כי הוא אינו מעתיק את כל מה שמצא, אלא מביא לשונות מן הטפסט המקורי שהיה לפניו, ועל דברים מסוימים הוא מדלג בסימן 'וכו'.' מי הוא מעבד אלמוני זה? לא מן הנמנע כי



הוא המלביה"ד של כה"י של ימי מהרנ"ת, שנדפס בראשונה בלמברג בשנת תרל"ו. כדאי לציין בקשר זה, כי הביטוי 'אמתחת הכתבים' של ר' נתן מופיע גם בהקדמה שהקדים המלביה"ד האלמוני של דפוס זה: 'וכעת חפשונו באמתחת הכתבים שלו [של ר' נתן, כמבואר מתוך ההקשר] ומצאנו קונטרס אחד ונקרא שמו ימי מהרנ"ת'<sup>12</sup>. אולי יש מקום לשער, שאותו מלביה"ד בעל ההקדמה הוא-הוא המעבד של הקטע שלנו באותו ספר גופו, הקטע העוסק בעניין מגילת סתרים. הרי הדעת נותנת, שלא היה צורך לעבד את הטפסט כל זמן שזה היה מונח בכ"י: העיבוד נעשה הכרחי, כאשר כה"י של האבטוביוגראפיה של ר' נתן הוכן לדפוס בידי המלביה"ד. אולם גם אחרי השערת זיהוי המעבד עם המלביה"ד אין אנו יודעים את שמו. אולי יש מסורות ברסלביות שבעל-פה על אודות המלביה"ד של ימי מהרנ"ת דפוס ראשון, שאינן ידועות לי<sup>12א</sup>.

אחרי דו"ח קצר של המעבד על מעשהו הוא מביא הבאה מגוף הטפסט המקורי (שלכאורה נראה שהוא הטפסט של ר' נתן כנ"ל). ההבאה מתחילה אחרי 'זו"ל' והתיבות הראשונות של הטפסט המקורי הן אפוא אלו: 'סמוך לפטירת הילד הקדוש והנורא מאדמו"ר ז"ל'. לכאורה לא קל להניח שר' נתן כינה את ר' נחמן בכינוי אדמו"ר, כי דרכו בספר זה כמעט תמיד (אבל לא תמיד!) לכתוב 'רבינו ז"ל' דווקא ולא 'אדמו"ר ז"ל'<sup>13</sup> על-אף זרותו היחסית של הביטוי עלינו להניח שבעל הטפסט המקורי הוא ר' נתן. אותו מעבד השמיט דברים שאינם מתאימים לדפוס לפי דעתו, ולא השאיר מהטפסט המקורי אלא חלקים. גניזות אחדות מתבררות מתוך הטפסט גופו, למשל באומרו כי ר' נחמן היה לו 'כאב גדול ויסורים גדולים בגוף וגם בתוך וכו'/. על כורחך אתה אומר, שהיה כתוב שם במקורו 'וגם בתוך הנפש' או כיו"ב, והמעבד ביקש לגנוז אספקט זה של אישיותו של ר' נחמן. וכן במשפט 'כי היה מלא יסורים וכו'/', אם כי כאן לא כל כך קל לשחזר מה שהעלים המעבד.

סי' [2]: המעבד ממשיך להעתיק מן הטפסט המקורי המכיל את דברי הקובלנה של ר' נחמן על אבדן התינוק. מחמת הבושה מפני רבם ברח בעל הטפסט המקורי

<sup>12</sup> סמוך לסוף ההקדמה. אציין דרך אגב כי השם המקורי שר' נתן קרא לאבטוביוגראפיה שלו היה 'ימי נתן', כי כך הוא מביאו בחיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו ללעמבערג, סי' יז בסופו. השם נשתנה אח"כ, כנראה על-ידי המלביה"ד, משום כבוד המחבר.

<sup>12א</sup> בס' נוה צדיקים, חיבורו של ר' נתן צבי קעניג (בני-ברק תשכ"ט), עמ' קלח, נאמר שספר ימי מהרנ"ת, למברג תרל"ו הובא לדפוס על-ידי ר' נחמן מטשרין [המהדיר]. <sup>13</sup> יש יוצאים מן הכלל הזה, אבל לעתים רחוקות מאוד; דוגמאות לכך בחיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו וישיבתו באומין, סי' ז; שם, ח"ב, עבודת ה', סי' קט, קכ; ימי מהרנ"ת, דף ה' ע"ב, דף מה ע"א, דף מח ע"א; וכן בהקדמת ר' נתן לס' חיי מוהר"ן בתחילתו. שאלת מחבר ההקדמה מתבררת מתוכה, ולא יוכל להיות ספק שמחבר הספר הוא מחבר ההקדמה (משא"כ בהקדמת ס' ימי מהרנ"ת). שימושו של ר' נתן בכינוי אדמו"ר בולט לכאורה במשפטים חגיגיים, אבל אינו מוגבל לכאלה בלבד. כינוי אדמו"ר לר' נחמן שכיח מאוד במכתבי ר' נתן לבנו ר' יצחק, בעיקר החל משנת תקפ"ד, והמעין בספר עלים לתרופה יוכל לעמוד על המעבר הפתאומי יחסית בכתיבת ר' נתן אל כינוי אדמו"ר לרבו.

ועוד משהו, או משהם, עמו ('מה אתם יודעים', 'ומיד ברחנו', לשון רבים). כל זה קרה ביום ה' בשבוע; על היום והחודש שלא נזכרו כאן נדון להלן.

סי' [3]: המשך העתקת הטפסט המקורי בהוספת אינטרפולאציות של הסבר בידי המעבד. למחרת, הוא יום ו' ערב שבת, חזר ר' נחמן לעניין ורמז שאילמלא לא ברחו המספר המקורי וחברו (או חבריו) אתמול, היה מספר להם דבר יפה, אבל לא הסביר ר' נחמן למה נתכוון. מהמשך העניינים נראה שכוונתו היתה, לדעת הכותב המקורי, לסוד ביאת גודל-צדק שהתכוון לספרו כבר ביום ה' בשבוע, אלא שנדחה הדבר אז, מפני בריחת התלמידים מפניו, עד השבוע הבא. ביום ו' אמר את התורה 'ויאמר בועז', שנדפסה אחר-כך בליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סה, כפי שצוין הדבר אם על-ידי בעל הטפסט המקורי ואם על-ידי המעבד, בסוגריים. 'באותו העת' אמר עוד תורה אחרת, שיש לה שייכות לבכיותו, ותורה זו מקום הדפסתה לא צוין. אולם נראה שאפשר לזהות אף תורה שנייה זו, שכן ב'סדר הדברים של אמירת המאמרים הנודעים לנו' (חיי מוהר"ן, שיחות השייכים להתורות, סי' נט) ישנה הערה זו: 'מאמר ויאמר בועז סי' סה נאמר בקיץ תקס"ו בסמוך אחר פטירת בנו הקדוש ש"א [שלמה אפרים] הנ"ל שהי' בחודש סיון תקס"ו, ואז נאמר המאמר הנ"ל ביום ו' עש"ק... וביום ה' שלפניו בכה לפנינו ובשבת שאחר זה אמר מאמר ושיקויי בבכי מסכתי סי' רסב'<sup>14</sup>. בתורה זו באמת נזכר הפסוק מבכי נהרות חבש, שהובא בימי מהרנ"ת לשם זיהויה. הוזה אומר כי הביטוי הסתמי באותו העת פירושו למחרת היום בשבת הסמוכה, היא שבת חזון, כפי שיוצא מן התאריך שב-[4]. עד כאן כנראה הביא המעבד את הטפסט המקורי בעיקר בהשמטות או בשינויים קלי-ערך. המשפט ביידיש מפי ר' נחמן, שנכתב בסוגריים, קרוב מאוד שאינו תוספת המעבד, אלא היה כבר כך בטפסט המקורי, שכן נמצאים בחיי מוהר"ן ובחיי מהרנ"ת ציטאטין ביידיש המובאים בסוגריים בצד תרגומם העברי. זוהי דרכו הספרותית של ר' נתן<sup>15</sup>.

לבסוף באה התיבה הראשונה של משפט חדש הפותח: 'ואח"כ, אך המשפט מופסק באמצע, ובמקומו באה הערת המעבד בסוגריים: '(ונראה שחסר סיום השיחה הזאת)'. האם כוונת המעבד לומר, שהוא בעצמו השמיט את שכבר בטפסט שלפניו היה חסר סוף השיחה? לכאורה היינו נוטים להנחה השנייה, ובכל-זאת: האם אין כל זה מטכסי האסטרקיה הברסלבית? האם אין כאן גניזה בתוך גניזה, ורמז בצידה שאמנם גניזה-מדעת יש כאן?

סי' [4]: פותח בהסברו של המעבד: 'עוד מצאתי כתוב שם', דהיינו באמתחת הכתבים הנ"ל, אחר-כך באה ציטאטה הפותחת בתאריך מדויק של יום השבוע ויום החודש וכן השנה: ביום א' בשבת, יום ה' לחודש מנחם אב תקס"ו, דהיינו אחרי שבת חזון, בראשית השבוע שחל בו תשעה-באב, סיפר ר' נחמן את כל סדר ביאת המשיח, ואמר שידע בדיוק נמרץ את תאריך בואו הקרוב. אמנם עכשיו בא

14 אף הוא בליקוטי מוהר"ן קמא. [ועיין להלן בסמוך.]

15 דוגמאות אחדות מני רבות: חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו ושיבתו באומין, סי' לו; שם, סי' מא; ימי מהרנ"ת, דף כ ע"א.



שידוד-מערכות גמור, והמשיח לא יבוא בזמן שנקבע מקודם. הטפסט של הציטאטה אינו משאיר ספק, ששידוד-המערכות נגרם על-ידי פטירת בנו של ר' נחמן. האם אין כוונת הדברים לייחס לילד מעמד משיחי ולומר, שבגלל פטירתו נתבטלה תוכנית-הגאולה הקודמת וסדר-הזמנים שלה? לא רק לשונות ההפלגה בכינוי הילד מתירים לנו לשער השערה זאת, אלא גם ניסוחים אחרים של ר' נתן בפרשה זו: בימי מהרנ"ת (דף ו ע"ב) אנו קוראים: 'בשנת תקס"ה... נולד בנו כו' שלמה אפרים ז"ל... ומה שהי' נעשה אם הי' התינוק הזה נשאר בחיים א"א [אי-אפשר] לבאר, ומעט קצת כתוב אצלינו ברמז בעלמא'. ניתן לשער כהשערה קרובה, שמה שנמצא כתוב 'ברמז בעלמא' אינו אלא הטפסט של מגילת-הסתרים הנזכרת.

תקוותיו המשיחיות שתלה ר' נחמן בילד הנפטר מפורשות ביתר גילוי בתוספת אחת לטפסט של ספר חיי מוהר"ן<sup>16</sup>, שאינה נמצאת עדיין בדפוס הראשון, לעמבערג 1874, ושנתוספה יותר מאוחר בדפוס פראמפאל תרע"ג. היא לא יצאה מתחת ידו של ר' נתן, כפי שמעידים האריחיים המקיפים אותו, וכן העובדה שר' נתן נזכר בה בגוף שלישי, בעוד שבעיקר גוף הטפסט של חיי מוהר"ן בא הוא תמיד, כמובן, בגוף ראשון. וזה לשונה של אותה תוספת: '(מאמר ויאמר בועז אל רות סימן ס"ה נאמר בקיץ תקס"ו סמוך לפטירת בנו... ואז עמד לפניו מורינו הרב ר' נתן זצ"ל עם עוד אחד על העליה שהי' לאדמו"ר ז"ל על ביתו. ואדמו"ר זצ"ל סיפר עמהם מגודל צערו ויסורים שלו הגדולים שיש לו מכל צד ומצידי צדדים רבים והאריך בזה קצת, כי הי' מלא יסורים רבים ועצומים מאד מבית ומחוץ... ובתוך דבריו עו"א [ענה ואמר]: מה אתם יודעים מה גדול ועצום השבר הזה שהי' בעולם, ענין הסתלקות הילד הנ"ל, כל לבבי נשבר וניתק ממקומו, והתחילו הדמעות הק' לירד על לחיי ותיכף ומיד נשמטו מלפניו מעוצם הבושה שנפל עליהם על שראו בכייתו בפניהם... וכבר מבואר במ"א ברמז קצת מענין התקוה הגדולה שהי' ראוי לבוא לכלל ישראל אם לא הי' נפטר הילד הקדוש הנ"ל<sup>17</sup>. ואח"כ ביום שאחר זה, שהי' ביום ו' עש"ק, אמר להם אם לא היו יורדי

16 דפוס ירושלים תש"ז, ח"א, דף ט ע"א, שיחות השייכים להתורות, סי' כח. דפוס ירושלים זה נדפס מאמהות דפוס פראמפאל תרע"ג (הערת פרופ' ג. שלום במכתב אלי) שאיננו תחת ידי כאן בלונדון.

17 נראה שכבר בשנת תקס"ב היתה בידי ר' נחמן תורה מפותחת על הולדת המשיח בין צאצאיו. בשנה זו נישאה בתו שרה, ור' נתן מעיר בהקשר זה: 'אחר החופה דיברו ממשית וכו' (ואמר רבינו ז"ל וגילה ברמז שראוי שיצא מהם וכו') (חיי מוהר"ן, ח"א, מקום ישיבתו, סי' יג). על תורתו בעניין מעמדם המשיחי-בכוח של צאצאיו מעידים לא רק רמזים אלא גם אמירות מפורשות שיצאו מפי ר' נחמן עצמו כגון: 'אמר: מה שיהי' נעשה עמי איני יודע, אבל זה פעלתי אצל השי"ת שהגואל צדק יהי' מיוצאי חלצי, ואמר זאת ברבים. והזהיר מאד לכבד ולהחזיק בחשיבות גדול את בניו כי הם אילנות יקרים מאד ויהי' גדלים מהם פירות טובים ונפלאים מאד. גם אמר שיוצאי חלציו לקח מעולם האצילות' (חיי מוהר"ן, ח"ב, גדולת השגתו, סי' לד. ועיין גם ימי מהרנ"ת, דף יד ע"א). מהערת ר' נתן 'ואמר זאת ברבים' ניתן להסיק, כי מעמדם המשיחי-בכוח של צאצאי

דמעות תיכף הי' מספר להם דבר יפה מאד. וביום זה אמר להם המא' ויאמר בועז אל רות הנ"ל, המדבר מענין תיקון הנשמות ומה שצריכין מאד לבעל השדה<sup>18</sup> שישגיח עליהם ויתקנם... ע"ש במאמר הזה וזה הי' שייך לענין הסיפור מהיסורים העוברים עליו שסיפר לפניהם ביום שלפניו כנ"ל).

תוספת זו שבחיי מוהר"ן לאחד מתלמידי ר' נתן מבוססת על הקטע שלנו בימי מהרג"ת, סעיפים [1]—[3], ותלויה בו, כפי שמוכיחה ההתאמה בסדר העניינים ובסגנון. אף הוא מכנה את ר' נחמן בשם אדמו"ר, וזאת לא במשפט שהעתיק בדיוק ממקורו. אך ייתכן שנמשך בזה אחרי מקורו. אלא שבעל התוספת שבחיי מוהר"ן מייחס לר' נחמן אמירת דברים ביום ו' על-אודות הפסקת השיחה ביום שלפניו, שאינם עולים בד בבד עם הניסוח של הטכסט המקורי ב[3]. לפי בעל התוספת בחיי מוהר"ן, ר' נחמן סיכם את מאורעות יום ה' כך: 'ואח"כ ביום שאחר זה שהיה ביום ו' עש"ק אמר להם [ר' נחמן אמר לר' נתן ולמי שהיה עם זה] אם לא היו יורדים דמעות תיכף, הי' מספר להם דבר יפה מאד'. ואילו ב-[3] הנושא השייך ל'יורדים' לא הדמעות הן אלא ר' נתן ואותו אדם שהיה עמו: 'אח"כ ביום שאחריו ביום ו' עש"ק אמר לנו שאלמלא לא ירדנו תיכף, הי' מספר לנו דבר יפה מאד'. בעל התוספת שבחיי מוהר"ן היסב את צורות הפועל מגוף ראשון רבים של בעל הטכסט המקורי לגוף שלישי, כפי שראוי למוסר דו"ח על מעמד שלא היה בו, ותוך כדי כך הוא מפרש את הטכסט שלפניו בטעות (או שהיה לפניו כתב-יד משובש): הוא חושב שר' נחמן ייחס את הפסקת השיחה של אתמול לדמעותיו היורדות, ואילו בטכסט המקורי סיבת ההפסקה היתה שהעומדים לפניו

ר' נחמן נחשב בדרך כלל לתורה אסטרית. כמו-כן אפשר להבין את הרמז בתוספת הסגורה באריחים בחיי מוהר"ן, ירושלים תש"ז, ח"א, דף יב ע"א (אינו בדפוס הראשון), האומר שעיקר עניינו של ר' נחמן היה תיקון הנשמות והמשכת רוחו של משיח (חיי מוהר"ן, ח"א, קטע בסוגריים אחרי סי' מג ב'שיחות השייכים לתורות'). לענייננו לא חשוב מי כתב קטע זה, שבוודאי לא מיד ר' נתן יצא ויש לשער שמחברה של תוספת זו הפותח 'ודע אחי המעיין' הוא ר' נחמן מטשהרין שספרו פראפראות לחכמה מובא בסוף אותה התוספת. פנייה ישירה ל'מעין' נמצאה גם בס' פרפראות לחכמה, ירושלים תרצ"ה, דף מא ע"ב סי' רו. [הפנייה ל'מעין' בפרפראות לחכמה שם היא של המעתיק או המביא לבית-הדפוס: 'א"ה אתה המעיין' וכו'].

18 השווה: חיי מוהר"ן, ח"א, גסיעתו לנאוורטש, סי' א: 'ואז אחר פטירת הילד... התחיל לדבר עמנו מענין תיקון הנשמות מענין הבעל שדה, שיש שדה שגדלים בו נשמות וצריכין בעל השדה לתקנם. וזה שחוגר מתניו להיות בעל השדה, יש עליו יסורים הרבה בלי שיעור כמבואר בהתורה ויאמר בועז אל רות... ומאז דיבר הרבה מענין תיקון הנשמות'. עניין 'בעל השדה' הפך בטרמינולוגיה של סיפורי המעשיות ל'גנני', היינו גנן. הצדיק בתור 'גננא דגינתא', עיין שיחות הר"נ, סי' רנב; 'אפשר אף-על-פי-כן זה המשוגע שהולך ואומר שהוא הגנני, וכל אחד מחזיק אותו למשוגע וזורקין אחריו אבנים ומגרשין אותו, אפשר אף-על-פי-כן אולי הוא הגנני באמת' (מעשה בשבעה קבצנים, מהד' הורודצקי, עמ' קנג). והשווה גם 'נאבד שם הגנני' (שם, קנא—קנב). בעל השדה או הגנני הוא כמובן ר' נחמן עצמו, השווה חיי מוהר"ן, ח"א, מקום ישיבתו, סי' ז: 'בסוף ימיו שאז נעשה בעל השדה'. [בעניין הכינוי 'בעל השדה' השווה: 'חסידות ברסלב', עמ' 77—78, 80—81].



על העלייה ירדו משם במבוכתם! אין ספק שהטפסט כפי שהוא בימי מהרנ"ת הוא הנוסח המקורי הנכון, ואין לנו לתקן את נוסחו על-פי בעל התוספת שבחיי מוהר"ן. בעל התוספת הזאת הוסיף לנו עוד ידיעה חשובה: בעוד שבטפסט המקורי לא נזכר בפירוש שר' נתן היה באותה בכייה ביום ה', ורק על-פי השערתנו יכולנו לומר שהיה זה ר' נתן עם עוד מישהו או מישהם, הרי בעל התוספת ידע מתוך הטפסט השלם הבלתי-מעובד שהיה לפניו (או ממסורת שבעל-פה), שאמנם ר' נתן היה מי שעמד אז לפני ר' נחמן 'עם עוד אחד'. מי היה 'עוד אחד' זה אין הוא אומר. האם היה זה ר' נפתלי, ידידו של ר' נתן? אין בדברי בעל התוספת כל אחיזה להשערה זו, שהיא אמנם אפשרית, אך לפי שעה בלתי מאושרת.

סי' [5]: נחזור לגיתוח הטפסט המעובד בס' ימי מהרנ"ת שאנו דנים בו. בסי' [5] הביא המעבד קטע נוסף מהטפסט המקורי, בו מסופר, כי ביום א' הבא נסע ר' נחמן מעיר ברסלב על פני אוקראינה ('פה' בימי מהרנ"ת פירושו תמיד ברסלב, כפי שמוכח ממרוצת כל הסיפורים). היש בידינו לשער השערה סבירה לטיב מהות נסיעתו של ר' נחמן על פני אוקראינה בראשית חודש אב תקס"ו? ראינו לעיל, שכנראה דעתו היתה לגלות את הדברים כבר בברסלב ביום חמישי הקודם, ורק מחמת מבוכת תלמידיו ובריחתם מעליית-הבית בגלל בכיית רבם בפניהם נדחה הדבר עד יום ראשון הבא, ה' מנחם אב. מתי החליט ר' נחמן על נסיעה זו 'על אוקריינה', והאם נסע כדי לגלות את 'מגילת הסתרים' בדרך, או שמא היתה כאן סיטואציה מקרית בלתי-מאורגנת מראש? הביוגרפיה של ר' נחמן יודעת על כמה נסיעות מסתוריות על-פי החלטות אימפולסיביות של הרגע<sup>19</sup> שבהן התנהג ר' נחמן בדרכים משונים, בהסתרת אישיותו. כמה מפרקי חיי מוהר"ן מחולקים לפי נסיעות מוזרות, כגון הפרקים 'נסיעתו לארץ ישראל', או 'נסיעתו לנאורייטש וזאסלאב ולדובנא ולבראד', וכן 'נסיעתו ללעמבערג'. ר' נתן מתאר בצבעים חזקים את נסיעותיו בשנת תקס"ז: 'נסע לנאורייטש ואוסטרהא וזאסלאב ודובנא ושאר קהילות והי' אז ג"כ בק"ק בראד ושהה בדרך זה בערך חצי שנה. ואין שום אדם יודע מה עשה בנסיע' זו כי לא קיבל שם ממון בנסיעה זו, גם ברוב המקומות שהי' שם לא ידעו ממנו כלל בפרט בבראד, שנכנס לשם לבדו בהעלם גדול וכו' (חיי מוהר"ן, ח"א, מקום ישיבתו ונסיעותיו, סי' טו). מדגם זה של נסיעות מתוך העלם והתבוזות-מרצון התפתח אצלו כבר בשנת תקנ"ח בנסיעתו המפורסמת לארץ-ישראל (עיין חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו לארץ ישראל ובסדר נסיעתו לא"י הנדפס בשבחי הר"נ), וחזר על צורה זו כמה וכמה פעמים, עד שבזמן נסיעתו הפתאומית מברסלב ללמברג בשנת תקס"ח לא ידע ר' נתן להחליט, אם רבו נסע הפעם באתגלייא או באתכסייא. וכך תיאר את חששותיו ולבטיו ברודפו אחרי רבו: 'ובתוך כך פנה היום והגיע הליל' והי' רפש וטיט... והייתי מתיירא אולי נסע רבינו

19 למשל, נסיעתו שנה אחת לפני הנסיעה שבה אנו דנים: 'בקיץ תקס"ה נסע פתאום לשאריגראד... והנסיעה הזאת היתה פליאה גדולה ונשגבה' (ימי מהרנ"ת, דף ז ע"א). וכן נסיעתו לקאמיניץ שקדמה לנסיעתו לא"י: 'והנסיעה שלו לקאמיניץ הי' פליאה גדולה כי פתאום נסע מביתו' (שבחי הר"נ, סדר הנסיעה שלו לא"י, סי' א).

ז"ל לאיזה אכסניא בסוד ואיש לא ידע היכן הוא, כדרכו עפ"י רוב (וכמו שעשה בוויניצא וכו') ויכול להיות שלא אדע היכן הוא' (ימי מהרנ"ת, דף יט ע"ב — כ ע"א).

לכאורה אפשר היה להניח, שהנסיעה שבה גילה ר' נחמן את הסוד הכמוס של סדר ביאת גואל-צדק אף היא היתה שייכת לסוג הנסיעות המסתוריות האלה. אולם התשובה החד-משמעית לשאלה על טיב מהות נסיעת ר' נחמן על פני אוקראינה באב תקס"ו צריכה להיות, שנסיעה זו לא היתה מסוג הנסיעות המסתוריות אלא נסיעה 'ממוסדת', אחת מנסיעותיו השנתיות לערי אוקראינה שהיו מוסד קבוע עד תקס"ח. מוסד זה תואר בביוגרפיה שלו על-ידי ר' נתן בפרטי פרטיו: אחרי תיאור שלושת 'העתים הקבועים' שבהם אמר ר' נחמן תורה בברסלב בהתאסף אנשי שלומו מן העיירות הסמוכות עובר ר' נתן לתאר את נסיעת-החורף ואת נסיעת-הקיץ השנתית של ר' נחמן, שבהן נוהג היה לומר תורה מחוץ לברסלב: 'ועוד ג' פעמים בשנה אמר תורה בקביעות, היינו שהי' נוסע לטשערין ולטירהאויצע, פעם אחד בחורף... וגם בקיץ הי' נוסע לשם, אבל לא אמר תורה רק פעם אחד בטשערין בשבת נחמו' (חיי מוהר"ן, ח"א, מקום ישיבתו ונסיעותיו, סי' כד), הווי אומר שבשבת נחמו היה דרכו לומר תורה בטשערין. נסיעות קבועות אלה התקיימו עד שהחריפה מחלת-השחפת שלו, דהיינו עד שנת תקס"ח, שבה נסע ללמברג והתייעץ שם עם רופאים: 'אחר שבא מלעמבעריג לא נסע עוד על האקריינע לומר תורה כדרכו מקודם, מחמת החולאת' (שם, סי' כו). במקרה יש לנו עדות ספרותית על כך שגם בשנת תקס"ז, שנה אחת אחרי גילוי 'מגילת הסתרים' הראשונה, קיים ר' נחמן את נסיעת-הקיץ הרגילה שלו לאוקראינה: 'ובאותו הזמן [בקיץ תקס"ז כמבואר מתוך ההמשך] סיפר המעשה של המלך... ונסע אז על האוקריינע כדרכו שהי' נוסע תמיד לטשערין על שבת נחמו ובדרך בק' לאדיוזין דיבר עם אנ"ש שיש שם...'. (חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו לנאווריטש, סי' יב). זאת היתה אפוא נסיעת-הקיץ האחרונה שלו באוקראינה, ואף אז עבר ר' נחמן את לאדיוזין, שבה ישבו חסידי ברסלב. גם לאחר פטירת ר' נחמן, כשביקש ר' נתן להתרים את אנשי ברסלב לצורך בניין בית-כנסת מיוחד לחסידי ברסלב באומאן 'נסע תחלה ללאדיוזין שנמצא שם בעת הזאת קצת מאנ"ש'<sup>20</sup>.

העולה מכל זה, שבקיץ שנת תקס"ו עדיין קיים ר' נחמן את נסיעתו השנתית על פני אוקראינה. הוא עזב אפוא את ברסלב ביום ה' אב, ימים ספורים לפני תשעה-באב, לא לפתע-פתאום כבכמה מנסיעותיו המבוהלות, אלא לפי תוכניתו הקבועה והעומדת זה שנים לומר תורה בעיר טשערין בשבת נחמו. הדרך מברסלב לטשערין עוברת באמת את לאדיוזין הנזכרת בטכסט שבימי מהרנ"ת [5], דבר המאשר את השערותנו בענין טיב נסיעת ר' נחמן בראשית אב תקס"ו.

אחרי עברו את לאדיוזין בנסיעה זו גילה ר' נחמן למלוויו, וביניהם הכותב (שהוא כנראה ר' נתן כנ"ל) את 'הסוד' — היינו כל סדר ביאת הגואל, 'הנכתב כאן',

20 שיחות וסיפורים לר' אברהם ב"ר נחמן מטולטשין, תשכ"א, עמ' קמג.



כלומר בטפסט המקורי 'ברמיזא בעלמא'. לפי דברי המעבד, סוד זה היה כתוב בקונטרס אחד הנקרא 'מגילת-סתרים'. מגוסס קונטרס זה לא הביא המעבד את עצם סדר ביאת הגואל — שהרי זהו הסוד הגדול שהיה להעלימו — אלא רק את האזהרות מלהעתיק 'מגילת-סתרים' זו (כנראה, לפי האזהרה המקורית שהמעבד מצא במקורו), כל-שכן מלהדפיסה (לא ברור אם המעבד דן קל-וחומר זה מעצמו, או מצא את הכול במקורו). כל הסגור בסוגריים ב-[5] לא מן הטפסט המקורי הוא אלא מיד המעבד. זה מסביר מדוע כותב המקור 'סוד הנכתב כאן', ואילו המעבד בסוגריים כותב 'ונכתב שם הענין'.

זאת היתה אפוא ההרצאה הראשונה של 'מגילת-הסתרים', והיא נאמרה ביום א', ה' בחודש מנחם-אב תקס"ו. שכן עלינו להבין כי הפיסקאות סי' [4—5] מדברות באותו עניין. הכרונולוגיה נכונה היא <sup>21</sup>: ט באב חל בשנת תקס"ו ביום חמישי, הילכך ה' אב, יום מתן 'מגילת הסתרים', היה יום ראשון בשבוע, ממש כעדותו המדויקת של ימי מהרג"ת. הפיסקה [4] מתארת את הרצאת סדר ביאת הגואל עם התאריך המדויק של אמירתו, אבל בלי פירוט הנסיבות, וגם השם 'מגילת הסתרים' אינו נזכר. ואילו הפיסקה [5] חוזרת שוב לאותו עניין ומזכירה את יום א בשבוע סתם — וברור שזהו אותו היום של סי' [4] — מפרטת את כל המעשה ומתארת את שיטת הכתיבה האסוטטרית של 'מגילת-סתרים'. וכן נמסרה כאן העובדה החשובה, שהרצאת הדברים נמשכה בערך שתי שעות. המדובר אפוא ביחידה ספרותית גדולה לערך, אולם מחמת הקיצור המופלג של כתיבה ב'רמז' עלינו להניח, שבכתב-יד לא הכילה אותה 'מגילת-סתרים' אלא דפים מספר בלבד. 'וסיום', דהיינו כה"י המקורי סיים, וכל מה שבא אחר-כך הוא ציטאטה מן המקור. במקור היה כתוב 'וציוה', דהיינו ר' נחמן ציוה, שלא לדבר מזה ולכתוב ברמז, דהיינו לפי הטפסט המקורי ר' נחמן בעצמו פקד על האופי האסוטטרי של ההרצאה וכן על שיטת כתיבתו המתאימה ב'רמז'; ואילו המעבד אומר בהרחבה על הטכסט של הסוד שהיה לפניו: 'ונכתב שם הענין ברמיזה בעלמא ובדרך נוטריקון ור"ת'. סי' [6]: מכאן בא המעבד למסור בקיצור נמרץ מה שהיה כתוב עוד בטפסט המקורי: דהיינו ששמעו את הרצאת הדברים מפי ר' נחמן עוד פעם, בערך שלוש שנים לאחר-מכן, והפעם בפרסלב, ביום ו' ערב שבת חזון, ה' מנחם-אב תקס"ט. בעל הטפסט המקורי אינו אומר 'שמענו' כבהרצאה הראשונה אלא 'שמעו' בגוף שלישי ואינו כולל עצמו בכלל השומעים. אם בעל הטפסט המקורי הוא באמת ר' נתן, כפי שהנחנו, יש להסיק מדיוק לשונו שלא היה באותו מעמד שני.

ההבחנה הברורה בין שתי ההרצאות של 'מגילת-סתרים' עוד תעניין אותנו להלן. אמנם, זכר סיפור 'מגילת-סתרים' בפעם השנייה מופיע בקטע של ימי מהרג"ת סעיף [6] רק דרך גררא; מכל-מקום ברור, שהתקיימו שתי ההרצאות נפרדות על אותו נושא (סדר ביאת המשיח) במרחק של שלוש שנים, ותאריך שתיהן, כראוי לסוגיה משיחית, סמוך ל-ט באב היה. ב'מגילת סתרים' שנייה זו

21 כן מודיעני ד"ר אפרים ויזנברג מלונדון.

היה מקום ההרצאה 'פה ברסלב'. באמת לא עזב, כנראה, ר' נחמן את ברסלב אותו קיץ תקס"ט אלא פעם אחת בלבד, כדי ללוות את בתו מרים שיצאה לעלות לארץ-ישראל 'ורבינו ז"ל ליווה אותה בעצמה [כנראה צ"ל: בעצמו] עד רחוק מהעיר' (ימי מהרנ"ת, דף כד ע"ב). האבטוביוגראפיה של ר' נתן וכן חיי מוהר"ן אינם מזכירים כל נסיעה של ר' נחמן בקיץ תקס"ט, עת גילוי 'מגילת-הסתרים' השנייה. הרי הזמן הוא אחרי שובו מלמברג, בשנים האחרונות של חייו, שבהן בריאותו היתה רופפת מאוד ושבהן ויתר גם על נסיעותיו השנתיות לאוקראינה.

סי' [6] מוסר אפוא שתי עובדות חשובות על 'מגילת-הסתרים' השנייה: תאריך ומקום, אבל מחמת קיצורו המופלג אין הסעיף מגלה לנו, אם היתה זו חזרה מדויקת על ההרצאה הראשונה מלפני שלוש שנים. לשון 'בענין זה' אין פירושו אלא שנושא ההרצאה היה אותו נושא, כלומר סדר ביאת הגואל-צדק, אבל אין אנו למדים דבר וחצי-דבר לגבי השאלה החשובה, אם חלו שינויים כלשהם בפרטי התיאור של הסדר המשיחי בשלוש השנים שבין הרצאה להרצאה.

ייתכן כי קיצור הלשון לגבי 'מגילת-הסתרים' השנייה נובע מהעובדה, שר' נתן לא היה עד-ראייה ולא ידע את נסיבות נתינתה של המגילה בפעם השנייה: הלא באותו קיץ תקס"ט נפטר בנו בנמירוב, ומלבד זה היה מוטרד גם בנסיעות תכופות לברדיטשוב בשליחות רבו ולא היה בברסלב אפילו בעת פרידת מרים, בתו של ר' נחמן, מאביה: 'בקיץ הנ"ל [הוא קיץ תקס"ט כמובן מתוך ההקשר] שלח אותי רבינו ז"ל לברדיטשוב לגבות לו חוב מגיסו ונסעתי בקיץ הנ"ל ואח"כ בחורף שלאחריו עד חמשה פעמים עד שגביתי החוב' (ימי מהרנ"ת, דף כד ע"ב). הוא מקצר גם בתיאור של פרידת בת ר' נחמן מאביה, כי לא היה באותו מעמד, ומסיים את הפרשה 'אך אני לא זכיתי להיות' בכל זה כי הייתי בשליחותו לברדיטשוב' (שם). לא מן הנמנע שמאותו הטעם קיצר בתיאור 'מגילת-הסתרים' השנייה: בגלל העדרו מברסלב בשעת נתינתה לא היו לו ידיעות מפורטות על העניין. כל זה עולה בקנה אחד עם לשון 'שמעו' בגוף שלישי בימי מהרנ"ת [6], המוציאה את הכותב מכלל השומעים בפעם שנייה זו. אם מחמת סיבה זו או זו, המלים הספורות על 'מגילת-הסתרים' השנייה משולבות בתוך המשך הדברים על 'מגילת-הסתרים' הראשונה, והן מופיעות אגב תיאור נתינת 'מגילת-הסתרים' הראשונה בתקס"ו, שההרצאה השנייה בתקס"ט טפל לה.

סי' [7]: במלים 'וסיים שם' הנושא הוא הטפסט המקורי, דהיינו המעבד אומר שיביא הבאה מסוף הטפסט המקורי שתיבת 'שם' רומזת אליו. ההבאה מן הטפסט המקורי מתחילה בתיבות 'אחר שסיפר'. הרי כאן חוזר המעבד להרצאה הראשונה של 'מגילת סתרים', שהיא ולא השנייה עיקר עניינו, ומוסר על השמחה הגדולה שירדה על ר' נחמן ועל חסידיו עם גילוי הסודות האסכאטולוגיים. כאן מביא המעבד את לשון הטפסט המקורי שבו אומר הכותב הראשון עצמו, שהוא שאל את ר' נחמן מתי יתקיים הסיפור המופלא. ר' נחמן משתמט מתשובה ישירה ועונה, שעצם הרצאת הסיפור הוא דבר שלא נשמע מעולם. המעבד מוסיף בסוגריים: 'ע"כ העתקתי מכתיבת יד הנ"ל'.



סי' [8]: לבסוף מוסיף המעבד, כי אותו קונטרס של 'מגילת-סתרים' נגנב ונאבד' אחרי פטירתו של ר' נתן. האם יש להאמין לדברי המעבד על אובדן הטפסט? בלית ברירה נקבל את הדברים כפשוטם, אם כי מתוך היסוס-מה. שמא יש לנו כאן שוב טכסיס מטכסיסי ברסלב להכחיש את מציאותם של טפסטים, שהיו שמורים וגנוזים אצלם יפה? קשה להכריע לפי שעה בדבר זה, וכל זמן שלא נתגלו הטפסטים של 'מגילת-סתרים' זו, יקשה עלינו להכחיש מה שכתב המעבד המאוחר במפורש על אובדן אותם כתבים. אפשר כי ימים ידברו.<sup>22</sup>

[ ג ]

בקונטרס כוכבי אור לר' אברהם ב"ר נחמן מטולטשין (ירושלים תשכ"א, עמ' ג—נא) אנו מוצאים מקבילה למסופר בימי מהרנ"ת: 'בעת אשר גילה למוהרנ"ת ולר' נפתלי הסוד הכמוס מענין ביאת הגואל ישב אז גם חתנו ר' יוסף ז"ל סמוך ודבוק אליו ממש וגם שני אנשים מטעפליק עמדו אז על מדריגות העגלה (שטיג) <sup>23</sup> מזה א' ומזה א' ופניהם לאדמו"ר ז"ל בכל עת הנסיעה [שנסעו אז מלאדיוין לטעפליק] וקולו ז"ל בעת שדיבר כל זאת נפסק בנפלאות כאלה עד שלא נודע כלל לחתנו ולשני האנשים הנ"ל אם הוא מדבר עם מוהרנ"ת ור' נפתלי ז"ל שישבו לנגדו. ושמעתי זאת מפי כמה אנשים וגם מאבי הכ"מ ששמעו מפי הנ"ל, אשר היו רגילים לספר זאת בכל פעם'.

אין ההבחנה כאן בין מגילת-סתרים ראשונה לשנייה — אפילו המונח 'מגילת-סתרים' אינו נזכר כלל — אולם מתאים התיאור שבכוכבי אור לתיאור 'מגילת-סתרים' הראשונה שבימי מהרנ"ת. עשירה יותר מסורת קונטרס כוכבי אור מן המסופר בימי מהרנ"ת בנקודה חשובה: היא נותנת רשימה מלאה של השומעים. הנוכחים בהרצאה ראשונה לא נזכרו כלל בימי מהרנ"ת, אשר שם היה ברור רק זאת, שכותב הטפסט המקורי היה אחד השומעים. כאן נזכרו בשמותיהם ר' יוסף חתנו של ר' נחמן, ר' נתן וחברו ר' נפתלי, ועוד שני אנשים מטפליק ששמותם לא

<sup>22</sup> אחרי שמאמר זה של יוסף וייס ז"ל נמסר לדפוס יצא ספרו של ר' נתן צבי קעניג נזה צדיקים (בני ברק, תשכ"ט), ספר פיו-פיבליוגראפי חשוב, אך לא ביקורתי, מאת חסיד ברסלבי, ובו ידיעות מחכימות על 'מגילת-סתרים'. עניינה של מגילה זו הוא, לפי דברי קעניג שם (עמ' עז): 'עתידות כל סדר ההשתלשלות וביאת משיח צדקינו ואופן כבישתו כל העולם והחזרת תיקון המלכות לשרשה'. ועוד נאמר שם, כי ר' אברהם חזן, בנו של ר' נחמן מטולטשין, תלמידו ושמשו של ר' נתן, 'ידע את הנכתב ב"מגילת סתרים", ואפשר שמצאו אחר-כך את הכתבים, או שנמצאו עוד בימי ר"נ [ר' נחמן] מטולטשין זצ"ל והוא מסרם לבנו. וכן הרה"ח ר' אלטער מטעפליק זצ"ל, חתן הר"ר נחמן מטולטשין... היו לו גם הכתבים, והעתיקם בכרך מיוחד יחד עם שאר ההשמטות מספר "חיי מוהר"ן" ושאר הספרים היכן שנשמט דבר וחצי דבר...'. (שם, עמ' עח); 'ואם אמנם הקונטרס "מגילת סתרים" נכתב בר"פ [בראשי פרקים] כנ"ל, מ"מ בהעתקת הר"ר אלטער מפוענח הרבה ר"ת והקונטרס הוא בר"ת ומעל הר"ת כתוב בכתב יושר: אפשר שכן העתיק הר"ר אלטער או שהפיענוח הוא מדיליה מה ששמע בע"פ' (שם, עמ' עט). בהמשך דבריו שם מובאים כמה משפטים מתוך 'מגילת סתרים' [המהדיר].

<sup>23</sup> הסוגריים והאריחיים להלן במקור גופו.

נזכרו, אולי מהעדר חשיבותם. אם-כן, ר' נתן מופיע בין השומעים בפירוש שמו: השערנו דלעיל מתאששת בכך. אף ר' נפתלי, חברו של ר' נתן, מופיע בשמו המפורש. בצורה סתומה במקצת נזכר שאיש מן הנוכחים מלבד ר' נתן ור' נפתלי לא שמע את הדברים או ששמע ושכחם. ההרצאה על 'הסוד הכמוס מענין ביאת הגואל' נתקיימה לפי כוכבי אור בדרך בשעת נסיעה, מה שמתאים למסופר בימי מהרנ"ת לגבי 'מגילת-סתר' ראשונה, וברור שדווקא בה המדובר. כיוון הנסיעה שבאריחים '[שנסעו אז מלאדיזין לטעפליק]' ייתכן שהוא אינטרפולאציה של הספר ביד מישו, אולי ביד ר' אברהם בר' נחמן עצמו. המסופר באריחים מתאים למצב הגיאוגרפי: מי שנוסע מברסלב יעבור קודם את לאדיזין ואחר-כך את טפליק. תחנת-הביניים של טפליק בדרכו של ר' נחמן לאוקראינה אף עשויה להסביר את נוכחותם של שני אנשים מטפליק בעגלה: הם כנראה נסעו הביתה, אולי אחר ששבתו אצל ר' נחמן מברסלב. טפליק או טפליץ<sup>24</sup> היא עיירה שבה ישבו מספר ניכר של חסידי ברסלב. נסיעות של אנשי טפליק אל רבם נזכרות בספרות ברסלב, ואף כמה שמות ידועים לנו, כגון ר' מאיר מטפליק, ר' יצחק יהודה מטפליק, ר' מרדכי מטפליק, ר' נתנאל מטפליק, ר' שמואל מטפליק, ועוד<sup>25</sup>. האחרון נסע עם ר' נחמן לנאורייטש ונזכר כמה פעמים בחיי מוהר"ן (ח"א, לה ע"ב) והיה מחשובי אנשי ברסלב. ר' משה מטפליק<sup>26</sup>, מאנשי ר' נחמן, שהיה אחראי לסידור דירתו של ר' נחמן באומן בסוף חייו (ימי מהרנ"ת, דף ל ע"א) נתמנה אב"ד בטפליק בלחץ אנשי ברסלב בנסיבות לא לגמרי ברורות (שם, דף ל ע"ב). כשעבר ר' נחמן בטפליק יצאו רוב בני העיר, ובפרט אנשיו, לקבל פניו (שם). כל זה מראה בעליל על קשרים הדוקים בין ברסלב לטפליק, וסביר להניח שאותם שני אנשים מטפליק שהיו בעגלה עם ר' נחמן היו חסידיו ששבתו אצלו בברסלב וחזרו לביתם ביום ראשון: הרי בימי מהרנ"ת נזכר בפירוש שהנסיעה מברסלב (וכן גילוי 'מגילת-הסתר') ביום ראשון היתה. חשיבות עקרונית נודעת

24 עיין י. היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, ירושלים תש"ה, במפתח השמות הגיאוגרפיים, עמ' 618. [צ"ל שם: 'טעפליק' ולא 'טעפליץ'].

25 עיין קונטרס כוכבי אור, תשכ"א, עמ' לב—לג. טפליק היתה בין המרכזים העיקריים שבהם ישבו חסידי ברסלב בדור הראשון, והשווה את המעשה המובא בקונטרס אבני"ה ברזל תרצ"ה, עמ' לב, סי' כז: 'מעשה שהי' בשבועות או בחנוכה שאמר רבינו זצוק"ל בעת שהי' יושב על השולחן עם אנ"ש, ווער האט דאס אין זיך... ואמר איך מיין ניט טשערינער ניט ברסלבר ניט טעפליקער, וטיראווער לא הזכיר'. הואיל והדבר אירע או בשבועות או בחנוכה, כלומר בשבת חנוכה, הרי ברור שהיה באחד משלושה 'הזמנים הקבועים' בשנה שבהם התאספו חסידי ברסלב אצל רבם אסיפה ממוסדת. הרכב הנאספים בימים אלו דווקא לא היה מקרי, אלא שיקף את הרכב כל חסידי ברסלב בכלל. ובאמת ארבעה מקומות אלו היו מן המרכזים הראשיים של חסידות ברסלב בדור הראשון, כפי שיבין כל הקורא בעיון בספר חיי מוהר"ן ובספר ימי מוהרנ"ת.

26 צ"ל: ר' מאיר מטפליק, כפי שנאמר לעיל, שכן ברור, כי האיש 'שהיה אחראי לסידור דירתו של ר' נחמן באומאן' היה ר' מאיר מטפליק, כנאמר בחיי מוהר"ן, נסיעתו וישיבתו באומן, סי' א: 'הלא ר"מ מדייק בשמא' (עיין: 'חסידות ברסלב', עמ' 39, הערה 59) [המהדיר].



להשערה המבוססת, כי אותם שני אנשים עלומי-שם מטפליק מאנשי ברסלב היו, שאם-כן הסוד נשמר לא רק בפני 'זרים' (שאינם מחסידי ר' נחמן), אלא גם בפני אנשי שלומו שלא היו ראויים לשמוע או שלא היו נאמנים שלא יגלו את הסוד האיסוטירי ל'זרים'.

ערך רב למסורת זו של ר' אברהם, המעיד בסוף סעיף זה, כי שמע את הסיפור מפי כמה אנשים וגם מאביו, הוא ר' נחמן חזן מטולצ'ין, תלמיד ר' נתן וממלא מקומו. הם קיבלו את המסורת, לפי נוסח זה, מפי ר' נתן ור' נפתלי, שנהגו לספר את הנסיבות שבהן ניתן 'הסוד הכמוס מענין ביאת הגואל', היינו 'מגילת-הסתרים'.

#### [ ד ]

עניין 'מגילת-סתרים' נזכר בדפוס לאחר-מכן בקונטרס אבני"ה ברזל<sup>27</sup>. חיבור זה הוא מעשה ידי תלמידי ר' אברהם ב"ר נחמן חזן מטולטשין 'ששמעו מפיו הק' ומפי תלמידו... מוה"ר ישראל כהן ז"ל שנהרג על ק"ה [קידוש השם]. קונטרס כוכבי אור היה לעיני המחברים המזכירים אותו (עמ' פ): 'וענינו מבואר בכוכבי אור חיבור הר' אברהם'; ולכול-לראש בפתיחת הקונטרס בשער ובעמ' [ג]: 'התקרבות מוהרנ"ת לאדמו"ר זצוק"ל באריכות קצת מהדברים שלא נזכרו בכוכבי אור'. העובדה הזאת, וכן העובדה שהכלול בקונטרס אף הוא משתלשל ממסורת ר' אברהם ב"ר נחמן מטולטשין, ממש כקונטרס כוכבי אור, מסבירות את התופעה היסודית שאבני"ה ברזל בעניין 'מגילת סתרים' כולל כמעט את כל היסודות שבכוכבי אור — בתוספת תיקונים, ובמוטיבים נוספים. אין לומר כי יש לפנינו כאן פיתוח נוביליסטי בידי התלמידים ועיבוד מורחב של החומר שבכוכבי אור שנכתב בידי רבם — היסודות שנתוספו אינם הרחבה ופיתוח חופשיים במובן הפילולוגי של הדבר, אלא העלאתם-בכתב של זכרונות ושבירי-זכרונות שהיו עוד בנמצא במסורת ר' אברהם שביד תלמידיו. וזה לשון הקטעים השייכים לענייננו:

'מגילת סתרים הראשון, בעת שנסע רבינו זצוק"ל בדרך מלאדיזשין לברסלב. ועברו קאזאקין והתחיל רבינו זצ"ל לדבר ממדינת רוסיא ומה שיהי' עד ביאת הגואל ומביאת הגואל עד תחית המתים. וישב אצל רבינו זצוק"ל הר' יוסקא חתנו עם מוהרנ"ת והר' נפתלי זצוק"ל ושני אנשים מטעפליק ישבו על המדריגה של העגלה מזה ומזה. אח"כ רצה מוהרנ"ת לחזור איזה דיבור עם הר' יוסקי וראה מוהרנ"ת שאינו יודע כלום, רק סיפר שזאת שמע, שאמר רבינו זצוק"ל לבסוף: א ביום מיט גילדענע בלעטער. וגם השני אנשים מטעפליק לא שמעו כלל. וכשראו הר' נתן ור' נפתלי זאת הבינו שרבינו זצוק"ל רוצה שיהי' בסוד וכן הי'. וע"כ כתב מוהרנ"ת המגילת הסתרים בראשי תיבות' (עמ' כט—ל, סי' לא).

'מגילת סתרים השני נאמר אחרי פטירת הילד הק' ר' שלמה אפרים ז"ל

<sup>27</sup> מהד' שמואל בר' ישעיהו הלוי הורוויץ, ירושלים תרצ"ה, עמ' לד—לה; מהד' ב בסידור שונה במקצת של התוכן: בני-ברק תשכ"א, עמ' כט—לא.

בעת שקבלה אשתו של רבינו זצוק"ל לפני הר' נתן והר' נפתלי על רבינו זצוק"ל... על שהניח שיסתלק הילד. ואמר רבינו זצוק"ל לה"ר נתן ולה"ר נפתלי אדרבה תהיו אתם דיינים. איהר איז אשאד דאס קינד, ונתן קולו בבכי ובדמעות שליש עד שברחו ה"ר נתן וה"ר נפתלי מלפניו מפני הבושה. וזאת מובא בחיי מוהר"ן ובימי מוהרנ"ת. בבקר ה' היאר צייט של האריז"ל, אמר להם רבינו זצוק"ל מפני מה ברחתם, אם לא ברחתם הייתי מספר לכם שיינס כמבואר קצת, ואמר אז התורה ס"ה ויאמר בועז אל רות וכו', אח"כ קרא אותם ופתח את הדלת של בית המדרש שהי' אצל בית רז"ל [רבינו ז"ל], ואז ה' הרב מברסלב בבית המדרש ולא רצה רבינו זצ"ל שיהי' בעת הסיפור, וכיון שפתח רבינו זצוק"ל את הדלת פתח הרב הג"ל את הדלת השני' ויצא לחוץ. אז הלך רבינו זצוק"ל תיכף ומיד וסגר את הדלת וסיפר להם שנית את המגילת הסתרים' (עמ' ל—לא, סי' לב).

מרובה מידת התאמתם של שני המקורות כוכבי אור ואבני"ה ברזל ממידת השתנותם. קודם-כול עלינו לקבוע את ההתאמה הבסיסית שביניהם בשאלת הנסיבות: דהיינו שהסוד נתגלה בדרך נסיעתו של ר' נחמן. אמנם בכיוון הנסיעה יש הבדל, ונקודה זאת עוד תעניין אותנו להלן. התאמה גמורה קיימת בין שני המקורות גם בשאלת הנוכחים: אותם אנשים נוכחים כאן כבכאן. התאמת שתי העדויות שבשני הקונטרסים אינה מפליאה — הרי שתיהן שייכות למסורת ר' אברהם ב"ר נחמן מטולטשין; ועוד: בעלי אבני"ה ברזל היה לפניהם קונטרס כוכבי אור כנ"ל (ובכל זאת עמדו על מסורתם המשובשת בענין כיוון הנסיעה, כפי שנראה להלן).

חשוב יותר להשוות את עדות אבני"ה ברזל לימי מהרנ"ת, שכן יש ביניהם התאמה בעיקרי הדברים, אבל ישנן גם אי-התאמות ואפילו סתירות בכמה פרטים, וכן יש כאן כמה פרטים חשובים שאינם בעדות הקדומה של ימי מהרנ"ת. מצד אחר, אי-אלו אי-דיוקים בעדות המאוחרת מוכיחים, כי החומר שבקונטרס אבני"ה ברזל לא נשאב מימי מהרנ"ת (אם כי זה היה ידוע לבעלי אבני"ה ברזל ועובדה זאת נזכרת שם בפירוש); העדות שבאבני"ה ברזל מבוססת בלי ספק על מסורות שבעל-פה של דורות. ניתוח העדות המאוחרת יביאנו בהכרח לידי הרהורים לגבי נאמנותה של זו בכמה מפרטיה.

ההשוואה בין שתי העדויות מעלה קודם-כול את העובדה הבולטת, שכמו ימי מהרנ"ת כן אבני"ה ברזל מבחין בין 'מגילת סתרים הראשון' (סי' לא) לבין 'מגילת סתרים השני' (סי' לב). אשר לסי' לא: בקונטרס אבני"ה ברזל לא נקבע תאריך למגילת-הסתרים הראשונה, והיא לא נקשרה בהסתלקות הילד. צוינו רק הנסיבות: ההרצאה היתה 'בדרך מלאדיזשין לברסלב'. לפי ימי מהרנ"ת, הגילוי הראשון נתקיים בדרך כשנסע ר' נחמן 'מפה', כלומר מברסלב, 'על האקריינה, כשיצאו מלאדיזין' [סי' 5]. יש לציין אפוא, שכיוון הנסיעה עלה במהופך בקונטרס המאוחר. לאדיזין מופיע כאן כבכאן, אלא שהכתיב של שם הכפר שונה בעדות המאוחרת, דבר המוכיח כי בעל העדות השנייה לא העתיק את עדותו מן הראשונה, אלא



היתה בידו מסורת שבעל-פה (שעלתה בקצת ערבוביא). עובדה זאת מתאשרת גם מכל פרטי הסיפור שבעדות המאוחרת.

מוטיב חדש מופיע באבני"ה ברזל בקשר לתיאור הנסיבות שבהן ניתנה 'מגילת-הסתרים' בשעת הנסיעה: חיל-פרשים רוסי עבר בדרך, ואגב כך התחיל ר' נחמן לדבר על רוסיה. אין העדות המאוחרת מוסרת לנו מה אמר, רק זאת שנתגלגלו הדברים עד שבא ר' נחמן להרצות את הרצאתו האסכאטולוגית שנתחלקה לפי תיאור זה — וכאן שוב חידוש — לשני חלקים. חלק ראשון דן במאורעות הטרומ-משיחיים עד ביאת הגואל, וחלק שני דן בזמן שמביאת הגואל עד תחיית המתים. אם כי רק בעדות האחרונה נזכר המוטיב של הפרשים הרוסיים, שהופעתם בדרך גרמה כביכול לר' נחמן שיגלה את סדר ביאת הגואל, אין לנו לפסול עדות מאוחרת זו מכול וכול, ובייחוד אחר שנתבונן בספר חיי מוהר"ן ובספר ימי מהרנ"ת, המספרים כמה פעמים שר' נחמן חביב היה עליו לגלות את תורותיו ואימרותיו אגב מאורעות קטנים וגדולים שאירעו במחיצתו, או אגב שיחות-חולין שסופרו שם וששימשו לו כעין הזדמנות ושעת-כושר לגילוי תורות, מאמרים וסיפורי-מעשיות<sup>28</sup>. טכניקה זו מוסיפה חותם של התעוררות ספונטאנית לאמירת תורות. לא מן הנמנע אפוא, שכך היה גם בגילוי סדר ביאת גואל-צדק: תיאור אבני"ה ברזל בנקודה זו אינו סותר שום עדות אחרת שבידינו, והוא עולה, כאמור, בקנה אחד עם מה שידוע לנו ממקורות נאמנים על דרכיו של ר' נחמן בגילוי תורותיו ומאמריו. חסרון גדול הוא בעדות המאוחרת הזאת שאין בה שום תאריך לנתינת 'מגילת סתרים' ראשונה, ושאלת התאריך והסתבכותה עוד תעסיק אותנו להלן.

הפרטים האחרים שמופיעים כחדשים בעדות המאוחרת אין לנו נימוק מספיק לפוסלם. הנוכחים בהרצאה ראשונה זו של 'מגילת-סתרים' לפי אבני"ה ברזל הם אותם שכבר ראינו בכוכבי אור: ר' יוסף חתנו של ר' נחמן, ר' נתן וחברו ר' נפתלי, ועוד שני אנשים מטפליק ששמותיהם לא נזכרו, כנראה מחוסר חשיבותם. אם כן, ר' נתן מופיע בין הנוכחים בפירוש שמו גם כאן. כשביקש אחר-כך ר' נתן לחזור עם ר' יוסף על איזו נקודה שבתוך ההרצאה, אולי על-מנת לדייק בה בבואו להעלות את 'מגילת-הסתרים' על כתב<sup>29</sup>, נתברר שר' יוסף לא שמע כלל את הסיפור המשיחי שסיפר חותנו בנוכחותו: הוא זכר רק את סוף הסיפור, כפי שיצא מפי ר' נחמן: 'אילן עם עלים של זהב'<sup>30</sup>. אף שני האנשים מטפליק לא שמעו

28 עיין למשל חיי מוהר"ן, ח"א, שיחות השייכים לסיפורי מעשיות, סי' ג. ועיין שם, ח"ב, גדולת השגתו, סי' ג.

29 עיין למשל שיחות הר"ן, סי' קנא (ירושלים תש"ד, דף קכב): 'ומחמת שהייתי טרוד בדעתי מאד לחזור הב' מעשיות... ותיכף חזרתי אותם עם אנשים שהי' שם לבל נשכח דיבור מהם'.

30 לשם חיזוק האבחנות של הפרט הזה באבני"ה ברזל יצוין, שאותו מוטיב נמצא גם בסיפור מעשה שסיפר ר' נחמן בחנוכה תקס"ט: 'וכשבא על ההר ראה עומד שם אילן של זהב עם ענפים של זהב' (חיי מוהר"ן, ח"א, סיפורים חדשים, סי' ה).

דבר או ששמעו ושכחו: רק ר' נתן ור' נפתלי<sup>31</sup> ידעו מה ששמעו. מכוח עובדות מופלאות אלו הסיקו שני הידידים האלה את המסקנה, שר' נחמן רצונו שהסיפור המשיחי יישמר בסוד: לפי תיאור זה, לא ציווה ר' נחמן עצמו בפירוש על המעמד האסוטרי של הדברים. כאשר העלה ר' נתן את הדברים על הכתב, כתבם בראשי-תיבות בלבד, בדרך אסוטריה קיצונית, ושוב לא נזכר כאן, כי ר' נחמן ציווה על כך. העולה מזה לענייננו הוא, שלפי מקור זה האזהרה לנהוג נוהג אסוטרי לגבי סוד ביאת גואל-צדק לא יצאה מפי ר' נחמן, אלא ר' נתן ור' נפתלי החליטו על כך מאומד דעתם. כמו-כן יש כאן אישור להשערתנו הקודמת, ש'מגילת הסתרים' הועלתה על הכתב בידי ר' נתן בעצמו.

אשר לסי' לב: השתלשלות הדברים ב'מגילת-סתרים' שנייה בתיאור זה היא כלהלן: אשתו של ר' נחמן התאוננה בפני שני תלמידיו של זה, ר' נתן ור' נפתלי, על התנהגות ר' נחמן, ובין היתר טענה שבעלה הניח לילדם שימות, אם כי לדעתה היה כוח בידו לפעול. התאריך המשוער של המעשה המסופר בסי' לב הוא אפוא קיץ תקס"ו, זמן קצר אחרי מות הילד בסיון תקס"ו, והאבל על פטירתו חי עוד בלב. ר' נחמן פנה, בעקבות תלונות אשתו עליו, אל ר' נתן ור' נפתלי ופרץ בבכי בפניהם עד שהללו ברחו מפניו. למחרת (כך נראה לפרש את התיבה הסתומה 'בבקר') היה יום ה'יארצייט' של האר"י ז"ל, היינו, לפי המסורת, ה באב<sup>32</sup>. ר' נחמן אמר אז לשני תלמידיו הנ"ל, כי לולא ברחו מפניו ביום הקודם היה מספר להם דבר יפה. כל זה עולה כמעט בד בבד עם המסופר בימי מהרנ"ת, אבל לא לגבי 'מגילת-סתרים' השנייה נאמר כל זה שם, אלא דווקא בקשר ל'מגילת-סתרים' הראשונה! נפל כאן באבני"ה ברזל אי-דיוק נוסף לגבי התאריך. לפי ימי מהרנ"ת בכה ר' נחמן בפני תלמידיו ביום חמישי בשבת ואחר-כך ביום ראשון הבא, שהוא ה באב, סיפר את 'מגילת-סתרים'; דהיינו לפי זה יום הבכיה (הוא ראשית ההתעוררות לגילוי הסוד) היה שלושה ימים מקודם: יום ב לחודש מנחם-אב. ואילו לפי אבני"ה ברזל יום הבכיה היה כנראה יום אחד בלבד לפני ה'יארצייט' של האר"י, דהיינו ד באב, שכן יום-המיתה של האר"י הוא ה באב. אולם הרציפות הזמנית של המאורעות בניסוח אבני"ה ברזל רפויה מאוד. לעצם נתינת 'מגילת-סתרים' אין תאריך מפורש באבני"ה ברזל, אבל מתוך צירוף העובדות המסופרות בו מתברר ש'מגילת-סתרים' ניתנה כנראה למחרת הבכיה, דהיינו ביום ה'יארצייט' של האר"י, הווי אומר ביום ה באב. זהו ממש אותו התאריך הניתן גם בספר ימי מהרנ"ת: יום ראשון בשבת, ה באב תקס"ו. מלבד צימצום משך-הזמן בין בכיה לנתינה משלושה ימים ליום אחד אין באבני"ה ברזל לגבי נקודה זו דבר שיעמוד בסתירה גלויה לספר ימי מהרנ"ת. ברור כי במקרה של סתירה בין שני המקורות עלינו להעדיף את המסורת העתיקה והספרותית יותר

31 ידידותם של שניים אלו היא עובדה בולטת לכל הקורא באבטוביוגרפיה של ר' נתן, שבה הוא מזכיר עשרות פעמים את 'חברי ר' נפתלי'. ר' נפתלי הוא היחיד מבין אנשי ברסלב המתכנה 'חברי' בדפי הספר ימי מהרנ"ת.

32 ראובן מרגליות, ספר הלולא דצדיקא, תל-אביב, תש"ד, עמ' כז.



של ימי מהרנ"ת ולהודות בכך, שאמנם נפלו אי-אלו אי-דיוקים במסורת שבעל-פה של אבני"ה ברזל. ההבדיל המכריע בין עדות ראשונה לעדות אחרונה הוא, שבאבני"ה ברזל נקבעו הזמנים הנ"ל לגבי 'מגילת-סתר' השנייה דווקא; אין ספק שעלינו להעדיף את ימי מהרנ"ת ולהחליט שזמנים אלו שייכים, לפי עדותו הברורה והמהימנה של ימי מהרנ"ת, לנתינת 'מגילת-סתר' הראשונה.

המסורת המאוחרת מרחיבה את המעמד שאחרי פטירת הילד: אשתו של ר' נחמן, שלא הופיעה בימי מהרנ"ת כלל, מופיעה כאן והדברים נראים אבתנטיים; רושם זה מתחזק על-ידי הציטאט ביידיש מפי ר' נחמן: 'איהר איז אשאד דאס קינד'. יסודות אלה אינם המצאה מאוחרת אלא מסורות נאמנות שאפשר לקבלן, על אף העירבוביה שנפלה באבני"ה ברזל בקביעת-הזמנים.

ועתה נחזור לניתוח החלק השני של סעיף לב בעדות המאוחרת של קונטרס אבני"ה ברזל: עוד מסופר כאן, אולי תוך תלות בדברי ימי מהרנ"ת, כי ר' נחמן אמר את התורה סימן סה 'ויאמר בועז אל רות', ואילו התורה השנייה שאמר באותו פרק-זמן (סי' רסב) לא נזכרה כלל באבני"ה ברזל. אחרי-כן (בו ביום?) קרא שוב לשני תלמידיו הנ"ל וביקש לכנסם לבית-המדרש הסמוך לביתו, אבל נוכחות הרב של ברסלב, אף-על-פי שזה היה לפי כל הסימנים מחסידיו<sup>33</sup> הפריעה

33 ר' אהרן, הרב של ברסלב, נזכר בכמה מקומות בספרות הברסלבית, ולא תמיד בדרך הערצה. על מעמדו בפני ר' נחמן עיין: חיי מוהר"ן, ח"ב, עבודת ה', סי' סג; שם, ח"ב, מעלת תורתו וספריו הקדושים, סי' לו; אבני"ה ברזל, תשכ"א, עמ' לו; שיחות הר"ן, סי' קמא. מתוך חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו וישיבתו באומין, סי' לו, ניכר שהיה מאנשי ברסלב וזה מסביר את הטון של ר' נחמן בדבריו עמו, ועיין גם בקונטרס שיחות וסיפורים לר' אברהם ב"ר נחמן מטולטשין, תשכ"א, עמ' קכט. לא ייתכן שיפנה ר' נחמן אל ר' אהרן בלשון נוכח ('ווינטש איך דיר', חיי מוהר"ן, ח"ב, עבודת ה', סי' סג) לולא היה ר' אהרן מאנשי שלומו. הרב ר' אהרן מברסלב כלול בפירוש ברשימת חסידיו ר' נחמן בקונטרס כוכבי אור, תשכ"א, עמ' לב, סי' כט, וכמעט בפירוש במכתב ר' נתן משנת תקצ"א (עלים לתרופה, ניו-יארק תשט"ו, דף כ ע"ב). מופת חותך להשתייכות ר' אהרן הרב דברסלב לאנ"ש יש לראות בעובדה, שהוא נוסע לאומאן, יחד עם שאר אנשי ברסלב, ר' נתן, ר' גפתלי, ר' יוסף חתן ר' נחמן, כדי להשתטח על ציון קברו של רבם בשנה הראשונה אחרי הסתלקותו (ימי מהרנ"ת, דף מב ע"א). ישיבת ר' נחמן בברסלב שבע שנים באין מפריע, למרות המחלוקת העצומה המתנהלת נגדו באוקראינה ובפודוליה, מתבארת אך מתוך העובדה שבברסלב גברו בקהילה היסודות התומכים בו, ומן הסתם היה רב העיר מעורב עם הבריות בקהילתו. הערותיו העוקצניות של ר' נחמן מעידות כנראה, שהשלום בין שני המנהיגים לא היה מחוסר מתיחות. [הרב ר' אהרן, רבה של ברסלב, היה מלתמי-דיו הוותיקים של ר' נחמן. בנו, ר' צבי אריה, אביו של ר' נחמן מטשרין, היה דיין בברסלב. ר' אהרן 'נתמנה לראב"ד בברסלב ברצון ובפקודת רבינו ז"ל... הר' נחמן... מברסלב... ורבינו זצ"ל הי' לו השתדלות גדול בענין זה של התמנות הרבנות של א"א ז"ל בברסלב... מעיד נכדו, ר' נחמן מטשרין, בצוואתו (צוואת הרב מטשעהרין בתוך ספר סיפורים נפלאים, בני ברק, תשכ"א, עמ' סא). ר' אהרן התקרב אל הצדיק מברסלב עוד בתקופת מדידיבקה (טובות זכרונות, ירושלים, תשי"א, עמ' קו). סיפור מפורט על כך בספר טובות זכרונות (עמ' קכא-קכב). ר' צבי אריה, בנו של ר' אהרן ואביו של ר' נחמן מטשרין, היה חברו של ר' שמואל אייזיק (טובות זכרונות, עמ' קלא) מאנשי דאשיב שהתנגדו להנהגתו של ר' נתן ('חסידות ברסלב', עמ' 203-208).]

לו. יציאתו של הרב בדלת האחרת נראתה להם כמופת זעיר: ר' נחמן יכול לספר מה שבלבו. סגר את הדלת וסיפר 'שנית' את 'מגילת הסתרים' בפני שני תלמידיו אלה.

על אף הפתיחה 'מגילת סתרים' שני ברור מכל פרטי התיאור, שקבוצת המוטיבים על פטירת התינוק המופיעה בסעיף לב הוא-הוא מה שמופיע בספר ימי מהרנ"ת, סי' [1—5] לגבי 'מגילת סתרים' ראשונה: מערכת המוטיבים של פטירת הילד נכנסה באבני"ה ברזל בטעות להרצאה השנייה בעוד שהיא שייכת ללא כל ספק להרצאה ראשונה של 'מגילת סתרים'. שאר המוטיבים המופיעים ב'מגילת סתרים' שנייה שבקונטרס אבני"ה ברזל אולי יש להעמידם על חזקתם. איתור ההתרחשויות בבית-המדרש של ברסלב והתקרית הזעירה עם רב העיר — אין לנו סיבה לפוסלם מכול וכול. גם לפי ימי מהרנ"ת היה המקום של ההרצאה השנייה בברסלב; אין סתירה בזה בין שתי העדויות, אלא שבעדות המאוחרת מופיעים כמה פרטים שאינם בתיאורו החטוף מדי של ימי מהרנ"ת על 'מגילת-סתרים' השנייה. הדעת נותנת לקבלם כאבתנטיים כל עוד לא הוכחו מצד אחד: מתקבל על הדעת, שאמנם נשתקעו כאן שרידים של מסורת כפי שסיפרו חסידי ברסלב במשך הדורות. סיכומו של דבר: בתיאור 'מגילת-סתרים' השנייה נתערבבו בקונטרס אבני"ה ברזל שתי קבוצות-מוטיבים: מעמד ר' נחמן אחרי פטירת ילדו (שהוא ללא ספק שייך, לפי האמת ההיסטורית, ל'מגילת-סתרים' ראשונה) וסדר הדברים במתן 'מגילת-סתרים' שנייה בבית-מדרש בברסלב. נראה מאוד כי נשתמרו במוטיבים אלה יסודות נאמנים בלתי-ידועים ממסורת ימי מהרנ"ת.

כיצד נשתרבו יסודות של מסורת שבעל-פה — אפשר להבחין בבירור מתוך הלוח הנדפס בעמוד הבא. אריחיים מציינים ידיעה שלא באה מפורשת בטכסט, אלא יוצאת מצירוף מקורות.

מה שאירע כאן גלוי מניתוח היסודות שבטבלה. נוסח ימי מהרנ"ת הכיל אך את הידיעה הכללית שהיו שתי 'מגילות-סתרים', ואילו רוב החומר העובדתי, הנסיבות וכו' נתרכזו מסביב לנתינת 'מגילת-סתרים' ראשונה; על השנייה לומדים אנו רק את מקומה (ברסלב) ואת תאריכה המדויק. אשר לתיאור 'מגילת-סתרים' הראשונה שבימי מהרנ"ת, הרי ישנן שם שלוש מערכות ברורות (שייתכן שהן נובעות מרשימות שונות כפי שראינו לעיל): (א) מערכת יום חמישי בשבוע בברסלב גופא, קודם נסיעת ר' נחמן על האוקראינה; (ב) מערכת יום ו' ויום שבת; (ג) מערכת נסיבות הנסיעה עצמה וגילוי הסוד המשיחי בנסיעה ביום א. המסורת שבעל-פה שבאבני"ה ברזל ריכזה את מערכת ג של נסיבות הנסיעה (עם קצת תוספת מוטיבים שלכאורה נראים אבתנטיים) מסביב לגילוי 'מגילת-סתרים' הראשונה. בזה אין עוד כל סתירה למה שנאמר בעניין זה בימי מהרנ"ת. אולם סתירה גלויה נוצרה במסורת המאוחרת מסביב ל'מגילת-סתרים' השנייה: כל מערכת הנסיבות א-ב, סי' [1—3], של ימי מהרנ"ת, דהיינו של השבוע שלפני גילוי הסוד, הועברה באבני"ה ברזל על מעמד מתן 'מגילת-סתרים' השנייה, ובוה נוצרה עירבוביה שניסונו לנתחה לגורמיה במה שקדם.



מגילת-סתר־על סדר ביאת המשיח

אבני"ה ברזל	ימי מהרנ"ת	מגילת-סתר־על
הזמן : לא פורש ולא נרמז.	הזמן : קיץ תקס"ו, אחר פטירת הילד, יום ה בשבוע. המקום : ברסלב, בעלייה שב־בית ר' נחמן. הנסיבות : ר' נחמן קובל על יסוריו, בקשר למיתת בנו [כנראה לפני ר' נתן ועוד משהו] ומת־חיל לבכות. התלמידים בורחים מפניו, ויורדים מן העלייה.	ראשונה א סי' [2—1]
המקום : בדרך מלאדיזשין ל־ברסלב, בעבור חיל־פרשים רוסי בדרך. הנוכחים : ר' נתן ור' נפתלי ; ר' יוסף ושני אנשים מטפליק. ר' נתן ור' נפתלי מבינים שרצון ר' נחמן שהדבר יישמר בסוד ור' נתן כותב את המגילה בראש־תיבות.	המקום : ברסלב. הזמן : למחרת היום, ערב שבת: ר' נחמן מעיר לתלמידיו : 'חבל שברחתם, הייתי מספר לכם דבר יפה'. ר' נחמן אומר תורה (סה) [בשבת], אומר תורה נוספת [רסב]. זמן ומקום : יום א, ה באב תקס"ו, בנסיעת ר' נחמן מברסלב על פני אוקראינה, בצאתו מלא־דיזין מגלה סוד סדר ביאת גואל־צדק. הנוכחים : לא פורטו, אבל הכותב המקורי בין הנוכחים. מצוות ר' נחמן לשמור הכול בסוד ולכתוב ברמז.	ב סי' [3]  ג סי' [5—4]
הזמן : אחרי פטירת הילד, אבל בלי תאריך מדויק. הנסיבות : אשת ר' נחמן קו־בלת על בעלה בפני ר' נתן ור' נפתלי על פטירת התינוק. ר' נחמן בוכה ; שני התלמידים בורחים מ־פניו. למחרת יום הפטירה של האר"י [ה אב], ר' נחמן מעיר לשני תלמידיו 'חבל שברחתם וכו' '. ר' נחמן אומר תורה סה. המקום, הזמן והנוכחים : כנראה בו ביום, בבית־המדרש ש־בברסלב מספר ר' נחמן לר' נתן ור' נפתלי שנית את מגילת־הסתר־על.	הזמן : יום ו, ח באב תקס"ט. המקום : ברסלב. הנוכחים : הכותב המקורי אי־נו ביניהם.	מגילת-סתר־על שנייה

בפני מי הוסתר, לפי אבני"ה ברזל, באורח כמעט פלאי הסוד האסוטרי? בפני שני האנשים מטפליק, שכבר ראינו לעיל שהיו כנראה מאנשי ברסלב, בפני ר' יוסף חתנו של ר' נחמן, שבוודאי היה מאנשי ברסלב, ובפני ר' אהרן, רבה של ברסלב, שנמנה על חסידי ר' נחמן. אנו מגיעים שוב לאותה מסקנה שכבר ראינו לעיל, שהמדובר בסוד לא רק בפני 'זרים' (שאינם מחסידי ברסלב), אלא אפילו בפני רוב אנשי ברסלב.

עוד נקודה אחרונה טעונה דיון בקשר לחומר שבקונטרס אבני"ה ברזל. כבר ראינו לעיל שלפי הודעת ימי מהרנ"ת אבד הטכסט האסוטרי של 'מגילת-סתרים' אחרי פטירתו של ר' נתן. הידיעה הזאת, אם נכונה היא אם תכסיסית, אין אנו יודעים, אך יש מסורת בנוגע לטכסט בקונטרס אבני"ה ברזל, וזו לשונה: 'פעם שאל הר' נחמן [מטולטשין תלמידו ומשמשו של ר' נתן] את מוהרנ"ת, מדוע אינו מוסר את "מגילת סתרים" מרבינו ז"ל לבנו ר' יצחק<sup>34</sup> ז"ל ולר' אפרים ב"ר נפתלי ז"ל<sup>35</sup>.

האם הכוונה ל'מגילת-הסתרים' כמות-שהיא, דהיינו לניירות עם הרשימות המקוצרות והרמוזות, או שמא הכוונה לפיענוחם ולפירושם של הרמזים שבמגילה, קשה להחליט. לכאורה לשון 'מוסר' פירושו מסירת הטכסט גופו, אבל אין הדבר מוכרע. הנסיבות שבהן שאל ר' נחמן מטולטשין את ר' נתן אינן מחוורות. האם ר' נתן מסר את גליון-הכתב לר' נחמן מטולטשין והלה שאל בענוותנותו, מדוע מסרו לו דווקא ולא לבניהם של שני הנוכחים העיקריים בגילוי המגילה? האם ר' נחמן מטולטשין ידע את פיענוח הרמזים בכלל? מה היה ידוע לר' נחמן זה מסודות ברסלב? אנו יודעים ממסורת ברסלבית נאמנה, שר' נחמן מטולטשין שיעור-קומתו בתורה לא היה כראוי לתלמידו וממלא-מקומו של ר' נתן, ושרבו זה הוריש לו את מנהיגות הכת לא בשל גדולה בתורה, אלא בזכות תכונות אישיות ומסיבות של עבודה ושימוש במחיצת ר' נתן במשך י"ד שנים<sup>36</sup>. הסתום מרובה

34 הוא נזכר כמה פעמים בספרות הברסלבית. עיין, למשל, אבני"ה ברזל, עמ' עה—עו. מכתבי ר' נתן שנאספו בספרו עלים לתרופה רובם נכתבו אל בנו זה.

35 אבני"ה ברזל, עמ' פא. [ר' אפרים בן ר' נפתלי חתם על מכתביו 'אפרים וויין בערג מקרימיטשאק', היינו מקרמנטשוג ('נחלי אמונה', בני ברק, תשכ"ו, עמ' י—טז), הוא מחברם של 'ליקוטי אבן' (ירושלים, תרמ"ב) ו'תפלות הבוקר' (שם, תרמ"א), שני חיבורים אלה חזרו ונדפסו בירושלים, תשכ"ג, בשם: 'כתבי מוהר"ר אפרים...']

36 'הר"ן ז"ל מטאלטשין, כי הוא אשר אמר עליו מורנ"ת ז"ל... בזה"ל אני מבין את הכל עם העט ואח"כ יהי יכולת גם לר' נחמן מטאלטשין להנהיג... הגלגל... כי אעפ"י שמחמת שהי' יתום בלא אב ואם לא עלה כ"כ במעלת הלימוד, אבל גם הוא קרא ושנה הרבה מחמת שהעיקר הוא השימוש והשקידה תמיד על דלתי הרב. ולא נמצא כלל בכל אנשי מורנ"ת ז"ל שוקד על דלתותיו כמוהו בערך ארבעה עשר שנים' (קונטרס שיחות וסיפורים לר' אברהם ב"ר נחמן מטולטשין, קלא—קלב). [אין ללמוד ממובאה זו, שאמנם ר' נחמן מטולטשין הנהיג את חסידי ברסלב אחרי מות ר' נתן. הדברים נאמרו על-ידי בנו של ר' נחמן מטולטשין בשבחי אביו כנאמר: '... נתעוררתי להכיר ולהתבונן בגדולת אבי הר"ן ז"ל מטאלטשין וכו', בשום מקום בספרות ברסלב שהגיעה לידנו לא נאמר



על המפורש בשאלה ששואל ר' נחמן מטולטשין את ר' נתן, בייחוד מפני שהמעמד הקונקריטי שבו נשאלה השאלה לא הוגדר. מכל מקום נראה מכאן, שבימי חייו של ר' נתן עוד לא נעלמו עקבותיה של המגילה.

### [ה]

הרשימה המשוקעת בימי מהרנ"ת אין בה כל רמז לצורתה הספרותית של המגילה. שאר המסורות יש בהן כדי להסיק מסקנות כלשהן בעניין זה. הצורה הסיפורית הולמת יפה את ההערות שראינו לעיל, שהמגילה נתחלקה לשני חלקים: (א) מה שיהיה עד ביאת הגואל; (ב) מביאת הגואל עד תחיית המתים. הוא הדין בהערה שדובר במגילה על נפלאות. ההערה שבסוף המגילה דובר על 'אילן עם עלים של זהב' אף היא מחזקת הנחה זו של צורה סיפורית למגילה.

אשר לתוכן אותה 'מגילת-סתרים', הרי אנו מוצאים אך רמזים מועטים בספרות ברסלב, מחוץ לתיאור הכללי, שהיתה מדברת בנושא משיחי. בקונטרס סיפורים נפלאים<sup>37</sup> אנו מוצאים רמז זה על תוכן המגילה: 'נמצא במגילת סתרים זה המעשה מענין ס' אלים והוא ס' יקר מאד שחיברו איש אלקים ר' יוסף קאנדיא ז"ל, בימיו נתקבצו חמש מאות תלמידים מופלגי תורה והתחילו ללמוד בספרי חקירה ובמ"נ [ובמורה גבוכים] עד שנתפקרו וכפרו באלקים חיים'. כאן מדובר אפוא על אפיקורסות קיצונית מן הסוג הראציונאליסטי. מאחר שידועים אנו ש'מגילת הסתרים' מדברת על סדר ביאת הגואל, יש לשער שבאפיקורסות אסכאטולוגית היא עוסקת.

תוכן כעין זה של המגילה עולה גם מתוך רמז הנמצא בקונטרס אבני"ה ברזל<sup>38</sup>: 'מוהרנ"ת הי' אומר מלחמת גוג ומגוג אינו נזכר במגילת סתרים, משמע שיהיה אפיקורסות בעולם, וזה יהיה הנסיון שלנו ושל משיח'. מרמזים מועטים אלה אפשר לשחזר במידת-מה אספקט אחד לפחות של המגילה האסטרית: היא הוקיעה את הכפירה הפילוסופית או השכלית באמונת ישראל (בדוגמאות, לא באופן מופשט), וכפי הנראה ציירה את אחרית-הימים כתקופה של אפיקורסות קיצונית שבה עתידים להתנסות גם המשיח (הזהה באיזה אופן מן האופנים עם ר' נחמן עצמו) וגם חסידיו-מאמיניו. משהו מקבוצת-האידיאות של אפיקורסות אסכאטולוגית נרמז גם במקום אחר: בקונטרס הברסלבי הנ"ל סיפורים נפלאים נרשם (אמנם בלי קשר ל'מגילת סתרים') מאמר זה: 'סיים ע"ז רבינו ז"ל [ר' נחמן] כאשר מובא שבעקבות משיחא יהי מבול (מען וועט שיסען מיט אפיקורסת) לא של מים רק [=אלא] של מ"ז [מחשבות זרות] ויכוסו כל ההרים הגבוהים ואפי' בא"י שלא הי' מבול, רק מחמת שהלך בכח נתזו שם המים, דאס הייסט עס וועט אריין

עליו, שהנהיג את העדה הברסלבית (עיין למשל: 'יקרא דחיי' כרוך עם 'שארית ישראל', בגי' ברק, תשכ"ג, עמ' קנ-קנב).

<sup>37</sup> שם, ירושלים תרצ"ה, עמ' סג; דפוס שני (תשכ"א), עמ' כט.

<sup>38</sup> דפוס תרצ"ה, עמ' פא, (סי' סב); דפוס תשכ"א, עמ' עב (סי' ס).

שפריצען אפי' אין די כשרה הערצער, ועם חכמות לא יוכלו ליתן עצה<sup>39</sup>. האסכאטולוגיה הפאנטאסטית של 'מגילת סתרים' היתה כנראה אף היא סובבת, על-כל-פנים מקצתה, על ציר הכפירה הראציונאלי. אין בכך משום הפתעה למי שמעיין בספר ליקוטי מוהר"ן ומברר לעצמו באיזו מידה חולנית היה ר' נחמן רגיש לאפיקורסות המשכילית<sup>40</sup>. אין פלא אפוא שבעיות עצמו הפכו בעיניו לבעיות התקופה כולה בפרוס ימות המשיח. ולא זו בלבד, אלא המשיח עצמו יתנסה בניסיון הראדיקאלי ביותר, ונסיונו יהיה מסוג הכפירה הראציונאלי דווקא. ודאי לא היה אספקט שלילי זה של כפירה שבעיקבתא דמשיחא אלא חלק מתוכנה של המגילה כולה. השמחה שירדה על ר' נחמן ואנשיו אחרי שסיפר להם את הסוד, וכן ה'נפלאות' שהזכיר בעל אבני"ה ברזל, בוודאי מציינים את הצד החיובי של התמונה המשיחית ואת מעמדה המרכזי של ברסלב בתוכה. אבל כל זמן שלא נתגלתה אותה 'מגילת סתרים' עלינו להסתפק בהשערות מועטות אלה על תוכנה על-פי הרמזים שבספרות הנדפסת. האם באמת אין הטפסט של אותו כתב-סתרים נמצא מועתק בכתיבת-יד בידי חסידי ברסלב? לכשיתגלה טפסט זה (אם ההגדה דלעיל על אובדן המגילה אינה אלא לישנא מעליא), אפשר יהיה לזהותו על-פי הסימנים שהעלינום מתוך המקורות<sup>41</sup>.

39 דפוס תרצ"ה, עמ' נח; דפוס תשכ"א, עמ' כד.  
40 על קשריו האינטימיים של ר' נחמן עם משכילי אומאן עיין ח. ליברמן, ייווא-בלעטער, כרך כט, עמ' 201—219. מתוך בירוריו של ליברמן (עמ' 204) יודעים אנו לזהות את בעל-הבית האומאני, שאצלו נכנס ר' נחמן לדור שם ואשר שמו צוין בספרות הפרסלבית בראשי-תיבות רנ"ג; הלא הוא ר' נחמן נתן ראפופרט המשכיל. כך יש להוסיף מימד חדש לדברי היאוש של ר' נחמן סמוך להסתלקותו: 'הנה אנחנו עתה אצל הקצה והסוף של ישראל במקום שגבול ישראל כלה' (חיי מוהר"ן, נסיעתו לאומין, סי' י"א) והבאתים במאמרי 'הקושיא בתורת ר' נחמן מברסלב', 'עלי עי"ן' — מנחת דברים לש.ז. שוקן, ירושלים/תל-אביב תש"ח—תשי"ב, עמ' 247 [לעיל, פרק שמיני, עמ' 111]. דברים אלו של ר' נחמן יש לפרשם מתוך מעמדם הקונקריטי של אמירתם בשעת כניסת אומרים לבית המשכיל, שהרי ר' נחמן ראה בהשכלה את הקץ לקדושה ישראל. בעומדו על מפתן בית המשכיל הגיע כאילו למקום ששם 'גבול ישראל כלה'.  
41 עיין לעיל, עמ' 203, הערה 22 [המהדיר].



## פרק שלושה-עשר

### הספר הנשרף

#### לוח התאריכים

אלול תקס"ב	ר' נחמן משתקע בברסלב
עוד לפני תקס"ג	התחלת כתיבה של תורות ליקוטי מוהר"ן, אולי בעזרת מזכיר, ר' אברהם
ר"ה תקס"ג	ר' נתן 'נתקרב'
חנוכה תקס"ג	ר' נתן מתחיל לעבוד כסופר
סיון תקס"ה	ידיעה ראשונה על קיום 'ס' הנשרף
אחרי סוכות תקס"ו	ר' נחמן מקריא לר' נתן מן 'הספר הנשרף'
חורף תקס"ו	ר' נתן מעתיק חלקית את כה"י של הספר
קיץ תקס"ו	ר' נחמן שולח שני אנשים לשם הפצה מקצת דברים שבספר בצנעה
סיון תקס"ו	פטירת בנו שלמה אפרים
יב תשרי תקס"ח	ר' נחמן מכתוב לר' נתן את הספר עד תומו
חורף תקס"ח	נסיעת ר' נחמן ללמברג. החרפת מחלתו ומשבר נפשי
בין פורים לפסח תקס"ח	שני עותקי הספר נשרפים לפי פקודתו

#### א. שיטת דובנוב בהסבר שריפת הספר

בפרק הבלתי-חשוב על ר' נחמן מברסלב שבחיבורו החשוב 'תולדות החסידות' מזכיר דובנוב את 'הספר הנשרף' לר' נחמן, שכתב-ידו הושמד על-פי פקודת מחברו בשנת תקס"ח, בין פורים לפסח. דובנוב מתאר בקצרה את השתלשלות המאורעות על-פי המקורות ושואל: 'מה היתה הסיבה האמיתית לשריפת הכתב ומה היה תוכנו?' ומשיב: 'נראין הדברים שזו היתה נוסחה ראשונה של ספר הליקוטים<sup>1</sup> ונאמרו בה דברים חריפים כלפי האבטוריטיטים של החסידות, וכשנודע קצת תוכנם בקהל (בחיי מוהר"ן מסופר שר' נחמן מסר מתחילה את הכתבים לידי שניים ממקורביו "וצוה עליהם לנסוע בעיירות ולומר שם מעט" מתוכן הספר), רמזו לר' נחמן כי מרה תהי אחריתו אם יעיז להדפיס את הכתב, ולכן הוכרח להעלימו מן העין ולהסתפק בהדפסת נוסחה אחרת. אבל גם בצורתו המתוקנת לא נתקבל הספר אצל החסידים, מלבד החבורה הברסלבית'<sup>2</sup>.

1 דהיינו של ספר ליקוטי מוהר"ן.

2 תולדות החסידות, כרך ב, עמ' 304—305.

הואיל והשערותיו של דובנוב אגודות זו בזו, כדאי לפרקן כדי להתבונן בכל אחת ואחת מהן בפני עצמה. ואלו הן ההשערות המשוקעות בדבריו, בפירוש או כהנחה הכלולה בדבריו המפורשים:

(א) 'הספר הנשרף' הכיל נוסח ראשון וקיצוני של ס' ליקוטי מוהר"ן;  
(ב) קיצוניות זו של הדברים שב'ספר הנשרף' מתמצית בחריפות לשונו כלפי גדולי הצדיקים שבדור;

(ג) הואיל ואותם שני אנשי ברסלב, שבידם נמסר כתב-היד, 'אמרו' בעיירות מן הספר הנסתר, נודע בקהל תוכנו ורמזו לו לר' נחמן שלא ידפיס את ספרו. והרי שוברן:

(א) אין שום רמז בכתבים הברסלביים, שכוזה היה היחס בין ליקוטי מוהר"ן לבין 'הספר הנשרף';

(ב) אמנם ישנם בליקוטי מוהר"ן דברים חריפים הרבה נגד 'צדיקים של שקר', אבל אין שום רמז במקורות, ש'הספר הנשרף' דן בנושא זה או שנושא זה היה בין נושאיו;

(ג) לא נודעה לנו מן הכתבים הברסלביים שום תגובת-קהל על ההפצה החשאית והמקוטעת של תורת 'הספר הנשרף'<sup>2</sup>, כל שכן שלא שמענו על רמזים, שבל יהיו מחברו להדפיס את הספר. גדולה מזו: הדפסת הספר לא היתה בתוכניתו של ר' נחמן, לא בתקס"ו ולא בתקס"ח. בתקס"ו עדיין כל תורתו היתה בחינת נסתר, ואפילו חסידיו המקורבים ביותר הופתעו, כאשר בתקס"ח הגיעתם השמועה מלמברג, שרבים החליטו להדפיס את ליקוטי מוהר"ן<sup>3</sup>;

(ד) לא זו בלבד שהשערת דובנוב על 'הספר הנשרף' כטיוטה קיצונית-בניסוחה של ליקוטי מוהר"ן אין לה על מה שתסמוך, אלא גדולה מזו: קריאה מדוקדקת בטפסטים הנוגעים בדבר תגלה בבירור, שבשנת תקס"ו היו שני כתבי-היד בנמצא בעת ובעונה אחת, כתב-היד של ליקוטי מוהר"ן (במידה שתורות ספר זה כבר היו קיימות) וכתב-היד של 'הספר הנשרף'.

מתחילה היה כנראה בדעת ר' נחמן להדפיס את ליקוטי מוהר"ן בלמברג. אם כי לא גילה כוונתו זו לר' נתן, סופרו הנאמן, הרי עצם העובדה, שלקח עמו את כתב-היד ללמברג, מראה שהדפסה בלמברג בתקס"ח לא היתה אז בעיניו בגדר הנמנע. אין אנו יודעים, כיצד נכשלה או הוכשלה תוכנית ההדפסה שם. אך לבסוף לא נדפס הספר בלמברג, אלא מחברו החזיר את כתב-היד למדינתו להדפיסו שם.

ועתה נתבונן מה עשה ר' נחמן בכתב-היד השני, הוא כתב-היד של 'הספר הנשרף'. אמנם נכון הוא (כפי שנראה להלן), שלפני נסיעתו פקד ר' נחמן על ר' נתן להשלים את העתקת כתב-היד, שהתחיל בה זה כבר קודם-לכן, אלא את כתב-היד

<sup>2</sup> עדות מפורשת על תגובה שלילית אין בידינו, אך רמזים חשובים על התגברות המחלוקת בשנת תקס"ו דווקא מצויים בספרותם של חסידי ברסלב, עיין: 'חסידות ברסלב', עמ' 56—82, ובמיוחד עמ' 68—71 [המהדיר].

<sup>3</sup> עיין מאמרי 'סדר הדפסת ליקוטי מוהר"ן' (קמא) דפוס ראשון, קרית ספר, מא (תשכ"ו), עמ' 561 [להלן, פרק חמישה-עשר, עמ' 251].



המועתק הזה, שאמנם הושלם קודם נסיעתו, לא לקח עמו לדרך; אדרבא, הוא סגר את שני עותקי כה"י, היינו את ההעתק יחד עם המקור, על מסגר בביתו, ואת המפתח לקח אתו לדרך ללמברג<sup>4</sup>. שמע מניה: אפילו בראשית תקס"ח, שכנראה כבר היה שוקל בדעתו את הדפסת תורתו 'הנגלית', היינו את ליקוטי מוהר"ן, אפילו אז לא העלה על דעתו להדפיס את התורה הנסתרת שב'ספר הנשרף', קל-וחומר בשנת תקס"ו, כאשר אפילו ליקוטי מוהר"ן היה בבחינת אין מגלין אלא לצנועים, לא העלה על קצה דעתו את פירסום ה'ספר הנשרף', תורתו האסטרית ביותר. לכן מתבטלים דברי דובנוב, כאילו תיכנן ר' נחמן ההדפסה בשנת תקס"ו וביטלה אחרי ה'רמזים' שנרמזו לו מצד מזהיריו כביכול, דורשי טובות, וכן מתבטלים דברי דובנוב על גיסוח חדש של תורות 'הספר הנשרף' בצורה מתונה יותר בליקוטי מוהר"ן, כתחליף מתון לתורה החצופה מאוד כלפי הצדיקים.

ספר ליקוטי מוהר"ן לא נכתב אחרי תקס"ו — התאריך הדמיוני של האזהרה הדמיונית אליבא דדובנוב, אלא נכתב מאמר אחרי מאמר במשך כל השנים החל משנת תקס"ג, ומקצתו אפילו קודם לכך. הרי הוא סך-הכול של עבודה ספרותית במשך הרבה שנים, כפי שעולה בבירור לכל מי שיעיין מעט בספר חיי מוהר"ן ובספר ימי מהרנ"ת וב'סדר הזמנים של אמירת המאמרים הנודעים לנו'<sup>5</sup>. לכן ההנחה המשוקעת בדברי דובנוב, כאילו ליקוטי מוהר"ן נתנסח בין תקס"ו ובין תקס"ח, מן הנמנע היא. והואיל וליקוטי מוהר"ן לא נכתב אחרי תקס"ו — שנת ביטול תוכנית ההדפסה כביכול — אלא במשך שנים לפני-כן, הרי שאין הוא 'נוסח מועתק' של הספר הקיצוני הנקרא, על שם סופו, במקורות ברסלב 'הספר הנשרף', ושר' נחמן כתבו בעצמו בשבתו בעיר ברסלב, אחרי שנת תקס"ב ולפני תקס"ה — תקס"ו, כפי שיבואר במה שיבוא. אם כי אין אנו יודעים מה היה תוכנו של 'הספר הנשרף', הרי דבר אחד ברור: הוא לא היה טיוטה ראשונה — קיצונית בסגנונה הקנטרני — של ליקוטי מוהר"ן.

ב. 'הספר הנשרף', פרשת שריפתו ואופיו האסטרתי

ר' נחמן לא הכיר נכונה את דעת-הקהל בשנת תקס"ו בענין 'הספר הנשרף', וידוע שהחליט לשרפו בשעת משבר חמור בלמברג בשנת תקס"ח, בהיגלות לו מחלתו האנושה, השחפת, שלא ניתנה לריפוי. מתוך הרגשה, שמיתתו נגזרה עליו וקרובה לבוא החליט לשרוף את כתב-היד של ספרו, שהיה סגור בביתו בברסלב בשני עותקים, ויודעים אנו כיצד שלח הביתה מלמברג את ידידו ותלמידו ר' שמעון (שליווה אותו למרחקים), וכיצד ציווה עליו להשמיד את כתב-היד המסוכן, כתב-יד של 'סודות' גבוהים ביותר, שתלה בו ר' נחמן לא רק את מיתת אשתו הראשונה ואת מיתת בניו, אלא גם את סכנת מיתתו הוא. בהשמדת הספר תלה עתה החולה

4 עיין שם.

5 חיי מוהר"ן, ח"א, שיחות השייכים לתורות, סי' נט.

האנוש תקוות-מה להארכת ימי חייו. אותם הימים תיאר לנו ר' נתן, שהוא עצמו לא היה עם ר' נחמן בלמברג, אבל ידיעותיו נשאבו בלי ספק ממקור ראשון, הוא ר' שמעון:

'בלעמבערג בין פורים לפסח בשנת תקס"ח הלך [ר' נחמן] אל חדר מיוחד ובכה... שם וקרא לר' שמעון ודמעתו על לחייו, ונאנח ואמר: אין עם מי להתייעץ. וסיפר לו אז מענין באשר שיש לו ספר בביתו שאבד אשתו ובניו בשביל זה, כי נסתלקו עבור זה, ומסר נפשו על זה. ועכשיו אינו יודע מה לעשות. והענין הי' כי ראה שמוכרח להסתלק שם בלעמברג, אך אם יושרף זה הספר יוכל לחיות. וע"כ הי' רבינו ז"ל מסופק, ולא ידע לתת עצה בנפשו מה לעשות כי הי' צר לו מאד לשרוף זה הספר הק' והנורא מאד אשר מסר נפשו ע"ז וכו' ועוצם קדושת ונוראות של זה הספר א"א לדבר מזה כלל, ואם היה נשאר זה הספר בעולם, היו רואין גדולת רבינו ז"ל עין בעין וכו'. השיב לו ר"ש [ר' שמעון] בוודאי אם יש איזה סברא שחייכם תלויים] בזה, בוודאי טוב יותר לשרוף הספר כדי שתשארו בחיים. השיב רבינו ז"ל עכ"פ יתארך הזמן בוודאי. היינו אם ישרוף זה הספר עכ"פ יהי' לו ארכא לחיות בעוה"ז עוד איזה זמן. אבל אעפ"כ צר לי מאד לשרפו כי אין אתה יודע גודל יקרת קדושתו של זה הספר, ואנכי אבדתי אשתי הראשונה ובניי וכמה יסורים עצומים שהי' לי בשביל זה וכו'... ואח"כ אמר לר"ש א"כ איפא הא לך המפתח של הקאמאדע שלי, ולך מהר' חושה אל תעמוד ותשכור עגל' לברסלב ואל יעצרך הגשם והשלג ורוץ מהרה, חושה לברסלב ותבא לשם ותקח שני ספרים אחד מונח בהקאמאדע והשני מונח בתוך תיבה של בתי אדיל, ותקח אותם ותשרוף אותם. ושני הספרים היו אחד, כי אחד הי' מועתק מחבירו... והזהיר את ר"ש מאד לבל יהי' חכם בזה, היינו שלא יתחכם לשנות דבריו ח"ו לבלי לשרוף איזה ענין ולגונזו אצלו, רק יקיים דבריו בזריו' גדול... ושכר עגלה לברסלב לבית רבינו ז"ל, ובבואו לדאשיב שהיא סמוך לברסלב נפל ר"ש פתאום והוטל על ערש דוי ולא הי' יכול לקום והבין שהוא מעשה בעל דבר<sup>6</sup> שרוצין למונעו מלקיים דבריו... וצוה ר"ש להניח אותו על העגלה לנסוע לברסלב... ובבואו לברסלב חזר תיכף לאיתנו והבריא כבתחילה ולקח שני הספרים ושרפם שניהם. ואמר רבינו ז"ל שזה הספר לא יהי' עוד בעולם, חבל על דאבדין בעו"ה [בעוונותינו הרבים] אבידה שאינה חוזרת. ואמר שזה הספר בהכרח לשורפו וזה הספר לקוטי מוהר"ן יהי' נדפס ויתפשט בעולם<sup>7</sup>.

כתב-יד זה נקרא בכל מקום בספרות ברסלב בשם 'הספר הנשרף', או 'הספר השני', ולפעמים 'הספר הב' הנשרף'<sup>8</sup>, הוא הספר הברסלבי שנודעת לו היוקרה

6 דהיינו השטן.

7 חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו ללעמבערג, סי' ג.

8 'הספר הנשרף', לדוגמה: שם, סי' ה, ו. 'הספר שנשרף' אנו מכניין בשם ספר הב', כי כל אלו הספרים שנדפסו הם בחינת ספר הראשון כי כולם הם בחינה נגלה שלו...



הגבוהה ביותר חוץ מ'הספר הגנוז': ו'הספר שצוה לשרוף כשהי' בלעמברג זה הוא ספר הב' והיא בחינת רזין שלו... ועוד הי' לו ספר שלישי<sup>9</sup> והוא ספר הגנוז שלא נגע בו שום יד אדם ולא שזפתו עין והוא בחינת רזין דרזין שלו<sup>10</sup>. כך מתוארים בדברי ר' נתן הבדלי-הדרגה של אסטרליקה בין 'הספר הנשרף' לבין 'הספר הגנוז'. 'הספר הנשרף' הוא בחינת הסוד של ר' נחמן, ואילו 'הספר הגנוז' הוא בחינת סוד-הסודות שלו. ר' נחמן אמר על 'הספר הנשרף', 'שאין מי שיודע בו דבר כ"א [כי אם] צדיק גדול חד בדרא וגם שיהי' חכם בכל הז' חכמות'<sup>11</sup>. ר' נתן מעיד: 'וגם אנכי שמעתי כבר מפיו הק' שאמר על הספר הנשרף' שצדיק לבד לא יבין בו דבר, וכן חכם בלבד לא יבין אותו ג"כ, כ"א צדיק וחכם, היינו שיהי' צדיק גדול מאד וגם חכם בכל השבעה חכמות'<sup>12</sup>.

ר' נחמן אסר על אנשי שלומו את העיון בספרי מחקר של שבע חכמות, ורק לעצמו התיר בפירוש לטייל בהם: 'ובאמת הוא איסור גדול מאד להיות מחקר ח"ו וללמוד ספרי החכמות ח"ו. רק הצדיק הגדול מאוד [ר"ל הוא עצמו] הוא יכול להכניס עצמו בזה ללמוד השבע חכמות. כי מי שנכנס בתוך החכמות הללו ח"ו יכול ליפול שם, כי יש אבן נגף בכל חכמה וחכמה שהיא בחי' עמלק, שע"י האבן הנגף הזה יכולין ליפול ח"ו. כי עמלק היה פילוסוף ומחקר וכפר בעיקר כ"ש (כמו שכתוב: דברים כה) ולא ירא אלקים, דהיינו שהוא רק נוהג ע"פ חכמות ואין לו יראה כלל. אבל הצדיק כשנכנס באלו השבע חכמות, הוא מחזיק עצמו ונשאר קיים על עמדו ע"י אמונה בבחי' וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב), כי שבע יפול צדיק וקם (משלי כד) היינו שהצדיק הגדול הולך דרך אלו השבע חכמות, ואע"פ ששם יכולין להחליק וליפול ע"י האבן נגף בחי' עמלק כנ"ל, אבל הצדיק שבע יפול וקם ע"י אמונה'<sup>13</sup>.

מעמדו המיוחד של 'הצדיק הגדול' הוא בכך שהוא לא רק מותר במה שאחרים

והספר שצוה לשרוף כשהי' בלעמברג, זה הוא ספר הב', והיא בחינת רזין שלו' (שם, סי' ט). 'הספר הב' הנשרף' (שם, סי' ח).

9 אין כל שייכות בין הכינויים 'הספר הב' ו'הספר הג' לבין השאלה הביבליוגרפית, אם היה קיים חוץ מליקוטי מוהר"ן קמא ותניינא גם ליקוטי מוהר"ן תליתאה שרשמו בן-יעקב והכחישו ג. שלום, בקונטרסו 'אלה שמות ספרי מוהר"ן מברסלב', ירושלים תרפ"ח, עמ' 15, מס' 43. [השמועה על ספר 'ליקוטי מוהר"ן תליתאה' נובעת מרשימתו הביבליוגרפית של יוסף פרל בסיום ספרו מגלה טמירין (דף נה ע"א), שרשם בה את השיחות, שנדפסו בספר ספורי מעשיות תקע"ה תחת הכותרת 'ליקוטי מוהר"ן', כ'ליקוטי מוהר"ן תליתאי' (עין: א. רובינשטיין, 'כתב היד "על מהות כת החסידים"', קריית ספר, לח, תשכ"ג, עמ' 421—422; ח. שמרוק בתוך: 'יוסף פרל, מעשיות ואיגרות מצדיקים אמיתיים ומאנשי שלומנו, ההדירו לפי כתב-היד של המחבר והוסיפו מבוא וביאורים חנא שמרוק ושמואל ורסס', ירושלים תש"ל, עמ' 15—16, הערה 3; 'חסידות ברסלב', עמ' 184—185)].

10 חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו ללעמבערג, סי' ט.

11 שם, סי' ו.

12 שם, סי' ז.

13 ליקוטי מוהר"ן תניינא, יט.

אסורים, אלא שהוא צריך לעשות מה שאחרים אסורים לעשות; מעמדו המיוחד של ר' נחמן בתמונת-עולמו מעניין אותנו בהקשר זה לא מבחינה סטרוקטוראלית, אלא רק במה שעצם הסוגיה של שבע חכמות שב'ספר הנשרף' אינה מיוחדת לספר זה בלבד: היא נמצאת גם בליקוטי מוהר"ן. מושג-האמונה של ברסלב מושג פולמוסי הוא, דהיינו אמונה פאראדוקסאלית הכוללת את הדברת עמדותיהן של שבע חכמות. 'הצדיק הגדול', הוא ר' נחמן עצמו, חייב לקיים בעצמו את האמונה הפאראדוקסאלית על כל חומרותיה<sup>14</sup>.

ידיעותיו של ר' נחמן ב'שבע חכמות', היינו ב'חכמות חיצוניות' ובמדעים, רישומן ניכר בתורותיו. ידיעות אלה ספק אם באו לו מספרי-מדע לועזיים של התקופה, אם כי משיכתו המוזרה לספרות חיצונה ידועה לנו היטב, וידוע לנו שקרא יחד עם אחד ממשכילי אומאן את הדראמה Kabale und Liebe לשילר<sup>15</sup>, כנראה במקור. התעניינותו 'בחכמות', כגון גיאוגרפיה, מתבטאת למשל בהערותיו בענייני מפות גיאוגרפיות, אבל לכאורה רוב ידיעותיו בתחום זה באו לו מעיוניו בספרי-מדע פופולאריים בעברית. גם ידיעותיו בפילוסופיה של ימי-הביניים ברורות מתוך כמה וכמה תורות ומוטיבים של תורות שבליקוטי מוהר"ן. אם כי אסר לחסידיו לקרוא ספרות זו, הרי הוא עצמו עיין בה בקדחתנות והיא ריתקה אותו באימפליקציות האנטי-דתיות, שהדן דימה לשמוע מתוכה: הלא אוזנו הרגישה-שמעה קולות של אפיקורסות וכפירה מכל עבר. אותו 'הספר הנשרף' כלל כנראה חומר מדעי-פילוסופי או מדעי-פופולארי כזה במידה גדושה, או היה בנוי עליו, ועל-כן מצריך ר' נחמן את הבקאות בשבע חכמות כתנאי מוקדם להבנתו.

חוץ מ'הספר הגנוז' שקדושתו כה גדולה עד ש'לא יבין בו שום אדם בעולם כלל, רק שמעתי בשמו שאמר שמישהו יאמר עליו פירוש'<sup>16</sup>, הרי 'הספר הנשרף' הוא היצירה הספרותית הגבוהה ביותר בקדושתה שנתחברה בברסלב.

מה היו תולדותיהם של שני חיבורים חשובים אלה? אשר ל'ספר הנשרף', ברי שהוא לא היה אוסף של תורות שנאמרו תחילה מפי ר' נחמן בפני חסידיו ואחר-כך נכתבו (כמתכונת ספרו ליקוטי מוהר"ן ורוב ספרי החסידות בכלל), אלא ר' נחמן בעצמו חיבר את הספר וכתבו בכתיבת ידו הוא, שלא באמצעות סופר. הסודיות הרבה, שאפפה תורות הספר, היא שמנעה אותו מלשתף את ר' נתן סופרו ומזכירו הספרותי, בהעלאתו על-כתב, אם כי לפי כל העדויות הספר לא נתחבר אלא אחרי שר' נתן 'נתקרב', כלומר נתקבל בברסלב, בסוף שנת תקס"ב ובראש

14 על מושג-האמונה הפאראדוקסאלי בברסלב עיין מאמרי 'הקושיא בתורת ר' נחמן מברסלב', 'עלי עי"ן', ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 245-292. [לעיל, פרק שמיני, עמ' 109-149]. ועיין עוד במאמרי 'עיונים בתפיסתו העצמית של ר' נחמן מברסלב', תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 358-371. [לעיל, פרק תשיעי, עמ' 150-163]. וכן תשבי"ד, ערך 'חסידות', אנציקלופדיה עברית, כרך טו, עמ' 811.

15 עיין ת. ליברמן, 'ר' נחמן בראצלאווער און די אומאנער משכילים', ייווא בלעטער, כט (1947), עמ' 211.

16 חיי מוהר"ן, נסיעתו ללעמבערג, סי' ז.



השנה תקס"ג. עדותו של ר' נתן על זמן ומקום חיבורם של הספרים בברסלב דווקא ברורה היא וחד-משמעית, ומבוססת כנראה על הערות רבו באוזניו או באוזני אחרים זולתו בניהון זה: 'ובשנת תקס"ב בחודש אלול נכנס [ר' נחמן] לברסלב ובא לכאן [ברסלב] על שבת פ' כי תצא וכאשר נשמע הדבר בנעמריב<sup>17</sup> הסמוך לפה [ברסלב] היה אצלינו דבר פלא מאד שהוא נכנס לכאן... בכאן נגמרו הספרים הקדושים הנדפסים ופה חיבר הספרי' הנעלמים מעין כל חי, היינו מה שנשרף וספר הגנוז וכו' וכו' <sup>18</sup>.

אימתי בדיוק נתחברו שני הספרים אין אנו למדים מכאן, זולת זאת שנתחברו אחרי סוף שנת תקס"ב, כשישב כבר ר' נחמן בעיר ברסלב, וכן אין אנו יודעים, אם נתחברו שני הספרים זה אחרי זה ואיזה מהם קודם לשני, או אפשר שנכתבו שניהם באופן סימולטאני. אבל בעל-כורחנו נאמר, כי בזמן חיבור שני הספרים כבר עמד לרשותו ר' נתן בעל הכשרונות הספרותיים, והצדיק אף התחיל להעמיד כשרונות אלה בקביעות בשירותו — חוץ מכתבת שני ספריו הנסתרים! רק התורות שנאמרו ראשונה בפני קהל חסידיו והועלו על-כתב אחר-כך, רק אותן רשם ר' נתן על-פי פקודת רבו: 'ותיכף אחר ר"ה הראשון שנתקרבתי אליו שהוא ר"ה תקס"ג התחיל להרגילני לכתוב תורתו הק'. אבל עדיין לא זכיתי לכתוב לפניו תורתו הק' עד אחר שבת חנוכה <sup>19</sup> שכתבתי לפניו כל התורה ראיתי מנורת זהב <sup>20</sup>. וכך

17 מקום מושבו הקבוע של ר' נתן אז, עיין למשל ימי מהרג"ת, דף ה ע"ב, ועוד בעשרות מקומות שם.

18 חיי מוהר"ן, ח"א, מקום ישיבתו, סי' יב.

19 בברסלב לא היתה אמירת תורה 'ממוסדת' אלא בראש השנה, בשבת חנוכה ובשבועות בלבד. להיראות בראש-השנה היתה חובה קדושה על כל אחד, ואילו בשבת חנוכה ובשבועות המצווה היתה חשובה, אבל לא כליכך מוחלטת. ריכוז אמירת-התורה בשלוש עתים בשנה בלבד היה בו כנראה הכרח אירגוני מפני המספר המועט עד כדי אכזבה של חסידי ברסלב בדור הראשון. ואגב, בברסלב היתה גם מסגרת חמורה לביקורים אינדיבידואליים אצל הצדיק: ר' נחמן לא היה מעודד את אנשי-שלומו לנסוע אליו בכל עת מצוא. אין ספק שכל הסייגים האלה לא הותקנו מפני שאמירת-תורה עלתה לו בקושי. בעניין זה בוודאי היה כמעין המתגבר. אולם אירגון זה איפשר לאנשים המועטים מאוד של חסידי ברסלב להופיע שלוש פעמים בשנה 'בהמוניהם'. לולא אירגון מחושב זה, היו הנוסעים לברסלב ברוב שבתות השנה אך קומץ אנשים. על-ידי קביעת שלוש 'העתים' השיג ר' נחמן, שברסלב היתה בהן הומה מאדם כמעט כשאר 'הצרות' צדיקים. מלבד נסיעות חסידיו אליו באותם העתים נהג ר' נחמן לצאת עצמו לנסיעות פאסטוראליות אל חסידיו והיה אומר תורה מחוץ לברסלב בשלוש שבתות קבועות בשנה. נסיעותיו אלה לערי אוקראינה נתבטלו רק אחרי שובו מלמברג בשנת תקס"ח, בגלל מחלתו ההולכת ומחריפה. אין ביכולתי להיכנס כאן בבירור הבעיות האירגוניות של חסידי ברסלב בקשר לשלושה 'עתים קבועים' שבברסלב, ואעיר לפי שעה רק זאת, כי התקבצות חסידים בעיר בינונית תלויה היתה בתמיכת בני המקום. ר' נחמן נאלץ לעזוב את זלאטופוליה לא רק מפני המחלוקת עליו כעניין מופשט, אלא בוודאי גם מפני העדר אוירה אוהדת. אם כי ר' נתן כותב בצורה כללית: 'דרכינו הי' להיות אצלו על ר"ה ועל שבת חנוכה ועל חג השבועות, ובאלו הג' זמנים היינו אצלו תמיד מיום שקבע דירתו פה ברסלב' (חיי מוהר"ן, ח"א, מקום ישיבתו ונסיעותיו, סי' כד). קשה לתאר שמוסד ההתקבצות יסודותיו הונחו באופן

פתאומי רק בברסלב. הרי ר' נתן עצמו מתאר את ההתקבצות בראש־השנה תקס"א מיד אחרי כניסת ר' נחמן לזלאטופוליה. לדבריו באו כמאה אנשים לר"ה זה, ובני העיר קיבלו את כל האורחים בבתיהם (שם, ח"א, דף כז ע"ב). אבל התקבצות ר"ה תקס"ב סוכלה בזלאטופוליה כנראה על־ידי התנגדות בני המקום, על־כל־פנים אין היא נזכרת או נרמזת בשום מקום. בפרוס ר"ה תקס"ג (כבר בימי אלול תקס"ב) עבר ר' נחמן לברסלב האוהדת לו. אחד המניעים לתאריך המעבר היה אולי הרצון להציל את הקיבוץ בראש־השנה. אם היה ניסיון לקבוע גם שאר שני 'העתים הקבועים' כבר בזלאטופוליה אין אנו יודעים. אמנם מדגיש ר' נתן, שמיד עם כניסת ר' נחמן לברסלב היו שלוש העתים הקבועים למוסד איתן. אבל שים לב, כי אין בדבריו כל רמז על יצירת יש מאין של מוסד זה; הדבר נחשב שם כדבר ידוע ומקובל, אין הכרזה או פקודה מפי הצדיק נזכרת בקשר לר"ה תקס"ג. הואיל וכתבי ר' נתן הועלו על כתב לאחר שנים, אם כי פרטי תאריכי הכתיבה אינם ברורים למחקר לפי שעה, אין דרך בטוחה לסמוך על ניסוח הדברים אצל ר' נתן או להסיק מסקנות מהעדר סימני הפתעה אצלו לגבי עצם המוסד בתקס"ג. ברור מכל המקורות, שבעיר ברסלב התקיים המוסד המשולש באין מפריע. עם כל זה חסידות ברסלב כתנועה נכשלה כישלון חרוץ בימי ר' נחמן. כך יוצא לנו מתוך בדיקת מספרם של החסידים שבאו להתקבצויות בתק"ס ובתקע"א: 'כמה מאות'. נראה שברסלב החזיקה מעמד בקושי או הצליחה לגייס אך מעט חסידים חדשים והנשירה היתה כמעט מרובה על הגיוס החדש. אפילו אותו מחנה קטן ובלתי־יציב נראה כמתמוטט עם הסתלקותו, שכן ר' נחמן נפטר בלי לתת הוראות ברורות 'ולא צוה לנו אז שום הנהגה איך להתנהג אחר הסתלקותו' (ימי מהרג"ת, דף מ ע"א). והואיל וכך, ר' נתן הוציא מסקנותיו מרמזים אמיתיים או מדומים של רבו, ובאופן זה הציל את חסידות ברסלב מכיליון חרוץ בהעדרה של דמות מנהגת. [השווה לעיל, פרק ראשון, עמ' 39, הערה 9]. עלייתו של ר' נתן לעמדה מרכזית בברסלב היתה הדרגתית. הרי בתקע"א כך הוא כותב: 'והנה הש"י יודע קטנותי ושפלותי שהייתי בעיני ולא עלה על דעתי שיהי' לי כח לקרב אנשים לעבודתו ית' אך בכל עת שדיברתי ממנו [מר' נחמן] ז"ל ומתורותיו ושיחותיו הק' נתעוררתי כישן וראיתי שאעפ"כ אין מי שידע דיבורים אלה לאמיתתן כמוני השפל' (ימי מהרג"ת, דף מה ע"א וע"ב). והוא נזכר שר' נחמן אמר בעודו בחיים, שהתלמיד יקרב נפשות לעבודת ה' (שם): תודעת השליחות של ר' נתן נתעוררה. הוא נזכר בדברי רבו 'להאיר בכל העולם כולו ואותי חיזק [לכך] ביותר מכולם בכמה לשונו' ורמזים והתנוצצ' בלי שיעור בכלל ובפירוש' (שם, דף מו ע"א). אמנם בפניו סידר ר' נחמן צוואתו סמוך להסתלקותו (שם, דף לד ע"ב), אף פירושו של זה רק כתיבת הצוואה ועריכתה. אבל כבר בחלוקת עזבונו ר' נתן היה העושה והמעשה (שם, מו ע"א), והוא־הוא שעשה בהדפסת ליקוטי מוהר"ן תנינא. כך נדחקים לצדדין גדולי המקורבים ר' שמעון, ר' יודל, ר' שמואל אייזיק או ר' יקותיאל המגיד מטירהוביצה. כנראה כולם הסכימה דעתם שכוחות ר' נתן עולים על כוחותיהם הם, או שלא היתה בהם כל תאווה למעמד של הנהגה. כך נעשה ר' נתן במרוצת הזמן ובלי מלחמת־יירושה רצינית המרכז ללא עוררין. ירידת משפחת ר' נתן מנכסיה היא השלב האחרון בתהליך ממושך של השתלטותו על ברסלב. ר' נתן הופך להיות 'מקבל' (עיין בהערה 26) ובזה נתבססה חסידות ברסלב באופן סופי. ר' נתן עובר לברסלב לשבת שם על התורה ועל העבודה ושם כותב את ספריו, שם מדפיס את ספרי ברסלב בביתו הפרטי ומשם מארגן את אנשי שלומנו. אולם אנאכרוניזם יהיה להשליך עמדת־מרכז זו שלו אחורנית לשנות תקס"ב—תקע"א. בימי חיי רבו הוא דמות שולית בלבד. [על התנגדותם של תלמידיו הוותיקים והחשובים של ר' נחמן להנהגת ר' נתן עיין כעת: 'חסידות ברסלב', נספח שלישי: 'משהו על ההתנגדות להנהגת ר' נתן', עמ' 203—208].

20 נדפס בליקוטי מוהר"ן קמא, סי' ח.



הי' דרך כתיבתי לפניו, שהתורה שאמר באותו העת כמו בשבת חנוכה, חזר אח"כ בעת הכתיבה, ואמרה לפני פיסקא פיסקא, שאמר לפני כמה דיבורים בלשון אשכנז ואני ישבתי לפניו וכתבתי הדברים בלשון הקודש, עד שגמרתי כתיבת כל התורה, וע"פ רוב חזרתי וקרייתי אותה לפניו אחר שגמרתי כתיבתה<sup>21</sup>.

הרי לפנינו סדרי ההעלאה על-כתב וסידרי הניתוח של תורת ברסלב, כפי שסדרים אלו נתפתחו זמן קצר אחרי שהצטרף ר' נתן לחבורה. ההבחנה שר' נתן מבחין במובאה דלעיל בין כתיבת תורת רבו ובין כתיבת תורה לפני רבו, היא כנראה בכך: בהתחלה כתב לעצמו על-פי זכרוננו את התורה ששמע, כשאר רושמי רשימות במחנה החסידי הגדול, ואילו אחר-כך, כאשר נוכח ר' נחמן שכשרונותיו הספרותיים של הצעיר ראויים לניצול, שוכללה השיטה ונוצרו סדרים קבועים להעלאת תורתו על כתב: מכאן ואילך ר' נחמן עצמו השתתף השתתפות פעילה בעבודת סופרו. שלא כשאר צדיקי החסידות, שתלמידיהם רשמו דבריהם על דעת עצמם ועל-פי-רוב בלא השגחת רבם, הרי רוב תורת ברסלב מצויה בידינו בניסוחים שר' נחמן עצמו סמך ידו עליהם ואף השתתף בהעלאתם על כתב.

רשימות אלה של תורתו 'הנגלית' של ר' נחמן אף הן לא היו בבחינת נגלה, כי בכל אותן העתים הי' דרכו להזהיר הרבה לבלי לגלות תורתו לזרים אשר אינם מאנ"ש<sup>22</sup> וגילה קצת טעמים על זה והיינו נוהרים בזה מאד להסתיר ולהעלים מאד הקונטרסים שנכתבו<sup>23</sup>.

ברור אפוא שמנהג אסוטריקה היה נוהג ר' נחמן אפילו לגבי התורה ה'נגלית' שלו, קל-וחומר לגבי תורתו הנסתרת. שני החיבורים שאנו דנים בהם נכתבו על טהרת האסוטריקה החמורה מכול, בשנים שאחרי השתקעות ר' נחמן בברסלב באלול תקס"ב, ואחרי הצטרפות ר' נתן אליו בסוף תקס"ב ובראשית תקס"ג. ר' נתן לא ידע על קיומם של ספרים אלה עד שנת תקס"ה, כשרבו גילה לו על קיום כתב-יד של ספר אחד לכל הפחות, הוא 'הספר הנשרף'!

#### ג. סופרי ר' נחמן: ר' אברהם ור' נתן

הדעה שר' נחמן עצמו לא העלה את תורותיו על כתב, ושהכול נכתב על-ידי ר' נתן היא מוגזמת בהרבה. היו והיו כתבי-יד של תורות, שצוינו בציון 'לשון רבינו', אבל אלו מועטים. בלי ספק ר' נחמן לא היה מחונן בכתיבה מזהירה ומזהירה, ואותן תורות מועטות ב'כתב-יד רבינו' ומכתבים אחדים מידו יוכיחו את כבידות סגנונו. בוודאי נוח היה לו אילו הועלו הדברים על כתב בידי ר' נתן. בכל זאת

21 ימי מהרנ"ת, דף ה ע"ב.

22 כאן 'זר' מזדהה עם 'אשר אינם מאנשי שלומנו'. למשמעותו החברתית המדויקת של המונח 'זר' עיין לפי שעה מה שכתבתי במאמרי 'מגילת סתרים לר' נחמן מברסלב על סדר ביאת המשיח', קרית ספר, מד (תשכ"ט), עמ' 281, הערה 5. [לעיל, פרק שנים-עשר, עמ' 191—192, הערה 7.]

23 ימי מהרנ"ת, דף ז ע"ב.

לא נתן אמון גמור בצעיר הנלהב, אשר עתה זה נתקרב, ואשר בנפש חפיצה לקח על עצמו את עול הכתיבה והניסוח של תורותיו ה'נגלות'. היו בלבו אפוא שיקולים רציניים וסיבות בעלות משקל מכריע נגד כתיבת התלמיד. אין זאת אלא שלא ההין ר' נחמן להעמיד במבחן את כוח-השתעבדותו של ר' נתן, ועל-כורחנו נאמר, כי החיבורים האלה כללו סודות, שנאה היתה העלמתם מכל תלמיד ויהא מסור ביותר.

לכל הפחות על אחד הספרים, על 'הספר הנשרף', יודעים אנו שכתוב היה בכתיבת-ידו של ר' נחמן עצמו, ורק לאחר שנים, כשבשלו הדברים והגיעו לידי כך, זכה ר' נתן להעתיק ממנו, ואז הכיר התלמיד את כתיבת-יד רבו שהיתה כמובן ידועה לו<sup>24</sup>: 'אך תיכף אחרי שהעתקתיו לקח שניהם היינו ספר כתיבת ידו הק' והספר שהעתקתי וטמנם שניהם אצלו'. הווי אומר, לא רק ר' נתן הצעיר 'המקורב מחדש' לא זכה לכתוב את הספר בעצמו, אלא אף לא סופרו הקודם של ר' נחמן, ר' אברהם פטרבורגר. מי היה ר' אברהם פטרבורגר זה? הוא דמות ספרותית מוזרה בברסלב, מתחרה לר' נתן לזמן-מה, שר' נתן הצליח לטשטש זכרו כמעט כליל.

כניסתו של ר' נתן לברסלב לא יצרה את תנאיה החיצוניים של הספרות הברסלבית; היא רק איפשרה להמשיך מסורת של רשימת תורות שהיתה קיימת גם קודם לבואו. ר' נתן אינו מזכיר כלל את החסיד הברסלבי ר' אברהם, שדרכו או תפקידו היה לרשום את דברי רבו, אלא אגב גררא ולא כאיש הקולמוס: 'ר"ה תקס"ז... ואז באותו יו"כ [יום כפור] היתה השריפה ר"ל [רחמנא ליצלן] פה ברסלב בעת תפלת כל נדרי... ואז באותו השנה הוכרחתי לנווד ממקומי מנעמריב למאהליב ובאותו השנה נתבלבלו כמה אנ"ש ר' אברהמצי הי' ב"פ [בפטרבורג] ורבים נתבלבלו מאד'<sup>25</sup>.

רק ממקור אחר, שלא היתה לר' נתן שליטה עליו, אנו למדים, כי ר' אברהם זה היה רגיל לרשום דברי תורה מפי רבו. ר' נחמן, שהבין מה ערכו של מזכיר ספרותי, אף ביקש ליתן לו מינוי קבוע בשכר, אבל הלה סירב לקבל, ומשום כך — ואולי גם מטעמים אחרים — נתבטל העניין. האיש נסע לפטרבורג כנראה לשם מסחר, שכן היה סוחר, כפי שיתברר לנו עוד מקונטרס אבני"ה ברזל. גם בהיותו בפטרבורג קשר-מכתבים נשאר קיים בינו לבין ר' נחמן. בשוב ר' אברהם זה לברסלב כבר לא היתה משרת הסופר-מזכיר פנויה. נראה לנו שהיתה היאבקות קצרה בין ר' אברהם זה לבין ר' נתן על מעמד הסופר המזכיר, ויד ר' נתן היתה על העליונה, כנראה בזכות הכרעתו האובייקטיבית של ר' נחמן: עבודתו של ר' נתן עלתה בטיבה על עבודת ר' אברהם. זיכרון חשוב להתרחשויות אלו נשאר לנו רק במסורת ר' אברהם חזן ב"ר נחמן מטולטשין: 'קודם התקרבות מוהרנ"ת הי' רגיל לכתוב התורות ר' אברהם פעטערבורגער, אח"כ נתרחק קצת, שרז"ל

24 חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו ללעמבערג, סי' ג.

25 חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו לנאוורייטש, סי' א.



[שרבינו ז"ל] צוה אותו להיות מקבל<sup>26</sup> ולא רצה. והי' זמן בפעטערבורג וכתב אגרת מפ"ב [מפטרבורג] לרז"ל שירא מנקודת היהדות שמסוכן שם, ורז"ל אמר, מחמת זה שהוא ירא, זה בעצמו נותן בו כח להתחזק על עמדו. אח"כ נסע לרז"ל ואז הי' כבר כותב מוהרנ"ת התורות. ואמר הוא למוהרנ"ת, שהוא רוצה לכתוב התורות, והניח לו לכתוב. והביאו לרז"ל התו[רה] ואמר לו רז"ל: לא כן אמרתי. ובין כך הי' מעשה ששלח אז רז"ל את ר' יחיאל אחיו למעזביו... ועל הדרך חזר מוהרנ"ת התו[רה] הנ"ל (ליקו"ת א)<sup>27</sup>, ואח"כ הביא לרז"ל, ואמר רז"ל: כך אמרתי. ולכן יש הרבה תורות שנמצאים ב' נוסחאות גם "לשון החברים" הוא מלשון ר' אברהמצי פעטערבורגער<sup>28</sup>.

העולה מזה הוא, שהתורות שרשמן ר' אברהם קודם לבואו של ר' נתן מסומנות במסורת הספרותית מעשה ידי ר' נתן לא בשמו של רושמן ר' אברהם, אלא בשם הסתמי 'לשון החברים'. מספרן מועט ואין אתנו יודע, אם רשימות אלו הוזנחו בכוונה או לא. הדפוס הראשון של ליקוטי מוהר"ן קמא יצא בשנת תקס"ח בהש"ת תפוחו הפעילה של ר' נחמן, שהוא היה בוודאי גם אחראי לבחירת התורות שהוכנסו לכרך זה — האם הוא היה מעוניין יותר להנציח תורות שנרשמו על ידי

26 'מקבל' תיבה שגורה בכתבי ברסלב, ופירושה בעל מעמד קבוע או רשמי בחבורה על-מנת לקבל פרס. השווה דברי ר' נתן על עצמו: 'כי אז עדיין לא הייתי מקבל כלל, והייתי מתפרנס ממעט המעות שנשאר לי עדיין' (ימי מוהרנ"ת, דף מז ע"א); ר' נתן רושם מפי ר' נחמן: 'אמר, איני יודע איך המקבלים מבקשים ואל תצריכני לידי מתנת בשר ודם, מאחר שכל פרנסתם הוא ממה שמקבלים מאחרים' (חיי מוהר"ן, ח"ב, עבודת ה', סי' נו); תלמידי ר' אברהם חזן ב"ר נחמן מטולטשין רושמים: 'אחד שאל למוהרנ"ת שרצה להיות מקבל ורצה לעזוב את החנות ואמר לו מוהרנ"ת עכשיו לבך בוער לעבודת השי"ת... ואח"כ כשתפול מזה ההתלהבות ולא יהיה לך פרנסה ג"כ... ולא הסכים לו. אלא אמר לו עשה לך שעורים קודם שתלך לחנות וגם בהחנות בעצמה תכין לך ספרים' (אבני"ה ברזל, תשכ"א, עמ' מט, אות ב).

27 המדובר בתורה סימן א בליקוטי תנינא. לפי 'סדר הזמנים של אמירת המאמרים הנודעים לנו' (חיי מוהר"ן, ח"א, שיחות השייכים לתורות, סי' נט) נאמרה תורה זו בראש-השנה תקס"ט. לכאורה קשה לקבל תאריך זה להיאבקות על מעמד כותבי-התורות. עם כל זהירותנו לגבי יומרותיו של ר' נתן להיחשב כאחד מבני-עלייה ועמוד-התווך בברסלב, הרי על-כורחנו נאמר כי בשנת תקס"ט היה מעמדו כסופר מעמד איתן (אם כי ספק גדול הוא אם היה מעמודי התווך בברסלב כל ימי חייו ר' נחמן). כאן בוודאי נפל איזה שיבוש או בילבול במסורת המאוחרת שרשמה ר' אברהם חזן. ועיין בפנים.

28 ספר ביאור הליקוטים לר' אברהם חזן ב"ר נחמן מטולטשין. בראש הספר: 'שיחות וסיפורים מרבינו ז"ל השייכים להתורות'. ר' נתן רושם: 'מצאתי כת"י החברים' (חיי מוהר"ן, ח"ב, עבודת ה', סי' ח); 'מלשון החברים' (שם, סי' קכד); 'וכן יש עוד כמה תורות אצל החברים' (שם, סי' לג); 'ראה זה מצאתי מכ"י החברים בביאור יותר קצת וז"ל... כתב יד החברים והוא שייך לסימן רס"ג בחלק א' ' (שיחות הר"נ, סי' קמב); ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' עג); 'מכתב החברים' (חיי מוהר"ן, ח"ב, מעלת ההתבודדות, סי' א); 'ליקוטים חדשים שלקטתי מהחברים מפיהם ומפי כתבם' (בסוף ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' רפג). איני יודע אם יש לייחס את כתיבת כל אלו לר' אברהם פטרבורגר, כפי שהיה נראה לכאורה. [עיין גם לעיל, פרק חמישי, עמ' 83].

ר' אברהם ? רק בדיקה פילולוגית מדוקדקת של מהדורה זו והשוואתה למהדורות המאוחרות של ר' נתן תוכל לענות על שאלה זו.

מכל האמור לעיל עולה ברורות, שדברי ר' נחמן בתורתיו נרשמו אף לפני בואו של ר' נתן. ועוד ראיה לדבר, שכן ר' נתן קרא כבר בשבת שלאחר התקרבותו בתורות הכתובות של רבו. ר' יודל, אחד מראשוני מקורביו של ר' נחמן, היו בידו רשומות כאלה וכאשר הגיע ר' נתן לברסלב בשלהי קיץ תקס"ב, ור' נחמן נסע לבקר אצל דודו ר' ברוך, נשאר ר' נתן בברסלב לשבת — בהעדרו של ר' נחמן. עיני ר' נתן, שתרו וחיפשו בכל מקום אחרי תורות ר' נחמן, גילו כתבי-יד של תורות שלו בידי ר' יודל. ישב ר' נתן וקרא אותם כל אותה השבת: 'ובאותו שבת בקיץ הראשון של מוהרנ"ת, שנסע אז רבינו... להר"ר ברוך, הי' אז מוהרנ"ת אצל הר' יודל, ואצלו היו כתבים מן התורות שנאמרו קודם שנתקרב מוהרנ"ת. ולקח אז מוהרנ"ת אלו הכתבים אצלו והסתכל בהם כל השבת קודש וכמעט כל הלילה... שבכל הלילה היה מעיין בכתבים...'<sup>29</sup>

אם כתבים אלה היו רשימותיו של ר' אברהם פטרבורגר אין אנו יודעים, אבל הדבר בגדר אפשרי, שכן לא שמענו על ר' יודל שהיה כותב תורות, ואילו על ר' אברהם שמענו בפירוש. ממסורת של ר' אברהם חזן יוצא, שהרחקת ר' אברהם היתה קשורה קשר של זמן בנסיעתו לפטרבורג, אבל השנה לא צוינה. אחרי שובו התמודד ר' אברהם עם ר' נתן, אבל ידו היתה על התחתונה. האם נסיעתו לפטרבורג, שנזכרה במסורת ר' אברהם חזן, היא נסיעתו לשם בשנת תקס"ז הנזכרת, כפי שראינו לעיל, על-ידי ר' נתן בחיי מוהר"ן ?

אם אכן כך הדבר קשה להבין כיצד מחנוכה תקס"ג, כשהתחיל סדר הכתיבה המאורגנת של ר' נתן<sup>30</sup>, עד שנת תקס"ז, גם ר' אברהם גם ר' נתן היו כותבים תורה מפי רבם; קשה להסביר לאו-דווקא את שתיקתו של ר' נתן על מתחרהו — שתיקה זו אמנם אפשר למצוא לה טעם, שכך דרכו של ר' נתן — אלא את העובדה, שסדרי הכתיבה המאורגנים המתוארים בספר ימי מוהרנ"ת מרוכזים שם מסביב לאישיותו של ר' נתן דווקא. האם ר' נחמן קיים סדרי-כתיבה כפולים במשך ארבע שנים, או כלום היו נחוצות לו ארבע שנים, כדי לעמוד על עליונות עבודתו של ר' נתן ? שיקולים אלה מביאים אותנו לכלל ההשערה, שר' אברהם נסע לפטרבורג יותר מפעם אחת, וכבר קודם שנת תקס"ז, אולי בתקס"ג או תקס"ד היה שם, ור' אברהם חזן התכוון לנסיעה קודמת זו, שבשובו משם נשמטה הקרקע מתחת רגליו של ר' אברהם כסופר. ר' נתן התבסס בתקופת היעדרו ביסוס איתן כסופר-כותב 'רשמי', אם כי ברור שאף הוא עבד, בהיותו איש אמיד יחסית, שלא על מנת לקבל פרס. הצלחתו אינה רק תוצאת הנסיבות שניצל אותן בחכמה רבה; עבודתו המעולה אכן ראויה היתה להכרת רבו.

עד מה נהג ר' נתן בעקביות להשכיח את שם מתחרהו ר' אברהם, אפשר ללמוד

29 אבני"ה ברזל, תשכ"א, עמ' יח, סי' טו בסופו.

30 ימי מוהרנ"ת, דף ה ע"ב.



מדוגמה מאלפת. בחיי מוהר"ן אנו קוראים בלשון סתמית ובלי נקיבת שם: 'איש אחד מאנ"ש הי' בפ"ב [בפטרבורג] והי' כותב לו [לר' נחמן] ז"ל משם מכתבים הרבה באשר שיש לו צער גדול מזה שנזרק לשם, כי כ"פ [כמה פעמים] שמעו ממנו [מר' נחמן] ז"ל ששם במקום זה הנ"ל [דהיינו בפטרבורג] קשה מאד להתחזק בעבודתו ית' כי הוא מקום מסוכן מאד. ופ"א סיפר רבינו ז"ל מזה, ואמר בזה"ל: דאס וואס ער האט מורא אין ציטירט טאמער ח"ו וועט ער זיך ניט דער האלטין, האט דאס דער האלט אים. דבר זה בעצמו שהוא מתיירא וחרד כ"כ שמא מחמת זוהמת המקום לא יכול לעמוד במדריגתו, דבר זה בעצמו מעמיד ומחזק אותו לעמוד על עמדו ולבלי ליפול ממדריגתו'<sup>31</sup>.

כמעט לא יוכל ליפול הספק שהמדובר באותו ר' אברהם פטרבורגר, אלא שר' נתן לא הנציח את שמו וקראו סתם 'אחד מאנ"ש'. כל המוטיבים מוכיחים לטובת זיהוי זה, הרי מעטים היו שנסעו באותם הימים לפטרבורג, כל-שכן מחסידי ברסלב. המכתבים הנשלחים משם אל ר' נחמן שתוכנם דאגת האיש 'לנקודת היהדות שלו', והתשובה הפאראדוקסית של ר' נחמן, האופיינית כל-כך לאישיותו המודאגת וחרדה וגם הבוטחת ומקווה: עצם הדאגה תחזיק ותחזק את נקודת היהדות שם; הכול כאשר לכול — כל המוטיבים מופיעים גם בדברי ר' נתן גם במסורת ר' אברהם חזן, אלא שמסורת ר' אברהם חזן מכנה את החסיד הפרסלבי האלמוני של חיי מוהר"ן בשמו המפורש.

על-אף מגמת פניו של ר' נתן להשכיח את שם האיש מן המסורת הפרסלבית הכתובה, זכרו נשאר חי, אם כי בצורה מעורפלת. יודעים אנו עליו ממסורת ר' אברהם חזן, כי פטרבורג לא קילקלה אותו מכול וכול, ואנו מוצאים אותו במחיצת ר' נחמן סמוך לפטירתו. לפי קונטרס אבני"ה ברזל לתלמידי ר' אברהם חזן סיפר ר' אברהם פטרבורג לידידו ר' אברהם ליפובצקי על הנהגת רבם 'בסוף ימיו בתוקף חולשתו באומן' באומרו, אולי תוך כדי רמז לנסינו הרב שרכש בהוויות העולם בפטרבורג: 'ואני שאני הייתי סוחר, ומלומד בכל עניני העולם ראיתי [את ר' נחמן] שרכב על הסוס בלי שום פחד כמו רכב מובחר מלומד'<sup>32</sup>.

הרי שיחזרנו דמות מעניינת מבין חסידי ברסלב מאותן רשימות בודדות ששרדו לנו, אחרי שר' נתן החליט שיישכח זכר הכותב הרשמי שהיה פעיל לפני זמנו. ואף-על-פי-כן 'הספר הנשרף' ו'הספר הגנוז' לא נכתבו לא בידי ר' נתן ולא בידי ר' אברהם, אלא ר' נחמן כתבם בעצם כתיבת ידו. הלא דבר הוא.

#### ד. ידיעות ר' נתן על 'הספר הנשרף'

ר' נתן למד אך בהדרגה על קיומו של 'הספר הנשרף' ועל מהותו. בקשר לכך עלינו לזכור, שידיעותיו של ר' נתן בעניין הספר הזה וסתרינו, ידיעות ההולכות ומתרחבות בהדרגה, אינן בהכרח זהות לידיעותיהם של 'גדולי המקורבים' כגון ר' שמעון,

31 חיי מוהר"ן, ח"ב, עבודת ה', סי' קלח בסופו.

32 אבני"ה ברזל, תשכ"א, עמ' עט, סי' סו.

ר' יודל ור' שמואל אייזיק. אם כי חלק חשוב של העבודה הספרותית נמסר לידו והוא קיים את התקוות שר' נחמן תלה בו כסופר, אין פירושו של דבר שהיה דמות מרכזית במציאות הפרסלבית בה במידה שהוא מרכז העניינים ברשימותיו הוא. אין לך טעות גדולה מזו לומר, כי הואיל וכמעט כל ספרות ברסלב נמצאת בידינו על-פי מסורת ר' נתן ומכתיבתו, המציאות הפרסלבית המשתקפת במסורת זו היא היא כל המציאות ההיסטורית כולה. אין להטיל מום מלכתחילה בר' נתן או במסורתו, אבל ברור שהפרספקטיבות של כתיבתו הן בהכרח שלו, ושלו בלבד. היינו מיטיבים להבין את המציאות ההיסטורית של ברסלב על רבדיה, אילו היו בידינו מסורות מקבילות לחיי מוהר"ן שנכתבו בידי אחרים. הואיל ואין לנו מסורות כאלה, אנוסים אנו להסיק את מסקנותינו מתוך ניתוח המסורת האחת והיחידה, היא של ר' נתן, וללמוד לא רק מתוך דיבוריה אלא גם מתוך שתיקותיה מה שניתן ללמוד. והרי אפילו מתוך מסורת זו אפשר להסיק, שר' נתן לא שימש מרכז בברסלב עד למועד פטירתו של ר' נחמן לכל הפחות; לאמיתו של דבר, לא היה תלמיד מובהק אלא סופר נאמן בלבד. רק אחרי פטירת רבו התחיל לחתור לעמדת הנהגה ולא הצליח במשימה זו הצלחה סופית אלא כעבור כמה שנים.

אופייני הוא למעמדו של ר' נתן בברסלב בימיו האחרונים של רבו ויכוח שהתנהל בינו לבין שאר בני החבורה. אלה החליטו ברוב דעות לקרוא לרופא נגד דעתו — ואגב, נגד הוראת ר' נחמן: 'נמנו ורבו עלי וקראו דאקטיר'<sup>33</sup>, כפי שהוא כותב בצער באבטוביוגראפיה. ומוכיח הוויכוח שהתנהל אחרי הסתלקותו של ר' נחמן בינו וחברו ר' נפתלי, איש נמירוב כמוהו, מזה, לבין ר' יודל ור' שמואל אייזיק 'ועוד מגדולי תלמידיו' מזה על השאלה, אם יתפללו בראש-השנה במניין נפרד שלהם או בבית-הכנסת עם שאר בני העיר<sup>34</sup>. ויכוח זה, שר' נתן לא זכה בו לשום תמיכה, מראה בעליל שעדיין לא היה מנהיג מוכר והיה צורך בוויכוח סוער, כדי שיצליח לשכנע את האחרים: הוא אינו רשאי לצוות, הוא נאלץ לשכנע. הצלחתו ברגע האחרון בעניין גורלי זה לחיי הכת אינו אלא צעד — אמנם צעד חשוב — בעלייתו לעמדת מנהיגות. תיאור כל התהליך הממושך הזה לא יוכל להיעשות במקום זה. חשוב לענייננו אך זאת, כי כפי הנראה חלקים ידועים של ס' ימי מהרג"ת כתבם בעת שעמדת ההנהגה שלו עדיין לא היתה מבוססת היטב. בכלל נראה שאין לנו כאן יומן דתי הנכתב מיום ליום, אלא דווקא ספר זכרונות שנכתב מפקידה לפקידה. ועל כן אין להסיק ממנו מאומה על ההירארכיה של בני חבורת ברסלב בחיי ר' נחמן עצמו. ר' נתן לא היה נמנה על החוג האינטימי ביותר של ר' נחמן.

הבעייתיות העקרונית הזאת של ספרות ברסלב בעניין מעמדו של ר' נתן בחבורה בחיי רבו חוזרת ומשתקפת בשאלה הזעירה יחסית של צמיחת ידיעותיו של ר' נתן על-אודות שני הספרים הנזכרים, 'הספר הנשרף' ו'הספר הגנוז'. כלל וכלל לא בטוח

33 ימי מהרג"ת, דף לד ע"ב.

34 קונטרס שיחות וסיפורים, תשכ"א, עמ' קמא, אות נד. [השווה דברי לעיל בהערה 19.]



שר' שמעון, או הידידים ר' יודל ור' שמואל אייזיק מדאשוב, לא ידעו באותו זמן על מהות שני הספרים יותר משידע ר' נתן. אלא הואיל ואלה וזולתם לא רשמו רשימות ספרותיות על תולדות התקרבותם ועל מעשיהם ומאורעותיהם במחיצת ר' נחמן (או שכתבו ורשימותיהם לא שרדו לנו), הרי אין לנו כל אפשרות לברר, מה היה ידוע להם על שני הספרים, ומתי נתגלו להם על שני הספרים, ומתי נתגלו להם עניינים אלה. עלינו להסתפק במה שהיה ידוע לר' נתן ובניתוח המקרים שבהם באו לו ידיעות אלו שלב אחרי שלב.

כפי הנראה, נודע לו לר' נתן בראשונה על קיום 'הספר הנשרף' בשנת תקס"ה. בשבועות של אותה שנה השתתף בהתאספות-חובה המקובלת של חסידי פרסלב<sup>35</sup>, ואחריה חזר לביתו שבנמירוב, אבל כעבור שמונה ימים שוב נסע לפרסלב על-פי התעוררותו האישית, אם כי ידע שר' נחמן אינו מעודד ביקורי-פתע אצלו. כדי לתרץ את הופעתו העמיד את רבו על הצורך לכרוך הקונטרסים של כתב-יד מסוים (אותו כ"י שלאחר שלוש שנים שימש מצע להדפסת הספר ליקוטי מוהר"ן קמא). שבוע זה של הביקור הבלתי-צפוי עבר בשיחות אינטימיות בין ר' נחמן לתלמידו ר' נתן, בעל מבנה הנפש הדיפריסיבי, שהיה נאבק דווקא אז במרה-שחורה קשה: 'ובכל ימי השבוע הזאת דיבר [ר' נחמן] עמי הרבה, וכל דבריו לחזק אותי הרבה בשמחה'<sup>36</sup>. סוף כל סוף נגמרה כריכת הקונטרסים 'ולקחתי הספר מבין האומן ובאתי עם הספר לפניו, ועמדתי לפניו. ענה ואמר: עדיין אין אתה בשמחה? ברבות הזמנים תדע גדולתי...'<sup>37</sup>. זוהי האווירה הכללית בשעה שהודיע לו ר' נחמן על קיומו של ספר נסתר אשר אצלו בכתובים: 'וגילה לי אז מענין הספר הנורא שלו שנשרף אח"כ וכו' וכו'. ועיין במ"א [במקום אחר] מענין הספר הזה, אפס קצה המעשה תראה וכו' '<sup>38</sup>.

נמצאנו למדים ש'הספר הנשרף' היה כתוב, אפשר כולו אפשר מקצתו, בסיוון תקס"ה, ור' נתן נודע לו אז מפי ר' נחמן על קיומו. לא ברור מה בדיוק גילה לו ר' נחמן אז על מהות הספר: 'גילה לי אז מענין הספר הנורא שלו שנשרף אח"כ'. מתוך ההשמטות הניכרות של הדפוס במקום הלשון הכפול וכו' וכו' ניכר, שנודע לו לר' נתן כבר אז משהו שראה להשמיטו בדפוס. אף רמז ר' נתן כאן, שמהו מעניין הספר הזה נרשם במקום אחר. שמא התכוון לרשימותיו הרבות שמהן הורכב ספר חיי מוהר"ן כפי שהוא בידינו<sup>39</sup>. בהן באמת נזכר 'הספר הנשרף' כמה פעמים,

35 עיין לעיל בהערה 19.

36 ימי מהרג"ת, דף ח ע"ב. על אופיו הדיפריסיבי של ר' נתן יש לנו כמה וכמה עדויות שכולן עולות בקנה אחד (עיין למשל חיי מוהר"ן, ח"ב, מעלת תורתו, סי' לב. [עיין לעיל, פרק חמישי, עמ' 77—78].

37 שם, דף ט ע"א.

38 שם, שם.

39 המחקר הפילולוגי של ספרי ר' נתן אינו בכדי שייעשה בהערה זו. אולם נראה כי הרשימות הרבות, שמהוות את ספר חיי מוהר"ן שבידינו, לא הועלו על כתב בתאריך פלוני אלא דווקא בתקופה ממושכת. יש רשימה המדברת על ר' נחמן בלשון הווה כחי עדיין

עלי אדמות, כגון: 'וכמה פעמים שמעתי מפיו הק' ענין זה, כי זה רגיל אצלו שכמה פעמים הוא אומר עתה איני יודע כלל כלל לא' (ח"ב, מעלת תורתו, סי' ב). רשימה אחת אפשר לקבוע את שנת כתיבתה כתקס"ט, שכן ר' נתן כותב: 'בקיץ תקס"ח העבר בא מלעברייג לביתו' (ח"א, מקום ישיבתו ונסיעותיו, סי' כב). [דברי ר' נתן 'כי בקיץ תקס"ח העבר' אינם מוכיחים שרשימתו זו נרשמה בשנת תקס"ט, שכן שם כתוב לאמור: 'בשבת חנוכה תרס"ח (צ"ל: תקס"ח) העבר בא מלעברייג לביתו ואז באותו החנוכה אמר התורה המתחלת ימי חנוכה הם ימי הודאה בל"ת, סי' ב'...]. הספר ליקוטי מוהר"ן תניינא יצא לראשונה בשנת תקע"א, והציון 'סי' ב' מוכיח שר' נתן רשם דברים אלה אחרי הופעתה של המהדורה השנייה בשנת תקפ"א, שכן התורות שכונסו בספר ליקוטי מוהר"ן קמא וכן בספר ליקוטי מוהר"ן תניינא נדפסו מחדש בביתו של ר' נתן בשנת תקפ"א, וסודרו על-ידו בסדר שונה ואף סומנו לראשונה באותיות. — בנוגע למובאה הקודמת מספר חיי מוהר"ן, ח"ב, מעלת תורתו, סי' ב, יש להעיר שגם בה אין הוכחה, כי הדברים שם נרשמו על-ידי ר' נתן בימי חייו של ר' נחמן. וראוי לעיין שם בנוסח המלא. [כבר הערתי במקום אחר (ר' נחמן מברסלב על המחלוקת עליו, מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג. שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' קא, הערה 2) [עיין לעיל, פרק שני, עמ' 42], שחלום-הבלהות של ר' נחמן (סיפורים חדשים שבתוך חיי מוהר"ן, ח"א, סי' יא) הועלה על כתב בידי ר' נתן בעוד ר' נחמן יושב בברסלב, לפני צאתו לאומאן בר"ח אייר תק"ע, עיין לראייה מה שכתבתי שם. כל אלו דוגמאות מחיי מוהר"ן לכתיבה בחיי ר' נחמן. מאידך גיסא יש קטע שבוודאי נכתב אחרי 1819: ח"ב, מעלת המתקרבנים אליו, סי' פח, כותב ר' נתן: '... וכן חבירי ר' נפתלי הלך ג"כ ברגליו... ושאר החבירים היו בהם כמה עניים שהלכו כמה פעמים אליו [אל ר' נחמן] ברגליהם דרך רחוק, אשריהם אשר חלקם. אבל אנחנו [כלומר ר' נפתלי והוא ר' נתן, כמבואר מתוך ההקשר שם] תהלה לאל, היו לנו על הוצאות כי היינו אז בני עשירים'. הריבוד החברתי והכלכלי של חסידי ברסלב בדור הראשון אינו מענייננו בקשר זה. מקורות אחרים מראים לנו, שהיו בין 'המקורבים' סוחרים בינוניים (אם-כי לא עשירים מופלגים) והרבה עניים מרודים. מה שחשוב לענייננו כאן הוא: מי שכותב כנ"ל מדבר בלשון עבר 'היינו אז בני עשירים' — אז, מה שאין כן היום. ובאמת יודעים אנו, שמשפחת-הסוחרים המצליחה של ר' נתן ירדה מנכסיה בתהליך שהיה הדרגתי. ר' נתן התפרנס בכבוד עד שנים אחדות לאחר פטירת ר' נחמן (תקע"א) מרווחי החנות המשותפת שהיתה למשפחתו באודיסה (עיין קונטרס כוכבי אור לר' אברהם חזן ב"ר נחמן מטולטשין, ירושלים תרצ"ג, סי' יד, עמ' כב). ירידת המשפחה מנכסיה באיטיות מסוימת היה תהליך, שסופו שמונה שנים אחרי פטירת ר' נחמן (שם, סי' טו, עמ' כב), דהיינו בשנת תקע"ט. אז גאלץ ר' נתן למכור את כליו האחרונים, שנשארו לו מימי עושרו (שם). לגבי שנת תקע"ד הוא כותב באבטוביוגרפיה שלו 'כי אז עדיין לא הייתי מקבל כלל והייתי מתפרנס ממעט המעות שנשאר(ו) לי עדיין' (ימי מהרג"ת, דף מז ע"א). מכאן שהמובאה דלעיל מחיי מוהר"ן שבה מדבר ר' נתן בלשון מילאנכולית 'כי היינו אז בני עשירים' לא יכלה להיכתב בזמן שמעמד המשפחה היה עוד איתן במשך 'איזה שנים עד אחר הסתלקות אדמו"ר ז"ל' (כוכבי אור, עמ' כב). [השווה לעיל, פרק חמישי, עמ' 74—77].

בקשר לשאלת תאריכי כתיבת החלקים השונים של חיי מוהר"ן אעיר עוד, שהפרק הקצר 'נסיעתו לארץ ישראל' שבחיי מוהר"ן (סי' א) מכיל רמז ביבליוגרפי שאין בידי לתארו לפי שעה: 'בתחילה קודם שנסע לא"י נסע לקאמניץ, כמבואר בספר הנדפס'. לאיזה ספר נדפס כוונת הכותב ר' נתן, ואיזה מסקנה אפשר להסיק מכאן לגבי זמן כתיבת הקטע הנ"ל? [כוונת ר' נתן בנוגע ל'ספר הנדפס' ברורה בתכלית והיא ספר ספורי מעשיות תקע"ה, שבו נדפסו לראשונה 'סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל' וכן שיחות ר' נחמן. השווה מה שכתבתי לעיל, הערה 9].



ועוד גדון בפיסקאות ההן. אולם את עצם כתב־היד לא ראה ר' נתן אלא כמה חודשים לאחר מכן: 'בשנת תקס"ו אחר יו"ט [הוא סוכות, כמבואר מתוך ההקשר]... ואח"כ באתי אליו ז"ל ואז הי' הפעם הראשון שזכיתי שהראה לי ספרו הנורא שנשרף אח"כ וקרא עמי כמה פרקים שם, ונבהלתי מאד אע"פ שלא הבנתי כלל'<sup>40</sup>.

ישאל השואל: אם לא הבין ר' נתן מה שקרא, למה זה נבהל? אמנם יודע הוא היטב את טיבו: 'אני פחדן גדול, וכנגד זה זיכני השי"ת להיות חזק מאד בעוה"ת בעזות דקדושה'<sup>41</sup>. אולם פחדנותו אינה מסבירה כל־צורכה את בהלתו הרבה בשעת קריאת כתב־היד של 'הספר הנשרף'. מתוך הניסוח ברור שר' נתן לא קרא את כל כה"י כפי שהיה אז, אלא 'כמה פרקים' בלבד. עוד תהיה לו לר' נתן הזדמנות להכיר את כל הספר כולו.

באבטוביזגראפיה שלו מתאר ר' נתן, כי זמן קצר אחרי ההיכרות הראשונה עם כמה מפרקי הספר הוטלה עליו העבודה מן הסוג שהיה בקי ורגיל בו מכבר: להכין העתקה מכתב־היד של הספר: 'גם באותו החורף בשנת תקס"ו הנ"ל זכיתי לכתוב לפניו הספר הנשרף הנ"ל וכו'. ואח"כ אחר פסח אמר לי: זכיתי אותך במצוה במה שכתבת הספר הנ"ל. ואמר: הספר שלך כבר התחיל לעשו' איזה עשי' בעולם. אך הזהיר אותי הרבה להתפלל על התינוק שלו שהוא הילד הק' שלמה אפרים ז"ל, וגם להאיש שמסר בידו הספר הנ"ל צוה והזהיר למען השם שיתפללו על התינוק הנ"ל כי ידע שיקחו עצמם [החיצונים] על התינוק הנ"ל, ובעוה"ר לא הועילו תפילותינו ונפטר הילד אחר שבוע' באותו הקיץ... המקום ינחם אותו<sup>42</sup> ואותנו וכל ישראל מצרה ושבר הגדול הזה שהי'

40 שם, דף ט ע"ב.

41 במכתבו אל בנו ר' יצחק משנת תקצ"ה, שנת תבערת המחלוקת הגדולה שאורגנה נגדו על־ידי הר' משה צבי מסאווראן; המכתב לא נדפס במהדורות הראשונות של ספר עלים לתרופה אלא בקובץ שאר מכתבי ר' נתן הסובבים על המחלוקת, עיין ספר מכתבי מורנ"ת, ירושלים תר"ע, מכתב מס' כב, דף לו ע"א, ונכלל בעלים לתרופה, מהדורת גיו־יארק תשט"ו, ושם הוא מכתב מס' קסו, דף עא ע"ב, עג ע"א.

42 הכוונה בלא ספק לר' נחמן, והוא לכאורה ביטוי זר ומוזר, כי מדבר על ר' נחמן כאילו היה עדיין בחיים חיותו, והרי בראש הפיסקה נזכר ר' נחמן בברכת המתים: 'בשנת תקס"ו הנ"ל רקד רבינו ז"ל' (ימי מהרנ"ת, דף ט ע"ב). אם הנחתנו דלעיל נכונה, היינו שספר ימי מהרנ"ת ספר זכרונות הוא שנכתב בחלקים גדולים אחרי פטירת ר' נחמן, חלק כבר בשנת תקע"ב, שכן הוא כותב: 'כי בכל השנה שעברה הייתי טרוד בעסקי העזבון של רבינו ז"ל ובעסק ההדפסה' (שם, דף מד ע"ב) וחלק בשנת תקצ"ב. השווה שם, דף ג ע"ב פעמיים: 'בשנה הזאת תקצ"ב'. וכן 'שנה שעברה שהוא שנת תקצ"א' (שם), הרי שהניסוח 'המקום ינחם אותו' [ר"ל את ר' נחמן שנפטר כבר בשנת תקע"א] ואותנו' מוזר הוא, שכן כורך ר' נתן את הנפטר הגדול עם החיים עדיין הצריכים נחמה. כלום יש מאחורי הדברים איזו תורה תיאולוגית שר' נחמן לא מת? בתיאור פטירתו של ר' נחמן כותב ר' נתן: 'ונתחזקתי בדעתי לבל אעלה על דעתי שיסתלק כי הי' אצלינו איסור להעלו' מחשב' זאת על לבינו' (שם, דף לו ע"ב). האם הדברים מכוונים להשקפה גדורה ומסוימת בטיב מהות מיתתו של 'צדיק האמת' ? אותו ניסוח מוזר אנו מוצאים בקולמוסו

של ר' נתן במקום אחר של האבטוביוגראפיה שלו: '...טובו ורחמיו של רז"ל [רבינו ז"ל] שהי' בלי שיעור, והשמאל הי' דוחה מעט ובימין הי' מקרב הרבה, וגם הדחיה וההתרחקו' הי' בעצמו התקרבו' נפלא למי שחפץ וחשק באמת, וגם עדיין הוא נוהג כך' (שם, דף ח ע"א). יהיה אשר יהיה זמן חיבור ימי מהרנ"ת, הרי כאן בעצם המשפט עובר הכותב מלשון עבר 'היה' ללשון הווה וגם עדיין הוא 'נוהג' כך, דהיינו עכשיו, אחרי פטירתו. משפט זה בצורתו זאת מן הנמנע הוא, אלא אם כן נגיה שמאחוריו מסתתרת השקפה על פעולתו של ר' נחמן אחרי פטירתו. פעולה זו אפשר שאינה אלא מליצה של סגנון ריקה, ואפשר שהיא השקפה אסטרית על כך שר' נחמן, לאמיתו של דבר, לא מת. דעתי נוטה לפירוש השני. ר' נתן בעצמו כותב בלשון מרמזת לאסטרית בקשר להסתלקות רבו: 'רוב אנשי החבור' קדישא... כולם אמרו שכבר ראו כמו שמתו בנקיות ובדעת אבל הסתלקות כזה לא ראו מעולם. וכל זה הי' לפי דעתינו, אבל בעצם הסתלקותו אין לנו פה לדבר כי לית מחשב' תפיסה בזה כלל, ומי שיבין מעט מגדולתו ע"י ספריו הקדושי' והשיחו' והסיפורים ששמענו ממנו וכו' וכו' יבין שא"א לדבר כלל מהסתלקו' פלא וחידוש נורא כזה... ומה נאמר ומה נדבר' (שם, דף לח ע"ב).

מאיזה מקום בספרי ר' נחמן יבין הקורא, שאין אפשר לדבר כלל מהסתלקות ר' נחמן? ר' נתן מגלה את המקום בימי מהרנ"ת בתיאור הסתלקות ידידו הנאמן היחידי של ר' נחמן הוא הר' לוי יצחק מברדיטשוב. בעת פטירתו של זה אמר ר' נחמן תורה שהיתה סובבת על הסתלקות הצדיק, ור' נתן מפרש כי כוונת רבו היתה להסתלקות ר' לוי יצחק, שקרא לו ר' נחמן כבר בהזדמנות אחרת 'פאר ישראל' (שם, דף כה ע"ב) או 'הפאר הקהלה שלנו' (היינו של כל המפורסמים) (שם, דף כה ע"א). והנה ר' נתן כותב שהתורה הזאת, 'הנדפסת בליקוטי תנינא בסי' ס"ז' (שם, דף כו ע"א), ר' נחמן אמר אותה 'ביראה גדולה כדרכו, ועיניו הי' מלאים דמעות ושום אדם לא ידע מה שמרומז בתורתו מענין הסתלקות הצדיק' (שם, שם). אין צורך ללוות את ר' נתן בדרכו שמפרש את התורה הנ"ל על הסתלקות ר' לוי יצחק — השומעים ידעו כבר על פטירתו, אבל ר' נחמן לא ידע (שם, שם). ר' נתן מחליט שרבו ידע גם כן ברוח הקודש. ר' נתן מתאר את המחזה המחריד: 'ואז זלגו עיניו דמעות וכל העומדים עליו הורידו דמעות מחמת שכבר ידעו כולם מהסתלקו' הצדיק הנ"ל' (שם, שם ע"ב). אבל ר' נתן פותח את הפתח לפירוש אחר של התורה הנ"ל: הלא ר' נחמן תמיד דיבר על עצמו, ועל עצמו בלבד: 'ויש בזה עוד דברים בגו כי באמת עיקר ההספד הנ"ל הנאמר בהתורה בראשית הנ"ל נאמר על עצמו וכו', אך נסמך על הסתלקו' הצדיק הנ"ל כדרכו הנפלא בכל התורות שכולל דברים הרבה בלי שיעור בתור' אחת וכו' אך כ"ז [כל זה] א"א לבאר בכתב' (שם, שם). הבודק את התורה סז בליקוטי תנינא ימצא שהיא משתמשת בלשונות המראות כי המכוון האמיתי הוא ר' נחמן עצמו. הלשונות המובאים בימי מהרנ"ת הם חד-משמעיים ומדברים על פטירת הצדיק: 'ושם [בתורה הנ"ל] דיבר מענין העלמת הפאר מה שנתעלם הצדיק...'. ועוד: 'כי הזכיר שם מענין הסתלקו' והעלמת הפאר וכו' ' (שם, שם ע"א). התורה סז במקורה יותר מסובכת והעלמה והסתלקות אינן זהות בה מלכתחילה, כפי שהיה נראה מסיכום ימי מהרנ"ת בלבד. לכל הפחות שלוש משמעויות של 'העלמה' מופיעות בתורה כדרך ריבוי המשמעויות הלאבירינטיות הרגיל בתורות ר' נחמן: (א) עובדה פסיכולוגית של התגברות מאורי אש והסתלקות מאורי אור בעיני הצדיק לפי חוקיות 'עננין דמכסיין על עינא שהם רומי רבתי ורומי זעירתא' (עיין מאמרי ר' נחמן מברסלב והמחלוקת עליו' בספר-היובל 'מחקרים בקבלה ותולדות הדתות מוגשים לג. שלום', ירושלים תשכ"ח, עמ' קי, ושם בהערה 25) [לעיל, פרק שני, עמ' 52, הערה 27]; (ב) מניעת פירסום שמו של הצדיק והתגלותו הציבורית. תהליכים אלה, שחשיבות גדולה נודעת להם במחשבת ר' נחמן, מקבילים הם ואולי אף זהים לפירסום שם ה' והתגלותו; (ג) הסתלקות כפשוטה,