

# **החפץ הטקסי החסידי**

**חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה**

**מאת**

**בת-שבע גולדמן אידה**

**הוגש לסינט האוניברסיטה העברית, ירושלים**

**יולי 2007**



**עבודה זו נעשתה בהדרכתם של:**  
**פרופ' משה אידל ופרופ' שלום צבר**



## תוכן העניינים

עמ' 1	הקדמה
עמ' 4	א. פנומנולוגיה והחפץ הטקסי החסידי
עמ' 4	א.1. החפץ הטקסי היהודי
עמ' 4	א.1.1. מושגי יסוד
עמ' 9	א.2. החפץ הטקסי החסידי
עמ' 10	א.2.1. מושגי יסוד
עמ' 17	א.3. היבטים פנומנולוגיים והחפץ הטקסי
עמ' 18	א.3.1. ולטר בנימין ו"עבודה בגשמיות"
עמ' 20	א.3.2. וולפגנג איזר והחפץ כחלק ממכלול המרכיבים בטקס
עמ' 22	א.3.3. מרצ'יה אליאדה וממד הקדושה והחפץ
עמ' 26	א.3.4. משה אידל: בין מגיה למיסטיקה
עמ' 28	א.3.5. מרסל פרוסט וממד הזיכרון והחפץ
עמ' 33	א.3.6. גסטון בשלאר והדימוי
עמ' 38	סיכום

**ב. החפץ הטקסי החסידי - אבות הטיפוס**

- 1.ב. סידור האר"י החסידי – ר' אברהם שמשון מראשקוב עמ' 40
- 2.ב. "דער עפל-בעכער" – הכוס לקידוש של המגיד דב בער ממעזריטש עמ' 92
- 3.ב. "די פסחדיקע גאלדענע מלוכה" – קערת הסדר החסידית עמ' 115
- 4.ב. "דער הענגלייכטער" – מנורת שבת תלויה של חסידות ללוב עמ' 151
- 5.ב. "שפאניער" – העטרה החסידית, שושלת רוז'ין עמ' 168
- 6.ב. "דער ליולקע", "דער ציביק-ליולקע", "די טאבאק-פושקע" – המקטרת, כלי הקיבול של המקטרת וקופסת הטבק עמ' 190
- 7.ב. "שמירות" – חפצי טקס עשויים ממתכות של צדיקים עמ' 209
- 8.ב. "דעם רבינס בענקעל" – הכיסא של רב נחמן מברסלב עמ' 233
- סיכום עמ' 270

**רשימה ביבליוגרפית**

**תקציר באנגלית**

**כרך נפרד: איורים**

## הקדמה

עבודה זו מביאה בפניכם פן ייחודי של החסידות - החפץ הטקסי החסידי, שמבחינה חזותית מבטא את מושגי היסוד שבספר הזוהר ושבקבלה הצפתית<sup>1</sup>. פן זה מתייחס לתרבות החומרית, המשקפת נאמנה את דרכה של קבוצת החסידים. יש קשר הדוק בין התפיסה המחשבתית של הקבוצה לצורה ולעיסוק חפציה הטקסיים ההופכים לסימבוליים<sup>2</sup>. ובאופן כללי יותר, עבודה זו לא רק מתעדת את החפצים עצמם אלא גם בוחנת וחוקרת את המערכת הסימבולית שבאמנות.

### ניתוח כל פריט יוצג במתכונת דלהלן:

תיאור השושלת החסידית שבה נמצא הפריט; הצגת תולדות החפץ, שתכלול את המודל הראשוני שלו, התפתחותו והופעתו בחסידות; בהמשך יובאו תיאורים של האלמנטים האמנותיים של החפץ וממה הושפע; ובסוף יבוא הניתוח הפנומנולוגי של הפריט והסיכום.

העבודה מוגשת בשני כרכים. הכרך השני מכיל את התיאורים המלווים את העבודה: תצלומי חפצי הטקס החסידיים צולמו על ידי אלא אם צוין אחרת; המידות הן בס"מ, מימין לשמאל, גובה לפני רוחב לפני עובי; ציון הערה ביבליוגרפית מסומן בסוגריים מרובעים.

מבחינה מתודולוגית עבודה זו היא פרק בתולדות האסתטיקה היהודית. היא מתבססת בעיקר על "פילוסופיה של תהליך" (process philosophy) ועל תורת הפנומנולוגיה<sup>3</sup>. הניתוח הפנומנולוגי בא כתשובה לתמיהה של גרשם שלום (Gershom Scholem, 1897-1982) על מקור הקסם של הטקס היהודי במשך הדורות. שלום עצמו המליץ לבדוק מבחינה פנומנולוגית את התופעה כשהוא לא מצא הסבר אחר<sup>4</sup>. שלום טען, שהטקס היהודי "רביני", להבדיל מן הטקס החסידי או הקבלי, יבש ואינו יעיל מכיוון שחסר בו מרכיב של מיתוס:

<sup>1</sup> המונח "קבלה צפתית" כולל את תורת האר"י ואת תורת משה קורדובירו, כל אחד לחוד, כמקור השראה כולל.  
<sup>2</sup> אני מעדיפה את המילה "סימבולי" על פני השימוש העכשווי יותר במילה "סמלי". במקרא ה"סמל" הוא פסל של עבודה זרה. למונחים סימבול וסמל אין משמעות זהה. תפישת העולם היווני והיהודי אינה דומה. ההגדרה העיקרית של סימבול היא תיאור חזותי המצביע על רעיון מופשט, אך המרכיב החזותי ביהדות אינו נוטה לפירוש זה. לכן, הייתי מעדיפה להחליף בעבודת הדוקטורט שלי את המילה "סמל" במילה "אות" כמושג יסוד האופייני יותר לרוח היהדות. ראו: גולדמן 1991. הדיון חשוב מכיוון שבעבודה הנוכחית המונח "אות" מוסב גם על "אותות הברית" שמקצתן תשמישי מצווה וחפצי טקס. אבל שהמונחים סימבול וסמל כבר שגורים בפי רבים, לכן גם כאן השתמשתי בהם.  
<sup>3</sup> הוסרל 1901, היידיגר 1932, ומינקובסקי 1936. ראו:  
<sup>4</sup> plato.stanford.edu/entries/phenomenology

"The astonishing part of it is that a ritual which so consciously and emphatically rejected all cosmic implications should have asserted itself for many generations with undiminished force, and even continued to develop. A penetrating phenomenology of Rabbinical Judaism would be needed to determine the nature of the powers of remembrance that made this possible and to decide whether other secret factors may not after all have contributed to this vitality."

שלום 1965, עמ' 121.

משה אידל דחה את ההבחנה החדה של שלום שהבחין בין יהדות רבנית ליהדות מיסטית. הוא ממתן אותה באומרו שהייתה תאורגיה יהודית וספרות מיסטית (כמו ספרות ההיכלות) לצד היהדות הרבנית הנורמטיבית, אם כי חז"ל ניסו להרחיקן מהציבור הרחב.

"Idel regards this as Scholem's own powerful myth, based on 'a simplistic division between a defeated mythical Gnosticism and a triumphant rabbinism.' Against this, Idel argues that ancient Jewish theurgy... continued throughout normative rabbinism."

פתח דבר של הרולד בלוס, אידל 2002, עמ' XI. אלא שגם אידל מסכים שהטקסטים המיסטיים לא שולבו בספרות הרבנית הנורמטיבית:

"...those types of copora [apocalyptic, magical, mystical perceptions of the biblical text] seen as not salient to the rabbinic elite [were] efficiently censored or even eliminated."

“Der ritus des rabbinischen Judentums wirkt nicht und verwandelt nichts.”<sup>5</sup>

(הטקס הרבני אינו עובד ואינו משנה דבר).

בעבודה זו ננסה לענות על טענה זו באמצעות מספר תאוריות ספרותיות, המתבססות על עקרונות הפנומנולוגיה. תאוריות אלו שודרגו לחקר החפץ הטקסי התלת ממדי. יישום חקר מן התחום הדו-ממדי, טקסט ספרותי, לתחום של התלת-ממדי, חפץ, הוא חידוש מתודולוגי שעבודה זו מציעה. חידוש זה מתבקש, כיוון שבטקס משתלבים שני הממדים, הטקסט המלווה לעומת החפץ הטקסי. גישה זו נבחרה כיוון שהחפץ הטקסי בחסידות הוא חלק ממכלול של המרכיבים בטקס, הכולל גם את הטקסט כאחד ממאפייניו, ובעבודה זו נטען, שהאונטולוגיה (ontology, מהות או אמיתות) של החפץ הטקסי מוגדרת בתהליך הטקס. באמצעות המודל הפנומנולוגי אפשר להסביר ביעילות את מקור הקסם שבטקס היהודי, והוא שינוי מרקם המציאות אצל משתתף. שינוי זה נוצר על ידי המשתתף, היוצר גשטאלט (Gestalt) כשהוא מחבר את מכלול המרכיבים השונים שבטקס לשלם אחד.

בטקס החסידי, המבוסס על מקורות בקבלה והשונה מהטקס היהודי, קיים ממד סימבולי הן בטקסטים המלווים את הטקס והן בפעילות התאורגית (theurgic) או האקססטית. בהקשר זה החפץ מקבל משמעות סימבולית הבאה לידי ביטוי בעיצוב הכלי. אחד היעדים של עבודה זו הוא לבדד חפצי טקס חסידיים בעלי סימבוליקה מורכבת של עיצוב או של עיטור. זהו איפיון שאינו קיים או שקיים רק במעט חפצי טקס באמנות היהודית שקדמה לחסידות ולפני שהושפעה מהקבלה. מאחר שלחפצי הטקס החסידיים יש משמעות סימבולית, משמעות זו מאפשרת דו-שיח עם מערכות סימבוליות אחרות באמנות, לדוגמה עם אמנות נוצרית, עם אמנות העולם היווני-רומי, עם אמנות שבטית ועוד.

המחקר באמנות היהודית בדור האחרון עסק בעיקר בהכנת תשתית למחקר על ידי תיעוד ותיאור.<sup>6</sup> בעבר ניסו למצוא מערכת סימבולית באמנות יהודית באיורי כתבי יד עבריים או בציורי קיר בבתי הכנסת.<sup>7</sup> לעתים הניסיונות האלה לא צלחו, כיוון שחסרו מקורות ספרותיים של התקופה.<sup>8</sup> לאחרונה התפתחה גישה סוציו-תרבותית, לפיה החפץ הוא נציג של תרבות חומרית והאיור משקף את חיי החברה.<sup>9</sup> בחקר התרבות החומרית היהודית רוב הכלים הם אנתרופולוגיים ואנתוגרפיים. הפנייה

שם, פרק א', חלק א', עמ' 27. בעבודה זו יש הבחנה בין חפצי הטקס הרבני הנורמיטי לחפצי הטקס החסידי הקבלי. ההבחנה אמנם אינה חדשה (מכיוון שקמעות וכתבים מגיים קדומים משמשים לנו מקור חזותי לחסידות), אך היא קיימת.<sup>5</sup> שלום 1960, עמ' 163. ראו גם: שלום 1950.

<sup>6</sup> גישה זו שמאפיינת את ספרי היסוד שבתחום כגון רוט 1961, פויכטוונגר 1971, בנז'מין 1987, הראל-חושן 1994 וגרוסמן 1995. כדברי שלום צבר, "במחקר המקובל בתחום היודאיקה מצביעים החוקרים בד"כ על הבדלים סגנוניים, הבדלי צורה, מקורות הדימויים, השפעות אמנותיות של הסביבה וכן הלאה – כגורמים המעצבים את החפץ היהודי." מתוך חוות-דעת על העבודה הנוכחית, מרץ 2008, ואילו הדגש הוא על העולם הפנימי של המשתמש.

<sup>7</sup> ראו: נרקיס 1969, 1985, הובקה 1996.

<sup>8</sup> ראו: גולדמן 1991. בעבודת מ.א. זו טענתי שאמנות היהודית שאינה מושפעת מהקבלה גם אינה נוטה לסימבוליקה. היא בעיקרה נרטיבית, סממן או אזכור למאורעות היסטוריים ותרבותיים.

<sup>9</sup> נציג מוביל של האסכולה הסוציו-תרבותית הוא שלום צבר שבניתוח מקיף של איורי הכתובות האיטלקיות מעיד על מגוון ההקשרים התרבותיים. ראו: צבר, 1987, 1994, 2000. ריצ'ארד (ירחמיאל) כהן מנתח אמנות פלסטית מהמאה הי"ט על רקע הפן החברתי. ראו: כהן, 2004. מרק מיכאל אפשטיין מנתח איורי כתבי יד על רקע העם כמיעוט באירופה, דבר שבה לידי ביטוי באימוץ איורים מהאוכלוסייה הכללית (הנוצרית) והפיכותם לבעלי משמעות יהודית. ראו:



היא לקבוצה אחרת של חוקרים - כמו האנתרופולוגית מרי דוגלס (Mary Douglas, 1921-1996),<sup>10</sup> הממקמת את החפץ בהקשר הטקסי. העבודה הנוכחית, לעומת זאת, מנסה לתאר לעומק את המשמעות החווייתית שחווה המשתמש בזמן הטקס. לכן העבודה משתייכת יותר לתחום של היסטוריה אינטלקטואלית או למחשבת ישראל מאשר לאתנוגרפיה.

המחקר בחסידות עסק עד כה בעיקר באספקטים היסטוריים, סוציולוגיים ופילוסופיים והתעלם מממצאים אמנותיים.<sup>11</sup> יתרה מזו, המחקר הדגיש את הדו-ממדי – את האות הכתובה והמדוברת כאמצעי של דבקות<sup>12</sup> ושל החוויה המיסטית. החוקרים טרם נתנו את דעתם לאפשרות, שהחפץ הטקסי החסידי יכול אף הוא לסייע בחוויה המיסטית ולאפשרות שכלי המשכן מילאו תפקיד דומה.<sup>13</sup>

עבודה זו מעודדת שילוב של ניתוח פריטים אמנותיים של הקבוצה כחלק ממחקר של כל התופעה בחסידות. חקר חפצי הטקס החסידי יכול לתרום לדיון בחסידות באשר לשאלות מהותיות העוסקות בפולמוס שבין הבעש"ט ההיסטורי לבעש"ט ההגיוגרפי, בעמדה החסידית כלפי מאגיה ומיסטיקה, בהשפעת התנועה של שבתי צבי על הקבוצה ועוד. עבודה זו מציעה להתייחס לחפצי הטקס החסידי כמקור ראשון או כממצא ארכיאולוגי לכל דבר, ולכלול את התחום של אמנות יהודית במדעי היהדות ובמחשבת ישראל ולא רק בחקר ההיסטוריה היהודית וחיי החברה היהודיים.

בחלק הראשון של העבודה תוצגנה התאוריות בפנומנולוגיה של כמה חוקרים והזיקה בינן ובין חקר החפץ הטקסי היהודי והחסידי, כדי לכלול את החפץ הטקסי בין מכלול המרכיבים שבטקס ולקבוע מה הייתה משמעותו למשתתף. כמו כן יוצגו מושגי יסוד להבנת החפץ הטקסי היהודי והחסידי.

בחלקה השני של העבודה יובאו בפני הקורא שמונה אבות טיפוס של חפצי טקס חסידיים שהיו ברשות האדמו"רים,<sup>14</sup> בעיקר במאה הי"ט. כמו כן תתואר ראשית צורת הכלי בתקופת המשנה והתלמוד, השינויים שחלו בו בימי הביניים בעקבות ההשפעה של הזרמים המיסטיים – הן בספרד והן באשכנז ובהשפעה של קבלת צפת, שבאו לידי ביטוי חזותי בעיקר במאה הי"ח, ובסוף תבוא התופעה בחסידות וכיצד הושפעה מבפנים ומבחוץ. בעקבות הדיון שבחלק הראשון של העבודה, הומר הדיון האיקונוגרפי, המקובל ככלי אבחון בחקר תולדות האמנות, לדיון פנומנולוגי, המתייחס למשמעות המוטיבים ולמשמעות הצורה למי שמשתמש בו. ניתוח כזה מביא בחשבון את המרכיבים השונים הנוספים שבטקס.

---

אפשטיין 1987. לאחרונה קבוצת חוקרים בארה"ב שבראשם עומדים וויאן מאן וסטיבן פיין הוציאו לאור רבעון חדש שנקרא בשם "Images: A Journal of Jewish Art and Visual Culture" (אביב 2007), הרבעון אמור לחדד ראייה סוציו-חברתית זו.

<sup>10</sup> דוגלס 1966. ראו: וייקו 2000 וגם:

"For the ethnographer of religion, it is an issue of epistemology, not a metaphysical enigma."

וייקו 1996, עמ' 36.

<sup>11</sup> מדובר במנדל פייקאז', בעמנואל אטקס, ברחל אליאור, במשה רוסמן, בעדה רפפורט-אלברט, בחביבה פדיה, בגדליה נגאל וברבים אחרים. יוצאי הדופן בקבוצה זו הם דוד אסף שדן בחפצי הפאר שבחצר רוזין (ראו: אסף 1997, 2001) ומשה אידל שהשתתף בפרויקטים מוזיאליים כמו מוטיב המנורה באמנות או הקבלה באמנות: אידל 1988, 2003-2004. כמו אידל, גם שלום בחר לקיים יום עיון בנושא הצבעים בקבלה: שלום 1972, אידל 1988 – צבעים. שני החוקרים דנו גם בדימוי הגולם: "דמות הגולם בקשריה האדמתיים ומאגיים", שלום 1976, עמ' 381-424, אידל 1988, 1996. דוד אסף, שמוזכר בספרו על ר' ישראל מרוזין פרטים על חפצים, אינו מאריך בעניין משמעותם החווייתית למשתמש וממעיט בהבאת ממצאים. ראו: אסף 1997, 2001.

<sup>12</sup> על המושג של דבקות והאותיות, ראו: אידל 2000, "האותיות והתפילה ככלים", עמ' 296-315. המגיד, למשל, מדבר על המתפלל ש"נותן ליבו לפני מי הוא עומד ומהות הדיבורים והצורפים והשמות והאורות שבתוכם, ומתדבק עמם דבקות נפלא עד מאוד." מגיד דבריו ליעקב 1976, עמ' 330. לקוח מאידל 2000, עמ' 303.

<sup>13</sup> ראו: הכלילי 1998, עמ' 13-14.

<sup>14</sup> ראשי תיבות של "אדונו, מורנו ורבינו" הוא כינוי למנהיגי הקבוצה וזהה לכינוי "רבי" או לכינוי "צדיק".

## א. פנומנולוגיה והחפץ הטקסי החסידי

### א.1. החפץ הטקסי היהודי

החפץ הטקסי היהודי עבר שינויים רבים וצורתו השתנתה והתפתחה במשך הדורות על פי התקופה והסביבה האמנותית. החפץ הטקסי היהודי, כלומר החפץ הרבני הפרה חסידי או הפרה קבלי, אינו סמל חי במובן האנתרופולוגי ה"שואב מכוח עליון ועשוי לשנות דרכי הטבע".<sup>15</sup> החפץ הטקסי היהודי נעשה בידי אדם למטרה טקסית והוא אינו חלק מהטבע.

החפץ הטקסי היהודי גם אינו סמל במובן של חקר תולדות האמנות, כלומר אינו "ייצוג חזותי המורה על רעיון מופשט",<sup>16</sup> בניגוד לחפץ הטקסי החסידי שידון בהמשך. בטקס היהודי הדינמיקה של ההתייחסות לחפץ - יחס של כבוד, מגע, חושים ואסוציאציות - חשובה יותר מהצד האונטולוגי. הגדרת המשמעות האונטולוגית של החפץ הטקסי היהודי מתחשבת במצב הסוציו-כלכלי של האדם ומותנית בתחושה המתהווה אצל המשתתף בטקס.

#### א.1.1. מושגי יסוד

##### תשמישי מצווה ותשמישי קדושה

בתשמישי הקדושה כלולים אביזרי ספר תורה ותפילין ואילו בתשמישי מצווה כלולים סוכה, לולב, שופר וציצית (טלית וטלית קטן).

"תשמישי מצווה: סוכה לולב שופר ציצית... תשמישי קדושה: דלוסקמי ספרים תפילין ומזוזות ותיק של ספר תורה ונרתיק של תפילין ורצועותיו".<sup>17</sup>

הייעוד של החפץ הטקסי ביהדות, המשמש כתשמיש מצווה, הוא למלא על פי ההלכה אחר הדרישות המינימליות של המצווה. החפץ הטקסי היהודי הוא סתמי ורגיל. אפשר להשתמש בו גם אם לא יועד במיוחד לטקס אם הוא ממלא את הפונקציה הנדרשת. כך למשל אפשר להשתמש בקידוש בכוס שאין בה פגם המכילה כמות מספיקה של יין.

שמותם של תשמישי מצווה הם שמות של חפצים שאין להם ערך או שם תואר מיוחד. בתשמישי המצווה נכללים סוכה, לולב, שופר וציצית (טלית וטלית קטן),<sup>18</sup> ששמותיהם נקבעו לפי שימושם או צורתם.

<sup>15</sup> אליאדה 1959.

<sup>16</sup> פנופסקי 1960.

<sup>17</sup> מגילה, דף כו, ע"ב.

תשמישי המצווה שונים מתשמישי הקדושה המקבלים את הערך המוסף של הקודש, כמו "ארון הקודש". לתשמישי המצווה אין מעמד זהה לתשמישי הקדושה, הם נחותים מהם: תשמישי מצווה נזרקין ואילו תשמישי קדושה נגזזין. אף על פי שתשמישי מצווה ממלאים מקום מרכזי בטקס, אפשר ואפילו מומלץ למחזר אותם לחפצי טקס אחרים או להעלותם לדרגה של תשמישי קדושה. בין תשמישי קדושה נמנים החפצים הנושאים אזכורים של שם האל בכתב או כאלה הקרובים לפריטים אלה, כמו ספר התורה עצמו ו"דלוסקמי (כריכות) ספרים, תפילין ומזוזות, תיק של ספר תורה, ונרתיק של תפילין ורצועותיו".<sup>19</sup>

במקור צורת החפץ השימושי הייתה אמורה לסייע למשתתף לצאת ידי חובת הטקס, אך כבר בתחילת דרכו נוספו לו משמעויות דתיות, שבאו לידי ביטוי בצורתו ובעיטור שעליו. למשל שערה של פר, מושארת בכוונה מחוץ לבית התפילין כדי שתעורר אסוציאציה לחטא עגל הזהב ולהרהורי תשובה. בקשירת התפילין טמונה התייחסות מיסטית—במספר הכריכות (שבע) ובצורת הכריכה (לפי אותיות "שדי"). בתפילה המלווה את כריכת התפילין מופיע הביטוי המקראי "וארשתיך לי לעולם... וארשתיך לי באמונה וידעת את ה'" (הושע ב, כא-כב), השימוש במילה 'אירושין', הוא אירוע מקדים לקידושין ומעורר אסוציאציה לקשר של אהבה ומחויבות.

## אותות הברית

המושג 'אותות הברית' נלקח מהפסוק בבראשית המציין את הקשת שבשמים: "ויאמר אלהים זאת אות הברית אשר אני נתן ביני וביניכם.... את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ" (בראשית ט, יב-יז). גם יום השבת וברית המילה נכללים במושג "אותות הברית". היו מספר אותות ומופתים בתקופת המקרא, אך לאחר חורבן בית שני העבירו את המושג "אותות הברית" מתופעות טבע, כמו הקשת, לתשמישי מצווה, כמו הטלית ("ציצית") ולתפילין. בספר הזוהר מודגש הרעיון שצלם האלוהים שבאדם בא לידי ביטוי באורח חייו של האדם והוא כולל גם את "אותות הברית", שהם סממנים מוחשיים לברית של האדם עם האל, המאפשרים לאדם להידמות לאל במהות. הרבי מגור, ר' יצחק מאיר (אלטר) רוטנברג (1799-1866), מפרט את משמעות התפילין כאות וכביטוי לצלם האל.<sup>20</sup>

המשמעות הדתית מתקבלת גם על ידי אסוציאציות של דימויים חזותיים וספרותיים לקבוצה הראשית של תשמישי המצווה, למשל באמצעות פתיל התכלת שבציצית. זוהי דוגמה למשמעות

<sup>18</sup> "תשמישי מצווה נזרקין תשמישי קדושה נגזזין ואילו הן תשמישי מצווה סוכה לולב שופר ציצית ואילו הן תשמישי קדושה דלוסקמי ספרים תפילין ומזוזות ותיק של ספר תורה ונרתיק של תפילין ורצועותיו." מגילה, דף כ"ו, ע"ב.

<sup>19</sup> שם. גם "מעלין בקודש ואין מורידין." מנחות, דף צט, ע"א. ראו: פישוף 1985, עמ' 6-7.

<sup>20</sup> "יש לבני ישראל ציור מיוחד – צלם אלקים – שהוא עדות על הבורא יתברך וזה הציור מתגלה על ידי התפילין – יוראו!... ואמרו חז"ל: הקורא ק"ש בלי תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. והעניין הוא דכ' 'אתם עדי'. וזאת העדות אינו בביטוי שפתים בלבד. אבל כל איש ישראל בעצמותו הוא עד על הבורא יתברך. דכ' 'עם זו יצרתי לי'. שיש לבני ציור מיוחד, צלם אלקים, שהוא עדות על הבורא יתברך. מדכתיב 'עם זו' מוכח שיש להם ציור מיוחד לשמו יתברך. וזה הציור מתגלה ע"י התפילין כמ"ש חז"ל בפסוק 'וראו כל ע"ה כו' 'שם ה' נקרא עליך'. זה תפילין של ראש. קריאה הוא לשון חיבור ודביקות. שע"י התפילין, חל ש"ש על האדם ומתגלה בו צלם הפנימי. ובאמת בקבלת התורה נגלה זה הציור. וע"י החטא נסתר מהם. אכן ע"י התפילין נשלם זה הצלם ונעשה עד אמת על הבורא יתברך. לכן, הקורא בלי תפילין כמעיד עדות שקר בעצמו. בעצמו דייקא. ועדות בפה בלבד אינו אמת לאמיתו. ולכן בשבת קודש אין צריך תפילין שהן עצמן אות. שבשבת נגלה זה הצלם כמ"ש חז"ל 'אין דומה מאור פניו של אדם בשבת' כו'. 'ואלה המצוות' שנק' אות עושין רשימה וציור בגוף האדם. ולכן הם זכר ליציאת מצרים. שאי אפשר להיות נשלם זה הצלם הפנימי רק אחר שהוציאנו מארץ מצרים ונתעלו מהנהגת הטבע." שפת אמת 1891, שמות, פרשת בא, שנת תרנ"א.

דתית שניתנה לחפץ, לכוח הדמיון ולחשיבה האסוציאטיבית, שאינה חופשית אלא מודרכת. רצף אסוציאטיבי מוביל את החשיבה מצבע התכלת עד לכיסא הכבוד של האל:

"תניא: היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד. שנאמר: 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר', וכתוב: 'כמראה אבן ספיר דמות הכסא'".<sup>21</sup>

בתשמישי המצווה יש רצף של ראייה וזכירה, המוביל למעשים (למצוות) נוספים. בשולחן ערוך (יוסף קארו, צפת, 1575-1488) נאמר, "עיקר מצוות טלית קטן ללבשו על בגדיו כדי שתמיד יראהו ויזכור המצוות".<sup>22</sup>

מרכיב אותות הברית הוא פעולה של זכירה. האות מופיע במקרא בהקשר של המילה "זכור" ובזמן הווה. חשים את האות כדבר חי. הוא לא מעביר מסר מופשט. האות הוא מעין זכירה, שברגע האמת בעזרת המעשה בהווה ובמעמד של אירוע אמיתי הופך לחוויה. ההמחשה של הברית באות והמעשים (מצוות או טקסים) הכרוכים בה מובילה למעשים (או למצוות) נוספים. האות אינו מוסב רק על העבר, הוא אינו מחדש אירוע קמאי מן העבר. כוונתו, ואולי כוונתו העיקרית, היא בהווה ולעתיד. העשייה בעתיד טמונה בציווי בהווה (במצווה), כדברי חוקרי ה-"New Think":

"The 'growing' or 'happening' or 'being in process'... is signified by the genuine imperative. Future is not at all what will happen sometime later. It is, at its root, the one act that is missing and that, by the word, is transferred to the listener so that he may act."<sup>23</sup>

מרכיב הזכירה, בין היתר הזכירה החווייתית, הוא מרכזי להבנת הקסם שבטקס היהודי. פעולת הזכירה קשורה ברצף של אסוציאציות ובהרהור בדימויים. האותות המופיעים במקרא מציניים

<sup>21</sup> ברייתא זו חוזרת מספר פעמים בתלמודים: מנחות דף מג, ע"ב, סוטה דף יז, ע"א, חולין, דף פט, ע"א, ירושלמי ברכות, דף א, ע"ב ועוד. במדרש תנחומא רצף אסוציאטיבי זה מוגדר כסוג של דבקות לה'. ראו: מדרש תנחומא 1733, סוף פרשת שלח לך, דף ס, ע"א. ראו גם: הזוהר 1967, ח"א, דף קכא, ע"א ח"ג, דף קעה, ע"א, פרדס רמונים 2000, שער, עמ' כ"א, פרק ו' (2). ראו: אידל 2002. ראו גם דברי ר' משה קורדובירו: "והם ס"ד צורות. ומגלן דנמסר לב ללב דכתיב כי גבוה מעל גבוה שומר. וא"כ היינו ס"ד חסר שמנה לע"ב שמותיו של הקב"ה, והיינו דכתיב וגבוהים עליהם. והם (ז') ימי השבוע וחסר א' והיינו ויתרון ארץ בכל היא. ומאי יתרון, מקום שמשם נחצבה הארץ והוא יתרון ממה שהיה ומאי ניהו יתרון כל דבר שבעולם. כשאנשי העולם ראוים לקחת מזיו אז הוא יתרון ומאי ניהו ארץ (אבן) דנחצב ממנו שמים והוא כסאו של הקב"ה הוא אבן יקרה הוא ים חכמה וכנגדה תכלת טלית בציצית. דאמר ר' מאיר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, מפני שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד שנאמר ויראו את אלדי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר. ואומר כמראה אבן ספיר דמות כסא עכ"ל. והנה דברי הספר הזה בהירים ומבהיקים ומרוב בהירותם ובהיקותם מעצמין עיני המעיין. כי כוונתם בכל עניינם לגלות אצבע ולכסות אלפיים אמה סביב. האמנם נגלה ממנו מאשר תשיג ידיו והאל יחשכנו משגיאות. התחיל השמים ושמי השמים, לכמה סבות. אם לפי שהוא רוצה לדרוש מגדולת יוצרנו כדמפרש ואזיל ולכן התחיל בשבח וכבוד השמים ושמי השמים וכו'. או אפשר הטעם כי בפסוק הזה שלשה מדרגות של שמים השמים א', ושמי ב', השמים ג'. והם נגד ג' מדרגות שהם תל"י גלג"ל ל"ב וסימנים תג"ל נפשי וכו' כאשר נבאר ב"ה. ואמר שע"ב שמות יש לו להקב"ה כאשר בארנו למעלה בפרק הקודם וכלם קבועים בשבטים הכוונה כי י"ב שבטי ישראל הם מרכבה אל י"ב צורות עליונות אשר הם בספירות עצמם ע"י המציאות כאשר נבאר. ואל אותם הי"ב צורות עליונות נעלמות אמר כאן שהם שבטים." פרדס רימונים 2000, שער כא, פרק ו, סימן 2.

<sup>22</sup> שולחן ערוך, או"ח (אורח חיים), סימן פח, סעיף יא.

<sup>23</sup> רוזנשטוק-הנסי 1970, עמ' 124.

אירוע או רגע היסטורי—כדוגמת שנים עשר אבני השבטים של יהושע שהועמדו בזמנו—והם מופיעים בהקשר של המילה "היום" או בהקשר של המילה "זאת" (המילה "זאת" מצביעה ברגע אמת על חפץ בהווה):

"למען תהיה זאת אות בקרבכם...כי-ישאלון בניכם מחר לאמר: מה האבנים האלה לכם?: ואמרתם להם: אשר נכרתו מימי הירדן מפני ארון ברית ה' בעברו בירכן...והיו האבנים האלה לזכרון לבני ישראל עד עולם. ויהיו שם עד עצם היום הזה." (יהושע ב, יב; ד, ו-י)

האבנים הן אותן האבנים ששימשו את יהושע ולא אבנים אחרות המייצגות את אותן האבנים. בספרות התלמודית דמות האדם סימלה את הקשר שבין האל ל"אותות הברית" (לברית המילה, לתפילין ולמזוזה). "אותות הברית" סובבים את האדם—בבשרו, בבגדו, בביתו, בעירו—כך שאי אפשר להתעלם מהם, הם מעין תזכורת תמידית.<sup>24</sup> חוץ מאסוציאציה הנובעת מדימוי ספרותי, קיימת רגישות ופתיחות לדימוי חזותי:

"ותניא אידך 'וראיתם אותם וזכרתם', ועשיתם. ראה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי עשייה."<sup>25</sup>

הנחה בסיסית זו עומדת מאחורי "אותות הברית" (מאחורי הסמלים שביהדות). אך עדיין עיקר משמעות הראייה מוסב על העשייה. הראייה עצמה אינה מספיקה. הסימבול ביהדות אינו סימן של דו ממדיות או של חפץ המרמז על מסר מופשט. הסימבול ביהדות הוא המעשה עצמו (בעזרת חפצי הטקס).

## הידור מצווה

כשדנים באמנות יהודית מקובל לצטט את המדרש הדרן בפסוק מתוך שירת הים—"זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב), כהוכחה שחז"ל טענו שיש מקום ליצירת חפצים אמנותיים נאים לדבר מצווה.

"התנאה לפניו במצוות: עשה לפניו סוכה יפה ולולב נאה ציצית נאה ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין."<sup>26</sup>

כשמדברים על חפץ "נאה" מתייחסים בעיקר לרמה גבוהה או מקסימלית של התאמה ליעד של המצווה. "הדור מצווה", וכן שורש המילה "הדר",<sup>27</sup> קרובים יותר למושג של כבוד מן המושג יופי.

<sup>24</sup> מנחות, דף מד, ע"א, רמב"ן לדברים ז, ו.

<sup>25</sup> מנחות, דף מג, ע"ב.

<sup>26</sup> שבת, דף קלג, ע"ב.

<sup>27</sup> קונקורדנציה 1965, עמ' 746 ועמ' 447: "קרוב אל נאה...לעדת רד"ק שרשו יאה ומחבר לו כל האמורין בשרש אות."

למעשה מתכוונים להתאמה הקיימת בין הצורה לפונקציה (form follows function). כשהחפץ הטקסי ממלא אחר הדרישות של המצווה הוא גורם לעונג אסתטי למשתמש.<sup>28</sup>

המונחים "נאה" ו"יאה" קשורים למושגים "נוי" ו"הידור". במושג "יופי" הכוונה היא לדבר בנוי היטב, דבר מאוזן והרמוני, כלומר מתאים לפונקציה. כל דבר שהוא מעבר להתאמה פונקציונלית הוא הידור מצווה. ולפיכך מדגיש אוצר המילים באסתטיקה היהודית את התאמת הצורה לשימוש, דבר הראוי לחפץ טקסי שהוא אמצעי ומרכיב בטקס ולא חפץ שמעריצים אותו.

בדיני הידור מצווה מביאים בחשבון את המעמד הכלכלי של הפרט או של הקהילה. דבר זה הולם את רגישותה של היהדות למצבו הכלכלי של האדם, הבא לידי ביטוי בהתייחסויות הרבות לאוכלוסיות החלשות, כמו אלמנה, גר ויתום בדברי נביאים ובספר שמואל, בפרקים כא-כד.

הגישה האסתטית ביהדות מדגישה את מצבו של האדם במציאות היומיומית. חשוב שהכלי יהיה מכובד בעיני אותה קהילה או בעיני האדם הפרטי ושחפץ המצווה יקבל יחס של כבוד ולא של ביזוי.

גם כשקיימת היררכיה בפועל של חומרי גלם לעשיית חפצי הטקס, כמו בכלי בית הכנסת או במנורת החנוכה<sup>29</sup> הקשורים לכלי המקדש,<sup>30</sup> הפן הסוציו-כלכלי, שהוא פונקציה של זמן (של תקופה) ומקום (locale), מכריע באשר לערך ההידור של החפץ הטקסי. בספרות השו"ת נושא זה חוזר פעמים רבות, בעיקר בקשר לשאלות הלכתיות שעסקו בהחלפת חפץ אחד במשנהו. המושג של "כבוד הציבור" נזכר בהקשר שבו שוקל האדם האם לרכוש חפץ יפה לבית הכנסת. האם הוא מספיק מהודר או יפה לאותה קהילה או שמא החפץ "שכיח בבתים" ופשוט מדי בכדי לשמש את בית הכנסת ולפארו.<sup>31</sup>

שוב נתקלים בצירוף המושג כבוד עם השיקול האסתטי. חוץ מכבוד הציבור ומכבוד האדם פירט הרב עדין שטיינזלץ את המושג של יופי כך שיכלול גם מושגים של יושר, התנהגות הולמת וכנות.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> המילה "נוי" היא מילה מתקופת התלמוד ואין היא מילה נרדפת ל"יופי" ובהקשר זה היא שונה מהנהוג היום. במקרא מלווה למילה מורכבת זו "ואנוהו" המופיעה כאן באופן חד פעמי. בניתוח אטימולוגי קצר נראה שלוש משמעויות למילה. בקונקורדציה מבואר כך:

1. הגבהה, במקביל להמשך הפסוק "וארוממהו" ומהשורש בשפה הערבית נווה.  
2. קישוט, כבנין הפעיל לשורש "נאווה" בהבלעת האל"ף.  
3. יאות, כבנין נפעל לשורש "יאה".

<sup>29</sup> "בסוד הדלקת נר חנוכה: דע כי בנרות חנוכה יש תנאים. האחד איזה כלי ראוי לנר חנוכה. דע שט"ו מיני כלים ראויים לנר חנוכה להדלקה, וכל הקודם קודם מהם משובח משום זה אלי ואנוהו. הא' - כלי זהב, ב' - כלי כסף, ג' - נחושת קלל דומה לזהב, ד' - נחושת אדום, ה' - של ברזל, ו' - של בדיל, ז' - עופרת ו[ח'] כלי זכוכית, ט"ו - כלי עץ, י"א כלי חרש [חרס] מצופה מאפר [?], י"ב כלי חרס בלתי מצופה וצריך שיהיה חדש, י"ג קליפות רימון, י"ד קליפות אגוז הנדי, ט"ו קליפות האלון ואילו קליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים או שראוי למוד בהם פלפל וכיוצא אבל קליפת בצלים ובצים וכיוצא אינם ראויים להדלקה וכל הט"ו כלים הנזכרים שאינו יוכלין לעמוד מאליו בלא סמיכה אינה ראויין לנר חנוכה." חסד לאברהם 1685, מעין שני, עין קורא, נהר נח, דף כד, ע"א.

<sup>30</sup> "כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי אמרו לו משם ראייה שפודים של ברזל היו וחיפוס בבעץ, העשירו עשוא של כסף, חזרו והעשירו עשואם של זהב. והעשירו עשואם של זהב - תני רב פפא בריה דרב חנין קמיה דרב יוסף: מנורה היתה באה מן העשת מן הזהב עשאה, של כסף כשירה, של בעץ ושל אבר ושל גיסטרון, רבי פוסל ור' יוסי ברי יהודה מכשיר, של עץ ושל עצם ושל זכוכית דברי הכל פסולה... כלל ופרט דרשי מיהו... מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת... מה הפרט מפורש דבר חשוב אף כל דבר חשוב... דתניא אין לו זהב מביא אף של כסף, של נחושת, של ברזל, ושל בדיל ושל עופרת. ר' יוסי ברי יהודה מכשיר אף בשל עץ כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי אמרו לו משם ראייה שפודים של ברזל היו וחיפוס בבעץ, העשירו עשוא של כסף, חזרו והעשירו עשואם של זהב." מנחות, דף כח, ע"א-דף כט, ע"ב.

<sup>31</sup> ראו, למשל, שו"ת של ר' יאיר חיים בכרך (1702-1638), בספרו חוות יאיר 1699, שו"ת 68. ראו בהרחבה בחלק השני של העבודה בפרק הרביעי העוסק במנורת שבת את הערה 12.

<sup>32</sup> "ואכן הקדוש, זה שעומד בנקודת מגע בין הקדוש ובין המציאות, צריך להיות בהרמוניה עם הרבה דברים אחרים. הוא צריך להיות בהרמוניה עם מושגים כמו אמת, כמו יושר, כמו מוסר, כמו יחס הרמוני עם המציאות - וגם עם המושג של יופי. הקדוש, כשהוא מופיע ומתגלה, צריך להתייחס אליו, כמו האלגנטיות המתמטית, כאל חלק מן ההרמוניה של הוויתו. יופי זה מוגדר, והוא גם מסובד, משום שהוא עומד בנקודת חיתוך של שני ערכים: בין הקדוש כשלעצמו ובין היפה כשלעצמו. ואולם יש איזושהי נקודה שבה הדברים האלה מסוגלים ויכולים איכשהו להתחבר." שטיינזלץ 2001 לקוח מגודלמן-אידה 2001, עמ' 17.

כשמנתחים את המושג "הדור מצווה" מופתעים למצוא, שמהות הידור מצווה אינה מוסבת על החפץ אלא על המשתתף, המהדר את מעשיו. נושא היופי עובר למשתמש: האם שימושו נאה או יאה למשתמש? בשל מרכזיות האדם ביהדות מדגישים את היחס של המשתתף לחפץ ולא את החפץ עצמו (non-ontological): כשהמשתתף מהדר את מעשיו, כלומר את מצוותיו, הוא מכבד את צלם האל שבו.

השיקול הסוציו-כלכלי מנחה את הדיון ההלכתי בהידור מצווה. דוגמת מופת של אדם הרוכש חפץ מצווה בעלות יקרה יחסית לממונו, היא קניית אתרוג (המכונה במקרא "פרי עץ הדר"). רש"י והרמ"א מתפרסים על טווח רחב יותר של חפצי טקס נוספים על פי דוגמה זו.<sup>33</sup> יהודי המבקש לקנות אתרוג לחג הסוכות צריך להוסיף "שליש מכספו" על הסכום שבדרך כלל היה מוציא לקנייה. סכום זה משתנה מאדם לאדם ומזמן לזמן אף לאותו אדם. אם ראה אדם שני אתרוגים, אחד מהודר או יפה יותר העולה שליש יותר, על המהדר את המצווה לרכוש את האתרוג היקר. ואם רכש אדם אתרוג וראה אתרוג יקר יותר בשליש, עליו להחליפו ביקר יותר, אם רצונו להדר את המצווה של קניית האתרוג (ההכנה למצווה—כמו הקנייה—נחשבת לחלק מהמצווה).

גם העיקרון של "ביזוי מצווה" משתנה לפי מצבו הכלכלי של האדם. במקרה של הלולב: במקום שאין להשיג לולב ירוק הרשו רבנים בשעת דחק לצאת ידי חובה בלולב יבש. אך במקום שיש לולבים ירוקים, הלולב היבש נחשב לביזוי מצווה. לולב עצמו אין תפקיד מכריע באשר להגדרה של הידור מצווה או ביזויה. הדבר תלוי במצבה הכלכלי של הקהילה או במצבו הכלכלי של האדם. מושג היופי, אם כן, הוא יחסי לסביבה. גם אם אדם מדליק בחנוכה בנרות שעווה ומביאים לו שמן זית, הנחשב להידור, קיימת מחלוקת האם יהיה "ביזוי מצווה" אם יקחו את השמן על פני נרות השעווה שכבר הדליקו בהן. גם מתוך ההקשר בדיון על נר החנוכה נראה שמשמעות המילה "הדור" קרובה יותר ל"כבוד" מן ה"יופי" כלומר הנאה אסתטית.

החסידים לקחו את המושג של "הדור מצווה" לתחומי חיים רבים וכללו במושג זה גם התנהגות ולבוש.

## א.2. החפץ הטקסי החסידי

החפץ הטקסי החסידי שונה מהחפץ הטקסי היהודי, מכיוון שהמשתמש מושפע מזרם המיסטיקה של חסידי אשכנז מחד ומקבלה צפתית מאידך, ומודע להשפעה זו. אם לפני החסידות הוסיפו מרכיב רוחני מובנה בצורה או בעיטור של חפצי הטקס, של תשמישי הקדושה והמצווה, שהעלה אסוציאציות דתיות מעבר לדרישה המינימלית של מילוי הפונקציה, נטייה זו התרחבה בחסידות. החסידות התפרסה על חפצים אחרים שלא נכללו קודם לכן בסל תשמישי המצווה והוסיפה משמעויות קבליות חדשות הן לחפצים שכבר נכללו בקבוצה של תשמישי המצווה והן לחפצים שנוספו.

<sup>33</sup> רש"י משווה את המקרה של אתרוג לקניית ספר תורה בין היתר בבבא קמא, ט', ע"א. לדעת הרמ"א, האתרוג משמש דוגמה ליתר מצוות עשה שאין לבזבז עליהם "הון רב" - הרמ"א, שו"ע, תרנ"ו. לפי סוכה ל"א ע"א, המילה הדר משמעותה יופי ולכן יש דין מיוחד של הדור מצווה באתרוג - ירושלמי, סוכה, ל"א, ע"א, רמב"ם, משנה תורה, הלכות בית הבחירה, פרק א', הלכות י"ח-י"ט. מכאן שהדור מצווה במקדש וכליו הוא מעל לשליש. תודתי נתונה לשמעון אברמסקי (Chimen Abramsky), לונדון, שנתן לי את כתב ידו שלא פורסם בנושא הדור מצווה.

אותן משמעויות חדשות קיבלו ביטוי חזותי בחפץ ובמנהג שסבב את החפץ. בחסידות נוספו משמעויות, הקשורות לספרות הקבלה הצפתית בעיקר, הבאות לידי ביטוי גם בצורה ובעיטור. כך תרמה החסידות להתפתחות הצורנית של הכלי.

חפצי הטקס החסידיים שנבדקו בעבודה זו אינם נכללים בקטגוריה של "תשמישי קדושה" ואף לא בקטגוריה של "תשמישי מצווה". אבות הטיפוס שנבחרו ונבדקו בעבודה זו הם חפצי טקס ואף חפצים שהשתמשו בהם מדי יום: סידור תפילה, כוס לקידוש, קערת סדר, מנורת השבת, עטרה של טלית, מקטרת וקופסת טבק, חפצי טקס שונים שנעשו מ"שמירות"—ממטבעות מבורכים של צדיקים, וכיסא האדמו"ר.

## א.2.1. מושגי יסוד

### "עבודה בגשמיות"

לפי עמנואל אטקס, "הצירוף 'עבודה בגשמיות' מציין מעשה גשמי המקבל תוקף וערך של עבודת ה' בכוח הכוונה המתלווה אליו".<sup>34</sup> לצד "עבודה בגשמיות" מופיע המושג של "התפשטות מהגשמיות". הכוונה במושג "התפשטות מהגשמיות" היא שיש להתעלות מעל לגשמי אל עבר הרוחני. הייעוד של עבודה בגשמיות הוא דבקות באל. התהליך של דבקות או התפשטות הגשמיות מתואר בספר *כתר שם טוב*:

"לפי [הבעש"ט], פשט של רש"י הוא התפשטות הגשמיות – מופשט מכל ענייני החומר ומופשט מכל רעיון בסודות נעלמים. פירוש: שיפשיט נשמתו מגופו. איך עושים? 'שים כל כוח מחשבתו בכוח התיבות שהוא מדבר, עד שיראה האורות האין מתנוצצים זה בזה... את אצילות אורו... לתוכן צריך אדם לתת כל הכוונה שהיא הנשמה... וזהו הדבקות... וזהו התפשטות הגשמיות, פירוש: שיפשיט נשמתו מגופו ותהיה נשמתו מלוכשת באותן המחשבות שהוא מדבר, ויראה כמה עולמות עליוניות'.<sup>35</sup>

בתיאור זה הבעש"ט מבקש מהמתפלל להתרכז באותיות שבסידור עד שהן יאירו לו, וכך באמצעות המפגש הישיר עם האותיות עצמן הוא יכול להגיע לדבקות ולהתפשטות הגשמיות. זהו סוג של טרנפורמציה הנעשה מגשמי לרוחני על ידי האותיות בסידור, שהן חלק מהעולם הגשמי. לעומתו מציע המגיד ממעזריטש להתעלות לא על ידי סוג של הארה פיזית אלא מתוך הרהור קוגניטיבי, המזכיר את הגישה האפלטונית של ה"אידאה". לכן גם אם נפגש בכלי נאה אין להתרכז בכלי, אלא להרהר ביופיו ולחשוב על מקור היופי בעולם בכלל ומכאן להגיע לדבקות:<sup>36</sup>

<sup>34</sup> ראו גם: אטקס 1996, עמ' 26. ראו גם: תשבי 1986, עמ' 210-207, שם, הערה 15, תולדות יעקב יוסף 1781, דף כג, ע"א לקוח מאטקס 1996, עמ' 26, הערה 84 ו-85. לאחרונה הוגשה עבודת דוקטורט העוסקת בגישה זו של "עבודה בגשמיות" והמתארת עד כמה היא הייתה מגוונת ושכיחה בראשיתה של החסידות. קויפמן 2004.

<sup>35</sup> כת"ר שם טוב 1794, ליקוטי אמרים, לקוח מקיצים 1992, עמ' 297. ראו גם: "המודל המיסטי-אקסטטי קשור קשר הדוק לאידיאל הדבקות". אידל 2000, עמ' 102.

<sup>36</sup> לדברי ציפי קויפמן, "נסייג ונאמר כי אין לייחס למגיד ממעזריטש קבלה מלאה ונלהבת של עולם החומר על כל הכרוך בו". קויפמן 2004, עמ' 308. קויפמן מסכמת את העבודת בכך שהיא "תיאור של מערכת הגותית ומעשית שיש בה מקום



"כל דבר שרואה, יאמין באמונה שלמה שהראהו לו מלמעלה כדי שיזכור בהקב"ה ויפשוט את הדבר הזה מגשמיות. למשל, אם רואה כלי נאה, יאמר בלבו: 'מהיכן בא לדבר זה התפארת אם לא ממנו יתברך', ויזכור בתפארת הבורא יתברך, ובזה בקל [בנקל] תוכל להפשיט א"ע [את עצמו] מהגשמיות בתפילה."<sup>37</sup>

הנטייה של החסידים להעלות חפצי טקס לדרגה סימבולית גבוהה יותר משקפת את המגמה של "עבודה בגשמיות". החסידים נהגו גם להעלות פעולות יומיומיות, כמו שיחת חולין וניהול משא ומתן לדרגה גבוהה יותר.<sup>38</sup> לחסיד, כל צעד וכל פעולה של הרבי—מקשירת הנעל ועד לניקוי שביב של אבק—סימן משמעות עמוקה של התנהלות מיסטית.<sup>39</sup>

החסידים הרחיבו לא רק את ההגדרה של תשמישי מצווה וכללו בו חפצי טקס נוספים, אלא גם הרחיבו את גבולות הקודש של הזמן והמקום:

בזמן: תחילת היום הקדוש וסופו התארכו. לעתים התחילו החסידים את התפילה הפורמלית באיחור רב ואחר השעה המותרת על פי ההלכה, עקב הכנות נפשיות שעשו לקראת התפילה, כמו הטבילה במקווה. כמו כן התארכו סיום החג או השבת עד השעות הקטנות של הלילה. החסידים גם העלו את חשיבות החגים ההיסטוריים חנוכה ופורים לדרגה של חגי המקרא -ראש השנה, יום כיפור, ושלושת הרגלים פסח, שבועות וסוכות- בכך שלבשו לבוש חגיגי דומה לזה שלבשו בחגי המקרא; במקום: החסידים הרחיבו את ההגדרה של מקום קדוש כשבחרו להתפלל בחדר בבית פרטי—ב"שטיבל"—או בשדה, לעומת בית הכנסת, שקיבל במשך הדורות מעמד של "מקדש מעט" הראוי לתפילה.

מן ההיבט ההיסטורי נראה, שאפשר להשוות בין תופעה זו של הגדרה חדשה של גבולות הקודש לתקופות משבר קודמות. הרחבה דומה של תחומי הקדושה ושל חפצי הטקס וגם הגדרה מחדש של מושגי היסוד (redefinition) התרחשה לאחר חורבן הבית השני. רבי יוחנן בן זכאי אישר למשל ליטול לולב מחוץ לירושלים כל שבעת ימי החג ולא רק ביום הראשון. לפני החורבן נטלו לולב במשך שבעה ימים רק בירושלים.<sup>40</sup> התיקון נבע, ככל הנראה, מרצונו של רבי יוחנן, שבימיו היה משבר פוליטי, חברתי ודתי, להעניק לכלל ישראל תחומי קדושה שהיו מנת חלקם של מעטים מובחרים, כוהנים או תושבי ירושלים. לתקנות של רבי יוחנן בן זכאי התלווה גם פירוש חדש של מושגי יסוד ביהדות. האמוראים פירשו למשל את המונח המקראי "(האל) הגיבור", שמשמעותו המקראית

למגוון חוויות דתיות, אשר משליכות הן על המישור התודעתי (שיש בו מימד של מעשה) והן על המישור התנהגותי (שיש בו מימד של תודעה)". קויפמן 2004, עמ' 386. המערכת הזאת "הופכת הידיעה התיאולוגית עצמה לעשייה דתית. לעניין זה הצטרפה תפיסת הלשון החסידית שנסתמכת על מגמות קודמות בספרות המיסטית ומפתחת אותן לכדי מלאות, במסגרתה נחיה העולם כולו כהוויה לשונית: החפצים, המאורעות, בני אדם ומחשבותיהם – כל פרט בהוויה הוא צירוף של אותיות." שם, עמ' 285.

<sup>37</sup> אור אמת 1967, דף ח, ע"א, לקוח מקויפמן 2004, עמ' 306, הערה 94. תורה זו מסתכנת על מסורת של התייחסות ליופי של האשה. ראו: הערה 56 להבא.

<sup>38</sup> ראו: אליאור 1999, פרק ו', המהפכה החסידית, עמ' 114-99.

<sup>39</sup> עמנואל אטקס רואה את העבודה בגשמיות כדבר "רדיקאלי... הנעוץ בפוטנציאל האנטינומיסטי... הנחה שבכוח הכוונה לקדש את מה שלא קידשה ההלכה קוראת תיגר על השקפה זו. ... ואכן, מנהיגי החסידות בדורות הבאים סיגנו והגבילו את "עבודה בגשמיות" לצדיקים בלבד. אטקס 1996, עמ' 448.

<sup>40</sup> גורן 1964, עמ' 448, נויזנר, 1976, עמ' 211.

הייתה הפגנת כוח, כ"הכובש את יצרו".<sup>41</sup> שינויים אלה נבעו מהמצב הקריטי, שאליו נקלעה היהדות באותה תקופה.

בראשית החסידות, היהדות והיהודים היו במשבר. בין הגורמים לכך היו גזירות ת"ח ות"ט (1648-1649), החלוקה של מדינת פולין שנעשתה על ידי רוסיה, אוסטריה ופרוסיה ב-1772, ב-1793 (בשנה זו חולקו רק רוסיה ופרוסיה) וב-1795, פיזור ועד ארבע הארצות (ב-1699), פער מעמדות בעם (בין "עמך" ללמדנים) והתאסלמות שבתי צבי (ב-1666). אירועים אלו איימו לפורר את העם ולהחליש את הקשר שלו ליהדות—סיבות טובות ליצור שינוי מהותי במרקם של היהדות.

## דבקות

מושג נלווה לעבודה בגשמיות ופועל יוצא ממנו הוא הדבקות באל. בראשית החסידות הוצע אידאל זה לכל אחד. לאחר מכן התמקדו בו בעיקר האדמו"רים.<sup>42</sup> כדברי ר' משה חיים אפרים מסדילקוב (1742-1800), נכדו של הבעש"ט:

"כי הצדיקים מדבקים עצמם תמיד בכל הדברים הגשמיים לשורש החיות שבהם... וכן בכל הדברים הגשמיים כשעוסק בהם אינו מתדבק לגשמיות הדבר רק לפנימיותו, סוד חלק אלוה שבתוכו".<sup>43</sup>

לפי משה אידל המודל המיטסי-אקסטטי קשור קשר הדוק לאידאל של הדבקות. הדבקות היתה למשאת נפש בחוגים במאה השלוש עשרה, בעיקר בקבלה הנבואית. באותה תקופה התפרש אידאל הדבקות על כמה סוגים, אך בכולם היה "איחוד מתון או קיצוני עם האלוהות".<sup>44</sup> במאה השלוש עשרה היו טכניקות שסייעו להשיג את הדבקות, וביניהם התבודדות, שוויון נפש וצירופי אותיות או הטיית של שמות האל. רעיונות אלה השפיעו על מקובלי צפת כמו ר' משה קורדובירו, שהדגיש עוד את קיום המצוות ככוח תאורגי. החסידות הייתה חשופה למקורות דומים ממקומות אחרים,<sup>45</sup> כמו ר' אברהם אזולאי, שחיבר את הספר *חסד לאברהם*; ר' משה חיים לוצאטו ואלהיו דה לה וידאש שחיבר את הספר *ראשית חכמה*.<sup>46</sup> וכך מתאר ר' אברהם אזולאי את הדבקות מצד "האהבה... ובה תגבר הנפש על החומר וידבק האדם בקונו".<sup>47</sup> בפרדס רימונים של ר' משה קורדובירו נאמר:

<sup>41</sup> יומא, דף סט, ע"ב: "האל הגדול הגיבור והנורא" (דברים יז, י), וראו: גולדמן-אידה 1997/1998.

<sup>42</sup> לשאלה האם בחסידות אידאל זה הוא מנת חלקם של יחידים סגולה או מוצב כאתגר לכל אחד, נחלקו החוקרים. ראו: אטקס 1996, עמ' 124-127.

<sup>43</sup> דגל מחנה אפרים 1994, פרשת תולדות, עמ' לג. על המושג של דבקות והאותיות, ראו: אידל 2000, "האותיות והתפילה ככלים", עמ' 296-315. המגיד, למשל, מדבר על המתפלל ש"נותן ליבו לפני מי הוא עומד ומהות הדיבורים והצורפים והשמות והאורות שבתוכם, ומתדבק עמם דבקות נפלא עד מאוד." מגיד דבריו ליעקב 1976, עמ' 330. לקוח מאידל 2000, עמ' 303.

<sup>44</sup> אידל 2000, עמ' 102 וראו גם: שם, עמ' 59.

<sup>45</sup> שם, עמ' 124-125.

<sup>46</sup> ראו: זק 1996.

<sup>47</sup> חסד לאברהם 1658, דף טו ע"ג-ע"ד לקוח מאידל 2000, עמ' 122, הערה 114.

"וכל הענין כי להיות הגוף דומה את הרוחני לכן הוכרח כי אפילו שיהיה הדבר רוחני יתדבק בגשמי לרוב תשוקתו אליו. והטעם מפני שהתחתונים הם משכן לעליונים וכמו שחש' המסובב לעלות את סבתו כל חשק הסבה שיהיה מסובבו קרוב אליו."<sup>48</sup>

כדי להשיג את הדבקות, החסידות הדגישה את תפקיד ההתבוננות באותיות שבסידור התפילה.<sup>49</sup> בהמשך דרכה של החסידות הדבקות נתפסה כמנת חלקו של הצדיק, ואפשר היה לחסידיו לראות בו את התרגשות המעמד הנשגב לעיניהם, כמו בתאור הבא של האדמו"ר מבוהוש בליל הסדר:

"בקולו ניגון מסורתי של הריזינאי, היה מנגן ברגש ובחום ולא בקול גדול, רק קולו שהיה נשמע, והיה לו אז התדבקות עלאה במוחין דגדלות. כן ניגן כחצי שעה, פעמיים ושלש הניגון המסורתי. החסידים אמרו שכל הניגונים המסורתיים של האדמו"ר מריזין היו קודש, ושל הסדר הוא קדש הקדשים, שבניגון זה יש הרבה סודות וכוונות לעילא ולעילא."<sup>50</sup>

גם באמצעות חפצי הטקס החסידיים השיגו אידאל זה.

#### **"לשם ייחוד קודשא-ברוך הוא ושכינתיה"**

בעקבות ספר הזוהר והקבלה הצפתית נהוג בחסידות לומר לפני כל פעולה, ואפילו היומיומית ביותר, "לשם ייחוד קודשא-ברוך הוא ושכינתא" (ייחוד הצד הזכרי והנקבי של האל).<sup>51</sup> ייחוד זה הוא מיתוס מרכזי בקבלה, העובר כחוט השני בין כל טקסי החסידות ואורח חייה. ניתן לכנותו במונחים של נורתרופ פריי (Northrup Frye, 1912-1991) כמיתוס אשר מכיל בתוכו את כל המיתוסים:

"... one mythical complex (that) tends to absorb all other myths into it."<sup>52</sup>

#### **היחס לחפץ הטקסי החסידי מבחינה רעיונית**

בטקס החסידי הדימויים הספרותיים אינם משרתים את החשיבה האסוציאטיבית. הגישה בטקס החסידי היא תאורגית. המטרה היא להשפיע על העולמות העליונים בעזרת הפעולות הנעשות בטקס. בטקס החסידי באים לידי ביטוי צירופי אותיות של שם ההווה ו"הכוונות" ו"ייחודים" (צירוף אותיות או הטיית שם האל). הפעולות שבטקס מקבלות פירוש רוחני. אף ששני סוגי הטקסים, היהודי והחסידי, מבוססים על המחשה של דימויים ספרותיים, מטפורות ודמיון, התחושה העולה בטקס חסידי שונה במהותה מהתחושה העולה מכלל המרכיבים שבטקס היהודי.

<sup>48</sup> פרדס רימונים 2000, שער לא, פרק ב, דף עה, ע"ד. לקוח מ: אידל 2000, עמ' 161, הערה 236.

<sup>49</sup> ראו: הערה 35 דלעיל.

<sup>50</sup> המבורגר 1939-1948.

<sup>51</sup> ראו: חלמיש 2000, עמ' קלה. ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק השמיני העוסק בכיסא של רבי נחמן, הערה 46.  
<sup>52</sup> פריי 1964, עמ' vi. נושא זה של הזיווג או האיחוד מנחה את סדר התפילות הקבלי והחסידי. לדוגמה כשמעלים את ספירה "מלכות" (המזוהה עם השכינה או עם הצד הנקבי) דרך ההיכלות עד עולם הבריאה, מתקיים זיווג ועקב כך יורד השפע. ראו: תשבי 1986. ראו גם: פרק ג', ה: "פירושים אירוטיים למודל המיסטי-מאגני", אידל 2000, עמ' 241-253, ובמיוחד עמ' 241, הערה 184. ראו גם: בשלר 1964, עמ' 107.

בתורת האר"י קיים מאבק דינמי בין כוחות הרוע, ה"חיצונים" או ה"קליפות", לכוחות הטוב, "ניצוצות הקדושה". מאבק זה מתרחש בכל טקס כמו בחיי היומיום. המשימה היא לשחרר את ה"ניצוצות הקדושה" שנלכדו בקליפות לאחר שנופצו מכלי האור ונשברו מעוצמת תכולתם כשבראו את העולם - "שבירת הכלים" - ולהעלותם לעולמות עליונים. בפעולה תאורגית שבה משתחררות הניצוצות בטקס על ידי הכוונות והמצוות, המשתתף מקרב את הגאולה ומייחד את שני האספקטים של האלוהות, "קודשא-בריך-הוא ושכינתא", הצד הזכרי והנקבי.

החסיד פועל בעת ובעונה אחת בשני מישורים, במישור הרוחני ובמישור הגשמי. המישור הגשמי נתפס כ"לבוש" של האל, של הרוחניות. בחסידות אף ייתכן, שהרוחניות מבטלת לכאורה את התלת ממדיות של החפץ הטקסי. וכך בביאורי החסידות לש"ס, הסוכה, הציצית והתפילין נחשבים לפריטים שהם בבחינת "אור מקיף"; תפקידם להגן מפני ה"חיצונים" או מפני ה"קליפות". ההתייחסות לחפצים בבחינת "אור מקיף" מבטל את היותם חפצים תלת ממדיים או את חשיבותם ככאלה. הדיון ההלכתי באשר למחלוקת על גובה דפנות הסוכה, למשל, מתפרש בחסידות כך:

"כשהעין שולטת בסכך, רואה האדם נכחו את השי"ת (ויש לו יראה מפניו)... גם הניחא (כלומר: הנוחיות) שיש לו משיבתו הוא גם כן מהשי"ת, וזהו שאמר 'אם הדפנות מגיעות לסכך, כשרה, אך למעלה מעשרים' והבן".<sup>53</sup>

כלומר זווית הראייה של אדם בסוכה ושיבתו בה מופנים לחוויה של נוכחות האל, לא רק למבנה הסוכה עצמו. זאת בדומה לדיאלוג של הסופיסטן מאת אפלטון:

אורח: 'ומכוח הגוף, דרך התחושה, יש לנו מגע עם ההתהוות: ואילו מכוח הנשמה, דרך המחשבה, עם היש האמיתי, שלדבריהם לעולם לא יחול בו שום שינוי, בעוד שההתהוות מתחלפת מרגע לרגע'.<sup>54</sup>

גישה אפלטונית זו, שהעולם האמיתי הוא "אידאה", מלווה את ההתייחסות של החסידים לחפצי הטקס. בהלכה יש לחפץ פונקציה מינימלית והוא חלק ממכלול המרכיבים בטקס, אך המכלול גדול מפרטיו. ממד הקדושה הנוצר ממכלול זה כולל תוצר של זיכרון חווייתי שאליו מתווספת משמעות סמלית הבאה לידי ביטוי בצורה ובעיטור (וגם בדמיון הפורה), ההופכת את החפץ הטקסי החסידי לכלי שבאמצעותו אפשר להגיע ל"דבקות" (קרבה) באל.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> חסידא 1989, פרק "סוכה", עמ' רד-רה, סימן ט, א. בנוסף מתייחסים לסוכה כ"צילא דמהימנותא" וכאות "ה": "...עיקר הסוכה הוא הצל, צילא דמהימנותא, לחסות מזרם וממטר של היצר הרע... שם, סימן ב, א, "שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח... העולם נברא ב-ה לקבל את השבים לפניו יתק ומכיון שהחג סוכות ישו פשוטה לקבל שבים, לכן דפנות הסוכה עשויות כמו [האות] 'ה' בכדי לקבל השבים לפניו". שפת אמת 1891, לקוח מחסידא 1989, שם, סימן ה, ב.

<sup>54</sup> אפלטון 1975, כרך ג', עמ' 231, סימן 248. <sup>55</sup> "דבקות" בחסידות היא מצב שבו הנשמה האנושית דבקה באל, שיא תהליך של תפילה בכוונה. ראו: אטקס 1996, קויפמן 2004, אידל 2000.

לפי אידל, במודוס האפלטוני של נבואה ובנבואה חסידית אפשר לשמור ולראות חזיונות: "the possibility to listen to the supernal voice and have revelations which are envisioned as prophecy... a mantic process... close to the Neoplatonic via purgativa as it assumes that the 'light of the soul' is naturally endowed with the propensity to hear and see in a spiritual manner."

הגישה החסידית מורכבת מזו של אפלטון ואף שונה מהקבלה הצפתית, אף שהיא במידה רבה מבוססת על תורתו של האר"י ושל ר' משה קורדובירו, מכיוון שהיא משלבת מודעות רוחנית עם הנאה מהעולם שמסביב ומהחושים—במאכל ובעישון, בראייה או בשמיעה ואף בתנועה ובמימוש. דו משמעות זו מלווה את החסידות ביחסה לחפצים. החסידים מצד אחד נהנים מהם ומצד אחר מתכחשים להם. גם דמותה של אישה יפה מתפרשת בחסידות כרמז לעולמות עליונים.<sup>56</sup> מקצת החסידים המשיכו את מגמת הסגפנות שאפינה את קבלת האר"י. רגש ההנאה שבא לידי ביטוי בתורת הבעש"ט ואצל רבי שלום שכנא מפרוהוביטש (1766-1803), אביו של ר' ישראל מרוז'ין, הפך למסווה של חיי סיגופים אצל הרבי ישראל מרוז'ין ואצל שורה ארוכה של צדיקים אחרים.<sup>57</sup>

### המגיה בחסידות

התחום של מגיה במובן של שימוש בחפץ שעל ידו אפשר לשנות את דרכי הטבע או "מגיה סימפטית"—לא חל על חפצי הטקס היהודי או החסידי. בעולם המגיה ביהדות יש חפצים מסוג אחר: קמעות וסגולות כתובים על קלף, חרוטים על מתכת או כאלה המכילים עשבים ואבנים שונים, חפצים אישיים או כאלה שאינם קשורים למילוי חובת הטקס. בחסידות נפגשים שני התחומים של דת ומגיה כשהחפץ הטקסי החסידי עשוי מסגולה, כמו ה"שמירות" העשויות ממטבעות שנתן הרבי לחסיד בתמורה ל"קוויטעל" (בקשה בכתב) ו"פדיון הנפש" (תרומה שנתן החסיד לחצר הרבי). מסירה זו מתבצעת בדרך כלל במעמד של "התייחדות"—פגישה אישית עם הרבי.

הצדיקים השתמשו לפעמים בתוצר המצוות כסגולות, כפי שנהגו עדות אחרות בישראל: באתרוג וב"שיריים" (שאריות של לחם המוציא ומאכלים אחרים ב"טיש", שולחן של שבת; בפתילות של נרות חנוכה; ועוד).

כאשר הרבי השתמש בחפץ טקסי חסידי הוא העניק לו משמעות מיוחדת. בחסידות הצדיק משתווה לספירה "יסוד" והרבי הצדיק נחשב למעין צינור המסוגל להוריד כוחות עילאיים כלפי מטה (ברכות ושפע), ולהמתיק גזירות (דין). על פי תורת הצדיק כפי שפיתח האדמו"ר ר' יעקב יצחק אייזיק הורוביץ (1745-1815), שנקרא בשם החוזה מלובלין, הרבי יכול לשנות את דרכי הטבע ולהשפיע על החלטות אלוהיות באמצעות תפילתו, וליתר דיוק באמצעות האותיות של התפילה. כיוון שהאותיות של התפילה והאותיות שבספר התורה ובלמוד תורה הן מיכלי אור ובאמצעותם נברא העולם, אם משנים את סדרם ויוצרים מילה אחרת בסידור התפילה, כלומר אם משנים את המילה "צרה" ל"רצון", גם מציאות העולם משתנה. זוהי גישה תאוסופית-תאולוגית והיא גישה דינמית ביותר. כשמדובר בחפץ, כוח זה של טרנספורמציה יכול להשפיע על הכלי שברשות הרבי, המקבל כעת משמעות כמעט מגית המלווה את החפץ גם לאחר שהרבי אינו משתמש בו עוד. החפץ הופך לכלי מרפא ואנשים שמתמשים בו נרפאים, כלומר הכלי מוכח כמחולל ניסים בסביבתו.

אידל 2004, עמ' 59.

<sup>56</sup> ראשית חכמה 1696, שער האהבה, פרק ד; א, עמ' תכו. לקוח מאידל 2000, עמ' 115, וראו גם: שם, עמ' 121-115.

<sup>57</sup> מגדיל ישועות 1990, חלק ראשון, סיפור ח, סוף דבר הכל נשמע, עמ' מח. ראו: את הסיכום של עבודה זו, הערה 29.

סיפור אופייני לחפץ סגולה מעין זה הוא כף מרק של רבי ישראל מרז'ין, שעברה בירושה לנכדתו, הרבנית הדסה פייגא. במכתב שהוצמד לחפץ יש תיאור של מעשה נסים המעניק מהימנות לייחוד המאגי של הכף.<sup>58</sup>

החפץ הטקסי היהודי כמו גם החסידי אינו הופך לתאופניה (theophany), אך יש מקרים בחסידות שמצב של תאופניה מקדים את עשיית החפץ. האדמו"ר הראשון של חסידות בעלז, ר' שלום רוקח (1781-1855) למשל, עבר תאופניה לאחר אלף לילות שבהן לא ישן כלל. לפי המסופר רעד ארון הקודש בבית המדרש בפניו ונשבו רוחות חזקות והוא סיפר שנפגש עם דמותו של אליהו הנביא. בעקבות תאופניה זו פקד הרבי בעצמו על בניית בית הכנסת הראשון של חסידות בעלז, ושולבו בו רכיבים סימבוליים-מיסטיים.<sup>59</sup>

### חיוב מצווה בחסידות

חוץ מ"הידור מצווה" עודדה החסידות מעשים של "חיוב מצווה", הבעת רגש כלפי חפצי הטקס. מקובל לנשק את המזוזה בכניסה לבית וביציאה ממנו או את המזוזה שבשער העיר, וכן מקובל לנשק את ספר התורה בתהלכה שבבית הכנסת—בשני המקרים הדבר נעשה כאות כבוד. אך בקרב החסידים ידוע המנהג של נישוק יריעות הסוכה, כמו שמסופר על רבי מרדכי ישראל טברסקי, האדמו"ר מחאטין ש"שר... ביציאתו מן הסוכה בשמיני עצרת, מתוך רקידה ובכיה של שמחה ובנישוק ד' דפנות הסוכה".<sup>60</sup>

היו גם חפצי טקס גדולים במיוחד. צאצא של שושלת ברוך הסביר, שהתפילין של רש"י שהניחו האדמו"רים היו גדולים יותר ואף גדולים מאוד, כנהוג בפאר, והתפילין של רבינו תם היו קטנים. ייתכן שהפאר של חפצי הטקס קשור בחסידות בנושא אחר שאינו קשור למושג של הידור מצווה. בשושלות הצדיקים, בעיקר בשושלת רוז'ין, מלווה את ההדר והכבוד מושג של "מלוכה". צדיקים

<sup>58</sup> ראו: בחלק השני של עבודה זו את הפרק השביעי העוסק בשמירות.

<sup>59</sup> "פ"א [פעם אחת] ה'... אחיו הגדול של הרה"ק ז"ל ... מו"ה [מורנו הרב] ליבוש רוקח בעיר בעלז, כי נסע שמה לקיים כיבוד אב, היא אמו הצדיקת [צדקת] מרת רבקה העני אשר דרה בבעלז אצל בנה הרה"ק ז"ל. ואז היה עוסק הרב בבנין הבה"כניס [הבית כנסת]. ופ"א ראה הרה"ק ליבוש את אחיו הרה"ק עומד ועובד בעצמו בחומר ובלבנים וירע בעיניו הדבר ויזכירוהו ע"ז [על זה]. ואמר לו: 'הלא חז"ל אמרו כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור לעשות מלאכה בפני שלושה ומדוע אתה עובר על דבר חז"ל? וענה הקדוש ישראל: 'אחי יקירי, ידוע תדע כי בהיותי בק"ק [בקהילת קודש] סקאהל היו ל'ל' שני חברים מובהקים אשר למדנו יחדיו. וגילו לי מן השמים כי אם האדם לא ינום ולא יישן אלף לילות ועוסק בתורה אז יכול להגיע אל שלימות האמיתית [ווי"א [ויש אומרים] גילוי אליהו] וגמרנו בינינו להתחיל להיות נעור בלילות ועוסק בתורה ה'. והנה חבר אחד נפרד מאתנו אחרי עבור איזה מאה לילות. והחבר השני נפרד ממני אחרי עבור שמונה מאות לילות כי כשל כן [ח] הסבל ולא יכול עמוד. ואנכי נשארתי לבד. בלילה האחרונה מן האלף לילות הי' [רוח גדול] [וחזק] [מפרק] [הרים ומשבר] [סלעים ושב] [את כל חלונות הבה"מ] [הבית המדרש] [וכב] [הנרות ומרוב פחד רציתי לילך לביתי אך הרוח עצר] [בעדי מלכת. ומרוב צערי ויגוני התחלתי לבכות לפני השי"ת [השם יתברך] וברוב עמל ויגון באתי עד ארון הקודש ופתחתי את הארון וצעקתי מנהמת לבי לפני הבורא ב"ה [ברוך הוא] עד אשר ריחם ד' [השם] עלי והסער קם לדממה. ובא אלי איש אחד זקן ולמד עמי כל בתורה כולה וההלכה האחרונה אשר למד עמי הייתה הלכות בית הכנסת. ואיך אמסור המלאכה הקדושה הזאת בידי איש אחר? האמינה לי, אחי יקירי, כי אם היה לאל ידי הייתי בונה בעצמי ממסד עד הטפחות. רק השי"ת [השם יתברך] יודע כי כשל כחי אך מה שבחתי [שבכוחי] לעשות הנני עושה בעצמי." דובר שלום 1910, פסקה 9, עמ' 8-9, דף ד, ע"ב – דף ה, ע"א. ראו גם: שם, פסקה י"א, י, ד.

לגבי ר' חייקא מאמדור קיימת מסורת דומה: "ששמענו מאת הרב הצדיק המנוח מהו חייקא המדורא זלה"ה שהיה עוסק בתעניות וסגופים כמה פעמים משבת לשבת והיה נעור אלף לילות לעסוק בתורה ועכ"ז לא הרגיש בנפשו תיקון השלמות, עד אשר בא אל הרב הקדוש המגיד דוב בער ממעזריטש." תפארת שלמה 1890, פרשת צו.

<sup>60</sup> כך מסופר על ר' שמחה בונם מפשיסחא. ראו: ר' אריה הנדלר, "ריקוד של קדושה", עיתון חינוך של ערוץ 7 בשבע, מדור "חסידים מספרים", תשרי, תשס"ו. בדיסק של "ניגוני מלכות בית טשערנאביל-אזריניץ-חאטין / זמירות וניגוני השנה" שהופק על ידי יצחק מאיר טווערסקי, ניו יורק, 5762 (2002). טוורסקי 2002, דיסק מצורף.

אלה ראו את עצמם כהמשך של שושלת בית דוד. הגודל המיוחד של חפצי הטקס—גם לאותה קהילה—הפך לסממן של גינוני מלוכה ושל סטטוס.

### א.3. היבטים פנומנולוגיים והחפץ הטקסי

כעת תוצגנה תולדות חקר הפנומנולוגיה בקצרה והחוקרים שהיו מודל לעבודה זו. הבחירה היא בתחום ששמו "פילוסופיה של תהליך" (process philosophy), שחוקרי חוקרים את נושאי המודעות ואת התהליך כמגדיר מציאות.

הפנומנולוגיה חוקרת את מבני המודעות ממבט ראשון. היא מתבססת על תיאור מבנים של חוויה כפי שהם מתגלים למודעות, באופן טהור, בלי שום הנחות מראש הלקוחות מהמדע.

מייסד זרם הפנומנולוגיה הוא אדמונד הוסרל (Edmund Husserl, 1859-1938), שבמונח "תוכן" התכוון לתוכן המודעות המורכב מפעולות של מודעות, כלומר מפעולות של זיכרון, תאווה וראייה. מרטין היידגר (Martin Heidegger, 1889-1976) היה זה שפיתח את רעיונותיו הפילוסופיים והגדיר את הפנומנולוגיה שבחיי היומיום, ומוריס מרלו-פונטי (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) היה זה שהדגיש את התפקיד הפעיל של הגוף, כמו של הראייה.

המכנה המשותף לקבוצת החוקרים שנבחרו הוא, כאמור, "פילוסופיה של תהליך", שמייצגו הוא אלפרד וייטהד (Alfred North Whitehead, 1861-1947).<sup>61</sup> לפי וייטהד המציאות בנויה מסדרה של יחידות או מאירועים חולפים כשכל אירוע לובש צורה גמישה המשתנית עם הזמן. את "צורתו" של האירוע אפשר לזהות על רקע ניסיונות קודמים או על רקע צורות קודמות. גם הרקע משתנה כל הזמן. לתחושה מתלווה תענוג אסתטי שמתרחש כשמגרים את הזולת להשלים תמונה בכוחות עצמו. התענוג נקרא אסתטי מכיוון שמדובר בצורה הניתנת לזיהוי ולהערכה. את זרם ההשתנות חווים כשההתרחשות בעבר משתנה בהווה. לשלמות או למשמעות יש אופי של אירוע מכיוון שהצורה נוצרת או מתהווה (משתנית) תמיד ובכל רגע מסוים היא נתפסת כשלם.<sup>62</sup>

רעיון נלווה לפילוסופיה של תהליך הוא נושא הגשטאלט (Gestalt) או קיבוץ (grouping).<sup>63</sup> הפעולה שעושה המשתתף בטקס, כשהוא מקבץ את המרכיבים השונים (כולל החפץ), מקנה לו תחושה מיוחדת של מציאות (מציאות של קדושה).

<sup>61</sup> הגישה התפתחה בעקבות תורת היחסות של איינשטיין (1905) ובעקבות תורת הקוונטום (1925) של נילס בור [Niels Bohr]. איינשטיין פיתח את ההשפעה הפוטו-חשמלית או האלקטרו-מגנטית של האור והגדיר את הפוטון כאגד או כחבילה של אנרגיה. נילס בור הגדיר את מקומו של האטום לא כפריט אבל כגל. גישה דינמית זו התייחסה לאטום כתופעה ולמציאות כ"מצבי אנרגיה ייחודיים יציבים" [a discrete set of stable energy states].

<sup>62</sup> וייטהד 1953, עמ' 161 ואילך.

<sup>63</sup> את הרעיון של גשטאלט הציע לראשונה הפסיכולוג הגרמני מקס ורטהיימר [Max Wertheimer, 1880-1943] בשנת 1922. התהליך של קיבוץ מתאפשר בעקבות סמיכות של מרכיבים שונים זה לזה, עד שאפשר "לסגור" את הפערים ביניהם לידי שלם אחד על ידי הפשטה של הצורות והבנה של המערכת הארגונית המקשרת ביניהן. הזרז לרצון להגיע לשלם בא דווקא מהחסר, ממרכיבים שחסרים או מהפערים שבין המרכיבים השונים: בספרות זה יכול להיות חוסר אינפורמציה מסוימת, בטקס, עצם הפיזור של מרכיבים שונים מאוד במהותם (חושים, טקסטים, פעילות) הוא שגורם לצורך פנימי לחברם יחד לידי מכלול אחד. ראו: וורטהיימר 1923 וגם וורטהיימר 1959. וורטהיימר הגדיר לראשונה את מושג הגשטאלט כתהליך של קיבוץ המניח קירבה (proximity) בין חלק אחד למשנהו, סגירה (closure) של החלקים

### א.3.1. ולטר בנימין (Walter Benjamin, 1892-1942) ו"עבודה בגשמיות"

הטקס היהודי כמו גם החסידי מאופיין בתשומת לב מוגברת לעולם שמסביב ולזולת. אפשר להגדיר את סוג המודעות המוגברת הקשורה בטקס היהודי כמו גם בחסידי בעזרת המונח של ההוגה דעות ולטר בנימין: *aufmerksamkeit* או *attentiveness*, מונח הנקרא בעברית תשומת לב מוגברת. צבי מרק תיאר סוג של תשומת לב מוגברת בהקשר לניגון שנוגן אצל רבי נחמן מברסלב:

"בדרך הניגון קורא ר' נחמן לאדם לבוא במגע עם ניצוץ הקדושה הטמון בדברים ולחוש אותו, לא בדרך של העלאה ממילא (בשינה ובאכילה כהמון עם), ולא בדרך של ניסיון להבין את המסר והרמז המסוימים הנשלחים לאדם, אלא על-ידי שהוא שומע וחושף את הרוח הטובה ואת השמחה שיש בעולם. מבין בליל הקולות והרוחות שמעביר לו כוח המדמה, צריך האדם לסנן את הרוח הטובה והשמחה ולבנות מלקט קולות אלו את רוח הקודש והנבואה. חיות הקדושה שבדברים אינה אילמת ואף אינה מדברת דיבורים ומסרים, אלא מעלה ניגון מסוים של רוח טובה ושמחה, שעל האדם להיות קשוב אליהם, לאסוף אותם ולבנות מהם ניגון שלם."<sup>64</sup>

בנימין כינה סוג זה של הווייה – מודוס או הווייה מוסרית (ethical modality) – בביטוי "התפילה הטבעית של הלב" ("the natural prayer of the heart"). המאפיין את החוויה הזו הוא פתיחות רבה לעולם הנברא (לחי, לצומח ולדומם).<sup>65</sup> בנימין זיהה מודוס זה בסיפוריו של פרנץ קאפקא,<sup>66</sup> שהתייחס לחיות משונות ועלובות ביותר (ליצורי חיים שנבראו, כלומר ל-Kreatur). רעיון דומה באשר ליצורים חיים מוצאים בכתבי משה קורדובירו, עמיתו של האר"י מצפת:

---

השונים ופשטות, המפשט (simplify) את הצורת כדי ליצור שלם הומוגני. הרצון ליצור שלם אחד נובע אופן פרדוקסלי מהחסר, מהפער בין העצמים או המרכיבים שונים שבטקסט או במקרה שלנו בטקס. כדי ליצור את השלם עלינו להבין את חוקי הארגון של הסטרוקטורה הכוללת שבטקסט או בטקס או את המסגרת ולהרכיב את האלמנטים יחד כמו בתשבץ או בפאזל.

<sup>64</sup> מרק 2003, עמ' 194.

<sup>65</sup> הנסון 1998, עמ' 6-7, 105, 152, 154-158, 162, 165.

<sup>66</sup> בנימין 1982, הנסון 1998, עמ' 152. בנימין או קפקא אינם מזכירים את החסידות בהקשר זה. אף על פי כן נראה לי שהמודל של בנימין הוא כלי שבעזרתו אפשר להבין את היחס של החסיד לחפצי הטקס. ולטר בנימין היה ידיד קרוב של חוקר הקבלה והחסידות גרשם שלום. בתקופת כתביו אלה נראה שבנימין הצפין גישה תאולוגית קרובה ליהדות:

"by the time Benjamin drafts the introduction to *The Origin of German Tragic Drama*, such a setting adrift of Platonic ontology has moved to the center of his attention, for it is intimately related to his historical thinking and the endeavor to mediate between the timeless Platonic Ideas and historical change. At the same time, this project remains explicitly bound up with Jewish tradition."

שם, עמ' 174, הערה 27. לפי שלום,

"According to Scholem, 'though the term 'revelation' was to gradually disappear from Benjamin's writings, the topos itself nonetheless remained present as a tacit intertext.'"

שלום 1980, עמ' 18-19. הנסן ממשכיה ומסבירה:

"Objective experience... hinged on a pure transcendental consciousness."

הנסן 1998, עמ' 29-30. ובמילים של בנימין:

"All genuine experience rests upon the pure epistemological (transcendental) consciousness if this term is still usable under the condition that it is stripped of everything subjective." In his dissertation Benjamin demonstrated how the artwork was to partake of the absolute through the mediation of critical reflection."



"עוד צריך להיות רחמיו פרוסים על כל הנבראים. לא יבזם ולא יאבדם. שהרי החכמה העליונה היא פרוסה על כל הנבראים, דומם וצומח וחי ומדבר. ומטעם זה הזהרנו מביזוי אכלים. ועל דבר זה ראוי, שכמו שהחכמה העליונה אינה מבזה שום נמצא והכול נעשה משם, דכתיב: דכתיב: "כלם בחכמה עשית", כן יהיה רחמי האדם על כל מעשיו יתברך. ומטעם זה היה ענש רבנו הקדוש, על ידי שלא חס על בן הבקר שהיה מתחבא אצלו ואמר "זיל, לכך נוצרת", באו לו יסורין, שהם מצד הדין, שהרי הרחמים מגנים על הדין, וכאשר רחם על החלדה ואמר "ורחמיו על כל מעשיו כתיב", נצל מן הדין, מפני שפרש אור החכמה עליו. ונסתלקו היסורים. ועל דרך זה לא יבזה שום נמצא מן הנמצאים, שכלם בחכמה, ולא יעקר הצומח אלא לצרך, ולא ימית הבעל חי אלא לצרך, ויברר להם מיתה יפה בסכין בדוקה, לרחם כל מה שאפשר. זה הכלל, החמלה על כל הנמצאים שלא לחבלם, תלויה בחכמה. זולתי להעלותם ממעלה אל מעלה, מצומח לחי, מחי למדבר, שאז מתר לעקר הצומח ולהמית החי, לחוב על מנת לזכות." <sup>67</sup>

בנימין מציין בהקשר זה גם את סיפוריו של הסופר הרוסי, ניקולאי לסקוב (Nicholas Leskov, 1831-1895), שאחד מגיבוריו מפיק מסר רוחני מהתבוננות באבן טובה השייכת לתחום הדומם. <sup>68</sup> גם החסידות הבעש"טית מציינת את הניצוצות שבעץ ובאבן. <sup>69</sup> בעקבות בנימין זיהה עמנואל לוינס (Emmanuel Levinas, 1906-1995) במודוס זה מעמד של אדם בתקופה הטרומית-יונית-רומית, לפני שחיפש אחר שאלות פילוסופיות. <sup>70</sup> בתקופה זו המגע, הקשר והנתינה לזולת היו באחריות האדם.

שם, הערה 13.

"In the prologue to Trauerspiel and in his 1918 Kant text, 'Benjamin hoped to surmount the ahistoricism of Plato's doctrine of Ideas by means of a radically new 'philosophical' history centered on the category of the 'origin'....The philosophical significance of Benjamin's theory of origin lies in the fact that it articulates an attempt to overcome the dualism between historical contingency and the ahistorical, transcendent Ideas..., describing the origin as a dialectic between historical singularity and repetition....between historical change and the 'nature' of the Ideas, whereby 'nature' is to be understood in the metaphorical sense of 'essence'.... joining, in the category of origin, the realm of the static Ideas to dynamic contingency (p. 45).... historical flux. Crucially, Benjamin here distinguished between a pure and 'pragmatically real' human history from what he called the [art]work's 'natural history' – that is, in a history that was no longer present as event or occurrence but only virtually present, as a content of the Idea. (p. 46) Benjamin...defined the Idea not as eidos but as the Divine Word... a distinct ethico-theological call for another form of history, one no longer purely ruled by the concerns or categories of human agency."

לפרנץ קאפקא היה קשר לחסידות דרך ידיד וסופר עמית מפראג ששמו ג'ורג' (ירי) מרדכי לאנגר (Jiri George Mordecai Langer, 1894-1984) שביקר אצל חסידות בעלז, ראו: לגר 1961. ארוסתו האחרונה של קאפקא הייתה בת של חסיד מגור.

<sup>67</sup> תומר דבורה 2003, פרק שלישי, בסוף, עמ' לקג-קלד.

גייקובס 1960, פרק ג'. ראו: חולין, י"ז, ע"ב, יש הוראה לבדוק היטב את הסכין לפני השחיטה שלא יהיו בליטות. ראו גם: חנא שמרוק 2001.

<sup>68</sup> בנימין 1969, עמ' 104 ובינימין 1981 - מכתבים, חלק ב', עמ' 459.

<sup>69</sup> ראו: הונדרט 2004, עמ' 205.

<sup>70</sup> לווינס 1976.

המשורר פאול צלאן (Paul Celan, 1920-1970) זיהה את המודוס בשירה, ברמיזה וב"רעידות" ("tremors and hints") שבה. מעבר למרכיבים שבשירה – הפרטים, קו המתאר, הסטרוקטורה והצבע, שהעין האנושית מזהה, כמו גם אמצעים אלקטרוניים ומכניים – המודוס של תשומת לב או של *aufmerksamkeit* משאיר את המשורר פתוח ל"אחר". בעבור צלאן, מצב זה מתקרב למצב של אוטופיה. המשורר משחרר את עצמו מאנוכיות ומגיע למצב נפשי משוחרר. קיימים הדים למודוס של בנימין בחסידות. המושג של "עבודה בגשמיות" גורס, שאפשר ללמוד מכל דבר בעולם על עילאות האל ובאמצעותו להגיע למצב של קרבה אליו ("דבקות"). גם שיטת ה"כוונות" מובילה את המשתתף להתבוננות ולהתרכזות (בעזרת הדמיון) באל.<sup>71</sup> מושג אחר בחסידות הוא "ביטול היש" או ה"אין". בזמן התפילה או בזמן הטקס האגו או ה"אני" מנוטרל, המתפלל פסיבי והופך למעין כלי שאין בו "פניות", המסוגל לקלוט את השפע מלמעלה.<sup>72</sup> כששוללים את ה"אני" משאירים מקום למודעות, ללישות אחרת או כדברי פול צלאן לאפשרות להבחין ב"אחר" (באל או בישות עליונה). צלאן מזהיר שעלינו להבחין בין דבר משונה או דבר השונה מהמצב הרגיל, שאינו קדוש ועליון, ובין ה"אחר" האמיתי הנוכח מולו.<sup>73</sup> על פי הקבלה הצפתית, האל צמצם את עצמו והשאיר חלל ריק שאפשר לו לברוא את העולם. באופן פרדוקסלי מתואר כאן מצב שבו האדם מבטל את ה"אני" שבו, את האגו או את הרצונות והעיסוקים שלו, על מנת לפנות מקום לאל.

### א.2.3. וולפגנג איזר והחפץ כחלק ממכלול המרכיבים בטקס

בחקר הספרות של וולפגנג איזר (Wolfgang Iser, 1926-2007)<sup>74</sup> קיים מעבר מאונטולוגיה של חפצים ("what is") לאונטולוגיה של תהליכים (an ontology based on "what it does"), או במילים אחרות, מעבר מ"שם עצם" ל"פועל". איזר התמקד בתהליך הקריאה ולא בתוכן הספר, ובמילים אחרות בפונקציה ולא באונטולוגיה (non-ontological). לתאוריה שלו יש שני קטבים, טקסט וקורא. התאוריה טוענת, שיש תחושה של מציאות מדומה הנוצרת מתהליך הקריאה שבו ישנו שילוב של פעילות מוחית של הקורא ושל טקסט בעל מבנים מובילים (directed structures).<sup>75</sup>

איזר מציע כמה כלים ספרותיים, המסייעים לקורא טקסט ליצור מציאות מדומה. הוא כולל בכלים אלה: פערים בין נושאים, שלילה של מקרה אחד בסיפור, צפייה להמשך הסיפור המסתמכת על מה

<sup>71</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק הראשון העוסק בסיפור האר"י החסידי.

<sup>72</sup> ראו: שץ-אופנהיימר 1988.

<sup>73</sup> צלאן 1960, עמ' 42.

<sup>74</sup> אני מודה כאן למשה ברש עליו השלום שהפגיש אותי לראשונה עם הגותו של איזר.

<sup>75</sup> איזר 1980, איזר 1984. ראו גם מקור המונח פרספקטיבה משתנית בקבוצה של סטרוקטורליסטיים בפראג, ראו: מוקרובסקי 1970, עמ' 11 ואילך וגם:

"...it (the aesthetic object) does not exist prior to the text that concretizes it, but only assembles itself in the text, and it is not known to all the participants, but it is only ascertained during the reading process. It is mainly from this activity - the deciphering of the second code (the text is the first code) that is derived the aesthetic pleasure which the reader feels as he reads."

פוזנר 1969, עמ' 31. ראו גם על "regressions and progressions", מקי 1969, עמ' 80 ואילך. על "field-ground", ראו: רובין 1921, עמ' 5, 68.

שקרה בו בעבר, ועוד. בכל המקרים הללו חייב הקורא להשלים את החסר, לגשר על הפער, לקבל או לא לקבל את השלילה של הדמות כגורם מפתיע, ולנסות ולהשלים את הסיפור על פי מה שכבר קרא. השתתפות פעילה זו, אף על פי שהיא קוגניטיבית, נותנת תחושה של מציאות מדומה. ובדומה לכך, ניתן למצוא את הפער בין המרכיבים השונים שבטקס כמו בין הכלים הספרותיים. פער זה שבין המרכיבים שבטקס אצל המשתתף ממלא תפקיד דומה ל"מבנים המובילים" בספרות אצל הקורא, הנדרש כעת לחבר בין האלמנטים השונים והמפוזרים בטקס, כלומר בין הטקסט שבסדור, הקריאה או השירה, לחוש המישוש ולפעולה המעשית הנעשית בזמן אמת, ולחבר בין כל האספקטים שבטקס כדי לחברם לידי שלם וליצור גשטאלט אחד.

לפי איזר, אפשר ליהנות מקריאת ספר פעמים רבות, כיוון שבכל פעם האדם מביא עמו מטען חוץ-טקסטואלי שונה וחדש. החומרים האלה משנים את חווית הקריאה, את הפרספקטיבה ואת התצפית של קורא הטקסט. בעבודה זו אנו טוענים, שגם המשתתף בטקס מביא עמו מטען חוץ-טקסי משלו והדבר בא לידי ביטוי במצב רוח, בשותף חדש הנוסף לטקס, במנגינה חדשה או בידע נוסף שלמד בינתיים, ובכל פעם משתנים החומרים הללו. המאגר החוץ-טקסי הוא גורם חשוב. ככל שהידע האישי משתנה, והוא יש לומר משתנה תמיד, או שמרכיבי הטקס האחרים משתנים - כלומר הרכב המשתתפים, המקום, השעה ומצב הרוח - כך תחושת המציאות משתנית אפילו אם אדם עובר טקס אחד פעמים רבות. הצורה או הקונפיגורציה של המרכיבים, הן בטקסט והן בטקס, משתנית תדיר. זהו סוד הקסם שחיפש שלום. והדבר נכון לגבי הטקס היהודי והחסידי כאחד.

מרכיב חשוב בתחושת המציאות המדומה של איזר הוא רגש השייכות לאירועים, המעניק תחושה של השתתפות פעילה. מרכיב זה, יחד עם התחושה שמשוה מתרחש בתהליך הקריאה, גורם למימוש הממד הווירטואלי באמצעות טקסט. פעולות הקריאה אינן פעולות פיזיות, אלא פעולות של תפיסה – פעילות קוגניטיבית או פעולות של דמיון. לקורא יש תחושה של מציאות קיימת, אך אין למציאות זו אחיזה בסביבה הפיזית.

המגרעת בתאוריה של איזר היא, שהמציאות הנבנית על ידי טקסט היא פיקטיבית. אין לה בסיס במציאות. לחוקרי שפה-פעולה (speech-act),<sup>76</sup> הטקסטים הספרותיים אינם שימושיים ואין להם תוכן. לא אומרים את המילים בקול רם. מגרעת זו נעלמת כשניגשים לטקס ולמקומו של החפץ בו. אם אפשר ליצור ממד וירטואלי באמצעות קריאת טקסט, אז אפשר ליצור ממד של קדושה שונה מהיומיום באמצעות הטקס. שניהם מאחדים אספקטים סכמתיים מפוזרים: בקריאה מאחדים בין הפער שבטקסט ובטקס מאחדים או משלימים את הפער שבין מרכיבי הטקס. בשניהם נדרשת פעילות מוחית, שבאמצעותה משלימים את החסר לגשטאלט – דבר הגורם להנאה אסתטית ולתחושה של השתתפות פעילה, ועקב כך נוצרת תחושה של מציאות.

הדימויים הספרותיים בטקסטים הנלווים לטקס – התפילות, הזמירות, קטעי הקריאה וצירופי אותיות וכוונות בחסידות ובקבלה – מעניקים ממד וירטואלי מתוקף היותם טקסטים בעלי מבנים מובילים. אך בטקס, בנוסף לטקסטים, קיימת פעילות בזמן אמת ושימוש בחושים – בחוש הריח בשעת הרחת בשמים, בחוש השמיעה בשעת תקיעה בשופר, בחוש הטעם בשעת אכילה בסדר פסח, וכדומה. כל אלה מעצימים את התחושה של מציאות מיוחדת ומעניקים למשתתף תחושה של מציאות של קדושה. החוויה כבר אינה מדומה כי אם מושרשת במציאות אמיתית.

<sup>76</sup> רונזנטוק-הנסי 1970, עמ' 124. ראו: אידל 1995, עמ' 68.

עבודה זו מציעה לחלק את המרכיבים שבטקס היהודי ובטקס החסידי לשלושה מרכיבים ראשיים:

- א. **טקסט** הוא בעל דימויים ספרותיים ואפיונים של מבנים מובילים (directed structures) וגורם לתחושה של מציאות מדומה.
- ב. **חפץ תלת ממדי** נותן בסיס של מציאות, כיוון שהוא קשור לזמן ולמקום ויוצר תחושה של מציאות כשנוגעים בו בחוש המישוש. החפץ מלווה לרוב באחד או בחמשת החושים: בראייה, בשמיעה, במגע, בטעם ובריח, המגדילים והמעצימים את החוויה בזמן אמת.
- ג. **מעשה פעיל**, כלומר עשיית המצווה הדרושה, כמו אכילת מצה, קידוש על היין והדלקת הנר. כמו כן דיבור או שירה הם סימני ההיכר של השתתפות פעילה, מרכיב בסיסי היוצר תחושת של מציאות.

לחפץ יש ערך רב כמאיץ את התהליך שבו נוצרת חוויה של מציאות מיוחדת. חוש המישוש הוא תנאי ראשון לתחושת המציאות. החפץ התלת ממדי משמש כעוגן או כבסיס למציאות. בחסידות אפשר להוסיף עוד נדבך של הערצה לצדיק ומעקב והתרגשות אחר מעשיו בטקס. ייתכן שיש לחפץ נדבך נוסף של ערך סנטימנטלי או אפילו מאגי. בחסידות החפץ מזוהה לעיתים עם רבי נערץ. על ידו מקבל החפץ משמעות מאגית או עמדה של קדושה. עד היום צאצאי האדמו"ר מטשרנובל, למשל, טובלים במקווה לפני שנוגעים באחד מחפצי הטקס של הסבא רבא, ר' אהרון מטשרנובל (1872-1877), אפילו כשמדובר בבקבוק יין מזכוכית לפסח, שהוא לכאורה כלי שאינו חפץ טקסי מובהק.<sup>77</sup>

החפץ הטקסי הוא מרכיב אחד ממכלול המרכיבים שבטקס וככזה הוא מסייע ליצור שינוי בתחושת המציאות בזמן אמת, אותה חוויה של מציאות מיוחדת שהמשתתף מזהה עם מציאות של קדושה. פרק זה דן אם כן בתחושה של מציאות מיוחדת (של קדושה) המאפיינת את הטקס היהודי. תחושה אסתטית המספקת הנאה נוצרת מצירוף של מרכיבי הטקס השונים לידי שלם. בכל פעם שהמשתתף ניגש לטקס, החומרים החוץ-טקסיים משתנים וכך גם מרכיבי הטקס. אפשר לכנות תהליך זה כתאוריה של קבלה (reception theory), שבה הקורא או המשתתף בטקס מפרש את המשמעויות או את תוכן הטקסטים הנלווים לטקס על פי הרקע התרבותי שלו ולפי חוויותיו האישיות. תוכן הטקסט אינו בטקסט עצמו אלא נוצר מהיחס שבין הטקסט לקורא, או במקרה של טקס, בין הטקס למשתתף. קבוצת משתתפים בעלי רקע תרבותי משותף תפרש את הטקס בצורה דומה.<sup>78</sup>

### א.3.3. מרצ'ה אליאדה וממד הקדושה והחפץ

התחושה של מציאות היא תנאי הכרחי לתחושה של קדושה. כדברי מרצ'ה אליאדה (Mircea Eliade, 1907-1986):

<sup>77</sup> ראיון עם צאצאיו של הרבי אהרן מטשרנובל (1872-1877), ניו יורק, אוגוסט 2002.  
<sup>78</sup> הקולגה של וולפגנג איזר היה החוקר Hans-Robert Jauss שבסוף שנות השישים חילץ את הדרך לתורת הקבלה (Reception Theory). איזר הדגיש את החוסר [gaps] כגורם שמאיץ את הקורא להשתתף באופן פעיל ולמלא את החסר או להשלים את החסר. כדי לרקום מציאות יש צורך להשלים לגשטאלט אחד את המרכיבים השונים שבו. בטקס, המרכיבים השונים שהן הפעילות, הסנסציה או התחושה מהחושים שמופעלים בטקס (שמיעה, טעימה, ריח ומישוש) והבנת הטקסט גדושה בדימויים מובאים לשלם אחד על ידי המשתתף. תאוריה זו הייתה פופולרית בגרמניה ובמרכז אירופה בשנות השבעים והשמונים. לפי החוקר והסוציולוג סטוארט הול האנגלי הקורא או המשתתף אינו פסיבי אלא אקטיבי, הוא מתמקח, נושא ונותן עם התוכן או שהוא דוחה את אותו התוכן, הודות לרקע התרבותי שלו.

“The sacred is equivalent, in the last analysis, to reality...”<sup>79</sup>

גם רודולף אוטו (Rudolf Otto, 1869-1937) מגדיר את החוויה של קדושה כסוג של מציאות:

“The holy (is) an operative reality, intervening actively in the phenomenal world.”<sup>80</sup>

ויליאם גיימס (William James, 1842-1910) מדבר על תחושה של מציאות מיוחדת:

“It is as if there were in the human consciousness *a sense of reality*, a feeling of objective presence, a perception of what we may call 'something there,' more deep and more general than any of the special and particular 'senses' by which current psychology supposes existent realities to be originally revealed.”<sup>81</sup>

הרגע של הטקס היהודי, שהוא רגע של קדושה, מתרחש בזמן אמת, בהווה. הוא אינו חוזר או מחייה אירוע של זמן קמאי קדום ואינו מתגלה בחפץ כפי שאילידה מתאר את מהות הקדושה בקרב דת שבטית:

“The sacred manifests itself, shows itself, as something wholly different from the profane.... It is a primordial mythical time made present. It is the manifestation of something of a wholly different order, *a reality* that does not belong to our world, *in objects* that are an integral part of our natural, 'profane' world.”<sup>82</sup>

לאור הכתבים האוטוביוגרפיים והספרותיים של אליאדה, פיתח החוקר את הרעיון של “קדושה כהסוואה” (camouflage) - מינוח הלקוח ממלחמת העולם השנייה - כמודל המסביר את התופעה של הקדושה המסתתרת מאחורי החולין עקב התנסויות אישיות. לפי משה אידל,<sup>83</sup> התאוריה אינה

<sup>79</sup> אליאדה 1959, עמ' 12.

<sup>80</sup> אוטו 1976, עמ' 25-30.

<sup>81</sup> נטוי שלא במקור. גיימס 1976, עמ' 62-63.

<sup>82</sup> נטוי שלא במקור. אליאדה 1959, עמ' 11.

<sup>83</sup> משה אידל, “הקדושה אצל מירצ'ה אליאדה ורודולף אוטו”, כנס לכבוד איתמר גרינולד, מיתוס, מיסטיקה, ריטואל: חקר היהדות ומדעי היהדות, יום רביעי, כ' בסיוון תשס”ז, 6 ביוני 2007 [טרם פורסם]. אידל גם מתנגד להגדרה של אוטו שעסקה בקדושה בהקשר היהודי. לדבריו, תחושת הקדושה ביהדות אינה מעבר לכל יכולת, כסוג של *tremendum* כדברי אוטו וגם לא סוג של מיסתורין. אידל מפרט את דבריו כך:

מנומקת ולא הוכחה על ידי אליאדה בצורה משכנעת והמודל אינו עומד במבחן הזמן כמודל הנותן הסבר משביע רצון לתופעת הקדושה, בוודאי בכל הנוגע לקדושה ביהדות או בחסידות. קבוצה של חוקרים בניו יורק בשנות החמישים—ביניהם, מקס קדושין ואברהם יהושע העשל—התנגדה בתוקף לעמדה שיש קדושה בחפצי הטקס וטענה שהם כלים סתמיים.<sup>84</sup> יעקב נויזנר (Jacob Neusner, נולד ב-1932), העלה בהקשר לחקר המשנה, שאפשר להפוך חפץ רגיל השייך לעולם החולין של יומיום לחפץ של קדושה על ידי רצון האדם, אפשרות המתאימה יותר ליהדות ולחסידות:

“An object, a substance, a transaction, even a phrase or a sentence, is inert but may be made holy when the interplay of the will and deed of man arouses or generates its potential to be sanctified.... Sanctification is an act of will...”<sup>85</sup>

דברי ר' משה חיים לוצאטו (1707-1744) על הקדושה הולמים יותר את רוח היהדות והחסידות:

ענין הקדושה כפול הוא, דהיינו: תחלתו עבודה וסופו גמול, תחלתו השתדלות וסופו מתנה. והיינו: שתחלתו הוא מה שהאדם מקדש עצמו, וסופו מה שמקדשים אותו.<sup>86</sup>

ביהדות לא רק החפץ הטקסי מכיל את הקדושה אלא גם הטקס כולו מוביל אליה. הצורה או העיטור של החפץ מרמזים על האל או מעוררים אסוציאציות בעלי משמעויות דתיות. ואף על פי כן החפץ הטקסי היהודי אינו חלק מהאל.

---

“For many kabbalists and Hasidic masters, it [the sacred] is an available dimension of reality to which it is possible to have some meaningful and simple relations, provided someone follows a certain *modus vivendi*... unlike the *tremendum* or *fascinans* of Otto.”

אידל, 2006, עמ' XLIII. דבריו מזכירים לי את הנאמר במקרא: “כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיך ובלבבך לעשתו.” (דברים ל, יד).

<sup>84</sup> אורבך 1971, עמ' 368-369. ראו גם:

“The commandments enhance Israel's sanctity but this sanctity has its source only in the observance of the precepts themselves, not beyond it.... Insofar as symbolic reasons are given, they refer to details in the observances of rituals. [In the verse:] (שבת דף כ"ב, ע"א) this sanctity [קדוש] means appointed for the performance of a precept and not for any other us. [...] The great majority of objects used in rites being non-holy and the few holy objects being non-theurgic,... the objects so designated (as *tamishei mitzvah* - Sukkah, Lulav, Zitzith, Shofar) were regarded as having basically an ordinary character, notwithstanding the central position they occupy in the rites... That conclusion is strikingly confirmed by Halakhah (משנה סוכה, פרק ב, משנה א).”

קדושין 1952, עמ' 171, 232. ראו גם: שם, עמ' 143-152, 171-180. ופרופ' השל מוסיף כי:

“There is no inherent sanctity in Jewish ritual objects.”

השל 1955, עמ' 58-59.

<sup>85</sup> נויזנר 1983, עמ' 75-80.

<sup>86</sup> מסילת ישרים 1988, פרק כו, “בבירור מידת הקדושה ודרך קנייתה”, סוף. ראו גם: אידל 2006, עמ' XXXIII. לרמח"ל היה השפעה על ההגות החסידית. ראו למשל: תשבי 1945.

בחסידות, האל נמצא בכל דבר בעולם - "לית אתר פנוי מיני" - כי אין מקום פנוי ממנו.<sup>87</sup> הוא ממלא את העולם בכבודו. אפשר לדבוק באל כשמתבוננים בטבע כפי שמתבוננים בכל דבר אחר שהוא חלק מהעולם. העולם הרוחני- עולם הספירות וארבעה עולמות: יצירה, עשייה, בריאה, אצילות - והעולם החומרי מופרדים זה מזה. שני העולמות אינם נפגשים במקום אחד. אך בהתבוננות אפשר לעלות לעולמות העליונים, שם אפשר לשנות את סדר העולם החומרי, הן תופעות הטבע ומעשי האדם.

מאחורי השקפה זו עומדות שתי גישות פילוסופיות מנוגדות: גישתו של אריסטו, העוסקת ב"חכמה" המתבטאת ביקום, וגישתו של אפלטון, הגורסת שעל ידי התבוננות אפשר להגיע בתבונה לעולם ה"אמת" של ה"אידאה", להגיע לרוחני מן החומרי. שתי גישות אלה מאפיינות את הקבלה האקסטטית<sup>88</sup> וזרמים שונים בחסידות. המתנגדים לחסידות ראו ב"אימנצייה" - תחושה שעל ידי כל דבר גשמי אפשר להגיע לרוחני, כי הקב"ה הוא חלק מהעולם - סוג של פנתאיזם, אך זה אינו משקף נכון את הלך הרוח של החסידות.

האדם חש את הקדושה בעקבות התגלות האל. אליאדה מכנה התגלות או התגלמות זו בשם הירופאניה. לדבריו רוב הדתות מאופיינות בכמה הייראופניות s. ברוב הדתות ההתגלמות היא דבר שאינו שייך לעולמנו והיא מופיעה בחפצים השייכים לעולם הטבע. כל דבר בטבע ואף הטבע עצמו יכולים להפוך להתגלמות האל. ההתגלמות יכולה לקרות בחפץ העשוי מעץ או מאבן. למעשה האיש השבטי אינו משתחוה לחפץ מעץ או מאבן אלא לדבר שהוא מעבר לו המתגלם על ידו. החפץ נשאר כמו שהוא, אך גם הופך לדבר אחר.

<sup>87</sup> לפי רחל אליאור, הנחה עיקרית של הבעש"ט היא ש"החיות האלוהית שרויה בכל נמצא והיא יסוד קיימו - 'מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיני'... ובכל מקום הוא אלוהות." מגיד דבריו ליעקב 1976, עמ' 240. "עמדה זו, הקרויה במחקר תפישת האימנצייה האלוהית, מניחה את נוכחות האל השווה בכל נמצא ומדגישה את המציאות המתמדת של החיות האלוהית הנעלמת בכל ממדיה של ההווה הנגלית. ... הנחה זו הופכת להיות לאמת-המידה להערכת מכלול הניסיון האנושי." אליאור 1999, עמ' 101.

בראשית עבודת הדוקטורט של ציפי קויפמן היא מעלה את הפרובלמטיקה של רעיון האימנצייה בחסידות שהיא "תפישת האלוהות האימננטית, הנוכחת בכל הווה" האמורה אם כן לכלול בין כל דבר גם עבודה זרה. כדברי יעקב יוסף מפולנאה: "ושמעתי ממורי, אמר שאלת הפילוסוף, אם לית אתר פנוי מיני" אם את כופר בעבודה זרה א"כ כופר בחלק שהוא ממנו יתברך." בן פורת יוסף 1866, דף קה, ע"ב. ראו: קויפמן 2004, עמ' 1. ר' יעקב יוסף מפולנאה מוסיף ואומר: "אין דבר גדול או קטן נפרד ממנו, כי הוא המצוי בכל המציאות כולו, ולכן יכול האדם השלם ליחד יחודים עליונים אפילו כמעשי הגשמיים, הן מאכל ומשתה, ומשא ומתן." תולדות יעקב יוסף לקוח מאליאור 1999, עמ' 108. הימצאות האל כרוך גם המודעות של האדם: "ובאמת במה שהחמשה של האדם מחשב, שם הוא האדם עצמו, ובאמת מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיני וכל מקום שהוא האדם יצמא שם דביקות הבורא יתברך מהמקום אשר הוא שם כי לית אתר פנוי מיני... ובכל מקום הוא אלוהות." מגיד דבריו ליעקב 1976, עמ' 240. לקוח מאליאור 1999, עמ' 106. ואילו משה אידל מסווג את תורת האימנצייה בכך ש"התפיסה האימננטית של המחברים החסידים, שמצאו את אלוהים בתוך העולם, לא צריכה להפגיע אותנו לאור ההגות הקבלית הצפתית. חשוב לציין שהרמ"ק מקשה את התפיסה האימננטית עם מושג הדבקות, ממש כפי שקורה בחסידות. [...] ואולם מן הראוי שדיון זה ייקח בחשבון את המודעות המפורשת של ראשוני החסידים לכך, שהגישה האימננטית שאובה ממקורות קבליים." אידל 2000, עמ' 117-116, הערות 92 ו-100.

<sup>88</sup> "הן במודל המגי והן המודל הנבואי-אקסטטי הושפעו עמוקות מיסודות בתרבות המוסלמית של ימי הביניים, שמקורם עשוי להיות בתקופה מוקדמת בהרבה ובסביבה תרבותית מגוונת. הקבלה של אברהם אבולעפיה שאבה מהניאו-אריסטוטליות של הרמב"ם; ר' יצחק דמן עכו, ואולי גם אבולעפיה, הושפעו מן בצופיות המוסלמית; ואילו בשלבים מאוחרים יותר של הקבלה הנבואית עולה משקלם של מוטיבים ניאופלטוניים. [...] בנוסף על המגיה הטליסמנית-אסטרלית - שאפשר לכוונתה גם מגיה הרמטית - הכירו מחברים מוסלמים גם את ההשקפה הניאופלטונית בדבר האפשרות להשפיע על העולם הטבעי באמצעות דבקותה של נפש האדם בנפש העולם... ברנסנס... הוחל בתרגום הלטיני של חומר ניאופלטוני והרמטי, שהשפיע השפעת-מה על הוגים יהודים. [...] מודלים אלה, על מטענם התרבותי המוסלמי חדרו ליהדות אירופה דרך מספר ערוצים, והשפיעו השפעה מכרעת על התהוות החסידות. [...] קהילות ספרד... לעומת זאת... נותרו נאמנים יותר לתפיסות התיאוסופיות של ספר הזוהר וכתבי האר"י." אידל 2000, עמ' 152.

“By manifesting the sacred, any object becomes something else, yet it continues to remain itself, for it continues to participate in the cosmic milieu.”<sup>89</sup>

לא כך החפץ הטקסי היהודי, שאופיו אינו משתנה. חפצי הטקס היהודיים אינם חלק מהטבע אלא מעשה ידי אדם שיועדו לטקס. ליהודי הטבע אינו מייצג חלק מהאלוהות, הטבע נברא על ידי האל כמו בני האדם.

אך בחסידות ובתורת האר"י ובקבלת צפת החפץ יכול לאבד את תחושת התלת ממדיות שלו לטובת הטקס הרוחני.

אף שקיימת מעגליות, חזרה של שבת כל שבעה ימים ומחזור של שנה, אין בטקסי שבת ומועד לפני השפעת הקבלה מקום לחיות מחדש אירוע קודם אלא הם תזכורת או רגע של מודעות מוגברת לכך שהיה בעבר אירוע לאומי היסטורי, כמו יציאת מצרים וחידוש הפולחן במקדש על ידי המכבים.

#### א.4.3. משה אידל: בין מגיה למיסטיקה

תחום המאגיה והקמעות ביהדות היה ידוע כבר בתקופת המקרא ובתקופת המשנה והתלמוד. במקרא הייתה ההתייחסות בעיקר לסוג של עבודת אלילים שאינה מומלצת, כמו "אוב וידעוני" (דברים יח, יא; שמואל א', כח, ז). בתלמוד השתמשו רבות בקמעות שכונו בשם "בתי-נפש", שהכילו עשבים שונים ונוסחאות כתובות על קלף או על נייר או נוסחאות חרוטות על לוחות של כסף וזהב. בנוסחאות נכתבו שמות מלאכים ושדים והטיות של שמות האל. חז"ל הבחינו בין קמעות יעילים ללא יעילים. הם הורו מה מהם מותר לשאת בשבת. בתקופת התלמוד נכתבו נוסחאות מאגיות בחלקן הפנימי של קערות קמע העשויות מחרס, שנטמנו תחת למפתן הבית ושימשו כשמירה על הבית.<sup>90</sup> היו יחסי גומלין בין האמונות המאגיות של האוכלוסייה המקומית והיהודית בכל מקומות הפזורה של העם.

החוקר גיימס פרייזר מגדיר כך את הקרבה של מאגיה לדת:

“It is characteristic of magic that with the advance of religious thought and the recognition of a spirit world, it tends to move closer to religion, and to depend increasingly upon the spirit forces of religion for its effects.”<sup>91</sup>

בחסידות יכול חפץ מאגי להפוך לחפץ טקסי: חסידים התיכו את המטבעות שחילק הרבי לחסידיו ועשו מהם גביעים לקידוש העשויים מכסף. החפץ הטקסי קיבל משמעות מאגית. העיטורים על

<sup>89</sup> אליאדה 1959, עמ' 12.

<sup>90</sup> לויין 2003, נוח-שקד 1993.

<sup>91</sup> פרייזר 1922, חלק א', עמ' 21.



החפצים הטקסיים מרשימים מאוד ומאופיינים ברגש מיסטי הנראה לעין.<sup>92</sup> הנטייה למיתוס מצביעה על חשיבה תאורגית או היירופאנית.

בחסידות מתבטא המיתוס המרכזי של ייחוד או זיווג הקב"ה והשכינה בשימוש תאורגי בחפצי הטקס.

מיתוס משני בחסידות הוא שהתורה היא כהתגלמות האל וכתביה או אותיותיה הם ככלי לבריאת העולם. כדברי שלום :

"כגרעינה הפנימי של הקבלה אנו מוצאים אפוא את המיתוס על האלהות כמערכת כוחות הקמאיים של ההווה ואת המיתוס על התורה כסמל אינסופי אשר שמותיו ודימויו מורים על תהליך שבו מתגלה הוא עצמו."<sup>93</sup>

החסידים כתבו הרבה על משמעות האותיות שבתורה או בסידור תפילה כמיכלי אור וכבעלי כוח מאגי / מיסטי. לדברי המגיד ממעזריטש :

"השכינה כביכול, שהיא עולם הדיבור, דהיינו, אותיות הדיבור של הקב"ה שבו נברא העולם, דהיינו 'ויאמר ה' יהי אור', וכדומה..."<sup>94</sup>

או כדברי מנחם נחום טברסקי (1730-1798), האדמו"ר מצ'רנוביל :

"הי' מתהוין כל האותיות כי ?[איזו] אות שצריך לכתוב אתה לעשות מתחילתו נקודה הראשונה שממנה יתהווה אחר כך בהפשטות ציור האות כן מהחכמה העליונה מתהוין כל האותיות ומשכת המדות כנודע. וכמו בתחילת עשיית האות בשעה שעושה נקודה הראשונה."<sup>95</sup>

או :

"ואותיות התורה הם ההארות שלמעלה מהשגה כי השגת האותיות הוא ע"י תיבות כשנעשה צירוף תיבה באיזה אותיות יש בהם ציור פשוט ויכולין להשיגם ונמצא התיבה כלי לאור הפנימיות. ובאופן זה כל הדברים הם כלים להאותיות שגנוזים בפנימיותם. בא אל התיבה הוא אותיות הגנוזים בתיבה כנ"ל. נשכח השאר."<sup>96</sup>

רבי נחמן משווה את אמירת התפילות לליקוט זר פרחים :

<sup>92</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק השביעי העוסק בשמירות.

<sup>93</sup> שלום 1976, עמ' 94, ובהערה "מיתוס מונותאיסטי שאיננו קשור לעבודה זרה", שם, הערה 11.

<sup>94</sup> מגיד דבריו ליעקב 1976, דרשה קיח (מקבילה אור האמת דף נ ע"ב), לקוח מקויפמן 2004, עמ' 302-303, הערה 78.

<sup>95</sup> מאור עיניים 1987, פרשת חיי שרה.

<sup>96</sup> שם, פרשת נח.

"אנא הטוב והמטיב הרוצה בתפלת עמו ישראל... כל אות ואות מדבורי התפלה...  
הליקוטים והקבוצים שאנו מלקטים ומקבצים שושנים ופרחים וצמחים נפלאים  
ונוראים, מפארים ומהודרים."<sup>97</sup>

בדברי האדמו"רים שצוטטו לעיל משולבות אמירות בעלי גוון מיסטי בעיקר. מכאן שקיים פן מאגי  
ופן מיסטי בו-זמנית בהווי החסידי,  
כשמתייחסים לחפץ טקסי או לתוצר של הטקס מחוץ למעמד של טקס כאל בעל קדושה, החפץ עובר  
מן התחום הקדוש או מן התחום המיסטי לתחום המאגי. לדברי משה אידל, מבין שלשת המודלים  
שהוא מציע להסבר לתופעות במיסטיקה היהודית, המתאימים ביותר לתופעות החסידות הם בעיקר  
המודלים של אקסטזה ומאגיה.<sup>98</sup> לדעת אידל המודלים "אינם רק אופן ידיעה (modus  
cognescendi), כמו סטרקטורות, כי אם שילוב של אופן פעולה (modus operandi) ואופן חיים  
(modus vivendi)".<sup>99</sup> כלומר המודלים שמציע משה אידל מתקיימים בו-זמנית בעת ובעונה אחת  
והגבולות ביניהם חדירים.

#### א.5.3. מרסל פרוסט וממד הזיכרון והחפץ

במצב האופטימלי השימוש בחושים בטקס, בעיקר בחוש הטעם או הריח, יוצר תגובה של זיכרון  
חווייתי מחוויית קודמות של טקסים או מעורר דמיון מושרש בדברים חומריים, סולידיים  
ומוחשיים וכך מעצים את החוויה. ככל שהחסידי או הרבי מצרף למכלול זה ידע וטכניקה של צירופי  
אותיות וכוונות, כך הוא מעמיק את החוויה ויכול להגיע עד למצב של "דבקות" ואף לנבואה.<sup>100</sup>  
קסמו של הטקס היהודי טמון במודעות יתר, אך גם ברגש אסתטי של השלמת המרכיבים בטקס  
למכלול אחד של גשטאלט. מטרה נוספת של המכלול היא לעודד או לגרות סוג של זיכרון חווייתי  
/אידיטי (eidetic) - זיכרון של דימויים טרום מילוליים. זיכרון מסוג זה הוא חזק במיוחד וקרוב  
ביותר לתחושה של מציאות, המחיה זיכרון כאילו חווים אותו בזמן אמת כשהוא מלווה בדימויים  
חיים, כמו זיכרון צילומי. בעזרת החפץ והחושים, ובמיוחד בעזרת חוש הריח, אפשר לגרות סוג כזה  
של זיכרון. הוא מופיע אצל ילדים ובחוויית מרגשות במיוחד. בחסידות מלווה הטקס בחצרו של  
הרבי בהתרגשות רבה של הקהל. כשעורכים את הטקס בבית או בבית הכנסת בפעם שנייה נזכרים  
בחוויה הקודמת שחוו אצל הרבי או בחוויה דומה שחוו בילדות. ייתכן שהזיכרון האידיטי יופעל  
כשהחפץ הטקסי יופיע באותו אירוע בגלל השימוש בו או מפני שאחד החושים יפעל בו, במיוחד חוש  
הריח והטעם. אף על פי שלא בכל טקס זוכה המשתתף לזיכרון מסוג זה, נראה שאחת ממגמות  
מכלול המרכיבים של הטקס היהודי והחסידי היא לעודד מצב שבו הטקס יוצר זיכרון אידיטי.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> ליקוטי מהר"ן 1993, עמ' תת"ז.

<sup>98</sup> אידל 2000, עמ' 61-62, עמ' 65. ראו: את הסיכום של עבודה זו, הערה 39.

<sup>99</sup> אידל 2000, עמ' 53.

<sup>100</sup> אור גנוז לצדיקים, דף ד, ע"ב. ראו: אידל 2000, עמ' 158-164. "שיש ביד הצדיקים שהולכים בדרך הנביאים למשוך  
ברכות מעולמות עליונים." ספר מאור ושנש, ה, דף יד, ע"א. לקוח מאידל 2000, עמ' 433-434.

<sup>101</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק השני העוסק בכוס הקידוש.

הפילוסופים Leucippus ו-Democritus, שחיו לפני תקופתו של סוקרטס, דנו במאה השלישית ובמאה הרביעית לפהס"נ בדימוי שנשמר בנפש, כלומר בדימוי שאדם שומר במוחו את הצורות שהוא רואה.

"They attributed sight to certain images of the same shape as the object, which were continuously streaming off of the objects of sight and impinging upon the eyes."<sup>102</sup>

לדימויים קראו "עותקים" (eidola) מכיוון שהיו, לדעתם, העתקים פיזיים שנותקו מהחפץ והוכנסו לזיכרון. היום מגדירים את הדימויים המופיעים בזיכרון אידיטי כך:

"Eidetic images...(are) operationally defined as imaged sensations that produce after-images similar to the after-images of perceived sensation."<sup>103</sup>

ניסויים בזיכרון אידיטי החלו בשנות העשרים של המאה הקודמת. הפסיכולוג אריק ינוש ממברורג השווה את הזיכרון הזה לזיכרון צילומי. רבים טענו אז, שזיכרון מעין זה אינו קיים ושחשיבה פורה נובעת מחשיבה קוגניטיבית. אך לאחר עידן פרויד ויונג נחשבה חשיבה קוגניטיבית למוגבלת ויבשה לעומת חשיבה של דימויים בתת מודע, ובסוף שנות השמונים שבו הפסיכולוגים והתעניינו בנושא ובמחקריו של אלן פאביו (Allan Pavio).<sup>104</sup> הם גילו בעקבות ניסויים עם אלקטרודות שזיכרון של דימויים מתאפיין בכך שהאדם חש באותו רגע שהוא נזכר במשהו הקורה לו עכשיו:

"It is not remembering but reliving."<sup>105</sup>

התיאור מעלה אסוציאציה מיידית לפסוק שבסוף ספר איכה ה, כא: "חדש ימינו כקדם", פסוק הנאמר בתפילה כשמחזירים את ספר התורה לארון הקודש בשבת ובחג. החוויה אינה דומה לחלום או לחזיון. האדם מודע היטב למצבו הנוכחי ואינו מנסה לשוחח עם הדמויות שהוא רואה. אך יש בה אופי של דבר מוחשי.

החוקרים מצאו, שזיכרון של דימויים שכיח יותר אצל ילדים מאצל מבוגרים. רוב הזיכרונות היו זיכרונות של ילדות. בניסויים הופיע אחוז גבוה יותר של זיכרון של דימויים בקרב ילדים. יש לשער שהסיבה לכך היא שלפני שהחלו לדבר, בתקופה הטרום מילולית, החשיבה (והזיכרון) על ידי דימויים חזקה יותר.

<sup>102</sup> קירק ורייבין 1962, עמ' 422. לקוח מארנהיים 1969, עמ' 102.

<sup>103</sup> קונמנדורף 1989.

<sup>104</sup> פאביו 1986. ראו גם פאביו 1971, עמ' 522-523, על תפקיד הדימוי החזותי בזיכרון.

<sup>105</sup> פנפילד ורוברטס 1959, פרק ג' לקוח מארנהיים 1969, עמ' 103-104.

בטקס היהודי הרבה מהפעילות מופנות לילדים – ארבע הקושיות בסדר פסח, הדלקת נר חנוכה, משחקי פורים ועוד. לא מן הנמנע הוא שבטקס היהודי הגירויים מכוונים להשיג, במקרה הטוב ביותר, תוצאה של זיכרון של דימויים. המפגש הראשון והחזק ביותר עם הטקס היהודי קורה לרוב בילדות, כשהזיכרונות רעננים וראשוניים. הטקס נערך כחוויה ומיועד לילדים. הרגשות העזים שאותן חווה הילד בטקס מלוות אותו בבגרותו בטקסים דומים במהלך חייו ומעניקות לו רגשות של עונג גם לאחר החוויה הראשונית.

מרסל פרוסט (1871-1922, Marcel Proust) בספר בן שבעה כרכים *החיפוש אחר הזמן האבוד (A la recherche de temps perdu)*, שחובר בין השנים 1909-1922 והובא לדפוס בין השנים 1913-1927, מתאר את התחושה של זיכרון אידיטי הנגרמת מהרחת אוכל וטעימתו, מזיכרון של עוגיית המדלין (ה-madeline) טבולה בכוס תה, זיכרון שמחזיר אותו לזיכרונות הילדות. הזיכרון עולה באקראי או בשרירותיות (involuntary memory). הוא בא בפתאומיות בעקבות מפגש מקרי עם החפץ או בעקבות אירוע שלכאורה הוא רגיל וחסר משמעות. פרוסט מדגיש את הזיכרון כמקור ידע האמת וזיכרון זה מזכיר את אפלטון מצד אחד, אך מצד אחר אבחנתו בין זיכרון מודע ללא מודע מתבססת על תאוריות של הנרי ברגסון (1859-1941, Henri Bergson).<sup>106</sup> מציאת מציאות על-זמנית מאחורי מרקם זמן החולין על ידי חפצי חולין מהדהד בדברי אליאדה שתוארו קודם לכן. ייתכן שיש כאן ניסיון נוסף לתאר חוויה מיסטית.

במהלך הזיכרון האידיטי נמחק רובד הזמן הרגיל של החולין והאדם חש מעל הזמן. פרוסט מתאר את הרגע שבו הוא חש שינוי במרקם המציאות המיוחד עקב הרחת הריח וטעימת העוגייה:

”כבר הרבה שנים שמקומברה (עיירה שביקר בה בהיותו ילד) ...לא נותר לי דבר, והנה ביום חורף אחד, בשובי הביתה, אמי, שראתה כי קר לי, הציעה לי לשתות, שלא כמנהגי, מעט תה. ... לא עבר זמן, ובמכאניות, מדוכדך מן היום המשמים ומהסתמנותו של מחר עגום, הגשתי אל שפתי כפית של תה, שבה טבלתי חתיכה מהמדלין. אבל בשבריר הרגע שבו נגעה בחיכי הלגימה הבלולה בפתיחי העוגייה, עבר בי רעד, נדרכתי למופלא שהתחולל בקרבי. עונג פשט בי, מבודד, בלי שורש סיבתו. בן-רגע הקהה את תהפוכות החיים, עשה את אסונותיהם לסתמיים, את קוצר ימיהם לתעות, כדרך שפועלת האהבה, מציף אותי הוויה יקרה...חדלתי להרגיש בינוני, מקרי, בן-חלוף.... חשתי כי הוא קשור בטעם התה והעוגית, אלא שחרג ממנו לאין שיעור, לא מאותו מין היה... ברור שהאמת שאני מחפש אינה מצויה בו, אלא בי.... אין ספק, זה המפרכס כך בתוכי, הרי זה המראה, זיכרון הראיה, שבהיותו כרוך בחוש הטעם, מנסה לאחוז בעקביו ולהגיע עד אלי...ובבת אחת שב הזיכרון ונגלה. הטעם הזה היה טעמה של פיסת המדלין הקטנה, שבבוקרי יום ראשון בקומברה...הגישה לי דודתי ליאוני, לאחר שטבלה אותה בספל התה....וברגע שעמדתי על טעמה של פיסת המדלין טבולה...כהרף

<sup>106</sup> ראו: ברגסון 1896. בשנת הדפסת הספר פרוסט היה בן 25. כדברי ברגסון,

“This spontaneous memory, which no doubt lurks behind acquired or habitual memory, can reveal itself in sudden flashes; but it withdraws at the tiniest movement of voluntary memory.”

ראו: שטוק 1974, עמ' 135-145.

עין קם הבית הישן... ועם הבית, העיר... ואנשיה הטובים... כל זה הלוש צורה וממשות, קם וניעור, עיר וגנים, מספל התה שלי... מראה המדלין הקטנה לא הזכיר לי כלום עד שלא טעמתי ממנה; כי אולי, משום שתכופות ראיתיה מאז, מעל מגשי המגדניות, בלא שאכלתי ממנה, ניתקה תמונתה מימי קומברה."

פרוסט ממשיך לתאר את כוחו של הזיכרון האיידטי ואופיו, המתגלה באמצעות ריח וטעם:

"כי אולי, משום שמזיכרונות שנעזבו זמן כה רב מחוץ לזיכרון, דבר לא שרד, הכול התפורר; הצורות... נמחקו, או, בהיותן רדומות אבד להן כוח ההתפשטות שהיה מאפשר להם להבקיע אל התודעה. אבל, כאשר מ(ה)עבר (ה)רחוק דבר לא משתמר, במות האנשים, במות הדוממים, הם לבדם, יותר שבריריים אבל יותר עזים, יותר על-חומריים, יותר עקשנים, יותר נאמנים, הם לבדם, הריח והטעם, נשארים עוד זמן מה, כמו נשמות, זוכרים, מחכים, מקווים, על תילי כל היתר, נושאים בלא רתע, על נטף אוורירי כמעט, את המבנה האדיר של הזיכרון... הוא נסתר מעבר לתחומה ולהישג ידה, באיזה עצם גשמי (חפץ) (בתחושה שגורם לנו אותו עצם) שלא ישוער. המקרה הוא שיקבע אם נתקל בעצם הזה בטרם נמות, ואם לא נתקל."<sup>107</sup>

הזיכרון של דימויים הוא בתת מודע, בחשיבה הלא רציונאלית. החשיבה היא חשיבה של דימויים ולא של מילים. חשוב להזכיר שוב את תיאור המודוס של תשומת לב מוגברת, המאפיין את המודעות הטרומ-מילולית בהגות של לוינס.<sup>108</sup> כאן מזכיר מודוס זה את הראשונות של הזיכרון האיידטי בילדות, הוא הזיכרון החווייתי הבא בדימויים. פרוסט טען, שזיכרונות אלה אפשר להשיג רק באקראי. ומצד אחר סוג זה של זיכרון כמעט מיסטי<sup>109</sup> מספק לפרוסט את עיקרו של הספר.

"...an odor or a taste... unexpectedly reawakens the past in us, then we can sense how different this past was ...from what voluntary memory offered us, like a painter working with false colors... in the taste of a sip of tea with a *madelaine*... he suddenly rediscover[s] forgotten times. Probably he could remember these things, but without any vividness or attraction.... I believe the writer should expect involuntary memory to furnish almost all of the raw material of his work. First of all, precisely because such memories are involuntary, because they take shape of their own accord, out of the attraction of one moment for another, they alone carry the seal of

<sup>107</sup> פרוסט 1992, עמ' 48-51.

<sup>108</sup> ראו: הערה 70 לעיל.

<sup>109</sup> ראו: זינר 1957, עמ' 148-149, זינר 1972, עמ' 45, מרשל 205, עמ' 210. זינר מזהה את פרוסט כמיסטיקן ומשווה את חוויתו לזן (Zen satori). ראו: שטוק 1974, עמ' 145-146.

authenticity. Second, they bring things back in the right proportion of memory and forgetfulness. Finally, since they let us experience the same sensation in a totally different setting, they liberate it from all contingency and give us its extratemporal essence.... I first perceived [these elements] deep within me without understanding them, and have had as much difficulty putting them into intelligible form.... You may think I'm talking about extreme subtleties. Not at all, believe me, but about realities."<sup>110</sup>

למרות טענתו של פרוסט, אין זה מן הנמנע שהדת היהודית מעודדת חוויות מסוג זה. יש לזכור, שגם אצל פרוסט החוויה העל-זמנית קשורה בזיכרון של חוויה שקרתה בזמן אמת ואינה פרי דמיון מיסטי שאינו מושרש בעולם המציאות.

המגמה של הטקס היהודי היא חידוש וחוויה. סדר פסח ואכילת המצה במשך שבוע שלם פעם בשנה, הישיבה בסוכה במשך שבוע שלם פעם בשנה ושמיעת השופר מאה פעמים ביום אחד בשנה בראש השנה (ויומיים בחוץ לארץ) היא דרך שבה אפשר להחדיר זיכרון חווייתי. בטקסים נפגשים עם חפץ תלת ממדי סתמי, המלווה באינטנסיביות את אחד החושים במשך יום שלם או במשך שבוע שלם. אם נעיין בטקסטים המלווים את הטקס, רובם ככולם מדגישים את הזיכרון. הציווי לזכור הוא חובה במקרא ועל אדם לעשות זאת מדי יום. הזיכרון נזכר במקרא כמעט תמיד בצורת מקור, בזמן הווה (לדוגמה בספר שמות לו, לב ובספר דברים ז, ט). וברוח הדברים האלה:

"שמע ישראל את החקים ואת המשפטים אשר אנכי דבר ביניכם היום ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם. ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב. לא את אבותינו כרת ה' את-הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה כולנו חיים." (דברים, ה, א-ד)

הרא"ש מסביר, שהזיכרון עובד טוב יותר כשהוא בא לאחר מעשה או בפעילות בזמן אמת:

"הרבה דברים ציוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים כגון... כל המועדים ואין צריך להזכיר שאנו עושים אתם זכר ליציאת מצרים אלא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים."<sup>111</sup>

הדרך של עשייה כזיכרון אופיינית ליהדות. לאחר חורבן בית שני היה טבעי, שהרבנים ראו לנכון לשמר את זיכרו של בית המקדש במעשים. הם לא עשו זאת בדיבור בעלמא אלא בחרו בדברים

<sup>110</sup> ראיון עם מרסל פרוסט, אלי-יוסף בוא (Elie-Joseph Bois), העיתון Le Temps, פריז, 13 בנובמבר 1913.

<sup>111</sup> שו"ת הרא"ש 1954, כלל כד, סעיף ב.

מוחשיים: המעיטו בסעודה, במלבוש, בבניין, בעטרות חתנים ובזמרה. לדוגמה, הם תיקנו תקנה, שאדם המסייד ביתו ישאיר שטח לא מסויד זכר לחורבן.<sup>112</sup> קיימת הבחנה בין זכירה בקול רם להרהור שלב. כשבמקור המקראי נאמר "זכור", ההטייה בזמן הווה (בלשון העברית ה"מקור" של השורש הוא הווה) משמשת כראייה שיש להגיד דברים בקול רם במעמד של זמן אמת. כשמוזכר זכר עמלק, למשל, במקור המקראי (דברים כ"ה, 17-19), המונח "לא תשכח" מתייחס לשכחה שהיא בלב, והזיכרון יכול אף הוא לבוא כהרהור בלב (על פי ספרא, בחוקותי, פרשה א, ד"ה "אם בחוקותי") דוגמה למקור שבו כתוב לא לשכח בלבד הוא מעמד הר סיני:

"השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחורב." (דברים ט, ד-י)

הגישה לזיכרון ביהדות היא חווייתית.

#### א.6.3. גסטון בשלאר והדימוי

פילוסוף המדע גסטון בשלאר (Gaston Bachelard, 1884-1962) עבר לנתח ניתוח ספרותי על בסיס הפנומנולוגיה לאחר שראה בתגליות הפיסיקליות של איינשטיין "נתק אפיסטמולוגי" עם הפילוסופיות של העבר. בשלאר ניסה לבדד את הרגע של התהוות הצורה באמצעות דימויים ספרותיים כנתונים (data). התוצאה הייתה חוויה של התחדשות ובריאה מחדש במודעות האדם. הפילוסוף בשלאר מסביר איך הדימוי הספרותי יכול להיות חי ואיך הוא יכול לגרום לחוויה פנימית עצומה. בעקבות הבנה זו ניתן להוסיף רובד לדימוי ספרותי חי שבתפילות ושבתפילות, המלוות את הטקס היהודי והחסידי וגם המרכיבים שבטקס: החפץ התלת ממדי, הפעולה בזמן אמת והשימוש בחושים. אמנים בני זמננו למדו, שהאמנות הגבוהה ביותר היא זו היוצרת חוויה או הוויה מקורית בעזרת השתתפות הצופה, השימוש בחושים, בתכנים ספרותיים ועוד, כלומר בעזרת המרכיבים הקיימים בטקס; הכוונה היא למיצב או למיצג אמנותי. מהו דימוי? במה תורמת הגישה של הפנומנולוגיה לחקר הטקס היהודי? באיזו מידה חקר הדימויים יכול לתרום לחקר חפצי הטקס עצמם? בחקר פסיכולוגי של ראייה (psychology of perception) מציינים שלושה סוגים של ייצוג (representation): בחפץ עצמו, בדימוי ובסימבול. ניקח לדוגמה עץ: העץ עצמו – אפשר לצלם אותו ולגעת ולהשתמש בו; הדימוי של העץ יכול להיות צילום או המחשה אחרת המעוררת תחושה קרובה מאוד לחפץ האמיתי; והסימבול או הסממן הוא המילה 'עץ' או "tree". וכך הלאה בכל שפה או כל סימן אחר שאין לו כל קשר ישיר לעץ מסוים וגם אין לו צורה של עץ. כלומר הסמל מסתמך על חשיבה מופשטת. גם רבי נחמן מתייחס להבדל שבין דימוי לדבר עצמו:

<sup>112</sup> ראו: גולדמן-אידה 1997/1998.

"וגם בזה יש כמה בחינות, כמו למשל כשכותבין תבת אדם, יודעין שזה מרמז על דמות האדם, אבל הוא רק ברמז בעלמא, כי אין כתוב שם שום ציור האדם, ויש שמצירין על הניר ציור האדם, ושם נגלה יותר קצת דמות האדם, ויש שמנסרין ציור האדם מחתיכת עץ ושם נתגלה עוד יותר ציור האדם, אבל אף על פי כן אין זה אדם ממש. רק האדם בעצמו הוא האדם באמת."<sup>113</sup>

ביהדות, סמל האל הוא האדם עצמו.

בשלאר משתמש בכלי הפנומנולוגי כדי לנתח דימויים. הוא הסתמך בעיקר על הספרות, אך שמח לכלול ציורי שמן כחלק מה"פנומנולוגיה של הנפש", במיוחד כשהציור מואר באור פנימי שאינו אור יום,<sup>114</sup> או כאשר הוא מעודד חלומות בהקיץ.<sup>115</sup> כך ניתן להבין טוב יותר את המשמעות של אותם האיורים אצל המשתמש. הניתוח הפנומנולוגי בודק את התופעה כשהיא מתהווה. בשלאר מניח כהנחת יסוד, שיש ערך לפעילות דמיונית. הוא מעמיד את האקט של דמיון בדרגה זהה לפעולה:

"The phenomenology of the image requires that we participate actively in the creating imagination.... Consciousness is in itself an act, the human act. It is a lively, full act."<sup>116</sup>

ההערכה היא, שהדימוי החזותי, איור או עיטור, מזכיר / משליך על או מהדהד את (reverberate) הדימוי הספרותי. הוא ממשיך אותו, מעצים אותו ואף מגזים אותו. לפי בשלאר, דימוי יעיל מאופיין בסוג של הגזמה מכיוון שהמרכיב של הגזמה הוא טוב לדימוי:

<sup>113</sup> ליקוטי מוהר"ן 1993, מהדורא תקמא, סימן רמח.  
<sup>114</sup> בשלאר מצטט את הקדמתו של ההיסטוריון לאמנות רנה הויק (René Huyghe) לקטלוג התערוכה של הצייר ג'ורג' רואו (George Rouault) באלבי (Albi). רואו מצייר דמויות בצבעים כהים ובחושך בלי מקור אור חיצוני:  
"In the domain of painting, in which realization seems to imply decisions that derive from the mind, and rejoin obligations of the world of perception, the phenomenology of the soul can reveal the first commitment of an oeuvre. René Huyghe...wrote: "If we wanted to find out wherein Rouault explodes definitions...we should perhaps have to call upon a word that has become rather outmoded, which is the word, soul." He goes on to show that in order to understand, to sense and to love Rouault's work, we must "start from the center, at the very heart...the soul." Indeed the soul – as Rouault's painting proves – possesses an inner light... which is not the reflection of a light from the outside world."

בשלאר 1969, xvi-xvii.  
<sup>115</sup>

"Old houses can be drawn... an objective drawing... leaves no mark... But let this exteriorist representation manifest an art...or talent... and it becomes insistent, inviting...leads to contemplation and daydreaming. Daydreams return to inhabit an exact drawing, and no dreamer ever remains indifferent for long to a picture of a house."

שם, עמ' 48-49.

<sup>116</sup> בשלאר 1971, עמ' 5. מרכזי לדיונו הוא כוח הדמיון שמאפיין את הלך הרוח החסידי. הדמיון עומד במרכז ההתייחסות למיתוס הנדון של ייחוד האל והשכינה וזהו הדמיון שמבחין בין הטקסים ביהדות וטקסי ה"זיווג הקדוש" בקרב עובדי עבודה זרה, שם בתולה של ממש ניתנת לאל, ראו: פרייזר 1922, עמ' 161-169.



“To benefit from this active, immediate admiration (of the image) one has only to follow the positive impulse of exaggeration...And when the exaggerated nature of the image is thus proved to be active and communicable, this means that it started well.”<sup>117</sup>

הדימוי החזותי משמש כהד המוביל זרם של חשיבה אסוציאטיבית שאינה חופשית, אלא מעוגנת בדימוי הספרותי שממנו צמח.<sup>118</sup> דוגמה לכך הוא בפירוש המוטיב של צמד הראם והאריה הנלחמים זה בזה, דימוי חזותי ייחודי ליהדות, המופיע לעתים קרובות על חפצי טקס יהודיים וחסידיים, כאשר זוג החיות אינו הראלדי (heraldic). והנה פירושו של המלבי"ם (ר' מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל, 1809-1879) על מזמור תהילים כב, פסוק כב: "הושיעני, מפי אריה; ומקרני רמים עניתני":

"הושיעני (תהילים כב, כב) — צייר (משמעותו כאן "דמיון", ר' להבא) במליצתו כאלו בין הטורפים הבאים לטרפו, בא גם אריה בתוכם וכבר אחזו בפיו, והזמין לו ה' ראם שלקחו מפי האריה והרימו על קרניו, והוא בעודו עומד על קרני הראם והקהל סביבו, משם 'מקרני הראם' הוא מודה ומהלל לה', וזה שכתוב 'הושיעני מפי אריה'—הגם שאני בפיו הושיעני ע"י הראם, ואז 'מן קרני הראם'—אשר שם עיניתני—מן המקום הזה."<sup>119</sup>

הדימוי הוא תוצר של הדמיון. הקורא או הצופה מגיב לדימוי טוב ויעיל כאל דבר חי, כדבר הנולד מחדש ברגע של מודעות. הדימוי מחייה את הקורא – הוא משתאה, מתפלל, מזדהה ומשתתף ברגש של שמחה הנובעת ממקוריותו של הדימוי. לפי בשלר יש מקוריות גם בווריאציה של האב טיפוס.

<sup>117</sup> בשלר 1969, עמ' 220-227.

<sup>118</sup> המושג של הדהוד אומץ על ידי בשלר כדי להסביר את האפקט של דימויים על הקורא. הוא לקוח מכתביו של יוגן מינקובסקי (Vers une cosmologie) המושפע בעצמו מהמושג של élan vital של הנרי ברגסון. "[Eugène] Minkowski... followed Bergson in accepting the notion of "élan vital" as the dynamic origin of human life. Without the vital impulse...the human being is static and therefore moribund.... For Minkowski, the essence of life is not "a feeling of being, of existence," but a feeling of participation in a flowing onward, necessarily expressed in terms of time, and secondarily expressed in terms of space. In view of this, Minkowski's choice of what he calls an auditive metaphor, [reverberation] retentir, is very apt, for in sound both time and space are epitomized. Reverberation... is as though a well-spring existed in a sealed vase and its waves, repeatedly echoing against the sides of this vase, filled it with their sonority. Or... the sound of a hunting horn, reverberating everywhere through its echo, [making]...the tiniest wisp of moss shudder in a common movement and transformed the whole forest...into a vibrating, sonorous world... Suppose these elements [objects – the vase, the horn) were missing...For my part, I believe, that this is precisely where we would see the world come alive and, independent of any instrument... fill up with deep waves."

<sup>119</sup> בשלר 1969, הקדמה. ראו: מינקובסקי, 1936, פרק IX. מלבי"ם, תהילים, כב, כב, "באור הענין".

“We are able to find an element of originality even in the variations at work on the most strongly rooted archetypes.”<sup>120</sup>

בין הדימויים שבדק בשלר בתחום הספרות היו ארבעת האלמנטים - אש, מים, אדמה ואויר; הבית - מהמרתף ועד לעליית הגג; משמעות הבקתה; המגירות; ארונות הקיר; קן הציפורים; הקונכיות; הפינות; המיניאטורות; דברים גדולים מאוד; הדיאלקטיקה של פנים וחוץ; והפנומנולוגיה של עגלות (roundness). לאחר מכן הוא ניגש לנתח את המהרהר במילים (the word dreamer), בילדות ובקוסמוס. רק תוכן העניינים שלו מגרה אותנו לעולם של דמיון והרהור.

לפי בשלר הדימוי ספרותי אינו סימבולי. הדימוי נולד מחדש כשחשים ברגישות פואטית, מעבר למשמעות קוגניטיבית. הסימבול תוסס, נמרץ, שופע חיים וויטאלי. הוא דבר חזותי - מתהווה בתודעה כמראה חי ולא כמסר מופשט. הוא גורם להשתאות ולהתפעלות, כאילו נולד חפץ חי מהשפה. בשלר מחליף את השפה המשמשת ככלי - language-as-tool של הנרי ברגסון (Henri Bergson, 1859-1941) בשפה המשמשת כמציאות—language-as-reality, ועושה אותה סוג של הוויה.<sup>121</sup>

בשלר חוקר את ההרהור (reverie) ומכנה אותו “פנומנולוגיה של הנפש”. הוא מבדיל בין חלום להרהור. ההרהור מעוגן בדבר מסוים, ממנו מתפתח זרם אסוציאטיבי מודרך (בדומה ל”מבנים מנחים” של איזר, directed structures, אינפורמציה או חוסר מידע בטקסט עצמו). בהרהור אדם מתרחק מהאובייקט המהורהר, אך חוזר אליו.

“Reverie is entirely different from the dream by the very fact that it is always more or less centered on one object. The dream proceeds in a linear fashion, forgetting its original path as it hastens along. The reverie... returns to its center to shoot out new beams... one must engage in reverie on a specific object.”<sup>122</sup>

ביהדות האסוציאציות אינן חופשיות אלא מעוגנות בטקסט הנלווה לטקס או בחפץ הטקסי – בצבעו, בצורתו ובעיטוריו. רוב התפלות המלוות את הטקס מורכבות מציטטות מהמקרא, מטקסט גדוש בדימויים. האסוציאציות מעוגנות בטקסט המלווה את הטקס. דוגמה טובה של רצף של חשיבה אסוציאטיבית במקרא היא תהילים קלג:

<sup>120</sup> בשלר 1971, עמ' 5.

<sup>121</sup> שם.

<sup>122</sup> בשלר 1964, עמ' 14-15.

”הנה מה-טוב ומה-נעים שבת אחים גם-יחד: כשמן הטוב על הראש ירד על-הזקן, זקן-אהרן, שירד על-פי מידותיו: כטל-חרמון, שירד על-הררי ציון, כי שם צווה ה' את-הברכה חיים עד-העולם.”

סמליות העיטור שעל החפץ הטקסי היהודי והחסידי מאופיינת אף היא במערכת אסוציאטיבית הקשורה לכתובת שעל הכלי או לטקסט הסמוך לאיור בכתבי היד או בדפי הדפוס או לטקסטים המלווים את הטקס.<sup>123</sup> ובנוסף לכך הטקסטים שבתפילות המלוות את הטקס וגם הטקסטים (כתוביות) שעל הכלי יכולים לשמש כדימוי לדימוי החזותי שבעיטור או שבצורת הכלי.

---

<sup>123</sup> למשל, ליד הפסוק ובו המילה ”שער”, כמו ”זה-השער לה' צדיקים יבואו-בו” (תהילים קיח, כ), מצויר שער עיר פתוח. ראו: מחזור וורמייזא, שני כרכים, 1273-1280, אוסף בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, מס' 781/1-2 ° 4, דף 119, ע”ב. ראו: אוצרות גנוזים 2000, עמ' 56-57.

## סיכום

מתחילת דרכו, היה בחפץ הטקסי היהודי מרכיב סימבולי מובנה על פי הלכה. ואולם, לאורך הדורות, אלמנטים מיסטיים אשר ליוו את ההתייחסות אליו, השפיעו הן על צורתו והן על הטקס שהחפץ היווה חלק ממנו. נראה אפוא, כי החפץ עבר מתפקיד שהוא בעיקרו פונקציונאלי לתפקיד של כוח עזר להתעלות רוחנית ואף כמשל או כמטפורה לישות האל.

בעזרת חוקרי הפנומנולוגיה אנו יכולים להבין טוב יותר את התהליך של הטקס ואת מקום החפץ בו. הטקסטים המלווים את הטקס גדושים בדימויים המגרים את תודעת המשתתף בו ומייצרים עבורו מציאות מדומה. בטקס ישנם מרכיבים נוספים התורמים להעצמת תחושה של מציאות או הווה מיוחדת, בעלת קדושה, שהיא על זמנית: השימוש בחושים; האחיזה בחפץ טקסי תלת ממדי; והשתתפות פעילה. הטקס, באמצעות מרכיביו אלה, יכול להוביל לזיכרון אידיטי (eidetic), הדומה לדימוי חי, המעניק תחושה של חיים מחדש, ועומד מאחורי הקסם הייחודי של הטקס היהודי. בחסידות, סוג הטקסטים והכוונות שבטקס מקשרים את החפץ הטקסי ואת המשתתף בטקס למערכת סימבולית שונה.

בהמשך העבודה נראה איך התוכן הקבלי בא לידי ביטוי בטקסים החסידיים ובחפצי הטקס שלהם. באשר לשאלתנו האסתטית על אודות ההתייחסות לחפץ ביהדות ובחסידות, ראינו שחל שינוי. יש מעבר מחשיבה אסוציאטיבית ביהדות, שאינה חופשייה אלא מודרכת, וניזונה מהספרות המדרשית-תלמודית, למערכת סימבולית מדויקת ורחבת-הקף, הנשענת על הספרות המיסטית וספר הזוהר. שתי תפישות היסוד שונות זו מזו, ולכן יש בהן יחס שונה לחפץ הטקסי ולמשמעותו. כפועל יוצא ממעבר זה, בין הגישה הפונקציונאלית לזו המיסטית, התפתחה הגישה הייחודית לחפץ הטקסי בחסידות. בחסידות, ממד הדמיון המופעל עובר לאפיקים חדשים - לעשייה תאורגית (theurgic) וליעד של דבקות באל. בכך מתבטא, אפוא, ההבדל הדרמטי והמהותי בין היחס לחפץ הטקסי היהודי לעומת היחס לחפץ הטקסי החסידי.

על פי הראיות הוויזואליות והספרותיות, מושגי יסוד ביהדות, כמו "הידור מצווה", "אותות הברית" ו"כבוד האדם והציבור", קיבלו בחסידות ממדים מוגזמים. כך, למשל, הידור מצווה הוביל לחיבוב מצווה וחפצי יומיום נכללו במעגל של תשמישי המצווה. הגזמה זו שיקפה הן רצון להדהד את הדימוי והן את העידן הרומאנטי בו שינוי זה התחולל.

במישור המתודולוגי, חפצי הטקס היהודיים נבדקו בכלים הנשענים על הגישה הפנומנולוגית, מאחר שבעזרתה ניתן להבין טוב יותר את תהליך הטקס ואת המקום של החפץ בו. שיטת הניתוח הפנומנולוגי מלווה את ניתוח חפצי הטקס החסידי בהמשך העבודה ומסייעת לו. בכל אחד מאבות הטיפוס המובאים בעבודה זו ניכרת התפתחות צורנית מדפוס אשכנזי-טיפוסי של כלי, שאליו מתווסף רובד מחשבתי של הקבוצה (החסידית), המשנה את צורתו ועיטוריו ומשליכה על ייעודו (הנעשה רוחני אף יותר).

בהתפתחות זו יש לשקף גם את ההווי החסידי: מקום מושבו של הצדיק – החצר החסידית – מתוארת על חפצי הטקס. ההווי הקבוצתי של החסידים מתבטא באמנות בתיאורים של קבוצות חסידים דווקא, ולא בתיאורים של חסידים בודדים. ההערכה של הצדיק כנביא וכגואל העם הוביל לזיהוי הצדיק עם משה רבנו, ובסצנות תנ"כיות משה או דוד המלך מופיעים בלבוש הצדיק.

הכליזמרים המלווים את החצר החסידית בזמרה מופיעים בתיאור של לווים בשמחת בית השואבה או כמלווים לבני ישראל בסצנה של יציאת מצרים. הדגש על ארץ ישראל בא לידי ביטוי בכלים שונים, שעליהם המקומות הקדושים בארץ ישראל.

עבודה זו, עוסקת אם כן, בשלושה היבטים של חפצי הטקס החסידי:

ההיבט הראשון הוא תיאור פריטים שטרם זכו להתייחסות מחקרית; השני הוא מתודולוגי – ניתוח החפצים על פי תיאוריות פנומנולוגיות; וההיבט השלישי הוא ניסיון לתאר את תולדות הכלי לאורך תקופה ולהצביע על שינויים שחלו בצורתו בעקבות השפעת ספר הזוהר, ההגות של חסידי אשכנז, והקבלה הצפתית.

באשר להיבט הראשון, עד כה לא התמקדו חוקרי החסידות בחפצי הטקס החסידי. אלה נותרו בגדר תעלומה לעולם המחקר. התרבות החומרית החסידית ידועה אך מעט לעומת ההיבט התיאורטי של הקבוצה. החברה הסגורה שמרה את אוצרותיה בין השושלות השונות ומשפחותיהן. רק חפצים בודדים הגיעו לאוספים ציבוריים או פרטיים. אחד האתגרים שעמדו בבסיס עבודת המחקר הנוכחית היה לבודד חפצי טקס חסידיים ייחודיים אשר שיקפו את הלך הרוח של הקבוצה.<sup>124</sup> נבחרו לעיון קבוצה של חפצי טקס אשר אינם כלולים בהגדרה ההלכתית של תשמישי מצווה ולכן נחשבים לפונקציונאליים בעיקר, וגם חפצי יומיום.

ההיבט השני, הניתוח הפנומנולוגי, משמש בעבודה זו כמודל שבאמצעותו נוכל לקבוע את האונטולוגיה של החפץ בהקשר של הטקס החסידי. בעבודה זו נעשתה המרה של תיאוריות בפנומנולוגיה הנשענות על ניתוח ספרותי, שהוא דו-ממד, לניתוח חפצי הטקס התלת-ממדיים.

ההיבט השלישי מתייחס לתולדות החפץ הטקסי ובעבודה זו נמצא שאכן ספר הזוהר, ההגות של חסידי אשכנז והקבלה הצפתית, השפיעו על הצורה והעיטור של חפצי הטקס החסידי ואף על חפצי הטקס עוד לפני בואה של החסידות.

<sup>124</sup> הגעתי לחפצים בדרכים שונות. באמצעות קרובת משפחה הנשואה לבן משושלת בוהוש-רוזין. על חפצים שונים נודע לי בעקבות מחקרי ועבודת שדה כהכנה לספר "שבת קודש" העוסק בתולדות הכלים לשבת בעדות ישראל במשך הדורות (שנעשה בעבור מוזאון ישראל, ירושלים, 1981. הספר לא יצא לאור). בלימודי לתואר שלישי קיבלתי מלגת נסיעות ע"ש סמית מהחוג לתולדות האמנות ובקיץ 2002 נסעתי לניו יורק וביקרתי אצל צאצאי השושלות קופיטשיניץ, צירנוביל ובויאן, וכן באוספים של YIVO ובאוספים פרטיים. באוקטובר 2003 הרצאתי בכנס בינלאומי שעסק בוועדת הלבוש של איגוד המוזאונים ICOM שנערך בקרקוב על נושא הלבוש החסידי וביקרתי באוספים שבמוזאון הלאומי בקרקוב (אחד האוספים הבודדים בעולם שחפצי היודאיקה והאתנוגרפיה שלהם תועדו). בשנת 2003 זכיתי בפרס וולגין (Wolgin Prize) במוזאון ישראל ובמשך כשנתיים חקרתי את אוסף היודאיקה והאתנוגרפיה שם בכדי לאתר חפצים חסידיים. את המלגה קיבלתי יחד עם האוצרת לאתנוגרפיה אסתר מוצ'בסקי-שנפר (Ester Muchawsky-Schnapper) ויחד נסענו בדצמבר 2003 לעבודת שדה בעקבות אנשי קשר שהכרתי, לחסידי קופיטשיניץ ורחמסטרביקה שבבורו פארק, ברוקלין, ולחסידי סקווירה בניו סקוויר על יד מונסי בניו יורק, כמו כן ראינו אוספים ציבוריים ופרטיים באזור. כעבור שנה, בנובמבר 2004 טסנו לסנט פטרסבורג לחקור מקרוב את אוסף אנ-סקי שבמוזאון האתנוגרפיה הלאומי שם וראינו גם את האוספים הציבוריים שבקרקוב (במוזאון הלאומי, מוזאון יאן מתייקו, המוזאון האתנוגרפי) ובוורשה (מוסד לחקר היסטוריה ותרבות יהודית – ZIH). לעתים היה קשה ביותר להגיע לפריטים. אחר אחד הפריטים חיפשתי במשך שנתיים עד ששמש בית הכנסת הפנה אותי לבעל הפריט, שלא נעתר לבקשתי עד שראיון אותי. ואילו יהודי אחר סרב בכל תוקף להראות לי פריט שברשותו. היה לי הכבוד להתייעץ עם מספר חוקרים שאת שמותיהם אני מזכירה בעבודה על פי ההקשר וכן עם צאצאי שושלות חסידיות המבקשים להישאר בעילום שם. הסקר שערך אנ-סקי בוולין ופודוליה בין השנים 1912-1914 שימש דגל לעבודת מחקר זה. (על סקר זה ראו את החלק השני של עבודה זו בפרק הראשון העוסק בסידור האר"י, הערה 22).



## **חלק ב': אב טיפוס מס' 1**

### **סידור האר"י החסידי – ר' אברהם שמשון מראשקוב**





## פתח דבר

בשנים האחרונות ספרות המחקר הציעה קווים לדמותו של הבעל שם טוב, מקצתם מבוססים בעיקר על הספר *שבחי הבעש"ט* (קאפוסט, תקע"ו, 1815)<sup>1</sup> ומקצתם לקוחים ממקורות חיצוניים, כמו מסמכים ארכיוניים פולניים.<sup>2</sup> נוצר פולמוס סביב מהימנות הספר *שבחי הבעש"ט* וסביב השאלה, האם אפשר לקבוע על פיו שהנהגתו של הבעש"ט הייתה בעיקרה מיסטית או מאגית.<sup>3</sup> ניתן לסכם ולומר, שלמרות סיפורי המעשיות, פרטי הספר משקפים אורח חיים (הווי) שקדם להדפסתו, וכי מקצת האישים המוזכרים בו אומתו על פי מסמכים פולניים חיצוניים רשמיים. ואולם, השאלה האם המסורות על דרכי הבעש"ט, כפי שהן מובאות בספר, אוטנטיות, עדיין פתוחה. לאור פולמוס זה יש חשיבות מיוחדת למקור הנדון—סידור האר"י החסידי. מקור ראשון ייחודי ומהימן זה מחייו של הבעש"ט יכול לתרום לדו-שיח פורה. ר' אברהם שמשון, בנו של ר' יעקב יוסף מפולאנה,<sup>4</sup> כתב ואייר את סידור האר"י סמוך מאוד לשנת פטירתו של הבעש"ט. חלקו הראשון נחתם בשנת 1759 (בכ"ז בסיוון תקי"ט) ואילו החלק השני נחתם בשנת 1760 (בי"ט בסיוון תקכ"כ)—י"ג ימים לאחר הסתלקותו של הבעש"ט.<sup>5</sup> הסידור של ר' אברהם שמשון הוא עדות נאמנה לחיי הרוח של החסידים בראשית דרכה של החסידות, שהושפעה מהקבלה הצפתית ומזרמי קבלה נוספים. מבחינה גרפית אפשר לעקוב אחר רוח זו בחידושי הטיפוגרפיה שבסידור ובאופי הציורים שבו. בסידור האר"י החסידי, שנכתב על ידי ר' אברהם שמשון מראשקוב, משולבים הכוונות<sup>6</sup> והמנהגים של הבעש"ט ("קבלה ממורי מהר"ב זלה"ה") כחלק מההערות של הסידור, מקום שיועד בדרך כלל לר' חיים ויטאל כדי שיכתוב על דרכי האר"י ("הרב זלה"ה היה נוהג").

<sup>1</sup> הספר *שבחי הבעש"ט* הוא קובץ סיפורים שלאחרונה אומתו מקצת פרטיו על ידי החוקר משה רוסמן (רוסמן 1996) ואחרים. הספר הודפס על ידי רבי שמואל הורוביץ מכתב ידו של רבי אברהם בן רבי נחמן מטולטשין וייתכן שישנם בו סיפורים שקובצו בידי תלמידיו של הבעש"ט, ר' גדליה מליניץ. ראו: *שבחי הבעש"ט* 1947, הקדמה.

<sup>2</sup> ראו: שלום 1960 – דמותו, רוסמן 1996, אטקס 2000, הונדרט 2004 ואליאור 2005. במקורות נוספים ישנו מכתב שנכתב בידי הבעש"ט לגיסו ר' אברהם גרשון מקיטוב, ראו: פדיה 2005 – אגרת הקודש, השל 1985 וספר הליקוטים כתר שם טוב 1794.

<sup>3</sup> להלן רצף מאמרים, ביקורת ספרים ותגובות: רוסמן 1997, אטקס 1997, פדיה 2005, פדיה 2005 – אגרת הקודש, פדיה 2005 – תגובה ורוסמן 2005.

<sup>4</sup> מההיגיוניות של הבעש"ט ושל ר' אברהם שמשון עולה כי שניהם היו קרובים מאוד להלך הרוח של הקלויז של המקובלים בברודי ששאבו מהקבלה הצפתית ואף ערכו סידור האר"י משלו. אשתו של הבעש"ט הייתה אחותו של ר' אברהם גרשון מקיטוב, שהיה חבר בקלויז, ואמו של ר' אברהם שמשון מראשקוב, אשתו של ר' יעקב יוסף מפולאנה, הייתה אחותו של ראש הקלויז בברודי.

<sup>5</sup> ישנם שני קולופונים: האחד – "נשלם פה יום עש"ק ז"ך ימים לחודש סיון שנת תקי"ט ל' והאל / יגמור [יגמול] בעדי לטובה על ידי הקטון אברהם שמשון בהרב החסיד מ"ו יעקב יוסף הכהן". היכל הבעש"ט 1995, דף 112, ע"א [כתב היד אינו ממוספר ולכן מספרי הפוליו המוזכרים הם של], והאחר – " [...] נשלם י"ט ימים לחודש סיון שנת תק"ך לפ"ק ק"ק הנ"ל". שם, ו-282 ע"ב, עמ' אחרון של הסידור.

<sup>6</sup> בקבלה הצפתית, הכוונות משמשות כטכניקה תאורגית בתפילה, כלומר, המקובל אמור להתרכז בצורה המשתנה של ארבעת עולמות ועשר הספירות שבאות לידי ביטוי במילות התפילה שבסידור הקשורות להטיות של שם האל. ראו: אידל 2000, עמ' 267, הערה 1.

הכוונות יכולות גם ללוות טקסים שונים כמו במקרה שכאן. החסידים הרחיבו את משמעות הכוונות גם לסוג של מדיטציה הקשורה בריכוז באותיות. ר' משה חיים אפרים מסודילקוב, נכדו של הבעש"ט, הסביר זאת בהקשר של לימוד תורה (החסידים יכולים להשתמש גם בתפילה וגם בלימוד התורה בכוונות): "ויש אבני מלואים היינו שהוא מזכיר התיבות בכוונה דלכא וממשיך כוונות קדושות וטהורות בתוך הדיבורים שמדבר וזהו נקרא אבני מלואים שהוא ממלא את התיבות באותיות רבים." דגל מחנה אפרים 1994, פרשת תרומה, ד"ה אבני, עמ' קי. כך מופיע ממש, באופן גרפי, בסידור האר"י והחסידי: אותיות קטנות בתוך תיבות המילים בסידור. ראו גם: כתר שם טוב 2001, דף מח, ע"א-דף מח, ע"ב. לדברי עמנואל אטקס, הכוונה בחסידות היא סוג של התעוררות נפשית הקשורה לאקסטזה ולתחושה של "תענוג" על פי המינוח של הבעש"ט. ראו: אטקס 1996, עמ' 435-437. למעשה, הכוונות בחסידות מלוות כל פעולה של חולין, כפי שמסביר ר' אלימלך מליז'נסקי: "וכן דרך הצדיקים שעושים עובדות ופעולות ומחשבים באותן העובדות כוונות גדולות ופועלים במעשיהן טובה לדור דורים והבן." נועם אלימלך 1999, פרשת מקץ, עמ' סח.

שילוב המסורות, לרבות שתי המסורות של המגיד מישרים של ר' יוסף קארו,<sup>7</sup> מעיד על תהליך של מעבר מהעתקה של סידור האר"י לסידור האר"י החסידי.

אנו מוצאים אזכורים מצוטטים מילה במילה בשם "מורי הרב זלה"ה", המועתקים בעיקר מספר **פרי עץ חיים** של ר' חיים ויטאל ומתייחסים לאר"י (ר' יצחק בן שלמה לוריא האשכנזי, 1534-1572).<sup>8</sup> כך למשל אפשר להשוות בין הנאמר בסידור: "הרב ז"ל לא היה מניח במוצאי שבת להתאבל על ירושלים ולומר קינות מטעם שנחרב הבית המקדש / והיה אומר כי עדיין תוספ' שבת קיימת אפילו בבחינת נשמה",<sup>9</sup> לנאמר בספר **פרי עץ חיים** של ר' חיים ויטאל: "היה מורי ז"ל נוהג [...] במ"ש לא הניח להתאבל על ירושלים כטעם האומרים שבמוצאי שבת נחרב הבית, כי עדיין תוספת קדושת שבת קיימת בבחי' נשמה".<sup>10</sup> דוגמה נוספת לכך נמצא בהלכות חנוכה. בסידור נאמר: הרב זלה"ה היה נוהג להדליק נרות כנוסח מהרי"ק<sup>11</sup> ואילו בספר **פרי עץ חיים** נאמר: "מורי זלה"ה, היה נוהג להדליק נרות חנוכה בנוסח מהרי"ק",<sup>12</sup> וכך גם במקרים רבים אחרים.<sup>13</sup>

הבעש"ט נזכר במפורש בשלושה מקומות בסידור: באחד מהקולופונים<sup>14</sup> ובשתי כוונות.<sup>15</sup> אחת מן הכוונות הנאמרת בעת הטבילה במקוה היא כנגד חלום רע: "קבלה ממורי מהרי" ב"ש זלה"ה שבעו"ה נפטר יום א' דשבועות שהוא יום ד' שנת תק"ך לפ"ק. לבעל חלום / רע יכוין ליחוד **יבק** שהם ג' שמות במקוה כזה. קרקע המקוה שהוא עומד עליה הוא **אדני** והאדם / עצמו הוא **יה-ו-ה** ומים כשטוביל ומכסין המים את ראשו שבו המוחין הרי **אהיה**. הרי ג' יב"ק / ושיוגבר החסדים על הגבורי' מחמת המים שעל ראש כנ"ל. גם יכוין **אלד** ג'י אגלא כלול / כמקורו **אהיה אאהלידה** וזה טוב לכוין בר"ה ובק"ר".<sup>16</sup>

בכוונה זו, מודגשת מרכזיות האדם: "והאדם עצמו הוא יה-ו-ה". גישה זו מאפיינת את החסידות בראשיתה ובאה לידי ביטוי בטקסים נוספים שבהם נדון בעבודה זו, כמו בטקס הקידוש שבפרק השני העוסק ב"עפל בעכער". גישה זו מייצגת את השילוב שבין המודל המיסטי למאגני בחסידות, שלדברי משה אידל: "מתאפיינים באנתרופוצנטריות חזקה: האדם ניצב במרכז הפעילות והוא גם

<sup>7</sup> לרשימה מפורטת, ראו: אלפסי 1972, עמ' 303-305.

<sup>8</sup> רק לעתים רחוקות מוזכר במפורש שם האר"י, למשל, "אגדה / ארז"ל כי הלומד אגדה מכפר עונותיהן של ישראל, לכן טוב ללמוד מעט אגדה בכל לילה אחר האכילה ורוב רזין התורה רמוזין באגדה." היכל הבעש"ט 1995, דף 146, ע"א.

<sup>9</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף 282 ע"ב, עמ' אחרון של הסידור.

<sup>10</sup> פרי עץ חיים 1998, שער השבת, פרק כד.

<sup>11</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף 204 ע"א, חנוכה.

<sup>12</sup> עץ חיים 1999, שער ר"ח חנוכה ופורים.

<sup>13</sup> למשל, "אסור לדבר בשבת דברי חול ואפי' בלה"ק רק / מה שהוא הכרח ואפי' זה בלה"ק [אבל להרהר מותר וסי' ברוב שרעפי בקרבי תנחומין (ר"ת בשבת)] אך / הרב אם היה אומר איזה דרוש לחבירי היה מדבר בלשון לעז כדי שיבינו". היכל הבעש"ט 1995, דף 271, ע"ב; "מצות מעשיות [...] כל מצות המזדמנות לאדם שלא נקבעו להם ברכה יאמר הריני עושה מצוה זאת לקיים מ"ע זו ליחדא / שמיה דקב"הו כי זהו עיקר מגמתו [...] צריך לשמוח בעשיית המצוה כאילו הרויח ממון הרבה וכל ממון שבעולם שנא' תחת אשר לא עבדת ה' אלהיך בשמחה וכו' וגלה הרב לאנשי סודו שזכה למה שזכה על גודל שמחת המצוה שעשה." שם, דף 208, ע"ב. "לא היה נוהג הרב ז"ל לומר שום פיוטי מהאחרוני' כמו יגדל כי אינן יודעין מה הם אומרי' ואינם ע"ד האמת." שם, דף 247, ע"ב. "כוונת לבושי שבת היה הרב ז"ל מקפיד / בזה רק שלובש ד' בגדים לבנים נגד ד' אותיו' הוי"ה והם בגדי עולם הבריאה." שם, דף 228, ע"ב. יש להשוות בין הגרסה שבסידור לגרסה שכתבי ר' חיים ויטאל.

<sup>14</sup> ראו: הערה 5 לעיל.

<sup>15</sup> הכוונה הראשונה, כוונת טבילה: א) "ממורי מהרי"בש זלה"ה כוונת טבילה ט' קבין להסיר מן המ"ל ט' בחי' חיצוני' מן / ט' ספירו' שלה ומדה מ"ל תתעלה בתכלית העליו' כו". היכל הבעש"ט 1995, 227, עמ' ב' כוונת טבילה. ראו גם: קלוש 1997, ובהמשך הדיון שבפרק זה.

<sup>16</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף 201, ע"ב, בתחתית העמוד.

הנהנה מפרות הפעילות... המפגש בין האנושי לאלוהי אינו מתרחש במקום קדוש דוגמת היכל או מקדש, **אלא גוף האדם עצמו** הוא המשמש כמקום המפגש.<sup>17</sup> בנוסף לטקסט שבסידור, ישנם איורים הממחישים את הגישה החדשה של החסידות, העוסקת באקסטזה של "דבקות" וב"עבודה בגשמיות".<sup>18</sup> טענת העבודה הנוכחית היא, שהאיורים משמשים מקור ראשון ומהימן לא פחות מהנאמר בטקסט. האיורים אינם מאיירים את הטקסט או ממחישים את המסופר בו, אלא עומדים בפני עצמם כדימוי חזותי סימבולי. לפיכך האיורים בסידור הם בשורה חדשה בתולדות האמנות היהודית.<sup>19</sup>

## מבוא

על הבעש"ט, מייסד החסידות, ועל ר' אברהם שמשון מראשקוב, בנו של רבי יעקב יוסף מפולנאה הבעש"ט (הבעל שם טוב), ר' ישראל בן אליעזר (1699-1760), נחשב להוגה החסידות ולמייסדה. הבעש"ט גדל באוקופי (Okop Gory Swiety Trojcy) שבפודוליה, על גבול האימפריה העות'מאנית, אוקראינה היום. הוא התחיל לפעול כ"בעל שם", כלומר מרפא באמצעות קמעות וסגולות, בטלוסט (Tluste), ובשנת 1740 עבר לעיר מסחר גדולה, למעז'בוז' (Miedzyboz'), שהייתה ברשות משפחת צ'רטורסקי (Czartoryski). הקהילה היהודית מימנה את מגוריו של הבעש"ט והוא נהנה מפטור במיסים.<sup>20</sup>

האמן נורבלן (Jean-Pierre Norblin de la Gourdain, 1740-1830), שהוזמן לאזור על ידי הנסיך אדם קאזימיר צ'רטורסקי (Adam Kasimir Czartoryski, 1734-1823), צייר עבור משפחת האצולה בין השנים 1772-1804. נורבלן צייר דמויות של יהודים במעז'בוז', וכן דמות המעיינת בגליל ספר תורה בבית המדרש או בבית הכנסת (תמ' 1 א).<sup>21</sup> בציור יש מהאוירה המיסטית שאפיינה את התקופה, לא פחות מהאוירה העולה מן התצלום של צדיק חסידי מסלבוטה (Slavota) המתפלל בשדה, תמונה שצילם האמן שלמה יודובין (Solomon Yudovin, 1892-1954), שהיה באזור כעבור יותר ממאה שנה במשלחת אנ-סקי (תמ' 1 ב).<sup>22</sup>

<sup>17</sup> אידל 2000, עמ' 152-153; ראו גם: שם, פרק ו, "הצדיק ככלי וכצנור במחשבה החסידית", עמ' 378-347. בעבודה הנוכחית התמקדתי ביחס של האדמו"ר לחפץ ואיני מרחיבה על מעמד הצדיק בקרב החסידים כיוון שחפצי הטקסט החסידיים שייכים ברובם לאדמו"רים עצמם. ייתכן שאפשר להרחיב את הדיון במשמעות החפץ הטקסי והשימוש שעשה בו האדמו"ר כפי שנתפסים בעיני החסידים, אך לא במסגרת עבודה זו.

<sup>18</sup> לפי ההגדרה של עמנואל אטקס: "הצירוף 'עבודה בגשמיות' מציין מעשה גשמי המקבל תוקף וערך של עבודת ה' בכוח הכוונה המתלווה אליו." אטקס 1996, עמ' 446. ראו גם: תשבי 1978, עמ' 207-210, הערה 84. למושג "עבודה בגמשיות" ראו: קויפמן 2004; למושג הדבקות, ראו: אטקס 1996.

<sup>19</sup> ראו בעבודה זו את החלק הראשון העוסק בחפץ הטקסי היהודי והחסידי (א. 1 ו-א. 2).

<sup>20</sup> רוסמן 1991, עמ' 217. היו גם "בעלי שם" נוספים בתקופה של הבעש"ט, ביניהם: בנימין בייניש הכהן מקרוטושין (Krotoszyn) (בערך משנת 1670-1725), יואל בן אורי היילפרין מזומש (Zamosc) (1690-1755), וה"בעל שם של לונדון", ר' שמואל פאלק (1708-1782). ראו: אורון 2003.

<sup>21</sup> "מנהגים של מורי זלח"ה. הוא היה נוהג לקרא כל פרשת השבוע בע"ש, ולא ביום שבת. ואמר, כי זה סוד והיה ביום הששי כו', ותיכף אחר התפלה ביום ו' שחרית, היה הולך לבה"כ או לבה"מ, מעוטף בטלית ותפילין, והיה קורא בס"ת בסדר השבוע." פרי עץ חיים 1998, שער הנהגת הלימוד, פרק א.

<sup>22</sup> יודובין נסע לוהלין ולפודוליה עם המשלחת של הסופר ואתנוגרף אנ-סקי (שלמה זנביל רפפורט, 1863-1920) בין השנים 1912-1914. התצלומים (מעל ל-500) נמצאים באוספים שונים. לדוגמה בארכיון מרכז פאלק במוזיאון ישראל שבירושלים, באוסף האוניברסיטה היהודית של סנט פטרסברג (370), במוזיאון האתנוגרפי הממלכתי (50) ובמוזיאון

לאחר הכיבוש העותומני של פודוליה (1672-1699), באווירה של *ימסט שבתי צבי* (שבתי צבי הוכרז כמשיח בשנת 1665 והתאסלם שנה מאוחר יותר), הייתה התעניינות רבה במיסטיקה היהודית. דוד ראובן הונדרט כינה אותה "תקופת הפופולריזציה של הקבלה".<sup>23</sup>

מבין הספרים שהודפסו כמה פעמים בתקופה זו היו: *ספר הזוהר*, *ספר יסוד בקבלה שנכתב במאה הי"ג על ידי ר' משה בן שם-טוב די-ליאון* (בערך משנת 1250-1305) בקסטיליה;<sup>24</sup> *כתבי ר' חיים ויטאל* (1542-1620), שהפיץ את תורת מורו, האר"י; *ספר חמדת ימים* (מחבר אנונימי שנחשב לתומך בשבתי צבי);<sup>25</sup> והספר *שני לוחות הברית (של"ה)* של ר' ישעיהו לוי הורוביץ (1565-1630), שבו ישנם פירושים להלכות על פי הקבלה.<sup>26</sup> בין ספרי הקבלה והמיסטיקה המוזכרים בספר *שבתי הבעש"ט* מופיעים הספרים האלה: *ספר הזוהר*; *שעור קומה*; *ספר רזיאל*; *עץ החיים* של ר' חיים ויטאל *חמדת ימים*. יש לזכור שהספר *שעור קומה* קשור בספרות ההיכלות ואילו *ספר רזיאל* קשור לספר *יצירה* – שני מקורות קדומים שניתן לראות בהם מודל ראשוני לסידור האר"י החסידי.<sup>27</sup>

בראשיתה הייתה החסידות רוויה בספרות הקבלה ובמיסטיקה יהודית. הבעש"ט ביקש להשתייך לחבורת מקובלים מתנבאים בקרבת מקום.<sup>28</sup> ר' משה, ראש החבורה, השאיל לו עותק של *ספר הזוהר*.<sup>29</sup> גיסו של הבעש"ט, ר' אברהם גרשון מקוטוב, שעלה ארצה ב-1747 ונפטר ב-1761, השתייך לקלויז המקובלים בברודי (Brody), קבוצה טרום חסידית שאנשיה נחשבו לבעלי סגולה ועסקו בקבלה צפתית. שרה, אשתו של הבעש"ט, אחותו של ר' אברהם גרשון מקוטוב, אף אימצה מנהגים הקשורים בקבלה הצפתית, כמו עריכת שנים עשר הלחמים לסעודת שבת.<sup>30</sup> לפי הספר *שבתי הבעש"ט*, הבעש"ט נהג להתפלל מסידור האר"י:

האתנוגרפי הרוסי (40) שבסנט פטרסבורג. תודה לוולדמיר דמיטריב על מידע זה. ראו: קנצדיקס 1994, עמ' 28-29, קרפניק 1992, עמ' 18 וכן אנ-סקי 1992-1994 ו-אנ-סקי 1994. על המנהג החסידי להתפלל בשדה ראו:

"According to tradition, Rabbi Liber of Berdichev would pray mincha, the noon prayer, in an open field." רכטמן 1992-1994, עמ' 76-77 וגם: "טוב מאד להתפלל ולפרש שיחתו לפני השם יתברך בשדה בין עשבים ואילנות, כי כשאדם מתפלל ומפרש שיחתו בשדה, אזי כל העשבים וכל שיח השדה כולם באים בתוך תפלתו ומסיעין לו ונותנין לו כח בתפלתו ושיחתו." ליקוטי עצות, ערך התבודדות, ח"ב, עמ' יא-יב.

<sup>23</sup> הונדרט 2004, שם הפרק, עמ' 162-176.

<sup>24</sup> חשוב לציין את הדפוס שהתחדש במאה ה"ט במנטובה שהקפיד, למשל, להדפיס ספרים וחיבורים של מקובלים מהמאה הי"ג עם ספרי יסוד של החוג של האר"י בצפת. בהמשך נדפסו ספרים מסוג זה גם בגרמניה ובפולין. ראו: הונדרט 2004, עמ' 162-176, בויס 2001.

<sup>25</sup> מבין תומכי שבתי צבי היו: הרשל צורף (יהושע הרשל בן יוסף, 1663-1700) מווילנה וקרקוב, צדוק מגרודנו באמצע 1690 ותלמידו משה בן אהרן הכהן מקרקוב (שהתנצר), חיים בן שלמה מקליש (Kalisz) – המכונה "חיים המלאך" ויהודה חסיד משידלוביץ (Szydlowiec). יעקב ליבוביץ פרנק (1726-1791) המשיך והחריף את תנועת השבתאים. ראו: שלום 1974, עמ' 282-283. ובאשר ליחס החסידים לספר חמדת ימים: "שוב אמר [ר' יואל מק"ק נעמירוב] באותו שבת עצמו, כי ראה שידפיסו באותה שנה ספר חדש, ואינו יודע שם אותו הספר כי עדיין לא קראו לו שם. וזה הספר חיבר אחד מכת שבתי צבי ימ"ש. נופת תטופנה שפתי זרה ימ"ש, שהלשון הוא יפה ויחשקו העם אותו ויטמא ח"ו את העולם בעוונותינו הרבים. ואחר כך כשיצא לאור העולם קנה אותו הרב הנ"ל את הספר הלי"ז, כי לא ידע מקודם מה שמו. וכשבא הבעש"ט אליו וראה שהספר הנ"ל מונח על השולחן, וכשפתח הבעש"ט את הפתח אמר, ספר פסול מונח על שולחן. ושאל הרב איזה הוא, והראה עליו באצבע. וזה היה ספר חמדת הימים. ולקחו סמרטוט בזויה וכרכו אותו ונתנו אותו תחת השולחן." שבתי הבעש"ט 1947, עמ' קכד.

<sup>26</sup> שני הספרים שהיו פופולריים באותה תקופה הם: קו הישר (ר' צבי הירש בן אהרן שמואל קוידונוהר, פרנקפורט, 1705) וספר שבת המוסר (ר' אליהו בן אברהם הכהן איטמארי, אמסטרדם, 1712). ראו: הונדרט 2004, 162-176.

<sup>27</sup> מקורות בספר שבתי הבעש"ט לספרים הללו. בליקוטי מוהר"ן של רבי נחמן מוזכר השימוש בסידור שערי ציון. ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק השישי העוסק בעישון בטבק.

<sup>28</sup> ראו: וייס 2001.

<sup>29</sup> שבתי הבעש"ט 1947, עמ' נד. זה היה, ככל הנראה, ר' משה מקיטוב (1688-1738), שהיה מקובל ידוע. ראו: רוסמן 1996.

<sup>30</sup> "והנה אשת הבעש"ט עושה י"ב חלות ויתפלא מאד [אחד מתלמידי ר' גרשון] ויאמר לאשה: למה לך י"ב חלות? ותשיב לו: ...וכאשר ראיתי אחי עושה קידוש על י"ב חלות, אני עושה לבעלי גם כן." שבתי הבעש"ט 1947, עמ' נ.

"שמעתי מר' פאלק הנ"ל, כשנסע ר' גרשון מקוטוב מא"י לחוץ לארץ לשדך את בנו, אמר: .... 'אסע לגיסי בעש"ט'. בא אליו בעש"ק [בערב שבת קודש]. עמד הבעש"ט להתפלל תפילת המנחה, והיה מאריך בתפילתו עד צאת הכוכבים. ור' גרשון התפלל גם כן בתוך **סידור של האר"י**, ואחר כך היה מעביר שניים מקרא ואחד תרגום, ואחר כך ציוה והביאו כרים ושכב לנוח. ובליל שבת בשעת סעודה, שאל ר' גרשון את גיסו הבעש"ט: 'מפני מה הארכת התפילה כל כך, אני גם כן התפללתי בכוונות וקראתי הסידרא שניים מקרא ואחד תרגום, והוצרכתי לשכב ולנוח, ואתה עומד ורועד ועשית כתנועותיך?'.... ושאל עוד הפעם. אז השיב לו הבעש"ט: 'כשאני מגיע לתיבת "מחיה המתים" (וספק לר' פאלק אם לתיבת 'מחיה מתים אתה', או 'מחיה מתים ברחמים') ואני כוונתי כוונת הייחודים,<sup>31</sup> ואז באו נשמות מתים לאלפים ורבבות ואני צריך לדבר עם כל אחד ואחד מפני מה נדחה ממחיצתו, ואני עושה לו תיקון, ומתפלל בעדו ומעלהו, והחשוב חשוב קודם. והם רבים כל כך, שאם רציתי להעלות כולם הייתי צריך לעמוד "שמונה עשרה" [תפילת העמידה] שלוש שנים'.<sup>32</sup>

בראשיתה אימצה החסידות את סידור האר"י אך נהגה בו באופן שונה: במקום לשנות באופן מופשט את הצורה של הספירות שבעולמות העליונים, החסידים מצאו בכוונות ובייחודים דרך להתקרב לאל בדבקות רגשית וכן להפיק תועלת לבני האדם, כמו בהעלאת נשמות. שינוי זה מתבטא באיורים הפיגורטיביים בסידור האר"י החסידי הנדון, למשל, באקספרסיביות של דמויות הכרובים המופיעים ב"קדושה" של מוסף השבת.

לפני הבעש"ט המונח "חסידים" אפיין אורח חיים סגפני. החסידים שאליהם התייחס מונח זה קיבלו על עצמם "גלות"—סוג של נדידה בין ערים—כדי להזדהות עם השכינה שבגלות, קיימו ימי צום אישיים ונהגו להרבות בסגפנות. באותם הימים ה"מגידים"<sup>33</sup> דרשו ברבים דרשות שנושאן "חזרה בתשובה", ורבים עסקו ב"תיקונים". הסידור שער ציון (נתן נטע הנובר, אמסטרדם, תל"א, 1671) היה אז פופולרי למדי. הוא רצוף מתחילתו ועד סופו בסוגי תיקונים שונים.<sup>34</sup> הבעש"ט הציע אורח חיים שונה, אלטרנטיבי, המקבל בברכה את הצד הגשמי של החיים כדי להעלותו מבחינה רוחנית. בסידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון מצוויר, למשל, שולחן שבת אמיתי עד לפרטיו הקטנים. על ידי ציור של דבר גשמי מבקש ר' אברהם שמשון להפוך את שולחן השבת לסימבול של האלוהות. בשונה מבתרשים סכמתי, כאן לא ה"אידאה" אלא החפץ עצמו הוא הסימבול. מנחם קלוש רואה בטיפולו של הבעש"ט במחשבות זרות—פעולה במישור הקוגניטיבי—

<sup>31</sup> ייחודים – מונח מיסטי לכוונה של ייחוד הקב"ה והשכינה.

<sup>32</sup> הדגשה שלא במקור, שבחי הבעש"ט 1947, עמ' קד-קח.

<sup>33</sup> להלן מקצת שמות המגידים שפעלו באזור באותה תקופה ושמות ספריהם: יעקב יחזקאל סיגל, שם יעקב (זולקייב, 1716), יעקב ישראל בן צבי הירש, ספר שבט ישראל (זולקייב, 1772), אלכסנדר זיסקינד בן משה מגרודנו, ספר יסוד ושוורש העבודה, מרדכי בן שמואל מוילקי אוזי, שער המלך (זולקייב, 1762), אורחות צדיקים. הונדרט 2004, עמ' 120-123. באשר למגידים נוספים, ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק השביעי העוסק בשמירות, בחפצי הטקס העשויים ממטבעות של צדיקים.

<sup>34</sup> חלק מהתיקונים היו: מ"תיקון שומרים לבוקר", "תיקון חצות", "תיקון הנפש", "תיקוני תפילות", "תיקון ערב ר"ח", "תיקון שלש משמרות" ואז "שבחי האר"י, תפלת "כתר מלכות" לרדב"ז, ובסוף "בקשות ותחינות" ו"תיקון כללי". ראו: שערי ציון 1996.

סוג של שינוי של הגשמי (לעומת הַטְרַנְסְפֶּרֶנְטְלִיּוֹת של המגיד ממזריטש).<sup>35</sup> כאן יש חידוש דומה במישור התלת ממדי כפי שמובא באיור, כשהחפץ הגשמי עובר שינוי ומשתנה לדבר רוחני, כשהמתפלל מתעמת מולו ולא מתעלה במחשבה מעבר לו. הבעש"ט גרס שכל דבר רע לכאורה מכיל גם טוב. גישה אופטימית זו קירבה רבים לדרכו. הוא עודד חיי חברה במקום התבודדות. בנוסף לכך, הוא ריכז את הפעילות החברתית סביב דמות מנהיג מסוג שונה, שאינה נמדדת בכישוריה הלימודיים בלבד, אלא ברוחניות ובאכפתיות שלה הן כלפי האלוהות והן כלפי בני אנוש. לימים נהפכה, אותה דמות—הצדיק או האדמו"ר—למנהיג הרוחני של שושלות חסידיות רבות ומגוונות.

### ר' אברהם שמשון מראשקוב וסידורו "היכל הבעש"ט"

באוירה זו גדל ר' אברהם שמשון מראשקוב (בערך משנת 1730–1799), בנו היחיד של ר' יעקב יוסף הכהן מפולאנה שנפטר בתקמ"ב (1782). ר' יעקב יוסף היה אב בית דין בפולאנה (Polonoye) לאחר ששירת כרב במספר קהילות חשובות באזור (בשארגרוד, בראשקוב ובנמירוב).<sup>36</sup> הוא היה תלמידו של הבעש"ט ופירסם ארבעה ספרים חשובים על תורתו, שהם חלק נכבד מההגות החסידית הכתובה בראשיתה.<sup>37</sup> במכתב לאביו הזכיר הבעש"ט את ר' אברהם שמשון: "אפריון... לבנו, יחידו, הרבני המופלא, הידידי, כבוד מורה ר"ר שמשון".<sup>38</sup> אשתו של ר' יעקב יוסף – אמו של ר' אברהם שמשון – הייתה בתו של ר' חיים צאנזר, ראש הקלויז של המקובלים בברודי.<sup>39</sup> ר' אברהם שמשון עלה ארצה סמוך לחתימת הסידור, וייתכן שעלייתו ארצה הייתה כרוכה בגירושין מאשתו. הוא גר בצפת ובטבריה, ואולי שהה גם בחלב שבסוריה, שם נשאר הסידור שחיבר.<sup>40</sup> הוא נקבר בירושלים ולא הותיר אחריו בנים חיים.<sup>41</sup>

לפני שמונה ר' יעקב יוסף לאב בית דין בפולאנה הוא כיהן בין השנים 1748–1752 כרב בק"ק שבראשקוב.<sup>42</sup> ר' אברהם שמשון החליף את אביו כרב המקום, ככל הנראה בין השנים 1752–1759.

<sup>35</sup> ראו: קלוש 2006. תודה למנחם קלוש אשר מסר לי את טקסט ההרצאה שטרם יצא לאור.

<sup>36</sup> ראו: נגאל 1999.

<sup>37</sup> ספריו הם: תולדות יעקב יוסף (קוריץ, תקמ"מ, 1780); בן פורת יוסף (קוריץ, תקמ"א, 1781); צפת פענח (קוריץ, תקמ"ב, 1782); כתונת פסים (לבוב, תרכ"ו, 1886). בספר האחרון, כלל ר' יעקב יוסף מכתב שהפקיד בידו הבעש"ט ושביקש למסור לגיסו, לר' אברהם גרשון מקיטוב. ראו: השל 1985, פדיה 2005 – אגרת הקודש. ספריו של ר' יעקב יוסף מפולאנה נשרפו על ידי מתנגדי החסידות בחרם השני שהוטל על החסידים בשנת 1781 (החרם הראשון היה בשנת 1772, ולאחר מות הגאון פרץ חרם נוסף בתקני"ו, ב-1796). ראו: וילנסקי 1970.

<sup>38</sup> ראו: אלפסי 1974, עמ' 44.

<sup>39</sup> שלום 1956, עמ' 436, הערה 16. דברים שהביא ר' יעקב יוסף מפולאנה בשמו: תולדות יעקב יוסף 1973, פרשת מקץ, דף לא, ע"ג; בן פורת יוסף 1781, הקדמה; כתונת פסים 1866, פרשת צו, דף ח, ע"א ופרשת מצורע, דף יב, ע"ב. ראו: נגאל 1999, כרך א, עמ' 26, הערה 10.

<sup>40</sup> הרבני 1895, עמ' 58.

<sup>41</sup> על שער ספרו של אביו שנתן ל"כולל" בירושלים כתב בהקדשה: "אני שולח זה הספר להכולל של עיר הקודש ירושלים תוב"ב במתנה וכל שירצה ללמוד יבוא וילמוד כאשר עשיתי בכל ערי הקודש, בצפת ובטבריה תוב"ב, למען יקרא שמי עליו כי לא זכני ה' בבנים חיים... אשר איתן מושבי היה בע"ק טבריה ועכשיו קבעתי דירתי בע"ק צפת תוב"ב." ראו: אלפסי 1995, עמ' 4.

<sup>42</sup> לפי קלוש 1997, אלפסי לא הביא בחשבון שב"סידור הר"ש" כוונתו לר' שבת. הוא גם לא השווה בין שני כתבי היד כדי לברר אם ר' אברהם שמשון העתיק מר' שבת. איני יכולה להסכים עם טענתו של מנחם קלוש (קלוש 1996, עמ' 157, הערה 43) שר' אברהם שמשון מראשקוב העתיק מסידורו של ר' שבת. זאת בגלל אותן עובדות שמנחם קלוש מביא בעצמו: א) בכוונה של המקור שר' אברהם שמשון כביכול העתיק יש משפט אחד חשוב שלא נמצא בסידורו של ר' שבת. ב) ר' אברהם שמשון לא העתיק את כל שבעת הכוונות של הבעש"ט, דבר שמן הסתם היה עושה לו היה מעתיק את סידורו של ר' שבת. ג) אין העתקה – ואם הייתה כזאת היא הייתה מדויקת כי המילים שונות במקצת, דבר שלא היה

בתקופה זו פעל ר' שבתי מראשקוב,<sup>43</sup> חבר ועמית של הבעש"ט וגם סופרו, שחיבר סידור לפי כוונות האר"י.

הסידור של ר' שבתי מראשקוב הודפס בקוריץ ב-1797 ובלבוב ב-1864. לדברי שלום, הוא נכתב בשנת 1755, אך כתב היד אינו בנמצא. ר' שבתי מראשקוב היה עמיתו של הבעש"ט, שהעתיק את התשובה של ר' אברהם גרשון מקיטוב לר' צבי, הסופר של הבעש"ט, ובראשית התשובה ר' שבתי קידם את דברו בכמה מילים.<sup>44</sup> הסידור של ר' שבתי מבוסס על כתב ידו של ר' יעקב צמח (-1590 1670), שהיה מקורב לחוג האר"י בצפת. ר' שבתי מזכיר בסידורו שבע כוונות או שבעה ייחודים של הבעש"ט.<sup>45</sup>

הסידור של ר' שבתי נעשה פופולרי למדי בקרב החסידים. ייתכן שר' אברהם שמשון הכיר את סידורו של ר' שבתי. לפי מנחם קלוש, סידורו של ר' אברהם שמשון הוא העתק של הסידור של ר' שבתי מראשקוב. גרשון שלום כתב בהערה, שהסידור של ר' שבתי נכתב בשנת 1755, אך לא ציין את מיקום כתב היד.<sup>46</sup> קיימים כמה העתקים של הסידור בכתב ידו של ר' שבתי עצמו בקרב משפחות חסידיות משושלת רוזין.<sup>47</sup> הדפוס הראשון הוא מקוריץ משנת 1797.

שלושת הייחודים (הכוונות) המובאים בשם הבעש"ט בסידור של ר' אברהם שמשון, מופיעים גם בסידור של ר' שבתי. ישנם ארבעה ייחודים נוספים של הבעש"ט המופיעים רק בסידורו של ר' שבתי. מצד אחד, באחד משלושת הייחודים המופיעים בשני הסידורים, זה הקשור במקוה ובתיקון חלום רע (המצוטט לעיל), הוסיף ר' אברהם שמשון משפט שאינו נמצא אצל ר' שבתי, והוא: "ושיוגבר החסדים על הגבורי מחמת המים שעל ראש כנ"ל". מצד אחר, ארבעת הייחודים הנוספים שר' אברהם שמשון לא מצטטם נמצאים בחלקים של הסידור, אך ר' אברהם שמשון בחר שלא להעתיקם כלל (שבועות; הושענא רבה; ויו"כ).<sup>48</sup>

עוד בחייו של ר' שבתי נעזר ר' אשר מרגליות בסידורו כשחיבר סידור משלו, *סידור רב אשר*, שהודפס ברראשונה בלבוב בשנת 1788. סידור זה שימש את מקובלי הקלויז שבברודי, שר' אשר נמנה עם חכמיו. השפעה זו עברה הלאה. וכך על פי סידורו של ר' שבתי הכין ר' אשר מרגליות (אחד מאנשי

אמור לקרות כשמעתיקים. ד) יש שינויים בשני הסידורים, במיוחד בהתחלה (שאלו נכתבה עוד לפני עלייתו של ר' אברהם שמשון) ה) החלק השני נכתב בארץ ישראל ולא הייתה שם אפשרות להעתיק מסידורו של ר' שבתי.

<sup>43</sup> ר' שבתי, הנקרא לפעמים הארשקובר או הר"ש, פעל בין השנים 1742-1755. לפי יצחק אלפסי, כל הקשור בתולדותיו לוטה בערפל ולתאריכים השונים שנמסרו על הולדתו ופטירתו אין כל ערך. תאריך ודאי אחד לקוח מכתב ידו שנכתב בשנת תק"ב (1742) ו"אביו העה עין בחיים". ראו: אלפסי 2004, עמ' תרנ"ד. ראו גם: אלפסי 1974, עמ' 44, ראו גם: רבינוביץ 1996 את התאריכים של ר' שבתי מראשקוב 1655-1745 שהיה חבר, עמית וגם סופרו על פי המכתב של ר' גורדון מקיטוב. ר' שבתי מראשקוב ליקט את כתבי האר"י בספר שנקרא ספר כללות תיקון ועליות העולמות (לבוב, 1778, טשרנוביץ, 1880). בנו, ר' יוסף (נפטר ב-1770) היה תלמידו של ר' פנחס מקוריץ.

<sup>44</sup> המכתב נכתב בראשקוב בשנת 1749/50 והודפס בספר משנה אברהם של ר' אברהם, בנו של ר' צבי (הירש) (זיטומיר, 1868). השל 1985, עמ' 106-111.

<sup>45</sup> כתב יד של סידור עם כוונות האר"י, אורח בינוני (היה גם אורח מלא ואורח בקיצור) של ר' יעקב צמח ששלח לאישורו של תלמידו האר"י. כתב היד נמצא בספריית בודליין באוקספורד שבאנגליה: Ms. Oxford Bodleian 168, מיקרופילם מס' 24783. ראו: שלום 1950 – יעקב צמח. לקוח מקלוש 1997, עמ' 154, הערה 25. לדברי קלוש, עדיין (בשנת 1997) לא נבדקו העתקי סידורי האר"י. דוגמאות של תרשימים סכמתיים זהים בסידור תע"ג לסידור הר"ש (רב שבתי) בדף 350 ע"ב ובדף 596 ע"א – מקוה, ייחוד לר"ח אלול; בדף 214 ע"ב ובדף 227 ע"א – ציור השולחן, סדר השולחן, למשל. לכן יכול להיות שהעתיקו מכתב יד אחר ולא שר' אברהם שמשון העתיק מר' שבתי.

<sup>46</sup> שלום כתב הערה זו על עותק מודפס של סידור האר"י של ר' שבתי (קוריץ, 1797) בספריית שלום שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שבירושלים, אך הכתב יד המקורי לא אותר (ראו: קלוש 1997). ראו: בהערה הבאה.

<sup>47</sup> רק לאחרונה התאפשר לי לעיין באחד מכתבי היד והתרשמתי הראשונית היא שגם כאן חוזרת הסכמתיות שאפיינה את יתר סידורי האר"י שבדפוס שהשוונו לסידור של ר' אברהם שמשון. כדאי לערוך בדיקה יסודית יותר לפני שאפשר יהיה לקבוע את טענתו של מנחם קלוש שר' אברהם שמשון העתיק מסידורו של ר' שבתי.

<sup>48</sup> השינויים הקלים בין שני הסידורים דורשים בדיקה מעמיקה נוספת כדי לוודא אם סידורו של ר' שבתי אכן שימש כמקור הנוסח של ר' אברהם שמשון או שמא היה להם מקור נוסף משותף.

קלויז המקובלים בברודי<sup>49</sup> שהצטרף לקבוצת החסידים של הבעש"ט) את סידור רב אשר (לבוב, תקמ"ח 1788).<sup>50</sup>

שני הסידורים הללו—של ר' שבתי ושל ר' אשר—עומדים בהשוואה לסידורו של ר' אברהם שמשון מבחינה גרפית בעבודה הנוכחית, המשווה אותם גם לסידור נוסף של האר"י שחכמי הקלויז ערכו והשתמשו בו, אשר לא הייתה לו זיקה ישירה לחסידות (זאלקווא [Zolkiew] תקמ"א, 1781). סידור זה התבסס על הספר פרי עץ חיים של ר' חיים ויטאל ועל הספר משנת החסידים.<sup>51</sup>

סידור נוסף שהיה פופולרי בקרב אדמו"רי החסידות הוא סידור בית יעקב של ר' יעקב קאפיל (ליפשיץ) ממדזיבוז (Miedzyrzec) (נפטר ב-1740). וזאת למרות חשדותיו של ר' יעקב עמדין (-1698 1776) שהוא תומך בשבתי צבי, חשדות שהתבססו על ספרו הקבלי שערי גן עדן של ר' יעקב קאפיל המתאר את הקבלה הצפתית על בוריה.<sup>52</sup> ספרו ספר גן עדן מתאר בשיטתיות את עקרונות הקבלה הצפתית ומחולק לשלושה חלקים: "לאורח צדיקים", "לדרך אורות" ול"שער האותיות". סידור קול יעקב נדפס לראשונה בסלאוויטא בשנת 1804.<sup>53</sup> סידור זה של האר"י שימש את אדמו"רי חסידות צ'רנוביל (על כך ראו בעבודה זו בחלק השני, בפרק השביעי הנקרא בשם "שמירות"), וכן צאצאי האדמו"ר מבוהוש ומפשקאן אשר נעזרו בכוונות שבסידור בחנוכה וביו"כ, בין היתר.<sup>54</sup>

קבוצה זו של סידורי האר"י האשכנזים המודפסים, שרווחו בראשית החסידות, נבחרה כקבוצת מבחן לסידורו של ר' אברהם שמשון. הגישה הגרפית שלהם, הדומה אחד לשני בתרשימים שבסידורי האר"י, היא סכמתית. גישה זו באה לידי ביטוי לא רק בדפוסים אלה, אלא גם בכתבי היד של האר"י שנבדקו. בכולם ישנה נטייה לתרשים סכמתי ולא פיגורטיבי או ריאליסטי.

כשמשווים בין הסידור של ר' אברהם שמשון לסידורי האר"י האחרים בולטת הציוריות של הראשון לעומת הסכמתיות של האחרים. הדפוסים הראשונים שבידנו, כמו סידורי האר"י נוספים בכתב-יד,<sup>55</sup> מתאפיינים אמנם בחידושים טיפוגרפיים הקשורים להתייחסות החדשה לאות העברית, אך דלים מבחינה גרפית לעומת סידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון. האיורים או התרשימים המופיעים ברוב סידורי האר"י, שהיו נפוצים במזרח אירופה באותה תקופה, סכמתיים למדי והם סממן חזותי למסר מופשט.

האיורים של ר' אברהם שמשון אישיים יותר, אפילו טעוני רגש ומשקפים לעתים את המנהג המקומי, כמו מנהג עריכת שולחן השבת. המטען הרגשי של האיורים מזהה את הסידור כסידור מסוג אחר, סידור חסידי שמסמן את המעבר משימוש בכוונות האר"י התאוסופיות המופשטות

<sup>49</sup> בשער הסידור כתוב: "מלאכת שמים מהמקובל האלקי המתחסד עם קונו רבי אשר מרגליות זי"ע מחכמי קלויז בראד".

<sup>50</sup> סידור רב אשר 1983, דף 3, ע"ב. הסידור של ר' נדפס לפני הסידור של ר' שבתי אף שהסתמך על כתב היד של ר' שבתי. ראו: קלוש 1997.

<sup>51</sup> על השער: סידור האר"י והוא סדר התפילות מכל השנה עם כוונות האר"י... הסידור נתחבר בימי תלמידי האר"י והיה זמן רב בכתבי יד עד שבשנת תקמ"א הגיהוהו חכמי הקלויז דק"ק בראד ע"פ הפע"ח (פרי עץ חיים) והמ"ח (משנת חסידים) ויצא לאחר עם ידם בק"ק זאלקווא בהסכמת גדולי הדור. ראו: סידור זאלקווא 1983.

<sup>52</sup> ר' יעקב קאפיל בן משה איש ליפשיץ נחשב על ידי גרשום שלום וישעיהו תשבי לתומך בשבתי צבי. ראו: שלום 1991 – שבתאות, תשבי 1994.

<sup>53</sup> ושוב בלבוב בשנת 1859. האחרון הובא לדפוס על ידי האברך מו"ה אברהם יהושע העשיל בן ר' הצדיק יהודה גרשון.

<sup>54</sup> זאת בעקבות שיחה אישית על כך עם צאצאי האדמו"רים.

<sup>55</sup> בדקתי סידורי האר"י נוספים במכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שבירושלים: ניו יורק – להמן 207, ירושלים – מכון בן צבי 1159, ירושלים – היכל שלמה 69 ועוד רבים (ראו: הערה 123 להבא). סידורי האר"י ששייכים לאוסף של משפחת גרוס שבתל אביב הם: ee.011.011; ee.011.010; ee.011.008; ee.011.007; ee.011.001; ee.011.019; B.699.



לשימוש חסידי בכוונות כאמצעי לדבקות יתרה באל. זאת כפי שעולה מדברי אביו של ר' אברהם שמשון, ר' יעקב יוסף:

"ונכון לומר כי עיקר ותכלית כל התורה והמצוות **ועבודת התפלה** כדי לבוא למדרגה **לאהוב** את השם יתברך **ולדבק בו**.... ואחר שזכינו לזה כי עיקר ותכלית קיום התורה והמצוות שנקרא דרך ה' כדי לילך בדרכיו ולהדמות אליו כדי שנגיע למדרגת **אהבתו** יתברך **ולהדבק בו** מצד דרכינו הדומה דרך ה'".<sup>56</sup>

כתב היד המקורי של הסידור נשמר ולא הודפס, ורק לאחרונה יצא כפקסימיליה (בני ברק, 1995). הסידור נעלם מעיני אדם עד שבשנת 1866 התגלה בארס צובא (חלב) (אצל רבי משה מהדב-בחלב) שבסוריה על ידי א"א הרכבי, שתיאר אותו, אך לא זיהה את חשיבותו כסידור חסידי:

"סידור על פי כוונת האר"י והרח"ו (הרב חיים ויטל) עם ציורים. נייר 4, בכתב יפה, נכתב בשנת תקי"ט=תק"ך ע"י רבי אברהם שמשון בן הרב יעקב יוסף הכהן ויביא את מהר"י מקראקא, תלמיד הרח"ו(ו), סידור של אדוני אבי נר"ו, מורי מהרי"בש [ישראל בעל שם טוב] ז"ל – כל ימי היותו בא"י".<sup>57</sup>

אחר כך הגיע הסידור ליצחק אלפסי באמצעות עולה חדש מסוריה שזיהה את חשיבותו.<sup>58</sup> בעבודה זו הסידור משמש כדוגמה מובהקת של סידור האר"י החסידי, ויש בו ביטוי חזק להלך הרוח של החסידות בראשיתה. לכן בעבודה זו הסידור הוא הבסיס לתיאור סידור האר"י החסידי. בנוסף לסידור זה, ישנו סידור נוסף בכתב יד מיאמפאלא משנת 1750, שגם בו יש ניסיון לבטוי חזותי פיגורטיבי של הסכמות הלוריאניות, אך בצורה חלקית בלבד.

<sup>56</sup> הדגשה שלא במקור. תולדות יעקב יוסף 1973, כרך ב, פרשת ואתחננו, סימן ה, עמ' תריח – תריט. ראו גם: "ויעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" הנה האדם שהוא עולם קטן ויש בו מקדש ומשכן ולכאורה הוא בלתי מושג לפי קוצר דעתנו...איך יכול אדם לדבק א"ע ע"י המצוות בו יתברך, לקיים מ"ש 'ובו תדבקו' שהוא התכלית של קיום כל התורה ומצווה וא"כ אך במצוה זו של בנין ב"ה יכול לדבק א"ע בו יתברך... מלאכת המשכן ותבניתו הוא תכנית צורת העולם וז"ש 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ וכו' (ברכות, דף נח, ע"א). הרי המשכן ה' צורת ותואר העולם ונדע כל מה שיש בעולם יש בנפש האדם בסוד עש"ן והר סיני עש"ן כולו (שמות, יט) ואם כן האדם הוא תבנית המשכן כי באדם יש משכן הנפש בלב האדם ומשכן הנשמה במוח וצריך האדם שיעשה את עצמו כסא להשאר שכינה בלב ומוח... שם, פרשת תרומה, סימן ב, עמ' רלד-רלה.

<sup>57</sup> הרכבי 1895.

<sup>58</sup> ראו: אלפסי 1972.

## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

#### ספר יצירה

המרכיבים המאגיים הכלולים בטיפוגרפיה של סידור האר"י החסידי, כמו "אות רבתי" מוגדלת, סידור הפסוקים בריבוע או כשהם מחולקים לריבועים ועוד, וכן יסודות קבליים שמקורם בתקופה קדומה יחסית—כל אלה גרמו להחלטה כאן למסד את תחילת הדרך המיסטית של סידור אר"י החסידי בספר יצירה (בלשון התלמוד "מעשה בראשית") ובספרות ההיכלות (בלשון התלמוד "מעשה המרכבה").

ספר יצירה, הנקרא גם בשם האותיות של אברהם אבינו, הוא הספר הקבלי הקדום ביותר. הוא מוזכר בתלמוד.<sup>59</sup> הספר מתאר לראשונה את ל"ב נתיבות החכמה, עשר הספירות וכ"ב האותיות.<sup>60</sup> לדברי יהודה ליבס, "המחשבה הקבלית לא הייתה בראשיתה אלא פירושים על ספר יצירה...."<sup>61</sup> ישנה רשימה ארוכה ורצופה של מפרשים ומתרגמים שבמשך הדורות תרגמו ופירשו את ספר יצירה. בין מפרשי ספר יצירה היו: ר' סעדיה גאון (941-891) ור' יהודה החסיד מרגנסברג (1217-1145). ר' יהודה הלוי מזכיר את ספר יצירה בספרו ספר הכוזרי במאה הי"ב (מאמר ד', סימן כ"ה).<sup>62</sup> ברשימה נמצא את האר"י, רבנים חסידיים ואת המגיד מקוז'ניץ (שנפטר ב-1814).<sup>63</sup> ר' אברהם בן שמואל אבולעפיה (1296-1240) ציין, שספר יצירה פתח בעבורו את השער ליצירתו המיסטית-אקסטטית. אברהם אבולעפיה גדל בטולידו. בגיל 20 ביקש למצוא את נהר הסמבטיון ואת עשרת השבטים ונסע לעכו ולאטליה. בגיל 31 חזר לספרד והשתקע בברצלונה, שם למד לראשונה את ספר יצירה על פירושו, וכך כתב:<sup>64</sup>

"ואני בזמן היותי בן א"ל [ל"א, 31] שנה במדינת ברצלונה, העירני ה' משנתי ואלמד ספר יצירה עם פירושו, ותהי עלי רוח ה' ואכתוב ספרי חכמות ומהם ספרי נבואות מופלאים, ותחי רוחי בקרבי ורוח ה' הניע לפי ורוח חדשה נוססה בי ואראה מראות נוראות רבות ונפלאות על ידי מופת ואות...."<sup>65</sup>

העותק הקדום ביותר בכתב יד נמצא בוותיקן ומתוארך למאה העשירית או האחת עשרה. עותק שני נמצא בגניזה בקהיר וכולו כתוב על דף אחד. הספר הודפס לראשונה במנטובה בשנת 1562 בשני

<sup>59</sup> מסכת חגיגה, ברייתא, דף יא, ע"ב. "סתרי תורה - כמו מעשה המרכבה וספר יצירה ומעשה בראשית, והיא באייתא." רש"י על מסכת חגיגה, דף יג, ע"א, סנהדרין, דף סח, ע"ב, תלמוד ירושלמי סנהדרין, דף פז, י"ט, מדרש רבה, פרק יד, כד, ירושלמי סנהדרין, דף נב, ע"ד.

<sup>60</sup> "בשלשים ושתים (32) נתיבות פליאות חכמה חקק יח ה' צבאות... הוא וברא את עולמו בג' ספרים - בספר וסופר וסיפור - עשר (10) ספירות בלי מה וכ"ב (22) אותיות..." ספר יצירה 2004, משפט פתיחה של הספר.

<sup>61</sup> ליבס 2000, עמ' 9.

<sup>62</sup> המסורת של צירוף האותיות מיוחסת לבצלאל בן חור לפי המדרש - ברכות, דף נה, ע"א; שבת דף קד, ע"א; מנחות, דף כט, ע"ב, ראו: רש"י, שם.

<sup>63</sup> קפלן 1990, עמ' 337-324.

<sup>64</sup> אוצר עדן גנוז בילניק 1967, ח"ג, עמ' XLI.

<sup>65</sup> שם, ח"ג, עמ' XLL.

נוסחים עיקריים: ארוך וקצר. הוא הודפס במזרח אירופה בשנת 1744 בזאלקווא ובשנת 1799 בקוריץ (בבית דפוס חסידי).<sup>66</sup>

היבט חשוב נוסף של ספר יצירה הוא האופי המדיטיבי המלווה אותו. הספר נקרא גם בשם הלכות יצירה. מילותיו בלשון ציווי, כמו בחוברת של מגיה מעשית. ואכן, ר' יהודה הלוי הגדיר את הספר לא כספר פילוסופי, אלא כמכיל מסתורין של האלוהות. בתלמוד משתמשים במונח "לצפות" בנוגע לספר יצירה וכוונת המושג היא סוג של מדיטציה. משתמשים באותו מונח של "צפייה" בתלמוד כשדנים ב"מעשה המרכבה" (על ספרות ההיכלות ראו בהמשך) וב"מעשה בראשית" שהוא, ככל הנראה, מונח נרדף לספר יצירה. גם בסיפור של ארבעה שנכנסו לפרדס משתמשים במונח "לצפות" ככינוי לעיון מיסטי. בתלמוד התייחסו לספר יצירה כסוג של מאגיה לבנה. כבר אז השתמשו בספר יצירה ליצור חיות ואף גולם. גם המקובל ר' אייזיק סגי נהור (1160-1236) פירש את ספר יצירה על פי אופיו המדיטיבי.<sup>67</sup>

ראוי לציין שסוגי הטיפוגרפיה שמופיעים בסידור האר"י החסידי ובסידורי האר"י האחרים, כמו גם בספרות המיסטית של המאה הי"ג, מעודדים התייחסות מדיטיבית. פן של מדיטציה חשוב במיוחד כי הוא מאפיין את הגישה הגרפית שעליה נדון בהמשך. פן זה בא לידי ביטוי חזותי, לפחות בדפוסים הראשונים, בספר רזיאל (אמסטרדם, תס"א, 1701), שהוא טקסט קדום שבחלקו השני – רזיאל הגדול – ישנו פירוש על ספר יצירה. אופיו המאגי של ספר רזיאל גם הוא בא לידי ביטוי מבחינה גרפית באיור של דמויות סכמתיות פיגורטיביות. את ספר רזיאל הכירו, כאמור, הבעש"ט ואנשי חוגו.<sup>68</sup>

### "כתב מלאכים" ו"כתב עיניים"

מכתבי היד של ספר יצירה שהוזכר קודם לכן, הנעדרים איורים או טיפוגרפיה ייחודית, קשה לומר איזו מסורת גרפית מיסטית מלווה את הספר. למרות זאת, אין ספק שההתייחסות הראשונית הפרטנית לאותיות האלף-בית וההתייחסות לעשר הספרות שבספר יצירה נתנה את אותותיה בסידור האר"י החסידי.

דוגמה טובה להמשכיות של מסורת ויזואלית עתיקה היא כתב מלאכים או כפי שהוא מכונה בתלמוד בשם "כתב ליבונאה" או "חותמות".<sup>69</sup> קיימת זיקה בין הטיפוגרפיה המיסטית המתוארת בסידור החסידי לכתב המופיע במקורות הללו. בכתב זה עיטרו את שם ההוויה בטקסטים שבהם שאר המילים נכתבו באות אשורית או באות יוונית והשתמשו בו כסגולה כשהוסיפו אותו על המזוזות. הכתב מופיע גם על קערות קמע מסופוטמיות מהמאה החמישית לסה"נ וכן בקטעי ספרים מאגיים ובקמעות שנמצאו בגניזה (תמ' 2 א, ב).<sup>70</sup> משה גסטר השווה את הכתב לזה של השומרונים,

<sup>66</sup> קפלן 1990, שם. על בתי דפוס בקוריץ ראו: ליברמן 1971.

<sup>67</sup> מרגליות 1899-1935, כרך ב', עמ' 197. לקוח מקפלן 1990, עמ' 324. ראו גם: בויס 2001.

<sup>68</sup> על ספר רזיאל והשפעתו על הכנת קמיעות, ראו: צבר 2002.

<sup>69</sup> סנהדרין דף כא, ע"ב, סוף, ראו: רש"י, שם. ראו: וינשטוק 1981, עמ' נה, הערה 12.

<sup>70</sup> על הקמע (תמ' 2 א) לדברי נווה ושקד, בראש הטור האמצעי אפשר להבחין במילה "מכונס". הכוונה היא למקום המלאכים שהמונח מכונס קרוב למשמעות המונח מכון שמציין את אחד משבעה הרקיעים.

ועל קערת הקמע כתובות הטיות של שם ה' בעמ' 123: 4 פעמים – yhw yhw; 13 פעמים – yhw; 3 פעמים – yhw; ובקטע מהגניזה (ראו תמ' 2 ב) יש הוראות לקמעות ולסגולות (כמו גם בטקס ההבדלה). נווה ושקד 1993: לוח 8, עמ' 68-72, עמ' 72, לוח 23, עמ' 122-124, לוח 47, עמ' 174-181.

אך הכתב קרוב הרבה יותר לכתב מאגי יווני עתיק.<sup>71</sup> חוליה מקשרת בין התקופה הקדומה להתפתחות של סידור האר"י החסידי היא כתבי חסידות אשכנז, דוגמת *ספר הרוקח* של ר' אלעזר מוורמס, שם מופיע כתב המלאכים (תמ' 2 ג). בין כתבי חוג זה נמצא גם כתב יד המפרש כל אות ואות מסוג זה, שמו של הקובץ: "אלפא ביתא של מטטרון".<sup>72</sup>

בזמן שכתב המלאכים הקדום אפיין גם כתב יווני מאגי חלה התפתחות בעיטור: בעקבות שינוי רעיוני בקבלה הצפתית התפתח כתב המלאכים ל"כתב עיניים" כעיטור לשם ההוויה, כשלכל אחד מהעיגולים שלושה קווים קטנים ההופכים את שם ה' של כ"ד במספר לשם של ע"ב, מספר השווה בגימטריה למילה "חסד", כפי שמסביר ר' חיים ויטאל בספרו *עץ חיים* (תמ' 2 ד).<sup>73</sup> גרשם שלום מרחיב את הדיבור בסוגיה זו ומייחס את שם ההוויה עם כ"ד נקודות לחוג ה"עיון", חוג מיסטי מהמאה ה"ג (על כך ראו בהמשך), כשהוא מביא כאילוטרציה את האזור שבספרו של חיים ויטאל.<sup>74</sup>

לפי ר' חיים ויטאל, ההטיה משפיעה ראשית על הספירה "חסד", שנית על "גבורה" ואחרונה על "תפארת" ובכולם היא רק חסד.

"והנה בזה השם יש כ"ד עינין המצטיירין כזה ג' הוויות כאלו בהם ג"פ כ"ד כ"ד כ"ד הם ע"ב א' בחס' א' בגבוי וא' בת"ת הם ג' הוויות של כ"ד כ"ד כ"ד וכולם בחינת חסד שהוא ע"ב והנה סוד אסרו חג הואבקיטת הזרע וכמבואר אמנם יום א"א יש בו ג"כ שמחה כנודע והוא כי הוא יום ב' לקליטת זרע וקושרו שם ברחם הנוקבין וזהו פ"י א"ח ר"ל תקשירו ותחזקו אותו זיווג שנעשו בחג אך בהכנס יום ג' מקצת היום ככולו וכבר נקשר ואין לעשות שמחה יום ג' רק יום ב' והיא א"י וכל ו' חדשים חורף עד יום ז' של פסח היא מעוברת מזיווג זה ואז יולדת בסוד קריעת ים סוף מן העיבור הזה אך שאר העיבורים של אמצע החורף אינן מתעכבין כל כך ואפשר כי בו ביום של העיבור הוא יולדת אך העיבור זה נמשך עד אז כן כלע"ד ממורי זלה"ה".<sup>75</sup>

כתב העיניים מופיע בפרוטו-טיפוס לסידור האר"י החסידי שחיבר ר' יעקב בן חיים צמח (המהרי"ץ) (1590-1670), שהיה מקורב לחוג זה (תמ' 2 ה). מסר זה בא לידי ביטוי בסידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון בדרך שהוא מצייר את שם ה' שלוש פעמים ברצף בסדר קריאת שמע ישראל ומוסיף הערה לגבי הספירה (חסד, גבורה, תפארת) שבנדון בכל פעם (תמ' 3, א, ב).

<sup>71</sup> "כתב המלאכים" הוא עיטור של עיגולים סביב אותיות, המופיע בקמעויות ובקערות קמע מהתקופה התלמודית. מקורו במסורת יוונית-מצרית הידועה שם במונח "charaktes". לדוגמאות במאגיה יוונית, ראו: בץ 1986, בורר 1950 וקונטסקי 1994. תודה לגידי בוחק על הערותיו. ראו גם: שריירה 1996 וראו גם: "charaktes", קיימברג, ספרייה אוניברסיטאית t-c-k 1.137, בוס 2005, תמונה 1, עמ' 32.

<sup>72</sup> וינשטוק 1981, עמ' נט-עו.  
<sup>73</sup> "יוש ג' בחינות ע"ב שהם: כ"ד, כ"ד, כ"ד הם ע"ב, וכנגד ג' ימי לקליט' להצטיי' שם ע"ב וסו' שם ע"ב זה בציו' הנזכר בתקונים כזה [כאן מופיע התמונה] והנה בזה השם יש כ"ד עינין המצטיירין כזה: ג' חויות כאלו, שהם ג"פ כ"ד, כ"ד, כ"ד, הם ע"ב א' בחס' [בחסד], וע"ב א' בגבוי [בגבורה], וע"ב א' בת"ת [בתפארת] הם ג' הוויות של כ"ד, כ"ד, כ"ד, וכולם בחינת חסד שהוא ע"ב, והנה סוד אסרו חג הוא קליטת הזרע..." ספר עץ חיים 1999, סוף שער חג הלולב, פרק ח, עמוד אחרון של הספר.

<sup>74</sup> שלום 1962, עמ' 265, 268.

<sup>75</sup> פרי עץ חיים 1864, דף לב, ע"ב.

השמירה על סוג מיוחד של כתיבה הקשורה בשם האל אופיינית לנוסחה מאגית. לדעת משה גסטר, אחד מהדברים שנשארים זהים במשך הדורות הוא נוסחה מאגית, כי סוד האפקטיביות שלה טמון בהקפדה על צורתה.<sup>76</sup> הארכיאולוגים יוסף נווה ושאול שקד משערים, שקיימת זיקה בין הממצאים המאגיים הקדומים לספרות ההיכלות.<sup>77</sup> מבחינה גרפית יש לציין את האפקט האוורירי של המילה הכתובה ב"כתב המלאכים" וב"כתב העיניים". אין לה את המוצקות של האות האשורית המרובעת והכבדה המופיעה בעברית בדפוסים רבים.

### ספרות ההיכלות

מקור נוסף קדום ביותר שיכול להיות מודל ראשוני לסידור האר"י החסידי הוא ספרות ההיכלות. ספרות זו מקורה בשיח הכוהנים לאחר חורבן בית המקדש השני. רחל אליאור מייחסת פיתוח ספרות זו לכוהנים שרצו ליצור תחליף שמימי לבית המקדש שנחרב ולפולחן שנפסק.<sup>78</sup> ספרות ההיכלות נכתבה ככל הנראה במאה השלישית לספירה. חלקים ממנה נמצאו במערות קומראן, ומכאן לטענת אליאור, אפשר לומר כי יש קשר בינו לבין כת האיסיים (Essenes).

"ספרות קומראן, ששמרה ויצרה מסורת ליטורגית-מיסטית עשירה המתייחדת בזיקתה למקדש שמימי ולעבודת מלאכים, היא מקור ההשראה של ספרות ההיכלות.... צביונה המיסטי-כהני... הזיקה בין שירות עולת השבת לשירות ההיכלות."<sup>79</sup>

ספרות ההיכלות כוללת את היכלות זוטרי, היכלות רבתי (הידוע גם בשם פרקי ההיכלות), וספר ההיכלות (הידוע גם בשם חנוך השלישי). ספרות ההיכלות נקראת גם שיעור קומה, מרכבה רבה, ובתלמוד—"מעשה מרכבה".<sup>80</sup> חלק מהחומר שבספרות ההיכלות הוא בספר שיעור קומה, שכאמור, הכירו הבעש"ט וחוגו.

<sup>76</sup> גסטר 1971, כרך א', עמ' 299-301.  
<sup>77</sup>

"There can be little doubt that there were certain connections between the practice of magic in Palestine in the period of Late Antiquity and the literature of the Hekhalot, although the details of these connections have not yet been precisely determined."

נווה ושקד 1993, עמ' 17. לפי פ.ס. אלכסנדר:

"The names, as well as the rituals they (the Merkava mystics of the Talmudic and early Gaonic periods) practiced in their conventicles, are very similar to those found on Jewish amulets and incantation bowls, in Sefer ha-Razim and in Greek magical papyri."

אלכסנדר 1986, עמ' 361.

<sup>78</sup> "קשורות לתפיסת המקדש כמייצג את הסדר הקוסמי... ספרות שירית מיסטית, המתארת את עבודת המלאכים בהיכלות העליונים על פי הדגם של עבודת הכוהנים בהיכל הארצי..." אליאור 2002, עמ' 244. ראו גם: בר אילן 1987.

<sup>79</sup> "הזיקה בין שתי מסורות אלה ניכרת בנושאים משותפים במסורת ההיכלות המרכבה והמלאכים, שבעת ההיכלות השמימיים והתבניות השביעוניות של עבודת המלאכים..." אליאור 2002, עמ' 243.

<sup>80</sup> אליאור 2002, עמ' 241.

חלק מהתפילות בסידור של ימינו מבוסס על ספרות ההיכלות, במיוחד ה"קדושה" בתפילת העמידה.<sup>81</sup> ספרות ההיכלות מתארת בשפה פיוטית את עולם המלאכים, את כיסא הכבוד ואת המרכבה:

"מלך מפואר העוטר בתפארת המהודר ברקמי שיר... מלך מלכי המלכים אלהי האלהים ואדוני האדונים המושגב בקשר כתרם מוקף בענפי נגידי נוגה שבענף הודו, כיסה שמים הדרו, יופיע ממרומים ומיפיו יבערו תהומות, ומתוארו תבער שחקים."<sup>82</sup>

נושא מרכזי בספרות ההיכלות הוא המעבר בין שבעת ההיכלות<sup>83</sup> או שבע הרמות כדי לצפות ב"מעשה המרכבה" האלוהית. כל שער או היכל נשמר על ידי מלאכים ואפשר לפתוח את ההיכל בעזרת נוסחאות מאגיות הנעשות מורכבות יותר ככל שעולים שלב.<sup>84</sup> ספרות ההיכלות מתארת את המעבר בין ההיכלות עד לצפייה במעשה מרכבה.

"ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אותנו אלהים' (בראשית ה, כד). אמר ר' ישמעאל: 'כשעליתי למרום להסתכל בצפייתי במרכבה, הייתי נכנס בששה היכלות, חדר בתוך חדר, וכיון שהגעתי לפתח היכל שביעי, עמדתי בתפלה לפני הקב"ה."<sup>85</sup>

במשנה (חגיגה ב, 1) כתוב: "אין דורשין... במעשה בראשית בשניים, ולא במרכבה ליחיד". יש שראו באזהרה זו רמז לעוסקים בספר יצירה ובספרות ההיכלות. על הסיכון בעיון מיסטי זה הרחיב התלמוד (חגיגה דף יד, ע"ב), כשסיפר על גורלם של ארבעה רבנים ש"נכנסו לפרדס", כלומר עסקו בעיון מיסטי:

"תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס. ואלו הם: בן עזאי ובן זומא, אחר ורבי עקיבא. ... בן עזאי הציץ ומת ... בן זומא הציץ ונפגע ... אחר קיצץ בנטיעות, רבי עקיבא יצא בשלום."

אפשר לעקוב אחר רצף המסורות מספרות ההיכלות דרך ספר הזוהר ועד לסיפורת החסידית באמצעות מוטיב אחד, של אש ומים, למשל, המאפיין את כיסא הכבוד. בהיכל השישי רבי עקיבא, היחיד שנכנס בשלום ויצא בשלום, מזהיר בפני סיכון מיוחד:

<sup>81</sup> "רבגוניותן של המסורות המיסטיות הליטורגיות בספרות ההיכלות והמרכבה מראה בעליל שאחרי חורבן בית שני, לאורך המאות הראשונות לספירה, רבו דורשי המרכבה וצופיה. מציאותה של ה"קדושה" מצרפת תפילת דרי מעלה עם תפלת דרי מטה, במסורת בית הכנסת ובסידור התפילה, מציאותן של רשימות משמרות כוהנים במקומות שונים מאות שנים לאחר החורבן ושל עדויות על מסורת שמירת סדר המשמרות בעבודת בית הכנסת בקהילות יהודיות שונות לצד המסורות השונות של "מקדש מעט", המתנהל על פי סדר שביעוני של מחזור השבתות, ושמירת מסורת ההפטרות במרכבת יחזקאל בחג השבועות, מעידה על עצמתו של הזיכרון הליטורגי הנשען על גלגליה המיסטיים של מסורת המרכבה ומקורה המקדשי במשך אלף שנה מחורבן בית ראשון ועד חתימת התלמוד...". אליאור 2002, עמ' 277.

<sup>82</sup> היכלות רבתי, כ"ה, א', סעיף 261; ראו גם: אליאור 2002, סעיפים 252-253.

<sup>83</sup> "שבעה היכלות שמימיים הנגלים לצופי המרכבה וליורדי המרכבה..." אליאור 2002, עמ' 245.

<sup>84</sup> ראו: רבינוביץ 1996, עמ' 198-199.

<sup>85</sup> ספר היכלות, סעיף 1, לקוח מאליאור 2002, עמ' 251.

"אמר להם רבי עקיבא: 'כְּשֶׁתִּכְנְסוּ אֶצֶל אֲבִי שֵׁשׁ טְהוֹר, הִיזְהָרוּ שֶׁלֹּא תֵאמְרוּ, מִיָּם מִיָּם'".<sup>86</sup>

בתלמוד הירושלמי שאלו את בן זומא שאלה בנוגע למים:

"מעשה בר' יהושע שהיה מהלך בדרך ובן זומא בא כנגדו. שאל בשלומו ולא השיבו. אמר לו: 'מאיין ולאין בן זומא?' אמר לו: 'מסתכל הייתי במעשה בראשית ואין בין מים העליונים למים התחתונים אלא כמלא פותח טפח. נאמר כאן 'ריחוף' ונאמר להלן (דברים לב, יא) 'כנשר יעיר קינו על גוזליו ירחף'. מה ריחוף שנאמר להלן נוגע ואינו נוגע, אף ריחוף שנאמר כאן נוגע ואינו נוגע.' א"ר יהושע לתלמידיו: 'רי בן זומא מבחוץ'. ולא היו ימים קלים עד שנפטר בן זומא".<sup>87</sup>

בהמשך התיאור בתלמוד הירושלמי מסופר על אש שמקיפה את העוסקים בעיון מיסטי:

"כיון שפתח ר' אלעזר בן ערך במעשה המרכבה, ירד לו רבן יוחנן בן זכאי מן החמור.... הלכו וישבו להן תחת אילן אחד וירדה אש מן השמים והקיפה אותם והיו מלאכי השרת מקפצין לפניו כבני חופה שמחין לפני חתן. נענה מלאך אחד מתוך האש ואמר: 'כדברך אלעזר בן ערך כן הוא מעשה המרכבה'. מיד פתחו כל האילנות פיהן ואמרו שירה (תהלים צ"ו) 'אז ירננו כל עצי יער'. כיון שגמר ר' אלעזר בן ערך במעשה המרכבה, עמד רבן יוחנן בן זכאי ונשקו על ראשו, ואמר: 'ברוך ה' אלוהי אברהם יצחק ויעקב שנתן לאברהם אבינו בן חכם יודע בכבוד אבינו שבשמים'.<sup>88</sup>

מוטיב האש כמרכיב של כיסא הכבוד מופיע בהיכלות רבתי ובספר יצירה. גם בספר הזוהר מסופר על מוטיב של אש בהקשר של עיון מיסטי.<sup>89</sup> את מוטיב האור שמקיף או האש שמקיפה את הבעש"ט בשעת למידה מביא הספר שבחי הבעש"ט:

"ומי שראה אותו בשעת התפילה... ובא החסיד רבי וואלף קוצעס והציץ בפניו, והנה בוערות כלפידים..."<sup>90</sup>

או

<sup>86</sup> עין יעקב 1850, מסכת חגיגה, אות יא.

<sup>87</sup> תלמוד ירושלמי, חגיגה, דף ט, ע"א.

<sup>88</sup> שם.

<sup>89</sup> "כיון שעלה דוד לבית המקדש שברקיע, מוכן לו כסא של אש שהוא ארבעים פרסאות גובה כפלים ארכו וכפלים רחבו. כיון שבא דוד וישב לו על הכסא שמוכן לו כנגד כסא קונו וכל מלכי בית דוד יושבין לפניו וכל מלכי ישראל יושבין מאחוריו, מיד עמד דוד ואמר שירות ותשבחות שלא שמעו אדם מעולם, וכיון שפתח דוד ואמר: 'יימלוך ה' לעולם', פתח מטטרו"ן וכל פמליא שלו "קדוש קדוש ה' צבאות", והחיות משבחות ואומרות "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יחזקאל ג, יב), ורקיעים אומרים: "יימלוך ה' לעולם" (תהלים קמו, י) והארץ אומרת: "ה' מלך ה' מלך", וכל מלכי בית דוד: "והיה ה' למלך על כל הארץ" (זכריה יד, ט). "פרקי היכלות רבתי, פרק ז, אות ב.

ראו גם: "ארבע אש ממים חקק וחצב בהן כסא הכבוד ואופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת וכל צבא מרום. ומשלשתן יסד מעונו שנאמר 'עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט' (ואית דמסיימי הכי - ולא מאשו הגדולה שלא ישוו לאש אוכלה אש). ספר יצירה 2004, פרק א, סעיף יא.

<sup>90</sup> שבחי הבעש"ט 1947, עמ' קג.

"שמעתי מהרב ר' גדליה גם מחמי מעשה שהיה. ר' דוד מ"מ דק"ק קאלאמיי נסע אחר מעות חנוכה ותעה בדרך, ובא לבית הבעש"ט לעת הדלקת נרות והוא יושב בבית התבודדותו, ושאל אותה על בעלה היכן הוא.... והלכה הצדקית והודיעה לבעלה. ובא לביתו... ובחצות הלילה עמד הבעש"ט. כי שמעתי שלא היה ישן כי אם שתי שעות. וישב בתחתית התנור בחשאי והיה עוסק במה שהוא עוסק בחשאי. ונתעורר ר' דוד מ"מ הנזכר, וראה אור גדול תחת התנור, וסבר שהודלקו ונבערו השפענער (בקיעי עצים) שעל התנור, והתחיל לעורר את אשתו ואמר, חנה, חנה! אש בוער על התנור... ולקח הכלי עם מים השופכים והלך לכבות האש. וכשבא לתנור ראה שהבעש"ט יושב ואור זורח עליו. ואמר לי הרב מפה לאוזן, כי האור עמד עליו כקשת.<sup>91</sup>

נראה שאנו עדים לרצף של שיח והתעמקות בספרות מיסטית שהייתה במשך הדורות (שהודגם כאן באמצעות מוטיב האש), המקביל לרצף הידוע יותר של ספרות ההלכה מתקופת המשנה והתלמוד ועד ימינו. את המוטיב של כיסא הכבוד המוקף באש אפשר למצוא גם בדברי רבי נחמן.<sup>92</sup>

## התפתחות

### ספרות הקבלה במאה הי"ג

#### אשכנז

בקרב חסידי אשכנז שבראשם עמד ר' יהודה החסיד (יהודה ב"ר שמואל ב"ר קלונימוס ב"ר יצחק ב"ר אליעזר הגדול, נפטר ב-1217) נשמרו "סודות התפילה". מסורת זו, הקשורה לאותם "יורדי המרכבה" של ספרות ההיכלות הועברה, ככל הנראה, למשפחת קלונימוס ששהתה באיטליה באמצעות ר' אהרן בן שמואל (שהגיע מבגדד לאיטליה בסביבות 850 לספה"ג). מסורת זו הופצה בגרמניה באמצעות ספר הרוקח הפופולרי שחיבר ר' אלעזר מגרמיזא (וורמס) (1165-1230), שהיה תלמידו של ר' יהודה החסיד. המסורת הועברה לפולין על ידי מהגרים מגרמניה מהמאה הי"ג ואילך. בספר הרוקח ישנן דיאגרמות הממחישות איך לעשות קמעות, כשבולט בהן המרכיב של הטיות שמות האל וסידורן בעיגול או בטבלה מרובעת, כמו גם השימוש ב"כתב המלאכים" שעל הקמעות ובקטעי גניזה מאגיים (תמ' 2 א, ב). כאן נפגשת הטיפוגרפיה המיסטית בתחום המאגיה (תמ' 2 ג). המסורת הגרפית המאגית של "סודות התפילה" של חסידי אשכנז מעודדת תפילה במצב של אקסטזה ודבקות, כך שכדבריהם התפילה "תהא כולה אמת ושתעלה ממעמקי לבו" עד ש"אין

<sup>91</sup> שבחי הבעש"ט 1947, עמ' נד.

<sup>92</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו בפרק השמיני העוסק בכיסא של הרבי נחמן מברסלב.



מחיצה בפני הנשמה ונעשית הנשמה עיקר וצופה מרחוק. "בתפילה שכחו המתפללים מעצמם וחשו שהם מתאחדים עם אביהם שבשמים.<sup>93</sup>

כדי ליצור מצב אקסטטי פנו למלאכים, השתמשו בהטיות של שם האל (ולפעמים בשמות האל לא מוכרים ואף מסתוריים) וב"אלפביתיות מלאכותיות" (ב"כתב המלאכים"). האותיות של התפילות היו חשובות מאוד לחסידי אשכנז, והם ראו בהן משמעות עמוקה. היה אסור להחסיר אות או להוסיף אות בסדר התפילות,<sup>94</sup> וחרף זאת הם חיברו תפילות חדשות משלהם. בספר החסידים של ר' יהודה החסיד אפשר להבחין במלל המזכיר את ספרות ההיכלות:

"וז' איורים הם אלף אלפיים וח' אלפיים, ויריעות עשר של תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר. והרי היריעות ושבת ורקיעים שווין. וזהו 'ואת שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו'. שבת השמים כיסאי על כרובים ותחום שבת כמניין העולים, ולכך בשבתות וימים טובים ז' פעמים כסא גלוי ידוע לפני כסא כבוד... וביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו, הרי ז', כי בכל ז' רקיעים כעין כיסאו, זה כנגד זה... אין כסא בלא תורה... ולכן, קורין בתורה בשבת ז' פעמים... כאילו הושיבו שכינה על כסא הכרובים."<sup>95</sup>

## ספרד

במאה השלוש עשרה הופץ הרעיון שהתורה כולה מכילה תבנית אלוהית לבריאת העולם והיא מטריצה של שם האל (המכיל את מהותו ומזוהה אתו). בעקבות זאת השתנתה ההתייחסות לאות העברית והיא נחשבה לבעלת משמעות מיסטית יחידאית. בפירוש לתורה של הרמב"ן (ר' משה בן נחמן, 1194-1270), שהוא הספר הקבלי הראשון שהודפס (נאפולי, רנ"ב, 1492), מציין הרמב"ן בהקדמה:

"כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה. וכך כתוב בזוהר: 'התורה כולה שם קדוש עליון אחד'.<sup>96</sup>

לפניו עסקו בכך ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמס, שטענו שבאותיות האלף-בית נכללות כל כוחות הבריאה.

## ר' אברהם אבולעפיה

הגישה הפרטנית המיסטית לאות העברית בכתבי הקודש השפיעה על הטיפוגרפיה של הדף הכתוב.

<sup>93</sup> הדגשה שלא במקור, אלבוגן 1972, חלק ב, פרק ב, "תקופת הפיוט", מס' 44: "השפעת תורת-הסוד על עבודת בית-הכנסת", עמ' 282.

<sup>94</sup> טור 1635-1638, או"ח, סוף קטז.

<sup>95</sup>

"Il nous semble cependant livrer un echo de la littérature de Heykhalot."

גוטשל 2004, תת הכותרת: "Le Shabbat et la mystique", עמ' 149-150. ראו גם: ספר חסידים 1891, סימן תרלז (637), עמ' 171.

<sup>96</sup> פירוש לתורה של הרמב"ן. ראו גם: הזוהר 1967, חלק III, דף לו, ע"א וחלק II, דף קכד, ע"א.

לדעת ר' אברהם אבולעפיה, באמצעות מלאכת צירוף המספרים והאותיות, הנחלקת לשלוש מחלקות: לנוטריקון, לצירוף ולגימטריה, אפשר להשיג את מדרגת הנבואה, המובילה להתגלות עליונה.

"אם יניע איש האותיות, יתנועעו מיד גם כוחות העליונים המתייחסים אליהם גם הקב"ה כך ברא את העולם על ידי השימוש באותיות ועל כן אם היה איש יודע לעשות כל צירופי האותיות כראוי, היה יכול לברוא עולם חדש. ועשר הספירות בעצמן הן רק צירופי שמות ואינן כוחות נבדלים."<sup>97</sup>

לחכמת הצירוף ייחד אבולעפיה את כל זמנו, הוא תיאר את התהליך המיסטי של צירוף האותיות בצורה מפורטת:

"ונקה בגדיך ואם תוכל יהיו כולם בגדים לבנים כי כל זה מועיל לכונת היראה והאהבה מאד מאד ואם יהיה בלילה הדלק נרות הרבה עד שיאירו עיניך (ספר חיי עולם הבא, אבולעפיה)... ואח"כ תקח בידך דיו ועט ולוח וזה יהיה לך לעד שאתה בא לעבוד עבודת ה' אלהיך בשמחה ובטוב לב והחל לצרף אותיות מעטות אם רבות והפכם וגלגלם במהירות עד אשר יחס לבבך מאד מאד בצרופם והבינות מהם בעיניים חדשים אשר לא השגתם בקבלה האנושית ולא ידעת מעצמך מתוך עיון השכל וכבר אתה מוכן לקבל השפע והשפע נשפע עליך ומעורר בדברים זה אחר זה מחשבותיך האמתיות לצייר את השם יתברך ואת מלאכיו העליונים לציירם בלבבו כאלו הם בני אדם עומדים או יושבים בסביבך ואתה ביניהם... עד שתחשוב עצמך שעכ"פ תמות בעת ההיא כי תפרד נפשך מגופך מרוב שמחתה בהשגחה... ואז תדע שהגעת אל מעלת קבלת השפע."<sup>98</sup>

אבולעפיה ראה בצירופי האותיות אמצעי להשגת דבקות. מאוחר יותר גם החסידות אימצה אמצעי זה.<sup>99</sup> רעיונות אלה באו לידי ביטוי מזונו ביצירותיו הרבות של ר' אברהם אבולעפיה בטיפוגרפיה או בסידור האותיות שעל הדף, לפי הצירוף המתבקש. ספר הצרוף, למשל, מראה טבלה של הטיות אפשריות של האות העברית כשהעיצורים מסודרים בזוגות (תמ' 4). החזרה על אותיות מסוימות נותנת סוג של מומנטום או תנועה על הדף עצמו. הסידור החדש יוצר בפני הקורא משמעות מיסטית חדשה.

### חוג ה"עיון"

חוג ה"עיון" המיסטי פעל בפרובנס שבדרום צרפת במאה הי"ג. גם חוג זה התייחס למדיטציה של צירוף אותיות והטיות של שם האל. העיון באותיות בא לידי ביטוי גרפי בכתבי יד המזוהים עם החוג.

<sup>97</sup> יליניק 1967, "בהקבלה והפילוסופיה", עמ' 44.

<sup>98</sup> שם.

<sup>99</sup> אידל 2000, עמ' 102-103.

במרכז הדף, ממש באמצעו של דף הפתיחה של התנ"ך של יוסף בן יהודה אבן מרוס למשל, שהיה אחד ממחברי וממאיירי כתבי יד אלה, מופיעה האות "א" לבדה, אחד מסימני ההיכר של חוג ה"עיון". ישנן גם חזרות על המספר שלוש עשרה. לדברי משה אידל, ייתכן שכתבי היד משלבים בתוכם מערכת מחשבתית של החוג.<sup>100</sup> חוג זה מקשר בין בריאת העולם והעולם העליון לשמות האל. המקובלים בחוג "עיון" מצהירים על אחדות האל שהיא גלויה וסמויה בעת ובעונה אחת ובהתאם לכך הצורות נראות ובלתי נראות כאחד. לפי חוג זה, באמצעות חמש דרכים אפשר להבין את מטרת האותיות: באמצעות התיקון, המאמר, הצירוף, המכלול והחשבון.

סוזי סיטבון בדקה שלושה כתבי יד השייכים לחברי החוג ומצאה תופעה דומה של תנועה ותנופה בסידור האותיות על פני הדף. בדפי הפתיחה של ספרי התנ"ך השייכים לחוג ה"עיון" המסורה כתובה באות מיקרוגרפית, כלומר תוחמים את הצורה הגרפית, הגאומטרית או הפיגורטיבית באמצעות אותיות עבריות זעירות. המיקרוגרפיה נחשבת לאמנות יהודית מקורית<sup>101</sup> וראשיתה בכתיבת מסורות של כתיב וקרי בקודקס התנ"ך מתקופת האסלאם המוקדמת (מהמאה התשיעית והעשירית). לדוגמה, כבר בקודקס הראשון של התנ"ך (כתר ארם צנבא שבמוזאון ישראל שבירושלים) נטו בעלי המסורה שבטבריה, משפחת אשר ובראשם ר' אהרן בן ר' משה בן אשר (שנפטר ב-989), לעצב את דברי המסורה בצורה גרפית. חוקרים כמו סטנלי פרבר משערים, כי קיים אלמנט של שעשוע ומשחק העומד מאחורי הציורים בתקופה זו.<sup>102</sup>

אך בקודקסי התנ"ך משלהי המאה הי"ג הצורות הגאומטריות של המסורה מרמזות על עיון מיסטי, כשהצורות חוזרות על עצמן שבע או שלוש עשרה פעמים, הרכבים בעלי משמעות מיסטית. הצורות מייצרות מרקם של אילוזיה אופטית כשהעין משלימה אותם לעיגולים בעזרת הכלל של "השלמת החסר" (כלומר בעזרת הגשטאלט). נוצר מרקם של נראה ובלתי נראה המתקיים בחלל אחד, והצורה העגולה הולכת ונעלמת ושוב מתגלה בעת ובעונה אחת. בשפה חזותית-מיסטית זו קיים מערך של גשמי ורוחני במקביל. מראה הכתב נמצא בתנועה מתמדת, החוצה ופנימה, נוכח ונעלם. השורות של האותיות נעות בחלל לפי זווית הראייה של המסתכל, במעין תעתוע או אחיזת עיניים. המצע למדיטציה של האות הבודדת, ה"א" או ה"ב" שבמרכז, היא רשת שעשויה מצורות לכסניות (lozenge-shaped), מקצתן נראות לעין, מקצתן מרמזות, כשמבחינה אופטית המוח משלים את רצף הצורות לצורות עגולות שלמות המופיעות ונעלמות לסירוגין (תמ' 5 א, ב). סיטבון מתייחסת לדפי הפתיחה של התנ"ך כאל דיפטיך (diptych) של ציור – שני חלקים שהם יצירה אחת. כל המרכיבים שבדפים – שורות ההכנה, יצירת החלל, הצורות של הכתב והחללים הריקים הלבנים ביניהן, מספר וצורת השורות – כולם משרתים את אותה מטרה: את האפקט הוויזואלי שנוצר, את השדה האופטי העשוי מצורות גאומטריות. ההיקף המלא של העיגול אינו מופיע בדף, הוא נראה בעיקר בצמתים שלו. סיטבון מפרטת את אופי הראייה של הצופה בדף, פושט צורה ולובש צורה ומייצר מעין קצביות ותנועה:

<sup>100</sup> על חוג ה"עיון", ראו: שלום, 1966, עמ' 327-358. סוזי סיטבון מונה מספר כינויים לקבוצה מיסטית זו: "ספר העיון", "מעין החוכמה", "מקור החוכמה", "ספר הייחוד". ראו: סיטבון 2005.

<sup>101</sup> ראו: סיראט ואברין 1981, אברין 1984.

<sup>102</sup> ראו: פרבר 1976/1977.

“La surface ne cesse de se restructurer et de se deployer, impression visuelle d'instabilite permanente, de mouvement. Ces rythmes sont synchrones, leur actualite depend de l'oeil de celui qui regarde.... Les structures sous-tendent ou laissent surgir une autre structure et d'autres formes quand le regard les apprehender a partir des deux diagonals non tracees du tableau.... L'image se caracterise par les lignes. Les lettres, cavites, noyaux d'energie, assurent le flux entre le dedans et le dehors. Les lignes sont dynamisees, animees par un mouvement, elles gardent leur caractere fluide. ... Elle portent en elles soufflé, mouvement et energie... L'effet visual produit est celui soit d'un resserrement [contraction], d'une condensation, soit d'une grande ouverture et circulation d'air et de lumiere.”<sup>103</sup>

סיטבון מייחסת לחוויה חזותית זו ממד של אמירה מיסטית, המרמזת על מושגים של צמצום ועל מכלי האור (הספירות) שבקבלה. סידור הדף אינו מקרי. כל דף בנוי מל"ו (36) של צורות (בצמתים של העיגולים) וביחד (בשני העמודים יחד) הוא בנוי מע"ב (72) צורות. מספרים אלה ידועים כהטיות של שם האל. בנוסף לכך, בכל דף נוצרים שלושה עשר עיגולים וביחד נוצרים עשרים ושישה עיגולים. המספר שלוש עשרה אף הוא מרמז על שלוש עשרה המידות של האל. האופי הגרפי הייחודי שהתפתח בעקבות ר' אברהם אבולעפיה ובעקבות חוג ה"עיון" שפעל בספרד במאה הי"ג, בא לידי ביטוי גם בכתבי ר' יוסף גייקאטילה (1248-1305), שהיה תלמידו של ר' אברהם אבולעפיה, ובפרט בספרו *גנת אגוז*.

את הציור המיקרוגרפי של מנורת שבעת הקנים לפי מילות מזמור ס"ז (49 מילים או 7x7), שקיבל משמעות מיסטית בשלהי המאה הי"ד, אפשר להבין טוב יותר על רקע ההתעסקות באותיות ובסידורן על הדף באופן מיסטי ומאגי (תמ" 6).<sup>104</sup> הציור של מנורת שבעת הקנים היה בתחילה בתנ"כים מהמאה העשירית חלק מכלי המקדש שעיתרו את דפי הפתיחה של התנ"ך, ורק מאוחר יותר בא השילוב של מזמור ס"ז בצורת המנורה והפך אותה לסוג של קמע. דפים בודדים מסוג זה הובאו לדפוס במאה ה"ט כשהתחילו להדפיס את היצירות הקבליות של המאה הי"ג באיטליה ובאימפריה העותומנית.<sup>105</sup> מאוחר יותר השתלבו, דפי קמע שעליהם נכתב מזמור ס"ז בצורה של מנורת שבעת הקנים בסידורים, ומאוחר יותר בלוחות בודדים, לוחות "מנורה" או "שוית", ולוחות "מזרח".

<sup>103</sup> סיטבון 2005, עמ' 36.

<sup>104</sup> על מנורת שבעת הקנים בציור המיקרוגרפי ראו: שלום 1949, יוהס 2004, סיראט ואברין 1981 ואברין 1984. וכן בהמשך העבודה.

<sup>105</sup> בוי 2001, תת כותרת: "Letters in Movement", עמ' 73.

### **מערכת ההיכלות והכנסתם לסדר התפילה: ר' עזריאל מגירונה ור' משה די ליאון וספר הזוהר**

כתיבת ספר הזוהר על ידי ר' משה דה ליאון במאה הי"ג הייתה אחת מאבני הדרך החשובות בתולדות הקבלה בכללה והשפיעה על הקבלה הצפתית ועל החסידות. לדידנו יש להדגיש את מקומו המרכזי של ספר הזוהר בהפצת סדר תפילה על פי שבעת ההיכלות, דבר החוזר בקבלה הצפתית ובא לידי ביטוי ייחודי גרפי בסידור האר"י החסידי.

רגע חשוב בהתפתחות אחד המרכיבים בסידור האר"י החסידי בסדר ההיכלות מתרחש בספרד במאה הי"ג. המסורות שהגיעו מספרות ההיכלות עד ספרד ותיארו מערכת של היכלות שמימיות, הותאמו בספר הזוהר למערכת הספירות. דיון בנושא מופיע בשני מקומות בספר הזוהר: בפרשת בראשית, חלק א, דף מא, ע"א-מה, ע"ב ובפרשת פיקודי, חלק ב, דף רמד, ע"ב-רסב, ע"ב. ספר הזוהר נכתב, כאמור, על ידי ר' משה בן שם-טוב די-ליאון (1250 בקירוב – 1305) בקסטיליה. קודם לכן שילב ר' עזריאל מגירונה (1160-1238), בפירושו לסדר התפילה, מערך דומה של סדר ההיכלות בתפילת שחרית לפני העמידה.

בשני המקומות ההיכלות קשורות במערכת הספירות ומטרת התפילה להעלות את הספירה "מלכות" להיכל השביעי, "ליבינה", או "קודש קדשים", כלומר להתאחד עם האל. ישנם שני הבדלים בין התיאורים: אצל ר' עזריאל כלל לא מופיע "היכל זכות" ו"היכל נגה" מכיל את הספירה "גבורה" במקומו. כמו כן ישנו הסבר מפורט יותר לכך שהשכינה יושבת בהיכל השביעי. מתקופה זו והלאה מערכת ההיכלות הופכת לחלק מסידור התפילה הקבלי. ההיכלות נזכרים בכוונות שחרית לפני תפילת שמונה עשרה, כפי שמפורט בהמשך פרק זה.

על התיאור בספר הזוהר כותב ישעיהו תשבי (1908-1992):

"בספר הזוהר, שהאופי החזותי כבר בו במידה מרובה בהשוואה לקבלה העיונית-קונטמפלטיבית של חוג גירונה, מוצאים אנו שוב תיאורים רחבים ומגוונים של מעשה מרכבה. אך דווקא כאן מתגלה בבהירות יתרה שידוד המערכות, שהתרחש בקבלה בתחום זה. הנטייה לראייה חזותית ולריבוי בחינות האספקלריה הסימבולית של ההויה האנושית הפכה בספר הזוהר את מערכת הספירות למרכבה ממש על כל חלקיה ואוכלוסיה."<sup>106</sup>

וכעת מזכיר תשבי את שני המקומות הראשיים הדנים בהתאמה זו, בסוף פרשת בראשית ובפרשת פקודי:

"כוחות המרכבה מתוארים ונדונים במפורט במאמרי הזוהר על ההיכלות, ביחוד בשני המאמרים המקביליים שבפרשת בראשית (חלק א, דף מא, ע"א – מה, ע"ב) ובפרשת פיקודי (חלק ב, דף רמד, ע"ב – רסב, ע"ב), שהם מעין מסכות מרכבה מיוחדות. ... מבחינת המסגרת החיצונית בנויים שבעה היכלות אלו במתכות ההיכלות שבספרות

<sup>106</sup> הדגשה שלא במקור. תשבי 1996, כך א, חלק שלישי: הבריאה, סדרה שניה: מעשה מרכבה, תטו – היכלות, עמ' תטז.

הקדומה [ספרות ההיכלות], אבל מהותם שונה בהתאם לחידושי הקבלה בסוד מעשה המרכבה. מעמדו הוא תחת הספירות, והם מהווים שלבי-ביניים בין כוחות האצילות האלהית ובין הקוסמוס החומרי. כלפי מעלה הם לבושי הספירות, כלומר בכל אחד ואחד מתגלה ופועלת ספירה מסוימת, וכלפי מטה הם הרקיעים העליונים כנגד שבעה הרקיעים התחתונים. סדר מנינם הוא מלמטה למעלה, כמו בספרות ההיכלות. ואלו שמותיהם בציון יחסם לספירות: לבנת הספיר (כנגד יסוד, ואולי בכללו מלכות), עצם השמים או זוהר (הוד), נוגה (נצח), זכות (גבורה), אהבה (חסד), רצון (תפארת), קודש-קדשים (בינה). ההיכלות מאוכלסים גדודים-גדודים של רוחות ואורות וחיות ואופנים ושרפים ושאר מלאכים, המתנוצצים ומשלתשלים זה מזה... בכל היכל... שר ההיכל.<sup>107</sup>

תשבי ממשיך ומתאר את הקשרן של ההיכלות במערכת התפילה:

"התפילות והנשמות המתעלות בדביקות עולות בהיכלות משלב לשלב, ובדרך זו מגיעות לעולם האצילות. התפלות הפסולות והנשמות הפגומות נדחות לחוץ על-ידי שומר הפתח בהיכל הראשון.<sup>108</sup>

ובספר הזוהר עצמו כתוב:

"ועל-כן כל התפלות וכל הנשמות כשהן עולות כולן עולות ועומדות לפני היכל זה, וממונה זה עומד על פתחו של היכל זה להכניס נשמות ותפלות או לדחותן לחוץ.<sup>109</sup>

הסדר המופתי של מערך התפילה הכולל את עולם ההיכלות והספירות, המופיע גם בכתביו של ר' עזריאל מגירונה וכן בספר הזוהר, מצביע על מקור משותף לו ולמחבר ספר הזוהר משה די ליאון. כדברי תשבי:

"המקור הספרותי, ששימש יסוד לתיאורי ההיכלות שבספר הזוהר, לא הגיע לידינו. אך אפשר לקבוע בוודאות, שהיה מקור כזה לעיני המחבר, שכן בפירוש התפלות לר' עזריאל מגירונה הנמצא ... בכמה כתבי-יד, נזכרים כל ההיכלות בשמותיהם, חוץ מהיכל זכות, בקשר לכוונות התפלה. עניני ההיכלות מובאים שם ברמיזה בלבד, ללא תיאור וביאור, ומשגרת הלשון ניכר, שר' עזריאל מגירונה שאבם ממקור רחב יותר, שהיה ידוע ונפוץ בחוג מקובלי גירונה. תוכן הרמזים מתאים בעיקרו לתיאורי ספר הזוהר: כל היכל מיוחס לספירה מסוימת, כוונות הייחוד שבתפלות עולות דרך

<sup>107</sup> שם, עמ' תיט.

<sup>108</sup> שם, עמ' תכ.

<sup>109</sup> ספר הזוהר, ח"ב, דף רמה, ע"ב, נלקח מ: תשבי 1996, שם, הערה 2. ראו גם: תשבי 1945 - פירוש.

ההיכלות, ואף ההיכלות עצמם מתעלים ומתייחדים. רק בתיאום ההיכלות לספירות יש שינויים אחדים, למשל היכל נוגה, ולא היכל זכות, הוא כנגד גבורה. בעניין אחד, לגבי ההיכל השביעי, מוצאים אנו בפירוש התפלות לר' עזריאל רמז חשוב, שיש בו סיוע להבהרת נקודה שתומה בספר הזוהר. ההיכל השביעי, הנקרא קודש-קדשים, מתואר בספר הזוהר כהיכל נעלם ונשגב: "היכל זה אין בו דמות ממש, הכול הוא בהעלם" [ספר הזוהר, חלק ב, דף רנח ע"ב – רס ע"א] ואילו, לפי ר' עזריאל מגירונה: "היכל זה הוא מדור השכינה ומקום זיווגה עם יסוד, כוח הזכר" [כתב יד פארמה, שטרן מס' 46, דף 77 ע"א-ע"ב ו-79 ע"א-ע"ב].<sup>110</sup>

וכך כתוב בפירוש התפילה לר' עזריאל מגירונה:

"מושכל מזכיר תהילה לאל עליון וכלל חמשה ספירות אחרונות בחצי פסוק של 'מי כמוכה' (שמות, טו, יא) וחמש ספירות אחרונות ב'מי כמוכה נאדר בקודש' (שם) וכנגד חמשה ספירות אחרונות הוא מזכיר 'חדשה שיבחו'... וסדר הדברים כן הוא. ישיבה ועמידה ונפילה יש בה רמז לכח מוטב ולכך אומרים ברכו את ה' המבורך בכח מורגש והציבור גורעים ומוסיפים אומרים 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' בכח מורגש ובכח מושכל ויצר אור פותח בברוך וחותם בברוך כנגד אור אש שהוא כח הגבורה כד"א 'בצאת השמש בגבורה' שניה 'אהבת עולם' כנגד אהבת חסד 'אמת ויציב' כנגד תפארת שיש בו דין לזה ורחמים לזה."<sup>111</sup>

#### דפוס מנטובה במאה ה"ז

התבוננות בדפוס מנטובה של הספרות הקבלית וספר הזוהר מעלה מסקנות מעניינות מההיבט הגרפי. ג'וליו בוס (Giullio Busi) מתאר את ההיגיון העומד מאחורי השינוי הטיפוגרפי בכך, שהאותיות כבר אינן בעלות משמעות סמנטית והן מקבלות משמעות חזותית כיוון שהן מדמות את הניצוצות של האור האלוהי. המשמעות היא מַעְבָּר למצב של מדיטציה, באמצעות החוויה החזותית הנובעת מהסתכלות בסדר האותיות שעל הדף. בוס כימו סיטבון חש בתנועה הרבה על פני הדף:

"The idea that the letters are not only simple tools for communication – i.e., elements obeying the logic of meaning – but also sparks of the divine light, led the mystics toward an every more pronounced tendency to modify the usual sequence of the alphabet and the language itself. The pages of kabbalistic texts are often broken by lines in movement, by sentences curving and bending or consonant sequences reshuffled on the page, like the

<sup>110</sup> תשבי 1996, כרך א, עמ' תכ.

<sup>111</sup> פירוש תפילה, כתב יד פירא קומוניטה ישראליתקה 1, מס' מכו ס' 2384, איטליה, מאה ה-י"ד-ט"ו, דף מד, ע"א-מד, ע"ב לקוח מגברין 1984, עמ' 35-36. ראו גם: תשבי 1945.

hosts of a celestial army. The kabbalistic attention to language gave rise in such cases to a visual experience that, through the movement of the writing elements, imitated the dynamics of the divine. The subversion of the normal word order underlined the non-semantic value of the consonants and enabled the mystic to immerse himself in the intuitive essence of language and thus of the divine.<sup>112</sup>

דפוס מנטובה של כתבי הקבלה הצטיינו בביטויים חזותיים ומיסטיים, ובניסיון לחקות את אופי כתבי היד שהתבטאו בטיפוגרפיה חדשה של הטיות של שם האל ושל גדלים שונים של אותיות, אותה שהעבירו לדפוס. מרגע זה כתבים מיסטיים היו נגישים יותר לאוכלוסייה, דבר שסייע להפצה המהירה של רעיונות הקבלה הצפתית במזרח ובמערב. העקרונות המיסטיים של צירוף אותיות והטייתן, שאפיינו את כתביו של ר' אברהם אבולעפיה ואת חוג ה"עיון" במאה הי"ג, באו לידי ביטוי בדפוס הקבלה במנטובה במאה הט"ז. הם הדפיסו את כתבי היד של ר' משה קורדובירו ושל ר' חיים ויטאל, שאף הם הצטיינו בהתייחסות גרפית חדשה לאות העברית. כך בפירושו של משה קורדובירו לספר הזוהר *אור יקר* (תמ' 7), למשל, הכתיבה במשולשים עם השפיץ כלפי האמצע מזכירה את הנוסחה המגית של "אברקדברא" (תמ' 8)<sup>113</sup> או של "שברירי". ב"שער שמות" של ר'

112

"In a Mantuan manuscript of Zacuto's school (Pl. 27, Liturgical Devotions of Lurianic School, BCM, Ms. Ebr. 149, fols. 94v-95r), the letters of God's name can be seen, for instance, curving in two groups at the center of the page, thereby creating a new meditative icon. Another manuscript (Pl. 28, Sefer ha-Tzeruf, BCM, Ms. Ebr. 151, fol. 146r), which contains a work from the school of Abraham Abulafia, presents a table showing various possible letter combinations. Here, the consonants are regrouped in pairs, Alef, the first letter of the Hebrew alphabet, is joined with lamed (the twelfth letter), beth, the second letter, with tav (the last one), gimel (the third letter) with shin (the penultimate one) and so on. With the help of this kind of graphics, the kabbalist could permute the letters of any given word, thereby revealing increasingly profound mystical meanings within the word."

בוסי 2001, עמ' 57. ראו גם:

"From the beginning of the 1590s, a new element came to enhance the spiritual world of both Ezra and Menachem Azaryah Fano. It was an innovation which threw a new light onto the whole theosophic structure of Jewish mysticism: the Kabbalah of Yitzchaq Luria. The first documents of the new kabbalistic direction had been sent to Italy in 1585 by Shimshon Bachi, a mystic who in the Land of Israel had succeeded in linking up with the virtually closed circle of Yitzchaq Luria's pupils. ... Luria, b. 1534 in Jerusalem, but moved to Egypt as a youth, settled in Safed in 1569 or 1570, and died in 1572. News of Bachi followed by arrival in Italy of Yisrael Sarug until 1600. p. 58 Sarug had an imaginative interpretation, for example, the contraction of divine energy (tzimtzum) – a central Lurianic theme – in terms of a withdrawal of God within his own robe of light, which is inscribed with the letters of the Torah. In this way the unknowable God leaves an empty space where the Creation could unfold. At the same time, in Sarug's imagery, the dynamic force that was impressed on the linguistic matter gave rise to a wave of light about to be shaped into the visible forms of reality."

בוסי 2001, עמ' 43.

<sup>113</sup> צירוף אותיות זה הנקרא "אברקדברא" [ἀνὰ γράμματα] נעשה בידי יהודים באמצעות השם בן ד' אותיות. כתיבתו שלוש פעמים נתנה שם של י"ב אותיות. בניין משולש, שהבסיס שלו הוא שם של י"ב אותיות, כלומר ג' פעמים שם של ד', והפחתת אות אחת בכל שורה, עד שמגיעים בקדקודו לשם של ד' העולה יחד לשם של ע"ב. ארבע השורות הראשונות נותנות את השם בן מ"ב אותיות. מכיוון ששמות אלו, שנקראו "שם רבה" בנויים היו על שם של ד' אותיות, אין תימה שהעלו אותם ככלל הזהירות על מסירתם. (קידושין, ע"א ע"א). אורבך 1971, עמ' 111.



חיים ויטאל בספר עץ חיים אנו עדים לטיפוגרפיה מיוחדת הנובעת מהטיה של האותיות וצירופן על פי הקבלה הצפתית (תמ' 9).<sup>114</sup>

### סידור האר"י

האר"י התפלל בסידור בנוסח ספרד,<sup>115</sup> כדוגמת הסידור משנת רפ"ד (1524, דפוס דניאל בומברג, קורנילאנו [ונציה]).<sup>116</sup> יש לציין שבסידור כזה משנת רפ"ד אין דבר מה חריג בטיפוגרפיה והוא אינו יכול לנבא את השינויים הגדולים שיחולו בו עם הכנסת כוונות האר"י.

דרכו של האר"י הייתה לשלב כוונות בתפילותיו כדי להעלות את הניצוצות על ידי מערכת של עשר הספירות, שבעת ההיכלות וארבעת העולמות בסדר עולה: עשייה, בריאה, יצירה, אצילות. (לחסידיים היה חשוב גם השלב שבו יורד השפע לאחר פעולה זו). מדובר במערכת תפילה המשלבת בשיטתיות את ההטיות של שם האל עם "כוונות", "מילואים" או "ייחודים" הבאות לידי ביטוי בהוספה של אותיות זעירות בין המילים בסידור ומסביבן.

סידור האר"י התגבש מתוך כתבי תלמידו, ר' חיים ויטאל, תחילה בכתב יד ולאחר מכן גם בדפוס. ר' חיים ויטאל סיפר כיצד הוא למד מהאר"י את סדר הכוונות שלו:

"הייתי מתפלל תמיד בבית מדרשו, והייתי מסתכל ומביט בו ללמוד דרכי התנהגותו בכל הפרטים."<sup>117</sup>

בהקשר זה מעניין מאוד מנהגו של האר"י להסתכל מקרוב על האותיות שבספר תורה שהוגבה בבית הכנסת, כדברי ר' חיים ויטאל:

"בעניין ספר תורה שמוציאין בשני וחמישי בחול... היה נשאר שם סמוך אל התיבה עד שהיו פותחים הספר תורה ומראים אותו לקהל כנודע, ואז היה מסתכל באותיות הספר תורה ממש. והיה אומר שעל ידי הסתכלות האדם מקרוב כל כך שיוכל לקרוא האותיות היטב, על ידי זה נמשך אור גדול אל האדם."<sup>118</sup>

<sup>114</sup> ראו: עץ החיים 1999, היכל ז', היכל אבי"ע, שער ב, שער מב, "דרושי כללות אבי"ע", פרק ב, ג (שם יש רישום בכתב טיפוגרפי של עשר הספירות החל בכתר – באותיות גדולות – ועד למלכות, והטיות של שם ה' או היכל ז', היכל אבי"ע, שער ד, שער מד, "שער השמות", פרקי ג-ה. (פרק ג: "ואתחיל לבאר עניין ז"א דאצילות בעשר ספירות שבו בבחינת או"פ ואור מקיף"). ראו: שם, הטיות של שם האל, סוף פרק ה.

<sup>115</sup> האר"י בסופו של דבר בחר בנוסח ספרד, אך ידוע מדברי ר' חיים ויטאל שבחייו האר"י התפלל פעם אצל האשכנזים ופעם אצל הספרדים. אביו היה אשכנזי ואמו ממוצא ספרדי. כדברי ויטל: "הרב היה נוהג לומר 'ויתן לך' אחר הבדלה... שגם הרב היה אומר בבה"כ כשהיה מתפלל בין האשכנזים; אבל כשהיה מתפלל בין הספרדים שאין מנהגם לומר בבה"כ, היה נוהג לומר לפחות אחר הבדלה." היכל הבעש"ט 1996, דף 280, ע"ב.

<sup>116</sup> הסידור נדפס פעמיים באותה שנה על ידי דניאל בומברג ואין הבדל בנוסח. סידור נוסח ספרד, רפ"ד, נמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שבירושלים, R=53A00433 וכן בספרייה הבריטית שבלונדון, a.25.1976. ר' חיים ויטאל אף כתב מפורשות: "וזה נוסח התפילה כאשר קבלתי ממורי ז"ל. וכדי שלא אאריך, אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד, הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה." חיים ויטאל, שער הכוונות 1998, עניין נוסח התפילה, דף נ', ע"ב, ט"ב. ראו: תפילת חיים 2004, עמ' 17.

ובמקום אחר כתב: "והנה דע, כי רצוני להגיה קצת הגהות שיש להגיה, והם מיוסדים על סדר הסדור של מנהג הספרדים, כפי נוסח סידור גדול של תפלות כל השנה הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה. ואכתוב בלבד המלות והתיבות שצריך להגיה." חיים ויטאל, כתי"ק, עולת תמיד, בהמ"ל ניו יורק 2020, דף פב, ע"א. לקוח מתפילת חיים 2004, עמ' 19.

<sup>117</sup> שער המצוות 1998, פרשת עקב. ספר תפילת חיים 2004, עמ' 15.

<sup>118</sup> הדגשה שלא במקור, שער הכוונות, עניין קריאת ספר תורה, הנהגות צדיקים 1988, כרך ג, חלק ה, עמ' ריב, סימן כו.

התייחסות זו לאותיות התורה כמכלי אור הנחה את עורכי המסורת של סידור האר"י וממשיכיה. הפן הטיפוגרפי הדינמי מתעצם גם בסידורי האר"י הלא חסידיים בני התקופה, שהתבססו אף הם על כוונות האר"י. ניתן לראות זאת, למשל, בסידור הרמח"ל שחיבר ר' משה חיים לוצאטו (1707-1744), שאף הוסיף כוונות משלו.<sup>119</sup> גם סידור תדקר, שחיבר הרש"ש, ר' שלום מזרחי ידיע שערבי (1720-1777), רבה של בית הכנסת "בית אל" בירושלים בו התפללו עם כוונות על פי הקבלה, יוצר רושם גרפי ראשוני חזק במיוחד כיוון שיש בו הטיות רבות של שם ה' (תמ' 10).<sup>120</sup>

### מקורות ויזואליים של מסר מופשט עוד לפני סידור האר"י החסידי

עד לסידור האר"י החסידי תיאורי המושגים המופשטים בספרות הקבלה היו סכמתיים וההטיות של שם ה' היו גאומטריות. מנדל ות'רזה מצגר טעו בהנחתם שתיאור הסצנה של פמליה איטלקית המלווה את הכלה, המופיעה מתחת לאיור של תפילה בבית הכנסת, הוא אלגוריה לקבלת שבת הכלה (תמ' 11 א, ב). הם חשבו בטעות שכאן ניסו לתאר בפיגורטיבית נושא מופשט. ואולם, בניגוד לדעה זו של הזוג מצגר, התפילה המתוארת כאן אינה קבלת שבת, אלא תפילת ל"ג בעומר. בהתאם לכך האיור המתאר את הכנסת הכלה בא להמחיש שמיום זה מותר להינשא. איור זה הוא בעל אופי נרטיבי ולא סימבולי כפי שחשבו.<sup>121</sup> לפיכך איור זה איננו מטפורה או אלגוריה המביעה מושג מופשט (נמשל) באמצעות משל.

ביטוי חזותי פיגורטיבי לרעיון מופשט כן ניתן למצוא, למשל, בדמותה של בעלת הבית המתוארת באיור ל"אשת חיל" בסדר תיקוני השבת מהמאה הי"ח. באיור זה ניכרת השפעת הקבלה הצפתית. לפי הקבלה הצפתית הדמות של "אשת חיל" היא למעשה דמות השכינה, ולכן במקרה זה ולמרות הסוגה של אישה קוראת, האופיינית לתקופה באמנות הכללית, הדמות היא סימבולית ולא תיאורית

<sup>119</sup> ר' משה חיים לוצאטו התפלל כשהיה שליח ציבור בבית כנסת ק"ק אשכנזים שבפאדובה ומתוך מחזור פירושים וכוונות על תפילות הימים הנוראים. ראו: מחזור לוצאטו 1995. ראו תמונה אופיינית בחלק השני של עבודה זו בפרק השני העוסק בכוס לקידוש, תמ' 20.

<sup>120</sup> ראו גם: כוונות אהבת שלום לחנוכה ופורים 2003. (סבא רבא של אבי, ר' צבי-אריה גאלדמאן בה"ר חיים שכנא ממעזריטש, מחבר הספר "מזכר הרבים", ירושלים, תרנ"ח (1898), התפלל בבית כנסת "בית אל" בירושלים).

<sup>121</sup> מחזור יואב עמנואל, נוסח איטליה, טקסט – רגיו, אמיליה 1466, איורים ב-1465 וב-1470-1475. הספרייה הבריטית בלונדון, כתב יד הרלי 5686, פוליו 27 ע"ב – 28 ע"א. לדברי מצגר:

"There is only one surviving picture of a Friday evening service, in an Italian synagogue of about 1465 in Emilia. It is accompanied by an allegorical representation of the ceremony of qabalat shabat, which signified the start of the shabat itself; the Jewish people welcome the shabat in the same way that the bride of the Italian picture surrounded by her entourage is welcomed by the entourage of her betrothed, who comes to meet her with the nuptial canopy. The iconography of the welcome of shabat is especially interesting in that it is clearly inspired by the mystic symbolism identifying the bride and the shabat as one, and making the shabat a nuptial feast, and therefore provides a much earlier figurative rendering than the splendid poetic expression given the ceremony in the following century, after 1535, by Solomon Alkabetz of Safed, whose hymn is chanted every Friday evening in every synagogue since the late sixteenth century: 'lekha dodi liqrat kalla' ('come, my beloved, to meet the bride')."

מצגר 1982, עמ' 240. שלמה צוקר מסביר, ש"בספר התדיר לר' משה בר יקוטאל מן האדומים ש... בכתב יד, במפתח הדפים 27-28א, כאילוטרציה לדין ל"ג בעומר (בדף 27ב) שבו מספיקים את האבלות על תלמידי ר' עקיבא שמתו בין פסח לעצרת, מצוירות שלש סצינות הקשורות בהספקת האבלות והיתר שמחת נישואין. בטקסט (27א-ב) נאמר: 'וימים שבין פסח לעצרת נוהגין אנו שלא לעשות חופה באותם הימים עד ל"ג בעומר, לפי באותם הימים מתו תלמידי ר' עקיבא... אמר חכמ[נים] ע"ה [עליהם השלום] שנים עשר אלפים זוגות תלמידים היו לר' עקיבא מגבת עד אנטופרטרוס וכולן מתו בין פסח לעצרת... ועל כן גזרו חכמים שלא לעשות שמחה.... עד ל"ג בעומר.' צוקר 2005, עמ' 86, הערה 141. ראו גם: שם, הערה 142.

(תמ' 12 א, ב).<sup>122</sup> החידוש בסידור האר"י החסידי הוא שמתוארת בו מציאות – כמו שולחן שבת עם חלות שבת אמיתיות ומפה רקומה – שהיא סימבולית. האירור הוא בעת ובעונה אחת גם מציאותי וגם סמלי.

מקור פורה אחר לאירור פיגורטיבי של רעיונות מופשטים הוא ספרי העברונות, סוגה של ספרות האלמנך או לוח שנה שעיסוקו עיבור השנה. ספרות זו הייתה פופולרית בעיקר בגרמניה ובאלזס במאה הי"ז. היא התאפיינה בציורים גדולים וברורים ובטקסט מפורט, דוגמת ההתייחסות למנורת שבעת הקנים המורכבת מהפסוקים של מזמור ס"ז (תמ' 13). מקור פיגורטיבי חשוב נוסף הוא עותקים של הספר עץ חיים בכתב יד שהופיעו במזרח אירופה במאה הי"ח. בעותקים אלה נוספו אירורים פיגורטיביים למושגי יסוד בקבלה כמו שבירת הכלים, סדר ארבעת העולמות ושמונת המלכים (תמ' 14 א-ג).<sup>123</sup> תיאור פיגורטיבי מסוג זה סלל את הדרך לחידוש בסידור האר"י החסידי שתיאר מושגים מופשטים של הקבלה הצפתית באמצעות אירור דבר גשמי.

## התופעה בחסידות

### סידור האר"י החסידי

סידור האר"י הוא הבסיס לסידור של החסידים. אחד מהסממנים המובהקים של הקשר בין החסידות למיסטיקה היהודית ובמיוחד לקבלה הצפתית הוא אימוץ סידור האר"י עם כוונותיו לסדר התפילה שלהם.<sup>124</sup> הבעש"ט ועמיתיו השתמשו בכוונות האר"י ואף הוסיפו עליהן כוונות משלהם, כפי שמתבטא למשל בכוונות שהוסיף הבעש"ט לטבילה במקוה.<sup>125</sup> סידור האר"י מבוסס, כאמור, על הסידור בנוסח ספרד. הכנסת נוסח ספרד לסדר התפילה של החסידים גרם למבוכה ולניכור בקרב האוכלוסייה המקומית במזרח אירופה, שהשתמשו בנוסח אשכנז. ההבדל בנוסחים התבטא בסדר התפילות כשאמרו, למשל, "הודו" לפני "ברוך שאמר" בנוסח ספרד של תפילת שחרית. באופן זה נקטו החסידים עמדה חריגה ומרדנית בסטטוס קוו של המיניסטרים האשכנזי, כפי שבא לידי ביטוי בספר שבחי הבעש"ט:

"שמעתי פעם אחת הלך ר' נחמן ז"ל דרך ק"ק זאלראווע (זאלקווא או זאלקווא, Zolikev) עם סחורה בעת תפילת שחרית...ונכנס לבית המדרש ועטף טלית ותפילין ועמד לפני התיבה להתפלל בלי רשות...ולאחר קדיש דרבנן התחיל 'הודו' קודם 'ברוך שאמר' [לפי נוסח ספרד] - נתמלאו כולם כעס וחימה והיה בדעתם למשוך אותו מן

<sup>122</sup> משולם זימל מפאלין, סדר תיקוני שבת, וינה, 1716, אוסף מוזיאון ישראל, מס' 180/5, עמ' 16-17. אמן זה צייר גם סצנה נרטיבית (לא סימבולית), כשליד קריאת שמע ישראל יש אירור של אישה המתפללת ליד מיטתה. סדר ברכת המזון וינה, 1715, שייך לאוסף משפחת גרוס בתל אביב, 12 ע"ב. ראו: נרקיס 1985 - אינדקס. הסוגה של אישה הקוראת ידועה באמנות מתקופת הרוקוקו באירופה, דוגמת האמן שרדן (Chardin) ואחרים, למשל: Jean-Baptiste Siméon Chardin (1699-1779), The Good Education, c.1753, oil on canvas, Museum of Fine Arts, Houston, no. 85/18.

<sup>123</sup> ראו: עץ חיים 1792.

<sup>124</sup> מכיוון שסידור האר"י התבסס על נוסח ספרד, השימוש בו הרחיק את קבוצת החסידים מהמיניסטרים היהודי שהשתמש בנוסח אשכנז.

<sup>125</sup> ראו: הערה 16 לעיל.

התיבה... אמרו אליו: 'איך מלאו לבו לעמוד לפני התיבה בלי רשות ולשנות הנוסחה אשר לא התפללו אבותינו ואבות אבותינו אשר היו גדולי הדור?' וענה ואמר: 'ומי יאמר שהם בגן עדן?' וששמעו תשובתו נתמלאו יותר חימה עליו..."<sup>126</sup>

בהמשך שילבו החסידים בין כוונות האר"י לסידורים בנוסח אשכנז ואפילו שילבו בין נוסחי אשכנז וספרד באותו סידור.

דוגמה אופיינית ל"ייחוד" (או ל"תיקון") בסידור האר"י החסידי, המושפע מהקבלה הצפתית, הוא זה שנאמר לפני "נשמת כל חי" בתפילת שחרית של שבת, בסידורו של ר' אברהם שמשון:

"בעת שאומרים 'נשמת', תיחד ייחוד זה ואח"כ תאמר 'נשמת'. מי שזכה להשיג **דבור נבואי** בפיו אבל אין לו רק שפתיים נעות בלי חתוך אותיות, תכווין תחילה... **א י א ד ה ה נ ו י ה ה**, ואחר כך יכוין בסדר זה **א י א ה ה ד י ו נ ה ה י**, ואחר כך יעשה... ואם הוסר כוח הדיבור [לפי סידור האר"י של ר' שבת] – "מפני שכעס על אשתו והרים יד עליה" ... צריך לכוון תחילה שכלל כל הי"ג תיקונים משלוש, [מספירה השלישית שהיא] מבינה ולמטה... מכאן רמז לסוד הנפשות הפורחת מן חי העולמים מברכין ישראל שם נכבד ג"כ (גם כן) הצדיק מברך אותו למעלה והכלה נמצאת שהיא כלולה... בכל ומברכין אותה."<sup>127</sup>

ייחוד זה כולל הטיית אותיות לפי שמות האל. הוא גם מזכיר את הדיבור הנבואי שאפיין את הקבוצות הפרה חסידיות באזור פודוליה ווהלין.<sup>128</sup>

כדי להבין את הדינמיקה של כוונות האר"י ואת הורדת השפע שעניין את החסידים יש לפנות לכתביו של ר' משה בן יעקב קורדובירו (1522-1570), שהיה עמית וחבר (או מורהו) של האר"י.<sup>129</sup> בספרו **סדר תפלה למשה** הוא פירש את סדר התפילה בנוסח ספרד.<sup>130</sup> גם כתביו האחרים מתייחסים לאופן ומשמעות התפילה.

"כל דיבור שיהיה, הן תפילה, הן הודאה, הן דיבור של תורה, וכן אם הוא רע – עושה רושם, ולכל דיבור ודיבור יש מהלך בפני עצמו ... עלייתו בסדר האותיות... בחיתוך

<sup>126</sup> שבחי הבעש"ט 1947, עמ' עז.

<sup>127</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף 249, ע"ב.

<sup>128</sup> הדגשה שלא במקור, מעניין שבסידור האר"י מוזכר עניין של "דיבור נבואי" בייחוד קודם "נשמת". האספקט של הנבואה בראשית החסידות נחקרה על ידי יוסף וייס ואחרים. ראו: וייס 2001, השל, 1985.

<sup>129</sup> יוסף בן-שלמה כותב לנכון ש"האר"י יכול היה לשמוע תורה מפי הרמ"ק רק במשך זמן קצר מאוד, כי הרמ"ק נפטר חודשים אחדים לאחר שבא האר"י לצפת". בן-שלמה 1986, עמ' 13. אך למרות זאת, לפי ברכה זק, "האר"י ראה בקורדובירו את רבו. הוא סיכם, למשל, קטעים מתוך אילמה, ואלה נדפסו לאחרונה. ראה כתבים חדשים לרבינו חיים ויטאל ז"ל, ירושלים, תשמ"ח, תחת הכותרת "פירוש ברית מנוחה". אבל האר"י חלק גם על דברי קורדובירו. על כך ראה, למשל, י' תשבי, "העמות בין קבלת האר"י לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרן ברכיה ממודנה", חקר הקבלה ושלוחותיה, כרך א, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 197-198 (בעניין מקום ההיכלות); ג' שלום, "כתביו האמיתיים של האר"י בקבלה" קרית ספר, יט (תש"ב), עמ' 191-193; רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י – חבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 79-80 ו-267-271 (בעניין חילוקי דעות בפרשנות של כמה קטעים מסבא דמשפטים). וראה מ' בניהו, יוסף בחירי – מחקרים בתולדות מרן רבי יוסף קארו, ירושלים, תשנ"א, עמ' קצא-קצח. זק 1995, עמ' 16, הערה 38.

<sup>130</sup> "כפי מנהג הספרדים, שמנהגם יותר נוטה לדברי הרשב"י". תפילה למשה 1892, דף יג, ע"ב. ראו: זק 1995, פרק שישי, "התפילה", עמ' 193, הערה 1.

האותיות הגשמיות ויתעלה בסוד הנשמה... ונכנסה באצילות נשמת האותיות עד ייחוד העליון... וירד התשובה – אם ראוי אליה – מדרגה אחר מדרגה... התשובות מזדווגות, מתלבשות ויורדות בתשובת הרוח עד ההיכלות... עד מעשה בראשית ה).<sup>131</sup>

הבעש"ט ויורשו, המגיד דוב בער ממעזריטש (1704-1772), שינו את היחס לכוונות האר"י והפכו אותן ממערכת תאוסופית מופשטת לאמצעי להתקרב לאלוהות ולדבוק בו. באופן זה הפכו את ההתקרבות לאל לתהליך אישי, רגשי ואקסטטי.<sup>132</sup> קורדובירו מדגיש את הפן האישי ואת חשיבותה של הדבקות בתפילה:

"המברך מעלה את השכינה [מלכות] בסוד התפילה מלמטה למעלה והעונה אמן מוריד את הזכר [תפארת] למלמעלה למטה, וכאשר אנו מזדמנים לתפילה להעלות השכינה, אם אין כח אלהי אשר בנו, אין אנו מתפללים, נמצא שהקב"ה הוא המתפלל, כיון שהוא הכח וההתעוררות לנו."<sup>133</sup>

הצד האישי או הרגשי בא לידי ביטוי חזותי בסידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון מראשקוב. בהשוואה לסידור, יובאו סידורי האר"י החסידיים אשר בקבוצת המבחן: בהשוואה לדוגמה המובהקת של סידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון מראשקוב, המכונה "היכל הבעש"ט", מובאים בעבודה זו כמה סידורי האר"י שרווחו בראשית החסידות והוכנו בין השנים 1750-1760. מצויים בידינו רק העותקים שבדפוס וביניהם: סידור ר' שבתי מראשקוב, סידור רב אשר, סידור בהגהה של הקלויז בברודי, דפוס זאלקווא, סידור קול יעקב של ר' יעקב קאפיל,<sup>134</sup> בנוסף, מצוי בידי כתב יד מאוסף ביל גרוס שבתל אביב, כתב יד שמחברו אינו ידוע, וכן סידור הנכתב ביאמפאלא בשנת תק"י (1750), על ידי ר' משה בן יוסף מלובמילא, תלמידו של ר' ישראל לובמלר הנזכר בסידור של ר' שבתי.

בכל סידורי האר"י שהיו נפוצים בקרב החסידים או בקלויז של ברודי ישנה אותה טיפוגרפיה המאפיינת את הכתיבה המיסטית. כתיבה זו באה לידי ביטוי, למשל, ב"קדיש דרבנן" המופיע הן בסידורו של ר' יעקב צמח (תמ' 15 א), הן בסידור האר"י של הקלויז (זאולקוב) (תמ' 15 ב) והן בסידור האר"י של ר' אברהם שמשון (תמ' 15 ג). גם "כתב המלאכים" או כפי שהתהווה במאה הט"ז – "כתב עיניים", שאפיין את הכתבים המאגיים הקדומים (תמ' 2 א, ב) ושהיה נפוץ בימי הביניים

<sup>131</sup> אור יקר 1991, כרך ד', ירושלים תשכ"ו, עמ' נג; הזוהר 1967, ח"א, פרשת נח, דף סד, ע"ב.

<sup>132</sup>

"The ecstatic model is concerned with the inner processes occurring between the powers of imagination, the human intellect and the cosmic intellect.... This model of Kabbalah centers around the ideal of devekut, or cleaving, understood as one of various types of union with the Godhead."

אידל 2003-2004, עמ' 16.

<sup>133</sup> אור יקר 1991, כרך א', עמ' קיא. זק מצטטת את ר' לוי יצחק מברדיטשב האומר: "כשאדם מאמין שכל הבלים והדיבורים היוצאים מפיו הכל כח וחיות הבורא וירוח ה' דברי ב' (שמואל ב כג, ב). "קדושת לוי, עמ' קכ"ח, פרשת יתרו. זק 1995, עמ' 199, הערה 38.

<sup>134</sup> במכון לתצלומי כתבי יד בספריה הלאומית והאוניברסיטאית בירושלים מצאתי כמה עותקים של סידור האר"י עם אותם תרשימים סכמתיים המאפיינים את הסידור של ר' שבתי, ביניהם: F22582, היכל שלמה מס' 1519-74-20, סידור האר"י, ח' כסלו שנת תע"ג (1713), הסופר צבי הירש בן חיים. אף הוא דומה מאוד במבנהו.

(תמ' 2 ג) חוזר בתפילת "שמע ישראל" בסידור האר"י (תמ' 3 א, ב). בדומה לכך גם סדר המילים של שלוש עשרה המידות חוזר בסידורים אלה ובמקומות נוספים. **סידור הרב הזקן**,<sup>135</sup> הסידור של רב שניאור זלמן מלאדי (1745-1813), מייסד חסידות חב"ד, אינו כולל את כוונות האר"י ולכן אינו מתאפיין בייחוד טיפוגרפי.

## האלמנטים האמנותיים בצורת החפץ החסידי ועיטוריו

בכל סידורי האר"י שרווחו בקרב החסידים יש כמה איורים או תרשימים החוזרים על עצמם, רובם סכמתיים, שמטרתם לעזור למתפלל ל"צייר", כלומר לדמיין, את הכוונות או הייחודים הדרושים. לעתים קרובות התרשימים חוזרים על עצמם פעמיים בשינויים קלים לפי צורכי נוסח התפילה. הסוגים הראשיים הם:

1. **חידוש טיפוגרפי** בעמוד הדף כדוגמת "קדיש דרבנן"
2. **מנורת שבעת הקנים** המצוירת במיקרוגרפיה, שצורת המנורה נעשית מפסוקי מזמור תהילים ס"ז.
3. **מערכת ההיכלות** המלווה את הברכות שבתפילת שחרית: לפני קריאת "שמע ישראל" יש חמישה היכלות ולפני תפילת העמידה שני היכלות. באמצעות ההיכלות אפשר להעלות את הניצוצות בהקשר של עשר הספירות וארבעת העולמות.
4. **המקוה**: בציור מודגשים כיווני הרוח.
5. **שולחן הצפתית** הלוריאנית. האיור מופיע לפני הסעודה הראשונה והסעודה השנייה של שבת.
6. **ציון מיוחד של המילה "כתר"** בקדושה של תפילת מוסף של שחרית של שבת.

### הצגה והשוואה של המוטיבים העיקריים

ששת האפיונים הגרפיים שבסידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון יושו לראבעה הסידורים שבקבוצת המבחן.

#### חידוש טיפוגרפי:

לרשותו של ר' אברהם שמשון היו אמצעים גרפיים שונים: הוא תחם את המילים במסגרת או באמצעות כיסוי של הרקע בקווי שתי וערב. לפעמים הואיצר קומבינציה של שתי הטכניקות, כמו ב"אל אדון" (תמ' 16). משום כך קל יותר להתמקד באותיות ובמילים. ר' שבת מראשקוב מדגיש מילים או אותיות באות גדולה יותר או שמנה, כך ב"כוונת הלימוד בנביאים ובכתובים" או ב"כוונת הדיוקנא" (דף קכח, ע"ב-דף קכט, ע"ב). ב"קדושה" של מנחה האותיות "קדוש קדוש קדוש" מתוחמים אצל ר' אברהם שמשון, אך ר' שבת הבלית אותם בשורה

<sup>135</sup> סידור רבינו הזקן 2004.

אחת ואילו ר' אברהם שמשון כתב אותן אחת תחת שנייה. לדברי רש"י לאות הגדולה או ל"אות הגסה" יש שימוש מאגי.<sup>136</sup>

אמצעי גרפי אחר הוא "כתב עיניים". ר' אברהם שמשון ממשיך את הכתב הזה בשני הפרקים של קריאת שמע ואילו שר' שבתי מדלג על שימוש זה (ח"ב, דף לב, עא). כך הוא גם בסידור *קול יעקב* של ר' קאפיל, ובפרוטו-טיפוס של סידור האר"י של ר' יעקב צמח.

שילוב של אותיות זעירות בין המילים בהטיות שמות האל נובע משיקולים של הקבלה הצפתית. אך גודל האות ומיקומה משפיע על סגנון הדף. בדפוס סידור האר"י של ר' יעקב קאפיל (*קול יעקב*) וגם אצל ר' שבתי בולטת נטייה זו במיוחד ב"קדיש דרבנן". בשלושת הסידורים הסדר הגרפי זהה. הגדלים השונים של האותיות ומיקומן – לפעמים למעלה, לפעמים למטה, בין אותיות, בצורה אנכית או זו ליד לו – מרעננים את העין והופכים את הקריאה למרתקת.

הסידור של ר' אברהם שמשון מצטיין בהירות הכתב. אביו, ר' יעקב יוסף, האריך דברים על חשיבות הבהירות של הכתב:

"שמעתי ממורי [הבעש"ט] שרוב עוונותיו של האדם גורם שנתרחק מעבודת הש"י [השם יתברך] מצד שפלותו אינו מאמין כי האדם גורם על ידי תפלתו ותורתו שפע אל כל העולמות וגם המלאכים ניזונים על ידי תורתו ותפלתו, שאילו היה מאמין זה כמה, היה עובד ה' בשמחה ביראה מרוב כל, והיה נזכר בכל אות ותנועה ומלה לאומרה כדקא יאות וגם לתת לב אל מה שאמר דוד המלך ע"ה [עליו השלום] "אם תשכבון בין שפתיים" (*זרמיהו ג, כה; תהילים סח, יד*), **שהקב"ה שומר ושוקד על שפתי האדם לנושקה כשהוא אומרה בתורה ותפלה בדחילו רחימו...**"<sup>137</sup>

#### מנורת שבעת הקנים:

לאיור של מנורת שבעת הקנים כציור מיקרוגרפי העשוי ממזמור ס"ז יש היסטוריה ארוכה מהמאה הי"ד. בקבוצה של כתבי יד הקרויה *מחזור רומא* יש כתב יד קדום שבו מזמור ס"ז יוצר צורה של מנורה, כתב יד זה נקרא *מחזור יחיאל בן מתיתיהו* (פיזה 1397) (תמ' 17).<sup>138</sup> המקור הספרותי הקדום ביותר הוא *בספר אבזרהם או פירוש הברכות והתפילות* מסבילה (Seville), 1340, (ורשה 1877) המזכיר שהמנורה נראית כמו מגנו של דוד בעת יציאתו למלחמה, ואף משווה את קריאת מזמור ס"ז, שצורתו כמנורה, להדלקת מנורת שבעת הקנים בבית המקדש.<sup>139</sup> יש למקם את התופעה הייחודית של המנורה הכתובה המילים ממזמור ס"ז, קשורה לעניין הטיפוגרפי והיחס החדש לאותיות (תמ' 6).

בקבלה יש משמעות למספר הפסוקים, ובמזמור ס"ז יש שבעה פסוקים וארבעים ותשע מילים: המספר שבע מזוהה עם שבע הספירות ואילו 49 הם 49 שבילי החכמה. במזמור ס"ז יש 49 מלים. כמו כן המספר 49 חוזר בימי ספירת העומר והוא קשור לאיור המנורה שבסידור. המנורה המקראית

<sup>136</sup> רש"י, סנהדרין, דף כא, ע"ב. ר' גם ספר רזיאל 1805, דף מב, ע"א בנוגע ל"כתיבה גסה" בכתובת מאגית על עוגה. טרכטנברג 1977, עמ' 148 ו-297, הערה 23.

<sup>137</sup> הדגשה שלא במקור. תולדות יעקב יוסף 1973, כרך ב, ספר דברים, פרשת עקב, סימן ד, עמ' תרלג.

<sup>138</sup> אוהל דוד 1932 לקוח מאברין, 1981, עמ' 55, הערה 32.

<sup>139</sup> יוהס 1998, יוהס 2002, עמ' 37-49.

העשויה מכיכר זהב אחד מסמלת את האפשרות של איחוד מרכיבים שונים של האלוהות. המהרש"ל, ר' שלמה בן יחיאל לוריא (1510-1573), מציין בספרו *מנורת זהב טהור* (פראג, 1581), שהקנה האמצעי שהוא גוף המנורה מצביע על האל עצמו. המנורה נחשבה במאה הטי"ו ל"מגן דוד" בגלל כוחות השמירה שבה.<sup>140</sup> לרוב, בציור שולב גם הפסוק: "שויתי ה' לנגדי תמיד" (*תהילים* טז, ח). עוד אפיון למנורה הוא הבסיס המשולש כחצובה. כך היא מופיעה בממצאים ארכיאולוגיים שנמצאו במאה השלישית ועד המאה השישית ובכתביהם של הרמב"ם ושל רש"י. אך במנורות שבסידור האר"י הבסיס אינו משולש, אלא לעתים מרובע והצורה אינה קבועה ומשתנית מאיור לאיור באותו סידור, כמו בזה של ר' אברהם שמשון. לדעת ג'וליאן פוסטל (1510-1581) הבסיס של המנורה מסמל את ארבע החיות של המרכבה השמימית.<sup>141</sup> הבסיס המרובע משפיע לפעמים על צורת המנורה ועל הקנים שבהם זווית ישרה, כמו בסידורים של ר' שבתי (תמ' 18 א) ויעקב קאפיל (תמ' 18 ב), שם בולטת הצורה המרובעת של הקנים, ובמיוחד בולט לוח ארוך המונח לרוחב על ראש הקנים. יוצא דופן הוא לוח המנורה שבסידור של ר' יעקב קאפיל (חלק א, דף קו, ע"ב) שבו יש הטיות של שם ה' וציון הספירות מעין מנורה של תשובה (תמ' 19) – במקום מילות המזמור ס"ז כנהוג, כלומר המנורה הופכת מקמע למוקד של מדיטציה על התשובה.

#### מערכת ההיכלות:

הרב שבתי (תמ' 20) ור' קאפיל נותנים ביטוי סכמתי בלבד להיכלות. דפוסים אחרים של סידור האר"י, כמו זה של ר' יעקב עמדת, מזכירים את ההיכלות כהערה בלבד.<sup>142</sup> לעומת זאת ר' אברהם שמשון מבליט מאוד את ההיכלות ומאירים. הוא מקדיש להם איור בגודל של רבע עמוד. הוא מעטר אותם בדגמים גאומטריים וצמחיים, כמו אגוז וחבל, שיש להם משמעות בקבלה, וגם מקפיד על סמליות מספרית (תמ' 21). לר' אברהם שמשון יש מאגר של עיטורים גאומטריים וצמחיים שיש לצורתם או למספורם משמעות בקבלה. לדוגמה, ב"היכל זכות" מופיעים כ"ב אגוזים ושני שושנים, ב"היכל אהבה" באותו דף מופיעים מעין חבל, שושנה ושני אגוזים.<sup>143</sup> איור החבל אפשר לראות בכתב יד חסידי אחר (תמ' 22). למספר הצורות הגאומטריות המופיעות בהיכל "לבנת הספיר" ובהיכל "עצם השמים" יש משמעות. בתפילת ערבית של שבת סימן ר' אברהם שמשון את ההיכלות בדגם של קונכייה, שהוא סממן קדום למקום של קדושה בממצאים ארכיאולוגיים בארץ ישראל מהמאה השלישית עד המאה השישית. הצד הגרפי בולט במיוחד בסידור של ר' אברהם שמשון לעומת זה של ר' שבתי, ועל כך העיר מנחם קלוש:

<sup>140</sup> שלום 1949.

<sup>141</sup> סקרה 1966.

<sup>142</sup> קול יעקב 1884.

<sup>143</sup> גם בתפלה למשה, בהיכל האהבה ('אהבת עולם אהבתנו') מופיע עיטור הדומה לחבל. תפלה למשה 1892, דף סז, ע"ב. יש לומר שהיה נהוג בספרי דפוס במאה הי"ח לעטר דף השער או למלא חלל ריק בעיטור חוזר של אגוז (acorn), דוגמת דף השער של לוח משנת תקט"ז (1756) מפיוורדא מבית הדפוס של חיים בן ר' צבי הירש מאוסף משפחת גרוס, תל אביב, מסי' B.1502. אך יש לומר שבסידור של ר' אברהם שמשון הדיוק במספר העיטורים הוא בעל משמעות; גם ההקשר מעיד על האפשרות של משמעות מעבר לעיטור סתם. לדיון דומה ראו בפרק האחרון על הכיסא של רבי נחמן, הנספח השני.



"In both the principles and order of 'the rising of the worlds' during prayer...the manuscript [of R. Abraham Shimshon] has this section organized in a graphically superior form."<sup>144</sup>

ר' שבתי לעומתו ויתר על המסגרת הסכמתית הרגילה והסתפק באות מוגדלת. המקוה ושולחן השבת הם תרשימים נפוצים וסכמתיים המופיעים בסידורי האר"י. הם מופיעים גם אצל ר' שבתי<sup>145</sup> ואצל ר' יעקב קאפיל ובסידורי האר"י נוספים באופן סכמתי בלבד.

#### המקוה:

בסידור האר"י בכתב-יד משנת 1750 השייך לאוסף משפחת גרוס בתל אביב יש איור סכמתי של המקוה. מעניין ציון הספירה "בינה" במרכז הסכמה של המקוה (תמ' 23). ספירה זו מזוהה בקבלה עם הצד הנקבי ועם המקוה, ויש לה דימוי של רחם נשי. לעומתו התיאור הגרפי של ר' אברהם שמשון מבליט את המקוה. מורגש הניסיון ליצור תרשים תלת ממדי ולתת לו תחושה של עומק (תמ' 24). וב"כוונת הטבילה" יש איור של מלבן מסוגן וכתובה בו המילה "מקוה" כחלק מהמדור "ערב שבת". המלבן מוקף במלבן אחר שפינותיו מוארכות ובתוכם יש ציור קטן של שושן או של חבצלת השרון, פרח שעל פי ספר הזוהר הוא כינוי לשכינה, המופיע כבר בפרק א' בפתיח של ספר זה. שני המלבנים מעוטרים בקווים אנכיים. המילה "מקוה" כתובה בשחור והפרחים כתובים בלבן על רקע הקווים האנכיים השחורים שבמלבן השני. הפינות המוארכות יוצרות חצאי עיגולים לבנים ולא מקווקווים, ובהן כתובות המילים (צירוף האותיות) מלמעלה ובכיוון השעון: "אלף", "הה", "יוד", "הה". מכל חצי עיגול יוצא משולש מעוטר בקווים ובהם מילים המציינות כיוונים: "מזרח רומית", "דרום", "מערב תחתית" ו-"צפון".

#### שולחן השבת:

ברוב סידורי האר"י של התקופה סידור שולחן השבת הנעשה לפי האר"י הוא סכמתי. כך גם בסידור של ר' אשר (תמ' 25 א) ובסידור האר"י השייך לאוסף משפחת גרוס (תמ' 25 ב). ואילו האיור לשולחן שבת של ר' אברהם שמשון מפתיע ומציג שולחן שבת אמיתי עם מפה רקומה ושנים עשר לחמים שצורתם כחלה עגולה (סימן לאות "י" או "ה") וכחלה קלועה ארוכה (סימן לאות "ו") (תמ' 26, א, ב). התיאור נאמן למקור, החלות נראות אמיתיות כפי שאולי היה נהוג בביתו (תמ' 27).<sup>146</sup> השולחן מכוסה במפה מעוטרת ורקומה בשלוש עשרה קצוות מעוגלות בגימור הנראה כתחרה. השולחן עומד על ארבע רגליים. הרגליים מחוברות ומחוזקות במוטות ומופיעה כתובית "שולחן של שבת". השולחן עם המפה מופיע באופן עצמאי על הדף ואינו ממוסגר. סביב הרגליים הלבנות יש רקע שחור ובבסיסו יש עיטורים קליגרפיים.

<sup>144</sup> קלוש 1997, עמ' 57, הערה 43.

<sup>145</sup> סידור ר' שבתי מראשקוב 1880, חלק ב, דף מח, ע"א, דף סה, ע"ב.

<sup>146</sup> "טוב לכל אדם לעשות בשבת ב' חלות קטנות ולהניח תחת ב' הגדולות כדי לבצוע על ד' ככרות בכל סעודה וז"ל הזוהר ר"מ פנחס דרח"ה מאן דאית ליה כו' כארבע ככרות בכל סעודה כו' תריסר אנפין ע"ש היטב." נופת צופים 1912, עמ' 12 (דף ו, ע"ב).

שלא כר' שבת, ר' אברהם שמשון מוסיף בתוך מסגרת קווית לפני כוונת השולחן ואיורו את המשפט: "צריך להניח השולחן מסודר כדי שתעשה הסדר סביב לו כשתבוא מן השדה".<sup>147</sup> בסידור של ר' אברהם שמשון אפשר לזהות בקלות את החלות הקלועות הנאפות בעבור החסידים בבית או בבית המאפה. החלה העגולה כמו זו הארוכה, קלועה ותלת ממדית (בעלת נפח). באיור החלות המונחות על שולחן השבת פרוסה מפה רקומה ויפה. כדי להמחיש את הסצנה הרב אברהם שמשון השתמש בהווי המקומי של ביתו וסביבתו. החלות מצוירות בצורה ריאליסטית ודומות לחלות הנאפות בבתיים של חסידים עד היום.

סידורי האר"י החסידיים שהוזכרו לעיל מוכרים לנו בעותק המודפס, אך ברוב המקרים כתב היד המקורי אבד, ואולי זו אחת הסיבות לסכמתיות האופיינית לתרשימים שבסידורי האר"י החסידיים. רק בסידור האר"י מיאמפולי (1750) יש ניסיון לאייר בפן פיגורטיבי יותר את התרשים של שולחן השבת. האיור של שולחן השבת מנסה לשוות לאיור אופי ציורי יותר ומהימן יותר ולכן מתוארים בו צנצנת הפרחים (הדסים) וכלי השולחן (תמ' 28 א, ב). הסידור מיאמפולי היה ברשות האדמו"ר ר' מרדכי מצ'רנוביל והודפס כפקסימיליה מכתב יד המתוארך ל-1750. מחברו, ר' ישראל לובמלר, מוזכר בסידור של ר' שבת מראשקוב. וגם כאן יש מעבר מתרשים סכמתי לציור המתאר חלק מהמציאות, אם לא לאותה דרגה כמו בסידור של ר' אברהם שמשון. יש לזכור שאין כאן ניסיון נרטיבי כמו באיור כתבי הקודש בדורות הקודמים, אלא רצון להביע רעיון מופשט באמצעות תיאור מציאותי יותר.

#### תפילת קדושה במוסף של שחרית של שבת – ה"כתר":

תפילת הקדושה בחזרת הש"ץ של תפילת העמידה נחשבת לשיא התפילה בחסידות, ונקראת "כתר" כבנוסח האר"י, על שם מילת הפתיחה שבתפילה. יש הקבלה בין תפילת הקדושה ובין המתואר בספרות ההיכלות. בסידור ר' אשר, למשל, המבוסס על סדור ר' שבת, המילה "כתר" מודגשת (תמ' 29), אך אצל ר' אברהם שמשון יש ציור של ממש (תמ' 30 א, ב). הציור מיוחד כיוון שהוא מביע רגש חזק וכיוון שיש בו דימויים של שני מלאכים המתוארים כפעוט מכונף. באמנות היוונית רומית דימוי זה מזוהה עם האל ארוס (Eros) או עם אמור (Amor), הידוע גם בשם קופידון (Cupid), בנו של אלת האהבה ונוס (Venus) או של אפרודיטה (Aphrodite), שהיא התגלמות האהבה השמימית והארצית. בהשפעת אמנות זו, לפי התלמוד, הכרוב המקראי שבחזון יחזקאל (פרק מא, יח והלאה) ושבספר שמואל ב' (כב, יא) מזוהה עם הכרוב שהושפע מהעולם ההלניסטי, הפעוט או הקופידון, ואת זאת הביעו באמצעות משחק מילים כשהמילה "רביא" הוא יונק בארמית:

"מאי **כרוב**? אמר ר' אבהו: '**כרביא** שכן בבבל קורין לינוקא רביא'.<sup>148</sup>"

הכרובים של ר' אברהם שמשון הם במעמד של הכתרה. הם לא רק שומרים על כס האל או על מקום קדשו, כמו ששמרו על צדי ארון העדות במשכן (שמות לו, ח), אלא הם כרובים המחזיקים גם בצדי

<sup>147</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף 229, ע"ב.

<sup>148</sup> הדגשה שלא במקור. חגיגה דף יג, ע"א.

המגן שצורתו לב וכתובה עליו המילה "כתר". מעל המילה "כתר" יש כתר אמיתי שעליו יש חמש קשתות מלפנים וכנראה עוד חמש קשתות מאחור. ייתכן שיש בו עשרה חלקים, אך זה לא ודאי מכיוון שרואים רק את הכתר שמלפנים ובחזיתו הכתובית: "יוד הי ואו הי". הכרובים בתנועה, מחזיקים ביד את המגן, אך נשענים קדימה במעין תנוחה של ריצה ("רצוא ושוב", בלשון הנביא יחזקאל), ברגשי דחילו ורחימו. נוצר הרושם שהם מכתירים את האל מכיוון שהספירה "כתר" מתייחסת לאל שלפני בריאת העולם, ל"אריך אנפין" או ל"אין סוף".<sup>149</sup>

הקו של ר' אברהם שמשון שהוא נקי ומדויק ברוב בסידור הופך כאן לקו אקספרסיבי. פניהם של הכרובים בסידור צוירו, אך נמחקו אחר כך. בעל הסידור של ר' אברהם שמשון<sup>150</sup> לא אפשר לבדוק את כתב היד המקורי, אך מסר שהמחיקה היא מאוחרת ולא נעשתה על ידי מחבר הסידור ומאיר, ר' אברהם שמשון. ה"קדושה" שבתפילת העמידה בשם "כתר" מופיעה כבר במאה התשיעית לספה"נ בסידור של רב עמרם בנוסח "כתר יתנו".<sup>151</sup>

## השפעות

האיורים שבסידור האר"י של ר' אברהם שמשון מקוריים, אך אפשר לעקוב אחר כמה מקורות או תקדימים של ספרי קודש בעיקר מדפוס איטליה ואמסטרדם ואחר איורים של התקופה והאזור לספר עץ החיים של ר' חיים ויטאל. במקרה האחרון מורגשת המוכנות לתת ביטוי חזותי לרעיונות מופשטים מהקבלה הצפתית, כמו זו שבמגן החיים מפולין מהמאה י"ח, הלקוחה מאוסף היכל שלמה, שם מאוירים ארבעת העולמות, שמונת המלכים ואף שבירת הכלים (תמ' 14 א-ג). בספר עץ החיים אחר מפודהייץ (Podhajce) 1780, מאוסף ספריית עץ חיים שבאמסטרדם, מופיעים עיטורים של אגוזים והמחשות נוספות של חיות וצמחים שמשמעותם היא סימבולית.<sup>152</sup> בסידור האר"י החסידי יש חידוש טיפוגרפי שהושפע ממסורת רבת שנים של הטיות של שמות האל, שהייתה מקובלת בקבלה הצפתית והשפיעה גם על הטיפוגרפיה בכתבים של יהודי אסיה ואפריקה. כתבי יד אלה הגיעו לפולין (פודוליה ווהלין, כיום אוקראינה) דרך טורקיה, שכבשה את האזור בין השנים 1672-1699. אפשר לזהות טיפוגרפיה מיסטית זו, שהיא ייחודית, כמשותפת ליהודי מזרח ומערב. וזאת בלי לציין כאן את ההשפעות ארוכות הטווח מהמאה הי"ג עד לכתבים אלה, שנזכרו לעיל (ר' אברהם אבולעפיה, ספר הזוהר ועוד). אותה טיפוגרפיה המבוססת על עקרונות הקבלה האקססטית באות לידי ביטוי בסידור האר"י החסידי שלפנינו.

<sup>149</sup> ניסיון זה מעורר אסוציאציות עם קבוצת כתבי יד מהמאה התשיעית לספה"נ:

ספר תהילים של אוטרקט (Utrecht Psalter), אוטרקט, ספריית האוניברסיטה, מס' 32/484, דף 2, ע"ב; כתב יד הרלי (Harley), לונדון, המוזיאון הבריטי, מס' הרלי 603, מזמור קג; גוספל רבולה (Rabbula Gospels), פירנצה, ספריית מדיקה-לוארסיאנה, חזון יחזקאל.

<sup>150</sup> בעל הסידור הוא שמואל פלדמן, מנכ"ל חברת התיירות, "ביג-בן" (Big Ben) שבבני ברק.

<sup>151</sup> ורטהים 1960, שער רביעי, "השינויים העיקריים בין נוסח אשכנז לנוסח החסידים", עמ' 129.

<sup>152</sup> עץ חיים 1780. מתוך הקולופון: "ספר עץ החיים... אשר נכתב על ידי... מוה' חיים ויטאל... הכותב דוב בער ב"ה חיים החונה פה ק"ק פאדהייץ כתבתי ספר הזה באותיות אמשטרדם בשנת תק"מ". ראו: וייזר-קפלן 1980, עמ' 112, מס' 182 ופוקס ומנספלד-פוקס 1975, מס' 131.

קיימים שני אפיונים משותפים לדמות הכרוב: הכרוב הראשון שייך להיררכיה העליונה ויש לו תפקיד של שומר כיסאו של האל או שומר מקדשו. בתפקיד השומר, הכרוב, מופיע לרוב כזוג הראדלי לצד מקום האל; האפיון השני הוא היותו מכונף.

דמות הכרוב באמנות מתפצלת לשני ייצוגים עיקריים: בתקופה המקראית הכרוב נתפס כהכלאה, שילוב בין אדם לחיה או חיות, בהשפעה אשורית. מתקופה זו נשמר דימוי הכרוב בדמות הגריפון (griffon), הכלאה של נשר ואריה שעבר תהליך ארוך דרך הציור ההראלדי בימי הביניים עד שנתפס ככרוב המקראי באמנות יהודית של המאה הי"ז והי"ח במזרח אירופה ומשם לאמנות בתי הכנסת החסידיים (ראו: בחלק השני, בפרק השמיני העוסק בכיסא של רבי נחמן). שם זוג הגריפונים מחזיק בצדי הכתר או במוטיב מרכזי אחר (בשני לוחות הברית, במנורת שבעת הקנים) בחלק העליון של ארונות הקודש בבתי הכנסת העשויים מעץ מהמאה הי"ז והי"ח באזור גליציה (היום אוקראינה), הדומים לאלו שבבתי הכנסת החסידיים, כמו זה של חסידות ויזניץ בויז'ו סיס שברומניה.<sup>153</sup> הם גם מופיעים בשערי ספרים, כמו שער של כתב יד חסידי מסדיגורה מהמאה הי"ט, שם הם מחזיקים בכותרת ולא בעיטור כלשהו (תמ' 31).

בעולם ההלניסטי רווח הדימוי של פעוט מכונף, וכן רווח הדימוי של פעוט יש שעשוען המלקט ענבים או עוסק במשחקי ספורט, כמו טיפוס על גבי קירות בתי פומפיי.<sup>154</sup> כאמור, בתקופה זו נקבע תיאור הכרוב כפעוט גם בספרות התלמודית.

באמנות הנוצרית בתקופה הביזנטית קיבל הכרוב אטריבוט ספציפי של פעוט בעל ארבע כנפיים הצבוע בכחול, לעומת השרף בעל שש כנפיים הצבוע באדום. האל "ארוס" או "אמור" נהפך בתקופה זו לנער מכונף במקום לפעוט. הפעוט שנקרא "פוט" (putti) נשמר באמנות הביזנטית כייצוג של גיבור מיתולוגי שקיבל לעתים ממדים גמדיים.

הרנסנס האיטלקי חידש את עתיקות יוון ורומא מן התקופה ההלניסטית ואימץ את דמות הכרוב כפעוט, שהופיעה לרוב בעתיקות אלו. בציור הרנסנסי חזרה דמות הפעוט המכונף לייצג את האל "ארוס", "אמור" או "קופידון". באמנות הכנסייתית, בשיא תקופת הרנסנס, הפעוט המכונף הפך גם לגדוד מלאכים המכתירים את ישו או את מריה הקדושה, ובציור הנוצרי הוא מצטרף לפמליה

<sup>153</sup> משקוף בית כנסת של חסידי ויזניץ, ויסו דה סו (Viseu de Seu), רומניה, עץ צבוע, מוזיאון ישראל, ירושלים, מס' 195/13.  
<sup>154</sup>

"The pagans were very fond of images where young children or putti played the roles of adults in representations of the circus or of combat, the chase, or various kinds of work, or even in religious scenes. At the very beginning of Christian art, some of the Christian image-makers adopted this playful genre... for certain scenes of symbolic grape-gathering (an allusion to the "vine of the Lord" and to communion), such as are found, for instance, among the mosaics of S. Constanza at Rome, and on the sarcophagus of Junius Bassus putti are shown harvesting wheat. ...In the catacombs of Via Latina... five putti in tunics, holding palm branches, stand before a seated figure.

But the putti genre was not very popular among the Christians, who quickly replaced the little children by adolescents. This version of the formula of youth must have seemed more acceptable; for its association with an abstract idea – in this case, the eternal – was in accordance with image-signs of the Christian funerary cycles...

Thus here at the beginning of Christian art, we have a phenomenon often observed by linguists in their area: in passing from one language to another or in transmission from one generation to another, a term, if it lives, changes its form and its semantic value, and we see in iconography, as in language, a shifting of form and meaning."

גרבר 1968, עמ' 34.

הקדושה של ישו. הפעוט המכונף התקבל גם כשעשוען בשם "פוט"י" ואף כדמות אפלה המזדהה עם האל "תנטוס" (Thanatos), כשהוא אוחז בשעון חול או כשהוא עומד עם ראש מורכן על לפיד הפוך.<sup>155</sup>

הדימוי הספציפי שבחר ר' אברהם שמשון, שייצג את הכרובים, הוא פעוט מכונף הלבוש חתיכת בד סביב אזור החלציים, אולי כאות של צניעות. טיפוס זה מוכר מהתקופה שהרנסנס היה בשיאו (בתקופה היוונית רומית לא נוסף הבד), למשל, ביצירות של פיליפיני ליפי (Filippini Lippi, 1457-1504) (תמ' 32). מאז הרנסנס, בעולם ההראלדי, קיבלה דמות הפעוט המכונף מקום נכבד כמחזיק בצדי הזר או הכתר. הוא אף התקבל לעולם האמבלמטיקה (Emblems) במאה הי"ז. חוץ מהספר הכללי של אלציאטו (Andrea Alciato, 1492-1550), *Emblematum*, חובר עליו ספר מיוחד, הנקרא בשם "אמוריטקה" ודמות הפעוט המכונף מייצגת בו אינספור משלים.<sup>156</sup> בהמשך, במאות הט"ז והי"ז, נדדה הדמות לספרי האלכימיה (Alchemy) (תמ' 33).

באמנות יהודית כרובים אלה מופיעים בשערי ספרים עבריים בדפוס אמסטרדם.<sup>157</sup> במקום הכרוב המקראי בדמות הגריפון הם מופיעים ככרובים מקראיים המשרתים את כיסא הכבוד ואת המרכבה של האל, או כשהם מחזיקי כתר תורה המעטר טס של ספר תורה מאוקראינה מהמאה הי"ח (תמ' 34 א, ב):

<sup>155</sup> לתולדות הדימוי, ראו פנופסקי 1967. וכן ראו:

"What has been termed 'Renaissance putti' is 'a fat naked child', mostly with 'two wings in the fleshy part of his shoulders' [and was] ubiquitous in Hellenistic and Roman art.... Like other classical models, the putto was appropriated by proto-Renaissance of the twelfth century; but, as in the case of other classical motifs, this appearance was limited to sculpture... they continue to occur up to the second quarter of the fourteenth century."

פנופסקי 1960, עמ' 146.

"For Ficino, as for every good Platonist, Amor divinus, divine or transcendent love, was, we recall, incomparably superior to Amor humanus, human or natural love; yet he considered both as equally estimable, particularly in comparison with Amor Ferinus, irrational and, therefore, sub-human, passion. And like Plato and Plotinus he, too, accounted for this apparent paradox on genealogical as well as etymological grounds: the two acceptable kinds of love have different mothers who, though referred to as duae Veneres, duplex Venus or even geminae Veneres (the 'Twin Venuses'), are of different origin."

שם, עמ' 198-199. ראו גם:

"Amor divinus is the son of the celestial Venus (Venus coelestis) who had miraculously come into being... she dwells in the sphere of Mind, utterly remote from Matter. The love engendered by her enables our contemplative powers to possess themselves of divine beauty in an act of pure cognition: 'ad divinam cognitandam pulchritudinem,' to quote Ficino's telling phrase.

Amor humanus, on the contrary, is the son of the 'ordinary' or natural Venus (Venus vulgaris), an epithet here used without derogatory implications), who was the daughter of Zeus and Dione (viz. Jupiter and Juno). She, then, is also of divine origin, but comes from less exalted parentage and was born in natural rather than supernatural fashion. Her home is in a lower sphere of being – that of Soul – and the love engendered by her enables our imaginative and sensory faculties to perceive and produce beauty in the material, perceptible world. Both kinds of love are, consequently, 'honorable and praiseworthy, albeit in different degrees', and each of the two Venuses 'impels us to procreate beauty, but each in her own way'."

פיצינו 1344 לקוח מפנופסקי 1960, עמ' 199, הערה 1.

<sup>156</sup> ראו: ויניאס 1608.

<sup>157</sup> ראו: יערי 1944, מס' 103.

הכרובים מופיעים שוב בשער ספר תקון, אמסטרדם, 1666, בסצנה שבה ארבעה מכתירים את שבתי צבי (תמ' 35). הבחירה בדימוי זה מראה את השפעת הסביבה הקרובה ואולי בתור מוסכמה בלבד.<sup>158</sup> בתיאור הכרוב שבסידור של ר' אברהם שמשון בולט הממד הרגשי, וזאת בשונה מהעמדה הנוקשה ההראלדית שרווחה באמנות היהודית הכללית לאורך התקופות. בכל הדוגמאות הללו יש לזוג הכרובים תפקיד עיטורי או הראלדי נטול רגש. בסידור של ר' אברהם שמשון הם מקבלים ממד רגשי, המאפיין את מושג הדבקות בחסידות. הממד הרגשי של הכרובים נראה רק לעתים רחוקות באמנות. אחד המקרים הבולטים הוא בציור האמן ג'וטו (Giotto di Bondone, 1267-1337) בקפלה ארנה (Arena Chapel) שבפאדובה (-1302 1306). שם מורגש רגש של עצב וקינה המובע באמצעות תנוחות הכנפיים והבעת הפנים (תמ' 36). ר' אברהם שמשון בוחר להעניק ל"אמורטי" שלו רגש מסוג אחר. הרגש אינו עצב אלא התרגשות של יראה ואהבה יתרה. אולי אפשר להשוות את הקו האקספרסיבי של ר' אברהם שמשון לקבוצה של כתבי יד ביזנטיים יותר באמנות מהמאה התשיעית דווקא, השייכים לאסכולת אוטרקט (Utrecht) כמו הגוספל רבולה (Rabula Gospels) או כתב יד הרלי מס' 603 (תמ' 37). המשותף לקבוצה הוא הניסיון להעניק לדמויות המלאכים תזוזה והבעתיות באמצעות קו אקספרסיבי רועד.

## ניתוח פנומנולוגי

### טיפוגרפיה חדשה:

סידורי האר"י מתאפיינים בטיפוגרפיה חדשה בעקבות הוספה של כוונות וייחודים הלקוחים מהקבלה הצפתית, אותן הוספות דרשו כתיבה מסוג אחר - הדגשה של מילים בודדות ושילוב של אותיות זעירות בין המילים בסידור - מילויים. לפי האר"י, יש לפעול במודע להעלות את הניצוצות ולתקן. הדרך בה פעולה זו נעשית היא באמצעות "כוונות" או "ייחודים", כשלפני המצווה, בזמן עשייתה או בזמן התפילה מתרכזים בהטיות שמות האל ואותיותיהם. הטיפול הטיפוגרפי של "קדיש דרבנן", למשל, נעשה בצורה דומה ברוב סידורי האר"י כולל בסידור של ר' אברהם שמשון.<sup>159</sup> חשיבותו נובעת מכך שהתפילה קשורה למרכבה הנושאת את כיסא הכבוד. לדברי ר' אלעזר מוורמס:

"כל הירא את בוראו, יאמר בקול רם ובכוונה "על הכל יתגדל ויתקדש" שיש בו שבח ותפילה מן המרכבה."<sup>160</sup>

ר' אברהם שמשון מסביר את חשיבות הקדיש כך:

<sup>158</sup> מעניין שאותו טיפוס של מלאך או כרוב שנבחר לשער הספר של שבתי צבי ולספרי האלכימיה נבחר גם על ידי ר' אברהם שמשון לסידור האר"י החסידי. מתנגדי החסידים טענו, שהחסידים הם תומכי שבתי צבי. אך לי נראה שדימוי הפעוט הוא רק מוסכמה.

<sup>159</sup> ייתכן שר' אברהם שמשון הושפע מהסידור שהשתמשו בקלויז שבברודי (זלקווא, 1781) כי סבו מצד אמו הנהיג את הקלויז. יצחק אלפסי השווה בין הסידורים ומצא שיש בהם דמיון רב. ראו: אלפסי 1972, עמ' רצ-רצא.

<sup>160</sup> פירוש התפילות, כ"י פריס 772, דף עד, ע"א. לקוח מאורבך 1965.

"קדיש הוא עמוד שבין עולם לעולם, כי עד עתה כללנו ה"ו היכלות דעשיה התחתונים זה בזה, וקבלו הג"ר בחינת נפש יצירה, ועתה אומרים קדיש להעלות ההיכלות ליצירה ושיקבלו הג"ר בחינת רוח דיצירה וזה נעשה על ידי מ"ב וכ"ח אותיות הקדיש, וע"י כ"ח ומ"ב דתיבות קדיש אנו נותנים כוח לג"ר עשייה שיתנו בחי' רוח גם לו' תחתונים דעשיה."<sup>161</sup>

באמירה זו מתבסס ר' אברהם שמשון על ר' חיים ויטאל ב"שער הכוונות":

"אז אנו צריכין להעלות אותם בסוד עמוד א' שיש בין כל עולם ועולם ובאמצע כל היכל והיכל ודרך העמוד הזה עולה כל היכל והיכל בחבירו שלמעלה ממנו ונכלל בו כנז' בפי פקודי. והנה סוד הקדיש הזה הוא בחי' העמוד."<sup>162</sup>

אכן אופי הטיפוגרפיה בעמוד זה בסידורים הוא של אותיות גדולות ובולטות בין קווים אנכיים ומאזניים ברורים, מעין מדרגות או סולם (תמ' 15 א-ג).

מטרת ה"קדיש דרבנן" היא אם כן להיות כעין חוט מקשר או כעמוד בין ארבעת העולמות המסייעים למתפלל להעלות את הספירות בהיכלות מעולם לעולם, עד שהם מגיעים לעולם האצילות בעת אמירת תפילת העמידה.

חשיבות הטיפוגרפיה גדלה בחסידות הבעש"טית כשמתרחקים מהמשמעות הסמנטית. הטיפוגרפיה מדגישה את הדבקות בה' באמצעות התבוננות באותיות. בזה טמון השינוי הגרפי בטיפוגרפיה החסידית. השינוי הגדול בסידור האר"י החסידי קשור בהתייחסות חדשה לכוונות האר"י. במקום לשוטט בין הספירות והעולמות שבמתכונת של האר"י, הנמצאות במערכת נוקשה, בחסידות של הבעש"ט דבקים באותיות ועל ידן מגלים את העולמות העליונים. מהסתכלות באותיות שעל הדף, בראייה חזותית, אפשר לדבוק באל ולהגיע לאקסטזה. ציטטה של הבעש"ט

ברגע שנותק ההקשר הסמנטי בין המילה לתוכן המשפט עולה הערך הגרפי כגורם המשפיע על הקורא. העין נתפסת במילה או באות בודדת על רקע לבן של החלל שמסביב או על רקע אותיות זעירות הקשורות לאותו "ייחוד" או "כוונה". ייתכן שהמשפט השלם מוכר ומובן לקורא, אך עיקר ההתבוננות כעת מוסבת לאופן הגרפי שבו הוא מוצג. מכאן ואילך לא התוכן אלא הצורה היא המדד לסוג ההקשר האקסטטי. הקורא מושפע מהפן האמנותי ההופך את הדף לסוג של מדיטציה או לקמע.

ב"קדיש דרבנן" המילה מוגדלת. המתבונן יכול להתרכז בכל מילה בנפרד כשהוא נעזר בהטיות שמות האל הכתובות באותיות זעירות, שבמקרה זה אינן נמצאות בין האותיות של המילה אלא מאונכות לה או בצדה. הטיפוגרפיה מוסיפה רובד של משמעות ועיון. אפיון טיפוגרפי זה מזכיר את האיורים או הדיאגרמות המאגיות שבספר הרוקח, כפי שהן מופיעות בהעתק בכתב יד משנת תקל"ז

<sup>161</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף 3, ע"ב.

<sup>162</sup> שער הכוונות 1998, דרושי קדיש, דרוש א.

(1777) (תמ' 2 ג). דיאגרמות אלו הן מרשמים לקמעות. מכאן שיש אפיון מאגי משותף הבא לידי ביטוי בגישה הטיפוגרפית לדף בסידור האר"י ובסידור האר"י החסידי. מבחינה גרפית נראה, שקיים קשר בין קריאת טקסט מאגי לעיון בטיפוגרפיה ייחודית בסידור המסייע למתפלל להגיע לאקסטזה המיסטית שבדבקות. בשני המקרים קיימת חלוקה של אותיות או של מילים הנמצאות סביב במסגרת העגולה או המרובעת. בשניהם חוזר גם השימוש ב"כתב המלאכים" או ב"כתב העיניים". מבחינה טיפוגרפית הכתב שעל הדף של ה"קדיש דרבנן" הוא ברור ובהיר, כל מילה מוגדלת ומובלטת על רקע החלל הלבן שמסביבו, וזה מעניק לכתוב ממד מונומנטלי, נצחי, לקורא. פיתוח סידור האר"י גרם להתייחסות גרפית חדשה לדף התפילה, שקודם לכן היה חד גוני. פתאום היה צריך להוסיף אותיות קטנות מעל המילים כדי להורות על הכוונות השונות של האותיות שהרכיבו את המילים או לחלק אותן לקבוצות ברורות כדי להתמקד באותיותיהן. המשמעות היא שלאותיות התפילה יש ערך עצמאי ואין להן קשר לפירוש המילים שהן מרכיבות. קיים כוח באותיות עצמן כאמצעי לבריאת העולם, ובהמשך גם כדרך לחולל שינויים בעולם. החסידים אימצו אמונה זו ואף הרחיבוה באומרם, שיש שלוש רמות או שלושה עולמות של הבנה בכל אות עברית. לפי הנחייה של הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקוטוב:

"בעת תפילותיך ולימודיך בכל דבור ודבור ומוצא שפתיך תבין ליחד כי בכל אות ואות יש עולמי' [ות] ונשמוי' [ת] ואלוקי' [ת] ועולים ומתקשרים ומתייחדים [ת] זה בזה עם אלוקות ואח"כ [אחר כך] מתקשרים ומתייחדים יחד האותיות [ת] ונעשים תיבה ומתייחדים יחד גמור באלוקי' [ת] ותכלל נשמי' [ת] עמהם בכל בחי' [נה] ובחי' [נה] מהנ"ל".<sup>163</sup>

אחר כך חידד ר' יצחק אייזיק יהודה ספרין מקומרנא את הקשר שבין האותיות, ההיכלות והעולמות והאדם:

"כל אות ואות יש לה צורה רוחנית ומאור נכבד אצול מעצם הספירה משתלשל ממדרגה למדרגה דרך השתלשלות הספירות. והנה האות היכל ומכון לרוחניות ההוא. ובהיות האדם מזכיר ומניע אות מאותיות, בהכרח יתעורר הרוחניות ההוא".<sup>164</sup>

#### מנורת שבעת הקנים:

הציור המיקרוגרפי של מנורת שבעת הקנים שבאה לידי ביטוי במזמור ס"ז הוא דוגמה מובהקת של עיבוד המילים בטיפוגרפיה מיוחדת, הפעם בצורה של מנורה (תמ' 6). המילים והאותיות יוצרות יחד את צורת המנורה הבולטת על רקע הדף הלבן (החלל) וזו יוצרת מונומנטליות ועל זמניות. לפי המסורת שבקבלה, המנורה בצורה זו הופכת למגן, "מגן דוד" המקורי,<sup>165</sup> ולקמע והפך המאגי

<sup>163</sup> "אגרת עליית הנשמה להבעש"ט", נספח שבחי הבעש"ט 1982, עמ' 235-236. לקוח מאטקס 1996, עמ' 452.

<sup>164</sup> נוצר חסד 1982, עמ' קי. לקוח מאידל 2000, עמ' 393.

<sup>165</sup> שלום 1949.



והטיפוגרפי מתאחדים. בספר עברונות מהמאה הי"ז ישנו הסבר מפורט על משמעויות הנלוות למנורת שבעת הקנים :

"זה המזמור עשה דוד המלך עליו השלום ויש בו סודות, רמזים גדולים ונפלאים... והם שמות קדושים מן הקב"ה והם כתובים על כל קנה... והז' פסוקים רומזים לשישה קצוות העולם שהם מזרח ומערב, צפון ודרום, שמים וארץ, והקב"ה הוא אדון ומלך על כל הוא רומז לקנה האמצעי שהוא גוף המנורה וזה הפסוק רומז ליום השביעי שהוא שבת... והוא סוד עץ החיים אשר בתוך הגן, רוצה לומר שאמצע הגן... כמו כן, רומז הקב"ה שממנו בא האור והברכות והצלחות לכל העולם, וכמו כן ארץ ישראל הוא הקנה האמצעי, ירושלים הוא הנר מן הקנה האמצעי, ובית המקדש הוא האור המתפשט ומנצנץ, וירושלים על מעלה מכוון נגד ירושלים של מטה... ובירושלים של מעלה שער השמים ובית המקדש וכיסא הכבוד, ומזה הקנה האמצעי שהוא ארץ ישראל ישפיעו... לכל ארצות בשש איקלימים שיש בעולם... וממנו מוצאים ומתפרנסים... כמו שמוצץ הילד החלב של אמו, כי ארץ ישראל היא האם ושורש ועמוד החזק באמצע העולם."<sup>166</sup>

המשמעות של "שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהילים טז, ח), המופיעה מעל הציור של המנורה לפי מזמור ס"ז, גדולה בחסידות. בספר שבחי הבעש"ט מסופר על אחד העימותים הראשונים בין ר' נחמן מקוסוב לבעש"ט על רקע זה:

"הרב מוה"ר נחמן קאסאווער היה מתנגד להבעש"ט... ויאמר הרב מוה"ר נחמן: 'ישראל, האמת הוא שאתה אומר שידוע אתה מחשבות בני אדם'. אומר לו: 'הן'. אמר לו: 'הלא תדע מה מחשבתי כעת'. ויען הרב 'הלא ידוע כי המחשבה אינה נחה ומשוטטת בדברים רבים, פושטת צורה ולובשת צורה, אם תצמצם מחשבתך בדבר אחד, אז אדע', ויעשה הרבי נחמן כן. ויאמר הבעש"ט: 'שם הוי"ה במחשבתך'. ויאמר הרב מוה"ר נחמן 'זאת תוכל להבין מעצמך, כי הלא מחשבה זו צריך אני לחשוב תמיד, כמו שכתוב 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. ומימלא כאשר אני מניח כל המחשבות ומצמצם מחשבתי בדבר אחד, מוכרח להיות שם הוי"ה לנגד עיני'. ויאמר הבעש"ט: 'הלא יש כמה שמות קדושים ותוכל לכוין באיזה שתראה'. אז הודה הרב מוה"ר נחמן שכדבריו כן הוא. ואחר זה דברו בסודות התורה."<sup>167</sup>

<sup>166</sup> ספר עברונות, מרבורג (Marbourg), גרמניה, המאה הי"ז, דף 80, ע"ב. אוסף ה- Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, מס' Or. Oct. 3150. ראו גם: תיאור מפורט אחר ל"מזמור ס"ז, על פי הסוד" בכתב יד Moscow-Ginsburg 83/3 6763.  
<sup>167</sup> שבחי הבעש"ט 1947, עמ' צב.

### מערכת ההיכלות:

ספרות ההיכלות מתקופת המשנה והתלמוד מתארת את המעבר בין ההיכלות עד לצפייה במעשה המרכבה. מקום ההיכלות בסידור האר"י הוא בלתי נפרד מהחוויה של התפילה. ר' אברהם שמשון, שאייר ועיטר והבליט את ההיכלות בסידורו, מעמיד את ערכן בראש הסולם החסידי של מערך התפילה. בקבלה הצפתית המתפלל תפילת שחרית עובר בין כמה היכלות המזוהים עם הספירות ועם ארבעת העולמות: פעם אחת דרך חמשת ההיכלות לפני קריאת שמע ופעם נוספת דרך שני היכלות עד לתפילת העמידה. במעבר מהיכל להיכל המתפלל מנסה להעלות את הספירה "מלכות" עד ל"כתר" (האין סוף) והתהליך מסתיים באמירת קדושה בחזרת הש"ץ של תפילת העמידה בשבת. תפילת העמידה נחשבה להיכל השביעי, לשיא התפילה, כשהמתפלל עומד נוכח כיסא הכבוד או המרכבה.

ר' חיים ויטאל מתאר את ההליכה מהיכל להיכל כחלק מתיקון השכינה:

"ואח"כ יאמר הזמירות, שהם כוחות הדין שבקדושה, המכונה למלאכים נוקבין, כי נקבה שרשה תמיד דין, והוא עולם סנדלפון, ויסדר שם סדרי עמידתן ותושבתן [ותשבחות שלהם]. וכל זה תיקון השכינה עם צבאותיה שבסנדלפון, כי נודע כי השכינה מקננת בסנדלפון. ואחר כך אחר הזמירות, יאמר שירת הים, אשר הוא רומז אל היסוד, שהוא מדרגה האחרונה שבו קצוות המקננת במטטרו, ונקרא תורה שבכתב. ואז מתחלת [מתחיל] לתקן על ידי תורה שבכתב, ונכנסת לעולם המלאכים הרחמים, צבאות המלך, והוא בעולם מטטרו. וכל זה בכוח שלוש עשרה מדות הרחמים, הנזכר ב'ישתבח', שהם - שיר, ושבחה, הלל, וזמרה וכו'. ואחר כך מתחלת [מתחילה] והולכת מהיכל להיכל.<sup>168</sup>

השל"ה, הרב ישעיהו הלוי הורוביץ (1558-1632) מסביר ומפרט את המהלך ומורכבות העיון בהיכלות שבמעריך התפילה.<sup>169</sup> המעבר מהיכל להיכל מוסבר היטב גם בדפוסים חדשים של סידורי האר"י, כמו *בסידור עץ תדהר* של המקובל ר' שלום מזרחי שרעבי.<sup>170</sup> ר' לוי יצחק מברדיטשוב (1740-1809) קישר בין העיון המיסטי ("ארבעה נכנסו לפרדס") להעלאת אותיות התפילה כניצוצות:

<sup>168</sup> פרי עץ חיים 1998, שער הברכות, פרק ז.

<sup>169</sup> שני לוחות הברית 1959, שער תשובה.

<sup>170</sup> "וזה יען דסדר ירידת הכלים היה דירדו כלים פנימיים בבריא, ואמצעיים ביצירה, וחיצוניים בעשייה. ועתה על ידי סדר אמירת הקורבנות בפרק איזהו מקומן מתבררים ועולים חלקי כלים חיצוניים הנקראים בשם נה"י כנודע..."  
סידור עץ התדהר 2006, סדר תפילת שחרית יום חול, הקדמה לעניין ב"ע דאצילות המלוכשים בב"ע התחתונים, עמ' 37. בהמשך: "ועתה נכתוב על פי הרב עלי נהר כיצד יבוא סדר העשייה: איזהו מקומן יכולין להעלות פנימיות העשיה (רוצה לומר פנימיות עשייה דאצילות המלוכש בעשייה התחתונה) עם נפש שלו, (של המכין) עם חיצוניות עשיה (רוצה לומר חיצוניות עשייה דאצילות המלוכש בעשייה התחתונה) פנימיים ומקיפים להכיל לבנת הספיר מלכות ויסוד דזעיר אנפין דכל פרצוף... ועוד בעניין ההיכלות בסדר הזמירות וגם בסדר יוצר כותב הרב להעלות מהיכל להיכל גם את הברורים של ההיכלות הקודמים, וגם את בחינת פנימיות העולם הקודם ואותו עולם... ובתיבת "אמת ויציב" יכולין להעלות בירורי כלים וכו' עם פנימיות ב"ע ובירורי יסוד ומלכות והוד ונצח וגבורה וחסד דהיכל לבנת הספיר ועצם השמים ונוגה וזכות ואהבה וכו' להיכל הרצון תפארת דזעיר אנפין דבריא." שם, עמ' 38.

"ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא כו' ויקח מאבני זה האותיות כמבואר בספר יצירה המקום זה הקדוש ברוך הוא כמאמר חכמינו ז"ל הוא מקומו של עולם וישם מראשותיו כלומר בראשית המחשבה וזהו וישכב ויש כ"ב אותיות במקום כנ"ל ההוא לשון נסתר והמבין יבין :

או יבואר ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא הדקדוקים רבו מאד בפסו' אך נבוא לבאר הכלל הוא דאיתא בגמרא (חגיגה יד ב) ארבעה נכנסו לפרדס ר' עקיבא יצא בשלום אמר להם כשתגיעו לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים וכו' הכלל הוא כל הנצוצות הקדושים צריכין להאמין דבר זה שהבורא ברוך הוא ברא כל העולמות וכל הברואים מה שלמעלה ולמטה והבורא מחיה אותם ומשפיע להם כל צרכם מצד רחמנותו וחסדו הגדול אפילו להשונאים של ישראל בעבור שהבורא דרכו להטיב עמהם אבל הצדיקים שבדור יש להם כח למשוך השפע כרצונם דהיינו שלא לילך השפע רק לעובד ה' באמת.<sup>171</sup>

התפילה באמצעות ההיכלות מתוארת על ידי הרב משה חיים לוצאטו כסוג של מדיטציה. הרמח"ל, הרב משה חיים לוצאטו (1707-1744) שילב בין ההוראות של האר"י (מכתבי ר' חיים ויטאל) הוספות משלו. למשל, בסדר "שחרית של חול" על פי תיקון בבחינת "מנורה דשכינה" :

"התעוררות היכל לבנת הספיר' דקודש קדשים דזעיר אנפין דבריאה בחינת (נשמת) יוסף' המתקנו עימו, וגורם חיבור העליון – יסוד דזעיר אנפין עם העטרה שהיא הכבוד (בכח יחוד מ"ב דזכר עם מ"ב דנוקבא נולד שם מ"ב ד'אנא בכח' עם ההויות שבתוכם. ומכח ה-ג' מ"ב עולים כל היכלות ב"י' ונכללים בכבוד – מלכות דאצילות השוכנת בהיכל ק"ק דבריאה) י א ה ד ו נ ה י בכוחם יהיו כל האיברים מקבילים זה לזה, ויוכלו להתחבר ממש ההיכלות בספירות דאצילות בסוד נשמה – אצילות, וגוף – ב"י' וכל התחתונים. [...] כל התחתונים – ההיכלות, שרפים, חיות ואופנים דב"י' נכללים בכבוד שבהיכל ק"ק דז"א [קדש הקדשים דזעיר אנפין] דאצילות לקראת הנוקבא בריבויא דברכאן.<sup>172</sup>

ר' אברהם שמשון מתאר בהערותיו לסידור את סדר התפילה כך :

"כשאדם קם ממטתו בעי לנטלא ידוי [ידיו] להעביר רוח רע ולברך כל אותן הברכות ההודאות על חזרת הנשמה ואח"כ בעי לאתקדש במעשים דהאי עלמא שהוא עולם המעשה לזה יתעטף בציצית ותפלין [ותפילין]... [א', ע"ב] ואח"כ הולכת [הנשמה] מהיכל להיכל...<sup>173</sup>

<sup>171</sup> קדושת לוי 2001, פרשת ויצא.

<sup>172</sup> מחזור לוצאטו 1995. ראו גם : תשבי 1978.

<sup>173</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף ה, ע"ב.

בספר *שבחי הבעש"ט*, הבעש"ט מתאר את הליכתו מהיכל להיכל בזמן חזרת הש"ץ בתפילת ערב יום כיפור בצורה נרטיבית:

"ובשמונה עשרה של קול רם, הלכתי... עד שבאתי אל היכל אחד, והיה לי עוד שער אחר להיכנס שאבוא לפני השם יתברך ב"ה, ובאותו היכל מצאתי תפילות של חמישים שנה שלא הייתה להן עלייה, ועכשיו מפני שהתפללו בזה יוה"כ בכוונה, עלו כל התפילות, והייתה כל תפילה מאירה כשחר נכון."<sup>174</sup>

בהגות החסידית קיים ממד רגשי עמוק לתפילה הבאה באמצעות ההיכלות, כדברי מחבר הספר *מאור ושמש*, הרב קלמן (קלמיש) קלונימוס עפשטיין (1751-1823):

"ונראה לי כי הנה ידוע מדרכי הצדיקים ההולכים בדרך ה' בהתאמצותם בתורה או בתפלה בגודל ההתלהבות בהרגישם עריבות ומתיקות אלקותו יתברך עוד מעט אשר אינם בטלים במציאותם לגודל התשוקה לדבק עצמם באלקותו ית' בעלותם מהיכל להיכל ומעולם לעולם עד בואו למקום העליון אשר שם אינו משיג שום השגה רק כמאן דאריח ריחא וגם זאת הוא בדרך שלילה כי שם אינו נתפס כלל בשום רעיון ובהשיגו זאת מגודל חשקו לדבק עצמו באלהותו יתברך לא יחפוץ עוד לשוב לעולם התחתון הגופני, אמנם המאציל העליון אשר חפץ עוד בעבדות הצדיק ההוא בעולם הזה הנה מראה לצדיק ההוא כי מלא כל הארץ כבודו וגם בעולם הזה ימצא העריבות וריחא דא ועל ידי זה הוא שב וחפץ בחיים בעולם הזה כי מרגיש שגם בעולם הזה ימצא וירגיש העריבות אלקותו יתברך."<sup>175</sup>

מחבר הספר *אוהב ישראל*, ר' יהושע השיל מאפטא (1755-1825), מסביר את נושא ההיכלות בתפילה כך:

"והענין הוא, כשאנו אומרים קרבנות, אז אנו מעלין כל חלקי עולם העשיה ומיחדים אותם ומתחילים לילך ליצירה. ואז אנו מתחברים עם עשרה כתות המלאכים הקדושים ומתחילים לזמר בשירות ותשבחות ונקראים פסוקי דזמרה. והולכים ממדרגה למדרגה עד שאנו נכנסים בהיכלות הבריאה, ושם אנו הולכין מהיכל להיכל ומיחדין היכלין בהיכלין נפשין בנפשין רוחין ברוחין נשמתין בנשמתין עד שאנו באים להיכל קדשי הקדשים. ומשם אנו באים למלכות דאצילותא קדישא, ומשם אין לנו

<sup>174</sup> שבחי הבעש"ט 1947, עמ' קז.

<sup>175</sup> "וזה נקרא בזוהר הקדוש מאן דעייל ונפק כי מי שאינו יכול לשוב מגודל התשוקה בסוד והחיות רצוא ושוב נקרא עייל ולא נפיק. והנה זאת היה טענת ישראל כי הרגישו גודל הקדושה והעריבות אשר נפשם יצאה בדברו הדברים הקדושים ומגודל חסדי אל אשר החיה אותם בטל התחיה רצה לומר הקדושה העצומה מעולם העליון אשר על ידי שהרגישו שהוריד הקב"ה קדושה כזאת גם לעולם הזה על ידי זה חזרו לגופם על כן טענו דבר אתה עמנו ונשמעה וגו' ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות רצה לומר מגודל הקדושה פן ילהב לבנו ונשיג השגה גדולה עד למאד אשר לא נחפוץ עוד לשוב ונעייל ולא נפיק, וזאת הייתה מחמת גודל תשוקתם לדבק את עצמם למקור הקדושה ואולי לאו בכל יומא איתרחיש ניסא כי יחוד כזה שיתמלאו כל העולמות התחתונים מאור קדושתו יתברך לא ימצא בהתמדה. ועל כן אמר הש"י היטיבו כל אשר דברו כי באמת היה חפצם ורצונם לשמים כי היו רוצים לעבוד את השי"ת ולעסוק בתורתו ועבודתו בעולם הזה, ואמר הש"י מי יתן וגו'." מאור ושמש 1988, רמזי שבועות, ד"ה "ונראה".

להלן עוד, כי שם אנו נקראים עומדים, וזה נקרא תפלת עמידה כמו שאמר הכתוב (תהלים קו, ל) ויעמוד פנחס ויפלל, ודרשין בגמרא (ברכות ו ע"ב) אין עמידה אלא תפלה. ואף החכמה עליונה מתפשטת בכל עשר ספירן דאצילות קדישא ומשוטטת בכל דרגין מדרגה לדרגה להשפיע להם, אף על פי כן אנו נקראים שם בבחינת עמידה, מחמת שכל הדרגין וכל המדות הם דבוקים שם בעצמותו ית"ש ומתיחדים שם ביחוד נפלא ונקראים בחינת אחד.<sup>176</sup>

התיאור הסכמתי של ההיכלות ברוב סידורי האר"י קורם עור וגידים בסידורו של ר' אברהם שמשון, שמעטר כל היכל בצורה ובדרך שונה ומקדיש כרבע מהדף לכל איור. ר' אברהם שמשון מתאר את ההיכלות בצורות גרפיות שונות: לעתים הם מעוטרים בקונכייה, לעתים הוא מקפיד לחזור על המספר שלוש עשרה או על המספר שבע. מבין העיטורים, לאגוזים או לסוג החבל, לחבצלת השרון ולשושנה – יש משמעות בספר הזוהר. לפי המילון לספר הזוהר של יהודה ליבס, "אגוזא" או האגוז הוא סמל עתיק של המרכבה אולי כבר מתקופת התלמוד. ספר הזוהר מרחיב את הדיבור וטוען שחלקי האגוז מיוחסים לספירות והקליפות ל"סטרא אחרא" או לעולם הרוע.<sup>177</sup> בראשית החסידות, האדם המתפלל ניהל מאבק תמידי ב"מחשבות זרות" שיש להרחיקם או שיש להפכם (בסובלימציה) ממחשבות רעות לטובות. עיטור החבל שבחלק מההיכלות יכול לרמוז למושג של "קשרא" או קשר, שלו קונוטציה מאגית. בספר הזוהר "קשרא" הוא כינוי לספירות, המסמן קשר של ברית, קשירת כתרי המלך או קשירת פרקי הגוף.<sup>178</sup> העיטור של החבל מופיע בשערי ספרים חסידיים (תמ' 22) בכתבי יד נוספים. בסידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון לא רק הטיפוגרפיה יכולה להשפיע על דבקות המתפלל וריכוזו בתפילה, אלא גם העיטורים שבתיאור ההיכלות.

#### ציור המקוה:

הטבילה במקוה תפשה מקום מרכזי בחסידות. ר' אברהם שמשון מנסה לתת תחושה של עומק לאיורו של המקוה. מבחינה טיפוגרפית הוא מאפשר לנו להימצא לפי ארבע רוחות של המקוה. האיור מזכיר את אחד התיאורים של ספר יצירה באשר למשמעות ארבע הרוחות בבריאת העולם. הבעש"ט מצוטט כמחבר הייחוד של המקוה אצל ר' שבתי ואצל ר' אברהם שמשון. במקרה האחרון יש תוספת משמעותית בסוף הייחוד:

<sup>176</sup> עבודת ישראל, פרשת ניצבים.

<sup>177</sup> ליבס 1977, עמ' 27.

<sup>178</sup> שם, עמ' 398. ראו גם:

"The belief that anything that binds or in any way implies a binding may have a restrictive or harmful effect is widespread... binding knots was a common homeopathic device, and even served as a description of magic, which, in the Talmud, was said to consist of "binding and loosing." In the book of Daniel (5:12, 16) the ability to "loose knots" is listed as one of the magician's accomplishments. Talmudic literature contains several examples of this knot-magic.... The idea of binding is the constantly recurring refrain of a post-Talmudic Aramaic incantation: "bound, bound, bound," may be all the spirits and the demons and the magicians."

טרקטנברג 1977, עמ' 127.

"ממורי מהרי"בש זלה"ה כוונת טבילת ט קבין להסיר מן המ"ל [המל'] ט" בחי' חיצוני  
מן ט" ספירו" שלה ומדה מ"ל [מל'] תתעלה בתכלית העליי" [העליה] כו' ושיגבר  
החסידים על הגבורות מחמת המים שעלו ראשו כנ"ל." <sup>179</sup>

למעשה יעד התפילה - להעלות את הספירה "מלכות", להתאחד עם הספירה "כתר" או עם האין סוף  
—חוזר בפעולת הטבילה במקוה. תשעה קבים של מים מסייעים להסיר את תשע הקליפות ("בחינת  
חיצוניים") מעל הספירות ומאפשרים להעלות את ה"מלכות", שהיא הספירה העשירית.  
בנוסף לכך, לבעש"ט, הטבילה במים, האקט הפיזי של כיסוי המים מעל הראש, כשהמים מזוהים  
עם חסד, הופכת לסוג של המתקת הדין, עוד נדבך החוזר בטקסים אחרים כמו בטקס הקידוש  
כייעוד (ראו בעבודה זו בחלק השני, בפרק השני העוסק ב"עפל בעכר").  
הפעולה של המתקת הדין נעשית באמצעות אדם הנמצא פיזית בגפו בתוך המים. הפעולה עצמה  
והמציאות או הממשות של הטבילה במקוה הם חלק בלתי נפרד מה"ייחוד", שאינו נעשה רק  
בדיבור או בדמיון אלא במעשה עצמו. הציור עצמו מראה את העומק של המקוה, וכך הטיפוגרפיה  
מסייעת לקורא להתמצא בכוונות הדרושות.

#### שולחן השבת ושנים עשר הלחמים :

ברוב סידורי האר"י יש רק תרשים סכמתי, המתאר את סידור י"ב הלחמים על שולחן השבת. י"ב  
הלחמים מוזכרים בשולחן לחם הפנים שבבית המקדש. לפי האר"י, צורת הלחמים היא למעשה  
הטיה של שם האל, שם ההווה, הנעשית באמצעות הלחמים עצמם : חלה עגולה מסמנת את האות  
ה"ה או "י", וחלה ארוכה את האות "ו". ברוב התרשימים שבסידורי האר"י החלה העגולה מסומנת  
בעיגול קטן והחלה הארוכה בקו.

אפשר לזהות חלות קלועות מסורתיות לפי המסורת האשכנזית הנשמרת עד היום בקרב החסידים.  
יש ניסיון להמחיש את הסכמה הקבלית. המחשה זו אינה דומה להמחשה של תיבות או של מילות  
הפתיחה שבכתבי יד עבריים של ימי הביניים, שם ההווי המקומי הוא סוג של כלי נרטיבי, שמטרתו  
לקרב את הקורא לסיפור התנ"כי או להגדה, למשל, כשנאמר "כל אדם חייב לראות את עצמו כאילו  
הוא יצא ממצרים". בסידור האר"י החסידי הנושא אינו נרטיבי ואינו ממחיש את המילה ובוודאי  
שאינו עיטורי. הנושא הוא סימבולי בעיקרו. לפי ההגות החסידית יש לראות בעולם הגשמי את הפן  
הרוחני. כך ששנים עשר הלחמים של חלות השבת, למשל, הם אמנם לחמים עלי אדמות שאפשר  
לאפות ולאכול, אך גם הטיית של שם האל המבורך ממש.

הסצנה של שולחן השבת היא שוות ערך לשולחן לחם הפנים שהתרחשה בבית המקדש, אך היא אינה  
נרטיבית ואינה המחשה של תיבת הפתיחה. היא סימבולית : ההטיה של שם האל הוא מושג מופשט.  
הבחירה של ר' אברהם שמשון לתאר את סידור שנים עשר הלחמים כלחמים ממש (תמ' 25 א, ב

<sup>179</sup> היכל הבעש"ט 1995, דף 227, ע"ב (שהוא דף 211, ע"ב לפי המספור של מנחם קלוש, קלוש 1997, עמ' 158, הערה 46),  
הוא מתרגם לאנגלית כך :

"From my teacher R. Israel Ba'al Shem, his memory an everlasting blessing: intend for the Miquveh of nine qav [of water] to remove the nine outer shells from the sefirah of Malkhut, so that she rises to the utmost height. ... The 'Graces' should overpower the 'Judgements' by means of the water that covers the head. [Explanation of the Sweetening of the Judgements]."

ותמ' 26), המונחים על שולחן ביתי אמיתי, משקף את הרוח החסידית הרואה בגשמי את הרוחני, והמנסה להעלות את הרוחני מהגשמי. בסידור האר"י אחר בכתב יד (יאמפולי, 1750) יש ניסיון דומה לצייר בצורה מוחשית את שולחן השבת (תמ' 27 א, ב). במקום הטיה של מילים ואותיות יש הפעם הטיה באמצעות לחם, חפץ תלת ממדי שהוא גם מאכל. בהקשר זה מובן המשל המאוחר יותר של נינו של הבעש"ט, ר' נחמן מברסלב (1772-1810), על "מעשה הלחם", ההופך בעיני הצופה בזמן האכילה לאותיות:

"...וחלם לו שבא זקינו ואמר לו שיתן לב להמאכלים שיאכל היום. [...] שהיום רוצים למסור לך התורה. ולא נתנה התורה אלא לאוכלי המן. ורוצים ליתן לך מן לאכול [...]. וכבר היה השולחן ערוך כראוי והלחם היה מונח על השולחן, והלך ליטול ובירך על נטילת ידיים וניגב ידיו ובא אל השולחן וראה שאין שם לחם כלל רק שמונח **כקופה של אותיות** מעורבבים שלא כסדר והצטער שעשה ברכה לבטלה ובא זקינו אצלו בהקיץ ואמר לו אל תצטער עשה ברכת המוציא. כי הברכה שייך לזה ובירך ואכל הלחם. וכל זמן שראה אותיות אכל. ואפילו הפירורין שנפרכו מן הלחם לקט גם כן ואכלם כי היה הכל אותיות עד שאכל כל הלחם עם הפירורין אחר כך פתח את פיו ויצאו מאיתו אותיות מסודר בצירופים 'אנכי ה' אלהיך' וכו' ו'לא יהיה לך' וכול' עד גמר כל העשרת הדברות וראה בזה כל התורה כולה."<sup>180</sup>

בשונה מנינו של הבעש"ט, גם נכדו של הבעש"ט, ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, מתאר חלום, הפעם על אכילת אגוז. הוא מקשר חלום זה לשחרור הניצוצות מהקליפות בדרך משל:

"ראיתי בחלום אור ליום א', פרשת 'ראה', שנת עצת ה' היא תק"ם לפ"ק (1780), שגילח את ראשי והיא סימן שאעלה, אם ירצה ה', לגדולה. וגם לקחתי אגוז אחד שקורין "וועלטשינע" ושברתי את הקליפה מעליה ואכלתי איבה שבתוכה. והפתרון מבואר שישבר ה' ממני כל הקליפות רוחניות וגשמיות ויתן לי כל טוב רוחניות וגשמיות והעלאת כל הניצוצות הקדושות מהקליפות ויראנו נפלאות מתורה הקדושה ועוד כדברים האלה, אמן."<sup>181</sup>

<sup>180</sup> "מעשה מהלחם" – כ"י ירושלים, מכון שוקן, מס' 14279. ראו: מרק 2003, עמ' 421-422. תודה לדוד אסף שהפנה אותי למאמר זה. ראו גם:

"Now, it was R. Isaac's custom to fast from Sabbath eve to Sabbath eve [which left him famished]. On the Sabbath itself, therefore, he would have placed before him his own special silver tray, engraved with the Lord's name, which he loaded down with food. The contents were then devoured as by a flame."

השל 1985, עמ' 169, הערה 62. וראו גם: כהנא 1922, עמ' 64, הערה 1 על מסורת על קשר שבין הגימטריה למילה מזון ולשם ה'. גרסה אחרת נמצאת אצל בודק 1857, עמ' 34-35, בתרגום של השל:

"It was his holy custom to place the tray before himself whenever he put food into his mouth. He would gaze at its reflection during the entire meal... "According to this telling, the food was not necessarily put on the tray, which served only to remind him of the Lord during the meal and could have been smaller in size, even a medallion "hung on" – instead of "supported by" – his thumb."

השל 1985, שם.

<sup>181</sup> דגל מחנה אפריים 1810, ליקוטים, ד"ה "ראיתי".

בסידור האר"י החסידי, התיאור של הגשמי, של שולחן השבת, למשל, מקבל ממד סימבולי מובהק. שלא כמו האיורים שבכתבי היד העבריים מדורות קודמים, כאן התיאור אינו בא להמחיש מנהג או סיפור נרטיבי. התיאור הוא סימבולי מכיוון שהגשמי הוא במקורו דבר רוחני לחסיד.

#### תפילת קדושה במוסף שחרית של שבת – ה"כתר":

בסוף ההיכלות מגיע המתפלל לתפילת העמידה ולקדושה. האיור של ר' אברהם שמשון למילת הפתיחה של הקדושה של מוסף של שחרית של שבת יוצא דופן. שני הכרובים שהוא מצייר אחוזי חיל ורעדה ממש. לראשונה מתוארים הכרובים כדמויות באקסטזה. אותם הכרובים הם למעשה אמורטי (amorette), משלחי האהבה שבהשפעת אמנות הרנסנס נפוצים בעיטורי ספרי קודש מודפסים ובכתובות מהמאה הט"ו ועד המאה הי"ח. אלא ששם הם במעמד נטול רגש, הראלדי, ואילו כאן הם מופיעים בהקשר מיסטי מובהק.

גודל הממד הרגשי של הקדושה מתאר רבי חיים טיראר (מטשרנוביץ) (1750-1818), מחבר הספר *באר מים חיים*, על דרך משל. אך הוא מסיים באומרו שזהו תאור מהלך התפילה:

"... והוא בדמיון כשיהיה העבד ההוא עוד משכיל ביותר ושפל ברך וענותן למאוד וכאשר יקרא לו המלך וכיבד אותו להשיג כתר מלכות בראשו, הנה תיכף בבואו אל חדר לפניו מחדר, היכל לפניו מהיכל, עד שבא להיכל המפואר הנפלא שהמלך שוכן שם אשר אין די באר ואין די עולה להעלות על הכתב יופי הדר זיו גדולת ההיכל הזה, ומחמת מורא ההיכל בעצמו לא מספיק לראות בתפארת גדולת מלכו עד שנופל על פניו ארצה והמס ימס לבבו ולא קמה עוד רוחו בקרבו ואין כוח בו לעמוד על רגליו מפני האימה והפחד, ואומר בלבו מה נורא המקום הזה, ואין זה כי אם מיראת מקום ההיכל לבד אין כוח בי להביט אל מראהו מה יהיה כוחי עוד בראותי את כסא המלך המפואר השלימה בכל השלימות וזיוה מבהיק ומאיר ומופיע עד שמחשיך עפעפי עין הרואה, ומכל שכן דכל שכן שבח המלך עצמו אשר עין לא ראתה. ועל כן בעת בואו לפני המלך להשיג אותו בראשו כל איבריו נרתתין ולבו וכל גופו ימולא בחלחלה ורתת וזיע מגודל האימה ורוב הפחד והיראה עד גשתו אליו וירא מגשת, ובפרט העשייה עצמה שימת הכתר בראש המלך, מחמת גודל החרדה ורעדה והאימה הנופל עליו בעת ההיא אי אפשר לו להשימו בראש המלך בשום אופן כי יצא בשעת מעשה מגדר אדם ואין דעתו ושכלו עליו וכל הגוף וידיו נרתתין ורועדין ומתפחדין. וכן הוא בעבודת שמו יתברך."<sup>182</sup>

הכתרת הכתר על ראש המלך, לדברי ר' טיראר, הוא מעמד מלא חרדה ויראה. באמנות הנוצרית, הכתרת ישו היא תמה מרכזית באמנות, ולעתים קרובות נעשית על ידי דמות הפעוט המכונף.<sup>183</sup> ביהדות אי אפשר היה לפסל על פי הלכה דמות אדם בצורה תלת ממדית, מפני שהאדם הוא סמל חי של האל. על אחת כמה וכמה שאי אפשר היה לצייר את האל בדמות אדם. למעשה אין תקדים להכתרת האל בכתבי יד עבריים. יוצאת דופן היא הכתובה מפדואה (Padua), איטליה, 1712,

<sup>182</sup> באר מים חיים 1999, ח"א, לך לך, עמ' שי, ד"ה "ובחינה הגדולה הזו".

<sup>183</sup> באשר לדימויים של הכתרת ישו, ראו: שילר 1971.



המתארת בראש הכתובה את הכתרתו של משה רבנו כשבידיו שני לוחות הברית ומסביבו הכרובים בין העננים. הכרובים בעצם מכתירים לא את ראשו של משה רבנו אלא את שני לוחות הברית (תמ' 38 א, ב). נושא זה חשוב מכיוון שהוא מבטא את השפעת המלכת ישו, נושא שהיה נפוץ מאוד באמנות נוצרית.

אך כאן, בסידור של ר' אברהם שמשון, הכרובים אינם מחזיקים או תומכים בצדי הכתר, אלא תומכים במילה "כתר",<sup>184</sup> המסמנת את הרעיון המופשט של הספירה העליונה, "כתר", שהיא האין סוף, האל העליון שמעל לכול, לפני הבריאה. אין כאן דמות פיגורטיבית של האל, אך הכרובים עדיין מכתירים את האל כשהם אוחזים במילה "כתר". לעומת זאת, בטס לספר תורה מאוקראינה, דמויות של כרובים אף הן כפועט מכונף מחזיקות בדימוי של כתר התורה (תמ' 34 א, ב) וממלאות רק תפקיד הראלדי. הנטייה להחזיק במילה ולא בדימוי חוזרת בכתבי יד חסידיים נוספים (תמ' 31 ותמ' 39). נטייה זו בולטת גם בשער לספר של שבתי צבי (תמ' 35).

הפתרונות הגרפיים של ר' אברהם שמשון משנים את החוויה של הטקסט. חוויית הקריאה משלבת כעת תוכן וראייה, ההתבוננות בדמויות הכרובים היא חלק מחוויית הקריאה. הקורא מזדהה עם דמויות הכרובים ונוסף לו הממד הרגשי המתבטא בציור הדמויות. לפי ספרות ההיכלות וטקסט הקדושה, באותו רגע אמור המתפלל להזדהות עם מלאכי השרת או להידמות להם: "מלאכים המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה".<sup>185</sup>

לא במקרה בחר ר' אברהם שמשון בדמות המגלמת את אל האהבה – ב"אמור". ישנה הקבלה רעיונית מסוימת בין תפילת ה"קדושה" של מוסף של שבת וההזדהות עם המלאכים של מעלה, לדמות ה"אמור" המייצגת את האהבה האלוהית או השמימית ואת האהבה הארצית (המשפחתית), הבאה לידי ביטוי בניו פלטוניזם של פיצינו (Marsilio Ficino, 1433-1499).<sup>186</sup> הקבלה זו באה לידי ביטוי גם בצורת הלב סביב המילה "כתר" המדגישה את האהבה שבמעמד זה. הרגע הוא גם הרגע המכריע במערך התפילה לפי כוונות של האר"י ולדברי ר' יעקב עמדין, בהערותיו לסידור קול יעקב:

"זעיר אנפין עולה בכתר דא"א ומקבל הכתר על ידי או"א שהם מלאכים לכתר עליון, להעלות נוקבא בחג"ת (בחסד, גבורה ותפארת) דאימא חכמ' דנוק' בחס' אי בינה בגבורה דעת בת"ת (תפארת) וסוד וזה ממלאים כל המלאכים שנראה כבוד זעיר אנפין".<sup>187</sup>

אותה התרגשות והזדהות מאפיינות בחסידות את הדבקות באל. הרעיון החסידי הוא שבתפילה האדם הופך להיות כמרכבה ל"כתר" לאל, וכדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה:

"אין יכול האדם לקדש ולדבק את עצמו על ידי המצות בו יתברך לקיים מה שנאמר "ובו תדבקון" שהוא התכלית של קיום כל התורה ומצות ואם כן אין במצוה זו של בנין

<sup>184</sup> אני מודה לשלום צבר על הערותיו באשר לחשיבות האחיזה במילה ולא בדימוי של הכתר.

<sup>185</sup> סדור אמרי אפרים 1985, עמ' 502.

<sup>186</sup> ראו: פיצינו 1344. ראו: הערה 155 לעיל.

<sup>187</sup> קול יעקב 1884, דף לח, ע"א.

בית ה' יכול לדבק את עצמו בו יתברך? ונכון לומר... שיעשה את עצמו מרכבה להקב"ה ושכינתיה וגם הכוונות על פי כתבי הרב האר"י מכווין להמשיך מוחין לנוקבא.<sup>188</sup>

המתפלל שואף לתמוך ולסייע בייחוד של הקב"ה ושכינתה, שיא הייחוד קורה בעת אמירת הקדושה במוסף של שבת. בקהילות חסידיות של היום, כמו בקהילות סקווירה, רחמסטרובקא ואחרות,<sup>189</sup> מורגשים שני שיאים בזמן התפילה שבהם נשמעים מעין שאגה מהקהל: בקריאת "שמע ישראל" ובתחילת ה"קדושה" בהשמעת המילה "כתר". אותם שיאים מקבילים לתהליך הלוריאני של תפילה לפי ההיכלות עד לקריאת שמע ישראל ועד לאמירת הקדושה בתפילת העמידה. וכפי שבקהל מורגשים אותם שיאים כשמשמיעים קול גדול, כך באיור של ר' אברהם שמשון מוקדש מקום ועניין מיוחד לתיבת הפתיחה, למילה "כתר" שבקדושה.

## סיכום

הרעיון בקבלה הוא שהאדם הוא מרכבה ל"כתר", לאל. האדם המתפלל הופך לכלי המחזיק או התומך באל או במושבו:

"הוא תבנית המשכן כי באדם יש משכן הנפש בלב האדם ומשכן הנשמה במוח וצריך האדם שיעשה א"ע [את עצמו] כסא להשאר שכינה בלב ומוח."<sup>190</sup>

לפי הקבלה הצפתית, המתפלל בסידור האר"י החסידי של ר' אברהם שמשון נעזר בטיפוגרפיה ובאיורים של ההיכלות כדי להתרכז בזמן התפילה בכוונות. כמו כן נוסף לו ממד של רגש ודבקות. כשהוא מגיע לומר קדושה הוא רועד כולו יחד עם הכרובים המצוירים על הדף. העורך את שולחן השבת הנעזר באיור שבסידור חש את המהפך מן הגשמי לרוחני, זהו עיקר חשוב בהגות של ראשית החסידיות. כשהוא מסדר את השולחן הוא רואה אותו ממש ועליו האוכל ואותם הלחמים כסוג של הטיה של שם האל בעולם הגשמי, דבר המנסה להביע ר' אברהם שמשון באיורו הריאלי.

ההתבוננות בטיפוגרפיה שבסידור, בשימוש בריבוע מאגי, באותיות של "כתב העיניים" ובכתב אחר, מקשר אותו מהותית למקורות המאגיים. הציור של מנורת שבעת הקנים העשוי ממזמור ס"ז

<sup>188</sup> "מצווה 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' הנה האדם שהוא עולם קטן ויש בו מקדש ומשכן ולכאורה הוא בלתי מושג לפי קוצר דעתנו...אך יכול אדם לדבק את עצמו על ידי המצוות בו יתברך, לקיים מה שכתוב "ובו תדבקון" שהוא התכלית של קיום כל התורה ומצווה וא"כ אך במצוה זו של בנין ב"ה יכול לדבק את עצמו בו יתברך...מלאכת המשכן ותבניתו הוא תכנית צורת העולם וזה שכתוב "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ וכו'" (ברכות, דף נח, ע"א) הרי המשכן הי' צורת ותואר העולם ונודע כל מה שיש בעולם יש בנפש האדם בסוד עש"ן והר סיני עש"ן כולו (שמות, יט, יח) ואם כן האדם הוא תבנית המשכן כי באדם יש משכן הנפש בלב האדם ומשכן הנשמה במוח וצריך האדם שיעשה את עצמו כסא להשאר שכינה בלב ומוח כנודע... תולדות יעקב יוסף 1973, פרשת תרומה, סימן ב, עמ' רלד-רלה.

<sup>189</sup> ביקרתי בקהילות אלו בשנת 2002 מטעם מלגה של קרן סמית לאמנות מטעם האוניברסיטה העברית בירושלים, וכן בשנת 2004 במסגרת סקר לאחר זכייה בפרס וולגין (Wolgin) מטעם מוזיאון ישראל, ירושלים. ראו: החלק הראשון של עבודה זו, הערה 124.

<sup>190</sup> תולדות יעקב יוסף 1973, פרשת תרומה, סימן ב, עמ' רלד-רלה.

בסידור מופיע כדף בודד באותה תקופה וכסוג של קמע או של שמירה. הצורה של "קדיש דרבנן" משמשת את המתפלל כעמוד או כמדרגה בין עולם לעולם כדי להעלות את הניצוצות דרך ההיכלות כלפי מעלה, וכדי להוריד את השפע כלפי מטה – פעולה תאורגית או מאגית. מרכיבים מאגיים אלה שבמערך התפילה הגורמים לדבקות מיסטית באל מאפיינים את הדו קוטביות של התפילה החסידית בין מאגיה למיסטיקה. יתרה מזו, בכוונות של הבעש"ט בסידור זה יש מרכיב תאורגי מאגי מובהק של המתקת הדין באמצעות פעולת אנוש, (למשל טבילה במקוה).

מהדיון ההיסטורי מתברר, שישנו קשר משפחתי הדוק בין מנהיגי ראשית החסידות – הבעש"ט ור' יעקב יוסף – לקלויז של המקובלים בברודי, והוא בא לידי ביטוי דרך נשותיהם. מנהיגי החסידים הכירו והתפללו לפי סידור האר"י, אך הוסיפו רגש ודבקות במישור האישי כשהתפללו, רגש שלא היה קיים קודם לכן בתפילה הלוריאנית.

הדגש החסידי על "עבודה בגשמיות" בא לידי ביטוי חזותי בסידור האר"י החסידי בניסיון לתאר את שולחן השבת כדבר האמיתי ולא רק כתרשים סכמתי. למעשה לראשונה בתולדות האמנות היהודית קיים סימבול ויזואלי, המבטא רעיון מופשט באמצעות תיאור ריאליסטי. אין זה נרטיב ולא נמשל. החפץ או המעשה עצמו המתואר הוא הסימבול.



## **חלק ב': אב טיפוס מס' 2**

**"דער עפל-בעכער" – הכוס לקידוש של המגיד דוב בער ממעזריטש**



## מבוא

### על השושלת החסידית - המגיד דב בער ממעזריטש ושושלת רוז'ין-סדיגורה:

#### בוהוש, בויאן וקופיטשיניץ

המידע הבסיסי על השושלות החסידיות עוזר לנו להבין את יחסי הגומלין בין חפצי הטקס החסידיים השונים. שושלת רוז'ין-סדיגורה מורכבת מצאצאיו של ר' ישראל (פרידמן) מרוז'ין (1796-1850), שעבר בשנת 1842 מרוז'ין שברוסיה לסדיגורה שבבוקובינה.<sup>1</sup>

ר' ישראל היה נין לר' דוב בער, ה"מגיד" ממזריטש (1704-1772), שנולד בלוקאטש (Locacz) ושימש כמגיד בטרטשין, בקוריץ וברובנא. הוא בא ממשפחה מפורסמת וחשובה, אך המסמך של מגילת יוחסין (עד לדוד המלך) נשרף. הוא היה יורשו של הבעש"ט. הדוגמה הראשונה בפרק זה מיוחסת לו.

סבו של ר' ישראל מרוז'ין היה ר' אברהם המלאך (1740-1777), בנו של המגיד שנהג בפרישות. אביו של ר' ישראל היה ר' שלום שכנא מפהרבישצ'ה (פהורובישץ) (1766-1803), שנהג ב"דרך מלכות",<sup>2</sup> כלומר, נהג ביד רחבה או ב"עבודה בגשמיות"<sup>3</sup> – דרך שאימץ ר' ישראל מרוז'ין עצמו. לר' ישראל היו שישה בנים וארבע בנות.<sup>4</sup> בנים אלה הקימו חצרות חסידיים משלהם והמשיכו ב"דרך מלכות" גם לאחר מותו.

כוס נוספת שנדון בה שייכת לר' שלום יוסף משפיקוב (1877-1920), שהיה בנו של ר' דוד בן ר' יצחק מבוהוש הראשון (1835-1896). ר' יצחק היה נכדו של ר' ישראל מרוז'ין ובן בנו הבכור ר' שלום יוסף (1813-1851) שנפטר בגיל צעיר, והקים את שושלת בוהוש ברומניה. גם נזכיר גביע של צאצאיו של בנו השישי של ר' ישראל מרוז'ין, ר' מרדכי שרגא מהוסיאטין (1834-1896), אשר גידל את ר' יצחק מבוהוש לאחר מות אביו.

כוס שלישית שבה נדון שייכת לר' מרדכי שלמה פרידמן (1891-1971), האדמו"ר מבויאן, שהיה בנו של ר' יצחק מבויאן (1850-1917) אשר הקים את שושלת בויאן. אביו היה בנו השני של ר' ישראל מרוז'ין, שירש את החצר בסדיגורה, ר' אברהם יעקב פרידמן מסגידורה (1820-1883) המכונה בשם "אביר יעקב".

גם נזכיר גביעים משושלת קופיטשיניץ הקשורה לשושלת רוז'ין-סדיגורה בקשרי נישואים: חותנו של ר' יצחק מאיר מקופיטשיניץ (1864-1936), בנו של ר' אברהם יהושע השל ממז'בוז (1832-1888), ונכדו של רבי אברהם יהושע השל מאפטא (1795-1825) שהיה מגדולי תלמידי רבי אלימלך מליז'נסק היה רבי מרדכי שרגא מהוסיאטין משושלת רוז'ין. בפרק זה נציג שני גביעים משושלת קופיטשיניץ – של ר' יצחק מאיר ושל ר' אברהם יהושע השל (1888-1969) בן ר' יצחק מאיר מקופיטשיניץ היה חתנו של רבי משה מרדכי מנובומינסק.

בפרק זה נזכיר גם גביע הקשור לשושלת משטעפנישט, מאחד מבניו של ר' ישראל מרוז'ין.

<sup>1</sup> רפפורט-אלברט 2001, עמ' 239. ראו: שם, הערה 92.

<sup>2</sup> ראו: אסף 1997, עמ' 332, הערה 120. וכן ראו: בפרק הסיכום של עבודה זו, הערה 26.

<sup>3</sup> "רבי שלום שכנא מפהורובישץ...ראשון האדמו"רים שנהג בדרך מיוחדת, מלכותית, שונה גם במלבושיו מאדמו"רים אחרים". אלפסי 1974, עמ' 36. וראו "עבודה בגשמיות" בחלק הראשון של עבודה זו ובפרק הסיכום.

<sup>4</sup> שאר החצרות של שושלת רוז'ין הן: שטפאנשט (שטעפנישט) (בנו, ר' מנחם נחום); צ'ורטקוב (טשורטקוב) (בנו, ר' דוד משה), הוסיאטין (בנו, ר' מרדכי שרגא), החצר של בויאן שנוסדה על ידי בנו של ר' אברהם יעקב (ר' יצחק). בן נוסף של ר' ישראל – ר' דוב מלעווא – לא הקים חצר. ראו: אלפסי 1974.

## על הכוס לקידוש

הקערה של "כוס של ברכה", הייחודית לחסידות רז"ין-סדיגורה, עוצבה בצורת תפוח, ולכן היא מכונה בפי החסידים "דער עפל-בעכער" ("כוס של ברכה" בצורת תפוח). הקערה עומדת על רגל מתפתלת כענף ועליו שני עלים ובסיסה משולש.

צורתה המיוחדת היא, לפי המסורת, יוזמה של המגיד דוב בער ממעזריטש, יורשו של הבעש"ט. הייחוד של הכוס טמון במקוריותה: אין לצורה זו מסורת צורנית מדורי דורות. הממד הרוחני מתבטא בצורת הכוס ובאופן שאוחזים בה בזמן הטקס. לצורת הכוס ולאחיזתה יש קשר הדוק למושגי יסוד בקבלה של בספר הזוהר ובקבלה הצפתית.

אין לנו מסורת בכתב מהמגיד בעניין זה. להיפך, יש בידנו עדויות בכתב על כוסות מסוגים שונים של אדמו"רים משושלות שונות.<sup>5</sup> למרות זאת שכיחות הצורה של התפוח או האגס בקרב חסידים ואדמו"רים, הן ככוס לקידוש והן כהדס לבשמים,<sup>6</sup> והדוגמאות הרבות שקיימות באוספים פרטים וציבוריים מעידים על צורה מסורתית.<sup>7</sup>

הצורה הייחודית של "דער עפל-בעכער" נשמרה עד עצם היום הזה בקרב שושלת חסידות רז"ין, שהם צאצאי המגיד ממעזריטש. היא קיימת בצורות שונות וצורתה התפתחה עם הזמן. בעבודה מתוארות שלוש דוגמאות של ה"עפל-בעכער" המעידות על התפתחות זו.

הדוגמה הראשונה מיוחסת למגיד עצמו ונשמרה בקרב חסידות סדיגורה. הדוגמה נמצאת בידי משפחתו של ר' ישראל (פרידמן), האדמו"ר מסדיגורה (1853-1907),<sup>8</sup> (תמ' 1 א-ג). צורתה פשוטה יחסית. לקערת הכוס צורת תפוח, אך אין לה עלי כותרת. המכסה חסר. מן הרגל המתפתלת כמו ענף יוצאים החוצה שני עלים המעוטרים כל אחד בחקיקה עדינה של עשרה קווים.

הדוגמה השנייה, השייכת לשושלת בוהוש (תמ' 2), עברה בירושה לאחד מצאצאי ר' ישראל שלום יוסף מבוהוש (1863-1923), בנו של ר' יצחק מבוהוש (1835-1896), שקיבל את הכוס לפי עדות המשפחה בשנת 1870, כנראה בהיותו בר מצווה. צורת הכוס מעידה על התפתחות רעיונית מכיוון שנוספו שלושה עשר עלי כותרת בקערת הכוס, מספר חשוב בקבלה. באוסף משפחת גרוס מתל אביב יש גביע הדומה במספר עלי הכותרת ובצורתו הכללית לדוגמה זו (תמ' 3).

הדוגמה השלישית (תמ' 4) שייכת לר' מרדכי שלמה פרידמן (1891-1971), האדמו"ר מבויאן, שהיה בנו של ר' יצחק מבויאן (1850-1917). סגנון הכוס הוא כסגנון הכוסות המיוחסות לצפת. בדוגמה זו רואים את ההשפעה של סוג אחר של "כוס של ברכה", הנקראת הכוס המיוחסת לצפת, שעליה חקוקים המקומות הקדושים בארץ ישראל, וזיהויים:

"ציון ר' מאיר בעה"נ זיע"א"; 'כותל המערבי'; 'מערות המכפלה'; 'ציון התנא רשב'

ובנו' ר'א זיע"א".

<sup>5</sup> אפילו לרבי ישראל מרז"ין היו כוסות מסוג אחר, שנרכשו בעבורו, א: "בין כלי הכסף שעל השלחן [בליל הסדר]... בלטה חבינות של יין, שעמדה על גבי כן אמנותי, וממה מזוג את היין לארבעה הכוסות של רבי ובניו, לצד החבינות הצטיין בתפארתו מגש, שעליו ניצבו שמונה-עשרה כוסות החבינות המגש והכוסות היו עשויים כולם מענבר אמתי טהור, ונרכשו שנים רבות קודם לכן תמורת הון רב." אבן 1993, פרק לט, שולחנו של הרבי, עמ' 203.

<sup>6</sup> בבית מכירה פומבית החרדי "העתיקות" בניו יורק פורסם הדס לבשמים בצורת אגס או דלעת (gourd). את הדס מס' 72 הציגו כ"קופסאות כעין זה השתמשו האדמו"רים צאצאי רז"ין". העתיקות 2003.

<sup>7</sup> ראו למשל הדסי בשמים בצורת אגס באוסף מוזיאון ישראל שבירושלים:

24/93, 95, 193, 100, 126, 525, 121, 261, 545, 523, 550, 547, 548, 526, 5368

<sup>8</sup> ה"עפל בעכער" הראשון נחשב למקור שהיה ברשות המגיד דוב בער ממעזריטש בעצמו. הכוס לקידוש עברה בירושה (בהגרלה) עד לרחל רענני, מאביה, שלמה חיים פרידמן, שקיבלו בירושה מאביו, ר' ישראל, האדמו"ר כאמור של סדיגורה (1853-1907). המשפחה מציגה את ה"עפל בעכער" פעם בשנה בבית הכנסת של סדיגורה שבבני ברק, ביום הזיכרון, ה"יאר-צייט", של המגיד (י"ט בכסלו).



איורי הכוס מעידים על הזיקה העזה לארץ ישראל הבאה לידי ביטוי מעשי בתפקידו של האדמו"ר מביאן באותה תקופה כאחראי על התרומות לארץ מטעם כולל ווהלין. על גבי ה"עפל-בעכער" של ר' מרדכי שלמה יש כתובת המעידה על כך שהכוס ניתנה במתנה מאת חסידיו בצפת:

"דר"ג (דרשה געשענק) לכק (לכבוד קדושתו) הרב הצ' (הצדיק) לקדוש ה' מוה"ר מרדכי שלמה שליטא בן זקונים לכ"ק אדמו"ר ר"ש כבי"ג נשיא ארץ הצבי שליטא. מנחה היא שלוחה מאת עדת אי"ש חסידי באייאן פעיה'ק צפת ת'י'ב'י' (וולין כולל) רבן של כל בני הגדולים".

## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

צורת "כוס של ברכה" אינה מוגדרת בהלכה, היא קובעת רק מהי הכמות המינימלית של יין הדרושה כדי לצאת ידי חובת הברכה,<sup>9</sup> וכוללת מספר הערות על כך שהיא צריכה להיות נקייה ובלי סדק או פגם.<sup>10</sup>

"עשרה דברים נאמרו ב'כוס של ברכה':

טעון הדחה (מפנים) ושטיפה (מבחוץ), חי ומלא, עטור ועטוף, נוטל בשתי ידיו ונתנו לימין, ומגביהו מן הקרקע טפה, ונותן עיניו בו. (ויש אומרים: אף משגרו במתנה לאנשי ביתו)."<sup>11</sup>

המונחים "טעון הדחה ושטיפה" מדגישים את הצד הפונקציונלי, את הניקיון – שהכוס תהיה רחוצה מבפנים (הדחה) ומבחוץ (שטיפה). המונח "חי ומלא" מתייחס לסוג היין – שיהיה חי ומלא (ולא מדולל במים). המשפטים האחרונים הם הוראות שנתנו למקדש על היין: שייקח את הכוס בשתי ידיו ויעביר אותה ליד ימין, שירים את הכוס מעט מעל הקרקע (או מעל השולחן אם יושבים ליד השולחן), שישתכל על הכוס (כדי שיתמקד בה) ושיעביר את כוס היין לאשתו ולמסובים שעל שולחנו לאחר אמירת הברכה.

אולם מה משמעותם של שני המונחים הנוספים: "עטור ועטוף"? האם הם מתייחסים לאדם המקדש או לכוס עצמה? באשר למונח "עטוף" הכוונה היא, ככל הנראה, שעל המקדש להתעטף

<sup>9</sup> 86 מ"ל היא גימטרייה של המילה "כוס" וגם של "אלהים". הכמות "רביעית" היא לפי החת"ס סופר 216 מ"ל ולפי מידת החזון איש היא 150 מ"ל. המידה האחרונה מקובלת על החסידים. ראו גם: "מאי כוס יפה 'כוס של ברכה' ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבון: 'כוס של ברכה' צריך שיהא בו רובע רביעית." עירובין, דף כ"ט, ע"ב. ראו גם: "אמר רב יודא אמר שמואל: ארבע כוסות הללו צריכין שיהיה בהן מזיגת כוס יפה שהוא כוס של ברכה, ושעור זה הוא רביעית הלוג וכך יהיה בכל כוס וכוס, ומדת הכלי: ארכו ב' אגודלי' וכן רחבו, גבהו כשני אגודלי' וחצי אגודל וחומש אגודל. ופירשו בתוספות דא דאמרינן, צריך שישתה רובו, היינו, מלא לוגמא." גבורות ה' 1582, פרק מח, ערבי פסחים, דף נז, ע"א.

<sup>10</sup> ראו: שולחן ערוך 1953, אורח חיים, הלכות ברכת במזון, קפג, א, דף קכד, ע"א (עמ' 247).

<sup>11</sup> עין יעקב 1850, על מסכת ברכות, עמ' קטח.

בטלית מפני כבוד הטקס.<sup>12</sup> אך מה זה "עטור"? הסמיכות של שני המונחים "עטור ועטוף" מחזקת את ההשערה כאן, ששניהם קשורים בפרטי הלבוש של המקדש. במחזור ספרד לחג הפסח, בחזרה של שליח הציבור בקול כתוב שיהיה: "עטור ראש ולבוש שריונו". אולי הכוונה במונח "עטור" היא לכיסוי ראשו של המקדש, כאות כבוד לטקס.

"המאירי", ר' מנחם בן שלמה (1249-1315), ניסה להסביר את המונח "עטור" כמונח המוסב על תלמידי חכמים ה"מעטרים" או הסובבים את המקדש בעת הטקס כשהם מחזיקים בכוסותיהם.<sup>13</sup> חז"ל לא דנו באפשרות של "עטור" כסוג של עיטור או קישוט שעל הכוס עצמה כפי שמעטרים את סלסילות הביכורים בפרות נוספים מלבד הביכורים, המסודרים אסתטית ליופי והנקראים "עטור הביכורים".<sup>14</sup> ההלכה לא קבעה את סוג החומר ממנו יש ליצור את הכוס. ואף על פי כן העדיפו במשך הדורות ברוב הקהילות כוס עשויה מכסף.<sup>15</sup>

ישנה מסורת בכתב של שילוב של כוס והדס לבשמים בקרב החסידים. לר' מרדכי מצ'רנוביל הייתה כוס יין, שההדס לבשמים שולב בה במכסה. אך בידיעה זו אין תיאור של קערית הכוס ולכן אין לדעת אם אכן היא הייתה בצורת תפוח.

"היה משתמש לארבע כוסות בכוס של כסף, שהיה לו בירושה מזקינו הרה"ק [הרב הקדוש] רבינו מרדכי מטשערנאביל זי"ע [זכותו יגן עלינו], והיה עשוי מלאכת אומן נפלא מעשה חושב, כמו גביע עם מכסה, ועל המכסה היה נשר, וכאשר נגעו בהנשר, היה מגביה את כנפיו למעלה, אשר כל רואין היה מפליא ומתמי. ולצפור היה בית קיבול שהשתמש לקופסת בשמים".<sup>16</sup>

הדסי בשמים רבים בצורת תפוח ובעיקר בצורת אגס מהמאה הי"ח והי"ט נמצאים באוספים ציבוריים ופרטיים. באוסף מוזיאון ישראל יש הדס בצורת אגס שנשלח על ידי קבוצת חסידים מצפת לאדמו"ר (תמ" 5).<sup>17</sup>

## התפתחות

לפי המסורת החסידית, המגיד בחר לייחד את ה"כוס של ברכה" בצורת התפוח לטקס הקידוש, מכיוון שבספר הזוהר ובקבלה הצפתית התפוח או ליתר דיוק ה"חקל תפוחין קדישין" (שדה תפוחים קדושים) נחשב ככינוי לשכינה. אך, כאמור, לצורה זו של תפוח לא היה מודל בעולם היהודי.

<sup>12</sup> "שיתעטף בטליתו או שיתן סודר על ראשו בשעה שמברך". המאירי על ברכות, דף נא, ע"א. וגם "מהו מתעטף? שאם הייתה זרועו גלוי, מכסה אותו, ומברך, כדי שיהא עושה את המצווה באימה." פסיקתא רבתי, פרשה ט.

<sup>13</sup> "ואף שלא ימלאו את היין עד למעלה על מנת להשאיר רווח, כמו עטרה, בין היין לבין שפת הכוס." ראו: טורי זהב, פירוש על השולחן ערוך 1953, אורח חיים, הלכות ברכת המזון, קפג, ד, דף קכד, ע"א, עמ' 247.

<sup>14</sup> עיטור ביכורים, מסכת ביכורים, פרק ג, משנה י.

<sup>15</sup> "יהדר להיות לו כוס של כסף נאה ומהודר לקידוש." מהנהגות צדיקים 1998, ח"א, מ"ספר דרך חיים", ליום שישי, עמ' תתצא, סימן מ ("ללאחד מגדולי גאוני קדמא, הנהגות צדיקים אלה שזמן חייהם ופטירתם לא נודע").

<sup>16</sup> טווערסקי 2001, עמ' 22, ט.

<sup>17</sup> על הבסיס של ההדס לבשמים הייתה כתובת הקדשה: "מאת החסידים/ בעיה"ק צפת"ו", "פנחס לערנער בן חנה", "שלמה מאיר ברנ"ד בן בתי"ה] פרידא".

במאה הי"ח, הצורה של פרי - תפוח או אגס - הייתה פופולרית מאוד ונפוצה בקרב הגויים באירופה. הם השתמשו בצורות אלו וגם בצורה של דלעת לכלי שולחן שונים, כמו גם לכוסות היין. אך הגודל השתנה והממדים קטנו מכוסות היין שרווחו בגרמניה במאה הט"ז היו גדולות יחסית, גובהן היה כ-20 ס"מ. גודל זה נשאר רק בכוסות הגילדות ובקרב האוכלוסייה היהודית בכוסות החברה קדישא. ברוב הכלים שהיו בצורות אלו הגובה הממוצע במאות הי"ח והי"ט היה בין שבעה לשמונה ס"מ וכך גם היה הגובה הממוצע של הכוסות לקידוש ושל הדסי בשמים. בעולם היהודי, בימיו של המגיד, רוב העם לא השתמש בכוס בצורת תפוח לקידוש. הם העדיפו כוסות עם קערה בצורה משושה העומדת על רגל שאין לה מכסה מהסוג שנוצרו, למשל, באוגסברג (תמ' 6).

## התופעה בחסידות

אם בעולם הרחב, במאה הט"ו והט"ז, ניתן להצביע על רצף התפתחותי מהמודל הראשוני של כוסות גדולות יחסית בצורת פרי לממדים קטנים יותר, שבאו לידי ביטוי במאה הי"ח והי"ט ובמבחר רחב יותר של סוגי כלים, בעולם היהודי אי אפשר להצביע על רצף התפתחותי. ההפך הוא הנכון. יש חידוש צורני ורעיוני בצורת "כוס של ברכה" חסידית. בעקבות המסורת של המגיד, אמצה לעצמה שושלת חסידות רויז'ין-סדיגורה את הכוס הזו. חידוש זה חשוב במיוחד על רקע הדעה, שרווחה בעולם היהודי ובקרב קבוצות של חסידים, שהצורה של הכוס אינה חשובה אלא הנפח והחומר שממנו היא עשויה – כסף, שנחשב להידור. גם על פי הקבלה יש העדפה לכסף, בגלל צבעו הלבן, המזוהה עם הספירה "חסד".<sup>18</sup> נדמה שהחסידים כמעט לא "ראו" את הכוס, כי בפעם שהסתכלו עליה הגיבו במיאוס. כך מסופר על המגיד מצ'רנוביל:

"שמעתי מאדמו"ר הרה"ק מרן ר' יצחק (טברסקי) מסקווירא (1812-1885) שסיפר כי פעם אחת אחז בידו אביו הקדוש המגיד [ר' מרדכי] מצ'רנוביל **גביע כסף ישן, ואמר להעומדים אצלו: 'ראו כמה מאוס וגרוע גביע זה, כי הוא מעולם התוהו'**. והיה לפלא בעיני השומעים, ולא ידעו פירוש הדברים. אחר כך, אמר הוא בעצמו, כי קודם שבא הבעש"ט לעולם הזה היה העולם הזה עולם התוהו, והוא האיר את העולם. וסיים האדמו"ר [ר' יצחק מסקווירא] ואמר: 'הגם שהיו כמה גדולים בדורות שהיו קודם הבעש"ט'. אמנם האמת היא, כי בעולם הזה האירו והזריחו העיקר דייקא מהבעש"ט ואילך".<sup>19</sup>

לעומת זאת יש לומר, שהמגיד ממעזריטש התייחס בדבריו ל"כלי נאה" כדרך לעבוד את ה' בגשמיות ועל ידו להתעלות על הצד הגשמי שבו לשם דברות עם האל.

<sup>18</sup> ראו: הערה 15 לעיל והערה 39 להלן.

<sup>19</sup> הדגשה שלא במקור. ציקרניק 1908, סימן י"א.

"כל דבר שרואה יאמין באמונה שלמה שהראו לו מלמעלה כדי שיזכור בהקב"ה ויפשוט את הדבר הזה מגשמיות. למשל, **אם רואה כלי נאה, יאמר בלבו מהיכן בא לדבר זה התפארת אם לא ממנו יתברך ויזכור בתפארת הבורא יתברך** וזה בקל תוכל להפשיט א"ע [את עצמו] מהגשמיות בתפילה."<sup>20</sup>

## האלמנטים האמנותיים בצורת החפץ ובעיטוריו

המשותף לכל הדוגמאות של הכוסות הוא שצורת הקערה היא כתפוח העומד על רגל מתפתלת, היוצאת מבסיס שצורתו משולש ועל הרגל יש שניים או שלושה עלים. הדוגמה הראשונה היא כוסו של המגיד ממעזריטש (1704-1772):

אם כן צורתה של הכוס הייחודית לחסידות, ה"עפל-בעכער", אופיינית למאה הי"ח. לפי המסורת החסידית היא נבחרה על ידי המגיד ממעזריטש שביקש לייחדה לגביע לקידוש בשבתות ובחגים. גובהה של הכוס שבידינו הוא כשבעה ס"מ. היא עשויה מכסף ויש בה הזהבה מבפנים. ואולם ייתכן שהזהבה מבחוץ נשחקה עם הזמן. בצורתה הראשונית, קערת הכוס העגולה של ה"עפל-בעכער" עוצבה כתפוח העומד על גבעול מתפתל, שממנו צצים שני עלים. הגבעול יוצא מבסיס עגול וממנו מתפשטים שלושה עלים (תמי' 1 א-ג). יש לשער שהיה לגביע זה מכסה על אף שהוא חסר. אין חותמת על הכוס.

יש לציין שהעורקים שעל העלים נחקקו בחקיקה עדינה הן על שני העלים שעל הגבעול והן על העלים שעל הבסיס של הכוס. על כל עלה שיוצא מהגבעול ישנו עיטור של עשרה קווים, חמישה קווים שאינם מקבילים מכל צד. עיטור זה אינו מופיע על פנים העלה אלא על גבו. על הבסיס העגול ישנו דגם של רוזטה או של שושנה שלה 12 עלי כותרת (petals), כשבכל עלה עשרה קווים, חמישה מכל צד כשקו מפריד ביניהם. על שלושת העלים השטוחים שבבסיס ישנו עיטור של עשרה עלים החקוקים בחקיקה דקה. מכאן בולטת החזרה על המספר עשר (שהוא מספר עשר הספירות בקבלה).

הדוגמה השנייה היא כוס מכסף מוזהב, הנמצאת ברשות משפחתו של ר' יצחק מבוהוש בערך משנת 1870.

צורתה כתפוח המונח על גבעול שממנו צצים שני עלים. סביב תחתית קערת הכוס, שלשה-עשר עלי כותרת. הגבעול עומד על בסיס משולש (תמי' 2). ב"כוס של ברכה" זו ניכרת התפתחות צורנית הבאה בעקבות השפעה רעיונית. מן ההיבט הצורני מספר החלקים שבכוס רבים יותר ומורכבים יותר. בדוגמה הראשונה של המגיד לא היו עלי כותרת מתחת לקערת הכוס ואילו כעת נוספו סביב קערת הכוס שלושה עשר עלי כותרת קטנים. למספר שלוש עשרה יש משמעות בקבלה ככינוי לשכינה, הספירה "מלכות", כשהיא עולה לזעיר אנפין, הספירה "כתר", של י"ג מידות. הקדקוד שבמכסה של הכוס עוצב בצורת ניצן.

<sup>20</sup> הדגשה שלא במקור. אור אמת 1967, דף ח ע"א. לקוח מקויפמן 2004, עמ' 306, הערה 94. בהמשך קויפמן מסכמת את גישתו של המגיד כך ש"על אף כל האמור לעיל, נסייג ונאמר, כי אין לייחס למגיד ממעזריטש קבלה מלאה ונלהבת של עולם החומר על כל הכרוך בו." קויפמן 2004, עמ' 308. ראו גם בחלק הראשון, א.ב.1., מושגי יסוד "עבודה בגשמיות", עמ' 10, בהרחבה.

הכוס מבוהוש עומדת על מגש מלבני מכסף מוזהב ועליו חקוקים עיטורים של צמחים. למגש יש שתי ידיים ושפה מורמת בסגנון הרוקוקו. יש לציין, שעד כה לא היתה צלוחית מתחת לכוס בממצאים עד כה. המגש מתאים בממדים לכוס והחקיקה העדינה דומה. בטקס ההבדלה השתמשו בצלוחית או במגש כששפכו כמות מספקת של יין שגלשה כלפי מטה על הצלחת לציין ברכה של שפע, וכשכיבו את נר ההבדלה בנטיפות היין שבצלחת. אם כן יש לדוגמה השנייה של ה"עפל-בעכער" פיתוח צורני ורעיוני.

הדוגמה השלישית היא כוס צפתית של רבי מרדכי שלמה מבוואן (1891-1971), נכד ר' אברהם יעקב מסדיגורה. חלה התפתחות צורנית נוספת ב"עפל-בעכער" השלישי (תמ' 4). הקערה של ה"עפל בעכער" נדמתה יותר לדלעת – אחת הצורות המקבילות והאופייניות לכוסות עם קערה נטורליסטית, הקיימות עוד מהמאות הט"ו והט"ז. יש לרגל צורת ענף או גבעול ועליו שלושה עלים, לא שנים כמו בדוגמאות הקודמות. הגבעול מפותל יותר, ויש לכוס מכסה, אך חסר קדקוד המכסה.

על הכוס ניכרת השפעה ברורה של הכוסות המיוחסות ל"צפת", שרווחו במאה הי"ט בארץ ישראל. סימן ההיכר של כוסות אלה הוא סממנים של המקומות הקדושים בישראל: "הכותל המערבי", "מערת המכפלה", "קברי המלכים" ועוד. השילוב של הצורה הכללית של ה"עפל-בעכער" עם איורים של המקומות הקדושים שבארץ ישראל האופייניות לכוסות "צפתיות" יצר הכלאה חסידית מעניינת וייחודית.

מקור הכוס ה"צפתית" הוא בכוסות מאבן ביטומן מן המאה הי"ט. אבן זו נמצאת סמוך לים המלח. זוהי אבן רכה וקל לחקוק בה (תמ' 7). הראשון שעסק בעבודה זו היה ר' שמחה שלמה דיסקין יאניוור (שנולד ב-1846 ועלה ארצה ב-1853):

"[...] הוא היה האומן הראשון ואבי כל מלאכת אבן: הגביעים, הספלים והטסים השחורים, בכפתוריהם ופרחיהם, וכלים מכלים שונים."<sup>21</sup>

מכוסות אבן הביטומן השחורה התפתחה כוס ביטומן עם שפה של כסף עד שנוצרה הכוס ה"צפתית" העשויה כולה מכסף חקוק. באוסף פרטי בניו יורק ישנה כוס מהסוג האחרון שנשלחה מקבוצת חסידים בצפת לרבם, האדמו"ר מהוסיאטין. על הכוס מצויה הכתובת "שלוחה לרב הקדוש מהוסיאטין ממני יעקב בראנ"ד" (תמ' 8 א, ב). יש מספר דוגמאות נוספות של כוסות מסוג זה, שבהן מצויה כתובת המעידה על קשר חסידי.<sup>22</sup>

העלייה לארץ ישראל הייתה מאז ומתמיד חשובה לחסידים. חוץ מהבעש"ט עצמו, שניסה להגיע לארץ, עלה ר' אברהם גרשון מקוטוב—גיסו, ר' נחמן מהורודנקא—מחסידי הראשונים של הבעש"ט, וכך גם בנו של ר' יעקב יוסף מפולאנה - ר' אברהם שמשון מראשקוב. הקבוצה הגדולה ביותר שמנתה למעלה משלוש מאות איש עלתה ארצה בשנת 1770 וביניהם היה ר' מנחם מנדל מויטבסק (1730-1788). גם רב נחמן מברסלב נסע לארץ ישראל.

<sup>21</sup> פנחס גראייבסקי, "החרש והמסגר בירושלים", ירושלים: דפוס צוקרמן, 1927 לקוח מפישר 1979, עמ' 151, איורים מס' 124 ו-125. ראו גם: גם ברנט 1975.

<sup>22</sup> ראו למשל: "גביע מאבן שנשלח במתנה מבני, ר' משה מלעלוב מירושלים, לר' אריה לייב מגור, בעל ה"שפת אמת". מאוסף הרבנית פ' מ' אלתר מגור." התערוכה החסידית 1960, מס' 159, עמ' 36 (בעמוד זה מופיעה התמונה).

ייתכן שהמנהג החסידי לתת פדיונות של כסף או מתנות של חפצי טקס חסידיים לאדמו"ר כדי שיזכיר אותם בתפילתו עודד את החסידים ליצור כוסות "צפתיות". מכיוון שלא תמיד מופיעה כתובת הקדשה היכולה לסייע לנו לזהות את החפץ החסידי, הנחה זו נשארת בגדר השערה. החצר בסדיגורה תמכה בכולל ווהלין והאדמו"ר אברהם יעקב מסדיגורה תרם כסף באמצעות החסיד ר' ניסן ב"ק (1815-1889) כדי שיקימו את בית הכנסת "תפארת ישראל". בחברון, בצפת ובטבריה הייתה אוכלוסייה חשובה של חסידים ולאחר הרעש שבצפת בשנת 1837 גם בירושלים. "כוס של ברכה" של האדמו"ר מבוואן היא, אם כן, כוס "צפתית". צורתה כדלעת, היא עומדת על ענף מתפתל וממנו צצים שלושה עלים. לכוס בסיס משולש ויש לשייך אותה לסוג ה"עפל-בעכער". על הכוס חקוקה כתובת המעידה שהיא שייכת לרבי מרדכי מבוואן.

העיטורים של המקומות הקדושים בארץ ישראל שעל ה"עפל-בעכער" של האדמו"ר מבוואן הם עדות נוספת לכך, שהחסידים השתמשו בכוס ה"צפתית". ואכן הייתה החלפה ערה של מזכרות בין ארץ הקודש וארצות אירופה, ובהן עיטורים של המקומות הקדושים. העיטורים המחישו את הכמיהה של החסידים לארץ. על פריטים נוספים כתובת הקדשה מחסידי צפת לכבוד הרבי, ראה בהמשך הדס לבשמים באוסף מוזיאון ישראל בירושלים, ומספר כתרי תורה באוספים פרטים וציבוריים.

יש להמשיך ולחקור ולבודד את חפצי הטקס של החסידים בארץ ישראל ולהבחין בינם לבין חפצי הטקס של הפרושים בארץ ישראל במאה ה-19, ואין כאן המקום.

### **כוסות אחרות והדסי בשמים חסידיים בצורת תפוח ואגס**

דוגמאות נוספות של ה"עפל-בעכער" נמצאות באוספים ציבוריים ופרטיים. דוגמה אחת נמצאת במוזיאון האתנוגרפי הממלכתי (State Ethnographic Museum) שבסנט פטרסברג. הכוס היא חלק מאוסף אנ-סקי, שערך סקר אתנוגרפי בוהלין ובפודוליה בין השנים 1912-1914 (תמ' 9). באוסף פרטי ישנה כוס אחרת שצורתה תפוח וחסר לה מכסה. סביב הקערה חקוקות המילים "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא", ובבסיסה חקוק המשפט "כוס של ברכה" (תמ' 10).

בשולת חסידות קפיטשיניץ (הקשורה לרז'ין בקשרי נישואים עם בנו של ר' ישראל, ר' מרדכי פייבוש מהוסיאטין יש שתי כוסות מסוג "עפל-בעכער". הכוס הראשונה קיבל ר' משה מרדכי מקפיטשיניץ (1927-1975) מהאדמו"ר מרדכי פייבוש מהוסיאטין, שהשתמש בה בפסח (תמ' 11 א, ב). יש לקערה צורת תפוח ועליה מעוטרים צבי ואריה, הנמצאים לציד שני לוחות הברית ומעליהם כתר, ואין לה מכסה. הרגל מתפתלת כגבעול וממנו צצים ארבעה עלים. הבסיס משולש ועליו מונחים ענפים קטומים שקצותיהם מרובעים.

ה"עפל-בעכער" השני שונה (תמ' 12 א). לקערת הכוס יש צורה של דלעת והיא מעוטרת בדגם חוזר ומוטבע של שושנה. על קדקוד המכסה ישנו ניצן (המכסה מאוחר). הכוס עומדת על רגל מתפתלת ועליה עלה אחד, הקרוב לקערה של הכוס. הבסיס הוא משולש ויש לו קצוות מעוגלים. ישנם שלושה עשר עלי כותרת מתחת לקערה של הכוס. הרגל עומדת על בסיס עגול ומורם, המעוטר בכ"ו (26) חריצים או עלי כותרת הפוכים (תמ' 12 ב). הבסיס עשוי משלושה עלים. על כל עלה מוטבע דגם של שושנה. לפי הקבלה השושנה היא כינוי לשכינה או לכנסת ישראל.

בספר חסדי משה בחלק "מנהגי קאפיטשיניץ" מוסבר כך:

"נוהגים להשתמש בכוס עם רגל. ורבותינו השתמשו ב'עפל בעכער' כמנהג בית רוזין. כנראה גם ל'מגיד הגדול' ממעזריטש היה בעכער כזה."<sup>23</sup>

בנוסף לכך מובאת כאן כוס חסידית אחרת (תמ' 13 א, ב) אף על פי שאינה מסוג ה'עפל-בעכער'. הכוס מעוטרת ובתחתית הכוס יש הטבעה של שושנה (תמ' 13 ג). הכוס נעשתה, ככל הנראה, לכבוד ר' אברהם מתתיהו, האדמו"ר משטפאנשט (Stefanesc) (1848-1933) שדיוקנו מופיע על גבי הכוס או כמזכרת עבור חסידיו.

## השפעות

המודל הראשוני של כוס הקידוש החסידי – ה'עפל-בעכער' – אינו יהודי. מכיוון שצורת הכוס לא הוגדרה בהלכה השתמשו בכוסות מסוגים שונים. במאה ה'ט"ו וה'ט"ז, בארצות אשכנז (גרמניה, אוסטריה), לפי עדויות בכתבי יד עבריים, השתמשו לרוב בכוסות עם מכסה, עם או בלי רגל, הדומות בצורתן ובגודלן (כ-20 ס"מ גובה) לדגמים שהיו נפוצים בסביבה הלא יהודית (תמ' 14 א, ב). יש לשים לב לדמויות המביטות במבט חודר לעבר ה'כוס של ברכה', כדברי ספר הזוהר: "צריך להסתכל בכוס של ברכת המזון."<sup>24</sup>

המקור לצורה, שלפי המסורת נבחרה על ידי המגיד לכוס לקידוש, הוא סוג מסוים של כלי כסף ביתיים, כדוגמת כוס היין העומדת שהתפתחה במאה ה'ט"ז, במיוחד בנירנברג.<sup>25</sup> צורת התפוח הייתה חלק ממגמה נטורליסטית באמנות של אותם הימים, שהנציג הראשי שלה היה האמן אלברכט דירר (Albrecht Dürer, 1471-1528). בסקיצה של האמן אפשר לראות בין קבוצה של גביעים שכיחים באותה תקופה כוס צנועה יחסית בצורת תפוח (תמ' 15 א):

"Embossed German standing cups, too, developed in a most interesting manner. Around 1500 there was a tendency to transmute the somewhat schematic gothic ornamental forms into naturalistic representations of animals and, above all, plants. Influenced by such naturalism, the fluted stem turned into a tree-trunk or a pair of entwined branches, and the lobe or boss acquired the shape of an apple or pear. This naturalistic style was especially connected with Durer, even if he did not invent it. His Dresden sketch-book shows several examples of this style.<sup>26</sup> [...] There are several examples of standing cups whose whole bowl is the shape of an apple or a

<sup>23</sup> חסדי משה 2003, חלק "מנהגים", עמ' ט והערה יד.

<sup>24</sup> ספר הזוהר, חלק א, דף רנ, ע"ב בהנהגות צדיקים 1997, חלק ה, עמ' כז, סימן דש [שד]. כמו כן, מופיע בהנהגות טובות של ר' חיים ויטאל, לקוח משם, חלק א, עמ' פו, סימן כו.

<sup>25</sup> הרנמארק 1977, כרך א, עמ' 92.

<sup>26</sup> ברוק 1906, לוח 156. הרנמארק 1977, כרך א, עמ' 292, הערה 11.

pear. Such a bowl is invariably combined with a stem in the shape of a tree-trunk or branch. The foot is often trefoil, pierced and covered with foliage. An excellent example is a standing cup with an apple-shaped bowl, a stem like a branch entangled in a broken-off twig, and trefoil foot with foliage.<sup>27</sup> (תמ' 15 ב)

דירר שיתף פעולה עם משפחת צורפים מנירנברג ששמה קרוג (Krug) ויצר גביע מסוג תפוח (תמ' 16). חוץ מהכוסות של משפחת הצורפים קרוג שבנירנברג, היו באותה התקופה כוסות נוספות עגלולות ונטורליסטיות. באנגליה הושפעו מהסגנון הגרמני, בעיקר מצורת הדלעת (gourd-shape) (תמ' 17),<sup>28</sup> שבה עלי הכותרת מצויים מסביב לתחתית הקערה. אין מספר קבוע לעלי הכותרת בכלי כסף ביתיים (domestic silver) אלה, והמספר שלשה-עשר אינו מספר אופייני. במאה הי"ח והי"ט רווחו כוסות בצורת פרי שהיו פופלריות במזרח אירופה. הן נבדלו מהכוסות של המאה ה"ט"ו בגודלן; מגובה של 20 ס"מ במאה ה"ט"ו קטן גובה הכוסות במאה הי"ח עד ל-7-8 ס"מ בלבד. לכוסות אלה שרווחו ברוסיה, למשל, נוספו לפעמים עלים אבל ללא מספר קבוע, כמו בעפל-בערער שמספר עליו היה תמיד 13.

חוץ מההשפעה של צורת התפוח על "כוסות של ברכה" חסידיות השפיעה גם צורת האגס, לא רק על כוסות יין אלא ובעיקר על הדסי בשמים או על שילוב של כוס והדס לבשמים. גביעים בצורת אגס עם מכסה ועם רגל מתפתלת כענף ועלים ובסיסה בצורה של שלושה עלים נוצרו באוגסבורג (תמ' 18). הצורות של התפוח והאגס השפיעו השפעה של ממש על עיצוב כוסות היין ועל הדסי הבשמים של החסידים. השפעה כזו אפשר לראות, למשל, בהדס לבשמים, שניתן מתנה מקבוצת חסידים לרבים. הדס בשמים זה נמצא באוסף במוזיאון ישראל בירושלים (ראו תמ' 5). לר' מאיר מפרימשלאן (שנפטר ב-1773) הייתה כוס שצורתה כתפוח והדס לבשמים שולב במכסה (תמ' 19). באיור אפשר לראות בבירור את החורים שבמכסה. שילוב של שני כלים יחד – כמו שילוב הכוס וההדס לבשמים – היה אופייני לגרמניה. דוגמה לכך היא מחזיקי נר ההבדלה עם מגירה לבשמים.

<sup>27</sup> נטוי שלא במקור.

"Cups in the form of fruit on a trunk were also made in England, certainly under German influence. A beautiful example, made in 1563, has a pomegranate shape (Inner Temple, London)."

הרנמארק 1977, כרך א, עמ' 93.

"In the development of this type of standing cup, members of the important Nuremberg goldsmith family of Krug came to exert great influence. The family consisted of Hans Krug the Elder (master 1484) and his two sons Hans the Younger (master 1513) and Ludwig (master 1524). Albrecht Durer the Elder, who had immigrated to Nuremberg from Hungary, collaborated with Hans Krug the Elder.... Several of the standing cups which have been collated with drawings by Durer's son, the great painter Albrecht, have been attributed to Ludwig Krug."

הרנמארק 1977, כרך א, עמ' 92, כרך ב, איור 76. ראו גם:

"When the bowl is fruit-shaped, ... the cover forms part of the fruit."

שם, כרך א, עמ' 109.

"The gourd cup is one of the few 16<sup>th</sup> century German silver that was copied by English goldsmiths. The use of a form copied from nature for the bowl constitutes a return to the naturalistic elements in late Gothic that is well represented in some of Albrecht Durer's designs. See, for example, Heinrich Jonas, Nuremberg, late 16<sup>th</sup> century, St. Petersburg: Hermitage, h. 32.8 cm. silver."

הרנמארק, 1977, כרך ב, עמ' 388, כרך א, עמ' 92, עמ' 292, הערה 11.



שילוב כזה היה נוח לטקס ההבדלה מכיוון שאפשר היה לברך גם על היין וגם על הבשמים מכלי אחד, שחלקיו מתפרקים.

## ניתוח פנומנולוגי

המוטיב של "פרדס עצי התפוח" מופיע באחת משלוש הזמירות לשבת שחיבר האר"י, והן כתביו היחידים ששרדו.<sup>29</sup> כאמור, הבחירה בצורת התפוח, האופיינית ל"עפל-בעכער", נובעת מהקבלה. הכינוי לשכינה בקבלה הוא "חקל תפוחין קדישין":

"כוס של ברכה' צריך ליתן עיניו בו ואז מתברכת מתפוחין קדישין 'נצח והוד' ונקראת 'חקל תפוחין קדישין' ויש לה גם כן עינים למעלה הרומזי' ל'נצח והוד' פנימיים ... ולפיכך נקראת סעודה זו סעודתא דחקל תפוחין קדישין."<sup>30</sup>

אחד המוטיבים המרכזיים בשלוש הזמירות לשבת שכתב האר"י, כאמור "מן הדברים המעטים שכתב הוא בעצמו", כדברי ליבס,<sup>31</sup> הוא של "חקל תפוחין קדישין". מכיוון שזמירות אלו היו ידועות לחסידים, מן הראוי להתייחס למשמעות המונח בפי האר"י. הזמירה לסעודה הראשונה של שבת בליל שבת נקראת "אתקינו סעודתא" ומתחילה במילים: "אתקינו סעודתא / דמהימנותה שלימתא / חדותא דמלכא קדישה / אתקינו סעודתא דמלכא / דא היא סעודתא / דחקל תפוחין קדישין / וזעיר אנפין ועתיקא קדישא / אתין לסעדה בהדה." ["התקינו סעודת האמונה השלימה, חדות המלך הקדוש, התקינו סעודת המלך, זו היא סעודת שדה תפוחים קדושים, וקצר אפיים והעתיק הקדוש באים לסעוד אצלה."] המונח "שדה תפוחים קדושים" או "חקל תפוחין קדישין" מכוון לשכינה בקבלה, והוא אחד הפרצופים העליונים שכנגד אותה סעודה.<sup>32</sup>

בספר פרדס המלך שמובאים בו בפרט מנהגי בית רוזין, יש נסיון לתאר את הכוס האופיינית לרוזין, הדוגמה השנייה בפרק זה בשושלת בוהוש (רוזין), ולעמוד על הסימבוליקה המורכבת שלה. המחבר, חיים גרינפילד, מביא תיאור של הכוס מפי האדמו"ר בעל כנסת מרדכי זיע"א ויבלח"ט כ"ק אדמו"ר שליט"א:

<sup>29</sup> ליבס 1972.

<sup>30</sup> שער מאמרי רשב"י, פירוש על ספר התיקונים.

<sup>31</sup> ליבס 1982, עמ' 540.

<sup>32</sup> בספר הזוהר, חלק ב, דף פח, ע"ב, ישנה הכרזה של רשב"י וחבריו לפני סעודת השבת ומצוין שם ש"כל סעודה משלוש סעודות השבת היא כנגד אחד משלושת הפרצופים העליונים (חקל תפוחין קדישין, זעיר אנפין ועתיקא קדישא).... המקובלים כינו [את השכינה] כך לפי דרשת חז"ל על בראשית כז, כז, המזהה את ריח השדה שבפסוק עם ריח גן עדן מכאן, ושדה התפוחים מכאן, ועיין רשב"י שם. וראה זהר חדש, מדרש רות, הוצאת הסולם, סימן תק. והיא כנגד סעודת הערב ולכן הוא נושא שיר זה (השכינה נקראת בזהר שבתא דמעלי שבתא, כלומר – שבת של ערב שבת. עתיקא קדישא הוא כנגד סעודת הבקר, וזעיר אנפין כנגד סעודה שלישית (כך נדרש הפסוק – ישעיהו נח, יד, כנגד שלוש הסעודות וכנגד שלשה הפרצופים.... עצם מנהג שלוש סעודות השבת מקורו בגמרא שבת דף קיח ע"א: "אמר ר' שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא: 'כל המקיים שלוש סעודות בשבת ניצול משלוש פורעניות, מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנום, וממלחמת גוג ומגוג.'" ליבס 1982, עמ' 542, הערות 5-8.

"הבסיס של רגל הכוס משולש, ועליו חרוטים ג' עלים של עץ גפן ... וכעין גזע עץ יוצא מהבסיס ועליו ב' או ג' גדמי ענפים ושריגים מהם יוצאים עלים ובצמרת העץ יוצא עצם הכוס כדמות תפוח, ומתחת לתפוח חרוטים או בולטים י"ג עלין כצורת שושנה שיש בה י"ג עלין.

ועל הכוס יש כיסוי ועליו ישנו כפתור להחזיק המכסה, והכפתור עשוי בצורת זית או כנפי יונה.<sup>33</sup>

כעת המחבר מפרש את הסימבוליקה :

"המספר 'שלשה' היא כנגד השלשה ספירות חב"ד (חכמה, בינה, דעת). גם ישראל נקראת שלישין כגון כהנים, לוויים וישראלים או שלשה האבות. (ראו דברים רבה, פרק ב, לג).

ג' עלי גפן – רמז על כלל ישראל שנמשלו לגפן (בראשית רבה, פרק צ"ט י' ועו"מ; כוס בצורת תפוח – א) רמז על 'חקל תפוחין קדישין' (וב) רמז על כלל ישראל שנמשלו ליתפוח בעצי היער' (שבת פח ע"א). ראו גם שיר השירים רבה, פרק ב, סימן י. י"ג עלי השושנה – א) כנגד הי"ג מכילין דרחמין כמבואר בזוהר הקדוש (ריש ההקדמה) וכן כלל ישראל נמשלו לשושנה (ויקרא רבה, פרק כג, סימן ו; שיר השירים ב, ט; פו, ח; זוהר הקדוש, חלק ב, דף כ ע:ב) וב) כנגד הי"ג בריתות שנכרתו על המילה שעל ידם נקשרו ישראל עם הקב"ה (ראו: נדרים לא ע"ב).

כיסוי עם צורת זית או כנפי יונה – רמז כלל ישראל שנמשלו לזית (שמות רבה פרק לו א) וליונה (ברכות דף נג ע"ב).

המחבר מוסיף את דעתו על הסימבוליקה של הכוס ואומר כך :

"ביאור הענין: לעניות דעתי נראה לומר דמה שנהגו רבותנ"ק לבית רוזין זיע"א לרמז ענין הי"ג מכילין דרחמי ע"י צורת י"ג עלי שושנה מתחת לכוס, שהוא ע"י המבוא בריש הקדמת הזוהר הקדוש : מאן שושנה דיא כנסת ישראל כו מה שושנה אית בה תליסר עלין אוף כנסת ישראל אית בה תליסר "

המרכיב החשוב ביותר בטקס החסידי בזמן אמירת הקידוש הוא דימוי השכינה, המרומז בכוס עצמה, שבא לידי ביטוי כשאוחזים בכוס בשתי הידיים :

"וסוד העניין: כי 'כוס של ברכה' רומז על השכינה שבין שתי זרועות, ומטה כלפי 'חסד', על כן, מקבלו בימין, והשכינה היא שעמדה לנו, בכל מקום שגלו ישראל שכינה עימם.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> הדגשה שלא המקור. האדמו"ר הכנסת מרדכי מתוך רשימות הרה"ח א"י היזרעאלי, פרדס המלך 1999, עמ' רלט, פירוש פרדס חיים.

<sup>34</sup> שלי"ה 1959, הגהות למסכת פסחים, דף לא, ע"ב.

למעשה, הכוס עצמה הופכת לסמל השכינה כשהיא נמצאת בין שתי זרועותיו של המקדש. דימוי אחר של השכינה הוא המספר שלש-עשרה הנמצא בכמה מהדוגמאות של ה"עפל-בעכער" שהוזכרו קודם לכן, כמו בזו של שושלת בוהוש וקופיטשיניץ, ובכוס של אוסף משפחת גרוס בתל אביב. בכוסות אלה, מספר עלי הכותרת המקיפים את תחתית הקערית הוא שלוש עשרה (תמ' 2). בין רובדי המשמעות של המספר שלוש עשרה בקבלה, לפי משה קורדובירו, שלוש עשרה מצוות אשר ירגיל האדם אליהן לעומת שלוש עשרה המידות של האל.<sup>35</sup> הכוס לקידוש נקראת "כוס של ברכה" וכזו היא מזוהה בקבלה עם הספירה "מלכות" שגם היא כינוי לשכינה. גם המילה "כוס" מזוהה עם המילה "כס" או "כסא" ומשמעותה מקום מושבו של האל. לדברי קורדובירו:

"כוס של ברכה": הכוס הזה רמז ב'מלכות', אך לא בעצמותה אלא בבחינתה אל צד החיצון, ולפיכך צריך הדחה ושטיפה לטהר אותה מן הקליפות. והמקום הזה נקרא 'כסא' וכאשר הכסא הזה אינו שלם נקרא 'כ"ס'. אמנם, בהיותה נקראת 'כו"ס' של ברכה' רומז עניין גדול. ראשונה, רומז עניין הוא"ו אשר בה, ואיך ישב עליה בעל הכסא כתפארת אדם לשבת על הכסא. ע"כ [על כן] הוא כוס מלא ברכת ה'. וקודם ישיבתו שם, נטהר הכוס ע"י הדחה שטיפה, כמו שהוא בברכת המזון. ועוד שהיא אחוזה בימין, סמוכה ותמוכה בחד [הספירה 'חסד' היא בצד ימין], וכאשר יהיה לה כל הכבוד הזה, אז נקראת 'כו"ס' של ברכה' כי כל אלו המעלות יש ל'כוס' של ברכה'. ויש 'כו"ס' ישועות' והיא נקראת כן בהיותה אחוזה ומיוחדת בחמשה ישועות שהם חמשה אצבעות, שהם ה' בריחי המשכן שבצד ימין. ולכן 'כוס' של ברכה' ביד ימין. כן פירש הזוהר, פרשת בראשית (א', ע"א) ו[פרשת] תרומה (קס"ט, ע"א).<sup>36</sup>

מכאן אנו למדים דבר נוסף: כשאוחזים "כוס של ברכה" בחמש אצבעות, כלומר באחיזה מיוחדת, המשמעות בקבלה היא "חמש ישועות" של האל המסמלות את שם ה' המזוהה עם צד הרחמים. המשמעות הראשית של כוס היא, שהכוס מזוהה עם הצד של הספירה "גבורה", עם הצד של הדין, עם יד שמאל ועם שם האל "אלוהים". לפי הגימטריה ישנו קשר בין אותיות המילה "כוס" לאותיות "אלוהים", שניהם 86. בטקס הקידוש רוצים ל"המתיק" את הצד הקשה יותר של הדין והגבורה על ידי "חסד", המזוהה עם רחמים ועם יד ימין. לכן בפסוק "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא" מדגישים ששם ה' מוסב על מידת החסד, הממתיק הדין. כשמעבירים את כוס הקידוש מיד שמאל ליד ימין מאחדים בין שני אספקטים של האל – בין הדין לחסד ודבר זה גורם לכך שהדין יומתק.

"... ה' אותיות אלהיים נמתקים ע"י ה' אורות, שה"ס [ספירות] התחברות שם אלהים בהוי"ה ב"ה, ובהתחבר ב' שמות אלה כאחד מיד היחוד מתגלה:

<sup>35</sup> תומר דבורה 2003.

<sup>36</sup> פרדס רימונים 2000, שער כג, פרק יא.

... שהרי ה' אלהים בהם כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, והם ה' ישועות מצד כוס זה שהוא אלהים, בהם וישעך תתן לנו ר"ת ת"ל נבנתה העיר על תלה ודאי, וכן בזכות התורה שעולה לפניך תהיה מאיר ה' אורות האלה, מתדבקים בשם אלהים, בשעה שיתגלו ה' אורות אלה יאמר בהם לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, שהרי שם אלהים יהיה נקשר באמת, דכתיב בו ה' אלהים אמת הוא אלהים חיים, ולא נמצא אלא יחוד שלך שולט בעולם ואין אחר, באותו הזמן והיה ה' למלך וכו', הרי ישראל מקוים לך, ובקיוי שלהם מחברים שם אלהים ליהוה ב"ה, וכשמתחברים כא' מיד נתקן גילוי היחוד כראוי שנא' בו ה' אלהים אמת הוא אלהים חיים וכו', **ואלהים נעשה כוס ישועות לגבי השכינה ודאי**, דכתיב וישעך תתן לנו, בעבור זה כי לישועתך קיוינו כל היום, לישועתך דייקא, כן תקבל העבודה שלהם וטוב זה תתן להם ה' אל תאחר, לישועתך קויתי ה' <sup>37</sup>.

הדימוי של השושנה המזוהה עם כנסת ישראל כ"שושנה בין החוחים", מוקף בין אומות העולם, עולה מדברי מחבר הספר *שפת אמת*, האדמו"ר מגור, ר' יצחק מאיר (אלטר) רוטנברג (-1799: 1866):

"ולפי שבימי הדין נא' [מר] "בכסה", שבנ"י כוללין עצמן תוך כלל הבריא. ואז נתברר שבחן של בני [בני ישראל] שהם 'שושנה בין החוחים'. וכמו כן, מתגלה ג"כ, אח"כ, חיבת השי"ת לבני ישראל, שבעבורם **כביכול שוכן בתוכם גם שהם בגלות תוך האומות. ומתקיים בשמים ג"כ דודי**". <sup>38</sup>

הצבע הלבן של הכסף מזוהה עם הספירה "חסד" או עם הרחמים ואילו היין האדום בכוס מזוהה עם הספירה "גבורה" או עם הדין. אחת המטרות התאורגיות של טקס הקידוש של האדמו"ר היא המתקת הדין ברחמים (לא להטיל עונשים קשים וגזירות רעות). המנהג החסידי שבו מטפטים מעט מים שצבעם לבן, המזוהים גם הם עם החסד והרחמים, ליין שבכוס, בא גם הוא להמתיק את הדין.

"וישים כסף איש בפי אמתחתו", **הנה כסף נודע שרומז אל החסדים הגמורים** וחוף לזה מורה על מיתוק כל בחינות הדינים... 'גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן'. כי גביע הוא בחינת הדין... הוא מספר אלהים. להראות אשר כבר הוא בפי אמתחתו *שנמתק*... (גם נודע אשר בחינת בנימין הוא בבחינת יסוד שבמלכות ושם הוא בחינת אלהים והראה שגם שם נמתק דיני אלהים). <sup>39</sup>

עוד דרך להמתיק את הדין חוף מהעברה מיד ליד היא למלא את אותיות אלוהים (הדין או "הגבורה") באותיות שם ההווה (הרחמים או "חסד").

<sup>37</sup> הדגשה שלא במקור. ספר תקט"ו תפילות – תפילה קטן.

<sup>38</sup> הדגשה שלא במקור. שפת אמת, ספר דברים – לסוכות – שנת תרמ"ה (1885).

<sup>39</sup> הדגשה שלא במקור. באר מים חיים 1999, פרשת מקץ, חלק ב, עמ' תתו, סוף סימן א – סימן ב.

"כו"ס' בגימטריא 'אלהי"ם'. - ומלוי שלו בגימטריא ד' מלואי הויה, שהוא רחמים בסוד ה' הוא האלקים.<sup>40</sup>

סוג המילוי או ההטיה של שם הויה בטקס הקידוש אפשר לראות בדף שבמחזורו של ר' משה חיים לוצטאו (1707-1744) (תמ' 20).

מחבר הספר *מגלה עמוקות*, ר' נתן נטע שפירא, מרחיב בנושא:

"כשתמלא אותיות כוס כזה כ"ף ו"ו סמ"ך, הם בגימטריא ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן, שהם ד' מלואי הויה, וזה הוא ברכת ה' על ד' מלואים אלו, לזה צריך לכוין בשעת נטילת הכוס לברכת המזון, בסוד כוס ישועות אשא (תהילים קטז, יג, קיו, יג), לשון אשא קאי על כוס, כשאני נושא אותיות כוס ואשא את שמותם על שפתי, אזי בשם ה' אקרא, כי נרמזין בד' שמות אלו מילואי שם ה'. ונמצא בזה שמיחד האדם דינא ברחמי, כוס הוא בגימטריא 'אלהים', ומילוי שלו בגימטריא ד' מילואי 'ההויה' שהוא 'רחמים', בסוד ה' הוא אלהים'. וזה נרמז גם כן במה שאמר ה' אלהים אתה החלטה להראות את גדלך ואת ידך החזקה, ר"ל ביד החזקה שהוא כוס במילואו, נרמזין מדת טובו שהם רחמים. וזה שאמר הקב"ה 'אל תוסף דב"ר אלי', ר"ת דו"ד ברג"ל רבי"עי. וז"ש (שם תהילים כג כ"ג [ה]) 'דשנת בשמן ראשי כוסי רויה', שר"ת שלו דב"ר.<sup>41</sup>

האחיזה בעלים מסייעת למקדש להחזיק איתן את הכוס בחמש אצבעות. האחיזה מעניקה יציבות יחסית למקדש שמעביר את הכוס מידו השמאלית לידו הימנית בלי שיזדקק לתמיכה נוספת. ההעברה מיד ליד מרומזת בפסוק משיר השירים: "שמאלו תחת ראשי וימינו תחבקני" (שיר השירים ב, ו):

"בראשונה באים הגבורות [הדין] על דרך 'שמאלו תחת ראשי' תחלה נתעורר הגבורות שהוא בחינת שמאל ואחר כך 'וימינו תחבקני' היינו, מידת החסד שהוא בחינת ימין תחבקני היינו שהוא ממתיק הגבורות."<sup>42</sup>

כשמעבירים את הכוס משמאל לימין נוצרת סימבוליקה מורכבת שבה מומתק הדין בחסד. ישנו מרכיב נוסף הבא לידי ביטוי בטקס הקידוש והוא כשהמקדש מקרב את הכוס לרגע באמצע הדרך לחזהו. כך חוזר המקדש על הפעולה המרומזת בספר שיר השירים "צרור המור דודי לי בין שדי ילין" (א, יג):

"בין שדי ילין" שעל ידי המתקת הדינים ותיקון הפגם נדבק בו יתברך ואז אין רע כי הרע היה על כי אין אלוה בקרבי ועתה כי יש אלוה יש כל טוב וכל ברכה וזהו 'ילין שם' בחינת בין שדי ילין שהוא הבורא יתברך בתוך עם בני ישראל...<sup>43</sup>

<sup>40</sup> שם.

<sup>41</sup> מגלה עמוקות 1637, אופן כט.

<sup>42</sup> דגל מחנה אפרים 1994, פרשת לך לך, עמ' יא, ד"ה "ויעתק משם ההרה".

לפנינו המחשה פיסית של מטפורה – מעין חיבוק של שני הצדדים או של שני האספקטים של האל – הנעשית כשמחזיקים את הכוס בטקס הקידוש. מתוך ספר הזוהר :

”פתח ואמר, ויקחו לי תרומה, כמה דאתמר, במאי איהי תרומה, ברזא דזהב, דהא מתמן אתזנת בקדמיתא, בגין דאיהי גבורה תתאה דאתיא מסטרא דזהב, ואף על גב דאתיא מסטרא דזהב, כל עיקר לא אשתארת אלא בסטרא דכסף דאיהו ימינא. **ורזא דא 'כוס של ברכה', דאצטריך לקבלא ליה בימינא ובשמאלא**, וכל עיקר לא אשתאר אלא בימינא, (ס"א ושמאלא אתעדי מניה ולא וכו') ושמאלא אתער ימינא, ולא אתדבק ביה, בגין דאיהו אתייהיב בין ימינא ושמאלא, ושמאלא אתאחיד תחותיה, וימינא אתאחיד ביה לעילא, כמה דאת אמר (שיר השירים ב, ז) **'שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני'**. זהב וכסף, כמה דאת אמר (חגי ב, ח) לי הכסף ולי הזהב, והא אתמר. ונחוש, דא איהו גוון כגוונא דזהב, בגין דאצטבע מגוון זהב ומגוון דכסף, ועל דא מזבח הנחשת קטן, אמאי איהו קטן, כמה דאת אמר (מלכים א ח, סה) כי המזבח אשר לפני יהו"ה קטן מהכיל את העולה וגו', כמה דאת אמר (שמואל א יז, יד) ודוד הוא הקטן, ואף על גב דאיהו קטן, כלא אתאחיד בגויה. ואי תימא מזבח אחרא אקרי קטן, לאו הכי, דלאו קטן בר האי, דכתיב (בראשית א, טז) את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה, **ודא איהו המאור הקטן, המאור הגדול דא מזבח הפנימי, דאיהו מזבח הזהב**.<sup>44</sup>”

דימוי השכינה כשושנה בא לידי ביטוי חזותי בכוס לקידוש, המעוטרת בדגם חוזר של שושנה בקערת הכוסות של שושלת קפיטשיניץ – הוסיאטין (תמ' 12 א), ובכוס אחרת שהוכנה לכבוד האדמו"ר משטפאנשט, ובה השושנה מופיעה כריקוע (repoussé) בתחתית הקערה של הכוס מבפנים (תמ' 13 ג). הדימוי העשיר של השושנה מופיע בפתיחה של ספר הזוהר (א, א), טקסט שהיה נגיש לקהל הרחב באותה תקופה. בחירה זו מעידה על הרצון של אדמו"רי החסידות לקרב את הציבור לרזי הקבלה. באותו טקסט פתיחה, מופיע גם הדימוי של המספר שלוש עשרה וגם ההסבר שעל האוחז בכוס להחזיקה בחמש אצבעות (להלן התרגום לעברית):

”רבי חזקיה פתח: כתוב: 'כשושנה בין החוחים' [שיר השירים ב, ב] – מי היא שושנה?

זוהי כנסת ישראל [מלכות, השוכנת סמוך לקליפות, שהן הקוצים]. מה שושנה, שהיא בין החוחים, יש בה אדום ולבן, אף כנסת ישראל יש בה דין ורחמים. מה שושנה יש בה שלשה עשר עלים, אף כנסת ישראל יש בה שלש עשרה מידות של רחמים, המקיפות אותה מכל עבריה. אף אלהים [שם אלהים שבפרשת מעשה בראשית הוא בינה, ושלש עשרה תיבות שבתורה, מהזכרת השם בפעם הראשונה עד הזכרתו בפעם

<sup>43</sup> מאור עינים, פרשת ויצא. השוו זאת לתפלה למשה "אהבת עולם אהבתנו" נקרא היכל אהבה וכוון שנקרא א"ל שדי, שני שדים שסוד הזכר ת"ת ממשמש בידיו שהם חסד וגבורה ואז מלכות בין תרין דרועין. "תפילה למשה 1892, דף סז, ע"ב.

<sup>44</sup> הדגשה שלא במקור. ספר זוהר, חלק ב, דף קלח, ע"ב.

השנייה, רומזת לשלש עשרה מידות רחמים, שיצאו מבינה להקיף את מלכות] שבכאן משעה שנזכר הוציא שלש עשרה תיבות להקיף את כנסת ישראל ולשמור אותה, ואחר כך נזכר בפעם שניה. ולמה נזכר בפעם שניה? [מהזכרת השם בפעם השניה עד הזכרתו בפעם השלישית נמצאות חמש תיבות, והן רומזות לחמש ספירות מחסד עד הוד (יסוד כלול בתפארת) שנאלצו מבינה ומורידות שפע למלכות] להוציא חמשה עלים חזקים, המקיפים את השושנה, וחמשה אלו נקראים ישועות [על שם השפע, המביא ישועה למלכות], והם חמשה שערים [שבהם נכנסים לסוד האלהות]. ועל סוד זה כתוב: 'כוס ישועות אשא' [תהילים קט"ז, י"ג], זו 'כוס של ברכה' [של ברכת המזון]. 'כוס של ברכה' צריכה להיות על חמש אצבעות, ולא יותר, כשושנה היושבת על חמשה עלים חזקים, דוגמת חמש אצבעות, ושושנה זו [מלכות] היא 'כוס של ברכה'.<sup>45</sup>

וגם:

"ושמחה ועוד שניתנה בשם ע"ב שורש החסדים וכשנתמלא בה שם אלהים נתמזג תוקף הדין ויתלבן האודם שבחמשה עלי שושנה הרומז לחמשה אותיות אלהים, וגם האלף שהוא אות ראשונה בשם אהי"ה והוא פלא העליון היורד מלמעלה להמתיק את כל הדינים ולהיות."<sup>46</sup>

דימויים נוספים המעטרים לפעמים את הקדקוד המכסה של ה"עפל-בעכער" הם הנשר או היונה המרמזים על השכינה:

"והשכינה, כד איהי בין ציפרי אתקריית – נשרא, בין עופי – יונה, בין עשבי – שושנה, כי כפי התחלקות הפעולות בעולם, כן יש שם השתנות השכינה, ומי שיש בו מדעת קונו – לבבו יבין איך שהשכינה מרמזת לו ונדמית בבחינות שונות, לעורר הבנת-לבו לדרוש ייחודו, יתברך."<sup>47</sup>

משמעות המספר עשר החוזר בעיטורים שעל העלים ובבסיס הכוס לקידוש של המגיד יש ליחס למניין עשר הספירות. השלי"ה נותן הסבר כללי לעשרה דברים שנאמרו על "כוס של ברכה" בהקשר של הספירות, כך שכל מרכיב הקשור בכוס קשור גם בעשר הספירות:

"כמו הנטילה ראשונה בהגבהת עשר אצבעות, בסוד 'שאו ידיכם קודש וברכו את ה', וכן לחם המוציא בלקיחת עשר אצבעות, כן עשרה דברים נאמרים ב'כוס של ברכה' (ברכות נ"א, ע"א) רומזים לסוד עשר הוויות. והרבה פירושים על פי הסוד נאמרו בהם בזהר במקומות נפרדים, וכן בתיקונים. והעולה ממה שכתוב מזה הוא כך:

<sup>45</sup> ספר הזוהר, חלק א, דף א, ע"א, שורות 15-3.

<sup>46</sup> באר מים חיים 1999, חלק א, נח, פרק ו.

<sup>47</sup> אור המאיר 1798, פרשת לך לך, דף ו, ע"ב (פוליו 8, ע"ב). לקוח מצייטלין, עמ' 22, הערה 16.

עטור, הוא סוד עטרה העליונה המעטרת כל המאורות שתחתיו, והוא כתר לראש צדיק; עטוף, סוד עוטה אור כשלמה, סוד היי העליונה שנתעטף באור ונעשית 'אור', הרי כתר וחכמה; הדחה ושטיפה, סוד וטהרו וקדשו, טהרה מצד הימין סוד הכהן ששנינו טבל ועלה אוכל בתרומה, וקדשו מצד הלויים סוד השמאל, שנאמר, "וקדשת את הלויים". מלא, הוא 'תפארת', כמה דאיתמר (לברים לג, כב), 'ומלא ברכת יהוה'. מקבלו בשתי ידיו וכו', הוא שפע הימין והשמאל שהם ממלאים את התפארת ומלא ידיו מברכות. ונתנו בימין, 'ימין ה' רוממה' (תהילים קיח, יח). ונתנו עינינו בן, 'עיני כל אליך ישברו' (תהילים קמה, טו), הם בת עין ימין ובת עין שמאל, הם נצח ו'הוד' הנקראים, עיני כל כי 'כל' הוא 'יסוד' כנודע; חי, רומז ליסוד חי עולמים הכולל חיי ברכות, וחי הוא עד ברכת הארץ, ושם מוזגו להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריך לערב בהם מים רבים, ואז ההשפעה מיוחדת למלכות שהיא הארץ ממוזגת ברחמים רבים והרחמים מגולגלים במידת טוב, היסוד נקרא טוב, ואז תהיה הארץ כלולה מימין משה זרוע תפארתו, והשלחן במקום המזבח, גם במזבח היו מנסכים היין עם המים בכל יום מימי החג.

מגביהו טפח, הכוס הוא כוס ישועות, 'כוס' בגימטריא 'אלהים', מדת הדין שלמטה היא 'מלכות' מרוממה למעלה; ומשגרו לאנשי ביתו, דא אימא עילאה היא המגדלת הבניין. ואנו אין לנו אלא ארבעה וסימנך חמשה, זה יהיה רמז ל'ה' אחרונה שבשם שהיא יד, אות רביעית, והיא חמשה, כלומר, 'ה' אחרונה. ...

כמבוארים הדברים בהקדמת תולדות אדם עניין ו'ה מהשם שאין עתה שלם, מכל מקום צריך לאחוז בארבע רגלי המרכבה עליונה, שהם 'חסד', 'גבורה', 'תפארת' מקושרים ומיוחדים ב'מלכות' על ידי 'יסוד' העמוד שהעולם עומד עליו. כי שטיפה והדחה פירוש על 'חסד' ו'גבורה', ומלא הוא 'תפארת', ומקושרים ב'כוס של ברכה' שהוא מלכות על ידי 'חי' עולמים, וכשנצא מהגלות באלה הארבע נצא לקבל כל השאר, וזהו כי ב'שמחה' תצאו, ראשי תיבות: ש טיפה מ לא ח י ה דחה:<sup>48</sup>

חשוב להדגיש את הרצינות ואת הכוונות המלוות את טקס הקידוש שהן חלק בלתי נפרד מהטקס. הדבר בא לידי ביטוי, למשל, בתצלום של האדמו"ר מבוואן המקדש על "עפל-בעכער" (תמ' 21 א), ובתצלום האדמו"ר מוואסלוי המקדש ואוחז אחיזה מיוחדת ב"עפל-בעכער", שהאצבעות יוצרות אחיזה איתנה, כדברי הזוהר: "כשמחזיקים כוס של ברכה אין לסייע כלל ביד שמאל".<sup>49</sup> (תמ' 21 ב)

קיימים רבדים נוספים ב"כוס של ברכה" כמו הממד המשיחי. כך למשל קיימת המסורת, שדוד המלך יברך על "כוס של ברכה" בסעודת הצדיקים בעולם הבא. לכן "כוס של ברכה" מזוהה עם דוד המלך, המשלים את הרגל הרביעית במרכבה (עם שלושת האבות).

"סוד 'כוס של ברכה' היא מלכות בית דוד... שמדתו מלכות והוא רגל רביעי שבמרכבה, מזה הטעם 'כוס של ברכה' צריך שלשה' (זוהר ח"ג, רמ"ו ע"א), שהם

<sup>48</sup> שני לוחות הברית 1959, שער האותיות, קדושת האכילה, צה.

<sup>49</sup> ספר הזוהר, חלק א, דף קנו, ע"א, לקוח מ: הנהגות צדיקים 1997, חלק ה, עמ' כז, סימן שו.



שלשה אבות... וזה שאמר הקב"ה 'אל תוסף דב"ר אלי', ר"ת דו"ד ברג"ל רבי"עי.  
וז"ש (תהילים כג, כג) 'דשנת בשמן ראשי כוסי רויח', שראשי התיבות שלו 'דב"ר':<sup>50</sup>

### השכינה מדברת מתוך גרונו של אדם

דגם השושנה שעל כמה מהכוסות מרמז לשכינה על פי פרק א של ספר הזוהר ומעמיק את ההזדהות של המקדש עם השכינה. נושא הקשר בין עושה הטקס לשכינה בהקשר של חג השבועות ובדמותם של משה רבנו ור' שמעון בר יוחאי (גלגולו של משה) מופיע בספר הזוהר. מור אלטשולר מתארת את השתלשלות מסורת זו:

"אחד הסודות הכמוסים בטקסי התיקון בחג השבועות נוגע לזהותם של החתן והכלה הבאים בברית הנישואין באותו מעמד: בברית שבין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל, האל הוא החתן וכנסת ישראל היא הכלה... משה רבנו... זוכה לכינוי 'בעלה של המטרוניטה' – הגבירה... כמוהו גם ר' שמעון בר יוחאי... גלגולו של משה רבנו... בכינוס הקטן (אידיא זוטא) יוצאת נשמתו של ר' שמעון בשעת זיווגו הרוחני עם השכינה. מותו מכונה בספר הזוהר 'הילולא' – כלולות... כבן זוגה של השכינה, הגואל אותה מגלותה."<sup>51</sup>

סוג של הזדהות עם השכינה או דבקות בה מוכרת במעמד שבו השכינה מדברת מגרונו של האדם. במסורת צפתית ובין בני הדור הראשון לחסידות נודעת המסורת שהשכינה מדברת מתוך גרונו של האדם. כך דווח בחג השבועות על ר' יוסף קארו (1488-1577) מחוג המקובלים בצפת, ומאוחר יותר בשנת תקל"ז (1777) על המגיד ר' יחיאל-מיכל מזלוטשוב. אודות ר' יוסף קארו העיד ר' שלמה אלקבץ שנוכח במקום:

אלה דברי החכם השלם האלהי מהר"ר שלמה אלקוויץ זצלה"ה:  
דעו לכם כי הסכמנו החסיד [ר' יוסף קארו] ואני עבדו ועבדכם מהחברים לעמוד על נפשינו ליל שבועות ולנדד שינה מעינינו... וזהו הסדר התקנתי וסדרתי בלילה ההיא... **ונשמע את הקול מדבר בפי החסיד** נר"ו קול גדול בחיתוך אותיות וכל השכנים שומעים את הקול ולא היו מבינים והיה הנעימות רב והקול הולך וחזק, ונפלנו על פנינו ולא נשאר רוח באיש מפני רוב המורא והפחד, והדיבור [ר'] ההיא מדבר עמנו. והתחיל ואמר "ידידי, המהדרים מן המהדרים, ידידי, אהובי, שלום להם. אשריהם ואשרי יולדתיכם, אשריכם בעולם הזה ואשריכם בעולם הבא, אשר שמתם על נפשיכם לעטרני בלילה הזה, אשר זה כמה

<sup>50</sup> "כוס ברכת המזון, נקרא כוס ישועות, כוס הוא סוד ו', וכן וי"ו ומילוי, דהיינו יו"ד וי"ו, בגימטריא כו"ס. וסוד קבלת כוס בבי' ידים ובימין. - וסוד ברכת המזון צריך ג', כנגד ג' אבות. - וסוד רגלי עמדה במישור. - וסוד כו"ס מלא ברכת ה', מלוי כוס, בגימטריא ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן. - וסוד כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. - וסוד כוונת ברכת המזון, כוס בגימטריא אלהים. - ומלוי שלו בגימטריא ד' מלואי הויה, שהוא רחמים בסוד ה' הוא האלקים. - דב"ר, נוטריקון ידוד 'ברגל רביעי, וזה סוד 'דשנת בשמן 'ראשי. "מגלה עמוקות 1637, אופן כט.

<sup>51</sup> אלטשולר 2002, עמ' 87. אלטשולר מסתמכת בהערות 40-41 על פתאי 1967, עמ' 281-287, ליבס 1996, בעיקר עמ' 193-198; ו- שלום 1988 א, עמ' 127-128, עיין שם.

שנים נפלה ראשי ואין מנחם לי ואני מושלכת בעפר חובקת אשפתות. ועתה, החזרתם עטרה ליושנה. התחזקו, ידידי, התאמצו אהובי, שמחו ועלצו ודעו, כי אתם מבני עליה. וזכיתם להיות מהיכלא דמלכא וקול תורתכם והבל פיהם עלה לפני הקדוש ברוך הוא, ובקע כמה רקיעים וכמה אוויר עד שעלה. ומלאכים שתקו ושרפים דממו והחיות עמדו וכל צבא מעלה והקדוש ב"ה שומעים את קולכם."<sup>52</sup>

ואילו על אודות השכינה המדברת מתוך גרונו של ר' יחיאל מיכל בליל שבועות בשנת תקל"ז (1777) העיד ר' זאב וולף מזיטומיר שנוכח אף הוא:

"אני אלמוד אתכם אופן היותר איך לומר תורה בהיות שאינו מרגיש את עצמו כלום כי אם אוזן שומעת איך שעולם הדיבור מדבר בו ולא הוא המדבר בעצמו ותיכף שמתחיל לשמוע דברי עצמו יפסק וכמה פעמים ראו עיני ולא זר כשפתח פיו לדבר דברי תורה היה נראה לעין כל כאלו אינו בזה העולם כלל ושכינה מדברת מתוך גרונו."<sup>53</sup>

ההתמקדות בכוס אשר צורתה ועיטוריה מסמלים את השכינה מסייע למקדש להתרכז ולאפשר לעצמו מעמד בו השכינה מדברת מתוך גרונו. צורת התפוח של ה"עפל- בעכער", בשל דימויה לשכינה, תורמת למיקוד תשומת ליבו של המקדש בו בטקס. ההתרכזות בדימוי השכינה שבצורה ובעיטור של הכוס סייע בידי המקדש להוציא את השכינה מגרונו.

כמו כן, מבחינה רעיונית, המקדש בגביע ה"עפל-בעכער" הופך למשתתף פעיל בטקס ומבצע פעולה תיאורגית הממתיקה את גזר הדין. המקדש הוא [הופך ל]חלק מ"נוסחה" (equation) - אחד המרכיבים בהטיה של שם ה' - בפעולה התאורגית המורידה בפועל את השפע וממתיקה את הדין. זאת בדומה לשנים עשר כיכרות הלחם בשולחן השבת החסידי - קבלי שצורתן כאות ה", "י" או "ו", המסמנים את שם ההווה בהטיה מאגית. כאן חמש האצבעות שבכל יד של המקדש יוצרות את צירוף אותיות ה"ה או חמש הישועות.

במהלך הטקס מעביר המקדש, בעזרת אחיזתו בעלים (ראו תמ' 21 א, ב), את הגביע מידו השמאלית לידו הימנית. בגימטריה - הכוס מזוהה עם ה"אלוהים", עם מידת הדין, עם הספירה גבורה ועם צד שמאל. בהעברת הגביע ליד ימין המזוהה עם החסד והרחמים,<sup>54</sup> יש [נו] פעולה תיאורגית הממתקת את הדין. הצבע הלבן של הכסף מרמז על הספירה "חסד" ועל מידת הרחמים.

בהקשר זה, בסידור האר"י שהשתמשו בקלויז של ברודי, נמצא ביטוי חריף על מיקומו של האדם ביחס לאל:

"סוד הקידוש: הכוס סוד המלכות [ספירת מלכות המזוהה עם

<sup>52</sup> איגרת ר' שלמה הלוי אלקבץ, מגיד מישרים 1960, הקדמה, עמ' 18.

<sup>53</sup> אור המאיר 1798, רמז פרשה צו, ד"ה המגיד זצלה"ה, דף פב ע"א [85 ע"א].

<sup>54</sup> ראו: הערה 42 לעיל.

השכינה]. היין סוד המוחין עילאין שבתוכה. והאיש המקדש הוא במקום זעיר אנפין.<sup>55</sup>

בספר פרדס המלך הדן במנהגי רוז"ן, המוטיבים האמנותיים המרכיבים את צורת ה"עפל-בעכער" ועיטורו מפרשים את הדימוי של השכינה או של הספירה "מלכות" שהיא כנסת ישראל. הכוס בצורת התפוח היא רמז לכנסת ישראל שנמשלו ליתפוח בעצי היער,<sup>56</sup> שלושת עלי הגפן שבבסיס הם רמז לכנסת ישראל שנמשלו לגפן,<sup>57</sup> שלוש עשרה עלי השושנה הם כ"נגד הי"ג מכילין דרחמין",<sup>58</sup> וכנסת ישראל נמשלה לשושנה.<sup>59</sup> מכסה הכוס שבצורת זית או כנפי היונה שבקדקודו הם רמז לכנסת ישראל שנמשל לזית,<sup>60</sup> והשכינה מזוהה עם היונה.<sup>61</sup> העורך חיים גרינפלד מסכם ואומר:

"ובזה מובן גם כן ענין עצם צורת הכוס של רבוה"ק הרומז בכל פרטיו על כנסת ישראל בדמיון עלי גפן, צורת התפוח, עלי השושנה וצורת הזית או כפני יונה כנ"ל, כדי להשפיע ע"י הכוס של ברכה שפע של טובה וברכה מהי"ג מכילין דרחמי על כלל ישראל."<sup>62</sup>

על אף דבריו של גרינפלד, ממצאי הפרק מעלים השערה, כי מעבר לדאגה לכלל ישראל, ניתן לזהות בגביע זה, כאמור, גם מעשה תאורגי-מיתי (מאג) המייחד מוחשית את הקב"ה והשכינה. יתר על כן, ניתן אף לשער, שהדימוי המודגש של השכינה כפי שבא לידי ביטוי חזותי ברכיבים של הכוס מאפשר למקדש להתמקד באותו דימוי ובאמצעותו להגיע עד לרגע של אקסטאזה עילאית כאשר השכינה מדברת מגרונו של המקדש, אחד היעדים של מקובלי צפת שהיה ידוע גם בקרב החסידות בראשיתה, דוגמת ליל השבועות תקל"ז בחוג של ר' יחיאל-מיכל מזלוטשוב.

## סיכום

האב-טיפוס של ה"עפל-בעכער" נבחר מכלי כסף ביתיים, מגביע עומד, שצורתו כשל פרי טורליסטי - סגנון שהתפתח בגרמניה במאה הט"ז והיה גם פופולרי במזרח אירופה במאה הי"ח. אמנם גודל הכוס קטן, מגובה של 20 ס"מ במאה הט"ז לגובה הנע בין 7-8 ס"מ במאה הי"ח.

<sup>55</sup> סדר תפילה, זאלקווא, חכמי הקלויז דק"ק בראד, דף קטו, ע"ב. ראה גם וולפסון 1995, עמ' 108-110, מוזכר באלטשולר 2002, עמ' 104, הערה 71.

<sup>56</sup> שבת, דף פח, ע"א, שיר השירים רבה פרק ב, סימן ט, שיר השירים רבה, פרק ו, סימן ח, ספר זוהר חלק ב, דף כ, ע"ב.

<sup>57</sup> בראשית רבה, פרק צט, סימן י.

<sup>58</sup> ספר הזוהר, ריש ההקדמה.

<sup>59</sup> ויקרא רבה, פרק כג, סימן ו, שיר השירים רבה, פרק ב, סימן ט, שיר השירים רבה, פרק ו, סימן ח, ספר הזוהר, חלק ב, ע"ב.

<sup>60</sup> שיר השירים רבה, פרק לו, סימן א, סוף מדרש אבא גוריון על אסתר, ספר הזוהר, חלק ב, דף סא, ע"ב.

<sup>61</sup> ראה הערה 54 לעיל.

<sup>62</sup> פרדס המלך 1999, פירוש "פרדס החיים", עמ' רמ.

אב טיפוס זה לא נבחר מהמסורת של הגביע הכנסייתי, אך בדומה לו שמר על צורתו הבסיסית במשך דורות, כאשר הוא התפתח מבחינה עיטורית ונוסף לו רבדים נוספים של משמעות (תמ' 22 א,ב).<sup>63</sup> בכך ה"עפל-בעכער" התפתח מצורה פשוטה יחסית של תפוח בתקופת "המגיד" עם בסיס משולש (של שלשה עלים – trefoil) לגביע שבו נוספו שלוש עשרה עלי כותרת בתקופת ר' ישראל מרוז'ין. המספר שלוש עשרה, המיוצג על ידי עלי הכותרת, הוא כינוי לשלש עשרה המידות, אליהם מגיעה השכינה בהעלותה אל הזעיר אנפין ובהתייחדותה איתו, ואף בגביע מקפוטשיניץ נוספו כ"ו (26) עלי כותרת, אחת מהטיות של שם ה'.  
הקשר עם השכינה הבא לידי ביטוי בצורה ובעיטור של הכוס לקידוש מעמיק את רגש הדבקות בטקס אמירת הקידוש.

---

63

"In tracing the history of the chalice... it is essential to bear continually in mind... the withdrawal of the cup from the laity – a practice already introduced before the close of the twelfth century, and finally confirmed by the Council of Constance in 1415, [after which it assumed] a form which in its constituent parts ... has persisted, though with necessary variations, until the present day."  
וואטס 1922, עמ' 1-3.

### **חלק ב': אב טיפוס מס' 3**

**"די פסחדיקע גאלדענע מלוכה" – קערת הסדר החסידית**



## מבוא

### על השושלת החסידית – חסידות רוז'ין וצ'רנוביל

בפרק זה נדון בקצרת פסח המיוחסת לשושלות רוז'ין וצ'רנוביל, שושלת רוז'ין, הקשורה בקשרי נישואים עם שושלת צ'רנוביל,<sup>1</sup> כוללת בתוכה מספר שושלות, ביניהן סדיגורה, בוחוש ופסקאן אשר נציג את קצרות הסדר שלהן בפרק זה.

שושלת רוז'ין מורכבת מצאצאיו של ר' ישראל (פרידמן) מרוז'ין (1796-1850), שעבר בשנת 1842 מרוז'ין שברוסיה לסדיגורה שבבוקובינה. ר' ישראל היה נכד של בנו של ר' דוב בער, ה"מגיד" ממזריטש (1704-1772), שהיה יורשו של הבעש"ט.

סבו של ר' ישראל מרוז'ין היה ר' אברהם המלאך (1740-1777), בנו של המגיד שנהג בפרישות. אביו של ר' ישראל היה ר' שלום שכנא מפהרבישצ'ה (פאהרובישץ) (1766-1803), שנהג ב"דרך מלכות", כלומר נהג ביד רחבה או ב"עבודה בגשמיות"<sup>2</sup> – דרך שאימץ ר' ישראל מרוז'ין עצמו. לר' ישראל מרוז'ין היו ארבע בנות ושישה בנים. בנים אלו הקימו חצרות חסידים משלהם, והמשיכו בדרך של "מלכות" גם לאחר מותו.<sup>3</sup>

שושלת צ'רנוביל נוסדה על ידי ר' מנחם נחום טברסקי (1730-1798), שהיה תלמיד הבעש"ט והמגיד ממעזריטש. הוא היה אחד מחלוצי החסידות באוקראינה וחיבר את הספר מאור עיניים. נכדו, חוה בתו מלכה, התחתנה עם ר' שלום שכנא מפראהביטש, אביו של ר' ישראל מרוז'ין, מיסד שושלת רוז'ין. ר' דוב (בערניו) מליובה, בן ר' ישראל מרוז'ין, התחתן עם בתו של ר' מרדכי מצ'רנוביל, ואילו ר' דוד משה מצ'וטרקוב, בן נוסף של ר' ישראל מרוז'ין, התחתן עם נכדתו של ר' מרדכי מצ'רנוביל. בהמשך, בנו של ר' מנחם נחום, ר' מרדכי, ירש את מקומו ונהג אף הוא ב"דרך מלכות". כמו ר' ישראל מרוז'ין, גם אביו של ר' מרדכי מצ'רנוביל, ר' נחום, נהג בפרישות ואילו ר' מרדכי עצמו נהג ב"דרך מלכות" – הפגין עושר ועבודה בגשמיות וכך גם השושלת שאחריו.<sup>4</sup> את הקצרה של ר' מרדכי מצ'רנוביל נציג גם כן בפרק זה.

האדמו"רים משושלות אלו הסכימו לנהוג על פי "דרך מלכות". הם ראו עצמם כצאצאי דוד המלך והנהיגו את חצרם ואת הפמליה שסביבם כמו שמנהיג מלך בישראל.<sup>5</sup> אורח חיים מלכותי זה התעצם

<sup>1</sup> ראו: טברסקי 1938.

<sup>2</sup> "רבי שלום שכנא מפאהרובישץ... ראשון האדמו"רים שנהג בדרך מיוחדת, מלכותית, שונה גם במלבושיו מאדמו"רים אחרים". אלפסי 1974, עמ' 36. באשר לפירוש המושגים החסידיים של "דרך מלכות" ו"עבודה בגשמיות" ראו החלק הראשון של עבודה זו (א.2.1, "מושגי יסוד").

<sup>3</sup> לפירוט על החצרות של צאצאי ר' ישראל מרוז'ין ראו בחלק השני של עבודה זו בפרק השני העוסק בכוס לקידוש, בדברי מבוא.

<sup>4</sup> "את ראשיתה של דרך מיוחדת זו, המכונה במקורות ובמחקר "מלכותית", ניתן לאתר כבר המפנה המאות השמונה עשרה ותשע-עשרה אצל צדיקים שפעלו באוקראינה – ר' ברוך מטולצ'ין (ואחר כך במז'יבוז), רש"ש אבי רימ"ר, בניו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ואחרים... חשוב להדגיש את הדמיון העקרוני [של שושלת רוז'ין] לשושלת צ'רנוביל, עמה היו ר' ישראל מרוז'ין וחסידיו במתח מתמיד של ידידות (וקשרי נישואין בכלל זה), תחרות ועוינות." אסף 1993, פרק 5.2: "כל הכסף וכל הכבוד בעולם": חזון העושר והמלכות", עמ' 172-173.

<sup>5</sup> שיר על דרך המלכות בחצר בצ'וטרקוב: "כידוע בטשורקוב – שם הוד של מלכות... / החצר – כארמון מלכים מפואר, / והגן – כגן-עדן, ולא יתאר! / והקלויז הגדול! / כל פאר ומכלול / בו יחד חברו לפאר כתליו." מלצר 1967, עמ' 130. לקוח מאסף 2001, עמ' 398.

על החצר המפוארת שבסדיגורה מעיד עד ראייה, יצחק אבן: "הצדיק מרוז'ין יצא תמיד לדרך במרכבה רתומה לששה סוסים, כמו מלך. כשיצא לדרך היה ליווי של עגלות וכרכרות מלפניו ומאחוריו, בהן ישבו מקורביו והכלי-קודש: הגבאים, החזנים, השוחטים, משרתים, טבחים ועוד כהנה וכהנה. מסביב למרכבתו רכבו חסידים מחופשים כפרשים צירקסים בתלבושתם הנוצצת והמוזהבת. בלילה הייתה נוסעת לפני מרכבתו של הצדיק עגלה בת שני אופנים עם שתי חביות זפת בעזרתן להאיר לפניו הדרך. בחצר המלכות הייתה גם תזמורת גדולה שניגנה בבוקר ובערב." אבן 1993, פרק ו', גינאי

בחג הפסח ובמיוחד בליל הסדר. האדמו"ר נחשב באותו רגע לא רק כמלך בישראל, אלא גם ככהן גדול המשרת בבית המקדש. בחג הפסח, על פי הלכה, יש להציג את הכלים היפים ביותר בבית לכבוד החג.<sup>6</sup> מבין אותם כלים בבית האדמו"ר החסידי בלטה קצרת הסדר החסידית.

ארבעת הדוגמאות של קצרת הסדר החסידית המתוארות כאן מיוחסות לר' מרדכי (טברסקי) מצ'רנוביל (1770-1837) (תמ' 1), ל"אביר יעקב", ר' אברהם יעקב (פרידמן) מסדיגורה (1819-1883), הידוע גם בשם ה"אדמו"ר הזקן" (תמ' 2 א, ב) שבאוסף המשכן לאמנות, עין חרוד,<sup>7</sup> ול"ברכת משה", ר' משה יהודה לייב מפשקאן (1842-1866) (תמ' 3 א, ב), ול"פאר ישראל", ר' שלום יוסף מבוהוש (1823-1863) (תמ' 4, מצד ימין).

בנו הבכור של ר' ישראל מרוז'ין, ר' שלום יוסף מסדיגורה (1851-1813), נפטר בגיל צעיר בשנה שנפטר אביו. בנו השני של ר' ישראל, ר' אברהם יעקב, ירש את שושלת סדיגורה. דיוקן השמן של הר' אברהם יעקב מסדיגורה, שצייר האמן אדולף אבס בשנת 1861, שמור במוזיאון היהודי שבוינה (תמ' 2 ב). המראה של האדמו"רים היה חשוב מאוד לחסידים. כך מתאר יצחק אבן את ר' אברהם יעקב מסדיגורה בלכתו מהמקווה בחצר:

"היה זה הצדיק הזקן רבי אברהם יעקב... דמות שברירית, ומצעדו זקוף ותמיר. פניו פני שיש חוורים, חטובים בעדינות, בלי טיפת אדמימות, אבל מכוסים בחן נדיר של קדושה. עינים כהות אפורות, מכוסות בחציין על ידי הגבות, עינים שבהביטם באדם, חדרו עד לעומק לבו... זקן ארוך לבן ככסף, שבשתי קצוותיו המחודדים יכלולספור כל שערה. ופיאות לבנות מסולסלות, שקצותן היו מונחות מעל לאוזנים. שם סימן של בת צחוק... לבושו והילוכו היו בטוב טעם..."<sup>8</sup>

לאחר הסתלקות בנו הבכור של ר' ישראל מרוז'ין, ר' שלום יוסף, הקים בנו, ר' יצחק את שושלת בוהוש. כשנפטר ר' יצחק, אחד מבניו, ר' משה יהודה לייב מפשקאן, הקים חצר בפשקאן. ר' שלום יוסף מבוהוש הוא נכד לר' יצחק, מייסד שושלת בוהוש.

מלכות בחצרות הצדיקים, עמ' 31. באשר לליווי החסידים הלבושים לבוש פרשים צ'רקסים אפשר לראות זאת בתצלומי התהלוכה של החתונה של האדמו"ר מבובוב עם ב"ז מקרקוב, מרץ 1931, צילם: זאב אלכסנדרוביץ (Zeev Alesandrowicz), אוסף המוזאון האתנוגרפי קרקוב, מס' F 68, F 57, F 51, F 46 / III. תמונות מחתונה זו נמצאת באוספים של YIVO, יד ושם ו-ZIH. אבן מוסיף ומתאר את החצר בסדיגורה: "הנה עומד אני באמצע החצר החיצונית הגדולה, שלפני חצר ארמונו של הרבי, ומתבונן בהשתוממות בבניינים המפוארים הבנויים בצורת "ח", והחלונות הגבוהים והגדולים, דרכם היו נראים וילונות לבנים רקומים... ראיתי בצד השני של דרך המלך המובילה מסדיגורה לנובסעליץ אשר בבסרביה – בניין מפואר ונהדר, בנוי לבנות אדומות, בסגנון גוטי. הבניין היה גבוה ורחב עד מאוד. בשתי זוויות החזית עמדו שני מגדלים עגולים עם חלונות בצבעים שונים וקישוטים מפוארים... מדרגות השיש וגדר הפלדה מסביב סביב... ממראה של ארמון... בפנים, ... היה מקום ברוח לשלשת אלפים איש לפחות. למרות הגודל העצום, לא נמצא אך עמוד אחד שיתמוך בתקרה. הציורים היפים על הקירות ועל התקרה, פיתוחי העץ והקישוטים... נברשת ענקית... מברונזה, שעלתה יותר מאלפיים זהובים. כל שאר המנורות התלויות היו מזכוכית יקרה, הספסלים היו צבועים בפוליטורה והבריקו בניקיונם... ספרו לי, שבצד המערבי-דרומי של הקלויז נמצא החדר-המיוחד של הרבי שיאריך ימים, בו הוא מתפלל לבד, ושם באותו חדר נמצאים דברים עתיקים מכל העולם שעין לא ראתם. הקירות מכוסים זהב טהור..." אבן 1993, פרק כ"ה, הקלויז של הרבי, עמ' 124.

<sup>6</sup> "בליל הפסח טוב להרבות בכלים נאים כפי כוחו. ואפילו הכלים שאין צריכין לסעודה, יסדרם יפה על השלחן לנוי, זכר לחירות." ספר קצור שולחן ערוך 1987, סימן קיח.

<sup>7</sup> קצרת הסדר הגיעה מורשה למשכן לאמנות שבעין חרוד בשנת 1942, כדברי המנהל דאז, מר זוסיא עפרון, שעמו שוחחתי ב-1990.

<sup>8</sup> אבן 1992, עמ' 132.



## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

בדיון בתלמוד על אמירת קידוש כשהסעודה ביום חול מתארכת עד חשכה ונכנסת לשבת או ליום טוב, מתוארת מפה המכסה את הלחם – "פרוס מפה ומקדש"<sup>9</sup>. יש חשיבות לכיסוי הלחם בזמן הקידוש, כי לפי סדר ההלכה הברכה על הפת קודמת לברכה על הגפן. ואם לא מכסים את הלחם, יש לברך עליו תחילה ולא על היין.<sup>10</sup> כפי שביססו את הלחם בשבתות במהלך השנה כך עשו עם המצות בפסח. מאוחר יותר, בתקופת הגאונים, מוזכר שולחן שעליו שמו את המצות בפסח: "ומביאין שלחן שיש עליו שלש מצות"<sup>11</sup>, ככל הנראה סוג של מגש שהיה נהוג בימים ההם ונשמר בקרב יהודי אסיה ואפריקה.<sup>12</sup>

מתקופת התלמוד ועד לתקופת השולחן ערוך, המאה הט"ז, סידרו את המצות ואת סימני הסדר באותה קערה ובאותו גובה: "הביאו לפני מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין" (פסחים קי"ד, ע"א). סימני הסדר – מרור, חרוסת ושני תבשילים, זרוע לקרבן פסח וביצה לקרבן חגיגה – סודרו כדי להקל על עורך הסדר. להלן ההוראות איך להניח את הדברים:

"הנה ויסדר הקערה לפניו בעניין שאין צריך לעבור על המצווה, דהיינו הכרפס יהא למעלה מן הכול, והחומץ סמוך לו יותר מן המצה, והמצות מן המרור והחרוסת, והן יהיו יותר קרובים אליו מן הבשר והביצה."<sup>13</sup>

השולחן ערוך מתייחס גם לקצרת הפסח וגם למפה:

"מביאים קערה לפני בעל הבית ומניחין עליו ג' מצות... ויכסה אותם במפה".<sup>14</sup>

באיור מהמאה הט"ו של משפחה אשכנזית מצפון איטליה נראית קערה המכוסה במפה (תמ' 5). בארצות אשכנז (בגרמניה, באוסטריה, בהולנד, בצרפת, באלזס ובפולין) נשמרה עד למאה הי"ח והמאה הי"ט מסורת, שבה הקערה השטוחה לפסח עשויה מחרס, מחרסינה וממתכת (בדיל, כסף), ועליה צוירו לעתים שמות סימני הסדר ואיורים שונים. בדרך כלל בקערות שטוחות אלה, לרוב צלחות עם שוליים מורמים, נכתבו לעתים שמות הסימנים על הצלחת. המצות הונחו על הקערה כשהן מכוסות במפה.

<sup>9</sup> הלכות רב אלפס 1871, פסחים, ערבי פסחים, פרק עשירי, דף יט, ע"ב.

<sup>10</sup> מכיוון "שלא יראה הפת בשתו, שהוא מוקדם [מהיין] בפסוק 'ארץ חיטה שעורה גפן...' (דברים ח, ז) ואנו מברכין על היין קודם." שפרילינג 1947, רעט, עמ' קלד. ראו גם: "טעם שחוייבו חז"ל לקדש על היין, הואיל והכלה נכנסת לחופה צריך לשמחה." שם, רפב, עמ' קלה.

<sup>11</sup> סידור רב עמרם גאון. ראו: ויינשטוק 1974, פרק 15: "מוציא מצה", סימן ג', "שלוש מצות או שתי מצות", עמ' קנ"ו, מס' ט"ז.

<sup>12</sup> עד היום, בארצות המזרח ובעיראק, למשל, שמים על השולחן קערה גדולה, הנקראת בערבית-יהודית בשם "צניי" (platter). ראו: גולדמן אידה 1995, עמ' 124.

<sup>13</sup> שולחן ערוך 1953, או"ח, תעג, ד, דברי המהרי"ל.

<sup>14</sup> קיצור שולחן ערוך 1987, קיח, "דיני הכנת הסדר", ח, עמ' שכח.

המנהג שרווח בקרב יהודי ספרד ואיטליה הוא להשתמש בסלסילה למצות. באיור מכתב יד מצפון איטליה, שנכתב בערך בשנת 1450, מרימים לכבוד "הא לחמא" סלסילה גדולה ובה המצות והמרור, עלי חסה גדולים (תמ' 6 א-ג). נראה שהמצות וסימני הסדר הונחו באותה סלסילה בלי להבחין בין מה שלמטה למה שלמעלה. עלי החסה, המרור, הונחו בצדי הסלסילה ואין אנו רואים בבירור את מיקום המצות. מכיוון שהאיור בא להמחיש את מנהג הרמת הקערה כשאומרים "הא לחמא", יש לשער שגם המצות מונחות בסלסילה.

עוד ידועות קערות שטוחות מספרד. הראשונה מתוארכת לשנת 1480 בערך והיא עשויה מחרס מזוגג (תמ' 7).<sup>15</sup> קערת סדר זו הייתה פופולרית למדי והועתקה גם לאיטליה עד למאה הי"ט. לעומת זאת, בגרמניה, *הגדת הציפורים* (גרמניה, 1300 לספה"נ) מזכרת המילה "קערה" והיא מאוירת. זו היא קערה ממתכת כסופה.<sup>16</sup>

*בשולחן ערוך* מוזכר גם המנהג שבו המפה מפרידה בין מצה למצה: "יניח את הג' מצות בקערה ויכסה אותם במכסה כמו בשבת ויום טוב. ומה שנוהגין לכרוך המצות ומניחין המטפחות בין מצה למצה". הסיבה קשורה לפונקציות השונות של כל מצה.<sup>17</sup> קיימים כיסויי מצות מבד מפולין ומגרמניה, שנשמרו בעיקר מהמאה הי"ט, המחולקים לשלוש מפות נפרדות. כאן מפורטים שמות הספרות בראשי תיבות (תמ' 8).

## התפתחות

הסידור של שולחן הסדר שמציע הגר"א (ר' אליהו בן שלמה זלמן קרמר, הגאון מוילנא, 1720-1797) הוא לפי הרמב"ם.<sup>18</sup> יש לציין, שכדברי הגאון מוילנא, **המצות<sup>19</sup> מכסות את סימני הסדר**:

<sup>15</sup> אברין 1979. ראו: קערת סדר איטלקית, 1614, פיאנס (Faience), אוסף מהמוזאון היהודי שבניו יורק. לנדסברגר 1946, עמ' 254-255, איור מס' 156.

<sup>16</sup> "After the words (with good omen), written and decorated by the original scribe, we commence with the following instruction (... in a script somewhat smaller than the large letter of the text): "On Passover eve, after returning from the synagogue, one should put on the table a dish (קערה)... The Ashkenazi origin of our text is attested by the appearance of the word קערה (dish) as opposed to סל (basket) of the Sephardi use."

גולדשמידט 1967, עמ' 112.

<sup>17</sup> סדר הקערה על פי הגר"א. הסיבה שמפרידים כל מצה ומצה בבד כתובה גם בקבלה. לכל מצה יש ייעוד בסדר וכל ייעוד מרמז על פעולה מיסטית שונה: "ההפרדה בין מצה למצה הן כמודפים הן במפה בין מצה למצה". גור-אריה 1999, עמ' קנו ואילך, "הנחת מפה בין מצה למצה". ובהגדה של פסח של אדמו"ר [חב"ד], עמ' ו כתוב: "ונוהגים להפסיק במפה בין מצה למצה". ראו גם: ברכת הפסח, לר' פנחס לוי הורוויץ, סימן יד, סעיף ב ובתפארת ישראל, סוף מסכת פסחים [שם, עמ' ו]: "ויהי לו קערת הסדר ארגז חפה מאד קטן בנוי לתלפיות תחתיים, שניים, שלשים ובהם היו מונחים הג' מצות". בסידור האר"י "קול יעקב" כתוב שטעם המנהג משום שכל מצה היא מצווה בפני עצמה – "על העליונה מברך 'על אכילת מצה', על הפרוסה האמצעית מברך 'המוציא' ובתחתונה כורך מצה ומרור ואוכל ביחד".... ומוסיף ש"מכיוון שכל מצה היא מצווה בפני עצמה, לכן כל מצה רומזת לכוונה מיוחדת: 'בין כל מצה יהיה מהספק במפה, לא כמו שבת. כי בשבת כל הי"ב ככרות מצווה אחת ורומזים לכוונה אחת, מה שאין כן הג' מצות כל אחת מצווה בפני עצמה וכל אחד רומזת לכוונה מיוחדת, לכן צריך הפסק בין כל אחת ואחת."

אבל, בדרכי חיים ושולם לר' חיים אליעזר ממונקאטש, אות תקפ"ד, בהגה"ה: "המצות היו מונחים על הקערה של כסף ולא היה הפסק בין המצות". קליין 1976, שם.

<sup>18</sup> ויינשטוק 1974, עמ' קא, פרק רביעי, סימן יט, מנהגי הגר"א, סעיף ט.

<sup>19</sup> הגר"א ציין שתי מצות, שלפי ההלכה צריך רק שתיים ללחם המשנה.

"אחר כך מביאין הקערה עם המצות מגולין. ומסודרות : ב' מצות, מרור וחרוסת זרוע וביצה. ובוצע, ומטמין לאפיקומן, ונשאר פרוסה ושלמה והפרוסה מלמעלה ומניח הביצה והזרוע תחת השלימה. והמצה מכסה אותם. ומרור וחרוסת מלמעלה".<sup>20</sup>

חרוסת	מרור
שתי מצות	
ביצה	זרוע

אך עם הפצת תורת האר"י במאה הטי"ו חל שינוי במיקום המצות ביחס לסימני הסדר. שלוש המצות - ולא שתי מצות המספיקות לפי ההלכה, סודרו לפי סדר יורד של "כהן", "לוי" ו"ישראל". לפי הקבלה הלוריאנית המצות מיוחסות עתה לשלוש הספירות העליונות – ל"חסד", ל"בינה" ו"לדעת". לפי הקבלה הלוריאנית, המצות אמורות להיות מעכשיו דווקא מתחת לסימני הסדר :

"יסדר על שולחנו קערה בג' מצות מונחות זו על זו, הישראלי, ועליו הלוי, ועליו הכהן, ופורס עליהם מפה נאה... יקח כל הדברים הנ"ל (סימני הסדר) ויניחם על המצות".<sup>21</sup>

במקרה של סידור הקערה :

"יש מדיינין איך מניחין הקערה – אם על המצות או שהמצות הם על הקערה, מפני שבזה מסומן ומרומז על סדר הספירות. היינו שהג' מצות הם נגד חב"ד [הספירות: חכמה, בינה, דעת – שלש הספירות העליונות והחשובות, שקדמו לבריאת העולם], ושאר המינים [סימני הסדר] הם נגד [יתר הספירות התחתונות]... על פי הסוד ובפנימיות הליל סדר [יש] להחזיק המנהג שמסדרים המצות למטה והקערה עם שאר המינים למעלה, אך שהמצות רומזים על חב"ד ושאר המינים רומזים על ז' ספירות – ובסדרן של העשר ספירות הוא היפוך והאריך דבליל פסח צריך להיות כסדר הזה".<sup>22</sup>

מכיוון שהמצות רומזות לשלוש הספירות העליונות, שיערו שמן הראוי שהן יהיו מעל סימני הסדר, הרומזים לספירות התחתונות. אך לא כך הייתה ההוראה של האר"י. הסיבה לכך קשורה באמונה, שבזמן הגאולה הספירות העליונות ירדו למטה והתחתונות יעלו :

"סוד האדם אילן הפוך [י"ז] וזה היה סוד שבטלו פעולת השמות בזמן הגלות ובכללו הנבואה מישראל, לעכוב מדת הדין עד אשר יבוא את אשר חפץ בו השם, ויהיה כחו

<sup>20</sup> הדגשה שלא במקור. ויינשטוק 1974, עמ' סא, סימן ד' סדר הקערה על פי הגר"א. גם על פי הגר"א, לפני שמרימים את הקערה ל"הא לחמא", מצניעים את שני התבשילים. אצל האר"י, מסירים את שני התבשילים לפני שמרימים את הקערה, על כך ראו בהמשך.

<sup>21</sup> הדגשה שלא במקור. שם, הגרש"ז, עמ' כו, כמו כן ועיינו בנימוקי או"ח בהוספות.  
<sup>22</sup> הדגשה שלא במקור. לפי הסברו של ויינשטוק בסידור הגאונים, שם, עמ' ס, סימן ה, "חג"ת נה"י, ודן בזה הגחש"א בספרו מנחת אליעזר להלן, אות יט, סימן ו ובכתב יד של מנחת אליעזר, ח"ו, סימן יג, אות ז.

חזק לרוב מה שימסרו לו המפתחות העליונות ויעמוד כנגד מידת הדין ... ותישרהו מדת הרחמים... **והעליון ישוב תחתון והתחתון ישוב עליון** ויתגלה שם יהו"ה הנסתר ויסתר אדנ"י הנגלה ואז יתקיי[ם] בנו מה שאמ' כי כלם ידעו אותי מקטנם ועד גדולם והחכמות הטבעיות הפילוסופיות יתבטלו ויסתרו כי בטל כחם העליון וחכמת האותיות והשמות אשר המה עתה בלתי מוכנות, יתגלו כחם הולך וגדל, ואז תהיה אורה ושמחה ליהודים, ועצב ודאגה למכחידי, ורוב עמי הארץ מתיידיים ונבאו בניכם ובנותיכם. הנה נתבאר לנו אמתת האדם אילן הפוך בצורה הפנימית **וענין הספירות בכלל**.<sup>23</sup>

חזון אחרית ימים זה מובא בספר **שערי צדק**, שנכתב בארץ ישראל על ידי תלמיד ר' אברהם אבולעפיה, ר' נתן בן סעדיה חראר שמו. ספרו צוטט על ידי ר' משה קורדובירו<sup>24</sup> ותוכנו השפיע על ר' ישראל סרוק, תלמידו של האר"י.<sup>25</sup> מכאן שבעזרת מקור זה נוכל להסביר את התופעה של היפוך מיקום המצות בהוראת חוג האר"י.

סידור רעוע של המצות מתחת לסימני הסדר נראה בהגדה שהייתה שייכת ללייזר (לזורס) ואן גלדרן (1695-1769), סבו של היינריך היינה (1797-1856). ההגדה הפופולרית נעשתה בידי משה לייב וואלף מטריביטש והועתקה על ידי יוסף בן דוד לייפניק באלטונה, שם נראה שהמצות מכוסות במפה וסימני הסדר מפוזרים מעל המפה בצלוחיות קטנות (תמ' 9 א-ד). היינה, שהתבסס על עריכת הסדר של סבו, תיאר את עריכת שולחן הסדר בצורה דומה ביצירתו "הרבי מבכרך". גם בתיאור הספרותי המצות היו מתחת לסימני הסדר.

"Sobald es Nacht ist, zundet die Hausfrau die Lichter an, breitet das Tafeltuch über den Tisch, legt in die Mitte desselben drei von den platen ungesauerten Broten, verdeckt sie mit einer Serviette und stellt auf diesen erhöhten Platz sechs kleine Schusseln, worin symbolische Speisen

<sup>23</sup> הדגשה שלא במקור. **שערי צדק** 2001, דף 47 ע"א, עמ' 472, שורות 13-16; דף 47 ע"ב, עמ' 472, שורות 17-23. ראו: אידל 1998- זיכרון, עמ' 172, הערה 133.

<sup>24</sup> בכתב יד של ספר **שערי צדק**, הספרייה הבריטית, Or. 10809 (גאסטר, 1954), דף 27, ע"א, כתוב: "מהחכם השלם מוהר"ר אברהם גלאנטי נ"י ששמע החכם השלם כמח"ר משה קורדובירו זצק"ל. משה אידל מסיק מכך ש"בחוגו של קורדובירו הועתק כ"י זה המכיל את ספר **שערי צדק**". אידל 1990, עמ' 162, הערה 214. ובנוסף: "ספרו של ר' נתן נזכר במפורש אצל ר' משה קורדובירו, המונה את 'שערי צדק' בין חיבוריו של אבולעפיה ומייחס לו את הספר במפורש." שם, הערה 22. ראו גם: אידל 1990, עמ' 162, הערה 214. ראו את צורת עשר הספירות בדמות האות אל"ף בספר "שערי צדק" (מהדורת פרוש, עמ' יט) ובספר פרדס רימונים, **שער שיש**, פרק א, אידל 2001, עמ' 51.

<sup>25</sup> "לדעתי סביר להניח כי רישומי ספרו של ר' נתן ניכרים ב'סוד ההדבקות והכוונה השלימה' של ר' חיים ויטאל בשער ברביעי של 'שער קדושה'. אידל 2001, הערה 23. ראו גם: "השפעות אלה משמשות רקע לדיון מפורט יותר שאני מבקש לפרוס כאן בדבר השפעתו של חיבור זה על קבלתו של ר' ישראל סרוק, תלמידו של האר"י. לפי הנחותיו של שלום, למד סרוק את תורות האר"י ואף חידש מעצמו חידושים חשובים לאחר מות האר"י בשנת של"ב והפיץ אותם באיטליה. לפי מחקרה של רונית מרוז למד סרוק את עיקרי תורותיו מן האר"י עוד לפני שר' חיים ויטאל היה לתלמיד האר"י." אידל 2001, עמ' 51. אידל אף מציין שכולטת בכתביו של ר' נתן סעדיה "נימה מיסטית-אישית" המאפיין הן את כתביו הן של חוג האר"י והן של מורי החסידות הראשונים: "לדעתי, מילאו השיטות הקבליות בארץ-ישראל תפקיד חשוב בהדגשתן של יסודות אלה, ומוכיחים זאת שמותיהם וכתביהם של ר' נתן בן סעדיה, שם טוב אבן גאון, יצחק דמן עכו, יוסף אבן צייאח, יהודה אלבוטני ומקובלי צפת.... לאחרונה עלה דבר מעניין במחקר, והוא שנימה מיסטית-אישית בולטת אפיינה גם את מורי חסידות הבעש"ט שבחרו לעלות לארץ-ישראל." שם, עמ' 58, ראו גם: ברנאי 1996, אידל 2001, עמ' 57-58. לדברי ברכה זק, "ככל הנראה יש כאן השפעה של החיבור **שערי צדק**, השייך לאסכולה של [אברהם] אבולעפיה. קורדובירו הכיר את החיבור הזה (בפירושו לסבא דמשפטים הוא מסתמך עליו ולומד ממנו את דרך גלגול האותיות שהיא הדרך הנבואית". ראו: אור יקר 1991, כרך כ"א, עמ' נ"ו. ראו גם: זק 1995, פרק חמישי, "המיתוס של התורה לפי אלימה", עמ' 149.

enthalten, nämlich ein Ei, Lattich, Meerrettichwurzel, ein Lammknochen und eine braune Mischung von Rosinen, Zimt und Nüssen.”<sup>26</sup>

בסוף המאה הי"ח ובמאה הי"ט רווחה במערב אירופה ובעיקר בגרמניה ובאוסטריה צורה חדשה של קערת סדר. יש לשער שצורה זו באה בעקבות ההוראה החדשה של תורת האר"י באשר לסדר הקערה ב"היפוך", כלומר המצות למטה וסימני הסדר למעלה.

בארצות אלו, לצד השימוש בקערה השטוחה ובכיסוי המצות, בחרו רבים להשתמש בקערה שיש לה צורת תיבה, עשויה עץ או חרסינה מפוארת או כסף ובה שלוש מגירות נפרדות למצות. המצות הונחו למטה ומעליהן הונחה צלחת שטוחה ובה מיכלים נפרדים לסימני הסדר, המחוברת לתיבה, הכול ביחידה אחת. רוב המיכלים של סימני הסדר בקערות הללו מופיעים בצורות פרחוניות שונות של שושנה או של עלי אקנטוס, אך לעתים גם בצורות מגוונות של מריצה, קטר, חבית ועוד.

קערת סדר זו היא המצאה או שכלול על ידי הכלאה של צלחת סדר ושלושה מדפים למצות – הכול ביחידה אחת. צורה זו שימשה נאמנה את אלה שרצו למלא אחר הוראותיה של תורת האר"י. בדוגמאות רבות מסוג זה המדפים מוצנעים מאחורי וילון או מאחורי מעטפת כסף (תמ' 10 א, ב). המגירות הפרידו בין המצות, כפי ששלוש שכבות הבד בכיסוי בד למצות הפרידו ביניהן, כיסוי שהשתמשו בו אחרים באותה תקופה. שלוש המגירות של המצות מנעו מהמצות להישבר כשהונחו מתחת לסימני הסדר. הקערות עמדו על שלוש או ארבע רגליים שצורתן לרוב כרגל של אריה (קבריאול, cabriole) – סגנון אמנותי שהיה נפוץ באירופה, הושפע מסגנון הרוקוקו בצרפת במאה הי"ח והיה לפופולרי ברוסיה ובמזרח אירופה.<sup>27</sup>

26

As soon as it is dark, the mother of the family lights the lamps, spreads the table-cloth, places in the middle of the table three plates of unleavened bread, covers them with a napkin, and places on the pile six little dishes containing symbolic food, that is, an egg, lettuce, horse-radish, the bone of a lamb, and a brown mixture of raisins, cinnamon, and nuts.”

היינה 1840. לקוח מלנדסברגר 1946, עמ' 57. ראו גם: קולופון, שרייבר 1997, דף ב, ע"ב, :  
Moses Juda, genannat Leib, Sohn des verstorbenen Benjamin Wolf Broda from Trebitsch. Moravia, 1723, For the Dusseldorfer Hoffaktor Lazarus von Geldern.

27

“It is well known that Russian arts and crafts, especially in the 18<sup>th</sup> century, were strongly influenced by Western Europe...it is indeed a distinguishing characteristic of Russian art that it absorbs foreign stylistic elements...taken over and transformed into a special, that is Russian, style of its own.”  
סולודוף 1981, עמ' 7.

## התופעה בחסידות

החסידים, שאימצו חלק ניכר של תורת האר"י ויישמו אותה באורח חייהם, הניחו את המצות **מתחת** לסימני הסדר. ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש, מחבר הספר *מנחת אליעזר*, "סידר את המצות כהן לוי ישראל במפה. המצות היו מונחים על קערה של כסף ועליה קערה קטנה של כסף לסדר כל המינים".<sup>28</sup>

בקרב החסידים התעוררה השאלה באשר לסידור החדש של הקערה לפי הספירות:

"ואיך אפשר שיהיו הג' מצות בחינת כהן לוי ישראל חב"ד [נחמה, בינה, דעת – שלוש הספירות העליונות והחשובות] למטה? ועליהם כל המינים? והשיב לו: 'נאמר דאין לשנות מהקבלה והלכה למעשה מאבותינו הקדושים שהיו מתלמידי הבעש"ט, שהיו כולם מסדרים המצות למטה ושאר המינים עליהם על גביהם מלמעלה, ושכן הוא גם כן על פי הסוד שמקורם טהור והאריך בזה בפנימיות העניין שכן צריך להיות אז בליל פסח'".<sup>29</sup>

כך נשמר אפוא מנהג האר"י וקצרת הסדר סודרה כשהמצות למטה וסימני הסדר למעלה על פי הסוד. בזמן הגאולה העתידה – אליה מייחלים בליל סדר פסח, זמן גאולתנו – הספירות העליונות תרדנה למטה והספירות התחתונות תעלינה.<sup>30</sup> נראה שלא כולם היו מודעים לטעם הסדר ההפוך של הספירות בימי הגאולה ולא הכירו את המקור שצוטט. עם זאת הם סמכו על מנהג האר"י גם מבלי שהבינו אותו.

ביטויים למנהגים נוספים ניתן למצוא גם בשושלות חסידיות אחרות: כך למשל היו חסידים במאה הי"ט אשר המשיכו במסורת של כיסויי בד או שהשתמשו בקערות שטוחות. בחסידות חב"ד, למשל, האדמו"ר השתמש בטס של כסף:

"בבית הרב מסדרין המצוות על מפה ולא על קערה, מלבד האדמו"ר המסדר המצות על טס של כסף".<sup>31</sup>

לדברי הספרן של הרבי, הטס היה צלחת של כסף, שלא יועדה במיוחד לסדר פסח.<sup>32</sup> ואילו בקרב חסידי בעלז:

"שלושת המצות שהיו מסודרות על הקערה היו מובדלות ביניהן על ידי מפה".<sup>33</sup>

<sup>28</sup> ויינשטוק 1974, פרק רביעי, מנהגים כלליים, סימן י"א, עמ' ע"א-ע"ב, פסקה (א).

<sup>29</sup> הרב חיים אליעזר שפירא ממונקאטש שאל את ר' יא"ז מרגליות. ראו: ויינשטוק 1974, עמ' ע"ב, פסקה (ג).

<sup>30</sup> ראו: הערה 24 לעיל.

<sup>31</sup> ויינשטוק 1974, לחג הפסח, שער חמישי, כרך עשירי, ירושלים, 1976, פרק רביעי, מנהגים כלליים, עמ' צ"ט, סימן י"ח, מנהגי חב"ד, הערה י"א: "קערה".

<sup>32</sup> שאלתי על כך את הספרן של הרבי מליבוניץ שבני יורק, הרב דב בער לוי, בקיץ 2002. לדבריו הקערה הייתה עשויה מכסף, אך אינה מיוחדת לחג אלא הייתה קערה שבנמצא (סתמית).

הרבי מבעלו נתן את ברכתו לייסוד בית חרושת לחרסינה בלוביצה קרולבסקה (Lubycza Krolewska) שבפולין. בית החרושת שפעל בין השנים 1855-1911 (ואולי אף משנת 1840) ייצרו צלחות פסח שטוחות אך גם קערות פסח בצורת תיבה (תמ' 11).<sup>34</sup>

### תיאורים של קערות סדר חסידיות בספרות

המקורות הספרותיים שבהם מוזכרת הקערה הם ספרי זיכרונות, פירושי דינים בסידורים ובמחזורים לפסח או הערות והוראות בהגדות פסח חסידיות. לכל שלוש הדוגמאות של קערת הסדר החסידית המתוארות להלן יש תיאורים בכתב. על קערת הפסח של האדמו"ר מצ'רנוביל מספר אחד מבני משפחת טווערסקי כך:

"בליל התקדש החג, ליל הסדר, מה נהדר היה המחזה, שלחנו הטהור היה מעוטר בכלי כסף יקרים ונפלאים, שהיה לו מירושת אבותיו הקדושים זי"ע, הקערה אשר בראש השולחן הייתה של זקנו הרה"ק רבינו מרדכי מטשערנאביל זיעוכי"א, והייתה עשויה כמין מגדל וארמון של כסף, על ידי אומן נפלא, כמעשה חושב, מרהיב ביופיו, הפלא ופלא."<sup>35</sup>

באשר לדוגמה השנייה, בזיכרונותיו של יצחק אבן, חסיד סדיגורה, שנכתבו ביידיש, הוא מזכיר את קערת הסדר של ר' אברהם יעקב. אבן כתב על החצרות של אדמו"ר ר' רוד"ק בסדיגורה, בהוסיאטין ובצ'ורטקוב בין השנים 1880-1914, אך הזיכרונות המוזכרים כאן מתייחסים לתקופתו של ר' אברהם יעקב מסדיגורה (1819-1883). אבן מצטט מהעיתונות הגרמנית של שנת 1870, למשל מה"פרנקפורטר צייטונג" (Frankfurter Zeitung) וגם מזיכרונותיו של הסופר של האדמו"ר ומסיפורי חסידים ותיקים.

בזיכרונותיו מזכיר אבן קערה, שככל הנראה אינה בידינו היום. לדבריו בימיו של ר' אברהם יעקב לא השתמשו בקערה המקורית, שעמדה על השולחן לאות כבוד. במקומה השתמש ר' אברהם יעקב בקערה אחרת, שקיבל בשנת 1859 מחסידי ברוסיה לאחר שחלה במחלה קשה. נראה שהדוגמה

<sup>33</sup> ויינשטוק 1974, לחג הפסח, שער חמישי, כרך עשירי, ירושלים, 1976, פרק רביעי, מנהגים כלליים, עמ' צ"ט, סימן י"ח, מנהגי בלו.

<sup>34</sup>

"Goldstein and Dresdner, in fact, suggest that the decision to establish the factory [at Lubycza Krolewska, established 1840 by Jews, or 1855 and through 1911] was made at the court of the Tzaddik of Belz." גולדשטיין ודרזנר 1935, עמ' 83-86. לקוח מבנימין 1996, עמ' 135, הערה 18. מבית החרושת הזה לחרסינה שבעיר Lubycza Krolewska, נותרו כמה צלחות השייכות לאוסף משפחת גולדשטיין שנמצאות במוזאון האתנוגרפי שבלבוב. ראו קטלוג הנ"ל: מס' 97, 101, 102, בעמ' 131. פריט נוסף, קערת סדר מאותו בית חרושת נעשתה בשני חלקים – למטה היה מקום למצות ולמעלה צלחת לסימני הסדר, קט' מס' 99, עמ' 130, משמאל.

<sup>35</sup> "וכן הנרות הגדולות והגבוהות של כסף, מעשי חושב עד להפליא, וכוסות של כסף, גדולות, נאות ונהדרות, וכלים מיכלים שונים, אשר הבהיקו אורה, ונתמלאה מהן הבית אורה, הכל משל כסף וכיד המלכות. וכאשר נהדר בכבוד לערוך את הסדר, לבש קיטל לבן עם עטרה של כסף מלאחרי, וכן כובע יארמולקע היה עם עטרה של כסף, ועל גביו חבש פאר השטריימל, ומראו וצורתו הייתה זה כולו הוד והדר, כמראה מלך המולך במלכות, אור זיו ומבהיק הקיף אותו, וכאור השמש המקרין והמזהיר, אשרי מי שראו בכך." טווערסקי 2001, עמ' 21, סימן ו' חג המצות זמן חרותנו, ד'.

השנייה, הנמצאת כעת במשכן לאמנות שבעין חרוד, היא קערה זו. לדברי אבן בפרק 'דיא פסח'דיגע גאלדענע מלוכה':

"שכיית-חמדה נוספת, מיוחדת במינה, הייתה קערת-הסדר העשויה כסף, שעברה לרבי בירושה מאת הצדיק מרוז'ין. הקערה נראתה כשידה קטנה בעלת שלוש מגירות. בכל אחת מן המגירות הייתה מונחת מצה אחת משלוש מצות-המצווה. על מכסה ה"שידה", מוקפת ב"זר זהב", מעין חגורה מוזהבת בעלת חריטה עדינה ויפהפייה, עמדו שש קעריות אמנותיות לצורך הפריטים השונים הנחוצים לעריכת הסדר. שידה זו על כל כליה נעשו בשעתן באמנות עתיקת-יומין מהמדרגה הגבוהה ביותר. כתבו של העתון "פארנקפורטער צייטונג", אשר ראה כל זאת ופירסם את הדברים בעיתונו רב-התפוצה, טען כי ערכם של הכלים הללו עומד מעבר לכל אמן.

ואולם קערת-סדר יקרה זו וכליה היקרים עמדו על שולחן-הסדר של הרבי מסדיגורה רק כזכר לאביו הקדוש לכבוד החג. הרבי לא השתמש בקערה זו, אלא בקערת-סדר גדולה ונפלאה מזהב, אותה קיבל במתנה מהחסידים הגבירים מרוסיה בשנת תרי"ט (1859), לאחר שהבריא ממחלה מסוכנת. קערה זו נחשבה בסדיגורה לאחד מחפצי-הערך היפים ביותר אותם ניתן לראות בחצר".<sup>36</sup>

הכתב מצטט גם את ר' נחום ברניו, שטען כי באותה תקופה היה קל להעתיק דברי כסף. דבר זה מחזק את הממצאים הקיימים בקערות הסדר החסידיות, שהקערות דומות זו לזו, ויש יותר מדוגמה אחת מכל סוג ובית החרושת לצורפות נמצא בז'יטומיר, מרחק קצר מסדיגורה (כ-6 ק"מ):

"...העיר הרב הצעיר: מחיר הכלים מגיע להון רב, אבל בעיני אין הם נחשבים כבעלי ערך [במיוחד שהרי בכל עת ניתן להעתיקם. תמורת סכום כסף גדול אני יכול להזמין אצל אמן מתאים שולחן דומה לזה]..."<sup>37</sup>

בית החרושת פעל בערך בין השנים 1860-1880. כלי כסף תוצרת בית חרושת זה מאופיינים בפס חלק באמצע הכלי ובעיטור של ברבור, וכך לדוגמה היה ברימונים לספר תורה<sup>38</sup> או בגביע לקידוש (תמ')

<sup>36</sup> אבן 1993, עמ' 265.

במקור היידיש: "אן אנטיק שבאנטיקען איז אויך געווען דיא זילבערנע סדר-קערה, א ירושה פון'ס ריזינער, זיא האט אויסגעזעהן ווי א קליינע קאמאדע מיט דריי שופלער-ליך. יעדעס שופלעדעל האט געדיענט פאר א פלאץ פיר איין מצה פון דיא דרי סדר-מצות. אויך דער דעק פון דער קאמאדע, וועלכע איז געווען ארומגערינגעלט מיט א "זר זהב". א הערליך געשניצט פערגאלדעט לייסטעל, זיינען געשטאנען זעכס קונסטפאלע טעלערלעך פאר דיא לקיינגקייטען וועלכע מען דארף האבען צו דער סדר-צערעמאניע. דיעזע קאמאדע מיט איהרע כלים זיינען געווען העכסט אנטישטע קינסטלעריש אויסגעארבייטעט. דער פעליטאניסט פון דער פרנקפורטער צייטונג, וועלכער האט דאס אלעס-געזעהן און בעשריבען אין דער גרויסער וועלט-צייטונג, האט בעהויפטעט, אז דער ווערט פון דיזע כלים איז אונשעצבאר. דיא דאזיגע טייערע קערה צוזאמען מיט איהרע כלים, זיינען אבער געשטאנען ביים סאדאגורער רבין אויף'ן סדר-טיש נאר פאר א זכר פון זיין הייליגען פאטער, לכבוד יום טוב. בענוצט האט ער זיך אבער ניט מיט זיי, נאר מיט א גרויסער וואונדערפולע גאלדענע סדר-קערה, וואס דיא רוסישע גבירישע חסידים האבען איהם געלאזט מאכען אלס א מתנה, אין'ם יאהר תרי"ט, ווען ער איז געזונד געווארען פון א סכנה'דיגע קראנקהייט. דיזע קערה ווערט אין סאדאגורער הויף פעררעכענט פאר איינס פון דיא שעהנסטע זעהעסוויירדיקייטען." אבן 1922, חלק ב, עמ' 147-148.

<sup>37</sup> שם, עמ' 132.

<sup>38</sup> ראו: רימון לספר תורה, זיטומיר, 1863, מוזיאון לאוצרות היסטוריות של אוקראינה, (Museum of Historical Treasures of the Ukraine), קייב, מס' 9082. ראו גם באותו מוזיאון, מס' 9032, 10184, DM1969, DM2157.



12). יש לשער שבית חרושת זה ייצר קערות מסוג זה. לדברי צאצא ר' משה יהודה לייב מפשקאן (1866-1947), הדוגמה השלישית של הקערה המוצגת בפרק זה התקבלה אחרי "הסתלקות אביו של ר' יצחק מבוהוש" בשנת 1896. הוא לא קיבל אותה בירושה, אלא הזמינו עבורו קערה זו לסדר הפסח. באשר לקערה זו אין לנו תיאור מוקדם בכתב.

### קצרת הסדר של ה"פאר ישראל" – ר' שלום יוסף מבוהוש

קצרת סדר רביעית הייתה ברשותו של ר' שלום יוסף מבוהוש (1863-1923), המכונה גם ה"פאר ישראל". הרב חיים המבורגר, אשר ניהל בשנים 1908-1913 את ישיבת "בית ישראל" במקום, הוזמן לביתו של האדמו"ר לסדר הפסח והתרשם מקצרת הסדר של האדמו"ר. להלן תאורו:

"הקערה של הרבי הייתה גדולה בתבנית כתר של כסף מוזהבת, וציצים ופרחים בולטים היו סביב הקערה, והיו לה תאים סגורים. נפתח תא אחד ונתנו בתוכה מצה אחת, ונסגר התא. למעלה מן התא האחרון היה תא שנייה, **שבין תא לתא היו כעין עמודים** [הדגש הוא שלי - בש"ג] מצוירים של כסף מוזהב, נתנו בתוכו מצה שנייה, וכן השלישית. התאים היו סגורים. למעלה מן הקערה היו כעין כוסות רחבות מעשה שושן של כסף מוזהב, עבור הדברים שצריכים ליתן על הקערה בשעת עריכת הסדר. הקערה הזו עלתה בדמים מרובים, שהמלאכה היתה מעשה ידי אומן נפלא. הקערה הזאת השיג האדמו"ר מאיש חסיד שברוסיה, שהניח לעשות אותה אצל אומן מצוין ונפלא בשביל הרבי.<sup>39</sup>"

קצרת פסח דומה מאוד למתואר לעיל נמצאת כיום באוסף פרטי (תמ' 13 א). לקערה זו צורה של תיבה עגולה והיא עשויה מכסף מוזהב, מקודח וחקוק, מעוטר באבני חן. התיבה עומדת על ארבעה עמודים. על שניים מן העמודים יש ידית בצורת ברבור. ישנן שלוש מגירות למצות. המעטפת למגירות, שאינה אטומה אלא מנוקבת, מקודחת, חקוקה ומעוטרת באבני חן צבעוניות (תמ' 13 ב). מעל התיבה נמצאת צלחת הסדר הניתנת להסרה ובה שישה מיכלים מסודרים בתבנית של משולש כפול (לפי הסדר של האר"י). צורתם של המיכלים משתנה: שלושה בצורת חביות ושלושה בצורת מריצות (תמ' 13 ג). מעל הצלחת עולים שני שריגי גפן (אחד מכל צד), המסתיימים בכתר קטן. אין עיטור נרטיבי סביב התיבה כמו בקערות שתוארו עד כה. הקערה עשויה מכסף מוזהב, מקודח (pierced) וחקוק, ואין חיות קרבן על הבסיס.

את שתי קערות הסדר, זו של ר' ישראל שלום יוסף, המכונה בשם ה"פאר ישראל", האדמו"ר מבוהוש וזו של ר' משה יהודה לייב, האדמו"ר מפשקאן, שהיא הדוגמה השלישית בעבודה זו, אפשר לראותן יחד על שולחן סדר אחד כשצאצא של האדמו"ר מפשקאן התארח אצל האדמו"ר מבוהוש (ראו תמ' 4).<sup>40</sup>

<sup>39</sup> הדגשה שלא במקור. המבורגר 1939-1948; המבורגר 1991, וראו: אסף 1997, עמ' 405, הערה 24.  
<sup>40</sup> ראו: באר יצחק 1993, עמ' 36-42.

### **תיאור האלמנטים האמנותיים של שלוש קצרות הפסח הראשיות ופירושם**

בקרב שושלות צ'רנוביל, סדיגורה ופשקאן בחרו האדמו"רים בקצרות מהסוג שהיה מוכר באוסטריה ובגרמניה ובהן שלוש מגירות בתיבה. מעל התיבה הייתה צלחת, שאפשר היה להסירה, עם סימני הסדר.

ניתן לזהות מספר אלמנטים משותפים לשלש הקצרות: האחד, ייצוג של חיות הקרבן וחיות נוספות כמו נשר, ברבור או צבי, לבד מרגלי הקבריאול שעליהן נשענת הקערה החסידית. ישנן דמויות של חיות שהוקרבו בחג בבית המקדש – פרה, איל וכבש – המעטרות את בסיס הקערה. גם הידית של הקערה היא בצורת חיה – ברבור או צבי (תמ' 1, 2, 3, א, ב).

השני, הסצנות הנרטיביות והסימבוליות החקוקות עליהן: מאחורי המגירות למצות בחלק המרכזי של הקערה ישנן סצנות שנחרטו בחקיקה עדינה סביב שפת תיבת הקערה. התיאור בחקיקה הוא מעין עיטור של "זר זהב".<sup>41</sup> בשתי הדוגמאות – מסדיגורה ומפשקאן – יש תיאורים של דמויות אדם ושל החצר החסידית.

השלישי, ישנה תיבה עשויה מכסף ובה שלוש מגירות, כשמעליה קצרת הסדר ובה מיכלים לסימני הסדר. מצדי התיבה עולה מעין קשת, כמו ידית של סלסילה המעוטרת בעלים (שריגי גפן) והמסתיימת בכתר שבקדקודו יש ציפור. להלן פירוט של כל אחת מהדוגמאות.

#### **קצרת הפסח של ר' מרדכי מצ'רנוביל**

הדוגמה הראשונה היא קצרתו של ר' מרדכי (טברסקי) מצ'רנוביל (1770-1837): זוהי תיבה עגולה עשויה מכסף מוזהב, העומדת על בסיס משולש ובכל קדקוד של המשולש יש חיה שונה – פרה, איל וכבש. מכל צד ישנה ידית בצורת צבי. שלוש המגירות מרופדות בקטיפה. מעל המגירות למצות, מסביב לתיבה, חקוקים שמונה בניינים ומעליהם מונחת צלחת הסדר הניתנת להסרה ובה שישה מיכלים מסודרים בתבנית של משולש כפול. מעל הצלחת עולים שני שריגים, אחד מכל צד, היוצרים מעין קשת ומסתיימים בכתר קטן שבקדקודו ציפור (תמ' 1).

כאן חקוקים סביב הקערה זה ליד זה שמונה בניינים, המסמנים את שמונה החצרות של בניו של ר' מרדכי מצ'רנוביל (תמ' 1):

חצרו של ר' אהרן מצ'רנוביל (1787-1872); חצרו של ר' משה מקורסטשוב (1789-1866); חצרו של ר' יעקב ישראל מטרסק (1794-1876); חצרו של ר' נחום ממקורב (1804-1852); חצרו של ר' אברהם מטריסק (1806-1852); חצרו של ר' דוד מטולנא (1808-1882); חצרו של ר' יצחק מסקווירא (1812-1885); וחצרו של ר' יוחנן מרחמיסטרביקא (1816-1895).

לפי שושלת צ'רנוביל בניין החצר המתואר מסמל את השררה של הרבי ואת חצרו וכן את ה"מלכות" והפאר. ואף על פי כן ייתכן, שבהקשר קצרת הסדר יש לחצר משמעות נוספת, והיא מסמלת את גלות מצרים, מקום שיש להיגאל ממנו ולעלות לארץ ישראל. העלייה לארץ הייתה אחת מאבני היסוד של החסידות מראשיתה ואחת מאבני היסוד של שושלת רוזין וצ'רנוביל.<sup>42</sup> לפי תאריכי הלידה של הבנים, קערה זו הופקה אחרי 1816, מכיוון שכל הבנים מוזכרים בה, ואם כך היא הקדומה מבין

<sup>41</sup> זר זהב מזוכר בהקשר של מזבח הזהב במשכן (שמות כה, א).  
<sup>42</sup> ראו: הלפרין 1947, ברנאי 1980, 1996 ורטהיים 1960, עמ' 215-216.

הדוגמאות הקצרה המוצגות כאן. התיאור של בניין שאינו מסמן את בית המקדש או את המשכן הוא נדיר באמנות יהודית.<sup>43</sup> החסידים יצרו בכך סוגה חדשה או מוטיב חדש בתולדות האמנות היהודית.

### קצרת הסדר של ר' אברהם יעקב מסדיגורה

הדוגמה השנייה היא הקצרה שאנו משערים שהיא מיוחסת לר' אברהם יעקב מסדיגורה (1883-1819): זוהי תיבה עגולה עשויה מכסף מוזהב, העומדת על בסיס משולש ולו רגלי קבריאול. על כל אחת מפינות הבסיס המשולש רובץ אריה (תמ' 2 ב). במרכז הבסיס יש גולה גדולה ועליה דמויות של חיות, כנראה פרה, כבש ואיל,<sup>44</sup> וצבי ואריה וגם כינור. כל חיה נמצאת על מגן. דמות הברבור יוצאת מהגולה. כמו כן יוצאת מכל צד ידית בצורת ברבור. שלוש המגירות מרופדות בקטיפה.

על כל מגירה ישנה כתובת. על המגירה העליונה כתוב: "חכמה / שבעת ימים מצות תאכלו", על המגירה האמצעית: "בינה / בערב תאכלו מצות", ועל המגירה התחתונה: "ודעת / ומצות על מרורים יאכלהו" (תמ' 14 א). לפי הקבלה הלוריאנית אלה הן שמות הספירות העליונות. מעל המגירות, סביב התיבה, יש פס רחב שגובהו תשעה ס"מ ועליו חקוקות שלש סצנות מסיפורי ההגדה (מימין לשמאל), תיאור מצרים, סצנת קריעת ים סוף המחולקת לשני חלקים, וסצנת ארץ-ישראל:

1) תיאור מצרים ובה בנייני אבן (תמ' 14 ב; 2א) תיאור קריעת ים סוף – בסצנה מתוארים חיילים טובעים בים וכן קיסר ושלוש דמויות נוספות, הכוללות פרש ואביר (תמ' 14 ג; 2ב) תיאור קריעת ים סוף – מתואר המעבר בין גזרי ים סוף וכן מתוארת קבוצה של 12 גברים בעלי פאות, החובשים כובעי טופ ולובשים מעילים ארוכים, שבחזם יש סט כפול של כפתורים. בסצנה מופיעים שלושה ילדים ודמות גברית גדולה מאוד, הניצבת מעל גלי הים והיא חגורה ומחזיקה מקל, וממצחה יוצאים קרני אור (תמ' 14 ד; 3) ארץ ישראל ובה, מצד שמאל, בניין מתומן, שעליו מתנוססים שני דגלים. מצד ימין, שעיר בין שני עצים, ומעליהם שתי ציפורים עפות בשמים (תמ' 14 ה).

מעל לתיאור הסצנות מונחת צלחת הסדר, הניתנת להסרה, ובה שישה מיכלים מסודרים בתבנית של משולש כפול. צורת המיכלים משתנה: לשני המיכלים המונחים מאחור יש צורה אובלית ועליהם חקוק צמח, שצורתו כעלה אקנתוס – קוצץ. לארבעת המיכלים האחרים יש צורה של שושנה, כלומר רוזטה. מעל הצלחת עולים שני שריגים, אחד מכל צד, המסתיימים בכתר קטן ובקדקודו ציפור.

### קצרת הסדר של ר' משה יהודה לייב מפשקאן ("ברכת משה")

הדוגמה השלישית היא קצרתו של ר' משה יהודה לייב מפשקאן (1866-1947), בעל מחבר הספר "ברכת משה": זוהי תיבה עגולה העשויה מכסף מוזהב ועומדת על בסיס משולש ולו רגלי קבריאול (תמ' 3 א, ב). בכל אחת מפינות הבסיס עומדות חיה – פרה, איל וכבש (תמ' 15 א-ג) – ומכל צד יוצאת ידית בצורת ברבור. שלוש המגירות מרופדות בקטיפה ומעליהן, סביב התיבה, חקוקות (מימין לשמאל) שתי סצנות מסיפורי ההגדה: סצנת קריעת ים סוף המחולקת לשני חלקים, וסצנת ארץ-ישראל: 1א) קריעת ים סוף – בסצנה מתוארים חיילים טובעים בים (תמ' 16 א);

<sup>43</sup> במצבות אבן במזרח אירופה במאה הי"ח לפעמים בית עם דלת פתוחה מסמן את המוות. לעומת זאת הבית שעל חיתולי הבד לברית המילה בגרמניה ובאלזס (ה"ווימפל", wimple) מסמן הקמת בית בישראל או נישואין.  
<sup>44</sup> בנייתו איקונוגרפי של המרכז לאמנות יהודית שבאוניברסיטה העברית שבירושלים זהו בטעות חיות אלו כ"שור, דוב וכלב", ראו: "שאלון לתיעוד" מס' 9, מס' החפץ במוזאון עין חרוד 152, מס' IJA 11204.

ב1) קריעת ים סוף – בסצנה מתואר המעבר בין גזרי ים סוף וקשת של שנים-עשר נתיבים, שבה כ-200 דמויות סכמתיות, הפונות לימין ולא לסצנת הטביעה. שלוש דמויות מחזיקות כינורות, אחד מחזיק צ'לו ושניים תוף מרים. הדמות הראשונה בנתיב הראשון גדולה במיוחד. לכל הדמויות יש פאה והן חובשות כובע (תמ' 16 ב-ג). צורה כזו של קשת במעבר בין גזרי ים סוף, מקורה בתרשים של הרמב"ם. היא מופיעה בהגדת סרייבו (תמ' 17) ובמחזור מוסקוביץ (תמ' 18 א-ג). בקצה נראה חוף ים ובו שני עצי ברוש, נחש, דגים וחרק (תמ' 19 א; 2). ארץ ישראל – מתוארת סצנת של עיר ובה בניינים עם קשתות מקומרות. בשמים יש עננים בצורת מערבולת. הסצנה הזו, כמו שאר הסצנות שבקערה, מופיעה מתחת לכנפי הברבור (תמ' 19 ב).

מעל לסצנות מונחת צלחת סדר הניתנת להסרה ובה שישה מיכלים מסודרים בתבנית של משולש כפול. צורתם של המיכלים משתנה: לשני המיכלים שמאחור צורה של עלה אקנתוס מאורך ולארבעת המיכלים הנוספים צורה של שושנה (תמ' 19 ג). לידיות שבצדי הקערה יש צורה של ברבור (תמ' 19 ד), המסתכל במבט צנוע ומושפל כמו מבטיהם של חיות הקרבן (תמ' 15 א, ב). מעל הצלחת עולים שני שריגים (אחד לכל צד), בכל אחד מהם יש עשרה פרחים ולכל פרח יש שבעה עלי כותרת. השריגים מסתיימים בכתר קטן, שבקדקודו ציפור על גולה (תמ' 19 ה). סביב בסיס הקערה יש דמות חוזרת של ציפור עשויה משטנץ.

## הסבר המוטיבים – דיון איקונוגרפי קצר

### קריעת ים סוף: הטביעה של פרעה וחילו

בקערה השנייה נצפים חיילים מתקופות שונות, מקצתם ביבשה, מקצתם טובעים בים. היינו מצפים לראות דמויות של חיילים פולניים או רוסיים מהתקופה, אך אין כאן נאמנות לתקופה מסוימת. מקצתם דומים לחיילי פולין שהשתתפו במלחמות הנפוליוניות סביב 1815, אך האחרים לבושים בלבוש של שנת 1830 בערך.<sup>45</sup> אפשר אפילו לראות אביר מימי הביניים עם קסדה ושריון. ידו השמאלית מורמת כלפי מעלה ומחזיקה בכלונס או ברומח. בכך הביע אולי הצייר את דעתו, שמאבקו של האויב נכשל, לעומת הסצנה הבאה של הרמת היד הימנית של משה, המזכירה את הפסוק "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות יד, לא). אפשרות נוספת היא שדמות האביר מביעה הזדהות עם "ה' איש מלחמה ה' שמו" (שמות טו, ג), והצייר טעה וציירו כשידו השמאלית מורמת. בקערה השלישית יש דמויות חיילים שלמות אך סכמתיות, והן טובעות בים ומתערבבות עם הדגים. דמות אחת, גדולה במיוחד, היא ככל הנראה דמותו של פרעה.

### קריעת ים סוף: המעבר של בני ישראל בין גזרי ים סוף

תיאור המעבר של בני ישראל בים שבדוגמה השנייה שונה מזו שבדוגמה השלישית.

<sup>45</sup> האוצר הראשי ללבוש צבאי, מוזאון הלאומי, קרקוב, מסר לי ההערכה זו. ראו: אנ-סקי 2004-2002, בלבן 1932, עמ' 443, 446, 466.

בקצרה השנייה נראים בני ישראל – שנים עשר גברים כמספר שבטי ישראל ושלושה ילדים, כנראה שני בניו של יוסף אפרים ומנשה, ובנימין אחיו הקטן של יוסף. הם לבושים בתלבושת משנת 1860 בערך.<sup>46</sup> ראשי השבטים סוחבים תרמיל על גבם. הקבוצה מפנה גב לטובעים בים ופונה לעבר הסצנה הבאה המתארת את ארץ ישראל. דמותו של משה עומדת מצד שמאל על גל ים ואילו קבוצת החסידים, הם בני ישראל, בצד ימין. דמותו של משה גדולה משאר הדמויות. לבושו וחזותו מתאימים לדמות האדמו"ר (תמ' 14 ד). הוא מחזיק במקל ארוך והחגורה שסביב מותניו בולטת מאוד. בחסידות ישנה חשיבות מיוחדת למקל, וכך גם למקל הליכה ולחגורה, כחפצים שבאמצעותם מעבירים את הכוח והסמכות מאדמו"ר אחד למשנהו. ר' מנחם מענדיל מויטבסק (1730-1788) קיבל לידיו את המקל ואת הגלימה של מורו, של המגיד ממזריטש. רק כשאחז בחגורה ובמקל היה לבעל סמכות.<sup>47</sup> קרני הוד יוצאים ממצחה של הדמות המייצגת את משה.<sup>48</sup> ייצוג זה חוזר גם בדגלי שמחת תורה חסידיים (תמ' 20 א), כלומר יש כאן מגמה המזהה את האדמו"ר עם משה רבנו, דבר שכיח בסיפורת החסידית ובהגות החסידית.<sup>49</sup>

בקצרה השלישית שונה סצנת בני ישראל לגמרי. היא סכמתית וסמלית יותר ובפמליה היוצאת ממצרים יש כלי זמר. השבטים מסודרים בשנים עשר שבילים היוצרים קשת. הדמויות הסכמתיות נראות רק מהפרופיל, יש להן זקן ופיאות והן חובשות כובעים סכמתיים. הסצנה מייצגת את זו המתוארת במדרש, המספרת כי בעת קריעת ים סוף נחלק הים "לגזרים, כל שבט לעצמו".<sup>50</sup> ר' אברהם יהושע השל מאפטא (1748-1825), מתייחס לצורת הקשת בתיאור קריעת ים סוף. בפרשת "בשלח", מדגישים את שנים עשר הנתיבים שצורתם כחצי קשת ומקורם בקבלה:

46

"From 1807 onward the "Polish" coat also became fashionable again. The redingote was still a popular overcoat, and was lengthened and widened to make it more suitable for that purpose. Less attention was paid to fashionable style than to comfort, and the new redingote was therefore made to button all the way down the front."

קוהלר 1937, עמ' 384, ראו: עמ' 468, איור 381:

"So-Called 'Polish' Coat belonging to King Ludwig I of Bavaria, beginning of the Nineteenth Century."

ראו גם: שם, עמ' 416, "The Cloak or Mantle":

"About 1850 (p. 407) the upper part both of the dress coat and coat increased in length. The back was broader, and the tight sleeves were exchanged for wider ones;" p. 416, "The Cloak or Mantle. About 1840, the cloak had most of its peculiar features, and about ten years later it gave place to the top coat or overcoat."

וראו גם: סיכל 1976, עמ' 47: "Typical men's dress with high top hat and overcoat"

"From about 1859, the Ulster, an ankle-length overcoat had a detachable hood and was belted. More often it was double-breasted."

שם, עמ' 52. וראו גם: שם, עמ' 56: "Top Hat, circa 1840".

47

"'Vocation'...He clasped the belt around him and closed his hand over the knob of the staff. They looked at him and scarcely recognized him. Another man stood before them, a man garbed in the power of God, and the fear of God lifted their hearts."

בובר 1947, כרך א, עמ' 177.

מלינקוף 1970.

<sup>49</sup> מסופר שבזמן עריכת סדר פסח בחצר בסדיגורה: "...שעה שרואים את הצדיק הקדוש שמעל פניו מזהירים קרני הוד של משה רבינו." אבן 1992, חלק ב, עמ' 89.

<sup>50</sup> "לגזור ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו והעביר ישראל בתוכו כל"ח [כי לעולם חסדו] (תהילים קלו, יג-יד)... כי י"ב שבטי י"ה הם רמזים על י"ב צרופי הוי" ב"ה וכל שבט ושבט הי' דרכו והלכו בקדושה לפי מדתו וערכו ביחודים שלו. אך ענין קריעת ים סוף רומז לענינים רמים למעלה לכן הי' קריעת י"ס לגזרים כל שבט בפני עצמו. וזה הרמז לגזור ים סוף מיו"ס כידוע מ"ש חז"ל (זוהר, ח"ב, מ"ט, ע"א) הים ראה וינס ארונו של יוסף ראה ע"י תיקון מדתו של יוסף בחי' היסוד. אבל לעתיד ב"ב כתיב (ישעיהו יא, טו) והכהו לשבעה נחלים. כי יהי תיקון כל ז' מדות כיל"ח. תפארת שלמה 1890, רמזים, רמזי פסח.

"עוד צריך להבין ולדעת מהו זה שכתבה התורה"ק יובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים גוי' חומה גוי'. אחר שכבר כתוב לפני זה ששבו המים להילוכן כדרך ויכסו לכל חיל פרעה גוי' לא נשאר בהם עד אחד. ומה גם שכבר הודיעה לנו תורה"ק כל זה מקודם. גם לכאורה אינו מובן מה שכתבה תורה"ק בסוף השירה כי בא סוס פרעה גוי' ובני ישראל הלכו ביבשה גוי'. כי כבר כתוב הכל לפני זה: אכן י"ל בהעיר לב דהנה קריעת ים סוף היה כמין קשת ובאותו צד שנכנסו בו בני ישראל משפת הים, באותו צד עצמו יצאו ג"כ מן הים. רק שנקרע להם כמין קשת וכאשר נכנסו בני ישראל בתוך הים נבקעו המים ונצבו כמו נד עד שנכנסו כולם.... באותו העת ממש כאשר בא סוס פרעה גוי' בתוך הים והשיב הים עליהם את מימיו, אז ובני ישראל הלכו ביבשה וכנ"ל. כדי שיוכלו לצאת חוצה על שפתו. וזה היה עיקר הנס. וסוד הדבר כי ענין קריעת ים סוף היה בסוד גבורה שבחסד ונבדלו ונפרדו הגבורות להמצרים לבדם. והחסידים לישראל לבדם. והבן כ"ז היטב".<sup>51</sup>

ההווי החסידי בא לידי ביטוי כאן בכלי זמר שנוספו: כינורות, צ'לו ותוף מרים. כלי זמר אלה דומים לכלי הזמר בהם ניגנו ה"כלזמרים" או ה"קאפעלע" שליוו את האדמו"ר בכל פעם שיצא לדרך,<sup>52</sup> ולכן מובן מאליו שיופיעו גם ביציאת מצרים. יש כאן ניסיון להשוות בין האירוע של יציאת מצרים להווי החצר החסידית ול"כלזמרים" שבחצר. כך, למשל, בדגל לשמחת תורה חסידית, הלוויים נראים ככלזמרים (תמ' 20 ב). "תוף מרים" מופיע בעקבות המוזכר במקרא כחלק מן האירוע (שמות, טו, כ). הדמות הראשונה בשורות הקשת גדולה במיוחד והיחידה הנראית בשלמותה, בניגוד לשאר הדמויות שראשן נראה רק בפרופיל. היא שוכבת ואינה עומדת ישר. אולי זו דמותו של משה או של יוסף, שגופתו החנוטה נלקחה ארצה בעת יציאת מצרים, כדי למלא אחר צוואתו.<sup>53</sup>

## ארץ ישראל

בקערה השנייה והשלישית בני ישראל פונים לכיוון ארץ ישראל, והם אינם משקיפים על פרעה וחילו הטובעים בים. התיאור שבקערות אלה שונה מהתיאור שבהגדות הפסח המאורות מהמאה הי"ח ממורביה, אלטונה והמבורג, שרובן מתבסס על הגדת אמסטרדם 1695. בהגדות אלה בני ישראל

<sup>51</sup> הדגשה שלא במקור. אוהב ישראל 1799, פרשת בשלח. ראו גם: "והמים להם חומה" (שמות יד, כט) - חמה חסר כתיב לפי שבתחלה נתמלא הים חמה עליהם עד שבא גבריאלי ושםם כחומה בתוך הים והיה מכריז על הים ואומר למים שבימינם הזהרו בישראל שעתידין לקבל התורה שנתנה בימינו של הקב"ה שנא' מימינו אש דת למו חזר ואמר למים שבשמאלם הזהרו בישראל שעתידין להניח תפילין בשמאל חזר ואמר למים שלאחריהם הזהרו בישראל שעתידים להתעטף בציצית מאחוריהם והמים שומעין דבריו ועומדין חומות ונחלק להם הים לשנים עשר קרעים כדי שיהא לכל שבט ושבט שבייל לבדו ובחומות הים שבין כל אחד ואחד היו חלונות ומספרים זה עם זה כדי לישב דעתם הה"ד והמים להם חומה. ולפי המדרש הזה נראה שהמתעטף בציצית צריך להשליך הציצית לאחוריו ולי נראה דאין צריך דהא דאמרין במדרש שעתידין להתעטף בציצית מאחוריהם היינו בשעת העטיפה דבאותה שעה כל הטלית וכל הציצית מאחוריהם". דעת זקנים מבעלי התוספות 1834, על שמות יד, כט.

<sup>52</sup> "מקום מיוחד במינו בחצר המלכותית תפסה התזמורת, להקת מנגנים ומשוררים שלווה בזמר באירועים השונים בחיי החצר ובחצרות נוספות, אך זו של חצר רוז"ין הייתה המפורסמת מכולן. ה"קאפעלע" ליוותה את הצדיק בנסיעותיו מחוץ לחצר... אסף, 2001, עמ' 412. ראו גם: אסף, 1997, חלק רביעי: ר' ישראל מרוז"ין כמנהיג חסידי, פרק י"ב: חזון העושר והמלכות, סי' ו': מנגנים ומשוררים, מרכבות וסוסים, עמ' 331-325; וראו גם: שם, עמ' 378 על ה"קאפעלע", התזמורת שלווה את הצדיק בנסיעותיו מחוץ לחצר.  
<sup>53</sup> ראו: בראשית מז, ל.

צופים בפרעה ובחילו הטובעים בים.<sup>54</sup> המסר העולה מהסצנות המתוארות בקערה השנייה והשלישית הוא שמטרת יציאת מצרים היא להביא את בני ישראל לארץ ישראל ולגאול אותם, תחילה בהתיישבות מעשית, כלומר בכוח הטבע. כמו כן נרמזה מנהיגות האדמו"ר בקערות בדמות משה רבנו. גם פסלוני חיות הקרבן וסצנת בית המקדש שבקערה השנייה מזכירים, שבליל הסדר האדמו"ר הוא הכהן הגדול בבית המקדש, ומרמזים לצפייה משיחית של בניין בית המקדש והחזרת עטרה ליושנה.

העלייה לארץ ישראל וחשיבותה העסיקה את אדמו"רי החסידות, ורבים מהם עלו ארצה. הגלות העיקה עליהם מאוד. דווקא בחג הפסח, כשערכו את הסדר וקראו בהגדה, האדמו"ר נהג כלפי חוץ ככהן גדול, ואילו הסצנות שבקערה ביטאו את גלותו בחצרו שלו. בשתי קערות הסדר, השנייה והשלישית, הסצנה של ארץ ישראל מופיעה לאחר סצנת יציאת מצרים. כאמור, ארץ ישראל תופסת מקום מרכזי וחשוב בהגות החסידית מתחילת דרכה.<sup>55</sup> גם הרבי מרוז'ין חשב, שהגאולה הרוחנית תבוא בעקבות גאולה פיזית, כי קודם יש לעלות לאדמת ארץ ישראל ורק אחר כך תבוא הגאולה. בזיכרונותיו של ר' אייזק'ל חסיד מסופר על דרשתו של הרבי מרוז'ין בפסח תר"י (1850). וכך דרש:

"אומר אני... שקודם תהיה גאולה בדרך הטבע, בדיוק כמו שהייתה בימי עזרא הסופר, בבית שני, רק אחר כך, שם בארץ ישראל, תבוא הגאולה האמיתית, הגאולה הרוחנית."<sup>56</sup>

ארץ ישראל שבקערה השנייה מיוצגת על ידי כיפת הסלע, שנבנתה על ידי המוסלמים בשנת 700 לספירה מעל למקום המקדש, ומן המאה הטי' ואילך תוארה כמקום המקדש.<sup>57</sup> לכיפת הסלע שמונה צלעות כמו לבניין המופיע על הקערה, אף על פי שתיאור הלבנים אופייני דווקא לבנייה שבמזרח אירופה. הופעת השעיר – חיית קרבן החטאת של החג – מרמזת שוב על המקום שהוא בית המקדש. תיאור חיית הקרבן, המופיעה בלי ליווי הכהן הגדול ובלי ליווי של דמות אדם אחרת, אינו יוצא דופן בתקופה זו בקרב החסידים,<sup>58</sup> והעצים והציפורים אינם מזרחיים אלא אירופאים. בדוגמה השלישית של הקערה, בהמשך הסצנה שבה בני ישראל עוברים בים סוף כקשת, מופיעות חיות ממדבר סיני. נראית רצועת חול על שפת הים ועליה דגים, חרקים ושני נחשים, שאולי הם סמלים של מדבר. מצויים גם שני עצי ברוש. עצי ברוש מציינים את ארץ ישראל באמנות הארץ ישראלית של המאה הי"ט (תמ' 21).<sup>59</sup> בקערה זו לא מופיעה הסצנה של יציאת מצרים. גם הסצנה

<sup>54</sup> ראו: הגדת לייפניק 1987 ואחרים.

<sup>55</sup> ראו: הערה 42 לעיל.

<sup>56</sup> "פסח אצל הרבי מרוז'ין, העתק מספר הזכרונות של ר' אייזק'ל חסיד, חג הפסח, בשנת תר"י, 1850". אבן, 1993, עמ' 92.

<sup>57</sup> פישוף 1983.

<sup>58</sup> "כתב העיתון (גארטענלויבע 1876) מספר בדבריו על קבלת הפנים לה זכה מאת הרבי הצעיר ר' נחום ברינו: חתנו של הצדיק הזקן... הלוח היה בעל צורת מלבן... אורך הלוח היה כמטר אחד, ורחבו – כחצי מטר, עוביו היה שמונה מ"מ. בצד-החזית של הלוח הייתה חרוטה ביד-אמן תמונת נוף מרהיבת-עין במרכזה – הר שמדרונותיו מדורגים, ומסביבו – כמה עצי דקל. בצד ימין עמדו איל ופרה. ימה מביעה התמונה? שאלתי את הרבי הצעיר. 'עקידת יצחק', ענה.

אבל אין כאן שום זכר לאברהם וליצחק! זאת, מפני שאצלנו, היהודים, אסור הדבר, ענה, 'לחרוט תמונות של בני אדם. לכן יש כאן רק ציור של המקום בו אמורים היו להקריבו ושל האיל שהעלו לעולה תחתיו. דמות הפרה מצוירת נועדה להטיב את מראה התמונה, שעלפיה צריכים המתבוננים בה לצייר לעצמם בדמיונם את העקדה'."

<sup>59</sup> פישור 1979, עמ' 141-142, איור מס' 116.

של ארץ ישראל שונה. מתואר נוף של עיר, הלקוח מציור מיקרוגרפי הנקרא בשם *אהבת ציון*, שצייר הרב שמואל שולמן (1843-1900) (תמ' 22). ציור זה הופץ על ידי הרב שולמן ברחבי אירופה לאחר שנפגש עם הסולטן בשנת 1886. בפגישתו ביקש הרב שולמן לרכוש אדמות בארץ ישראל כדי שיתיישבו בהן. העננים המסתוריים שבסצנה מעניקים אקספרסיביות רבה ויש לה משקל מיסטי, כפי שיש לדמויות המופיעות על קמעות ועל כלים העשויים מ"שמירות", וכפי שיש בסיפור האר"י החסידי משקל מיסטי לכרובים שבאיור אמירת ה"קדושה".<sup>60</sup> גם סצנה זו, ככל הסצנות, מופיעה "תחת כפני השכינה" כחלק מהשגחה אלוהית.

### קצרה נוספת: תיעוד בתצלום מהמשלחת של אנ-סקי

דוגמה נוספת מתועדת מהמשלחת של אנ-סקי בשלשה תצלומים. את התצלומים צילם האמן שלמה דוב יודובין (1892-1954), שהצטרף למשלחת של הסופר והאתנוגרף אנ-סקי (שלמה זנביל רפפורט, 1863-1920), שנסעה לפודוליה ולוהלין בין השנים 1912-1914. התצלומים נמצאים בשני אוספים שונים: האחד נמצא באוסף יודובין במרכז פאלק במוזיאון ישראל בירושלים, ושני התצלומים הנוספים של הקערה מזווית אחרת נמצאים באוסף האוניברסיטה היהודית בסנט פטרסברג ברוסיה. בתצלום של מוזיאון ישראל רואים בבירור את החיות – את הפרה והאיל, עומדות על מוטות קטנים היוצאים מגוף הקערה. בקצה כל מוט יש צלוחית לסימני הסדר (תמ' 23). את צדה האחורי של הקערה אי אפשר לראות בתצלום, אך ייתכן שיש שם כבש. בחלק העליון של הקערה יש שני שריגי גפן, המסתיימים בכתר שבקדקודו נשר פורש כנפיים ודגל. הכתר נראה כמעין דלת של מרכבה. חלק זה מעודד וקשה לפענחו.

בתצלומים של יודובין אשר נשתמרו באוסף בסנט פטרסבורג (תמ' 24 א-ב), ניתן לזהות בבירור את שני חלקי הקערה: החלק העליון והחלק המרכזי המכיל את המצות.

בחלק העליון, חיות הקרבן – האיל, הפרה והשה, וגם צבי, אריה ואולי נשר, מחזיקות במוטות של סימני הסדר. בין החיות והמוטות יש מספר רב של יונים (ניתן לזהות כשש). בחלק השני (תמ' 24 א) רואים את גוף הקערה, המכיל את המגירות של המצות סגור במעטפת של לוחיות כסף חקוקות. בחלק זה של הקערה ישנם תליונים בצורת מגינים.

בתמונה השלישית (תמ' 24 ב) נראה בבירור החלק העליון ובו שלט עם כתובת מקודחת מההגדה: "אשר / זכינו לסדר אותו / כן נזכה לעשותו". הלוחית המקודחת מוחזקת במוט שבפיו שתי צפורים מעופפות וביניהן כתר. הציפורים עומדות על גבי שריגי גפן. בתחתית הלוחית יש תליונים של פעמונים או רמונים מסוגננים. העושר של הצמחייה מזכיר מנורת חנוכה מוורשה מהמחצית השנייה של המאה הי"ט, שקיבלה את הכינוי מנורת חנוכה של "גן עדן" (תמ' 25).<sup>61</sup> נראה שגם החקיקה שעל גבי המעטפת של המצות היא של צמחיה.

<sup>60</sup> ראו: בחלק השני של עבודה זו בפרק השביעי העוסק בשמירות, תמ' 19 א, ב ו-21 א-ג, ובפרק הראשון העוסק בסיפור האר"י, תמ' 30 א, ב.

<sup>61</sup> ברונשטיין 2004, עמ' 134, קט' 58.



## השפעות

בתיאורים של קצרת הסדר החסידית חוזר התיאור של "קצרת סדר גדולה ונפלאה מזהב".<sup>62</sup> המאה הייט הייתה תקופה אקלקטית באמנות, תקופה של אקסטרווגנציה. יש מהמשותף בין סגנון כלי השולחן של התקופה לקצרות הסדר החסידיות. באחרונות בולט במיוחד המרכיב של "מלכות" ופאר המקביל לזרם הרומנטי שאפיין את התקופה.<sup>63</sup>

"The eclecticism of the early decades of the nineteenth century... was swept by revival after revival. Classicism sustained a long popularity; the Rococo was reborn; the Renaissance and the Baroque appear incongruously side by side. A designer would often select a style from this wide choice for its associations.... One important characteristic prevailed: plate in the rococo, renaissance, gothic, chinoiserie and baroque styles all evince a passion for extravagant ornament."<sup>64</sup>

אכן, עוד במאה הייט נשמרה מסורת של כלי שולחן גדולים ומורכבים. אפשר לומר שקצרת הסדר החסידית שייכת לקבוצה גדולה יותר של כלי שולחן פנטסטיים (*objets de fantaisie*), שנכנסו שוב לאפנה ברוסיה משנת 1840 ואילך. מסורת זו מקורה בתקופת המנייריזם באיטליה במאה הט"ז, והיא באה לידי ביטוי למשל בעבודה שעיצב האמן בנבנוטו צ'ליני (Benvenuto Cellini, 1500-1571) (תמ' 26). בעקבות סוגה זו נוצרו במאה הייט והייט בגרמניה וברוסיה קערות רבות ומפוארות לשולחן העשויות מכסף בהשפעה מכלי כסף מצרפת (תמ' 27 ב-ג). בגרמניה, במחצית השנייה של המאה הייט, בסוף תקופת הרוקוקו, צורפים התמחו בייצור כלי שולחן מעוטרים שכונו ברוסיה בשם "גאלנטרי" (*galanterie*).<sup>65</sup> מעניין לציין את הדמיון באחיות שני האדמו"רים את ה"פסחדיקע גאלדענע מלוכה" (תמ' 28) לסדרה של ציורי שמן המתארים אמנים במאה הייט היושבים ליד יצירותיהם (תמ' 29 א, ב).

בעזרת המרכיב המוזהב המתאר את קצרת הסדר, שהייתה עשויה מכסף מוזהב, אפשר להבין את חווית הפאר שחווה המשתתף בליל הסדר, הנובעת גם מכך שהמשתתף ראה את קצרת הסדר בכל הדרה. בתיאור כלי פולחן נוצריים, דוגמת אלה שרווחו בתקופה הביזנטית, מהדהדת החוויה של המשתתף בסדר החסידי, המשופעת מההשתקפויות של הזהב באור הנרות :

<sup>62</sup>ראו להבא הערה 89.

<sup>63</sup>סולודוף 1981, עמ' 7.

<sup>64</sup>הדגשה שלא במקור. פלציר 1973, עמ' 15.

<sup>65</sup>

"The German word *galanterie* had come to indicate a... "luxury object." [...] Large-sized silver pieces and service... were fashionable around 1840."

סולודוף 1981, עמ' 115.

“Color becomes the reflected light from surfaces: a polymorphous sight paired with the... sense of smell and sound.... The fascination with gold can easily be explained by its radiance and glitter.... the dazzle of gold, suggesting the presence of divinity.... The spectrum of hues is arranged to perform, to act like fire... an iridescent imprint of fire on matter... [which] transforms before the viewer as light into matter, matter into light, the whole dematerialized by the scintillating glitter of gold.”<sup>66</sup>

### השפעת הדפסי הלובוק (Lubok) על סצנות הקערות

כשדנים בסצנות הפיגורטיביות המופיעות על קצרת הסדר, שבהן מופיעות דמויות אדם, כדוגמת הקערה השנייה, צריך להזכיר את סוג ההדפס שרווח ברוסיה באותה תקופה. הדפסי הלובוק (Lubok), שהשפיעו ברוסיה על ייצוג דמויות אדם בחפץ הטקסי החסידי הן בגישה הנרטיבית והן בגישה הסימבולית. הלובוק הוא הדפס פופולרי מאויר, שבו דמויות אדם וסצנות נרטיביות וסימבוליות. הדפס זה מעביר מסרים דתיים אדוקים ותיאורים מקראיים וגם מסרים סטיריים או פוליטיים, המבקרים את חיי החברה ואת חיי הדת (תמ' 30 א-ד).<sup>67</sup> ההדפס הופץ ברבים ברוסיה, מהמחצית השנייה של המאה הי"ז ועד לסוף המאה הי"ט. הלובוק מאופיין בסצנות מההווה המקומי, המלוות בהסבר בכתב או בציטטה. ההדפסים הבולטים בסוגה זו מראים דמויות אדם בסצנות ביתיות או כפריות כשהדגש הוא על לבוש, מנהגים, כלי בית וסגנון בנייה. שורשיו האמנותיים של הלובוק מקורם באמנות דפוס עממית שרווחה במערב אירופה, למשל באיטליה.<sup>68</sup> במוזיאון האתנוגרפי שבסנט פטרסבורג נשמרו ציורי לובוק יהודיים, שנאספו על ידי המשלחת של אנ-סקי. בין ההדפסים יש הדפס של "דוד וגלית".<sup>69</sup> בהדפס זה הקבוצה של "ישראל" הנלווית לדוד לבושה לבוש הדומה ללבוש חסידי (תמ' 31 א, ב). בסדרה אחרת של לובוק של סצנות תנ"כיות בולט הלבוש האופייני גם לחסידים (תמ' 32 א-ג).<sup>70</sup> סדרה דומה נוספת של ה"יוסף-שפיל" פורסמה במלואה בתרגומם מהיידיש של מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג ואיוריה נשמרו בדפוס בלבד, סדרה זו אף מזכירה את ההווה החסידי (תמ' 33 א-ו).<sup>71</sup> הסדרה מתוארכת לסביבות 1820, וכמו בסדרה של משלחת אנ-סקי מקום היווצרותה המשוער הוא פודוליה.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> פנטשבה 2006, עמ' 642-643.

<sup>67</sup> ראו: לובוק 1985.

<sup>68</sup> ראו: טושי 1964, תמ' 23, 80, 86, טושי 1984, תמ' 76, ברטארלי 1929, עמ' 41, דה מאייר 1970.

<sup>69</sup> על ה"גולית-שפיל", ראו: דימשיץ 1992, 1994, 1998.

<sup>70</sup> ראו גם: לובוק יהודי נוסף, סצנת ארבעה הבנים, צבע מים ודיות על נייר, 43.5x32, אוקראינה מערבית, ווהלין/פודוליה, 1800-1915. אנ-סקי 1992-1994, עמ' 69, מס' 50-6396.

<sup>71</sup>

“Der Akzessionskatalog des Berliner Jüdischen Museums, dem diese Originale gehören, trägt unter der zugehörigen Nummer lediglich den Vermerk: 'Furden jungen Fursten Olizar, Podolien.' ... Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass unsere Bilder in den Zwanziger Jahren des neunzehnten Jarhunderts im ukrainischen Russland entstanden sind.”

רוזנצווייג ובובר, 1937, עמ' 2-3. בהמשך הם שואלים האם זוהי סצנה תנכ"ית או החצר של האדמו"ר:

המסורת של הלובוק היהודי ודמויות האדם בצוירים החסידיים ממשיכה גם בתיאורים ביישוב הישן בארץ ישראל במאה הי"ט. יש דמויות של חסידים המופיעות בסדרות של צוירים דקורטיביים על גבי זכוכית שנושאים "עקידת יצחק" או "מגילת אסתר". אפשר להבחין בין הצוירים שנעשו על ידי ילידי פרס, כמו משה מזרחי, לאלה ששורשם במזרח אירופה. מי שמוצאם ממזרח אירופה מסגירים פרטי הלבוש. בפריטים אלה, כדוגמת הסינר וה"ברוסטוך" - עיטור שכיסה את החזה - של מלכת אסתר או כדוגמת העטרה בטלית של אברהם אבינו, באה לידי ביטוי ההשפעה האירופאית.<sup>73</sup>

### האם הדוגמה השנייה של הקערה שייכת לחסידות חב"ד או לחסידות רז"ן?

זוסיא עפרון ז"ל, שניהל המשכן לאמנות שבעין חרוד, ייחס את הקערה השנייה לחסידות חב"ד (לובביטש) בשל הלבוש הרוסי האופייני, ולא הלבוש הגליצאני שהיה מודרני יותר, ובשל המילים שעל המגירות, "חכמה", "בינה" ו"דעת", שראשי התיבות שלהם הוא חב"ד. אך אין זו הוכחה ודאית, כיוון שבהגדה בית היין יש שתי צורות של קיצור שמות הספירות למצות – חב"ד או כח"ב ("כתר, חכמה ובינה"), וההגדה מציגה את המסורת של חסידות רז"ן. במסורת הרז"ינאית גם המילה "שכל" יכולה להחליף את המילה "דעת" או "כתר".<sup>74</sup> אם כן צירוף ראשי התיבות של חב"ד למצות, בסימון המגירות שנועדו למצוות, אינו מצביע על כך שהן שייכות רק לחסידות חב"ד והן יכולות להתאים גם לחסידות רז"ן. אפשר להסביר את פרטי הלבוש הרוסיים באמצעות המקור הספרותי המעיד, שהקערה הוכנה על ידי חסידיו הרוסיים של ר' אברהם יעקב מסדיגורה.<sup>75</sup> כך היה גם עם מגילת אסתר, שניתנה במתנה לרבי מדרכי שלמה מבואין (1891-1971), מחסידיו שברוסיה. גם שם לובשות דמויות האדם לבוש האופייני לחסידים רוסיים. הדמויות התנ"כיות שעל מגילה זו – דמות האדם הקורא במגילה ודוד המגן בנבל – לובשות לבוש חסידי רוסי אופייני לתקופה, הן עוטות גלימה וחובשות כובע גבוה כמו הדמויות שבקערה השנייה (תמ' 34 א-ג).

דמויות אדם בחסידות מופיעות גם על דגלי שמחת תורה מהמאה הי"ט, העשויים מחיתוכי עץ. על הדגלים מופיעות קבוצות של חסידים רוקדים ושותים בשוליים התחתונים של סצנה עקידת יצחק מחד (תמ' 35 א, ב), ואילו בשוליים של דגל אחר אשר מציג לצד "דגל מחנה יהודה" את "דגל מחנה אפרים" (תמ' 35 ג), ביטוי לצפייה המשיחית של משיח בן יוסף (שבט אפרים) ומשיח בן דוד (שבט יהודה). בסצנות התנ"כיות בדגלים, כמו למשל בסצנת קבלת התורה בהר סיני, נראה משה רבנו כאדמו"ר מוקף בחסידיו ואילו הלוויים המנגנים בכלי זמר מזכירים את הכליזמרים של החצר החסידית (ראו תמ' 20 ב). נראה אפוא כי הלבוש המתואר על קערת הפסח מתאים ללבוש התקופה ואף מתאים לחסידיו הרוסיים של האדמו"ר ר' אברהם יעקב מסדיגורה.

"Oder sollten die Beobachtungen vom 'Hof' eines chassidischen Zaddik herrühren?"

שם, עמ' 5. ראו: תמ' 22-23 והכתוב שם.  
ייתכן שהפופולריות של סיפור יוסף נובעת מהעובדה שהוא חסין מעין הרע. ראו: רכטמן 1992-1994, עמ' 111. ציור מקורי לאיור 31 ו הוא הלוויית יעקב אבינו (בראשית נ, אט), ציור לובוק, ציור לובוק, והלין / פודוליה, אוקראינה המערבית, 1880-1910, צבע מים ודיו על נייר, 43.5x32, אוסף המוזאון האתנוגרפי, סנט פטרסברג, מס' באוסף 6396-53.

<sup>72</sup> על סדרות אלו של לובוק ראו: קנצדיקס 1994, עמ' 41-44.

<sup>73</sup> ראו: פישר 1979 אין אבחנה מדויקת בין עבודות שנעשו בהשפעה פרסית לעבודות החסידיות שבהשפעת הלובוק. יש לחקור את ההבדל שבין יצירות אמנות של החסידים והפרושים במאה הי"ט שבארץ ישראל.

<sup>74</sup> בית היין 1978. השתמשו ב"כתר" או ב"השכל" במקום בחכמה בשלוש הספירות העליונות שעל שמן נקראות המצות.

<sup>75</sup> ראו: הערה 36 לעיל.

בדוגמה השנייה של הקערה, משה מופיע כשהוא עומד על ענני הכבוד ורגליו יחפות, יד ימינו מורמת ובידו השמאלית הוא אחוז במקל והוא חוגר אבנט או חגורה רחבה מעל מעיל ארוך. אפשר להבחין בבירור בפיאותיו ובקרני ההוד היוצאים מכובעו המיוחד, ספק כתר ספק שטריימל. ההשפעה של איקונוס רוסיות ותיאורי הלובוק ניכרות היטב באיור זה.

### דמויות של חיות

ברוסיה של המאה הי"ט היה מקובל לשלב חיות בכלי בית דקורטיביים.<sup>76</sup> חברת הצורפות הרוסית סזיקוב (Sazikov) שילבה ביריד העולמי לאמנות שנערך בלונדון בשנת 1851 בבסיס הפמוטים מוטיב של דובים מסביב לעץ (תמ' 36).<sup>77</sup> ישנם כמה חפצי טקס יהודיים מרוסיה ומפולין שבהם יש חיות רבות על הבסיס, כדוגמת מנורת החנוכה מלבוב, המתוארכת בערך לשנת 1800 (תמ' 37).<sup>78</sup> מנורת חנוכה אחרת מגרמניה, שתצלומה מצוי באוסף הרבורג, היא בין הממצאים היחידים הנוספים, שבהם מופיעים חיות הקרבן (תמ' 38 א, ב). חפץ טקסי אחר המזכיר בסמליותו את קערת הסדר הוא הדס לבשמים ובו איור של שני תורים ומזבח (תמ' 39 א, ב). מעניין שהחסידים לא היססו לפסל דמות של קרבן הפסח אף שבמשך דורות נמנעו מלהציג את השה, שסימל את ישו הנוצרי – Agnus Dei, שה האל. מאירי הגדות במאה הי"ח העדיפו להציג את קרבן הפסח בדמות חיית מחמד (תמ' 40), כמו בציור סוגה של ילד, המוביל כבש עם רסן שהפך לפופולרי במאה הי"ח, ואמנים כמו שרדן (Eugène Chardin, 1699-1779) ואחרים שציירו נושא זה (תמ' 41). יהודים ספרדים פורטוגזים בהולנד ובאלטונה והמבורג, כמו משפחת טישיירה (Teixeira) לא חששו לתאר על מצבותיהם את רחל והצאן, סצנה הקשורה לרוב בשם הנפטר.<sup>79</sup> אך בקערות החסידות יש פסל תלת ממד של כבש המתואר כחיית קרבן וכן פסלים של שאר חיות הקרבן, פרה, איל ושעיר. ניכר כי נדרש אומץ רב כדי להציג את הכבש על חפץ יהודי ובצורה כה בולטת. יש לציין שבקערת הסדר השלישית (מפשקאן) יש לשה פרצוף עניו במיוחד, והוא נראה כמעט אנתרופומורפי (תמ' 15 ב).

דמויות של חיות הקרבן הופיעו על כלי סדר אחר בביתו של ר' מרדכי מצ'רנוביל - על קערת המרק:

"בליל התקדש החג, ליל הסדר, מה נהדר היה המחזה, שלחנו הטהור היה מעוטר בעלי כסף יקרים ונפלאים, שהיה לו מירושת אבותיו הקדושים זי"ע [זכותם יגן עלינו]... וכן הקערה הגדולה של המרק עם הכיסוי הייתה מכסף, והיה גם כן מחפצי זקנו הקדוש

76

"Objects of the goldsmith's craft which must be regarded as specific and original Russian products... comprise naturalistic forms of animals and fruit featured in articles of use and ornament which reflect the convivial, nature-loving life of provincial country estates."

סולודוף 1981, עמ' 35.

77

Sazikov Firm, Moscow (active 1793-1918), catalogue of the Great Exhibition of Works of Industry of All Nations, London, 1851.

סולודוף 1981, נספח.

78 ברמן 1979.

79 לתיאור של המצבה של רחל דה פונסקה, אלטונה, 1692, ראו וינשטיין 1997, עמ' 599-594, איור 8, עמ' 597.

הנ"ל [ר' מרדכי מצ'רנוביל], ונעשה על פי הוראתו ממטבעות של כסף מבורכות (געפראכ"ן) על ידי הצדיקים הקדושים שלפניו, **ורגלי הקערה היה צורות ודמות החיות של קרבנות החג...**<sup>80</sup>

הציפור מופיעה על רבים מחפצי הטקס היהודיים מפולין ומרוסיה. הנשר נתפס כסמל לאומי ומסמך את ההזדהות הלאומיות עם השלטון המקומי: לנשר שני ראשים והוא מסמל את הממלכה ההבסבורגית (Hapsburg), האוסטרו-הונגרית כמו גם את רוסיה. נשר עם ראש אחד מסמל את ממלכת פולין. הסופר ש"י עגנון סיפר על כפר יהודי שהחליף לאום כמה פעמים בגלל כיבושי פולין השונים. בכל פעם נאלצו אנשי הכפר (בוהוש) להחליף את סוג הנשר שהתנוסס על מנורת החנוכה הזקופה שבבית הכנסת.<sup>81</sup>

חיות רבות צוירו על קירות בתי הכנסת מעץ שבגליציה הקרובה, היום מערב אוקראינה, מאמצע המאה הי"ז ועד למאה הי"ט. פנים בתי הכנסת נצבעו בשלל צבעים, וציורים של פסוקים וחיות שונות עיטרו את כתליהם. למקצת החיות הייתה חזות אנתרופומורפית (דמוית אדם): האריה וחד-הקרן, הוא הראם, צוירו כשהם מתעמתים, ספק מתאבקים, ספק באקט של פיוס ואהבה.<sup>82</sup> כמו כן צוירו גריפון שסימל את הכרוב המקראי,<sup>83</sup> נשר וארבע החיות הנוספות מהאמרה של ר' יהודה בן תימא: "הווה עז כנמר, וקל כנשר, רץ כצב, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים" (משנה, אבות, ה, כג), וכן צוירו סמלי המזלות, ועוד שועל, חסידה, נחש, וחיות אסכטולוגיות כשור הבר ולויתן ועוד.

החסידים ציירו גם על קירות בתי הכנסת של קלויז החצר,<sup>84</sup> והיו מתפללים שהתפללו בבתי כנסת מצוירים. במוזאון ישראל יש משקוף של בית כנסת מויזו (Viseu de Seu), המשויך לחסידות ויזניץ ובו דמויות של גריפונים המחזיקים במגן וכן נשר.<sup>85</sup> בית הכנסת "תפארת ישראל" של ר' ניסן ב"ק, חסיד סדיגורה, בעיר העתיקה בירושלים נבנה ביוזמתו של ר' ישראל מרוז'ין ובנו ר' אברהם יעקב שתרם כסף לבנייתו. בית הכנסת צויר מבפנים. יש בו גם משקוף מאויר מאוסף איינהורן ובו צויר של שתי ידי כהן מברכות. בשנת 1853 נבנה מחדש בית הכנסת של האר"י, שנהרס ברעש האדמה שאירע בצפת בשנת 1837. לבית הכנסת נשלח אמן שהכין ארון קודש מעץ כדוגמת ארונות הקודש שהיו בבתי כנסת שבגליציה – מגולפים מעץ ועליהם מצוירים חיות שונות. ריבוי החיות הצית מחלוקת קשה סביב השאלה האם אפשר לצייר או לעצב דמויות של חיות על הארון הקודש בבית

<sup>80</sup> הדגשה שלא במקור. טווערסקי 2001, עמ' 21, סימן ו' חג המצות זמן חרותנו, ד.

<sup>81</sup> עגנון 1995, רודוב 2004.

<sup>82</sup> על מוטיב זה ראו: בחלק השני של עבודה זו את הפרק השמיני העוסק בכיסא של רבי נחמן מברסלב, את הנספח השני.

<sup>83</sup> לפירוט על דמות הכרוב כגריפון, ראו שם, עמ' 252 לעיל, וגם: רודוב 2005, הובקה 1996, 2003, פיחותקה 2004.

<sup>84</sup> אסף 1997, עמ' 60. במיוחד מצוינת החצר בצ'ורטקוב. עוד יש שרידים של ציורי קיר שנמצאו בקלויז שבסדיגורה. התצלומים שמורים ב-ZIH, במכון בהיסטורי היהודי שבוורשה.

<sup>85</sup> על קרשי העץ האפור-כהה במקצת והזהבה זעיר פה וזעיר שם, על קרשי-העץ המהוקצעים יפה מותחים אריג לבן, ור' יחזקאל בן משה איש סוקל, שצייר וגם בנה את בית-הכנסת במאטשויב, מטריח את עצמו לעשות רצון חנה-רחל ורצונו – עומד ומצייר האמצע לובן הקיר המערבי מעל לכניסה אריות ירקרקים כזית וטווסים של תכלת; מצייר על גבי התקרה, העשויה שמונה צלעות, כל מיני חיות, עופות ודגים, ובגובה הכיפה – כוכבים ומזלות, ובתוך עיגולי-הגלגלים פרחים ובעלי-חיים, שפניהם פני בני אדם, ובשולי ציורי-הפנים מסלסל ר' יחזקאל את חתימתו: 'מעשה ידי להתפאר'... או 'הפועל העוסק במלאכת הקודש'. טברסקי 1950, עמ' 50.

<sup>85</sup> מוזיאון ישראל, ירושלים, מס' 193/21.

הכנסת.<sup>86</sup> אחד מצאצאי האדמו"ר מבוהוש סיפר ששמע את האדמו"ר אומר לצבעי ביידיש "להוסיף עוד טיפה ירוק", ומכאן שהאדמו"ר היה מעורב ואף השגיח על מלאכת הצביעה עד לפרט האחרון.<sup>87</sup> הלה גם זוכר, שראה דמויות של אריות בתקרת בית הכנסת בבוהוש. מתצלום שלפני השיפוץ בסדיגורה אפשר לזהות את סממני הציורים בקלויז. רוב האדמו"רים התנגדו למנהג זה, והיו שראו בציורים בבתי הכנסת המשך של מסורת מדורות קודמים.

## ניתוח פנומנולוגי

### הקצרה ומרכיביה כסדר עשר הספירות

בעקבות הקבלה הלוריאנית ההתייחסות לקצרת הפסח החסידית משושלת רוז'ין ולמרכיביה היא כאל מערכת של עשר ספירות. ר' חיים ויטאל הסביר הסבר מפורט כיצד עשר הספירות משתלבות בגוף הקצרה. הסברו מצוטט בהגדת בית היין שחסידי רוז'ין-סדיגורה משתמשים בה. סימני הסדר מייצגים את שש הספירות התחתונות. בהגדה בית היין, שכאמור קראו בה חסידי רוז'ין, שנכתבה על ידי ר' מאיר יהודה לייבוש טארקה (טורקא), ששימש את הרבי אברהם יעקב מסדיגורה,<sup>88</sup> מצוטטות ההוראות של האר"י, הלכות מספר עץ חיים של תלמידו של האר"י, ר' חיים ויטאל. וכך כותב ר' טורקא:

"סדר הקצרה של האר"י ז"ל הועתק מספר עץ החיים וזה לשונו: סדר הקצרה של השמורות [המצות השמורות] יהא כסדר הזה, והוא שתיקח ג' מצות שמורות ותניח הכהן למעלה ואחריו לוי ולמטה ממנו ישראל. שהם כנגד ג' מוחין דאבא עילאה: ואח"כ תיקח מרור וכרפס וחרוסת, וב' מיני תבשיל, זרוע של טלה צלוי, וביצה מבושלת, ותניח אלו הה' דברים למעלה על הג' מצות: דהיינו זרוע שהוא חסד בימין שלך. ביצה שהוא גבורה בשמאל שלך. מרור שהוא רומז לתפארת באמצע בין הזרוע והביצה. כי ת"ת (תפארת) מכריע בין חסד לגבורה. ואח"כ החרוסת בקו ימין תחת הזרוע מפני שהיא רומזת לנצח. ואח"כ הכרפס שהוא רומז להוד תניח תחת ביצה בקו השמאל שלך. ואח"כ תקח החזרת ותניח למטה מן המרור בקו האמצעי שהוא כנגד יסוד, והוא כדי לעשות אח"כ כריכה עם החזרת: והקצרה עצמה הכוללת כולם הוא המלכות. הרי י' ספירות דחכמה ואל ישנה מזה הסדר. ואשרי לו מי שמכוון להנ"ל, עכ"ל [עד כאן לשונו של ר' חיים ויטאל]."<sup>89</sup>

<sup>86</sup> "ומעתה עיקר הלכה מבואר דבבית ולא בבחכ"נ כל צורות מותרות, בלבד שלא יעשה לשם איזה מזל ולשם איזה רוחני. וכך פשט המנהג שיש לכל כלים מיכלים שונים ושי עליהם צורת אריה, צורת דרקון, צורת צבי ולית מאן דחש לאסור כי עשאן לנוי בעלמא על שם צורה הגשמיות שיש בעוה"ז ומותר לכל הדעות. ובעניין צורה שלמה אם עושה צורת אדם פאטרעטי של אדם גדול עד החזה לית ביה משום איסור, כי אין כאן לא תעשון אותי ואין כאן חשדא, כי אין דרך לעבוד לחצי צורה... ומימיו לא שמענו ולא ראינו בביהכ"נ של "צדיקים" שיהיה בהם דמות וצורות חלילה וחלילה, כללו של דבר צורת אריה ונשר וגדים וטלה וסרטן וכיוצא בזה שיש במזלות, איסור גמור להעמיד אותם בבית הכנסת... ושאר צורות מכוער הדבר מאוד לזכי נפש, אין בידינו לאסרם." טהרת הקדוש 1864.

<sup>87</sup> ראיון אישי שערכתי עם צאצא ר' יצחק מבוהוש.

<sup>88</sup> אבן 1993, עמ' 132.

<sup>89</sup> הדגשה שלא במקור. בית היין 1978, חלק שני, עמ' 9, ב.

הדיאגרמה המובאת כאן מתארת את הצורה שבה דנתי קודם, אף על פי שהספירה "דעת" חסרה:<sup>90</sup>



מרכיבי קצרת הסדר החסידי יוצרים יחד את עשר הספירות: שלוש המגירות של המצות מסמנות את שלוש הספירות העליונות. המצות, הנקראות בשם כהן, לוי וישראל בסדר יורד, מושוות בקבלה לשלושת ה"מוחין" ולספירות העליונות: ל"חכמה", ל"בינה" ול"דעת". ששת המיכלים של סימני הסדר מסמנים את שש הספירות התחתונות, והקערה עצמה נחשבת לספירה "מלכות". המיכלים של סימני הסדר מסודרים בצורה של שני משולשים אחד מתחת לשני - זוהי הצורה שנקבעה על ידי האר"י.

שריגי הגפן העולים לקראת הכתר בקערה מצביעים אף הם על כלל ישראל או על כנסת ישראל. לפי שהקערה כולה שוות ערך לספירה "מלכות", הכתר שבקדקוד הקערה הוא כתר מלכות ומרמז על הספירה "מלכות". בקערה של ר' משה יהודה לייב מפשקאן, מעל הכתר מתנוסס כדור (orb) עם שלושה עלים. אפשר להתייחס אליו כאל התפוח הרומז לדימוי של "חקל תפוחין" (פרדס עצי התפוח), החוזר בצורת כוס הקידוש של שושלת זו, ראו בעבודה זו בחלק השני את הפרק השני העוסק ב"עפל בעכער". פרדס עצי התפוח הוא דימוי של השכינה, של כלל ישראל או של כנסת ישראל או של הספירה "מלכות".<sup>91</sup>

צורתן של ידיות הקערה היא של חיות, בברבור או צבי. השימוש בברבור יוצא דופן בקרב הציבור היהודי. הברבור מסמל את האצילות האירופאית.<sup>92</sup> לעומת זאת הצבי הוא דמות סימבולית ביהדות, המתייחסת לכנסת ישראל ולעם ישראל.<sup>93</sup>

לצורת השושנה שעל ארבעת המיכלים של סימני הסדר חשיבות רבה בקבלה: השושנה מזוהה עם השכינה או עם הספירה "מלכות" לפי פרק הפתיחה שבספר הזוהר:

<sup>90</sup> התרשים מופיע בהגדה נצח שבמלכות 1981.

<sup>91</sup> ייתכן שגם הכתר מצביע על הספירה העליונה ביותר, על הספירה "כתר", שאינה נכללת בכלל עשר הספירות ונמצאת מעל לכול ומסמלת את האין-סוף.

<sup>92</sup> ראו: הערה 104 להלן.

<sup>93</sup> "צבי היא לכל הארצות" (יחזקאל, כ', ו'). "כאן מרמז הצבי לא לשם במדפיס, כרגיל, אלא לארץ שבו נדפס הספר, ארץ ישראל, הנקראת "ארץ צבי". דגל המדפיס בצורת צבי: ירושלים, יואל משה סאלאמאן, יחיאל בריל ומיכל הכהן, תרכ"ג (1963), יערי 1944, קט' 202, עמ' 117, עמ' 183.

"רבי חזקיה פתח: כתוב: 'כשושנה בין החוחים' [שיר השירים ב', ב'] – מי היא שושנה?  
זוהי כנסת ישראל [מלכות, השוכנת סמוך לקליפות, שהן הקוצים]. מה שושנה, שהיא  
בין החוחים, יש בה אדום ולבן, אף כנסת ישראל יש בה דין ורחמים..."<sup>94</sup>

#### "הא לחמא" וחיבור של קצרת הסדר לרגלי המרכבה

מבין המיכלים לסימני הסדר, לפי האר"י, שניים מהם, שני התבשילים, הביצה והזרוע,<sup>95</sup> אפשר  
להסירם מהקערה כשקוראים "הא לחמא". חשוב לציין, ששני התבשילים ביצה וזרוע מסמנים את  
הספירות "חסד" ו"גבורה".<sup>96</sup> לדידנו חשוב, שארבעת האלמנטים הנשארים כחלק משש הספירות  
התחתונות מועלות באמירת "הא לחמא" כדי להתחבר עם ארבעת רגלי המרכבה העליונה.  
בקצרת הסדר החסידית הצורה של שני המיכלים לתבשילים שונה משאר המיכלים. צורתם כעלי  
אקנתוס מאורכים, ואילו ארבעת המיכלים האחרים צורתם כשושנה או כרוזטה.  
מחבר ההגדה בית היין מסביר ומנמק מדוע מרימים את הקערה עם המצות כשאומרים "הא לחמא"  
בהגדה, ואלה דבריו:

"בזה בא המגיד מראשית ההגדה, לעורר כל נצה"ק (ניצוצות הקדושה), ולרומם  
הקער"ה שהוציאנו ממצרי"ם בחסדו. כוונתו בזה כי תיבת הקערה עולה [בגמטריא]  
מצרי"ם...וע"כ (ועל כן) איתא להרים את הקער"ה עם המצות."<sup>97</sup>

מכאן שהקערה מרמזת על גלות מצרים. לא זו בלבד שהמצות מזכירות את לחם העוני שאכלו בני  
ישראל שיצאו בחיפזון ממצרים אלא גם הקערה עצמה מסמלת את מקום הגלות – את מצרים.  
בהערה לאותה פיסקה מפרט ומסביר מחבר ההגדה בית היין, ר' מאיר יהודה לייבוש טארקה, מדוע  
מסירים את שני התבשילים:

"והסיר התבשיל...בא לרמז כוח ד' רגלי הכסא, שנשלם שם האבוי"ת ומלכות דוד  
הייתה יהודה לקדשו' בחינת...סוד ג' מצות כנגד כהן לוי ישראל והם ג' מוחין והקערה  
עצמה בחי' מלכות וזה סוד ד' רגלי המרכבה חכת"ם ולזה יתרומם הקערה עם המצות  
בלי תבשילים לכוון ד' רגלי המרכבה... אברהם יצחק יעקב דוד – שהם שמות ארבעת  
רגלי הכסא – שמו"ת – ומרמז לנו המגיד בוי' תיבות הראשונים שעולים שמו"ת להעלות  
ניצוץ הקדוש שהיה בארעא דמצרים וכן עתה בגלות הזה אנו צריכים להעלות הניצוץ

<sup>94</sup> ספר הזוהר, ח"א, א, ע"א, שורות 15-3. ראו: תשבי 1996, כך א, עמ' רלה: "שכינה, שושנה".

<sup>95</sup> לדברי דניאל גולדשמידט בהערה להגדת הצפורים, פוליו 6 ע"ב, יש הוראה לנהוג כך, המנהג הובא על ידי ר' יום-טוב  
עלם (צפון צרפת, המאה הי"א). ראו: גולדשמידט 1967, עמ' 114.

<sup>96</sup> בטקסים בחסידות, מטרה חשובה, משנית ליחוד הקב"ה והשכינה, אך מרכזית מאוד היא המתקת הדין המזוהה עם  
הספירה "גבורה" ברחמים המזוהה עם הספירה "חסד" (ראו: בחלק השני של העבודה את הפרק השני העוסק ב"עפל  
בעכער"). בזמן הגאולה אותן שתי ספירות מתחלפות במקומותיהן (החסד מתגבר על הגבורה). ראו: הערה 24. שערי צדק  
2001, דף 47 ע"א, עמ' 472, שורות 16-13; דף 47 ע"ב, עמ' 472, שורות 23-17. ראו: אידל 1998- זיכרון, עמ' 172, הערה  
133. בציטטות לפי הסדר מירמיהו לא, לג, אסתר ח, טז ו-ח, יז, יואל ג, א. אידל 2001.

<sup>97</sup> בית היין 1978, עמ' 11, ב.



מכל מאכל ומכל דבר כי מגביה הקערה, והב' תבשילין היינו הבשר [הזרוע] והביצה [חגיגה] יסיר מהקערה בשעה שאומר 'הא לחמא'.<sup>98</sup>

כשמסירים את שני התבשילים נשארים על צלחת הקערה רק ארבעה מיכלים – כנגד ארבע רגלי המרכבה. כשמרימים את הקערה המיכלים עולים ממקום עריכת הסדר לעבר המרכבה ומתחברים עמה.

### קצרת הסדר וחיות הקרבן

החיות שבבסיס הקערה, **פרה, איל וכבש**, מייצגים את **הקרבנות** שהוקרבו במקדש ביום הראשון של הפסח. דמות **השעיר** בחקיקה שבדוגמה השנייה מתייחסת לקרבן חטאת של חג הפסח:

"ובחודש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח לה: ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל... והקרבתם אשה עלה לה' פרים בני בקר שנים ואיל אחד ושבעה כבשים בני שנה תמימים יהיו לכם... ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם..."  
(**במדבר** כח, טז-יט).

בדוגמה השנייה, בקערה של ר' אברהם יעקב מסגידורה, השעיר ומקום המקדש נחרטים על הקערה והם מרמזים לפולחן החג. צורת בית המקדש כבניין כיפת הסלע הייתה מקובלת באמנות יהודית במאה י"ט ולדימוי זה מסורת רבת השנים.<sup>99</sup> בבסיס אותה קערה מופיעות חיות הקרבן במשולב בעבודת הקידוח. השעיר ומקום המקדש בדוגמה זו באחת מהסצנות החקוקות עליה מרמזים לפולחן החג.

בדוגמה השלישית, בקערה של ר' משה יהודה לייב מפשקאן, בקערה של "ברכת משה", שלוש חיות הקורבן מופיעים בתלת-ממד בתחתית הקערה בגודל לא זעיר, כלומר אפשר למששם ביד.<sup>100</sup> מעניין לדעת האם, כשהכינו את הקערה לפני הסדר, במהלך הסדר או אחריו, יצר מראה החיות סוג של מדיטציה הכרוכה גם בנגיעה, כפי שמסופר בספרות ההיכלות על הקב"ה, להבדיל, הנוגע ומנשק את דמות יעקב אבינו החקוק על כיסא כבודו בזמן אמירות "קדושה" בתפילת העמידה:

"ברוכים אתם לי שמים וארץ ויורדי מרכבה, אם תאמרוותגידו לבני מה שאני עושה בתפלת שחרית ובתפלת מנחה בכל יום ויום ובכל שעה ושעה שישראל אומרים לפני 'קדוש', למדו אותם ואמרו להם: שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפלתכם בשעה שאתם אומרים לפני 'קדוש', כי אין לי הנאה בכל עולמי שבראתי כאותה שעה שענייכם נשואות בעיני ועיני שלי נשואות בעיניכם בשעה שאתם אומרים לפני 'קדוש', כי הקול (נ"א, הבל) היוצא מפיכם באותה שעה ועולה לפני כריח ניחות. והעידו להן, מה עדות אתם רואים אותי, מה שאני עושה לה לקלסתר פניו של יעקב אביכם שחקוקה לי על

<sup>98</sup> שם, הערה ח. זאת בניגוד להוראות הבאר היטב שבפולחן ערוך, שבעת אמירות "הא לחמא" – "ויגבה הקערה עם כל מה שעליה, ואין צריך להסיר התבשילין."

<sup>99</sup> פישוף 1997/1998.

<sup>100</sup> (גובה לפני רוחב בס"מ) האיל: 5.5x4; השה: 5x3.5; הפר: 8x7.

כסא כבודי, כי בשעה שאתם אומרי' לפני 'קדוש', כורע אני עליה ומגפף אותה ומחבק אותה ומנשק אותה. וידי על זרועותיו שלש פעמים כנגד ג' פעמים שאתם אומרים לפני 'קדוש'.<sup>101</sup>

כשהעבירו לבנו של האדמו"ר ישראל שלום יוסף מבוהוש, ה"פאר ישראל", את קצרת הסדר מאירופה - היא הדוגמה הרביעית בפרק זה - מסופר ש"בהביאו להרבי זצ"ל את הקערה, מאוד שמח על כך ובהתרגשות עצומה מישש את פריטי הקערה".<sup>102</sup> האדמו"ר עצמו הכין את קצרת הסדר החסידית בערב החג. החסידים התייחסו להכנה זו בקדושה ובהערצה. וכך מסופר על האדמו"ר מוויזניץ:

"אלה שזכו להסב בליל הסדר בשלחנו הטהור של מרן הסב"ק זיע"א, מציינים במיוחד, את העבודה הנפלאה בסדור הקערה, שלפרקים ארכה זמן רב. בהתלהבות עצומה ודביקות נפלאה שהייתה נסוכה על פני קדשו כשעיניו הטהורות היו מביטות בסדור 'בית יעקב' להגריעב"ץ [סדור האר"י, 'בית יעקב', הוצאת ר' יעקב מעמדין]. הכריז על כל מין ומין והנרמז בו: - 'זרוע כנגד חסד', 'ביצה כנגד גבורה', וכו' ולסוף - 'והקערה מלכות'. בסיימו, ישב על כסא קדשו ונאנח לרווחה, כמי שגמר כעת עבודה קשה. פעם הסביר הס"ק זצ"ל פשר בדבר (שמסתכל בסדור לדעת היכן להניח כל מין) באמרו: 'היכן שיש השתוקקות אין סדר'..."<sup>103</sup>

הברבור המופיע על ידידות הקערה השנייה והקערה השלישית הוא מיוחד לקצרות אלה, אך מופיע כאמור גם בקבוצה של חפצי טקס יהודיים, שנוצרו בבית חרושת לצורפות בזיטומיר בין השנים 1860-1880 (תמ' 11), מרחק של כשישה ק"מ מרוז'ין.<sup>104</sup> הברבור מסמל את האצילות והאליטה.<sup>105</sup> בכך באה ההזדהות של השלשלת הרוז'ינאית הנוהגת במלכות לידי ביטוי חזותי.

<sup>101</sup> היכלות רבתי ט ג-ד, כתב יד ואטיקן 228. לקוח מגרינולד 1981, עמ' 473.

ראו גם: אידל 2006, עמ' XVI-XVII. לפי אידל, "it is hard to detect... a sense of mystery. Indeed the Holy of Holies is a secret place... but the cherubs can be seen and perceived quite distinctly. Hard to find there the famous mysterium and it is even harder to find a shred of tremendum".

אידל, שם, XX. לצד תיאור זה של קלסטרו של יעקב בשמים, מוצאים אנו גם צד אירוטי עם תיאור הדבקות של יעקב עלי אדמות: "כאשר שכב [יעקב] ודבק א"ע בדביקה וחשיקה אל אותיות התורה, נתפשט מהגשמיות" תולדות יעקב יוסף, דף כה, ע"א-ע"ב. וכמו כן:

"The Torah is a vapor [stemming] from the mouth of G-d, blessed be He, and His Name, and it is a bone out of His Bones."

אידל 2002, עמ' 199, הערה 189/ראו גם: "זאת תורת אדם וגו', וזה מרמז שהתורה ממש כמו עצמות האדם הרי קודשא בריך הוא ואיירתא וישראל כולו חד." דגל מחנה אפרים 1995, ספר בראשית, עמ' א.

<sup>102</sup> פאר ישראל 1979.

<sup>103</sup> נצח שבמלכות 1981, עמ' לב.

<sup>104</sup> טטינה רומניסקיה מהמוזאון לאוצר היסטורי, קייב (Kiev Museum of Historical Treasures of the Ukraine) אמרה לי את הדברים האלה הנמצאים במאמרה שטרם פורסם, בו היא טוענת שבית החרושת בזיטומיר פעל בין השנים 1860-1880 והתאפיין בפס חלק על חפצי היודאיקה ובמוטיב הברבור.

ראו: קנצדיקס 1993, מס' 30, רימונים, זיטומיר, 1859, כסף יצוק וטבוע, ג. 17.5, המוזאון לאוצר היסטורי, קייב.

<sup>105</sup>

הברבור נח על שישה עלי אקנתוס רחבים, מעין כנפיים (תמ' 19 ה), המזכירים את תיאור השרפים שבחזון ישעיהו (ישעיהו ו, 2). הסצנות ממוקמות סביב הקערה מעל לשפת המגירות. מיקום זה גורם לסיפור יציאת מצרים להפוך לאירוע המתרחש "תחת כנפי השכינה" (תהילים צא, א-ד), דימוי מקראי המרמז על השגחה אלוהית, כדוגמת השער שעל סידור התפילה (תמ' 42). הנשר מרמז על מידת הרחמים של האל השומר על בניו - כמתואר בפסוק: "כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוּ עַל גּוֹזְלָיו יִרְחֹף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחֵהוּ יִשְׁאַהֲוֶה" (דברים לב, יא) - לפי שהגוזלים בטוחים על כנפיו במעופו גבוה מעל כולם. במורכבות הסימבולית של הקערה יש גם אזכורים נוספים לכלי הפולחן של המקדש כמו "זר זהב". בתיאור ספרותי של הקערה - ראו: "מקורות ספרותיים לצורה" - מסופר על פס עיטור הנעשה ב"חריטה עדינה" והמכונה בשם "זר זהב". המונח "זר זהב" מרמז לעיטור שהיה על ארון העדות במשכן: "ועשית ארון... וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ ועשית עליו זר זהב סביב" (שמות כה, י-יא). גם שולחן לחם הפנים עוטר ב"זר זהב" (שם, פסוק כד). בפסח נחשב בעל הסדר לכהן גדול בעת הקרבת הקרבן בבית המקדש.<sup>106</sup> אחד המאפיינים של כלי כסף שנעשו בבית חרושת לצורפות בזיטומיר הוא שיש בהם אזור מוזהב ריק באמצע הכלי.<sup>107</sup>

### הסצנות שסביב הקערה החסידית

התיאורים הספרותיים מזכירים "חריטה עדינה", אך הסצנות אינן מפורטות. אפשר להבחין בפרטים רק כשמתקרבים לקערה. גובה החקיקה הוא רק כתשעה ס"מ. אם כן נראה, שרק האדמו"ר עצמו ראה את הסצנות מקרוב והיה מודע למשמעויותיהן. רק הוא היה מודע לכך, שהחצר המפוארת של האדמו"ר מרמזת על מקום השרוי בגלות, כמו גלות מצרים, והגאולה והכניסה לארץ ישראל (לירושלים) מתוארות על הקערות. בדוגמה השנייה והשלישית מתוארות סצנות מסיפור יציאת מצרים. המסורת של איור ההגדה במשך הדורות מרחיבה את משמעות דברי חז"ל, ש"כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

"The far-reaching influence of... beast-identification can be traced not only in martial heraldry, but also in the badges of noble families, even when these served a merely decorative or personal use.... The swan, like the unicorn, figures often in knightly romances and was a bird with strong appeal for aristocratic families. Among those claiming consent from the Swan Knight were... the counts of Boulogne, the civic arms of which city still display a swan device. But as a cult-bird the swan has a much older history going back to the la Tène period and Celtic mythology...."

קלינגנדר 1971, עמ' 284-285, הערה 35. ראו גם: סמלי משפחה של האצולה הפולנית 1839-1846, נספח: סמל משפחה הברבור (Labedz), תוספת בדפדפת, עמ' 498-512. שם מסופר על אירוע שקרה לאחת ממשפחות האצולה הפולניות המזדהות בסמל המשפחה הזה עוד משנת 1454, שם, עמ' 506 ("Z wyvodu szlachectwa"); אותן משפחות הן צאצא (לפי המסורת המשפחתית) של פיאטר בן גוילם (Piotra syna Gwilemowego), אציל שמקורו מדינה, שהשתייך לחצר של המלך בולסלס (Boleslaw) שם, עמ' 499 ("Legenda herbowa"); יש גם רשימה של כ-100 משפחות תחת סמל משפחה זה, שם, עמ' 501-501 ("Herbowni").

<sup>106</sup> ההקשר של הכהן הגדול זה חג הפסח בא לידי ביטוי בתפילה מיוחדת לחג. "רבונו של עולם, אתה צויתנו להקריב קרבן התמיד במועדו, ואחקריו להקריב קרבן פסח במועדו ביום הזה, שהוא ארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות היום, ולהיות כהנים בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם. ועתה בעונותינו חרב בית המקדש ויבטל התמיד וקרבן פסח, ואין לנו לא כהן בעבודתו ולא לוי בדוכנו, ולא ישראל במעמדו. ואתה אמת: ונשלמה פרים שפתינו, לכן יהי רצון מלפניך ה' הזה יאהדונוהי אלהינו ואלהי אבותינו, שיהיה שים שפתינו זה חשוב ומקבל ומרצה לפניך כאלו הקרבנו קרבן התמיד וקרבן פסח במועדו ועמדנו על מעמדו, ונדברו הלויים בשרי ובהלל. ויהי נעם אדני אלהינו עלינו. ומעשה ידינו כוננה עלינו. ומעשה ידינו כוננהו" והוא מחזור סדר קרבן הפסח.  
<sup>107</sup> למרות הטענה של טטינה רומניסקיה שהפס החלק אופייני לבית החרושת בזיטומיר במאה הי"ט, ראו: פס דומה בכתר תורה מפולין מהמאה הי"ז באוסף היכל שלמה, ירושלים. ביאלר ופינק 1976, מול עמ' 118: "כתר תורה, פולין, 1695".

במאה הי"ח הסופר והמאייר יוסף לייפניק עשה פראפראזה למאמר וכתב, ש"כל המרבה לצייר ביציאת מצרים הרי זה משובח!"<sup>108</sup>

אופי הסצנות שעל הקערה סמלי ולא רק תיאורי. אופיין של קערות אלה שונה מהמגמה של מאיירי ההגדה, שהתאימו את סיפור יציאת מצרים לתקופתם, וכפי שנכתב בהגדה: "חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים". האיורים בקצרת הסדר החסידית מרמזים על הגאולה ועל ההשגחה האלוהית: "תחת כפני השכינה". בליל הסדר האדמו"ר נהפך למשה רבנו,<sup>109</sup> המסוגל להביא את הגאולה לעם ישראל, וזה בנוסף לתפקיד הכהן הגדול שהוא מגלם בערב זה. הסצנות של יציאת מצרים החקוקות על הקערה מחזקות את הזדהות האדמו"ר עם משה רבנו, ואילו חיות הקרבן המצביעות על פולחן בית המקדש מחזקות את הדימוי של הכהן הגדול.

כאמור, האיורים בקערות הסדר אינם נראים לעין הציבור, גם לא לעיני המשפחה או לאורחים שסביב שולחן הסדר. להיפך, מצדו של הצופה הכל נראה בפאר ובכבוד. הרב המבורגר מתאר את סדר הפסח בחצר של בוהוש. הציטוט המובא כאן באריכות בא כדי להעביר את ההתרשמות מהסדר ומהשימוש בחפצים, כדי להדגיש שהוא דומה באותו לילה לכהן הגדול וכדי להראות את אופיו המאופק של הרבי העורך את הסדר ואת אופיו הפרטי של האירוע, שמשפחה ואורחים בודדים הוזמנו להשתתף בו:

"מי שלא ראה את הסדרים בלילי פסח אצל הבוהושי, לא ראה יופי וסדר מופתי בעולם, שהיה בבחינת תפארת שבתפארת. הסדרים היו נערכים בהקלויז שאצל בית האדמו"ר. הקלויז של חול שהיו מתפללים בה רק בימות החול. ומהקלויז היו נכנסים לבית דירתו של האדמו"ר הרבי וחתניו, כן הרבנית הזקנה והרבנית אשתו של הרבי ובנות של האדמו"ר ונכדותיו היו כולם בבית אחד בהקלויז הנז'. ושולחן של נשים היה מן הצד הסמוך לשולחן של האנשים, ורק בלילי פסח הותר הדבר שאנשים ונשים יהיו בבית אחד. ואסור היה לשום אשה זרה להיות עמן בבית זה, לפי שהרבי וחתניו היו ג"כ בבית. אורחים זרים לא היו מן החוץ, לפי שכל איש עורך את הסדר על שולחנו עם בני ביתו. מוזמנים להסדר היו רק העשיר ר' מרדכי ויסמן, איש זקן שלא רצה לטפל בביתו בהכנת החג, סגר את ביתו ובא לחוג את חג הפסח אצל האדמו"ר ושילם כסף טבין ותקילין, ורבי זלמן בנדל ואני ואשתי [אחרי שהגיעה לבוהוש] אעפ"י שאשה זרה הייתה אסורה להיות בליל הסדר בבית אחד עם הרבי וחתניו, **שהיה אז בבחינת מלך**, אעפ"כ התיר האדמו"ר וכן הרבנית הזקנה התירה שאשתי מותרת לה להיות אצל עריכת הסדרים, לפי אשתי הייתה בת קדושים – נכדת היהודי מפשיסחא – ומפני שאני ואשתי היינו נחשבים לב"ב של הרבי. והרבנית הזקנה שהייתה מחבבת את אשתי הושיבה אותה אצלה בראש השולחן.

<sup>108</sup> "כל המרבה לסו"פר לצייר בתמונת יציאת מצרים / הרי זה משובח ומעולה: להיות הבן שואל לאביו מה נשתנה הגדה זו מכל שבח ותהלה: / והגדת לבנך ביום ההיא לאמר בעבור זה עשה ה' / לי והוציאני משעבוד לגאולה: מקוצר רוח מעבד' קשה לרווח והצלח". הגדת לייפניק 1987, דף 12, ע"ב.

<sup>109</sup> על הזדהותו של רבי נחמן מברסלב עם משה רבנו, ראו: מרק 2003, עמ' 432, הערה 103.

ר' שלמה גולדברג ה'בעל הבית', כן קראו אותו, והיה משמש בלילי הסדרים את השולחן וכל המוזמנים, מסדר שלחן ארוך מאד ומפה לבנה מצחצחת פרושה על השולחן, כסאות ערוכים משני צידי השולחן... הרבי בעצמו היה יפה תואר ובעל צורה, הדור בלבושו ומסודר יפה. היה נראה אז ממש כמלך בגדוד.

היו מוציאים אז כל הכלי כסף וכלי זהב וכלים יקרים שהיה להאדמו"ר. הרבה מנורות של כסף בעלת נר אחד, שתים ושלוש, העמידו על השולחן, שבתוכם היו דולקים נרות גדולות ולבנות. ... הכלי אכילה של האדמו"ר היו כולם מבורשטין טהור ומובחר... שעשיר אחד מרוסיה קנה עבור האדמו"ר שעלה בכסף רב.

השני החתנים של הרבי, ובן הרבנית שהביאה אותו מבעלה הראשון, ישבו מצד ימין של הרבי, ואני והרז"ב ובר"מ מצד שמאל, כל אחד על כסא רחוק מחבריו, כדי שלא ידחקו איש את אחיו בידו או בזרועו. לפני כל אחד היה מוכן קערה עם ג' מצות ומפה קטנה פרושה על הקערה. והכול היה מוכן לכל אחד ואחד, מרור וכרפס וחזרת וזרוע וביצה שהיו מסודרים על הקערה. לפני היושב היה מסודר אצלו על השולחן הגדה יפה וכרוכה, צלחת עם מרור עם חרוסת, ביצה מבושלת וכלי קטן מי מלח, כרפס, כלי של מלח, צלחות שלש אחת ע"ג חברתה, בשביל דגים, מרק ובשר, כד של זכוכית עם מים וכוס לשותות, צלוחית עם יין וכוס, צלוחית קטנה עם יי"ש וכוס קטן, כף ומזלג, מגבת לנגב בה את הידיים אחרי הנטילה, ומגבת בשביל האפיקומן, ומגבת לשים על גופו שלא יתלכלכו הבגדים. ולא היה אדם נוגע מה שמוכן לחברו אפילו כמלא נימא.

ההגדה היה אומר האדמו"ר ברגש, לא בחשאי ולא בקול גדול, וכולם אמרו אחריו בחשאי, והיה שקט גמור שלא נשמע בבית כי אם קולו של הרבי. ...

לאחר גמר אכילת הבשר, כשפינה ר' שלמה את השולחן והסיר הצלחות והמזלגות, היה דומית שקט, והרבי שם את ידו הימנית תחת למצחו כדי לכסות את עיניו, והתחיל לנגן בקולו ניגון מסורתי של הריזינאי, היה מנגן ברגש ובחום ולא בקול גדול, רק קולו שהיה נשמע, והיה לו אז התדבקות עילאה במוחין דגדלות. כן ניגן כחצי שעה, פעמיים ושלוש הניגון המסורתי. החסידים אמרו שכל הניגונים המסורתיים של האדמו"ר מריזין היו קודש, ושל הסדר הוא קודש קדושים, שבניגון זה יש הרבה סודות וכוונות לעילא ולעילא.<sup>110</sup>

בגלל החקיקה הקטנה הסצנות נראות רק לעיני האדמו"ר היושב מולן. יתרה מזו, רק מאחורי פתחי המגירות ישנה חקיקה. האדמו"ר אינו נוטל את הקערה ואינו מסובב אותה כלפי האורחים ולכן אינו חושף את הסצנות לעיני המשתתפים. אין כאן עניין של פרסום הנס כמו בחנוכה. הטקס הרוזינאי הוא פרטי מאוד ומתרכז בצדיק הקורא בעצמו את ההגדה.<sup>111</sup> בקערה השנייה והשלישית מתחלקת סצנת קריעת ים סוף לשני חלקים: לטביעת פרעה וחילו ולמעבר של בני ישראל בים סוף.

<sup>110</sup> הדגשה שלא במקור. המבורגר 1939-1948.

<sup>111</sup> על עריכת השני סדרים אצל האדמו"ר מבוהוש בין השנים 1908-1913: "מי שלא ראה את הסדרים בלילי פסח אצל הבוהוש, לא ראה יופי וסדר מופתי בעולם, שהיה בבחינת תפארת שבתפארת. הסדרים היו נערכים בהקלויז שאצל בית

### מצרים – הגלות והחצר של האדמו"ר

הסצנה של ארץ ישראל המתוארת בקערה השנייה מנוגדת לתיאור מצרים והיא תיאור מיוחד מאוד. אין בסצנה דמויות, אך יש בה רצף של בניינים העשויים מלבנים ומגדל. הבניינים דומים מאוד למבנים שבחצר החסידית של שושלת רוז'ין, לאלו שבבית המדרש שבסדיגורה (תמ' 43), לחצר שבויזניץ ולמבנים אחרים השייכים לחסידות ה"מלכותיות" השונות. הבניינים דומים גם לתרשימי חצרות האדמו"רים משושלת צ'רנוביל, כלומר לאלו שבקערה הראשונה (תמ' 1).

הדימוי של החצר הוא דימוי חדש בלקסיקון החזותי האמנותי של העם היהודי. החסידים העניקו חשיבות של ממש למקום מושבו של האדמו"ר וראו בו תחליף לבית המקדש. בחסידות ישנם תיאורים פיגורטיביים רבים המתארים את בנייני החצר החסידית מן החזית. לראשונה מקבלת החצר ביטוי סימבולי באמנות יהודית ובחפצי טקס חסידיים. כלפי חוץ החצר נראית כמקום פאר ומלכות, אך כלפי פנים – כדוגמת האיור הזעיר החקוק על קערת הסדר החסידית – היא נשארת מקום של גלות. וכך הוצגה גם דמות האדמו"ר בפני רבים כדמות מפוארת, הלבושה לבוש מלכותי, אך לעתים קרובות האדמו"ר עצמו נהג בחשאי בסגפנות.<sup>112</sup> אם כן דימוי החצר החסידית – הקלויז והארמון של האדמו"ר – הוא אחד הדימויים האיקונוגרפיים המעניינים שחידשו החסידים.

לפני החסידות תיאור של בניין בא לשם סיפור נרטיבי או להמחיש את הטקסט. וכך למשל חומות ירושלים, המופיעות כחלק מסצנה משיחית בכתב יד *הגדת יהודה* מהמאה הטי"ו מגרמניה. ובכתב יד אחר ייתכן ששערי העיר המצוירים ממחישים את הדימוי הספרותי של "פתחו לי שערי צדק".<sup>113</sup> בפקסי קהילות ייתכן שבית הכנסת או בית המדרש מופיעים כמרכז לימודים או עיסוקים של "חברה לגמילות חסדים" (תמ' 44). בבתי עלמין, במצבות, הבית הפתוח לרווחה או ההרוס מייצגים את המוות. בקרב אדמו"רי בעלז, הדימוי החזותי של בית הכנסת מופיע על גבי מצבותיהם של שלושה דורות של אדמו"רים, מכיוון שהאדמו"ר הראשון, ר' שלום רוקח מבעלז הקים את בית הכנסת של השושלת.<sup>114</sup> בניינים מסוימים כמו כיפת הסלע מסמלים את מקומו של בית המקדש. תיאורים של

---

האדמו"ר. הקלויז של חול שהיו מתפללים בה רק בימות החול. ומהקלויז היו נכנסים לבית דירתו של האדמו"ר הרבי וחתניו, כן הרבנית הזקנה והרבנית אשתו של הרבי ובנות של האדמו"ר ונכדותיו היו כולם בבית אחד בהקלויז הנז' ושלחן של נשים היה מן הצד הסמוך לשלחן של האנשים, ורק בלילי פסח הותר הדבר שאנשים ונשים יהיו בבית אחד. ואסור היה לשום אשה זרה להיות עמן בבית זה, לפי שהרבי וחתניו היו ג"כ בבית. אורחים זרים לא היו מן החוץ, לפי שכל איש עורך את הסדר על שולחנו עם בני ביתו. מוזמנים להסדר היו רק העשירי ר' מרדכי ויסמן, איש זקן שלא רצה לטפל בביתו בהכנת החג, סגר את ביתו ובא לחוג את חג הפסח אצל האדמו"ר ושילם כסף טבין ותקילין, ורבי זלמן בנדל ואני ואשתי [אחרי שהגיעה לבוהוש] אעפ"י שאשה זרה הייתה אסורה להיות בליל הסדר בבית אחד עם הרבי וחתניו, שהיה אז בבחינת מלך, אעפ"כ התיר האדמו"ר וכן הרבנית הזקנה התירה שאשתי מותרת לה להיות אצל עריכת הסדרים, לפי אשתי הייתה בת קדושים – נכדת היהודי מפרשיסחא – ומפני שאני ואשתי היינו נחשבים לב"ב של הרבי. והרבנית הזקנה שהייתה מחבבת את אשתי הושיבה אותה אצלה בראש השולחן. המבורגר 1939-1948. לעומת זאת, הכוס הכנסייתי הוצגה לראווה:

"The Eucharistic chalice containing the Holy Blood by which Jesus established the new covenant (Matthew 26:28; Mark 14:24) is considered to be perhaps the most central of liturgical vessels. The formal elements of the chalice, specifically the Calyx Sanctus, underwent changes in iconography between the 12<sup>th</sup> -14<sup>th</sup> centuries due to the theological formulations of the doctrine of transubstantiation and the sacramental concept of history which transformed it into a symbol of the Church – Ecclesia." בראון 1932, כרך א, עמ' 88, 125, איורים 55, 56, ו-60. ראו גם: אנדרסון 1956, עמ' 115, מילר 1975, עמ' 31.

<sup>112</sup> ראו: בפרק הסיכום, הערה 29.

<sup>113</sup> ראו: גולדמן 1991.

<sup>114</sup> ראו: דובר שלום, 1910, פסקה י', עמ' 8-9, דף ד, ע"ב – ה, ע"א. ראו בחלק הראשון של עבודה זו את הערה 150 וביסכום, הערה 45.

המקומות הקדושים, כמו של קברי הצדיקים, מופיעים על כוסות לקידוש שניתנו כמזכרות מארץ ישראל, מנהג שרווח בקרב החסידים במאה הי"ט.<sup>115</sup>

לדימוי של החצר החסידית על קצרת הסדר החסידית יש מקום מיוחד בתולדות האמנות היהודית. הוא מייצג ומסמל את השושלת החסידית ואת מקום השררה של האדמו"ר. עם זאת בהקשר של הקערה הוא מייצג גם את גלות מצרים, ולא את ארץ ישראל ואת מקום המקדש. זוהי עדות שהאדמו"רים היו מודעים לכך, שהם שרויים בגלות. החצר המפוארת והקלויז לא היו לאדמו"רים תחליף למקום המקדש. הבחירה להציג את הדימוי של בנייני החצר דווקא במצרים ממחישה מודעות זו. אחד הדברים הבולטים בהגות החסידית היא האכזבה מהגאולה והקושי להישאר בחו"ל בלי לעלות לארץ ישראל. משמעות החצר כתחליף למצרים מדגישה את המודעות, שהחצר המלכותית של הרבי נמצאת עדיין בגלות, ויש להשתחרר ממנה ולעלות ארצה כמו לאחר יציאת מצרים.

כמו אבות טיפוס אחרים בעבודה זו, גם כאן, יש הבדל של ממש בין האיורים שבכתבי היד העבריים ושבחפצי הטקס היהודיים, שקדמו לחסידות ולאיורים שעל החפץ הטקסי החסידי. בזמן שהאמנות היהודית נתנה בעיקר ביטוי לנרטיב, האמנות החסידית היא סימבולית ולא נרטיבית. דימוי החצר אינו בא להדגים את מקום מושבו המפואר של האדמו"ר, אלא הוא סימבול לגלות, סמל מורכב המציג את החצר בהקשר של גלות מצרים. ייתכן שדימוי החצר כסמל הגלות דירבן את האדמו"ר בליבו ועורר אצלו את הרצון לקרב את הגאולה.

## סיכום

אב הטיפוס של קצרת הסדר החסידית של שלשלאות צ'רנוביל ורוז'ין נוצר בין השנים 1840-1860. צורתו המקורית הועתקה על ידי צאצאי האדמו"ר שוב ושוב עד לסוף המאה הי"ט. קיומו של יותר מדגם אחד של הקערה מצביע על החברה השמרנית החסידית. ניתן לזהות קו התפתחותי ברור המוביל מחפצי טקס שרווחו בגרמניה ואוסטריה במאה הי"ט עד לאימוץ הצורה והתאמתה לצרכים החסידיים. כמו כן, אב הטיפוס משתייך לקבוצה גדולה יותר של כלי שלחן גדולים ומפוארים של כלל האוכלוסיה, מסורת שהחלה בתקופת המנייריזם במאה ה"ט ונמשכה ופרחה במאות הי"ח והי"ט. גם סצנות של דמויות אדם על גבי הקערה מפגינות זיקה להדפסי הלוּבּוּק הרוסיים שרווחו באותה תקופה. ראוי לציון חידוש איקונוגרפי של החסידים בדימוי בולט של החצר ובייצוג של חיות קרבנות החג בתלת ממד על גבי חפץ טקסי.

ההתייחסות לרכיבי הקערה כאל עשר הספירות והשימוש בה, ב"הא לחמא", להתחבר דרכה למעשה המרכבה היא חלק מראייה כוללת יותר של מספר מקובלים את המצווה כדבר סופי, אשר מצביע על האין סוף ומציאות עשר הספירות בעולם כסובסטרט (substratum).  
וכך כותב ר' יצחק סגי נהור:

<sup>115</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק שני העוסק בכוס לקידוש הנקראת בשם "עפל בעכער".

"מצוותך, אף על פי שתחילתה יש לה תכלה [סוף], מתרחבת והולכת מאד עד אין סוף. ואם לכל דבר שהוא כלה יש לו קץ, מצוותך תכלית ההשגה אין אדם יכול להשיג."<sup>116</sup>

מכאן הסיק ר' עזריאל מגירונה, שהיה מתלמידיו של ר' יצחק סגי נהור, את המסקנה ש"כל המצוות הם כבוד".<sup>117</sup> כלומר, המצוות הן חלק מהאלוהות. דעה זו נעשתה אחר כך לנחלת כל המקובלים, בעיקר בהשפעת ספר הזוהר. אדם שמקיים טקס, מגשים ומממש משהו שקיים בעצמותו המיסטית בעולם הספירות. ר' מנחם רקאנאטי כותב בהקדמה לספרו על טעמי המצוות על פי הקבלה:

"מהעולם התחתון נבין סוד הנהגת העולם העליון, והדברים אשר קראו להם עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחילתן כשלהבת קשורה בגחלת... וכשנתגלו העשר ספירות נתגלה גם בשאר כל הנבראים עניין כנגד אותה הצורה העליונה, והיינו דכתיב: כי צל ימינו עלי ארץ (איוב ח, ט) [כלומר צל לימים העליונים] **וכל מה שנמצא בכל הנבראים הוא עניין דוגמא עשר ספירות**."<sup>118</sup>

המקובלים הראשונים הדגישו את העולם הזה של "הצורות העליונות" הנקרא בלשון המקובלים – "המרכבה". וכך אומר רקאנאטי בהמשך דבריו ש"כל מצווה ומצווה תלויה בחלק אחד מן ה'מרכבה'." "חלקים" אלה הם, כמובן, מבנה אורגני שכל כולו סוד:

"וכל מצווה ומצווה יש לה עיקר גדול וטעם נסתר, שזה הטעם אינו מובן משאר מצוות בלתי זאת המצווה המגלה הסוד ההוא. ומאחר שאמרנו שהקב"ה הוא יתברך נקרא אחד, אם כן כולם כוח אחד."<sup>119</sup>

כלומר, הכוח המאוחד של החיות האלוהית האינסופית. מהמקורות שהובאו בחלק זה ומהניתוח הפנומנולוגי של הדימויים והדמויות שבקערות הפסח עולה, שהחוויה של המשתתפים בסדר הפסח הייתה שונה מזו של האדמו"ר. בעוד הנוכחים התפעלו מהפאר ומה"מלכות" של הקערה, כמו גם משאר כלי השולחן של הפסח, האדמו"ר, לעומתם, התייחס לקערה ולסימני הסדר לפי הקבלה הצפתית והזדהה עם הסצנות שעל הקערה, כשרק הוא למעשה ער ועד להם. הקערה היוותה עבור האדמו"ר כלי שבאמצעותו הוא הוריד את השפע מהמרכבה העליונה ועשה לקרב את הגאולה. על פי תיאוריית המודלים של משה אידל,<sup>120</sup> הרמת הקערה היא שילוב של תאורגיה, תאוסופיה ואקסטזה: הוא מעלה את הניצוצות מעומק טומאת

<sup>116</sup> פירושו של ספר היצירה, פרק א, משנה ו, בנספח להרצאה של גרשום שלום על הקבלה בפרובנס, ירושלים, תשכ"ג עמ' 5.

<sup>117</sup> תשבי 1945, עמ' 39.

<sup>118</sup> הדגשה שלא במקור. טעמי המצוות 1581, דף ג, ע"א.

<sup>119</sup> שם.

<sup>120</sup> ראו: בחלק הראשון של עבודה זו, א. 3. 4.



מצרי"ם (שבגימטריה שווה למילה "קערה") לתיקון העולם ומשפיע על העולמות העליונים שהיא פעולה תאורגית. כל זה מלווה ברגש של אקסטזה.

האדמו"ר היה ער לתפקידו ככהן גדול, כפי שנרמז בגוף הקערה בחיות הקרבן. כמיהתו לגאול את עמו בקרוב ולעלות לארץ ישראל באה לידי ביטוי בסצנות החקוקות על הקערה, כאשר דימוי החצר שעל הקערה סימל את הגלות במצרים. תיאור הסצנות הזעירות מחזק את הזדהותו של האדמו"ר עם משה רבנו בתפקידו כגואל ועם הכהן הגדול בבית המקדש כמקריב קרבנות.



## **חלק ב': אב טיפוס מס' 4**

**"דער הענגלייכטער" – מנורת השבת התלויה של חסידות ללוב**



## מבוא

### על השושלת החסידית - חסידות ללוב

השושלת של חסידות ללוב קשורה בקבוצה שונה מחסידות רוז'ין-סדיגורה, הרואה עצמה מצאצאיו וממחותניו של המגיד ממזעריטש, שנהגה ב"דרך מלכות" ובפאר<sup>1</sup>. המגיד שהה בוואלין, היום אוקראינה המערבית, ושושלת רוז'ין-סדיגורה-צ'רנוביל התמקמה ברוסיה וברומניה. ואילו שושלת ללוב הפיצה את החסידות בגליציה ובפולין הקונגרסאית (Polish-Lithuanian Commonwealth), היום אוקראינה המזרחית. גם התקופה שבה פעלה חסידות ללוב שונה מן התקופה שדנו בה עד עכשיו. אין אנו דנים כאן בבעש"ט ובחוגו. מדובר כאן בדור רביעי בחסידות, בתלמידי ר' אלימלך מליז'נסק (1717-1786).

מייסד שושלת ללוב, ר' דוד בידרמן מללוב (1746-1814), היה תלמיד רבי אלימלך מליז'נסק ותלמיד ה"חווה מלובלין", רבי יעקב יצחק הורוביץ (1745-1815). ר' דוד מללוב ורבי משה ליב מססוב (-1745 1807) קירבו לחסידות את "היהודי הקדוש" מפשיסחא – ר' יעקב יצחק אייזיק רבינוביץ (-1766 1814) - והם השפיעו עליו לבקר את ה"חווה מלובלין". בנו של ר' דוד מללוב, ר' משה, התחתן עם בתו של "היהודי הקדוש", ואילו נכדו, ר' אלעזר מנחם מנדל בידרמן (1827-1883), התחתן עם בתו של ה"חווה מלובלין".

ר' משה בן דוד מללוב עלה ארצה בשנת 1851 עם בנו השני, ר' אלעזר מנחם מנדל. כשר' משה נפטר לאחר שזכה לחיות בארץ ישראל רק 72 יום, ר' אלעזר מנחם מנדל ירש את מקומו כמנהיג החסידות בירושלים. תלמיד אחר של ה"חווה מלובלין" – רבי אהרן משה מברודי (1775-1845) - ייסד את הקהילה החסידית בירושלים בשנת 1839 לאחר הרעש שאירע בצפת בשנת 1837. לאחר מות ה"חווה מלובלין", רבי אהרן משה נהפך לחסיד של ר' אורי מסטרליסק (נפטר ב-1826), המכונה בשם ה"שרף" בגלל התלהבותו האקסטטית.

לדברי משה אידל קבוצה זו של חסידים התאפיינה במודל "מיסטי אקסטטי"<sup>2</sup>. מודל זה מתאפיין באקסטזה ובהתלהבות מיסטית הנובעות מפעולה תאורגית בעת הטקס. נטייה זו של מיסטיקה ואקסטזה באה לידי ביטוי בחוג זה של חסידים במונחים של נבואה או צפייה. כך התבטא ר' יצחק יהודה יחיאל ספרן מקומרנא (1806-1874) שנמנה אף הוא עם תלמידי ר' אלימלך מליז'נסק:

"תדע בני, ששמעתי צדיקים בעלי מופת, בעלי רוח הקודש, בעלי גילוי אורות ועולמות עליונים, שצפו במרכבה כמו רבי עקיבא וחבריו, תלמידי אדונינו אלימלך הקדוש"<sup>3</sup>.

בחלק זה נתאר שלוש דוגמאות של מנורת השבת, הנקראת בשם "הענגלייכטער" (Hängleuchter), מנורה תלויה, שר' אלעזר מנחם מנדל בידרמן מללוב (1827-1883) יזם ויצר אותה בירושלים והורה לחסידי להשתמש בה. למנורה הזו תצורה של עשר הספירות, המאפיינות את הקבלה הצפתית.

<sup>1</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק השלישי העוסק בקצרת הסדר, הערה 4.

<sup>2</sup> אידל 2000, עמ' 227-231.

<sup>3</sup> נתיב מצוותיך 1983, עמ' 56-58. ראו גם: ספר הזוהר חי, חלק ב', פוליו 449c. לקוח מאידל 2000, עמ' 101, הערה 38.

הדוגמה הראשונה היא מנורה תלויה שנוצרה בירושלים במאה העשרים. המנורה עשויה מנחושת וזכוכית (תמ' 1). הדוגמה השנייה היא מנורה שולחנית ניידת שנוצרה בירושלים באותה תקופה ונעשתה מנתך כסף (תמ' 2 א, ב). והדוגמה השלישית היא מנורה תלויה ובה עשרים וששה מכלי שמן. מספר זה מסמל את אחד משמות האל ומורה על תורת הפרצופים של הספרות בקבלת צפת (תמ' 3).

## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

המשנה הראשונה במסכת שבת פותחת בשאלה "במה מדליקין" את נר השבת, ואינה מפרטת מהי צורת הנר. במשנה ישנה עדיפות לשימוש בשמן זית כחומר דליקה. בתקופה זו רוב הנרות נעשו מחרס. הדלקת נר שבת מבעוד יום סיפקה מקור של אור בסעודת השבת החגיגית שנערכה ביום שישי לאחר החשיכה.<sup>4</sup> זאת גם הסיבה שחז"ל קבעו, שיש לשים את הנר קרוב לשולחן.<sup>5</sup> בתקופת המשנה והתלמוד הלכו לישון בימי חול עם רדת החשכה ולא הזדקקו לאמצעי תאורה מיוחדים. אך בשבת סעדו לאחר החשכה, ולכן היה חשוב שנה השבת יידלק מבעוד יום ויאיר בערב בזמן הסעודה. במסכת שבת מוזכר נר שבת בלשון יחיד. הסיפור התלמודי על רבי שמעון בר יוחאי ובנו שרת כנימוק למנהג להדליק שני נרות – אחד כנגד "זכור" ואחד כנגד "שמור" – שהן הדבור הרביעי בשמות כ, ח ובדברים ה, יב:

"בערוב יום ערב שבת ראו זקן אחד שהיה מחזיק שני צרורות הדסים ורץ בין השמשות. אמרו לו: 'אלה למה לך?' אמר להם: 'לכבוד שבת'. אמרו לו: 'ויספיק לך בצרור אחד?' ענה להם: 'אחד כנגד "זכור" את יום השבת לקדשו" ואחד כנגד "שמור" את יום השבת לקדשו"'. אמר לו רבי שמעון בר יוחאי לבנו: 'ראה כמה חביבין מצוות על ישראל'. נתיישבה דעתם."<sup>6</sup>

בכתב יד רוטשילד, שנוצר בפררה (Ferrara) במאה הט"ו, ישנו פמוט ובו שני קנים לשני נרות היוצאים מבסיס אחד (תמ' 4).<sup>7</sup> פמוט מסוג זה היה שכיח באותה תקופה, אך הצורה המחישה יפה את השימוש בשני נרות היוצאים מבית נר אחד:

<sup>4</sup> ראו: רש"י, שבת דף כג, ע"ב.

<sup>5</sup> "הדלקת נר בשבת חובה - פי' במקום סעודה דחובה היא שישעוד במקום הנר, משום עונג. אבל מהדלקת נר גופיה לא הוה פריך אביי דפשיטא דחובה היא." שבת דף לא, ע"ב.

<sup>6</sup> שבת דף לב, ע"ב; ראו גם: רש"י, שמות כ': 1; ראש השנה דף לד, ע"ב.

<sup>7</sup> למנורה מהמאה הט"ו, ראו:

"Candlestick for private use, bronze, 15<sup>th</sup> century, Frankfurt am Main: Museum for Arts and Crafts." דקסל 1939, איור מס' 181.

"לכך עושים נרות כרוכים ד'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו'... [ו]עוד טעם [הוא] רמז לשתי נשמות הכרוכים יחד בגוף האדם."<sup>8</sup>

מנורה תלויה או נברשת ששמה "שבת לאמפ"א" (Sabbath Lamp) הייתה נפוצה בארצות אשכנז מימי הביניים ועד למאה הי"ט. היא נתלתה בבית ולעתים גם בבית הכנסת כנר תמיד (תמ' 5). המנורה הייתה עשויה ממתכת, פליז, בדיל או כסף, והקנים היו מסביב למשפך האמצעי, ולפעמים נקשרו למשפך כשתעלות המתכת ירדו מהקנים למשפך. היה בה גם משור לתלייה. מספר הקנים נע בין ארבעה לשמונה קנים. לא היה מספר קבוע או מועדף. בגלל ריבוי הקנים, שלפעמים הגיעו כאמור עד לשמונה, נשאלה השאלה האם מותר להשתמש ב"שבת לאמפ"א" גם כמנורת חנוכה.<sup>9</sup>

במנורה התלויה, "לאמפ"א", השתמשה גם האוכלוסייה המקומית הלא יהודית. המנורה הקדומה ביותר מסוג זה נמצאה בקתדרלה של ארפורט (Erfurt) והיא מהמאה הי"ב (תמ' 6 א). צורה זו, מרובת הקנים, נשמרה בקרב היהודים גם במאה הי"ח (תמ' 6 ב) והי"ט.<sup>10</sup> למרות שנברשת זו לא הייתה מלכתחילה ייחודית ליהודים, היהודים המשיכו להשתמש בה גם לאחר מאות שנים, ובימי הביניים היא זוהתה עם היהודים. בגלל צורת המנורה, שהזכירה לגויים כוכב, היא נקראת בלע"ז: "יודן-שטרן" (Juden-Stern, כוכב היהודים). ה"שבת לאמפ"א" מתוארת בכתבי יד עבריים רבים (תמ' 7 א). בין הדוגמאות המוקדמות המצויות ששרדה באוספים נמצאת מנורה העשויה מפליז ובה ארבעה קנים. המנורה נוצרה בגרמניה במאה הי"י (תמ' 7 ב).<sup>11</sup>

ה"שבת לאמפ"א" האשכנזית התפשטה למזרח אירופה, לפולין ולרוסיה, כשיהודי אשכנזי הגרו לשם, אך הייתה פחות פופולרית. רוב היהודים הדליק נרות חלב בפמוטים של כסף או של פליז. כבר במאה הי"ז הרב משה איסירליס (הרמ"א) (1525-1572) מקרקוב ציין בפירושו *שולחן ערוך*, שבעירו מדליקים בין שלושה לארבעה נרות, ואכן קיים פמוט מסוג זה מקרקוב מהמאה הי"ח (תמ' 8 א, ב). ה"שבת לאמפ"א" הייתה פופולרית למדי והמשיכה להופיע באיורים רבים בדפוסים ובכתבי יד אשכנזיים מגרמניה, מהולנד ומאיטליה מהמאה הי"ז ועד המאה הי"ח, כגון בספר עברונות מגרמניה או ספר מנהגים מאיטליה, שניהם מהמאה הי"ז (תמ' 9 א, ב). השימוש בה נעשה כה שכיח, עד שבמאה זו נשאל הרב יאיר בכרך (1639-1702) אם מותר לתלות "לאמפ"א" של פליז (להבדיל

<sup>8</sup> ספר אליהו רבה, או"ח סימן רסג, ב, ג, מטה משה, סימן תרעא.

<sup>9</sup> ראו: הערה 23 להלן.

<sup>10</sup> לנדסברגר 1970. ראו גם: לנדסברגר 1952, עמ' 196, הערה 23.

"Guido Schoenberger doubts the old age of the oil container but not the shaft."

יש איור של המנורה של ארפורט ב:

Reallexicon zur Deutschen Kunstgeschichte, I, Stuttgart, 1937, column 653.

לנדסברגר 1970, עמ' 175. ראו גם: שם, איור 175 r.

Christian hanging lamp, 12<sup>th</sup> century, bronze, with Biblical scenes, formerly in private collection in Dijon, France.

וגם: שם, איור 176 g.

Jewish Sabbath Lamp, Mahzor Rome, Vatican Library, Cod. Ebr. 324, c. 1400.

<sup>11</sup> בדוגמאות נוספות מאותו מוזיאון מהמאה הי"ח, שרובן מנירנברג, יש שישה קנים ושמונה קנים. ראו גם:

ארבעה קנים: מס' רישום RM 1926/446, עמ' 311 מהמאה הי"ז-ט"ז. שישה קנים: מס' רישום RM 1925/230, עמ' 313; מס' רישום 1972/151, עמ' 317; מס' רישום RM 1926/672, עמ' 319. שמונה קנים: מס' רישום RM 1926/808, עמ' 315; מס' רישום RM 1926/739, עמ' 321. כל אלה מהמאה הי"ח. רק בדוגמה אחת מגרמניה השייכת לאוסף זה יש שבעה קנים: מס' רישום RM 1927/1115, עמ' 323, והיא מסוף המאה הי"ח – תחילה המאה הי"ט. פרנזהיים 1980, עמ' 313, 315, 319, 321, 323.

מ"לאמפ"א" (העשויה מכסף) כנר תמיד בבית כנסת. מדבריו עולה, כי ה"לאמפ"א" נתלתה בבתים של מעמד הביניים ולכן לא היה זה לכבודה של הקהילה לתלותה בבית כנסת. מתשובתו אפשר להבין, שהמנורה הייתה פופולרית ושכיחה בקרב העם:

"אם הפמוט גדולה ובעל פיות הרבה ונחושתה מצהבת באופן שמשונה ביופייה ואין רגיל להיות כמותה רק בבתים שרים ועשירים מופלגים, פשיטה [ברור הוא], הדין עם המתנדבים.... ואם היה הפמוט בינוני ושכיח בבתים, נכון לומר שמכל מקום יפה לצבור להעלות נר בשבתות ויום טוב בפמוט הזה אם אין ביכולתן להשיג חשובה בעת ההיא... ולכשיעשירו יעשו של כסף כמקודם."<sup>12</sup>

## התפתחות

השינוי הגדול התחיל בעקבות התפשטות תורת האר"י למרכז אירופה ולמזרחה, כמו גם לארצות המזרח. השפעה זו החלה מהמאות ה"ז וה"ח, אך באה לידי ביטוי חזותי בחפצי טקס בעיקר מהמאה הי"ח ואילך, ואולם ייתכן שרק מהמאה הזו נשמרו ממצאים. השפעה זו הכתיבה שינוי במספר הקנים של ה"שבת לאמפ"א" הפופולרית. ראשית, נצפה השינוי במאה הי"ח באיטליה, בהולנד ובאנגליה, לשם היגרו ניצולי גזירות ת"ח ות"ט ואנוסי ספרד. שתי קבוצות אלה הושפעו עמוקות מהקבלה, ובמיוחד מהקבלה הצפתית.

אם מקודם היו בין ארבעה לשמונה קנים או אפילו יותר, ולא הייתה חוקיות מסוימת, בעקבות הקבלה הצפתית נוצרו באיטליה ובהולנד מנורות של *שבעה קנים* (תמ' 10 א), כך שגם סצנות בית לשבת, המעטרות את סידורי תיקוני השבת במאה הי"ח, מציגות כעת מנורות בעלות שבעה קנים (תמ' 10 ב-ג). זאת למרות האיסור התלמודי שלא לעשות מנורות כדוגמת מנורת שבעת הקנים שהייתה בבית המקדש:<sup>13</sup>

"אבל עושה מנורה של חמש נרות ושל ששה ושל שמונה שאין דומין לשל מקדש, ושל שבעה לא יעשה שהיא כשל מקדש ואפילו של שאר מיני מתכות שאף היא אע"פ שאינה של זהב כשרה במקדש"<sup>14</sup>

<sup>12</sup> חוות יאיר, שו"ת 68. ישנה ספרות שו"ת עשירה העוסקת בתרומות של חפצי טקס לבית הכנסת, למשל, "המעיל לס"ת שעושים ב' קשורי זהב אם אינו בזיון לעניים שעושים מבד פשוט." צבי תפארת, ל"ו, "עמודים של ס"ת שבלו שהם עשויים מנחושת והם כבדים, לשנותם לשל עץ ומה דין הקודמים." מהר"י אשכנזי, ט"ו, מהרש"ם ח"ד קל"ה, משיב הלכה ח"א ת"י, "נדב מנורה לביה"מ ועומד שם איזה שנים ועכשו התנדב אחר מנורה יותר מהודרת אם מותר להעתיק את מנורת הראשון למקום נמוך יותר ולהעמיד במקומה מנורת הבית כנסת." עצי חיים, י"ג. ראו גם: כהנא-שפירא 1976, או"ח ב', קס"ח-קפ"ה, כהנא 1993, "אמנות בית הכנסת בספרות ההלכה", עמ' 349-394.

<sup>13</sup> ראש השנה, דף כד, ע"א.

<sup>14</sup> ראו: מנחות, דף כח, ע"א-ע"ב. "מכלל ופרט וכלל אבל של עץ שרי דאינה כשרה במקדש דהפרט מפורש מתכת: רבי יוסי בר יהודה אמר אף של עץ לא יעשה - שאף היא כשרה במקדש: ומלכות בית חשמונאי - עשאוה במקדש של עץ לאחר שטימאו יונים את ההיכל ונטלו כל כליו וגברה יד בית חשמונאי ונצחום דרבי יוסי בר יהודה דריש ליה בריבוי ומעוטי ועשית מנורת ריבה זהב טהור מיעט מקשה תיעשה המנורה חזר וריבה ריבה כל מילי ומיעט חרס." רש"י, עבודה זרה, דף מג, ע"א.



הקביעה של שבעה קנים באה בהשפעת שבע הספירות, שעל ידן, לפי הקבלה הצפתית, נברא העולם. כשמושה היימן גנס (Moses Heiman Gans) מזכיר את ה"שבת לאמפ"א" בספר הזיכרון המונומנטלי *Memorbook* על תולדות יהודי הולנד מתקופת הרנסנס ועד ל-1940, הוא מגדיר את ה"שבת לאמפ"א" כמנורה תלויה שבה שבעה קנים המקבילים לשבעת ימי השבוע.<sup>15</sup> ייתכן שבתקופתו הוא הכיר רק מנורות מהולנד בעלות שבעה קנים. אך אם עוקבים אחר התפתחות הכלי רואים בבירור שהחל מהמאה הי"ח העדיפו מנורה של שבעה קנים על פני מנורה שיש בה ארבעה קנים ויותר. שינוי זה חל בהשפעת תורת האר"י.

סקירה של אוספי יודאיקה בעולם מגלה לעין הבוחנת מבחר של "לאמפ"א", שבמקצתן מספר הקנים ארבעה ועד שמונה, ובמקצתן "לאמפ"א" של שבעה קנים. ה"לאמפ"א" בעלת שבעה קנים מאופינת לעתים בביטוי "סגנון ספרד". דוגמת כזו היא ה"לאמפ"א" משנת 1734 שמוצאה מלונדון (תמ' 10 ד).<sup>16</sup> זוהי עבודתו של הצורף ההולנדי אברהם דה אוליבירה שמוצאו מספרד ואשר שהה באנגליה.

עם המעבר לשבעה קנים או לשבע פתיליות, כמספר שבע הספירות, עלתה בטבעיות הבקשה להדליק נרות כמספר עשר הספירות. מנהג חדש זה מופיע במקורות ספרותיים במאה הי"ז, בספר *חמדת ימים*<sup>17</sup> ובספר *שני לוחות הברית* של ר' ישעיהו הלוי הורביץ (1565-1630):

"(ג) להוסיף וכו'. ויש נוהגים להדליק שבעה נרות ויש אומרים עשרה ואלו הנרות אינן צריכין להיות כולם על השולחן שאוכל בו."<sup>18</sup>

15

"A Sabbath lamp can be recognized by the seven lights, symbolizing the seven days of the week. Only a few rich people had silver lamps; most were made of copper or iron."

גנס 1971, עמ' 161. באותו עמוד האזור הוא של "שבת לאמפ"א", שנעשה על ידי הצורף אברהם דה אוליבירה מאמסטרדם שעקר ללונדון. המנורה משנת 1726 היא בעלת שבעה קנים. כמו כן באזור של ברנאר פיקאר (Bernard Picart) לחג הסוכות מופיעה מנורה דומה. היה נהוג להעביר את ה"שבת לאמפ"א" לסוכה לחג ואפשר לספור שבע להבות. ראו: פיקאר 1723, עמ' 150. פיקאר הקפיד על שבע להבות במנורת החג שבסוכה ומעל לשולחן הסדר וכך גם בהדלקת שבת.

<sup>16</sup> בספר על אמנות יהודית מאת סטיבן קייזר וגידו שונברגר באוסף המוזיאון היהודי בניו יורק, מונים כשש דוגמאות של ה"לאמפ"א". לדוגמה אחת מכסף מאיטליה, מאמצע המאה הי"ח, יש 12 קנים (F2299), לאחרת השייכת לאוסף טאפל עמנאל (Temple Emmanuel) מפרנקפורט פרנקפורט דמיין משלהי המאה הי"ז, שגם היא עשויה מכסף, יש שמונה קנים (L10-54). ל"לאמפ"א" העשויה מפליז מגרמניה, מתחילת המאה הי"ח, יש שמונה קנים (F3073). וב"לאמפ"א" העשויה מכסף מהולנד, מ-1765 או 1800, יש שבעה קנים ומכנים אותה "ספרדי" (F2257). האם הסוג שקלט את שבעת הקנים ייחודי לספרדים? האם היו להם בספרד מנורות דומות? יש לבדוק היטב את בעלי המנורות הללו ואת כתבי היד שמתעדים אותם. קייזר ושונברגר 1955.

באוסף המוזיאון היהודי בלונדון, מתוך כ-10 מנורות מסוג ה"לאמפ"א", לארבע מהן יש שבעה קנים וכולם עשויים מפליז והן מהולנד מהמאה הי"ח. מנורה נוספת מלונדון שנעשתה על ידי הצורף הידוע אברהם דה אוליבירה משנת 1734 אף בה יש שבעה קנים. ישנו ניסיון לאבחן מקצת מהמנורות כשייכות לסוג הספרדי. באוסף טמפל עמנאל בניו יורק, ישנה "לאמפ"א" מונוציה מתחילת 1700 ובה שמונה קנים. לאחרת יש עשרה קנים. ל"לאמפ"א" העשויה מפליז יש שמונה או שישה קנים.

<sup>17</sup> בין השנים 1670-1770 יצאו שש עשרה מהדורות של הספר. המחבר של ספר *חמדת ימים* אינו ידוע, אך נחשב מזדהה עם שבתי צבי, כך טען ר' יעקב עמדין (1697-1776), שאמר שהמבר הוא נתן מעזה, ה"נביא" של שבתאי צבי. יהודה ליבס משוכנע ברקע השבתאי של הספר. ליבס 1995, עמ' 302. ראו גם: הונדרט 2004, עמ' 124-125.

<sup>18</sup> שני לוחות הברית 1959, שבת, פרק תורה אור, דף קלט, ע"א. ראו גם: מגן אברהם, שולחן ערוך 1953, סעיף קב.

## התופעה בחסידות

מנורת השבת החסידית מללוב מסוף המאה הי"ט היא שילוב של מנורת הי"שבת לאמפי"א" האשכנזית עם השפעה מזרחית מקומית ארץ ישראלית. הרבי מללוב, רבי אלעזר מנחם מנדל בידרמן, המציא למעשה מנורה מסוג חדש. במנורה חדשה זו מתקן המתכת מחזיק צלוחיות של מכלי השמן. המכלים מסודרים בתצורה של עשר ספירות על פי קבלת האר"י. בסדור הגאונים, המקובלים והחסידים, צאצאו, ר' משה יאיר ויינשטוק מפרט:

"אמר מ"י וזקני: הרה"צ [הרב הצדיק] רבי אלעזר מנחם מנדל בידרמן זצ"ל, תיקן בירושלים עניין ההינגלייכטער עשוי מנחושת, בעיגולים אשר למעלה ג' עיגולים להכניס בהם כלי זכוכית מחזיקות השמן והפתילות אחת בכא"א [בכל אחד ואחד], ולמטה שש עיגולים כנ"ל, ולמטה באחרונה עיגול א' גדול ביותר, וזה במכוון בניין עשר ספירות חב"ד למעלה, חג"ת [חסד, גבורה, תפארת] ונה"י [נצח, הוד, יסוד] למטה, ומל' [מלכות] האחרונה, וכך נהג זקני הרה"צ ר' דוד צבי שלמה בידרמן זצ"ל והרבה מהחסידים בירושלים נהגו לסדר היינגלייכטער כזה, ועדיין מצוי הוא בירושלים."<sup>19</sup>

## האלמנטים האמנותיים בצורת החפץ ועיטוריו

המשותף לשלוש הדוגמאות הוא צורה כללית של מסגרת מתכת, נחושת, כסף או נתך כסף, היוצרת חישוקים, המחזיקים בצלוחיות מזכוכית, שבהן שמים את השמן למאור. בצלוחיות שמים שמן הצף על מים ופתיל. שיטה מסורתית זו, שהחלה בתקופת הגאונים, אפשרה לווסת את הזמן שבו הדליקו את הנר. כשהשמן נגמר הפתיל מגיע למים וכבה. החישוקים מסודרים במעגלים לפי התצורה של הספירות בקבלה – על פי עשר הספירות: שלוש עליונות ושש תחתונות והספירה "מלכות" נמצאת למטה. על פי התצורה של הפרצופים, שהיא סדר אחר של הספירות, יש בהם כ"ו (26) חישוקים. הדוגמה הראשונה נתלית מהתקרה כנברשת. הדוגמה השנייה שונה מן הראשונה ואפשר להעמידה על שולחן. בדוגמה השלישית יש התפתחות נוספת, הבאה לידי ביטוי במספר החישוקים, שגדל ל-26 נרות, לפי עקרונות הקבלה הצפתית של תורת הפרצופים. כאן נתייחס לכל דוגמה בנפרד. הדוגמה הראשונה, השייכת למשפחה מירושלים, היא מנורה רחבה יחסית במרכזה ובנויה משלושה מעגלים, שעליהם יש חישוקים הנמצאים אחד מתחת לשני (תמ' 1). המנורה נתלית על וו. תחת לוו יש מעין כיפה וממנה יוצאים חוטי מתכת, המחזיקים את המעגל הראשון ובו שלושה חישוקים, המחזיקים שלוש צלוחיות זכוכית לשמן. חוטי המתכת מחברים בין המעגל הזה למעגל השני שמתחתיו. זהו מעגל גדול יותר ויש בו שישה חישוקים, המחזיקים שש צלוחיות זכוכית לשמן. ששת

<sup>19</sup> ויינשטוק 1971, מדור שני, "אור בהיר בשחקים", מערכת התפילה, שער שני, פרק ראשון, סימן ו, סעיף כב, עמ' כא-כב.

החישוקים מחוברים אף הם לחישוק המרכזי וממנו יוצא עוד חישוק אחד, נמוך יותר וגדול יותר, המחזיק בצלוחית אחת.

הדוגמה השנייה היא מנורה ניידת המונחת על השולחן. המנורה שייכת למשפחה אחרת מירושלים. היא עשויה משני חלקים המתחברים זה לזה (תמ' 2 א, ב). חלק אחד עומד על שלוש רגלים המתחברות בקדקוד לקונוס. החלק השני "מתלבש" על שלדה זו: מהקונוס יוצאים שלושה חוטי מתכת או שלושה מוטות של מתכת, המחזיקים מעגל של שלושה חישוקים. למטה יש מעגל נוסף גדול יותר ובו שישה חישוקים, באמצע המעגל יש חלל ריק. מתחת למעגל הזה יש חישוק אחד. כל החישוקים מחזיקים צלוחיות לנר העשויות מזכוכית.

הדוגמה השלישית (תמ' 3) היא מנורה ובה 26 מכלי שמן, הנמצאת באוסף פרטי בניו יורק. המנורה עשויה מכסף ונתלית על וו היוצא מהתקרה. ממנו יורד טס, מעין צלוחית של מתכת. בסך הכול ישנם חמישה מעגלים ובהם 26 חישוקים. המעגל האחרון נמוך יותר מהאחרים ובו חישוק אחד לצלוחית אחת. סדר החישוקים: שלושה, חמישה, שישה, אחר כך יש חישוק אחד נמוך יותר, ואחריו שישה וארבעה. החישוק האחרון גדול במיוחד, והוא עשוי מכסף מקודח ועליו הצלוחית ה-26. בחישוקים יש זכוכיות כחולות, אולי זכוכית חבון, וייתכן שאינן מקוריות. המנורה, אם כן, בנויה מ-26 נרות, מחישוקים המסודרים בשש קבוצות של מעגלים בסדר יורד של שלושה, חמישה, שבעה (שישה ועוד אחד), שישה, ארבעה ואחד. כך מתוארת מערכת חמשת הפרצופים בקבלה הצפתית.

בבתי הכנסת של חסידות ללוב בירושלים ובבני ברק תלויה "הענגלייכטער" של עשרה חישוקים. השמש מדליק את ה"הענגלייכטער" כל ערב שבת בצורה מיוחדת, השונה מההדלקה שבבית. הוא מתחיל בשלושת החישוקים העליונים, "חכמה", "בינה" ו"דעת", בכל חישוק פתיל אחד. בהמשך הוא מדליק את ששת החישוקים שבמעגל השני לפי הסדר ומקפיד שיהיו בהם תשע עשרה (19) פתילות. ובסוף הוא מדליק את החישוק התחתון, שווה הערך לספירה "מלכות", ומקפיד שיהיו בו ארבע פתילות. מספר הפתילות הוא בסך הכל עשרים ושש, מספר דומה לדוגמה השלישית שתוארה קודם לכן.

## השפעות

לצד המסורת רבות השנים של ה"שבת לאמפ"א" האשכנזית, ההשפעה המרכזית על ה"הענגלייכטער" באה מהמנוחות התלויות שבמזרח התיכון ושבמרכז אסיה. הסוג הזה התפתח, ככל הנראה, מהנברשת הידועה לנו מהתקופה הביזנטית (תמ' 11). בתקופה הביזנטית נפוצה נברשת תלויה, שבה הצלחת הייתה עשויה ממתכת והיו בה חורים עגולים שעליהם החזיקו כוסות הזכוכית את מכלי השמן. צורה זו נשמרה שנים ארוכות במזרח. מנורה זו האירה חדר או אולם. במסורת המוסלמית יש קטע ידוע בקוראן (סורה 24,35), המדמה את האל למכל אור מזכוכית.<sup>20</sup>

מתקופת הגאונים ידוע על נברשת ("עששית") ששימשה את היהודים לשבת ולחג. הנברשת הייתה קערת זכוכית,<sup>21</sup> ונתלתה על שרשרת. שכבת השמן צפה על המים וכשהשמן נגמר המנורה כבתה. עד העלייה ארצה בשנות החמישים הדליקו יהודי עיראק נר של שבת במנורה שנקראה בפהם "קראיי", קערה מזכוכית (תמ' 12). אין לדעת בבירור אם ה"קראיי" דומה בצורתה לעששית מתקופת הגאונים, אך הצורה נוחה לשימוש. הפתילות הוחזקו בתוך חישוק קטן עשוי מתכת שהונח בתחתית הקערה. מספר הפתילות לא היה קבוע.

בעקבות השפעת האר"י וחוגו התפשט גם בין יהודי אסיה ואפריקה המנהג החדש להדליק שבעה נרות. בשולחן ערוך כתוב, ש"מצווה להרבות בנרות לכבוד שבת. יש נוהגין להדליק עשרה ויש מדליקין שבעה."<sup>22</sup> בחישוק שהחזיק את הפתילות במנורת ה"קראיי", הנמצאת באוסף מוזיאון ישראל, יש שבעה פתחים לשבע פתילות.

לצד ה"קראיי" התפשטה בעיראק במאה הי"ט נברשת אחרת שבה יש לכל פתיל קעריט או צלוחית משלו. נברשת זו כונתה בשם "תרי"א". הקעריות היו בתוך החישוקים ואלה היו במעגל. מנורה זו יכולה הייתה להיות סוג של אב טיפוס של המנורה החסידית. נברשת הדומה ל"תרי"א" מוכרת גם בפרס (תמ' 13) ובהודו. ה"בן איש חי", הרב יוסף חיים (1832-1909), הרב הראשי של בגדאד, תיאר את נברשת ה"תרי"א" שרווחה בהודו ובעיראק (כמו גם בארץ ישראל) במאה הי"ט, כשהתבקש לענות לשאלה אם מותר להדליק בה גם בחג החנוכה ואף הוסיף תרשים לשו"ת (תמ' 14).

"יש להיזהר להעמיד הנרות בשווה ולא בעיגול... בנרות שגופה ממובדל זה מזה לגמרי, כדרך התרי"א שמביאים מערי אינדי"א שצורתה כך [כאן הרב הוסיף תרשים משלו להמחיש את הנאמר בתשובתו] כי כאלו מודה דמותר בדין נר שיש לו ב' פיות ואע"פ שהם בעיגול. אך איירי בתרי"א שעושין פה עירנו, כזה הם חתובים תוך קערה אחת מנוקבת, אחת הנה ואחת הנה, וכולם מחוברים יחד מכל הצדדין ודבקים זע"ז [זה עם זה] בתוך גופה של הקערה ודומה זה נמי לפתילות שמניחים תוך הכלי הנקרא קראיי וכל זה ידמה לדין קערה ממלאה שמן הנזכר... אך דע עכ"ז [עם כל זה] לעניין הלכה, גם בצירור הראשון אשר כתבתי אין זה מצווה מן המובחר יען כי המצווה מן המובחר הוא שיהיו כל הנרות בשורה אחת ממש דוגמת המנורה שהייתה בבהמ"ק שכל הנרות הם בשורה אחת."<sup>23</sup>

---

Lit from a Blessed Tree; An Olive, neither of the East nor of the West; Whose oil wellnigh would shine, even if no fire touched it; Light upon Light; God guides to His Light whom He will And God strikes similitudes for men, and God has knowledge of everything.

קוראן, סורה 24 : 35 משל האור או Ayat al Nur. האמרה הזאת הייתה פופלרית כעיטור על מנורות זכוכית בתקופה הממלוכית (Mamluk) ועל גבי מנורות זכוכית מזוגגות (enameled) במסגדים במצרים.

הרבה השוו בין המיסטיקה הסופית המוסלמית לזרמים שבקבלה ולחסידות. ראו: אידל 2000, עמ' 58.

<sup>21</sup> "עששית (כלי גדול של זכוכית בלע"ז לנטרניא) שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו." רש"י, שבת דף כג, ע"א. ראו גם: תוספתא ברכות, דף נג, ע"א.

<sup>22</sup> קיצור שלחן ערוך 1987, סימן עה.

<sup>23</sup> רב פעלים, חלק רביעי, אורח חיים, סימן ל, דף יד, ע"א – טו, ע"א. להשוואה עם שאלה דומה מגרמניה, ראו: "פמוטות של נחשת העשוי קנים יוצאין סביבות בעיגול שרי להדליק בהן בחנוכה או לא: תשובה: יראה דשרי ולא דמי כלל לקערה על פיה דאמרינו עשאה כמדורה ואפילו לאחד אינו עולה. דהכא שהקנים מובדלים במחיצה אלא שפתוחין למעלה לא חשיב כמדורה כה"ג וכ"ש לדעת בעל העיטור באורח חיים דמתיר אפילו בקערה אם הרחיקו זה מזה שתי אצבעות משום דמנכרא מילתא והקנים בפמוטות מרוחקים טפי משתי אצבעות ותו דאמרין התם פ"י במה מדליקין דאדם חשוב לאו דרך להשתמש באור המדורה כדפרש"י שם וא' פמוטות חשיב כמדורה הא אין לך חשוב

אם כן, צורת המנורה שואבת השראה ממנורת תלויות מהמערב והמזרח.

### ההשפעה מ"אילן הקדוש" שבכתב יד

מלבד חפצים תלת ממדים, שהשפיעו על צורת המנורה של חסידות ללוב, תיתכן השפעה מבחינת העיצוב של תרשימים בדיות על גליל נייר או קלף צר שרווחו במאה הי"ט, גם בארץ ישראל, ותיאורו את סדר הספירות והפרצופים לפי הקבלה הצפתית. חלקם הוכנס לנרתיק כסף ונשמר כקמעות. האילן נקרא בשם "אילן ארוך", "אילן הקדוש" או "אילן הגדול", הועתק מר' חיים ויטל, והודפס לראשונה בוורשה בשנת 1864 ע"י ר' מאיר כ"ץ פרופס (תמ' 15 א).

בתרשים זה ניתן לספור את 22 החיבורים בין הספירות בבירור (תמ' 15 ב). הצינורות הרבים המחברים בין החישוקים גם במנורת השבת של חסידי ללוב מזכירים את חיבורים אלה שבין הספירות (תמ' 21) ומתאימים למושג (המופיע כבר בספר יצירה הקדום)<sup>24</sup> של עשרים ושניים נתיבים המחברים בין הספירות, ויחד עם הספירות הם ל"ב (32) נתיבות חכמה. אם כן, אפשר לספור ב"הענגלייכטער" שבדוגמה השלישית את הצינורות ולהגיע למספר כ"ב (22), וכך גם באילן הספירות, דוגמת זה של ר' מאיר פרופס.

ברוב האיורים של אילן הספירות יש ציר אמצעי ובו הספירות "כתר" (או "דעת"), "תפארת", "יסוד" ועד "מלכות", כמו, למשל, ב"אילן הקדוש" של ר' מאיר פרופס (ראו תמ' 15 ב) או בדף השער של הספר שערי אורה (תמ' 16). ואילו כאן, כאשר מערכת הספירות והפרצופים מסודרים לפי התצורה של "אדם קדמון", הציר האמצעי צויר חלול. כמו כן מודגשת ההמשכיות של צינור חלול זה מ"אור האין הסוף הקב"ה" בתיאור ויזואלי עד לספירה "מלכות".

גם ב"הענגלייכטער" חסר הציר המרכזי. החלל הריק הנוצר בין הספירות נותן לצופה תחושה של תנועה כאשר החישוק התחתון שהוא "מלכות" יכול לעלות ללא מחסום באותו חלל ולנוע בו. הסבר זה מתאים במיוחד למנורת השבת, מכיוון שאחת המטרות של תפילות השבת היא להעלות את ה"מלכות" עד ל"כתר".<sup>25</sup> גם ליל שבת נחשב לזמן מתאים לעלייה של הספירה "מלכות", כפי שמתואר בספר הזוהר. גם במודל הנייד של ה"הענגלייכטער" יש יחס כזה בין שלושת המעגלים: שלושה חישוקים, שישה חישוקים וחישוק אחד, כשהאחרון נמוך יותר ויורד כלפי למטה. גם כאן, במעגל הראשון והשני, כל החישוקים הם באותו גובה ונוצר חלל ריק באמצע.

כאמור, בתרשימים אלה של תורת הפרצופים והספירות כחלק מהמערכת של "אדם קדמון" יש עיצוב חזותי עשיר, הדומה לעתים ממש לתצורה של המנורה, כולל הצינור החלול שבאמצעו. כאן נראה בבירור ציר אמצעי חלול אשר מתחיל עם הספירה "כתר", הנקרא גם "אור אין סוף" וגם "עטרה". ציר חלול זה עובר מלמעלה דרך הקנה האמצעי של תרשים של מנורת שבעת הקנים אל תוך מערך חמשת הפרצופים (תמ' 17) ולפעמים מסתיים בדימוי של אשכול ענבים לסמן את השפע שהורד (תמ' 18). לעתים קיים דמיון רב בין התצורה של עשר הספירות ב"הענגלייכטער" ובין זו שעל גבי ה"אילן ארוך" (תמ' 19 א, ב).

האידנא שאינו משתמש לשבת לאור הפמוטות. תרומת הדשן 1971, חלק א, "דיני חנוכה ופורים, קה, יט, 40. (הספר מחולק לפי טורים, שני טורים לעמוד, לכן זה טור יט או טור 40).

<sup>24</sup> על ספר יצירה ראו בחלק השני של העבודה, בפרק הראשון העוסק בסידור האר"י החסידי.

<sup>25</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק הראשון העוסק בסידור האר"י, ובמיוחד ב"מערכת ההיכלות".

בדוגמה השלישית יש כ"ו (26) מכלי שמן למאור. המספר כ"ו הוא פעמיים המספר י"ג (13) והוא גם ההטיה של שם האל המשמעותית ביותר, מכיוון שהיא הטיה של שם ההוויה שהוא 26. ניתן להסתכל גם אחרת על שם ההוויה – י' ק' [ה] ו' ק' [ה]: אם כותבים את האותיות במילים – יו"ד ה"א וא"ו ה"א, השווה בגימטריא למספר מ"ה (45). כיוון שהגימטריא של אד"ס גם היא 45, ניתן לראות בה שילוב של חו"ה – י"ט (19) בגימטריא, ושם ההוויה (26).<sup>26</sup> נוסחא זו מתמצתת בתוכה את הזיווג המבורך של ליל השבת בין בני הזוג וכן בין הקב"ה והשכינה. זוהי הסיבה שהשמש בבית הכנסת של חסידות ללוב מקפיד להדליק 19 פתילות בין ששת החישוקים במנורת שבת ה"הענגלייכטער" כחלק

מסך כל 26 הפתילות, לסמן את הימצאות או את מרכזיות דמות חוה, או בהקשר זה – השכינה. במנורה זו יש חמישה מעגלים המסודרים בקבוצות (תמ' 3): במעגל הראשון יש שלושה חישוקים הנמצאים באותו גובה, במעגל השני יש חמישה חישוקים הנמצאים באותו גובה, ואחר כך יש מעגל ובו שבעה חישוקים, שישה מהם נמצאים באותו גובה ואחד נמוך יותר. במעגל הרביעי יש שישה חישוקים באותו גובה ובמעגל החמישי ארבעה חישוקים באותו גובה וחישוק אחד נמוך יותר. זהו חישוק מבודד ומעוטר המחזיק מכל זכוכית שצורתו כצורת אגס מאורך. גם כאן ניתן להשוות בין התצורה של המנורה לתרשימי הפרצופים שבאילן הספירות ה"אילן ארוך". נושא זה ראוי למחקר נוסף.<sup>27</sup>

בתורת הפרצופים יש חלוקה ברורה של חמש רמות נפרדות, כמו בחלוקה של ה"הענגלייכטער": בסדר עולה – "נפש", "רוח", "נשמה", "חיה" ו"יחידה". הצורה של חמש הקבוצות של מכלי האור מקבילה לחמש (או לשש, אם כוללים את הספירה "מלכות") הקבוצות של הפרצופים לפי הקבלה הצפתית, והיא באה לביטוי, כאמור, גם באילן הספירות (ראו: תמ' 15 א, ב). באילן הארוך חמשה הפרצופים העיקריים הם: אריך אנפין, אבא, אמא, זעיר אנפין, ונוקבא דה-זעיר. יחד הם יוצרים את הדמות של אדם הקדמון כפי שהייתה לפני שבירת הכלים. הם גם עולם המתקלה (המשקלות) המזוהה עם עולם האצילות. מעולם זה יורד השפע או האור לעולמות של בריאה, יצירה ועשייה, שהאחרון הוא למעשה הספירה "מלכות".<sup>28</sup>

בספר האילן הגדול (ראו: תמ' 15 ב) מפורטים שני המעגלים התחתונים, הזוהים בצורתם לחישוקים שבדוגמה השלישית. בין "ישראל סבא" ו"יסוד" שבצד ימין ל"תבונה" ול"יסוד" שבצד שמאל יש צורה של חמש: "כתר" למעלה, משני צדדיו נמצאים "חכמה" ו"בינה". מתחת ל"כתר" נמצאת "דעת" ולמטה משני צדדיה "גדולה" ו"גבורה". הפרצוף האחרון, המכונה בשם "אור פני מלך חיים", מורכב בצד ימין מ"יעקב" ומ"יסוד", ומצד שמאל מ"רחל" ומ"דעת". בפרצוף האחרון יש רק ארבע ספירות: "תפארת" למעלה, "נצח" ו"הוד" למטה מכל צד, ולמטה מהן "יסוד".

<sup>26</sup> תודה למנחם קלוש עבור עזרתו בפינוח זה.

<sup>27</sup> ראו: אברמס 1997, "Diagrams", עמ' 3-4.

<sup>28</sup> ראו: האילן הגדול 1892, וכן עץ חיים. ראו גם: שלום 1974, עמ' 140 ואילך.

## ניתוח פנומנולוגי

המושג של עשר הספירות הוא מושג מרכזי בקבלה, שהחל בספר *יצירה*, ובא לקבלה במאה הי"ג, ואחר כך המשיך לקבלה הצפתית.<sup>29</sup> הספירות לפי תורת האר"י הן מכלי האור האלוהי. ואם כן המנורה התלויה העשויה ממכלי שמן למאור, מתאימה מאוד לייצג את עשר הספירות, שהן מסמלות מכלים של ניצוצות אור.

האדמו"ר מללוב מצא שה"הענגלייכטער", שהיא מנורה של נרות שמן המפיצה אור, מתאימה ביותר להציג את התצורה של הספירות, שגם הן כאמור מכלי אור. האדם המדליק את המנורה משתתף או מחקה את דרכו של האל במעשה בראשית, כששבע הספירות התחתונות פועלות כנציגים של האל בבריאת העולם.<sup>30</sup> בתכנון "הענגלייכטער" יש פופולריזציה של הקבלה, דבר אשר בא לידי ביטוי בסיפורת החסידית ובמשלים המיוחסים לבעש"ט,<sup>31</sup> מכיוון שהיא מציגה בצורה מוחשית בעזרת חפץ ממשי את הרעיון המרכזי של הספירות שבקבלה הצפתית, שבדרך כלל נשאר מושג מופשט. כשמדליקים אותה, נהפכת ה"הענגלייכטער" לאמצעי מוחשי המראה כיצד לדבוק באל.

לפי הרמח"ל (ר' חיים משה לוצאטו, 1707-1744), הספירות הן מאורות ועל ידן מתפשט האל בצורה של הארה כשמפיצים אור רוחני. הרמח"ל מתאר את הספירות כמידותיו של האל ומסכם, שלמרות שנדמה שאנו רואים אותן, אין להן צורה ודמיון כלל:

"הספירות הם האורות שניתנו ליראות... הספירות הם האורות, וזה, כי הנה הספירות הם מה שהאלקות מתפשט, אך התפשטות האלקות לא נוכל לקרוא אותו כי אם הארה, אם כן גם הספירות נאמר שהם האורות... כל ספירה היא מידה אחת מן המידות של הקב"ה אשר ברא בם את העולמות ומנהג אותם...הספירות אפשר שיאירו בהארה רבה או בהארה מועטת. אפשר להם ליראות בכמה מיני ציורים ודמיונות, מה שבהם לא יש באמת שום צורה ודמיון."<sup>32</sup>

לפי תורת ה"חוזה מלובלין", אחד מתפקידי האדמו"ר בחסידות הוא להוריד את השפע מלמעלה לעולם, לרווחתם של חסידיו. הצדיק, המזוהה עם הספירה "יסוד", נחשב כצינור המקבל את השפע. פרדוקסלית, האפשרות להתחבר לעולם העליון ולקבל את השפע, טמונה ביכולת של הצדיק להגיע למצב של "אין".<sup>33</sup>

חשיבות ה"אין" או "ביטול היש", כלומר ביטול האגו, בא לידי ביטוי כבר בתקופתו של המגיד ממעזריטש, כפי שסיפר שלמה מיימון (1754-1800):

"בעת ההיא עדיין לא היה לי מושג נכון על הכת הזאת [של החסידים] ולא ידעתי מה לחשוב עליה. והנה קרה מקרה ואיש צעיר לימים, שכבר נספח לחברה זו וזכה לדבר עם

<sup>29</sup> ראו בחלק שני בעבודה זו בפרק הראשון, העוסק בסיפור האר"י החסידי.

<sup>30</sup> שבע הספירות התחתונות סייעו לברוא את העולם, ראו: שלום 1974, עמ' 96-104.

<sup>31</sup> ראו למשל נגאל 1994, 2000.

<sup>32</sup> קל"ח פתחי חכמה 1996, פתח ה'–ז': "עניין הספירות".

<sup>33</sup> אליאור 1998, אליאור 1993, אליאור 1994.

רבנותיה פנים אל פנים, עבר דרך מקום מושבי. השתמשתי בהזדמנות שבאה לידי ובקשתי מאת האורח... להגיד לי... פרושי-כתובים. הלז הוסיף ואמר בהתלהבות: "והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה'" (מלכים ב, ג, טו). כל זמן שאדם משמש בחינת פועל, אינו מוכשר לקבל את השפעתה של רוח הקודש; לתכלית זו עליו לשמש בחינת כלי-ניגון ולהיות רק פעול. פירושו של אותו הכתוב הריהו אפוא כך: כשמנגן (כלומר עבד אלוהים) נעשה דומה לכלי-הניגון (כנגן), אז תנוח עליו רוח אלוהים.<sup>34</sup>

בעיני ה"חוזה מלובלין" הקשר ההדוק (ה"דבקות") עם האל הוא אחד מתפקידי הצדיק, כפי שתלמידו, ר' מאיר הלוי מאפטא, כתב בספר *אור לשמים*:

"שמעתי אומרים בשם הרב מנעשכו... הצדיקים... תמיד דבקים ומקושרים למעלה בעולמות העליונים... שדוד המלך היה תמיד דבוק ומקושר בעולמות העליונים, היה נעשה בריכה וצינור להמשיך שפע ממקור עליון לעולמות התחתונים."<sup>35</sup>

בעולם הספירות יש הבדל בין שלוש הספירות העליונות המזוהות עם הדרגה הגבוהה של ה"אין", ובמיוחד עם הספירה העליונה "כתר", לשבע הספירות התחתונות. הספירה העשירית, הספירה "מלכות", התחתונה, היא מעין משפך או כלי הקולט את השפע. לפי ה"חוזה מלובלין", הטקסים ביהדות נעשים בשני שלבים: בתחילה יש להשיג את ה"אין" ואחר כך להוריד את השפע. כדי להשיג את ה"אין" יש ל"התבודד". ההתבודדות היא סוג של התבוננות הנעשה בדרך כלל באמצעות צירופי אותיות או באמצעות הטיות של שמות האל.<sup>36</sup> ייתכן שההדלקה של ה"הענגלייכטער" היא אמצעי נוסף שבאמצעותה מתבוננים בספירות (a contemplative act).

המצבים של "אין" יכולים גם להיחשב כ"דבקות" או כ"גדלות". שני המצבים או המושגים של "אין" ו"יש" (קבלת השפע) הם מעין דינמיקה החוזרת על עצמה, המתרחשת מלמעלה למטה. האדם משאיר את עצמו נטול אגו (במצב של אין) כדי להתמלא בשפע האלוהי (ביש). לדברי הרב שניאור זלמן מלאדי ורבי יצחק-לוי מברדיטשב רעיון זה נרמז במונח "רצוא ושוב" (חזקאל א, יד).<sup>37</sup> במונח "רוחניות" קורדובירו והחסידים מתייחסים לעולם רוחני עליון, שאין בו קונוטציה מאגית.<sup>38</sup> ה"כוונות" הלוריאניות עוברות דרך הספירות. זו לא רק התבוננות בספירות מכיוון שעל ידן אפשר להגיע לעולמות העליונים.<sup>39</sup> המקום של "אין" אינו מקום של ריק או של ואקום בחסידות, אלא דרך המאפשרת מפגש עם האל:

<sup>34</sup> מיימון 1942, עמ' 141.

<sup>35</sup> זאת זכרון 1863, חלק ב', דף 11c, דף 89d.

<sup>36</sup> אידל 2000, עמ' 233 ואילך. ראו גם: "פנומולוגיה זו של עבודת האל – המוצאת ביטוי בכתביהם של המגיד ממזריטש, ר' לוי יצחק ברדיצ'ב, ר' אלימלך מליז'נסק, ר' שניאור זלמן מלאדי, ה"חוזה מלובלין" ותלמידיהם הרבים של מחבריהם אלה – ראויה בהחלט לבחינה מפורטת יותר. לפי תפיסה זו, עבודת האין יכולה להביא את המיסטיקון לחוויה מיסטית ישירה ונעלה יותר, ואף על פי כן העדיפו הצדיקים האלה את הגישה החלופית של עבודת היש. למעשה יש כאן ניסיון לממש גישה מיסטית קיצונית באמצעות ביטול האני ועם זאת לשמר את מפגש המתון יותר עם האלוהות, כפי שהיא מתגלמת במישור האנושי. ניסיון זה ניכר בתפקיד שמיעד ר' לוי יצחק לריטואל ולמצוות, ובסינתזה הרוחנית-גשמית שמציע החוזה מלובלין." [הדגשה שלי]. אידל 2000, עמ' 227-226.

<sup>37</sup> אידל 2000, עמ' 225, הערות 127 ו-128; אליאור 1993, עמ' 29-31.

<sup>38</sup> אידל 2000, עמ' 137-136.

<sup>39</sup> שלום 1960, עמ' 126 ואילך.



"[החסידות] מבליטה את הנחת האמנציה (emanation) האלוהית, שלפיה האלוהות שורה ומתגלה בכל, ואין מקום פנוי ממנה - "לית אתר פנוי מיניה" (תקוני הזהר, תיקון נ"ז). החסידות מנסחת את הגותה בטרמינולוגיה לוריאנית... במונחים של צמצום ושבירה – אך הצמצום אינו אקט של הסתלקות או פינוי מקום... תורת הצמצום החסידית... מניחה שביסוד התהליכים הגנוזים... מצוי חפצה הטמיר של האלוהות להתגלות בעולמות התחתונים דווקא, להיוודע בהם ולשכון בקרבם. עולמות אלה הם בבחינת אורות עמומים וקלושים... שרגא בטיהרא (שבת סג ע"א; חולין ס ע"ב) – כאור הנר שאינו ניכר בצהרי היום... סוד הצמצום החסידי: התלבשות והתעלמות, ולא הסתלקות. והשבירה בעיני החסידים איננה מאורע קטסטרופאלי כמו בתורת האר"י (שכל מערכות ההוויה נתערערו כתוצאה מהתרחשותו). המגיד מסביר את השבירה במשל של חייט שנוטל אריג וגוזרו פיסות פיסות כדי לשוב ולאחותן ולתפור מהן בגד ראוי. זה לא חרבן; אדרבה זה מעשה מתוכנן של תיקון, איחויי ובנייה.<sup>40</sup>

ייתכן שה"הענגלייכטער" מאפשרת סוג של התבודדות (התבוננות) הנעשה באמצעות חוש הראייה של הספירות, כלומר כשמדליקים את המנורה מגיעים למצב של "אין" או של "דבקות". ה"הענגלייכטער" היא מעין כלי עזר להוריד את השפע באמצעות מערך הספירות. לדברי ר' קלונימוס קלמן אפשטיין (1751-1823), באמצעות הספירות מנתבים את האור הבהיר הקדוש ("הבהירות") ומקלים על שלב הדבקות:

"לקבל מעט הבהירות להשיג אלקותו ית"ש [יתברך שמו] ועשר ספירות דאצילות התלבשו א"ע בעשר ספירות דבריא ווער דבריא בעשר דיצירה ועשר דיצירה בעשר דעשיה וע"י הצמצומים אלו יכולים בני אדם לקבל מעט השגה באלקותו מעט מעט מלמטה ולהסיר הצמצומים והמסכים בהדרגה מעט מעט עד שנהיה יכולים לקבל הבהירות גדול לדבק עצמינו בא"ס ב"ה [באין סוף ברוך הוא] הדרגה וזהו הוא עיקר השכר שאנו מקבלים מאת הבורא עבור אלקותו ית"ש ואנחנו בכל כוחינו משברים המסכים... כדי להשיג אלקותו ית"ש ולדבק בו.<sup>41</sup>

ריבוי המשמעויות של כל ספירה וספירה ויחסי הגומלין שבין הספירות יכול להפוך את פעולת הדלקת נר השבת לסוג של מדיטציה מורכבת.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> יעקבסון 2003, פרק יא, "גלגולה של קבלת האר"י בחסידות", עמ' 86.

<sup>41</sup> מאור ושמש 1988, חלק א, דף 11, ע"ב.

<sup>42</sup> אני מעלה על הכתב מקצת המשמעויות של הספירות מבלי לצטט מקורות וזאת על מנת להמחיש את המורכבות האפשרית של ההדלקה לפי מערך הספירות: "כתר" – "אין" או "אין סוף", גם "אריך אנפין". ראשו או שערות ראשו של ה"עתיקא קדישא". קוצו של האות י' בשם ההוויה. אסתר הקדמנה. טל החרמון. נטול צבע, "חכמה" – "יש" מתוך האין. ראשית. עדן. מקור המחשבה. הנקודה ממנה מתפשט כל מה שאפשר להכיר בעולם. המלך שלמה. האות י' בשם הוויה. מקור מים חיים. האבא, "בינה" – הרחם. ההיכל. הפרדס. תשובה. מקור מים חיים. האמא. לאה. האות "ה" בשם הוויה. באר שבע (נהר המתפצל לשבע נהרות). לבנון – כינוי לירושלים. הגאולה, "דעת" – ידע. איזון כוחות. שילוב של "חכמה" ו"בינה". גם הנעלם; "חסד" – יד ימינו של אדם הקדמון. המים העליונים. אריה. אברהם. צבע לבן, "גבורה" – נחש, סיטרא אחרא. יצר הרע. יד שמאל של אדם הקדמון. צפון. יצחק. אש. מזבח הנחושת. חושך. ערפל. דין.

הסידור של החישוקים משלושת העליונים לששת התחתונים ועד לאחרון השווה לספירה "מלכות", חוזר על סדר הספירות בקבלה הצפתית. במילים אחרות, הדרך שבה יורד השפע מה"כתר" – שהיא הספירה העליונה הנעלמת (במנורה, אולי בכיפה שמתחת לוו התלייה), ה"אין" או ה"אין סוף" – לספירה התחתונה – ל"מלכות", המסמלת את הימצאות השכינה בעולם והיא הספירה המלקטת או המרכזת את השפע. ה"הענגלייכטער" מודלקת כאמור לפי סדר זה, סדר יורד, מהספירה "כתר" או "חכמה" ועד לספירה "מלכות".

לדברי קורדובירו, מורידים את השפע באמצעות מערכת הספירות. השפע מתנקז בספירה התחתונה, ב"מלכות".

"והכוונה שהיא המשכת רוחניות ושפע מלמעלה מרום המדרגות עד ה'מלכות' שהיא הברכה שבא קבוץ השפע... משם נמשך אל התחתונים ולא חויבנו להמשיכו אלא בה... כאשר תהיה אותה ברכה על מצווה או פעולה... אותה הפעולה היא כלי ודלי שבו ישאבו מימי השפע."<sup>43</sup>

כאמור, ב"הענגלייכטער" אין חישוק עם מכל של שמן למאור לספירה "כתר". לפי הקבלה הצפתית,<sup>44</sup> ה"כתר" נשגב ונעלם ואינו חלק מהספירות. דעה זו שונה מדעתו של ר' משה קורדובירו,<sup>45</sup> המעמיד את ה"כתר" בראש אילן הספירות ומסיר את הספירה השלישית "דעת".

ההפרדה בין הג"ר [ג'] [ספירות] ראשונות: "חכמה", "בינה" ו"דעת" לז"ת [ז'] [ספירות] תחתונות: "חסד", "גבורה", "תפארת", "נצח", "הוד", "יסוד" באה לידי ביטוי בחלוקה של המנורה למעגל של שלושה חישוקים ולמעגל של שישה חישוקים. שלוש הספירות העליונות נחשבות לעילאיות והן ספירות השכל או המחשבה, ואילו שבע הספירות התחתונות הן אלו שבראו את העולם. מכל השמן התחתון גדול במיוחד ב"הענגלייכטער", ומופרד משאר המכלים. כך גם ה"מלכות" נחשבת כנפרדת משאר הספירות ותפקידה לרכז את כוחות הספירות שמעליה ולהיות בית קיבול שיקבל את השפע.

### הדלקת נרות שבת על ידי האדמו"ר

והשאלה נשאלת: מי הדליק את ה"הענגלייכטער"? האם הייתה זו אשת הבית, שהמצווה חלה עליה, או שמא בעלה, האדמו"ר, שהיה ממונה על הדלקה מורכבת ומיוחדת זו? שני תיאורים של מנהג אבות מאשרים שגם בעלי הבתים הדליקו נר שבת. אחד מהם מתאר את מנהגו של ר' מרדכי ישראל טווערסקי, אדמו"ר אזארניץ-חאטין:

צבע זהב, "תפארת" – לבו של אדם הקדמון. אמת. ענווה. הרמוניה. יופי. יעקב/ישראל. משה. אדם. האות ו' בשם הווייה. מאזן דין (גבורה) ורחמים (חסד). מנורת הזהב. מזבח הזהב. צבע ירוק וצבע סגול; "נצח" – רגל ימין של אדם הקדמון. ניצחון. משה. ה' צבאות. עמוד "יכין" הימני (מלכים א' ז, כא), "הוד" – עמוד "בועז" במקדש מצד שמאל (מלכים א' ז, כא). אהרן. אלוהים צבאות, "יסוד" – מקור מים חיים. צדיק. אות הברית (אבר המין). יוסף. אל שדי. קוצו של האות ו' בשם הווייה. קשת. אות. עץ החיים. הר ציון; "מלכות" – כלה. שכינה. כנסת ישראל (לפי התלמוד). פה. המלך דוד. רחל. אדני. האות ה' האחרונה בשם הווייה. שושנה. פרדס עצי התפוחים (דחקל תפוחין). נשר. מלכה. צבע כחול וצבע שחור.

<sup>43</sup> תפילה למשה 1892, דף ד, ע"א.

<sup>44</sup> עץ חיים 1999, 23; 1, 2, 5, 8; 25: 6; 42: 1. ספר הזוהר חלק א, דף לא, ע"ב, הוא אסמכתא להוראת האר"י.

<sup>45</sup> ראו: פרדס רימונים 2000, 3: 1; אור נערב 1851, 6: 1, פסקה 5.

"דרכו בקודש היה בכל ערבי ש"ק [שבת קודש] של כל ימות השנה וכן בעל ערב יו"ט להדליק שתי נרות על לייכטער של כסף שהייתה בירושה מקדוש זקנו הרה"ק [הרב הקדוש] רבי דוד לייקס זי"ע [זכותו יגן עלינו] מבאר, והיה מברך עליהן ברכת להדליק נר וכו', וזאת בנוסף להרבה נרות שהדליקה זוגתו.<sup>46</sup>

התיאור השני הוא תיאורו של ר' משה אפרים אשכנזי מקאליש, תלמידו של ר' משה לייב מססוב ומקורב ליהודי הקדוש מפשיסחא. שושלת ססוב, כאמור, הייתה קרובה ללבם של חסידי ללוב ואדמו"ריו.<sup>47</sup>

"אך זאת בני, נרי, לך לדעת, שמיום עמדי על דעתי ראיתי שאבי ז"ל היה עוסק בכל עו"ש [ערב שבת] להיות דולקים שבע לאמפין למעלה מן השולחן, והוא בעצמו היה מתעסק בהם בכל עו"ש להכניס ולתקנם. ואפילו כשלא היה בביתו לא היו נגרעים מלתקנם ולהדליקם בכל עו"ש. וכמו כן אחר פטירתו עשיתי שלא יתבטל הנהגתו, כי ראיתי שהיה רצונו שלא יתבטל, והייתי משתדל בדבר להיות הלאמפין כמה שנים, אך מחמת כמה מניעות שהיו לי רח"ל נתבטל ואני ג"כ [גם כן] שמתי על לבי להתנהג א"ע בהנהגת אבי בלאמפ אחת. ולזה בני, בשעה שתהיה מכין הלאמפ בכל עו"ש, תהיה כוונתך לקיים הנהגות אביך, וכן יהיה נקרא על שמי, לאמר צריך להכין הלאמפ של אבי, אשתך תאמר של חמי, ובניך יאמרו של זקני.<sup>48</sup>

בדרך כלל היה בעל הבית מכין לאשתו את נרות השבת, והיא בירכה עליהם. אפשר להניח שכך היה גם בקשר להדלקת ה"הענגלייכטער". כפי המתואר לעיל, השמש מדליק את מנורת השבת של חסידות ללוב בבית הכנסת ואילו בבית מברכת בעלת הבית עליה. אבל על פי הדוגמה השנייה (תמ' 2 א, ב) נראה, שהשימוש ב"הענגלייכטער" נידת התאים לתלמיד ישיבה או לבעל מפרנס הנוסע רחוק מהבית. לפי המקורות שהובאו כאן, היו מקרים שבהם בעל הבית הדליק גם נרות שבת בנוסף לאלה שהדליקה אשתו.

יש מנהג חסידי, שהאדמו"ר מדליק בעצמו שני נרות במוצאי שבת. בין הדוגמאות לכך כמה זוגות של פמוטים: זוג הפמוטים של ר' אברהם יהושע השל מקפיטשיניץ (תמ' 22); זוג הפמוטים של ר' אברהם יהושע השל מאפטא, שאף חקק את ראשי התיבות של שמו על הפמוטים (תמ' 23 א, ב); ועוד סט המיוחס לרבי מהוסיאטין (תמ' 24).

<sup>46</sup> טווערסקי 2001, סימן ב, "מנהגי שבת קודש", ב, עמ' 17.

<sup>47</sup> ר' משה ליב, האדמו"ר מססוב הוא ששיתף פעולה עם ר' דוד מללוב כדי לקרב את היהודי הקדוש מפשיסחא לחוזה מלובלין (ראו דברי במבוא לפרק זה).

<sup>48</sup> הרי משה אפרים אשכנזי מקאליש, תלמיד של רבי משה ליב מססוב ומקורב ליהודי הקדוש מפשיסחא. ראו: קובץ שפתי צדיקים, חלק ה, עמ' ט-לג; שם, עמ' לג: "נרות שבת", דיבור ט, ב, דף כא, ע"א.

## סיכום

מצורתה של ה"הענגלייכטער", שרמזה לעשר הספירות, יסוד מרכזי בהגות החסידית, נובעת הפופולריות הרבה של הדגם שהמציא הרבי מללוב. לפנינו חפץ טקסי חסידי, שצורתו נקבעה במובהק על פי עקרונות הקבלה – לפי צורתן של עשר הספירות. אמנם כבר במאה הי"ז, כפי שהורה בעלשני לוחות הברית, היה אפשר לפזר עשרה נרות במתקנים שונים בבית, אך האדמו"ר מללוב היה זה שאיחד את כל עשר הספירות במנורה אחת.

צורתה של המנורה מושפעת ממנורות שמן תלויות, שרווחו במזרח התיכון מימי ביזנטיון מחד ומה"שבת לאמפ"א" האשכנזית (מנורת השמן) מאידך, שנתלתה אף היא והייתה שכיחה באירופה ממימי הביניים. שילוב שתי המסורות נעשה לאחר שעלה האדמו"ר מללוב לארץ ישראל בשנת 1851. מבחינה פנומנולוגית, החוויה של מדליק המנורה הייתה גדושה בסימבוליקה, וכל מדליק הבין אותה על פי התעמקותו בנושא. אפשר היה להרהר בכל ספירה בנפרד, בקבוצות של ספירות או בעלייה של הספירה "מלכות" לספירה העליונה. למנורה המורכבת יותר של כ"ו נרות יש השלכות לתורת הפרצופים שבקבלת צפת, ואף ניתן להשוות את צורת המנורה לתצורה של אילן הספירות על פי ר' מאיר פרופס ודומיו. כמו כן נוהגים עד היום להדליק 26 פתילות גם ב"הענגלייכטער" בעלת עשרה חישוקים, כך שהפתילות מחולקות ל-3, 19, ו-4. בכך שונה משמשעות ההדלקה ומכילה תוכן של התייחסות לאדם וחווה על ידי גימטריה כפרדיגמה של זיווג הקב"ה והשכינה בליל שבת.

**חלק ב': אב טיפוס מס' 5**

**"שפאניער" - העטרה החסידית**



## מבוא

### על השושלת החסידית - חסידות קופיטשיניץ, הוסיאטין, ובוהוש

מייסד השושלת של חסידות קופיטשיניץ היה ר' יצחק מאיר (העשיל) מקופיטשיניץ (1862-1934), נצר לר' אברהם יהושע העשיל מאפטא (1755-1825), שניהן במעוזו וכונה "אוהב ישראל" על פי ספר אמרוניו. שושלת זו התפרסמה במיוחד במעשי הצדקה ואהבת ישראל.

שושלת קופיטשיניץ הייתה קשורה בקשרי נישואים עם שושלת רוז'ין-סדיגורה: ר' יצחק מאיר מקופיטשיניץ נשא לאשה ב-1881 את בתו של ר' מרדכי שרגא (פרידמן) מהוסיאטין (1834-1894)<sup>1</sup>, בנו של ר' ישראל מרוז'ין. הוא אף התגורר בהוסיאטין במשך שלוש עשרה שנה עד למות אביו ב-1894.<sup>2</sup> בין הדוגמאות בפרק זה מצויה העטרה של ר' ישראל מהוסיאטין (1868-1949), בנו של ר' מרדכי שרגא, שעלה לישראל בשנת 1932. ר' ישראל נודע בשתיקתו המופלאה ובדרכו בחסידות. אחד מסמני דרכו הוא העטרה על טליתו, שבלטה בגודלה המלכותי (תמ' 1 א, ב).

שושלת קופיטשיניץ היגרה מווינה לניו יורק. בנו של ר' יצחק מאיר מקופיטשיניץ, ר' אברהם יהושע העשיל (1888-1967), היה בשנת 1934 לאדמו"ר במקום אביו. לאחר ה"אנשלוס" (Anschluss) הגרמני בשנת 1938 עזב ר' אברהם יהושע העשיל את אירופה ועבר לניו יורק. בתחילה התגורר ברחוב הנרי ב-Lower East Side ובשנת 1965 עבר לבורו פארק שבברוקלין. בנו, ר' משה מרדכי (1928-1975), כיהן בניו יורק משנת 1968 כאדמו"ר קופיטשיניץ והיה למעשה האדמו"ר האחרון של שושלת זו. לאחר מותו, בנו הבכור, ר' יצחק מאיר העשיל ניהל את בית הכנסת בבורו פארק, ואילו בנו הצעיר, ר' אברהם יהושע העשיל (שנולד ב-1975), שעטרתו מובאת כאן, הקים ב-1999 את ארגון "חסדי משה – קופיטשיניץ" (an Outreach Organization) ובשנת 2000 הוא הקים את "מכון ברנדלר למחשבת החסידות" (Brandler Institute of Chasidic Thought).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ר' מרדכי שרגא ההוסיאטין היה דוד של אמו של ר' יצחק מאיר העשיל, ראו: השל 2002.  
<sup>2</sup> דוד רב-סבא – ר' מנדל, בנו של ר' יצחק מאיר מזינקוב (1775-1865), התחתן עם בתו של ר' ישראל מרוז'ין, חיה מלכה (?-1840). על קשרי הנישואים עם שושלת צ'רנוביל ואחרים ראו: אסף 1993, טווערסקי 2002, "אילן משפחה, סדר יחוס, וצאצאי רבינו [מרדכי ישראל טווערסקי], עמ' 72-83, והשל 2003, "מגילת יוחסין של האדמו"ר משה מרדכי מקאפיטשיניץ", עמ' א-יז.

"לרבי מקאפיטשיניץ נולדו מזוגות רבנית הצדיקת מרת גיטל ארבעה בנים ושלוש בנות. הבת הבכורה הייתה הרבנית מרת בלומה רייזל אשת אדמו"ר רבי אברהם יעקב מסדיגורה. הבת השנייה הייתה הרבנית מרת חוה אשת אדמו"ר רבי אליעזר מוויז'ניץ. הבן הגדול היה האדמו"ר רבי אברהם יהושע העשיל מקאפיטשיניץ, היה חתנו של דוד – אחי הרבי הזקן – אדמו"ר רבי משה מרדכי ממעז'בוז-וורשה. הבן השני הרב משה העשיל נספה בשנת תרצ"ט ע"י הנאצים ימ"ש בדאכוי. הבן השלישי הרב שלום יוסף היה חתנו של הרה"צ רבי ישראל מבאיאן-לייפציג. הבת השלישית הייתה הרבנית מרת מרים אשת רבי אברהם יהושע העשיל ממעז'בוז-טרנובפל – שניהם נהרגו על קידוש השם עם בתם ברכה דינה בשנת תש"ג. אור המאיר, פרקי זכרונות מחצר הק' בקאפיטשיניץ מאת ר' יצחק תמרי, בנו של איש אמונו ומקורבו ומשמשו של אדמו"ר הרי"מ מקאפיטשיניץ הגאון המקובל רבי ישראל מרדכי טייטלבוים, ביטאון אוהב ישראל פרק ה': בני משפחת הרבי, עמ' 30.

<sup>3</sup> השל 2002, ראו גם: הערה 1.

## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

מקורה של מצוות "ציצית" הוא במקרא: "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם" (ויקרא א, ב; במדבר טו, לח). הטלית של היום היא שריד של בגד מרובע שהיו בו ארבע פינות ("כנפות"), שלבשוהו מדי יום בתקופת המשנה ותלמוד. הטלית – מן התקופה הפרסית, כפי שהיא מצוירת על קירות בית הכנסת דורה-אירופוס, ועל פי הממצאים שנמצאו במצדה בתקופה הרומית – דומה ל"תוגה" הרומית והיו בה סימני היכר שהבדילו בין בגד של גבר לבגד של אישה (תמ' 2 א, ב).<sup>4</sup> חז"ל פירטו את סדר העטיפה של הטלית בבוקר:

"מיד אחר נטילת ידיו, יתעטף בציצית מעומד וסדר עטיפתו פירשו הגאונים כעטיפת ישמעאלים, שהיא עטיפה גמורה ובעל העיטור כתב: דלא בעינן כולי האי, אלא, כדרך בני אדם שמתכסין בכסותן ועסוקין במלאכתן פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש ודרך העטיפה רחבה לקומת האיש ומחזיר ב' ציציות לפניו וב' ציציות לאחוריו שיהא מסובב במצות ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש ויברך להתעטף בציצית."<sup>5</sup>

מכאן שבטליתות הראשונות לא היו עיטורים מיוחדים, מקום הקפת הראש או הצוואר. ואף על פי כן נהגו לכסות את הראש בטלית כשבירכו. מכיוון שהטלית היא בעיקרה יריעת בד לבנה, סימון קבוע למקומו של הראש היה יכול להקל על פעולת העטיפה וכך היה נמנע מצב שבו הצד התחתון יורם על הראש בטעות.

4

"Originally, this shawl, or talis, was the secular dress of the Jew, and its use has continued in the synagogue just as the secular book roll has been preserved in the form of the Torah Scroll."

לנדסברגר 1946, עמ' 37. ראו גם: ידין 1968, ויזניצר 1948 ורבל-נהר 1992.

"The mantle is decorated with two notched bands similar to those found in the Bar Kokchba caves. [...] The chitons of Jochebed and Miriam are decorated on the lower left by a gamma pattern"

הכלילי, 1998, עמ' 136, 139.

"Several himatia at Dura bear a bar-shaped notched band. Because the himatia is similar in texture and shape for both sexes and because women were not allowed to wear men's garments (Deuteronomy 22:5), this sign was used to distinguish between the sexes. [...] The female sign is an angled bar in the shape of the Greek letter Γ [gamma]; the male sign is straight."

אבי-יונה 1973, עמ' 121; ידין 1963, עמ' 227-232.

<sup>5</sup> הדגשה שלא במקור. טור 1635-1638, או"ח, סימן ח. ראו: גור-אריה 1999, עמ' יז ואילך, "עטרה לטלית".



## התפתחות

כבר במאות הי"ד והט"ו רואים באיורים של כתבי יד עבריים טלית מעוטרת בעטרה, המציינת את מקום הראש. כמו כן ישנה התייחסות לעניין זה בספרות השו"ת. השל"ה (ר' ישעיהו לוי הורוביץ, 1565-1630), השווה את סימון מקום הראש בטלית למספור הקרשים במשכן, שדאגו לסדרם בכל פעם באותה צורה. בדרך אגב הוא מזכיר גם את העטרה של הטלית המכונה על ידו בשם "עטרת תפארת".

"בענין הנחת הטלית, ראוי שאותן ציציות שבאו ראשונה בצד ראש שיהיו לעולם לצד הראש, כיון שזכו להיות למעלה אין ראוי שירדו ממעלתן. ועל כן נוהגים לעשות עטרת תפארת להיכר שהוא חלק הראש, שלא יחליפנו ולא ימיר אותו עליונים למטה ותחתונים למעלה..."<sup>6</sup>

כך היה בתקופתו של השל"ה, וכך היה כמאה שנים ויותר קודם לכן לפי כתבי יד העבריים. לדוגמה, בכתב יד אשכנזי מדרום צרפת, שנכתב בשנת 1300 בקירוב, מופיע שליח ציבור עטוף בטלית – טליתו על ראשו והוא עובר לפני התיבה. העטרה מחולקת לריבועים שנתפרו או שנרקמו (תמ' 3 א). גם בסידור לפי נוסח אשכנזי מגרמניה, 1395-1398, מאוסף הוותיקן מופיעה דמות עטופה בטלית ועליה עטרה המחולקת לריבועים דומים (תמ' 3 ב). בערך מאותה תקופה, במחזור לראש השנה ויום כיפור, בנוסח אשכנזי מצרפת, נראה אדם עטוף בטלית והעטרה נראית עשויה מעיגולים של מתכת (תמ' 3 ג).<sup>7</sup> בכתב יד רוטשילד II, מסוף המאה הט"ו, נראה יהודי איטלקי עטוף בטלית המחזיק ספר תורה. על ראש הטלית נראית עטרה רקומה בזהב ובה שורה של פרחים, שלכל אחד מהם ארבעה עלי כותרת (תמ' 3 ד). במאות הי"ח או הי"ט נשמרה דוגמה של טלית מגרמניה שעליה רקומה עטרה בחוטי משי (תמ' 4).

מחבר ספרי "הלבושים" (ר' מרדכי יפה, 1530-1612) מתנגד למנהג שרווח בזמנו לייפות את העטרה ומעדיף את מנהג ארצות ערב שלא עשו כך:

"הטליתות שלנו, [ש]עושים אותם לצאת בהן לעיקר מצות ציצית, ומייפין אותן במקום המונח על הראש וקורין לה "עטרה" כאילו עיקר הטלית לא נעשה אלא להניחו על הראש, [ש]אין הדבר כן, שהרי הוא משולשל על כתפו ועל גופו, ועיקר לכך נעשה [כלומר הטלית נעשית בעיקר כדי לכסות את הגוף ולא את הראש], אלא מפני שיש בו צניעות יתירה כשמונח על הראש, וגם... שבשעת העטיפה צריך לכסות בו עצמו על ראשו כדי

<sup>6</sup> הדגשה שלא במקור. שני לוחות הברית 1959, מסכת חולין, פרק "נר מצוה", סימן י"ט.  
"בענין הנחת ציציות שבאו ראשונה בצד הראש שיהיו לעולם לצד הראש, כיון שזכו להיות למעלה אין ראוי שירדו ממעלתן. ועל כן מנהגים לעשות עטרה תפארת להיכר שהוא חלק הראש, שלא יחליפנו ולא ימיר אותו עליונים למטה ותחתונים למעלה." שם, מסכת חולין, שער האותיות, דף קי"ב, א, ד"ה "בענין".  
<sup>7</sup> מחזור ספרדי 1399, הספרייה של הוותיקן, רומא. ראו: נהר 1965, עמ' 42.

שתהא עטיפה מעלייתא.... מכל מקום, **מנהג יפה הוא מנהג ארצות הישמעאלים שאין עושים עטרות לטליתות**, להראות שאין עיקרו נעשה לכך...<sup>8</sup>

גם האר"י התנגד לסמן את מקום הראש בטלית:

"ודע, שאין להקפיד להניח סימן בטלית, לשים תמיד צד אחד של הטלית על הראש, כמו שנוהגים האשכנזים, כי אין שורש למנהג זה."<sup>9</sup>

אף שהאר"י אינו דורש לסמן את מקום הראש בטלית, באים דברי ר' חיים ויטאל על כך ש"אין לחוש בזה שנוהגין האשכנזים לעשות סימן לטלית, כדי שתמיד יניח הצד ההוא על ראשו"<sup>10</sup>. ההתנגדות לסימון ראש הטלית נובעת מהחשש שהעטרה תגרום לרבים לחשוב בטעות שכיסוי הראש הוא העיקר ולא כיסוי הגוף. יתרה מזו, אם העיקר בטלית הוא הראש (ולא הגוף), אזי אין צורך בציציות!

"נזהרים דווקא שלא לעשות עטרה הניכרת לכל, מטעם החשש שכתב הלבוש<sup>11</sup> שלא יהיה נראה כאילו הטלית בעיקרו הוא לכסות הראש, דאז הרי פטור הטלית מציצות לגמרי."<sup>12</sup>

## התופעה בחסידות

למרות שהאר"י עמד על כך ואף הזהיר שלא לעשות כן, החסידות אימצה את העטרה. יתרה מזו, אדמו"רי החסידים הוסיפו גם פס דק יותר של עיטור סביב המותן, באמצעה של הטלית. מנהג עיטור הטלית בעטרה התפשט בין שושלת רוז'ין-סדיגורה ואגפיה וגם בשושלת בעלז ושושלות אחרות.

<sup>8</sup> הדגשה שלא במקור. הלבוש 2000, על שו"ע או"ח סי' י, ס"ק ט, סעיף י.

<sup>9</sup> שער כוונות 1998, עניין ציצית, סוף דרוש ב'.

<sup>10</sup> "וטעם היות שליש א' גדיל, וב' שלישים ענף הוא, כי הציצית רמוזים אל המלכות והיא יוצאת בתפארת דזעיר מאחוריו, בסוף שליש העליון שהוא במקום החזה. וע"כ שליש א' גדיל, כנגד שליש עליון דת"ת. וב' שלישי ענף, כנגד ב' שלישי התחתונים דת"ת, ששם היא המלכות: גם אין לחוש בזה שנוהגין האשכנזים לעשות סימן לטלית, כדי שתמיד יניח הצד ההוא על ראשו. גם אין לחוש כלל במה שנוהגים בני אדם, למנוע שלא לקשור קצוות החוטים של הציצית התלויים, כדי שלא ייפרד שזירתם. ויש שינוי בין ט"ג לט"ק, כי ט"ג צריך שתהיה תמיד ראשו מעוטף בו, כי זה תכלית ט"ג, שהוא לעטוף בו את הראש כמ"ש. אמנם הט"ק, הוא מעטף את הגוף, ולא את הראש וכמ"ש. ועכ"ז היה נוהג מורי זלה"ה, שהיה לובש את הט"ק." פרי עץ חיים 1998, שער הציצית פרק א'.

<sup>11</sup> ראו: הערה 8 לעיל.

<sup>12</sup> "דקרשי המשכן הם גוף הקדושה ושייך בזה הורדת קדושה, אבל בציצית הטלית עצמו אינו גוף המצוה, כי בעיקרו הרי הוא בגד, רק שעל בגד בת ד' כנפות חייבה התורה להטיל ציצית, ולא שייך בזה בכלל הורדת קדושה, ומצד הציצית עצמם, בוודאי לא שייך שום מעלת קדושה באחת על חבורתה, שכל הד' כנפות מחויבים בציצית.... ובכל אופן תראה בזה, שמנהג חב"ד הוא באמת מנהג היותר יפה ומשובח. דמצד אחד נזהרים שהצד שלפניו יהיה לעולם לפניו, לצאת בזה חששו של השל"ה הקדוש שהביא סמוכין לזה מקרשי המשכן. אבל מצד השני אדרבה." אדני פז 1743, או"ח, סי' ח', סעיף ה.

שינויי דגמים אפיינו את השושלות השונות.<sup>13</sup> שושלת רוז'ין בחרה בדגם ה"רוזטה" או השושנתא, המתועד כאן.

ר' מרדכי ישראל טווערסקי תיאר את האדמו"ר מאזארניץ-חאטין בסדר הפסח. הוא:

"לבש קיטל עם **עטרה של כסף** שלאחריו, וכן כובע היארמולקע היה עם עטרה של כסף, ועל גביו חבש פאר השטריימל, ומראהו וצורתו היה זה כולו הוד והדר, כמראה מלך המולך במלוכה, אור זיו ומבהיק הקיף אותו, וכאור השמש המקרין והמזהיר, אשרי מי שראו בכך."<sup>14</sup>

לעומת שושלת רוז'ין ואחרים, שעיטרו ב"עטרה של כסף" בראש הטלית, לחסידי חב"ד הייתה מסורת שונה. הם לא עיטרו את הטלית כלל, אבל סימנו את מקום הראש (כדי שלא יתבלבלו) באמצעות בטנה שנתפרה מתחת לבד:

"מנהג רבותינו הקדושים נשיאי חב"ד, ובעקבותיהם חסידי חב"ד, להקפיד שצד הטלית המכסה את הראש – יכסה לעולם את הראש, אך אין תופרים שם עטרה להיכר, אף לא ממשי (ובודאי לא מכסף וזהב), **אלא תופרין בטנה בלבד מבפנים**."<sup>15</sup>

הבטנה שנתפרה בחלק הפנימי של הטלית נראית היטב בראש טליתו של הרב שאול הלוי מורטירא (1596-1660), רבה של הקהילה הספרדית באמסטרדם ורבו של ברוך שפינוזה (תמ"ו 5).<sup>16</sup> ישנו סיפור אגדה שגם חסידי חב"ד עיטרו בתחילה את טליתיהם בעטרות העשויות מכסף, אך מכיוון שהיו צריכים לפדות את רבם מכרו החסידים את חוטי הכסף שבעטרות.

"כפי ספור אחד מהמקובל אצל חסידי חב"ד נראה, שחסידי אדמו"ר הזקן היה מקודם מנהגם... **לעשות עטרות**, וכידוע הספור, שכאשר לקחו את אדה"ז אחר חג הסוכות תקנ"ט (1799) למאסר הידוע, והיה נצרך כסף תועפות ראם להצלתו, גזרו אז ראשי ומנהגי גדולי החסידים שכל אחד מאנ"ש (אנשי שלומנו) **יסירו העטרות של כסף מטליתיהם** וינדבום לקופת ההצלה, הרי שהיו מקודם כן נוהגים לעשות עטרות... לפי השערת, באמת מאז הוא שנשאר המנהג אצל חסידי חב"ד שלא לעשות עטרות."<sup>17</sup>

סיפור אגדה זה מחזק את הטענה שאדמו"רי החסידים וגם החסידים עצמם עיטרו את טליתיהם בעטרה בחוטי מתכת כבר בסוף המאה הי"ח. במאה הי"ט אפשר לזהות את העטרה על טליתם של מתפללים בדגלי שמחת תורה חסידיים, כדוגמה על איור של טליתו של החזן העומד לפני העמוד

<sup>13</sup> ראו: הערה 29 להלן.

<sup>14</sup> הדגשה שלא במקור. טווערסקי 2002, עמ' 21.

<sup>15</sup> הדגשה שלא במקור. ציצית הלכה למעשה 1995, עמ' ר"ל. לקוח מגור-אריה 1999, עמ' י"ז, "עטרה לטלית".

<sup>16</sup> ראו ציור דומה: יאן לוקין, טליתו של יהודי, והנחת תפילין של ראש ושל יד (Jan Luyken, Der Joden Biddekleed).

<sup>17</sup> en Gedenk – Ceedels aan Hoofd en Hand, גנס 1971, עמ' 109. ראו: ליברמן 1990-1994, חלק ב, עמ' 282-293.

<sup>17</sup> הדגשה שלא במקור. אשכנז דרבי 1976, עמ' 22, הערה יז.

(תמ' 6 א) או איור של טליתו של האדמו"ר בדמות משה רבנו (תמ' 6 ב). כמו כן מופיעה עטרה גם על טליתו של האדמו"ר בדמותו של אברהם אבינו בציור מים ודיו, המתאר את סצנת עקידת יצחק, ז"ר שרווח בארץ ישראל במאה הי"ט (תמ' 7 א, ב).<sup>18</sup>

#### העטרה הנוספת שבאמצע הטלית של האדמו"ר

מלבד הנוהג של עטרה בראש הטלית, הייתה מסורת מיוחדת של עטרה באמצע הטלית, שרווחה בקרב אדמו"רי החסידים, בעיקר בשושלת רוזין וצ'רנוביל. בביתה של צאצאה של האדמו"ר מצ'רנוביל בניו יורק נשמר תצלום ישן של ציור ובו דיוקנו של ר' אהרן טברסקי מצ'רנוביל (-1787/1872). בדיוקן יושב ר' אהרן, דור שלישי של אדמו"רי צ'רנוביל, ליד שולחן ומעיין בספר פתוח. הוא עטוף בטלית והעטרה שעל צווארון הטלית נראית בבירור. כמו כן רואים בדיוקן עטרה נוספת, כלומר פס דק, באמצעה של הטלית, בחלק המונח על זרועו הימנית (תמ' 8 א, ב). בספר *ערוך השולחן*, ר' יחיאל מיכל עפשטיין (1829-1908) מתאר את הסימון הנוסף שאפשר לסמן בו את ראש הטלית, הוא מוחה שמעטרים את הטלית בעטרות של כסף ומזכיר שהאר"י לא עיטר את טליתו. הוא גם מציין, שהסיבה לכך שלא מייחדים מקום בטלית לראש היא שהמצווה מופנית לכיסוי הגוף ולא לכיסוי הראש. הרב עפשטיין מסביר בהערותו החשובה מהי הסיבה לכך שהוסיפו פס של עטרה באמצע הטלית. הסבר זה חשוב ביותר, כיוון שאדמו"רי החסידות, כדוגמת ר' אהרן (טברסקי) מצ'רנוביל ועד לאדמו"רים הקיימים היום, הקפידו להוסיף פס נוסף של עטרה באמצע הטלית. סימן זה אף הפך כיום לסימן היכר של האדמו"ר:

"ויאצלנו עושים זה שתופרים חתיכה תחת ראש הטלית (תמ' 5) שלא יתקלקלו מפני הזיעה וממילא שיש היכר צד למעלה וצד למטה... **יש עושים עטרה של כסף בראש הטלית המונח על הראש**, ואינו כדאי, דבזה נראה שהעיקר הוא מה שמעל הראש, ובאמת העיקר הוא מה שעל הגוף, ולכן יש **נוהגים מטעם זה לשום עטרה של כסף באמצע הטלית**, אבל גם זה אינו כדאי, ורבים וגדולים מונעים את עצמם מזה. וכן נכון לעשות שלא יהיה בהטלית רק צמר, **ומה לכסף זהב בטלית**, והאר"י ז"ל לא עשה כן..."<sup>19</sup>

גם ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאטש (1871-1937) מזכיר את העטרה שבאמצע הטלית:

"ולא יהיה העטרה מכסף או מזהב שאז נראה דעיקרה נעשה לכסות הראש בלבד, אם לא שיעשה עטרה כזאת גם באמצע הטלית. וכן נהגו כמה מדינות..."<sup>20</sup>

<sup>18</sup> לאור ממצאי עבודה זו נראה שיש לדון מחדש במסקנות שהוסקו אצל פישר 1979 על סצנות של עקידת יצחק, בציור, ברקמה ובזכוכית (hinterglasmalder) שנעשו בארץ ישראל במאה הי"ט. יש מקום להבחין בין יצירה המושפעת מאמנות הפרסית לבין יצירה המושפעת מאיורי הלוּבּוּק והציור החסידי. כמו כן, מן הראוי להבחין בין האמנות של הפרושים והחסידים בארץ ישראל במאה הי"ט.

<sup>19</sup> הדגשה שלא במקור. ערוך השולחן, סי' ח', סעי' י'.

<sup>20</sup> הדגשה שלא במקור. ארצות החיים, סעיף ח', בלב הארץ, סעיף ד', לקוח מגור-אריה 1999, עמ' כ"ג, הערה 25.

ומפרט:

"על הטליתות גדול היה עטרה של חוטי כסף **קליעה** בראשו... וגם באמצע של הטלית היה עטרה, רק לא רחבה כל כך, והעטרה היתה תפורה על חתיכת משי..."<sup>21</sup>

כך מסופר על העטרה של האדמו"ר מקופיטשיניץ, רבי אברהם יהושע העשיל (1888-1967):

**"העטרה היתה עשויה קליעות."**

ובהערה ד:

"ד. כמנהג בית רוזין וטשערנוביל, ולא חששו לחשש שעטנו...."

וגם:

"לפעמים היה האדמו"ר רבי אברהם יהושע העשיל זי"ע משתמש עם **טלית שהיתה בה עטרה בראש ובאמצע**, ולפעמים בטלית שהייתה בה עטרה רק בראש."

ובהערה ה, שם:

"ה. ולא חששו שעיקרו נעשה כראש וע"כ פטורה מציצית."<sup>22</sup>

אלה מקורות ספרותיים המעידים על כך שהייתה עטרה בראש הטלית של אדמו"ר ובאמצעה, ולא זו בלבד אלא שיש כאן גם עדות לכך שהעטרה נעשתה בטכניקה של "קליעות", טכניקה הידועה לנו בשמו ביידיש "שפאניער-ארבעט" או מלאכת השפנייר. חוץ מאזכור זה, ישנן עדויות חזותיות רבות על חסידים שלבשו עטרות עשויות במלאכת השפנייר.<sup>23</sup>

הדיוקן של ר' אהרן טברסקי מצ'רנוביל (1787-1872) (ראו: תמ' 8 א, ב), והאזכור על האדמו"ר מקופיטשיניץ שלעיל, מעידים על כך שהייתה עטרה גם באמצע הטלית לאדמו"רי החסידים. ישנן עוד דוגמאות לנוהג זה: בארכיון התצלומים של המרכז לאמנות יהודית באוניברסיטה העברית שבירושלים ישנו תצלום משנת 1916 של רבי מהעיר פומורזאני (Pomorzany), אף הוא עטוף בטלית ובה שתי עטרות – בראש ובאזור המותן.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> הדגשה שלא במקור. דרכי חיים ושלום 1944, עמ' כו, אות לו. ראו: שפרבר 1990-2007, חלק 7, 2003, פרק ו, "על העטרה שבטלית", עמ' פג-צג, עמ' פו, הערה 22, וכן באופן כללי שם.

<sup>22</sup> הדגשה שלא במקור. השל 2003, "מנהגים והליכות של רבותינו הק' לבית קאפיטשניץ", עמ' ו'. "ולא חשש דעיקרו נעשה כראש וע"כ פטורה מציצית", שם, הערה ה'.

<sup>23</sup> ראו: איורים של אדמו"ר עם עטרה בטלית אצל אלפסי, 1974: רבי שלמה מצ'ורטקוב, עמ' 41, רבי אלתר מוורשה, עמ' 161 וגם כיפתו של הרי"מ מגור, עמ' 201. על טכניקה ייחודית זו ראו בהמשך.

<sup>24</sup> במכתב ובתצלום השמור בארכיון המרכז לאמנות יהודית באוניברסיטה העברית שבירושלים. המכתב מאת פרופ' ד"ר ראלף בוש (Ralf Busch), מנהל המוזאון בהמבורג לארכיאולוגיה ותולדות המחוז הארבע (Hamburger Museum für Archäologie und die Harburg Geschichte). המכתב מיום 23 בספטמבר 1992, תצלום מס' 5, משנת 1916. פרופ' בוש כותב במכתב שאביו, יאן בוש, שירת בצבא הגרמני במלחמת העולם הראשונה בחזית המזרחית של אוקראינה, שם צילם את הרב מפומורזאני (Pomorzany):

באוסף המוזיאון היהודי בניו יורק ישנה טלית ובה שתי עטרות (תמ' 9 א), אך לא מצוין לאיזה אדמו"ר היא שייכת. טלית עם עטרה נוספת באמצע הטלית נמצאת גם באוסף המוזיאון לאדריכלות חילונית בסאנוק שבפולין (תמ' 9 ב).

במסגרת פרס וולגין אשר במוזיאון ישראל, שזכיתי בו,<sup>25</sup> נערך בדצמבר 2003 ביקור בבתי כנסת השייכים לקהילות חסידיות: בין היתר, ביקרנו בקהילת סקווירא שבניו סקווירא (New Square) ליד מונסי (Monsey), ניו יורק ובקהילת חסידי רחמסטרביקה בבורו פארק, ברוקלין, ניו יורק. בשתי הקהילות, השייכות לשושלת צ'רנוביל הענפה, כל בני הקהילה התעטפו בטליתות, בכל הטליתות הייתה עטרה אחת עשויה ממלאכת השפנייר ואילו האדמו"ר התעטף בטלית ובה עטרה גם באמצע הטלית. לאחדים מהם היו טליתות המעוטרות בעטרות מסוג אחר, הן היו עשויות מחוליות כסף מרובעות וקטנות התפורות בשורות לאורך העטרה. ביקור נוסף נערך בקהילה חדשה יחסית של חסידים בבורו פארק: בבית כנסת "אמונת ישראל" השייך לשיבת "תורה ודת". בבית הכנסת הזה לא היה אדמו"ר משושלת מסוימת אלא "משגיח" ומתפללים ולומדים מכל החסידויות גם יחד. גם שם עטו כל בני הקהילה טלית עם עטרה העשויה במלאכת השפנייר ואילו המשגיח התעטף בטלית עם עטרה נוספת גם באמצע הטלית. בשמחת תורה תשס"ו (2006) ביקרתי בקהילת "שומר אמונים" בשכונת מאה שערים שבירושלים. הרבי אברהם חי רוט, בנו של רב ארלה, התעטף אף הוא בטלית שיש בה עטרה גם באמצעיתה. מכאן שמנהג זה שכיח בקרב החסידים ובקרב אדמו"רי החסידים.

## האלמנטים האמנותיים בצורת החפץ ועיטוריו

### מלאכת השפנייר

במקרה של העטרה החסידית הנעשית במלאכת השפנייר, טכניקת העבודה מהווה חלק בלתי נפרד מתאור צורת החפץ ועיטוריו. זאת כיוון ש"היחידה הבסיסית, פתיל הכותנה המלופף בחוטי מתכת, נוצרת תוך כדי הכנת המוצר.<sup>26</sup> מלאכת השפנייר נעשית על מתקן מיוחד - שולחן עם גלגל המכוסה בכרית ומעין חלון - ביידיש "גארן" (קומה), ממנו יורדים הסלילים ועליהם חוטי כותנה. על הגלגל ישנן סירות ובהן חוטי מתכת, הכוללות חוט מתכת עבה וחוט מתכת דקה יותר. הפתיל או הקליעה "נוצר על ידי העברת הסלילים של חוטי המתכת לרוחב חוטי הכותנה המתוחים".<sup>27</sup> הדגם, המצוייר על נייר, מונח על כרית הגלגל מתחת לחוטים עם סיכות.

---

"Photographer: John Busch, the elder, officer in the Germany army of Saxony, during World War I, enlisted in the Austrian army as an officer of reconnaissance and commanded a scout plane along the Eastern front, Ukraine, 1916."

<sup>25</sup> ראו: החלק הראשון של עבודה זו, הערה 124.

<sup>26</sup> יוהס 1994, עמ' 44.

<sup>27</sup> שם. לתאור המלא ראה: יוהס 1994, עמ' 44-45.

### הדגמים בעטרה שנעשו במלאכת השפנייר

העטרה היא יריעה מלבנית והעיטור בה מתחלק לשני אזורים ראשיים - דגם מרכזי ומסגרת. ישנו לקסיקון מונחים ביידיש המקובל על העוסקים במלאכת השפנייר ובו מפרטים את שני החלקים השונים של העטרה: הדגם המרכזי נקרא בשם "שפיגעל" (מראה), והמסגרת נקראת בשם "קאסטען" (תיק או קופסה).<sup>28</sup>

לדברי גיזה פרנקל, חסידות בלז, למשל, סיגלה לעצמה את ה"שפיגעל" בדגם של ה"קעפל" ("ראשי") ואילו חסידי קומארנו העדיפו את דגם "לסקא" ("קשקשי דגים").<sup>29</sup> לפי דנה וסקלה מהמוזיאון היהודי בפראג, דווקא הדגם של קשקשי דגים היה חלק בסיסי ואליו חוברו דגמים נוספים:

"The basic and most frequently used patterns are of fish scales (Yiddish, *liskes*); these were composed of small circular clusters, to which other separate motifs were often attached."<sup>30</sup>

כך למשל עשויה העטרה של ר' אהרן מצ'רנוביל (ראו תמ' 8 ב). מבין הדגמים האחרים ידועים צורת לב לשושלת סאסוב (תמ' 10), צורת מגן דוד (לא ידוע לאיזו שושלת) וצורת שלושת הנחשים (ביידיש: "דריי שלאנגע") שהיה נפוץ, אך עדיין לא מזוהה עם שושלת מסוימת, ועוד.<sup>31</sup>

### דגם הרוזטה

אסתר יוהס מציינת את שכיחות דגם הרוזטה או השושנה,<sup>32</sup> אך מבלי לציין לאיזו חסידות הוא משתייך. שלוש הדוגמאות שבהן נדון בחלק זה של העבודה שייכות לשושלת רוז'ין ובהן הדגם המרכזי, ה"שפיגעל", הוא בצורה של שושנה.

לאדמו"ר ר' ישראל מהוסיאטין יש עטרה גדולה במיוחד ובכל קצה יש פרח שושנה גדול מאוד (תמ' 1 א, ב). דגם דומה נמצא על העטרה באוסף המוזיאון היהודי בניו יורק (תמ' 11 א), ובאוסף פרטי (תמ' 11 ב). באחרון, יש פרח שושנה שהוא עגול וגדול ממדים, שאפשר לספור סביבו 18 עלי כותרת ומצדדיו שתי רוזטות אובליות, קטנות יותר, שלהן 7 עלים מלמעלה ו-7 עלים מלמטה. השושנים יושבות בין 10 עיטורים קטנים יותר, מלמעלה ומלמטה.

על דרך הכלל אפשר לומר, שבכל חפץ טקסי מספר העיטורים אינו מקרי – כך באמנות העממית בכלל ובאמנות יהודית וחסידית בפרט. המספרים, 3, 7, 10, 12, 13, 26, 42, 72 – הם מספרים שיש להם חשיבות בקבלה – הם בדרך כלל מרמזים לעשר הספירות המחולקות ל-3 עליונות ו-6 תחתונות ולספירה האחרונה, "מלכות", (7=6+1) או להטיות של שם האל (מ"ב, 42, או ע"ב, 72).

העטרה של ר' ישראל מהוסיאטין מרשימה מאוד בגודלה (תמ' 1 א, ב). חסידי רוז'ין התפארו ב"מלכות", כשהכוונה מצד אחד לרמוז על הגאולה של בית דוד; שושלת זו היא מצאצאי המלך

<sup>28</sup> יוהס 1996, עמ' 152.

<sup>29</sup> ליטבין 1917, כרך IV, לקוח מפרנקל 1975, עמ' 44, הערה 7.

<sup>30</sup> וסלקה 2004, עמ' 94.

<sup>31</sup> ראו: יוהס 1996, עמ' 152, הערה 13, ואיורים 163 ו-165.

<sup>32</sup> "רוב הדגמים הנוצרים הם דגמים צמחיים מסוגנים, בדרך כלל רוזטות מסוגים שונים." יוהס 1994, עמ' 45.

דוד ולכן הביטוי המלכותי ניכר בגודל הטלית או בגודל העיטור שעל העטרה. ההתייחסות השנייה היא לספירה "מלכות", האדמו"ר משלב בכל מעשיו ובתודעתו את העלאת ספירה זו עד לכתר עליון (לאין-סוף). בין חפצי האדמו"ר, הטלית עצמה גדולה מאוד. צאצא של שושלת בוהוש ציין, ש"מנהג הידור גדול במיוחד".<sup>33</sup> הגודל המינימלי לטלית נקבע בדרך כלל על פי הלוּבש :

"שעור טלית שחייב בציצית שיתכסה בו באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן המהלך לבדו בשוק ואינו צריך אחר לשומרו".<sup>34</sup>

אם כן העטרה של שושלת קופניטשיניץ (תמ' 12 א, ב), כמו זו של בוהוש (תמ' 13 א, ב), מתאפיינת בדגם השושנה.

### תולדות מלאכת השפנייר

העטרות שנעשו במלאכת השפנייר לא היו רק נחלתם הבלעדית של החסידים, זו הייתה אופנה שרווחה בין היהודים במאה הי"ט במזרח אירופה, אך החסידים המשיכו בה עד אשר כיום היא הפכה לסימן היכר שלהם. מתוך ידיעות בכתב<sup>35</sup> אנו למדים, שבסביבות שנת 1830 הגיע לסאסוב (Sasow) שבגליציה המזרחית בחור ששמו מרדכי לייב מרגוליס, שנמלט מהצבא הרוסי כשהיה בבירדיטשוב (Berdichev). הוא הביא עמו כמה גלילים של חוטי כסף ואלה היוו בסיס לתעשייה הביתית המוצלחת שהקים, תעשייה שפעלה במשך כמאה שנה. הוא שיתף פעולה עם מרכז תעשיית הטליתות של קולומיא (Kolomyja) הסמוכה. שיא הפעילות היה בין השנים 1860-1890, ותוצרתם נמכרה בחבל פודוליה ומחוצה לה.

אחת מנקודות המכירה של העטרות שנעשו במלאכת השפנייר הייתה בקרקוב. עם התפשטות מלאכת השפנייר במאה הי"ט הפך המונח ביידיש "שפאניער" למלה נרדפת לעטרה. כך שעל השלט של החנות היו המילים "טליתים" ו"שפאניערס" (תמ' 14 א, ב).

משפחה מורחבת מסאסוב, שעסקה במלאכת השפנייר - משפחות כץ, פויזר, סיגל וטופורוב - היגרה בתחילת המאה העשרים לאנגליה עם האדמו"ר מסאסוב. מר איבור כץ סיפר, שאלה סיפקו עטרות לא רק לחסידים אלא גם לאוכלוסייה יהודית גדולה ומגוונת (תמ' 15 א, ב).<sup>36</sup> במשפחה שלו גם הנשים עסקו במלאכה.<sup>37</sup>

מרכזי תעשייה נוספים שבהם עשו טליתות היו באוקראינה, וביניהם מרכז התעשייה בברשד (Bershad). בעיר זו בדרום פודוליה, בין אודסה לקייב, היה בית חרושת לטליתות ולציציות אשר

<sup>33</sup> אורכה של הטלית של האדמו"ר מבוהוש 75 ס"מ, ומתוכה אורך העטרה הוא 15 ס"מ. אורכן של הציציות ס"מ 30.

<sup>34</sup> שלחן ערוך 1953, או"ח, הלכות ציצית, טז, "שיעור טלית" ובו סעיף אחד, א. לגבי בן 9, ראו: באר היטב, שם.

<sup>35</sup> המקור המפורט ביותר הוא קונטי 1932. ראו גם: באמוע 1931, ליטבין 1917, פרנקל 1975, פרנקל 1980 ודודה 1993.

<sup>36</sup> מראיון אישי עם מר איבור כץ (Ivor Katz) עולה, שגם מצד אביו וגם מצד אמו הוא מצאצאי עושי השפאנייר מהעיר סאסוב. המשפחה היגרה לאנגליה בשנת 1906 עם האדמו"ר מסאסוב. מצד האבא: חיים משה פייזר (פויזר – Puser) (נפטר ב-1946), מצד אמו: יצחק מאיר סיגל (טופורוב, נפטר ב-1926) שהתחתן עם לאה פויזר, הבת של חיים משה פויזר, שבאה לאנגליה בשנת 1902. בנם, נחום כץ (נפטר ב-1984) היה מקורב לרבי מסאסוב. היו בעיות פרנסה באותן שנים לעושי השפאנייר בסאסוב: בשנת 1903 ובשנת 1911 הייתה שביתה של העובדים, הם שבתו כדי שישפרו את תנאי העסקתם. ראו גם: יוהס 1996, עמ' 150.

<sup>37</sup> בניגוד למה שכתבה יוהס: "Shpanyer work was done by men only". יוהס 1996, עמ' 152.



נוסד בעידודו של ר' רפאל מברשד (שנפטר ב-1815), תלמידו של רבי פנחס מקוריץ, שנהג הוא וחסידיו מנהגים מיוחדים. מודגש באופן מיוחד, שר' רפאל לא נהג ללבוש עטרה בטלית שלו. זה היה יוצא מן הכלל, והכלל היה טלית עם עטרה:

"קרוב לודאי שמקורה של התעשייה על טהרת הקודש במורשתו של ר' רפאל, ש'היה מחזר אחרי ציציות וטליתות כשרות לזכות בהן את הרבים כאחת מהמצוות העיקריות והכוונותיהן המיוחדות",<sup>38</sup> וכמו הציצית, כן גם הטלית כשרה בתכלית הכשרות מטווייתה ונעדרת כל קישוט. 'הוא עצמו היה מתעטף בטלית בלי עטרה ובלי פסים צבועים מיוחדים'.<sup>39</sup>

רוב יהודי ברשד במחצית השנייה של המאה הי"ט היו חסידים. השושלת הנפוצה בתחילת המאה הי"ט הייתה זו של רוז'ין. במחצית השנייה של המאה הי"ט נוספו חסידויות אחרות, ביניהן היו: צ'רנוביץ (טולנא, סקווירה), ברסלב וסבראנסק (צ'לאנץ). מרכז דומה לזה שבברשד היה גם בטשוברובנו (Tchuvrovno) שבבלרוסיה,<sup>40</sup> ומרכז נוסף היה באזור מוהילב שברוסיה הלבנה. היה גם מרכז ידוע של עבודת ה"שפאנירעס" ליד לובלין, מחוז ששייך למשפחת האצולה רדזיוויטוס (Radziwittos).<sup>41</sup> נראה שגם במקומות הללו הייתה תעשייה של עטרות, אך עד כה לא אותרו עדויות על כך בכתב.

בטכניקה של מלאכת השפנייר נעשו גם כיפות ("ירמולקא" או "היטל") ליום כיפור (תמ' 16) ואף פרוכות וכפורות לארון הקודש.<sup>42</sup> עטרות קצרות יותר נעשו לצווארון של גלימה לבנה לסדר הפסח או לחתונה – ה"קיסל" (ראו תמ' 15).

<sup>38</sup> כתב יד של ר' רפאל מברשד, עמ' 105. צוין ללא מידע נוסף אצל הוברמן 1956, עמ' 39.

<sup>39</sup> הדגשה שלא במקור. שם. עוד על הטליתות מברשד: פינות הציציות שנעשו שם על גדות הנהר נקראו בשם "דולינה". הטליתות נוצרו בחלקו העליון של הכפר, ברובע ששמו "ירושלמקה". עשרות העובדים סיפקו סחורה על פי דרישה, הם קשרו את החוליות שבציציות ומכרו אותן בפודוליה ומחוצה לה. בית החרושת הזה נהפך למרכז הגדול ביותר באוקראינה. היהודים גם סיפקו חומרי גלם שונים כמו צמר, פשתן או כותנה. הוברמן 1956, עמ' 40.

<sup>40</sup> ראו: לוקין 1997. על ברשד ותעשיית הטליתות, ראו: לוקין 2000, עמ' 121-124 [רוסית]. אני מודה למאשה טיטוב (Masha Titov), שתרגמה את הספרים האלה מרוסית לעברית במסגרת פרויקט פרס וולג'ין, מוזיאון ישראל, ירושלים, 2002-2003, שבו השתתפתי.

<sup>41</sup> תודה לאלזביט דוגליוז (Elzbieta Duglosz), מהמוזיאון ההיסטורי בבית הכנסת "סטארה" בקרקוב על מידע זה. על משפחת האצולה, ראו: בוברוביץ 1841, כרך ח', עמ' 59-83. ראו גם:

"In Russia, tallits were made of fine white wool. The town of Dubrovna, in the Mogliev province, was the centre of this production."

אנסקי 1992-1994, עמ' 43. וגם: "ככל הנראה היו מרכזים קודמים, בברדיצ'ב וברדזיביל שברוסיה." יוהס 1994, עמ' 45.

<sup>42</sup> אוסף מוזיאון ישראל, ירושלים, מס' 152/14 ואוסף המוזיאון הלאומי, קרקוב, מס' MNK IV T 4873.

## השפעות

הטכניקה של מלאכת השפנייר איננה דומה כלל לעבודת המחט ברקמה. היא קרובה יותר לטכניקת תחרה על סלילים (bobbin lace), אך לא זהה לה. למעשה מלאכת השפנייר היא טכניקה ייחודית ומצויה רק בין היהודים.<sup>43</sup> אך נראה שהיא נוצרה כדרך לחקות את רקמות חוטי הכסף והזהב ותחרות יקרות-ערך שרווחו בסביבה הלא-יהודית בלבוש העירוני, כגון כובעי נשים עירוניות (תמ' 17 א, ב), ושל השררה:

The earliest Russian lace is not well documented, but from the seventeenth century onwards, lace of gold and silver thread was in abundant use for both masculine and feminine costume, and laces as well as embroidery were in constant demand with the well-to-do. Gold and silver lace were highly valued because the threads themselves were costly; the lace was even sold by weight.... The chief application of gold and silver lace was to decorate costume; its elaborate richness made it especially suitable for ecclesiastical and ceremonial uses. As a mark of prestige, it decorated the Tsar's throne, boyars' tapestries, and armchairs. ... Gold and silver lace perfectly complemented imported Eastern and Western luxurious gold brocades and embroideries....<sup>44</sup>

קיים דמיון סגנוני ל רצועת חבל צרה (galloon), רקומה או עשויה מקלעת של חוטי מתכת יקרי-ערך שעושה בגדים ורהיטים, והייתה נפוצה ברוסיה כבר במאה הי"ח (תמ' 18):

Galloons of gold and silver thread were widely used during the eighteenth century. They consisted of a braid with identical scallops along both borders. The patterns were often of an undulating line with small circle motifs, or alternating plant and fan motifs.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> דברי מומחה הטקסטיל מהמוזיאון הסמיתסוניאן, קופר-היוויט בניו יורק, מילטון סונדיי (Milton Soudy): "Among the few techniques that seem to have a uniquely Jewish origin and tradition is that of the braid-like band made in Poland and used as an atarah to trim the prayer shawl. These braids are largely unknown outside the sphere of Jewish collections."

סונדי 1977. ראו גם: "מלאכת השפאניער היא, כמדומה, טכניקת הטקסטיל היחידה ששימשה להכנת חפצים יהודים בלבד. היא נעשה בידי יהודים, עבור יהודים, לצורך עיטור חפצים המסמנים זהות יהודית, שהבולטת ביניהם היא הטלית.... מלאכת השפאניער נעשתה בידי גברים בלבד... שומרי מצוות... מאוחר יותר... גם ילדים ונשים עסקו בה." יוהס 1994, עמ' 44-45.

<sup>44</sup> יפמובה ובלוגורסקייה 1987, עמ' 151-152.

<sup>45</sup> שם, עמ' 152.

חשוב לציין שאותם המוטיבים שנבחרו לעטרה החסידית, כגון השושנה בקרב חסידי רוז'ין, הופיעו גם על כובעי נשים. כך, למשל, בכובע של רבנית מרשוב (Reszow), דגם השושנה בולט (תמ' 19). אף יתכן כי אותם הדגמים שאייפנו את השושלות החסידיות השונות עיטרו גם את כובעי הנשים של אותה קבוצה.

ניתן להשוות את הרושם שנוצר ממלאכת השפנייר לרושם שהתקבל מרקמת חוטי הכסף והזהב של הנשים העירוניות, שנעשו בשיטת רקמה מוגבהת (בטכניקת מונח ומאוחז) (ראו תמ' 17 א).<sup>46</sup> יש דמיון רב בין כיסוי הראש של היהודיות לכובעי הנשים הנוצריות העירוניות בפודוליה, כדברי גיזה פרנקל:

In various collections there are a number of bonnets made of expensive materials like brocade or "Spanier-work," cloth either entirely woven of silver or gold threads or heavily embroidered with them. They resemble bonnets generally worn by townswomen of the period, known as *chepek* or *czepiec*, which were probably used for outdoor wear.<sup>47</sup>

אם כן, נעשה ניסיון, אם כי בטכניקה שונה, לקבל רושם דומה לזה של הלבוש העירוני הסובב את החסידים. ראוי לבדוק גם את עיטור הלבוש הגברי העירוני המקומי בהקשר של מלאכת השפנייר.

## ניתוח פנומנולוגי

בנוסף לפן ההלכתי, הדן בייעוד העטרה לסמן את מיקומו של הראש בטלית, יש לדון במשמעויות הקבליות לחסיד המתפלל, המתעטף בטלית שעוטרה בעטרה. אפשר גם להניח, שכל עוד המתפלל מביא עמו "מציאות חוץ טקסית",<sup>48</sup> הנובעת מידע קודם או נלמד, המתפלל יהיה מודע יותר להקשר זה או אחר של העטרה שבטלית. בראש הרבדים האפשריים יש לשער שאחד מהם יהיה קשור לעטרה שבראשו המזכירה לו את העטרה של הקב"ה, העשויה מתפילות כלל ישראל. כבר במדרשים תלמודיים, כמו ילקוט שמעוני, מתוארת המסורת שתפילות ישראל עולות ויוצרות את העטרה שעל ראשו של האל.

46

"The chief application of gold and silver lace was to decorate costume; its elaborate richness made it especially suitable for ecclesiastical and ceremonial uses. ... Gold and silver lace perfectly complemented imported Eastern and Western luxurious gold brocades and embroideries."

יפימובה ובלוגורסקייה 1987, עמ' 124.

<sup>47</sup> פרנקל 1980, עמ' 55, ואיורים 16 ו-17, שם.

<sup>48</sup> על "מציאות חוץ טקסטואלית", כדברי וולפגנג איזר, ראו בחלק הראשון של עבודה זו, א.3.2.

"מלאך שהוא ממונה על התפלה ממתין עד שיתפלל כנסיה האחרונה שבישראל והוא עושה כל התפלות עטרה, והוא נותנו בראשו של הקב"ה, שנאמר: 'ברכות לראש צדיק' (משלי י, ו)."<sup>49</sup>

במדרש כונן, מדרש מיסטי שנקרא גם בשם *ברייתא דמעשה בראשית*, מכנים את המלאך בשם "סנדלפון":

"והנה אופן א' בארץ אצל החיות זה סנדלפון שעומד אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו. וכי תעלה על דעתך שמלאכי השרת יודעין היכן הקב"ה שרוי? הלא כתיב 'ברוך כבוד ה' ממקומו'. 'במקומו' לא נאמר אלא 'ממקומו'. מלמד שאין מכירין מקומו של הקב"ה אלא משביע סנדלפון את הכתר שמכתירין מקומו של הקב"ה ב'קדושות' ועולה הכתר מעצמו ויושב בראש אדונינו. מיד כל חיילי מרום חלים ורצים וחיות הקודש דוממות ושרפי הקודש מיד נהמים כאריות ועוני' השרפים 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו' וזה פירוש קדוש בעליונים קדוש בתחתונים קדוש בכל העולמות... ובשעה שמגיע הכתר לכסא הכבוד מיד גלגלי המרכבה מתגלגלין ומתרעשים... וכל רקיעים כולם אוחזות חלחלה, ובשעה שהכתר עובר על כסא הכבוד לישיב במקומו כל חיילי מרום פוצחים פיהם ואומרים 'ברוך כבוד ה' ממקומו'. בא וראה שבחו של הקב"ה שבשעה שמגיע הכתר בראשו, מחזיר ה' ראשו לקבל הכתר מעבדיו וכל החיות ושרפים וגלגלי המרכבה וכסא הכבוד, חיילי מעלה וחשמלים וכרובים מתגדלים ומתחברים ומתגאים ונותנים הוד והדר..."<sup>50</sup>

גם בראשית החסידות מזהים את התפילה עם העטרה. בספר *נעם אלימלך* של ר' אלימלך מליז'נסק (1717-1787) נאמר, ש"המלאכים הממונים על התפילה הם מעלין את תפילת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא ועושים עטרה על ראשו."<sup>51</sup>

קיימת מעין הקבלה בין החסיד המתפלל העונד את העטרה לקב"ה ה"מתעטר" בתפילות ישראל. לפנינו סוג של יחסי גומלין כשהמציאות מטה היא דוגמה למציאות של מעלה. ואם קיימת הקבלה מסוימת בין העטרה שעל הטלית של המתפלל לזיקה המחשבתית של העטרה שעונד האל העשויה מתפילות ישראל, אפשר להתייחס ללבוש כמעין חיקוי לבוש האל. בהקשר הנוצרי, החוקר סטיבן ג' דיוויס מסביר את בגדי הכומר כדרך של חיקוי האלוהות:

<sup>49</sup> ילקוט שמעוני, שמות לד, רמז תו. ראו: אידל 2005 – ארוס, עמ' 40-41, הערה 91. ראו גם: רבינו בחיי על בראשית מט, כא. ראו נושא זה בהקשר החסידי: באר מים חיים 1999, ח"א, לך לך, עמ' שג-שט.  
<sup>50</sup> מדרש כונן 1898, ספר מעין חכמה (אחרי מדרש מעשה חנוכה), עמ' 19, דף י, ע"א. ראו גם: "אופן אחד בארץ אצל החיות וסנדלפון שמו, שקושר כתרים לבעל הכבוד מ'קדושות', ו'ברוך הוא', ו'אמן יהא שמיה רבא' שעונין בני ישראל בבתי כנסת, ומשביע הכתר בשם המפורש, והולך ועולה לו בראש האדון; מכאן אמרו חכמים: 'כל המבטל 'קדוש' ו'ברכו' ו'אמן יהא שמיה רבא', גורם למעט העטרה. מדרש כונן, בתוך אוצר המדרשים 1899, עמ' 254. לפי אידל, המושג מיעוט העטרה שווה ערך למונח התלמודי "מיעוט הדמות" שביבמות דף סד, ע"א, ומכאן שההקשר הוא מספר בני ישראל רב (לפחות 22,000) כדי שהשכינה תשרה בעולם. מושג זה חוזר בספר שעור קומה, בספר מתואר גודל העטרה כמספר בני ישראל: "עטרה שבראשו ששים רבבות כלפי ששים רבבות אלפים ישראל." ראו: אידל 1993, עמ' 128.  
<sup>51</sup> נעם אלימלך 1999, פרשת בהעלותך.

There are 'mimetic and apotropaic functions', including the social function of images worn on the body – 'putting on' Christianity; the art of dressing divinely.<sup>52</sup>

בספר פרי עץ חיים של ר' חיים ויטאל נאמר כך:

"כשאדם הוא לובש טלית ותפילין, יש בו כ"ב שמות של הוי"ה, שהם גימטריא 'אל ישראל'. היינו, כ"א בתפילין, וא' בטלית."<sup>53</sup>

בספר הזוהר מבואר בהקשר של העטרה: "ראש צדיק, דא היא עטרה קדישא ואוקמוה [אייקון, צלמית]."<sup>54</sup> בתלמוד ירושלמי הנושא מנוסח בצורה חריפה אף יותר – "כנסת ישראל" היא עצמה העטרה:

"אותה עטרה הניח לו הקב"ה להתעטר בה ואנו העטרה הזאת הניח הקב"ה."<sup>55</sup>

אם נאמר שכנסת ישראל מזוהה עם השכינה נוכל להעשיר דימוי זה בדומה לו בקרב חסידות אשכנז ובחוג של צפת, שם מזהים את העטרה עם דימוי המורכב מהשכינה, מהספירה "מלכות", מבת המלך או בת ישראל וכנסת ישראל.<sup>56</sup> ר' אלעזר מוורמס (1165-1230), מחסידי אשכנז במאה הי"ג, מדגיש את הדינמיות של העלייה של התפילות עד לראשו של הקב"ה ואומר:

"התפילה הולכת למעלה על הרקיע אשר על ראשם והולכת ויושבת בראשו של הקב"ה ונעשה לו עטרה."<sup>57</sup>

<sup>52</sup> דיוויס 1992, עמ' 361.

<sup>53</sup> פרי עץ חיים 1998, שער התפילין, פרק י"ז. ראו: הסבר כללי על משמעויות הצירוף של כ"ב אצל צייטלין 1997, עמ' 20-25.

<sup>54</sup> זוהר 1967, חלק א, דף קסב, ע"א.

<sup>55</sup> הדגשה שלא במקור. תלמוד ירושלמי, מסכת דמאי דף ח, ע"א.

<sup>56</sup> הקשר אחר הוא העטרה לצדיקים לעתיד לבוא: "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא עתיד הקדוש ברוך הוא להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק שנאמר 'ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו' וגו'. מאי לעטרת צבי ולצפירת תפארה לעושים רצונו ומצפים לישועתו." סנהדרין דף קיא ע"ב. בקבלה השכינה מזוהה עם כנסת ישראל ועם "מלכות". משה אידל, למשל, מתייחס בפתיחה לספרו על קבלה וארוס לאמרה "לשם ייחוד קודשא-בריך-הוא ושכינתא" ומפרט את המשמעויות השונות של השכינה כך:

"It reflects the supreme aim of some important religious performances: to induce the union, which means the sexual union, between a masculine divine attribute, on the one hand, described by various terms like Tiferet, the Holy One, blessed be He, or the sixth sefirah [Yesod] and, on the other hand, a feminist divine manifestation, designated by a variety of terms like Shekhinah, Malhikut, Knesset Israel, 'Atarah, and 'the tenth sefirah'."

אידל 2005 – ארוס, עמ' 1-2. ראו גם: שם, עמ' 254, הערה 1. ראו גם:

"The complexity of processes of the ascent of the importance of the Shekhinah as a feminine divine power has not yet been duly recognized in scholarship."

שם, עמ' 266, הערה 117.

<sup>57</sup> כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1786, דף 43 ע"א; כתב יד אוקספורד 1812, דף 101 ע"ב – 102 ע"א. אידל 1993, עמ' 207 ועמ' 388, הערה 158. המונח "יושבת" מזכיר, לפי אידל, את "הביטוי 'מושבת יקרה' המצוי בספרות ההיכלות;

הדינמיות של התנועה כלפי מעלה של תפילות ישראל לעטרה שבראשו של האל מזכירה את עלייתה של הספירה "מלכות" בתפילות שבת כפי שהיא מתוארת בסידור של ר' אברהם שמשון מראשקוב, וגם את התנועה של הספירה "מלכות" לפי התצורה של מנורת השבת של חסידות ללוב.<sup>58</sup> אכן, ר' אלעזר מוורמס מזהה את העטרה המונחת על ראשו של האל עם הספירה "מלכות" ועם בת המלך או עם בת ישראל העולה עד לראשו של האל ויושבת על הראש.<sup>59</sup> בספרות של חסידי אשכנז, הדימוי של התפילה המעטרת את ראש האל מזוהה עם אישיות נשית – בת, כלה ואם.<sup>60</sup> ר' משה קורדובירו מזהה את הטלית כשוות ערך לשכינה, הוא קובע זאת בפרדס רימונים, כשהוא עוסק בפתיל התכלת שהוא חלק מהציציות:

**"ציצית [הטלית] היא השכינה ובמציאותה התחתון המתקרב אל מצולת ים. ולכן היא תכלת, שהתכלת ב'מלכות' הוא בחינתה התחתון, בסוד היסוד, אשר תחתיה המצולות, בסוד הדין שבה. ולכן אמרו: 'תכלת דומה ליסוד'."**<sup>61</sup>

את הזיהוי של השכינה עם העטרה עושה ר' חיים ויטאל:

**"הנה המלכות שבו הוא בחי' עטרה שעל הצדיק הנקרא יסוד בסוד 'ברכות לראש צדיק'... הנה המלכות שבה הוא ג"כ בחי' עטרת היסוד שבה כי היסוד שבה הוא הרחם והעטרה שבה הוא בחי' בשר התפוח."**<sup>62</sup>

המיניות החזקה המתבטאת בדימויים אלה מאפיינת הרבה מהמקורות הקשורים לעטרה ולהעלאת העטרה על ראש האל. לפי אליוט וולפסון, מדובר בעטרה של "סוד ברית הקודש" או הקורונה של הפלוס.<sup>63</sup>

---

מכאן שהעטרה מזכירה את הכבוד, השווה לר' אלעזר, פירוש שיר השירים, על ג, יא: "עטרה זו היא התפילה שהיא עטרה לקב"ה." אידל 1993, עמ' 389-390, הערה 194.

ראו גם: אידל 2005 – ארוס, עמ' 41, הערה 82.

<sup>58</sup> ראו בחלק השני של העבודה את הפרק הראשון העוסק בסידור האר"י החסידי ואת הפרק הרביעי העוסק במנורת השבת.

<sup>59</sup> אידל, 2005 – ארוס, עמ' 41, הערה 96.

<sup>60</sup> לא מן הנמנע שישנה כאן השפעה של הסביבה על מוטיב האם כבת של הבתולה מריה במאה הי"ג בצרפת ובספרד.

ראו: אידל, 2005 – ארוס, חלק 7.

<sup>61</sup> הדגשה שלא במקור. פרדס רמונים 2000, שער כג, פרק יח. ראו גם: "אמר ר' מאיר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, שהתכלת דומה [ליסוד, וים דומה] לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, שנאמר 'ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר'... 'וראיתם אותו' (במדבר טו, לח) אותו ולא אותה [הציצית], שאם עשית כן כאילו כסא הכבוד אתה רואה שהוא דומה לתכלת וראיתם וזכרתם. .... מתוך שהוא רואה אותו זוכר את קונו... המראה מביא לידי זכרון וזכרון מביא לידי מעשה .... משל לאחד שהיה מושך לתוך המים הושיט לו הקברניט את החבל אמר לו תפוש החבל הזה בידך ואל תניחחו שאם תניחחו אין לך חיים. אף כאן אמר להם הקב"ה לישראל כל זמן שאתם מדובקין במצות נאמר עליכם 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' (דברים ד, ד)." מדרש תנחומא 1733, סוף פרשת שלח לך, דף ס, ע"א. לפי האדמו"ר מגור, "פתיל הוא לשון התקשרות... והיינו שיזכור האדם לקשר גופו לשורש נשמתו... שהגוף הוא בגד ולבוש להנשמה". שפת אמת 2005, במדבר, פרשת שלח לך, שנת תרמ"ד (1884).

<sup>62</sup> עץ חיים 1998, שער א ענף ה.

<sup>63</sup>

"The secret of [the] letter pe [entails] the circle that surrounds the yod within it, which is the Supernal Crown [keter 'elyon] that emerges from the tip of the yod . . . and this is the secret of the membrane that surrounds the holy head.... the image of Keter as the membrane that covers the head, which I assume

הסוגיה הבאה מתייחסת להנחת התפילין של ראש, אך ייתכן שאפשר למצוא בדברים אלה של ר' חיים ויטאל הסבר משכנע גם למשמעות של העטרה בעיני המתפלל:

"והנה אמא נקראת עולם הבא, אשר שם צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. והנה בחי' ז"א נקראת צדיק עליון היושב בעולם הבא, שהיא בינה, ועטרה שלו בראשו, והיא הנקבה, שהיא בחי' ד', כעין עטרה על ראש הו', שהוא הצדיק, וזהו ועטרותיהן בראשיהם. פי' - כי הדי' עשויה כעין עטרה ממש, ומקיף על ראש הו'. הרי כמו שהיה בתחלה בתוך אבא, שהוא הזכר בחי' ו"ד, ו' על ד', נתהפך החותם בעת שנחתם באמא, ונעשה ד"ו שהוא בת תחלה."<sup>64</sup>

דיונים נוספים סביב ענידת התפילין ראויים למחקר המשך ואין כאן המקום להרחיב בהם.<sup>65</sup> ישנו מקור מעניין מחסידות אשכנז, המנחה את הסופר בצעדיו לקראת כתיבת קמע. ובין צעדיו מומלץ, לאחר טבילה במקווה טהרה ולאחר התפילה בבית הכנסת לפני ארון הקודש, לענוד על ראשו כתר תורה (כלשונו: עטרה) ולומר: "וְהָיִיתָ עֹטְרֵת תְּפִאֲרֶת בֶּיַד ה' וְצִנּוֹף [וצניף] מְלִיכָה בְּכַף אֶלֶף" (ישעיהו סב, ג):

"בשם האל אשר ברא שני המאורות אתחיל לכתוב קבלת עשר ספירות. ספירת כתר / היא מושלת על הכתיבה אם אדם רוצה לכתוב בקולמוס... ילבש / בגדים נקיים ויעשה

---

corresponds to the corona of the penis....On the phallic description of the Shekhinah as the point in the middle of the circle...[and] when she stands in the middle she ascends to holiness... The image of the ascent here signifies the transformation of the female aspect of the Shekhinah into the masculine. ... Malkhut is the secret of the point beneath Yesod for she was there from the time that the point came forth. When Malkhut ascends to receive the light that is in Yesod she is the single attribute comprised of ten (מידה אחת כלולה ב'). When she ascends to Nesah and Hod she becomes a distinct configuration (פרצוף אחד). When she ascends to the chest she receives the aspects of Keter and she becomes a complete configuration (פרצוף שלם) and she is called 'my sister, my beloved' (Song of Songs 5:2)...The feminine Malkhut becomes a complete configuration only when she ascends to the chest of the masculine and receives the aspects of Keter, the divine crown. Although it is not stated explicitly, I presume that this signifies the transformation of the feminine point into a crown, and more specifically the corona of the male organ."

ראו: טקסט מהקבלה הלוראינית, כתב יד אוקספורד, ספריית בודליאן, מס' 1741, דף כח, ע"א; ספר הזוהר, חלק א, דף רצט, ע"א-ע"ב; ספר הזוהר, חלק ג, דף רצו, ע"ב; ובכתבי משה דה ליאון הנוספים, ספר הרימון, עמ' 333, ספר המשקל, לפי וינהובן 1964, עמ' 110 ופירושו על חזון יחזקאל, כתב יד ניו יורק, ספריית ברבנים (JTS), מס' 1085, דף כ, ע"ב. לקוח מוולפסון 1995, עמ' 9-207, 236-237, 286, 282-283, הערות 85, 152.

<sup>64</sup> הדגשה שלא במקור. פרי עץ חיים 1998, שער תפילין, פרק ט"ז.

<sup>65</sup> דוגמה למינוח העטרה בהקשר של תפילין מביא ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק (1843-1926):

"... חגורה ואזור... וזה נקרא גם כן עטרה ועל דרך מה שאמרו בזוהר הקדוש פרשה זו (פד א) 'מהו בעטרה' כמה שכתוב 'ושאלו ואנשיו עוטרם אל דוד', והיינו שהיו מקיפים אות דוד אנשיו כאזור וזה נקרא עטרה. ... דתפילין של ראש נקרא פאר ותפילין של יד כנגד הלב וכתוב כאשר ידבק האזור אל מתני איש כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל' וכו' וכתוב 'ואתם הדבקים' וגו', ועל זה מברכין 'עוטר ישראל בתפארה' נגד פאר דתפילין של ראש ו'אזור ישראל בגבורה' נגד תפילין של יד שכנגד הלב. וכן בית הוא גם כן אור מקיף וזהו שאמר ובית תפארתו אפאר והוא עטרה כאזור כדא דאת אמר עטרים אל דוד... דמקיפים כעטרה... והיינו בסוד נקבה תסובב גבר וכמו מחול לצדיקים בעולם הבא. וזהו אחד קושר לו כתר כנגד תפילין של ראש חכמה מוחא ואחד קושר לו זוני או זונם כנגד תפילין של יד שכנגד הלב והוא בינה לבא והוא גם עטרה כדא דאת אמר עטרים אל דוד. ובגמרא אמרו ד'קשרו לו שני כתרים' ואיתא אחד כך דעתיד הקב"ה להחזיר לנו וכו', שמחה שמעולם על ראשיהם כתר על הראש. והכל אחד דהכתר שכנגד נעשה תפילין של היד... וכמו שאמרו בפרקי דר' אליעזר (פי' יט) וזוכה לכתר משער ה' מבחינת בינה ושבעין עטורין דעל גבי חמשין שהוא מופיע בכ"ע על ידי בחינת הדעת שהוא פנימית הכתר כנודע והוא מסטרא דעץ החיים שהוא שבעין עטורין כאמור: (דף קלד ע"ב). משך חכמה על במדבר טו, לט. ראו גם: פרי צדיק 1907, חלק שני על ספר שמות ור"ח ופורים ופרשת יתרו, דף רלב, ע"ב, סימן 1.

טבילה בערב שבת ובלילה ישכב במיטתו בבגדיו הנקיים ובטליתו / ויאמר ק"ש [קריאת שמע] ואחר יאמר התפלה כמו שכתוב בעגולה של ספירת כתר ולא יאמר יום מחר ... ובמוצאי שבת תעשה כמו / בליל שבת וביום ראשון למחרת... תכתוב אכתריאל יה' צבאות יה' הא כתר יה' אל כתר עליון שכנתיאל הוא / מטטרון יהואל השרף והכניס הכתב בקולמוס חרטה... וא' [חר] / השמות תכתוב בהיכל של בית הכנסת קודם אכילה ותתעטף בטלית ותשים העטרה של ספר תורה בראשך והאחז והיית עטרת תפארת בידי יוצר..."<sup>66</sup>

לפי אליוט וולפסון, לספר התורה ולכתר תורה יש זהות נשית.<sup>67</sup> וולפסון גם מצביע על כתביו של אלעזר מוורמס בהם קיימת מסורת אזוטריה ובה הדמות של יעקב במרכבה היא בעלת אפיון נשי וכי למרכבה העליונה דימוי דו-מיני.<sup>68</sup> וולפסון טוען, שבהקשר מסוים הדמות של יעקב מתפרשת כעטרה.<sup>69</sup> למעשה ר' אלעזר מוורמס מוסיף לאמרה של יהודה החסיד על דימוי העטרה או הכתר ככוח בעולם העליון ומציין את ההשוואה לדמות יעקב והעטרה ששמה ישראל, כי יעקב הוא ישראל.<sup>70</sup>

האם המתפלל רואה בעטרה שבטליתו את תמצית צפיותיו לעתיד לבוא בו יניח האל על ראשו עטרה, כדברי התלמוד: "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק"?<sup>71</sup> או האם החוויה של ענידת העטרה המקושטת בזהב על ראשו של המתפלל מקרבת אותו לדימוי של האל המכותר בעטרה של הספירה "מלכות" (דימוי נשי של כלה, בת ושכינה)? בספר הזוהר כתוב: "ובזה תבין מעלת וגדולת המלכות כי היא עטרה בראש צדיק, היתה לראש פינה, אשר לעתיד תהיה גדולה מן השמש, והבן."<sup>72</sup>

<sup>66</sup> הדגשה שלא במקור. כתב יד אוקספורד, ספריית בודליאן, Ms. Mich. Add. 18, קטלוג נויבאוואר 1886 מס' OX 5181/2, דף נט, ע"ב. בכרטיס המכון לתצלומי כתבי יד כתוב גם: "קבלה, מאה ט"ו, פירוש עשר הספירות"; ראו: שלום 1933/1934, עמ' 509, מס' 105.

<sup>67</sup> וולפסון 1995, עמ' 75, הערה 196; ראו גם, שם, עמ' 7, הערה 42.

<sup>68</sup> לפי סוד ספר אגוז מאותו חוג. ראו: פרבר 1986, עמ' 312-313, 406, 412, 420 חולקת על טענתו של וולפסון שהדמות של יעקב היא אישיות נשית ורואה בדמות של יעקב השתקפות של הצורה האנתרופומורפית של הכבוד שבמרכבה לפי ראות אנושית. ראו: וולפסון 1995 - על הדרך, עמ' 1-2, הערה 1. הדמות של יעקב על כיסא הכבוד מוזכרת בתרגום ירושלמי לבראשית, כח, יב. ראו: וולפסון 1995 - על הדרך, עמ' 4, הערות 22 ו-23. לדימוי זה בספרות ההיכלות, ראו: החלק השני של עבודה זו את הפרק השלישי העוסק בקערה החסידית.

<sup>69</sup> ראו: וולפסון 1995 - על הדרך, עמ' 5-6. ההקשר הוא איכה רבא ב, ב על הפסוק "השליך משמים ארץ תפארת ישראל" (איכה ב, א). ראו גם וולפסון 1995 - על הדרך, עמ' 20 כשהוא משווה את דמות יעקב עם ממטרון שאף הוא חקוק על כיסא הכבוד, על פי ספר החשק (לבוב, 1865), ראו: שם, עמ' 128, הערה 21. מאוחר יותר וולפסון משווה את דמות יעקב לייחוד של שני השמות של האל - שם ההוויה והשם 'אלהים' - כ"כבוד אלהי ישראל" - על פי ספר הכבוד,

MS Oxford Bodleian Library 1566, דף פז, ע"א. ראו: שם, עמ' 29-31 ו-עמ' 150, הערה 203. בהקשר נוסף וולפסון משווה את דמות יעקב לשני הכרובים: כפי שהכרובים מתוארים כ"אפי זוטרי" עם פנים קטנות כך גם יעקב מתואר כ"קטן" (בהתייחס לדמות של האשה הקטנה בספר הזוהר) ומשם גם לשם האל בן מ"ב אותיות וללבנה. כל זה מספר החכמה של אלעזר מוורמס, כתב יד אוקספורד בולדיאן 1812, דף נט, ע"א, ועוד. ראו: וולפסון 31-34, ועמ' 151, הערות 208, 214 ו-218.

<sup>70</sup> ראו: וולפסון 1995 - על הדרך, עמ' 34, עמ' 5-154, הערות 220-224. כמו כן, ראו:

"The identification of the image of Jacob with the crown, on the one hand, and with the cherub, on the other, raises the possibility that in the estoric theosophy of Haside Ashkenaz, particularly in Eleazar, this hypostatis is feminine."

שם, עמ' 40, עמ' 163-165, הערות 253-260.

<sup>71</sup> מגילה, דף טו, ע"ב. ראו גם: תפארת שלמה 1890, מועדים, שבת קודש.

<sup>72</sup> שער מאמרי רשב"י 1988, פירוש האדרא זוטא קדישא.



על רקע זה יש לציין את המוטיב של השושנה, המזוהה בספר הזוהר עם השכינה ועם הספירה "מלכות", מוטיב שמקשט תדיר את העטרה בשושלות רוז'ין וקופיטשיניץ (ראו תמ' 12-13).  
בחסידות זיהו את העטרה לא רק בהקשר של תפילה פורמלית אלא ביחס של האדם לכל אורחי חייו, שהם המעטרים את האל:

"ועתה ישכיל האדם הנלבב ויבין בטוב מדעו אחרי שידענו **שהתפלה נעשה כתר לה'** וכן **דיבורי תורה והדיבורים הם הם האדם בעצמו הרי ע"י דיבורים הקדושים נעשה האדם שהוא הנשמה כתר ועטרה לה'**, והוא מש"ה (ישעיה מט, ג) "ישראל אשר בך אתפאר", כי פאר הוא נזר ועטרה, ואמר: כי הש"י מתעטר בישראל שהם עצמם נעשים לו עטרה וכתר, והוא התכללות החלק בכל, כי העטרה אינו דבר נפרד, והבן. ועתה נשכיל מה מתוק וטוב ויפה אף נעים בהיות האדם אחר פטירתו מוצא עצמו כתר להש"י [לה' יתברך] כביכול... **האדם עצמו נעשה כתר הן לטוב הן למוטב**."<sup>73</sup>

גם לפי ספר הזוהר, לא העטרה של הטלית היא הכתר לצדיקים אלא דברי התורה.<sup>74</sup>  
רבינו בחיי רואה בטלית בגד שאינו גמור ומשווה זאת למצב של בריאת העולם שעל האדם להשלים את מעשי האל:

"הבריאה היא כמו מעטה להמאציל... ולכן נקרא כללות הבריאה בשם בגד, ולפי הקדמתנו קודם, כי הבריאה עדיין לא נגמרה... ולכן העיר הבורא אותנו במצות ציצית, ולהורות כי המציאות היא בגד שמשני צדדיו יש עדיין חוטין שעדיין לא נארגו, ולכן צריך גדיל וענף (מנחות לט, מב), והיינו להורות, שגם בפעולות שהאדם יעשה בבחירתו בחיים ובטוב ולהלך בדרכי ד' גם בזה עזר ממרום תסעדהו... ואתה בן אדם אם תארוג את הבריאה תעשה שותף להש"י במעשה בראשית..."<sup>75</sup>

באשר לעטרה הנוספת של האדמו"רים באמצע הטלית, אפשר אולי להשוותה לתפקיד האבנט החסידי, ה"גארטל", שחוגרים החסידים בזמן התפילה. ייתכן שהפס הנוסף אף מאחד ולאו דווקא מפריד בין עולם היצרים לעולם הרוחניות, בין הפיזי לרוחני:

"אבל 'אבנט' דכהנים כלאים. כמו שכתוב, [זמא, סט ע"א]... 'והוא מכפר על הרהור הלב', וכמו שכתוב, [זבחים, פח ע"ב] 'ששם משכן ב' היצרים וע"י האבנט החוגר וכורך סביב הלב מתאחדים'. וזהו החיבור של צמר ופשתן..."<sup>76</sup>

<sup>73</sup> ערבי נחל 1996, פרשת ויקהל. וראו גם: ישראל קדושים 1967, אות ט, ד"ה "וחשב".

<sup>74</sup> ספר הזוהר, חלק ג, דף קעד ע"א.

<sup>75</sup> רבינו בחיי פירוש על תורה 2001, ויקרא ח, ז.

<sup>76</sup> גור אריה 1999. ראו גם: "ע"י האבנט החוגר וכורך סביב הלב ב' היצרים מתאחדים." יש"ק דף נט, ע"א. לקוח מדברי ניימאן 1992.

## צבע הזהב

חוץ מהעטרה ישנם פריטי לבוש נוספים שנעשו במלאכת השפנייר וגם להם השלכות פנומנולוגיות: ב"היטל" (hitl), הכיפה שחובשים בראש השנה וביום כיפור, העשויה במלאכת השפנייר, המחולקת בדרך כלל לשישה חלקים, בולט השילוב של כסף וזהב (ראו: תמ' 16). הרבנים מחו על עיטור של זהב ביום כיפור וטענו שצבע זה מזוהה עם חטא עגל הזהב – "שלא יהיה סניגור קטיגור":

"טעם לבישת הקיטל הוא כדי להכניע הלב משום שהוא בגד מתים, ועוד שהוא בגד לבן, לרמז על הפסוק בכל עת יהיו בגדיך לבנים. ולרמז שמצות היום בבגדי לבן שדן הקב"ה את העולם במדת הרחמים. ולכן לא יעטרוהו בזהב שלא יהיה סניגור קטיגור ר"ל. לפי שהוא מזכיר עון דהיינו עון העגל שהיה של זהב. והוא חטא השמור לדורות כדכתיב וביום פקד וגו' ואמרינן בסנהדרין (קב, ב) אין לך פקידה שאין בה מעון העגל. ולכן גם הנשים אין לובשות בגדים המחופים זהב."<sup>77</sup>

בספר המטה אפרים ישנו מקור שאומר, שכדי ליפות את הקיטל של חתן ואת הקיטל של חג הפסח אפשר לעטרם בכסף. המקור מתנגד לכך שיוסיפו גוון זהב בעטרה מאותן סיבות שהוזכרו קודם לכן.

"נוהגים אנשים ללבש דקיטל שהוא לבן ונקי ... ונהגו בעת הנשואין שעושין הקיטל לחתן מיפים אותו ועושין בו עטרה של כסף של בית הצנאר לפי שלובשין אותו ביום הקדוש, וגם ביו"ט של פסח שני הלילות הראשונים וכן היו נוהגין מלפנים לעשות הבית הצנאר מעוטר בעטרה של כסף וזה מקרוב שעושין של זהב או מקצתה כסף ומקצתה זהב למען הראות תפארת גדלתם ולא ידעו שיש סמך מן התלמוד שלא ללבש זהב, ולכן ראוי להחזיר עטרה לישינה להיות נחפה בכסף וכן הנשים הלובשות לבנים ביום הקדוש הזה אין מעטרין אותם בזקבים ומנהג ישראל תורה הוא."<sup>78</sup>

<sup>77</sup> מחזור ספרד ליום הכיפורים, סדר ברכת הבנים.

<sup>78</sup> מטה אפרים 1973, דף קי, ע"א, סימן תרט, יא. ראו גם: "...ומ"מ לא נהגו לעשותם של זהב בכדאמרי' בר"ה שאין הכה"ג נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לפי שאין קטיגור נעשה סניגור ר"ל לפי שהוא מזכיר עון העגל שהי' של זהב והוא חטא השמור לדורות כדכתיב 'וביום פקדי' וכו' ואמרי' בסנהדרין אין לך פקודה שאין בה מעון העגל ולכן גם הנשים אין לובשות בגדים המחופי' זהב ואף דר"ח כתבו בשם פרקי דר"א שהנשים לא היו בחטא זה מ"מ אין לחלק בענין זה שכל הקהל הם כלולים ונחשבים כאחד ... ולכן לא עשאוהו זהב שלא להזכיר עון העגל ... [וראו] הרמ"א בהל' מגילה שאין לבטל שום מנהג. שם, פירוש אלף למטה, סימן ז, דף קו, ע"א. ראו גם: שם, פירוש קצה המטה, סימנים טז ויז, דף קי, ע"ב על סימן תרט, סעיף יא.

## שעטנז

נושא נוסף שמתלווה לעיון בעטרה הוא החשש מ"שעטנז", שילוב של צמר ופשתן בבגד אחד, המובא כאיסור במקרא. הפרדוקס שב"שעטנז" הוא שיש בו שילוב כלאים (הכלאה) של חיה (צמר כבשים) ושל צמח (פשתן). מצד אחד שילוב זה אפיין את בגדי כהונה, מצד אחר חל איסור מוחלט להדיוט ללבושו. איסור שעטנז נחשב לאחד החוקים המקראיים שאין להם הסבר הגיוני.<sup>79</sup> כיוון שרוב הטליתות עשויות מאריג של צמר ובאותה תקופה פשתן היה הבסיס לרקמה כבדה, חששו לעבור על איסור זה כשבטנת פשתן העטרה נגעה באריג הצמר של הטלית. לפי עדות משפחת כ"ץ מסאסוב, שהוזכרה קודם לכן, לא השתמשו בפשתן, אלא רק בכותנה כבטנה לעטרה.

## סיכום

במחקר הנוכחי, הודגשה שכיחותה הגבוהה של עטרות עשויות ממלאכת השפיינר בקרב החסידים עד היום. כמו כן הובאה עטרה ייחודית נוספת באמצע הטלית המאפיינת את אדמו"רי החסידות, בעיקר משושלת רוז'ין וצ'רנוביל. ההסבר לכך הוא הסבר הלכתי: כדי שהטלית תיחשב בעיקרה ככיסוי לגוף כולו ולא רק לאזור הראש. טלית מסוג זה – עם עטרה בקולר של הטלית ובאמצעה – ייחודית לחסידים והיא מהווה חידוש במחקר של האמנות היהודית. גם דגם השושנה הוצג כאן לראשונה, כמשויכת לשושלת רוז'ין וענפיה.

בפנומנולוגיה של הלבוש, עבור המתפלל קיים שלל אסוציאציות אשר מעשירות את חווית התפילה המושרשים בדימויים שונים: קיימת הקבלה בין העטרה שבטלית ובין הדימוי של העטרה של הקב"ה העשויה מתפילות ישראל; יכול להיות שהמתפלל מייחס לעטרה דימוי נשי של השכינה, כספירת "מלכות" או ככנסת ישראל. ואף יכול להיות שהוא מצפה לעתיד לבוא, בו האל יזכה אותו בעטרה.

העלייה של הספירה מלכות כעטרה היא סוגיה מורכבת, הנושאת גוון מיני בהגות של חסידי אשכנז. ענידת העטרה בטליתות כבר בתקופה מוקדמת זו באה לידי ביטוי באיורים בכתבי יד עבריים אשכנזיים מן המאות הי"ג והי"ד. ניתן לשער, שההגות של חסידי אשכנז היא שעומדת מאחורי ענידת העטרה בקרב החסידים, וזאת למרות שהאר"י הורה מפורשות לא לענוד אותה. עובדה זו מצביע על המסורת המיסטית של חסידות אשכנז כגורם משפיע חשוב אצל החסידים, במקרה זה אף חשוב יותר מאשר קבלת צפת.

<sup>79</sup> "שעטנז לא יעלה לך" (ויקרא יט, יט); "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו" (דברים כב, יא). "ולבישת שעטנז שאין טעם בדבר אלא גזירת המלך וחקותיו על עבדיו" (רש"י, בראשית כו, ה) עושי ה"שפאניר ארביט" הקפידו שלא להשתמש בבד פשתן לעטרות לטלית. העטרות באוסף המוזאון האתנוגרפי בלבוב (מס' 66-67) וכמוהם העטרות לקיטל (מס' 64-65) עשויים מכותנה.

"The basic... material... was executed with the intertwining of taut cotton "warp" thread with metal material wound around the shuttles... connected by Leonine threads or cotton yarn."

וזלקה, 2004, עמ' 93-94.



## **חלק ב': אב טיפוס 6**

**"דער ליולקע", "דער ציביק-ליולקע", "די טאבאק-פושקע" –  
המקטרת, כלי הקיבול של המקטרת וקופסת הטבק**



## מבוא

### על השושלת החסידית - הבעש"ט וצאצאיו

פרק זה עוסק בבעש"ט (1699-1760), בנכדו, ר' ברוך ממעזיבוז (1753-1812) ובנינו, רבי נחמן מברסלב (1772-1810).<sup>1</sup> שלושם עישנו את ה"ליולקע" עם ה"ציביק-ליולקע", מקטרת בעלת קנה ארוך, והריחו מה"טאבאק-פושקע", כלומר מקופסת הטבק בשבתות ובחגים. ה"ליולקע" היא מקטרת ארוכת קנה עם "צוביד" או עם "ציביק-ליולקע", כלומר עם בית קיבול בסופה. לפעמים המקטרת כולה נשמרה ולעתים רק ה"ציביק", כלומר רק בית הקיבול. לעתים קרובות העישון הפך בעבורם למין פעולת הכנה לפני שאמרו דבר תורה או שסיפרו סיפור מעשייה. רבי נחמן היה מספר סיפורים מיוחד במינו.

כלי העישון – המקטרת וכלי הקיבול של המקטרת, כמו גם קופסת הטבק ששימשה את החסידים בשבת ובחג – הפכו לחפצי ערך בעיני צאצאי האדמו"רים ומקורביהם. למגיד ממזעריטש (-1704 1772) הייתה קופסת טבק לבנה שהשתמש ביום השבת והיא התאימה לבגדיו הלבנים.<sup>2</sup> ר' נחום בער'ניו, חותנו של ר' אברהם יעקב (1819-1883), האדמו"ר מסדיגורה, העריך את המקטרת של חותנו מעל לכל חפצי הערך שבחצר:

"אצלנו בחצר יש באמת מין דבר עתיק כזה שהוא חשוב ויקר לנו מכלמשכיות החמדה שלנו. זו היא מקטרת שנהב, שחותני מעשן בו לעתים נדירות. המקטרת ארוכה מאוד (באותה שעה החווה בידיו והדגים את אורכה) משהו כזה אי אפשר להשיג בשום כסף."<sup>3</sup>

## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

קיימת סברה, שיהודי ששמו לואיס די טריס (De Terres), שהתלווה לקולומבוס בשנת 1492, למד מההודים שבקובה כיצד לעשן את הטבק ואף הביאו עמו לאירופה. היהודים סחרו בטבק. הכנסייה כינתה את הטבק "קטורת לשטן". באיטליה היה צריך לשלם מס לממשלה בעת מכירת טבק.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> על שושלת קופיטשיניץ וקשרי הנישואים עם משפחת הבעש"ט ראו בחלק השני של העבודה את הפרק החמישי העוסק בעטרת החסידית. על הבעש"ט ראו בחלק השני של העבודה את הפרק הראשון העוסק בסידור האר"י החסיד.

<sup>2</sup> מיימון 1942, עמ' 144.

<sup>3</sup> אבן 1993, עמ' 264. בתרגום אחר של הספר של אבן, מתוארת המקטרת העשויה מענבר: "זהו קנה-עישון עשוי ענבר, שממנו מעשן חותני. הוא ארוך מאוד (וכאן פשט הדובר את שתי ידיו לצדדים כדי להמחיש את אורכו) ואין להשיג עוד כמוהו בעד שום מחיר." אבן 1992, עמ' 148. במקור ביידיש: "דער דאזיגער טיש איז אבער אין סאדאגורע נישט געווען פון באזונדערער חשיבות, ווייל פאר געלר האט מען דאך געקענט האבן א ריכטיגע קאפיע פון דעם דאזיגן טיש. אן אנטיק האט אין סאגאגורער הויף געהייסן א חפץ, וואס מען פאר קיין שום געלר אין דער וועלט נישט געקענט נאכמאכן אדער נאכקאפירן. אלס דאס טייערסטע פון די אלע אנטיקן האט מען באטראכט א בורשטינענעם לילקע ציבוך אנדערהאלבן איילן די לענג, מיט אזעלכע טייערע באפיצונגן, וואס מען האט צוליב זייערע איידעלע ניוואנסן בשום אופן נישט געקענט נאכמאכן. מיט דער דאזיגער לילקע ציבוך האט זיך דעריבער דער רבי נישט תמיד באנוצט." אבן 1922, עמ' 158.

<sup>4</sup> מתוך American Jewish Historical Society Bulletin, X, 52, לקוח מאוצר ישראל, 1952, כרך ז'-ט', ערך "טאבאק", עמ' 1-5.

במאה הי"ז התפשט העישון בין היהודים. העישון מוזכר לראשונה בשו"ת של חכמי טורקיה ומצרים במונח "שותה טוטון" (וברבים "טוטין"). מקור המילה בערבית טורקית Tyton, משם עבר המונח לפולנית.<sup>5</sup> המונח "שותה" מרמז על כך שעישנו טבק בנרגילה. ר' אברהם אבלי הלוי גומבינר (-1637, 1683), בעל ה"מגן אברהם" שפירש את השולחן ערוך, תיאר את עישון הנרגילה והתלבט בשאלה ההלכתית האם העישון מחייב ברכת הנהנין:

"אותן שנותנים עשב שקורין טובאק לתוך השפופרת ומדליקין אותו ושואבין העשן לתוך פיהן וחוזרין ופולטין אותו, צ"ע אי דמי לטועם ופולט שא"צ [אין צורך] ברכה או דלמא דומה לריח שצריך לברך, ק"ו [קל וחומר] כאן שגם הגוף נהנה, שהרבה שבעים ממנו כמו שאכלו ושתו."<sup>6</sup>

ה"מגן אברהם" אסר לעשן טבק ביום טוב מטעמי שוויון ולא מן החשש שמא יכבה את האש בחג. העישון, לדבריו, אינו דבר השווה לכל נפש, אלא עניין ל"מפונקים ולמעוננים".<sup>7</sup> ובאשר לשאלה האם לברך על העישון הכריעו בשולחן ערוך שאין צורך לברך.<sup>8</sup> בסוגייה של עישון ביום טוב שני של החג רבו המתירים. ולעניין השאלה האם להדליק מנר חלב, יש המתירים ויש המחמירים. הזכור לאברהם התיר למלא בערב שבת צלוחית עם גחלים כדי לעשן ממנה בשבת ועל פי ס' אדמת קודש התירו ליהודי ללכת בחג "לגוי ה'שותה טוטון' ומוציא עשן הרבה והיהודי שואף העשן אל תוך פיו [כלומר עישון פאסיבי], ורק מפני חלול השם אסר".

האזכור המוקדם ביותר בספרות השו"ת בנושא זה הוא של ר' חיים בנבנשתי (1603-1673), שהחמיר ואסר לשתות "טוטון" ביום טוב. הוא קבע, כי העישון אינו נמנה עם צורכי האכילה והשתייה. הוא גם אסר לעשן בימי צום, ובמיוחד בתשעה באב, מכיוון שהעישון מהנה וריחו אינו דומה לריח בשמים העוזר למי שעומד להתעלף. הוא התנגד למתירים והזהיר מפני אלה ששמים "קטורת באפם, קטורת תועבה". הוא גם התנגד לאלה שחיכו בכיליון עיניים למוצאי שבת כדי לעשן:

"עיניהם ישוטו לראות במחשך והביטו בכוכבים אם שלש אלה האירו בפניהם: רבים שתו קודם הבדלה ורבים שתו הבוקר אור קודם האפלה, שכל זה מורה כי שתיית הטוטון חביבה להם חיבה יתרה, וכל מאכל ומשתה בוז יבוזו לגבי שתיית הטוטון. אין

<sup>5</sup> ראו:

"Turks did not adopt the word 'tobacco'—an... American Indian word. They derived a new and appropriate word for it from the Turkish word 'tüt' (to give off smoke): 'tütün'."

לקוח מאתר האינטרנט turkradio.com, דברי אחמד טופרק (Ahmet Toprak) מסוף שנות השמונים.

<sup>6</sup> שולחן ערוך 1953, או"ח, רי, ט. ראו גם: "שתית העשן במוצאין אותו דרך-קנים חלולים, כלל לא נמצא בספרי הפוסקים, לפי שלא היה בימיהם, כי מקרוב עלה עשן זה ונתפשט בכל העולם ורובם ככולם שותים אותו, אם הוא מותר היו"ט, או אם יש בו מחוש, מפני שאינו אוכל נפש. גם אם יש בו חשש כיבוי." דרכי נועם, או"ח, סימן ט. ראו גם: כהנא 1973, "הטבק בספרות ההלכה", עמ' 318. ר' אליהו ישראל מצביע על כך שעישנו טבק בירושלים על אף האסור בין העכו"ם (הגויים): "בירושלים עושין הגויים אופן שתית הטוטון בדרך אחרת, והוא הלשין את הטוטון בדבש ישמעאלים העשוי מתירוש ומבעירין אותו ושואפין ממנו, ויש נזהרים שלא לשאוף מזה חמין מפני תערובת סתם יינם שבו, ויש שאינן נזהרין ולא מיחו בידם חכמים." קול אליהו, ח"א, יו"ד [יורה דעה], סימן כג. לקוח מכהנא 1993, עמ' 317-319.

<sup>7</sup> "מגן אברהם", שולחן ערוך, או"ח, תקיד, ד.

<sup>8</sup> כתב ספור, סימן כד. ראו גם: זכור לאברהם, חלק א, הלכות ברכות, אות ט.



לדמות טבק לפלפלי או זאנגגילא יבישתא ביו"כ דפטור משום דלא חזי לאכילה ואין בזה הנאה.<sup>9</sup>

במאה הי"ז יש גם עדויות בספרות השו"ת לכך, שקופסת הטבק הייתה שכיחה בקרב המתפללים בבית הכנסת. ר' יצחק לאמפרונטי (1679-1757) ביקש לבטל את המנהג "ליקח טבק באפס" בבית הכנסת שבפררה (Ferrara), בשעת התפילה ושלא בשעת התפילה, מכיוון שהעישון הפר את הסדר שבבית הכנסת.

"כשמזמנים זה לזה, "ואי איישר חילי אבטליניה", כי פורקים יראת שמים מעליהם ומבטלים כוונת התפלה בתת העפר [אבק הטבק] לחבריהם וקוראים זה לזה בליצנות: וקרוב אני לומר שארבע כתות שאין מקבלין פני שכינה איתנהו בהו: כת חנפים שמחניפים זה לזה כדי לקבל העפר, כת שקרנים שפעמים הרבה אדם שואל מחברו העפר והוא משיב שאין לו, וכת מספרי לשון הרע שמוציאין דבה ומגנים לעפר חבריהם וכו'".<sup>10</sup>

ר' דוד הלוי סגל (1586-1667), בעל "טורי זהב", שפירש גם הוא את השולחן ערוך, שימש כרב בערי פולין והתנגד להריח טבק.<sup>11</sup> בנושא הבריאותי נחלקו הדעות. ר' יעקב יהושע פאלק (1680-1754), שכיח בפולין ובמרכז אירופה, הסכים שיעשנו ביום טוב מסיבה בריאותית.<sup>12</sup> ר' נתנאל וויל מגרמניה (1687-1769) אסר לעשן ביום טוב, הוא טען שהעישון אינו בריא כפי שאסרו חז"ל על עישון למוגמר (קטורת). הרב גם ביקר את תלמידי החכמים שנכנעו וסיגלו את מנהג העישון:

"ויש מהם שאמרו מעכל המזון, וגם משלשל, אם כן עושין רפואה ביום טוב ויש אומרים שהוא דבר רגיל, בא וראה שאינו דבר רגיל יותר מהמוגמר, מכל מקום אסרו המוגמר שאינו שווה לכל נפש אלא למפונקים (ביצה כב, ע"ב). אף כי שתיית טבק למי שאינו רגיל יסתכן ויחוגו וינועו כשיכור, ולא על עמי הארצים תלונתי, אך על הלומדים ששותין בפרהסיא. ובגלל כן מחטיא רבים, נותנים יד להמון, והמה אינם יודעים להזהר ומכבין ומבעירין שלא לצורך... והוא חלול יום טוב לעיני העמים... אף שיש להם (ללומדים) קצת היתר ע"פ ש"ס".<sup>13</sup>

<sup>9</sup> שיירי כנסת הגדולה 1989-1990, או"ח, הלכות תעניות, תקמו, חלק ג, סוף.

<sup>10</sup> ראו: כהנא 1973, עמ' 327, הערה 19.

<sup>11</sup> טורי זהב 1796, הלכות שבת, שכת, ק, עמ' כז. ר' דוד בן שמואל הלוי סגל (1586-1666) התחנך עם בתו של הב"ח (בית חדש), ר' יואל סירקיס (1561-1640), ששימש כאב"ד בקרקוב. הסידור של ר' ישראל מרוזין שנמצא במוזאון ישראל שבירושלים נקרא בפי חסידי בוהוש "הב"ח סידור" (שיחה אישית עם צאצא של ר' יצחק מבוהוש). ואכן, הסידור שויך על פי איוריו לקרקוב ומתוארך למאה הטי"ז. ראו: פישוף 1986/1987. ראו גם: ברכי יוסף 2001, או"ח, שכת, אות יד.

<sup>12</sup> פני יהושע 1715, שבת, לט, רי.

<sup>13</sup> קרבן נתנאל 1995, על רא"ש, ביצה, פ"ב, כב, י.

באשר לעישון בשבת, הרוב חשב "דלא מוכח שהוא לרפואה, כיוון שרגילים לעשות כן אפילו [כאשר] הם בריאים".<sup>14</sup>

בספר *חמדת ימים* (שנכתב אחרי 1670) המחבר האלמוני, שנחשב לתומך בשבתי צבי,<sup>15</sup> מתריס נגד הרגל העישון ולא מעניק לו ייחוד רוחני כלשהו. לדעתו הרחת טבק הוא מנהג של גויים ולא ראוי שיעשו בבית הכנסת, לא ביום כיפור ולא בשאר ימות השנה ויש למחות על כך. הוא מזכיר את החסידים הראשונים, שבירכו מאה ברכות ביום כיפור כשלקחו הדס ושאר בשמים והריחו אותם בזמן הברכה בבית הכנסת.<sup>16</sup> הוא אינו רואה בטבק תחליף לעשבי בשמים.

"ורבים שותים אבק הטאבאק"ו בפרהסיא בבית הכנסת בתוך התפילה, ואף גם כן מזמינים זה לזה אבק הנזכר ומקילים ראש. וכמערת פריצים הייתה להם הבית המקדש מעט *לרמיהו ז*, יא) [כינוי לבית הכנסת] בגלות החיל הזה... אוי לעינים שכך רואות ברבת בני עמנו, ואם יש לצווח ולמחות בידם יהיה מפני כבוד מלכו של עולם כי נוהגים קלות ראש בתוך מקדש ה' וכן לא יעשה. [...] אכן מי שירא את דבר ה' ושותהו [יעשו טבק] בצנעא חוץ מבית הכנסת להתיך הליחות שבראש, כיון דמדינא שרי [כי זה לא נגד חוקי המדינה] אין למחות בידם. אבל בתוך בית הכנסת לא יזכר ולא יפקד, לא ביוה"כ ולא בשאר הימים חלילה, כי מחללים את כבוד משכן ה' הקדוש הנורא והשכינה צועקת עליהם".<sup>17</sup>

בפסקה הבאה המחבר מוחה נגד השימוש במקטרת ביום טוב ראשון ומציע במשחק מילים להפוך את הפסוק במקרא "מעלה עשן כלהו" ל"מעלת השיר משהו", כלומר שהשיר ייקח את מקומו כקטורת לפני ה'. כך חשב לדכא את מנהג העישון ולעודד שירה סביב השולחן.

"ורע עלי המעשה הנבלה אשר נעשתה בישראל ביתר הימים, וביותר בחגים ובמועדים, אשר הקלו בתקף כבוד הדרו של שולחן לשבת שמה **איש מקטרתו בידו להעלות עשן** לפני השולחן אשר לפני ה'. וכבר הארכתי בתוכחת מגולה על זלזול זה בכמה מקומות, ומדי דברי בו זכור אזכרנו באשר הדבר הזה פגמו רב. [...] ורבים מהקדושים אשר בארץ האיתנים נוהגים לאוסרו ביו"ט משום מכבה, או לפחות גרם כבוי, הנאסר אפילו לצורך אוכל נפש. [...] נאה ויאה להיות אישי ישראל יוצאין בשיר ונמשכין בשיר [מליצה ע"פ שבת נא ע"ב] ושבחה, הלל וזמרה עליה, מעין דוגמא של קרבן שהיו הלויים מדברים בשיר *(תמיד לג ע"ב)*. וכבר נתבאר בפ"ז דשבת **מעלת השיר מה הוא**".<sup>18</sup>

<sup>14</sup> הלכות קטנות, חלק א, סימן קא.

<sup>15</sup> הרב יעקב עמדין חשב (בטעות לפי שלום) שמחברו של הספר "חמדת ימים" הוא ר' נתן מעזה, נביאו של שבתי צבי. ראו: שלום 1974, עמ' 282-283, ראו גם: שם, עמ' 249-252, 280-281. "חמדת ימים" הודפס לראשונה בסמירנה (Smyrna) בשנת 1731. לפי שלום, הספר נכתב בין השנים 1710-1730 והושפע מהשבתאים. לאחר שהודפס בפודוליה (זולקייב, 1742), ר' יעקב עמדין יצא נגד הספר. "חמדת ימים" היה ידוע לחסידים. ראו: שבתי הבעש"ט 1947, עמ' קכד (המקור לקוח מהחלק השני של עבודה זו, מהפרק הראשון העוסק בסידור באר"י החסידי, הערה 4).

<sup>16</sup> "מותר להריח בשמים ביוה"כ ואדרבה טוב לעשות כן כדי להשלים מאה ברכות, כן מותר." מחזור נוסח ספרדי ליום הכיפורים, "דברים האסורים ביום הכיפורים", ז.

<sup>17</sup> חמדת ימים 2003, כרך "ימים נוראים", עמ' 349-350.

<sup>18</sup> חמדת ימים 2003, כרך ד, "ר"ח, "חנוכה", ט"ו בשבט, פורים", עמ' 198. ראו גם: שם, עמ' 209 ואילך.

מכאן שבמאה הי"ז ובחוג המקובלים של בעל הספר *חמדת ימים* עדיין לא שייכו את העישון לקטורת ולהעלאת הניצוצות, אלא התייחסו אליו כאל הרגל ותו לו. בספרות השו"ת מהמאה ה"ז ועד המאה הי"ז אין זכר למסר רוחני כלשהו. העישון נחשב בעיני הרבנים כעונג לגוף במקרה הטוב, אף על פי שאינו שווה ערך לריח הבשמים או למאכל הנפש. במקרה הרע הוא נחשב למטרד, הרגל גרוע, לא בריא במיוחד, המפריע לסדר שבבית הכנסת ומעודד יחסי אנוש פרועים.

## התפתחות

במאה ה"יח הרבנים המשיכו לדון באותן הסוגיות שדנו בהם קודמיהם: בבריאות, בהנאת הגוף, בשאלה האם עישון מחייב ברכה, בשיקולים סוציאליים של מוסר ושיווין חברתי ובשיקולים של איסור תבערה בשבת ושל כיבוי ביום טוב. החומר הרב שבשו"ת מעיד שגם תלמידי חכמים עישנו. ר' יעקב עמדין (1697-1776) שחי בראשיתה של החסידות דן בפן הבריאותי:

"טבק זה הוא דבר הבריא לגוף, שמאכל המזון ומנקה הפה מחתך הליחות ומגרש המותרות ועוזר בתנועות הכוחות החיוניות הקפת הדם שהוא שורש הבריאות... ולא משום עונג אלא שצער להם העדרו."<sup>19</sup>

וכך הוא מעיד על אביו, מחבר הספר *חכם צבי*, ר' צבי הירש אשכנזי (1660-1718):

"בימי חרפו היה נוהג בו – בעישון טבק ביו"ט – איסור, ואמר לו חסיד גדול ורב מובהק אחד, שלא יפה הוא עושה בזה, שמונע עצמו משמחת יו"ט בחנם ומאחר שהיה רגיל בו גורם לו צער ביו"ט וכן לא יעשה. על כן חזר לנהוג בו היתר."<sup>20</sup>

בסוף המאה הי"ח השתמשו הרבנים במונח הישן של שתיית "טוטון" גם כשדיברו על מקטרת. החיד"א, ר' חיים יוסף דוד אזולאי (1724-1807), חשב כי "שתיית ה'פיאפא' (pipe) ביום טוב מותר מן הדין, אך טוב להחמיר ביום טוב ראשון."<sup>21</sup> על פי עדויות אלה החכמים הסתכלו לפעמים בעל כרחם על הצד החיובי המשמח של העישון, ולכן הסכימו שיעשנו ביום טוב שני.

<sup>19</sup> מור וקציעה 1991, סימן תקיא. ראו גם: שם, סימן רי.

<sup>20</sup> הלכות קטנות, חלק א, קא.

<sup>21</sup> מורה באצבע, ריב-ריג.

## התופעה בחסידות

העישון בכלל ועישון מקטרת ה"לילקע" בפרט מוזכרים במסורות שהובאו על דמותו של הבעש"ט כשהתכוון לתפילה או לפני שסיפר סיפור. עם זאת לא מוזכר במקורות עישון בבית הכנסת ואף לא ביום טוב שני, העישון גם לא נזכר ביום כיפור או בשאר ימי צום. ואם הרב עמדן חשב שיש לברך על טבק אם הוא מריח טוב, הרב החסיד ר' פנחס מקורץ (1725-1791) חשב לעומתו שאין זה בריא במיוחד.<sup>22</sup>

במאה הי"ח המקטרת הארוכה הייתה שכיחה במרכז אירופה ובמזרח כפי שאפשר לראות בספר *עברונות* (תמ' 1 א, ב). אורכה תאם את המסופר בספר *שבחי הבעש"ט*. מחמת אורכה נתפסה ונלקחה לפעמים או נתקעה בדברים. במאה הי"ט עדיין עישנו במקטרת ה"לילקע" הארוכה (תמ' 2 א). הרב אליעזר מגרודזיסק (1881-1943) אף המשיך לעשן במקטרת הארוכה במאה העשרים (תמ' 2 ב), אך עליו נאמר ש"התנגד לכל חידוש".<sup>23</sup> בראשית המאה העשרים עדיין אפשר היה לראות שבמקטרת הארוכה השתמשו היהודים והחסידים, כפי שמעיד המספר הרב של התצלומים שבארכיון יו"ו (YIVO) שבניו יורק.<sup>24</sup>

ה"לילקע" מוזכרת בספר *שבחי הבעש"ט* כדרך אגב בנסיעותיו בדרכים כחלק מסיפור מעשייה:

"פעם אחת נסע הרב, ובדרך עישן את הלולקא, והציבוק היה ארוך מאוד, עד שהלולקא הייתה יוצאת מהעגלה, וכאשר נסעו כך, באו כנגדם שר אחד ושני אנשי חיל רוכבים על סוסים, ונטלו הלולקא ממנו ונסעו לדרכם. הרב נסע גם כן ואחר שעה עמד הרב ואמר למשרתו: "קח לך סוס אחד ותרכוב עליו להשיג האנשי חיל ותקח מהם הלולקא וכן עשה. ושהשיגם ראה שהם יושבים על סוסיהם וישנים. לקח הלולקא והלך לדרכו."<sup>25</sup>

או

"והבעש"ט קם מן העגלה ולקח המעלה עשן שלו ונכנס לבית המבשלות ליקח משם גחלת לשאוף את עשן הטיטון, והנה אשה אחת בחורה בשנים עמדה ממטתה, באה גם כן לבית המבשלות לבושה במקצת בגדיה, ואמר לה הבעש"ט שתיקח גחלת אחת ותניח אותה בתוך המעלה עשו שלו. ועשתה כן."<sup>26</sup>

לעתים העישון שימש לבעש"ט פתיח שבאמצעותו פתח את סיפור המעשייה:

<sup>22</sup> תוספתא למדרש פנחס, 1896, מס' קסז, דף טז, ע"א.

<sup>23</sup> אלפסי 1970.

<sup>24</sup> ארכיון YIVO, תצלומים מס' (Record ID) 4133, 5352, 5452, 5762, 5830, 6839, 6939, 6972 ועוד.

<sup>25</sup> שבחי הבעש"ט 1947, עמ' קכב.

<sup>26</sup> שם, עמ' קסב.

"במוצאי שבת אחר הבדלה היה מנהגו [של הבעש"ט] לשכב ולנוח, ועישן לולקא, והיה מספר מה שראה בשבת וסיפר והולך".<sup>27</sup>

ר' מנחם מנדל מויטבסק (1730-1788) היה תלמידו של הבעש"ט ותלמידו של המגיד. כשהיה נער ביקר את הבעש"ט ונשאר ללון בשבת כאורח שלו. במוצאי שבת, לאחר טקס ההבדלה, הבעש"ט קרא לו וסיפר לו את סיפור חייו של ר' מנחם מנדל.

"בשעה שעישן הבעש"ט את הלילקע, קרא את הנער ר' מנדל וסיפר לו מעשה משוורים ומחרשה. והרב המגיד וגם הבעל-המחבר 'תולדות יעקב יוסף' וגם 'המוכח' עמדו בעת סיפור המעשה. ובמעשה הזה נרמז כל מה שראה להר' מנדל מיום צאתו לאוויר העולם עד כיסו את עיניו בארץ הקדושה".<sup>28</sup>

מסופר על הר' יעקב יוסף מפולונה (שנפטר ב-1788), מבין ראשוני תלמידיו של הבעש"ט, שחיבר ספרי יסוד על תורת הבעש"ט, שכשבא לבקר את הבעש"ט בפעם הראשונה בבוקר יום השישי מצא אותו מעשן ב"לילקע":

"שמעתי מהרב המפורסם החסיד והחכים דק"ק פולאנה שהיה אב"ד בק"ק שאריגראד, שמע שהבעש"ט בא לק"ק מאהליב, אמר בלבו אסע גם אני כל [עוד] לא היה עדיין חסיד, ונסע לבוא העש"ק [ערב שבת קודש] אליו קודם תפילת בוקר וראה שהבעש"ט עשן לילקע".<sup>29</sup>

מספרות המתנגדים אפשר לדלות חומר רב על שכיחות העישון בקרב החסידים ושיוכו לבעש"ט עצמו. כמו כן אפשר ללמוד מה היה יחס החסידים לעישון בעיני המתנגדים. נראה מעדותם, שהחסידים העריכו את העישון יותר מהתפילה ביום כיפור, מכיוון שלדעתם העישון היה גם כן סוג של עבודה בגשמיות, דרך של תפילה באמצעות העולם הגשמי.<sup>30</sup> המתנגדים גינו פעמים רבות את העישון. הרב דוד ממאקוב בספרו *שבר פושעים: זאת תורת הקנאות* (תקנ"ב, 1792) מתאר את הבעש"ט, ש"היה הולך בשווקים וברחובות... בפיו הלולקי והציבוק".<sup>31</sup> ר' דוד ממאקוב מספר, שכשפגש באחד מהחסידים נדהם לשמוע, שהעישון שווה ערך אצלו לתפילת יום כיפור ולעתים אף יותר:

"והנה פעם אחת שאלתי לחסיד אחד עם הארץ דאורייתא שאינו יודע לברך (אפילו ברכת המזון), במה הוא חסידותיך? הלא לבי ולבך יודעים שאתה עם הארץ וחז"ל אמרו: 'ולא עם הארץ חסיד' (אבות, ב, ה). והשיב לי בעזות מצחו: 'הטיול של לבית

<sup>27</sup> שם, עמ' פו.

<sup>28</sup> שם, עמ' קצג.

<sup>29</sup> שם, עמ' סא.

<sup>30</sup> ראו: "עבודה בגשמיות" בחלק הראשון של עבודה זו ובפרק הסיכום.

<sup>31</sup> זמיר עריצים וחרבות צורים 1772, כתב א. לקוח מווילנסקי 1970, חלק ב, עמ' 37, הערה 3. ראו גם: שבר פושעים: זאת תורת הקנאות, 1789, דף סח, ע"א-ע"ב. לקוח מווילנסקי 1970, חלק ב, עמ' 165.

הכסא ושתיית טוטין הוא מתפעל יותר למעלה מתפילת יום הכיפור שלכם. ואשתומם כשעה חדה לגודל העזות שפקר כ"כ נגד כל ישראל.<sup>32</sup>

במכתב שנשלח לחכמי הקלויז בברודי, אולי מהרב הירש החסיד, שהיה אחד מתלמידיו של הגר"א, ישנה ביקורת על החסידים על ש"כלו ימיהם בעשן היוצא מפייהם",<sup>33</sup> ו"כי אומרים שאין אדם צריך לשום תורה רק לאכל ולשתות ולשמוח ואחר האכילה ילך אנה ואנה בטל מדברי-תורה ושואף בשופרת המעלה עשן כנגדו ולהסתכל ברע [ברבי] כל היום".<sup>34</sup> עד ראייה אובייקטיבי יותר היה שלמה מימון, שלא נמנה עם החסידים ומתנגדיהם. שלמה מימון התעניין בהרגל העישון של החסידים וכתב כך :

"אנשים פתאים אחדים מבני אותה הכת היו מהלכים כל היום בטלים ומקטרתם בפייהם, וכששאלו אותם, במה הם מהרהרים אותה שעה, החזירו: "אנו מהרהרים באלהים!"<sup>35</sup>

מאוחר יותר העידו החסידים, שהבעש"ט אף בירך על עישון ה"לולקע".<sup>36</sup> אך דבר זה אינו עולה מהמקורות שבספר *שבחי הבעש"ט*. אף על פי כן נראה, שהעישון עזר לבעש"ט כשהרהר, וכדברי גיסו ר' גרשון מקיטוב:

"ר' גרשון מקיטוב אמר ללמדן אחד שנשלח על ידי רבה של קובל לתהות על קנקנו של הבעש"ט: 'ומי יתן שיהיה לי עולם הבא מה שרבינו מרדכי בעשן לולקא אחת!'"<sup>37</sup>

בסיפורת הברסלבית העישון הוא חלק מההווי של רבי נחמן. כך מסופר על רבי נחמן שישב לאחר שטייל בין העשבים שבהרים:

"שם על הארץ ולקח מבית יד שלו ספר 'שערי ציון',<sup>38</sup> והתחיל לומר, ובכה מאד מאד. [...] והאיש עמד אצלו והחזיק הצוביך [בית קבול המקטרת] שלו, ועמד משתומם, וראה בכייתו הגדולה מאד. ושהה זמן הרבה בזה. וכאשר פסק לבכות צווה על האיש הנ"ל שילך ויסתכל בחוץ היכן היום עומד, ויצא וראה שכבר פנה היום והשמש נוטה לשקוע. וכל כך התמהמה בבכייתו קרוב ליום שלם בקיץ בלי הפסק. אחר כך צווה לו להוציא אש ועשן הלולקא וישב מעט ויצאו לחוץ. ואמר לו שיהיה זמן שיהיה קשה מאד

<sup>32</sup> שבר פושעים: זאת תורת הקנאות, דף קל"ט, ע"א-ע"ב. לקוח מווילנסקי 1970, חלק ב, עמ' 107.

<sup>33</sup> וילנסקי 1970, חלק ב, עמ' 39, וראו שם, הערה 20.

<sup>34</sup> שבר פושעים, דף סח, ע"א-ע"ב. לקוח מווילנסקי 1970, חלק א, עמ' 165.

<sup>35</sup> מיימון 1942, עמ' 140.

<sup>36</sup> בפירושו זר זהב על הספר שולחן הטהור, טען ר' יצחק אייזיק מקומארנא שהבעש"ט "היה מברך ברכה על עישון הלולקא ועל שאיפת הטאבק בחוטם." ראו: לנדווי 1961, עמ' רפז.

<sup>37</sup> שבחי הבעש"ט 1850, דף י, ע"ב.

<sup>38</sup> על הסידור שערי ציון, ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק הראשון העוסק בסידור האר"י, הערות 27 ו-34.

להתקרב אליו. 'אך אני עכשיו בידכם. ואתם ורבי יעקב יוסף... אם תרצו אני יכול לעשות מכם צדיקים כמוני בעצמי.'<sup>39</sup>

בדרכו לארץ ישראל שהה רבי נחמן באיסטנבול והתארח אצל ר' זאב וואלף מטשרני אוסטרעא. במוצאי שבת מיהר רבי נחמן לעשן:

"[הוא] צוה להאיש שהיה עמו שישתכל אם יש כוכבים, והתפלל תכף ערבית, והבדיל, ולקח הלולקא ונכנס לבית ר' זאב והוא התחיל בסמוך הסעודה השלישית כדרך המפורסמים. ותכף כשנכנס רבנו לשם בלי כובע עליון ובלי חגורה והלולקא בידו, תכף קבלו בכבוד גדול ר' זאב הנ"ל, וברך ברכת המזון מיד, והתפלל ערבית, והבדיל, ודבר עם רבנו זכרוננו לברכה, כמעט כל הלילה. והיה אהבה גדולה ביניהם."<sup>40</sup>

העישון מופיע בסיפור כבדרך אגב, כחלק מההרגל של רבי נחמן, ואין לו משמעות מיסטית מיוחדת. לעומת זאת העיד רבי נחמן על עצמו, שלא התחיל לעשן עד שהבין את המשמעות הנסתרת שבעישון.

"רבינו ז"ל התפאר שלא התחיל לעשות שום דבר בעולם קודם שידע הסוד שיש בו ואפילו מה שנוהגין להעלות עשן הטיטין ע"י לילקי וציביך... לא התחיל בזה עד שידע סוד בהנהגה זו. והיוצא בזה בשאר הנהגות לא התחיל שום דבר לעשות עד שידע סוד הדבר. ואף על פי שהוא ז"ל ידע סוד בענין עשן הטיטין אעפ"כ הזהיר אותנו הרבה להתרחק מזה מאוד ופעם אחת דיבר הרבה מענין זה שנוהגין העולם להעשין טיטין ואמר שהוא שטות גדול ולענין נקיות אינו מועיל כלל וכן הריח טאביק שהוא גרוע עוד יותר."<sup>41</sup>

במאה הי"ט האדמו"רים המשיכו במסורת העישון. חסיד שפגש ברי' ישראל מרוז'ין ביום שישי ערב שבת התפעל לראות סביבו ענן של עשן. הרבי הסביר, דרך משל של אדם המבריא גנב מביתו באמצעות עשן, כי הוא מעשן כדי לבלבל את השטן.<sup>42</sup>

מסיפורים על ר' ישראל מרוז'ין עולה כי ר' ישראל מרוז'ין עישן מכיוון שהיה עצבני או שכעס. סיפור אחר מספר ר' אברהם יעקב מסדיגורה על אביו:

"בעת שאבי שהה בעיר סקאלע, חזר פעם ביום שישי אחה"צ מהמקווה במצב רוח נסער מאוד, הסתובב בחדרו, בלי הרף, נרגז מאוד, כשהוא מפליט חשכת עננים מהלילקע ציבוק', אות למבוכת דעת גדולה."<sup>43</sup>

<sup>39</sup> שיחות מוהר"ן, ליקוטי מוהר"ן 1999, קסג.

<sup>40</sup> שבחי מוהר"ן, ליקוטי מוהר"ן 1999, אות יב.

<sup>41</sup> חיי מוהר"ן 1962, שבחי מוהר"ן, גדולת השגתו, סימן לג, דף ז, ע"א, עמ' 13. ראו: הערה 68.

<sup>42</sup> כנסת ישראל, מתוך בומר 1958, עמ' 275.

<sup>43</sup> אבן 1993, עמ' 162.

ר' שלום יוסף מסדיגורה, בנו הבכור של ר' ישראל מרוזין, השתמש במקטרת כסוג של "עבודה בגשמיות",<sup>44</sup> כך מסופר על ר' שלום יוסף שעבר לגור לתקופה מסוימת עם חותנו ר' דן בן יצחק מראדוויל:

"היה הולך ומטייל בבית המדרש ומקטרתו בפיו, מעלה עשן והולך אנה ואנה. וירע הדבר מאד בעיני החסידים כי לא ראו ולא שמעו מעולם עבודה כזאת."<sup>45</sup>

### ה"טאבאק-פושקע"

קופסת הטבק הייתה חלק מההווי החסידי של האדמו"ר בימי שבת וחג. מסופר על רבי נחמן מברסלב, שבלייל שבת הריח טבק מהקופסה של אחד מהחברים והתחיל לספר מעשייה. כך שמע ר' נתן לראשונה על המעשייה "שבעה הבעטלירס" ("שבעת הקבצנים"):

"[זה היה] בליל שבת קדש [ו]התחיל על ידי הטאבאקי [טבק להרחח] שלקח מאיש מאנשיו ונזכר בהאגרת ששלחתי אני לחברי שהגיע לידו זכרונו לברכה, וכתבתי לו: 'שיהיה בשמחה'. אז דיבר מזה, וענה ואמר: 'אני אספר לכם איך פעם אחת היו שמחים'. והתחיל לספר המעשה [...] וכל זה היה בליל שבת קדש ואני הייתי אז בביתי בנעמרב."<sup>46</sup>

וכעדות על האדמו"ר מקופיטשיניץ:

"בשעת התפילה (של יום כיפור) היו מונחים על שלחנו הטהור (בתוך חדרו הקטן שבביהמ"ד) המורה שעות והטאבאק פושק"ע שהיו לו בירושה מזקינו הגה"ק בעל אוהב ישראל מאפטא."<sup>47</sup>

החסידים העריצו את כלי העישון של האדמו"רים והיו סבורים שגם פעילות זו היא לשם שמים.

## האלמנטים האמנותיים בצורת החפץ ועיטוריו

למקטרת החסידית יש שני חלקים: הפיה ("ציביק") והקנה ("ליולקע").

<sup>44</sup> הונדרט 2004, עמ' 175, הערה 58, שלום 1991, עמ' 291, הערה 84, אליאור 1993. לפירוש המושג "עבודה בגשמיות" ראו בחלק הראשון שבעבודה זו את המדור "עבודה בגשמיות".

<sup>45</sup> לויפבאן 1983, עמ' 45-46, לקוח מאסף, 1997, עמ' 452, הערה 18.

<sup>46</sup> שיחות מוהר"ן, ליקוטי מוהר"ן 1999, אות קמט.

<sup>47</sup> טווערסקי 2003, סימן ג, "ר"ה היום הרת עולם, ויוהכ"פ", טו-טז, עמ' 19-20.



הדוגמה הראשונה נשמרה בשלמותה (תמ' 3). הקנה ארוך, כ-40 ס"מ אורכו, והוא עשוי מכסף. הפיה עשויה משן של פיל. לפי מסורת המשפחה המקטרת עברה בירושה מנכדו של הבעש"ט, ר' ברוך ממעזיבוז (1757-1810), ושימשה גם את האדמו"ר מקופיטשיניץ, ר' אברהם יהושע השל (-1888 1967). האדמו"ר מקופיטשיניץ עישן בה בליל שני של פסח. גם על האדמו"ר מצאנו מסופר, ש"באמצע הסדר היה מעשן הלילקע".<sup>48</sup>

לא בכל האוספים נשמרה המקטרת בשלמותה. כך קרה לדוגמה השנייה (תמ' 4) המיוחסת לר' ישראל מרוז'ין (1797-1851), שנשאר ממנה רק ה"צוביך", הפיה של המקטרת. חתנו של ר' ישראל, ר' נחום ברניו, הזכיר שהמקטרת הייתה משנהב:

"זו היא מקטרת שנהב, שחותני מעשן בו לעתים נדירות. המקטרת ארוכה מאוד (באותה שעה החווה בידיו והדגים את אורכה) משהו כזה".<sup>49</sup>

חלק אחד של המקטרת נראה אמנם משנהב, אבל חלקו האחר, הפיה עצמה, הייתה מענבר. לר' ישראל מרוז'ין היה סט כוסות לחג הפסח מענבר.<sup>50</sup>

אין בידנו את המקור של הדוגמה השלישית וגם לא תצלום, אלא רק תיאור בכתב. הדוגמה השלישית הוא קופסת טבק ("טאבאק-פושקע") שהייתה שייכת לרב מרדכי מצ'רנוביל (1837-1770). קופסת הטבק שברשות האדמו"ר מצ'רנוביל הייתה שייכת לגאון הקדוש רבינו שניאור זלמן מלאדי (1745-1812), שהאדמו"ר העריכו מאוד.

"בימי השבת קודש היה לפניו קופסת הטאביק (טאביק פישקע) שהייתה שייכת להגאון הקדוש רבינו שניאור זלמן מליאדי בעל ~~התניא~~, והיה משתמש בה תמיד בכל עת. וקופסא חשובה הזאת הגיעה אליו דרך ירושת נכסי הבעל... [וממנו] נפל חפץ יקר הלזה בירושה אל בניה וזרעיה אחריה, עד שהגיע אליו".<sup>51</sup>

<sup>48</sup> ויינשטאק 1974, כך תשיעי, מדור ראשון, שער ד, סימן ט, "הקערה והמנהגים על פי הגר"ח מאנז", יג, עמ' סט.  
<sup>49</sup> ראו: הערה 2. ר' דוד היילפרן, אב"ד זאסלב ואסטרעה, נוכח בגדלותו של הבעש"ט לאחר שהבעש"ט אמר לו: "בוא אראך שמים חדשים וארץ חדשה שבראתי בעישון הפיפא הזאת, ביחודים שעשיתי בעת הזאת." לנדווי 1961, עמ' ש"נ. לקוח מווילנסקי 1970, עמ' 39, הערה 20.  
<sup>50</sup> "בין כלי הכסף שעל השלחן [בליל הסדר]... בלטה חביונת של יין, שעמדה על גבי כן אמנותי, וממה מזגו את היין לארבעה הכוסות של רבי ובניו, לצד החסיונות הצטיין בתפארתו מגש, שעליו ניצבו שמונה-עשרה כוסות החביונות המגש והכוסות היו עשויים כולם מענבר אמתי טהור, ונרכשו שנים רבות קודם לכן תמורת הון רב." אבן 1993, פרק לט, עמ' 203.  
<sup>51</sup> טווערסקי 2002, סימן ב, "מנהגי שבת קודש", טז, עמ' 18.

## השפעות

יש אך מעט אלמנטים אמנותיים בחפצים הללו. ה"ליולקע", המקטרת, הייתה פופולרית בין יהודים ולא יהודים בוהלין ובפודוליה. מבין קופסאות הטבק שברשות משפחת האדמו"ר מקופיטשיניץ (תמ' 5 א, ב), למשל, יש קופסה שהמכסה מעוטר בדמות אדם במרכבה. מתברר שהמקור לדימוי זה הוא מבית היוצר הידוע של פבארג'ה (Faberge) (תמ' 6).<sup>52</sup> המוטיב של המרכבה או של "טריוקה" היה פופלרי (תמ' 7 א, ב). כמו כן ידועה קופסת טבק העשויה מכסף ועבודת ניילו (תמ' 8 א), טכניקה האופיינית לכלי כסף רוסיים (ובמיוחד ממוסקבה)<sup>53</sup>. מכיוון שישנם קופסאות טבק רבות קשה להגדיר סגנון או מוטיב אחד החוזר ומאפיין את "טאבאק-פושקע" של החסידים (תמ' 8 ב). אפשר לזהות קופסת טבק חסידית רק אם היא מתארת מנהג חסידי ידוע, כמו מנהג בקשת הברכה שנרשמה על החפץ, כשהמבקש או המבקשת רושמים בבקשה את שם אמם, או כמו במנהג ה"שמירות", שהתיכו את המטבעות שנתנו הצדיקים ויצרו מהם קופסה. כאשר עשו קופסה לטבק ממטבעות מבורכות שקיבלו מהאדמו"ר, בדרך כלל הייתה בה הכתובת "שמירות" או "מן הצדיקים".<sup>54</sup> לרוב השתמשו בקופסאות טבק שהיו נפוצות בקרב האוכלוסייה הרחבה ושלא היו בהן כתובת הקדשה או שלא נכתב עליהן תולדות הכלי בקרב המשפחה, ולכן קשה לקבוע על פי הצורה החיצונית אם קופסת הטבק היא חסידית אם לאו.

## ניתוח פנומנולוגי

מתיאורי הבעש"ט והרבי נחמן עולה, כי העישון היה הרגל שהוביל לעתים לסוג של הרהור לפני שאמרו דבר תורה, רזי תורה או לפני שסיפרו מעשייה. ר' אברהם גרשון קיטוב, גיסו של הבעש"ט, רצה להביע עד כמה הבעש"ט יכול להפוך את החולין לבעל משמעות ולכן אמר כך :

"ומי יתן שיהיה לי עולם הבא מה שרבינו מרדכי בעשן לולקא אחת!"<sup>55</sup>

על פי ספר הזוהר יש לקטורת מעלות - היא מגינה מפני ה"סטרא אחרא", מכוחות הרשע ומיצר רע. בנוסף לכך, הקטורת מייחדת את "זעיר אנפין" עם "מלכות", כלומר את הצד הגברי עם הצד הנקבי של האלהות.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> ראו : פבראג'ה 1993-1994.

<sup>53</sup> סולודוף 1981.

<sup>54</sup> ראו בחלק השני של עבודה זו את הפרק השביעי העוסק ב"שמירות", "קוויטליך" ועוד.

<sup>55</sup> שבחי הבעש"ט 1947, 185, דף י, ע"ב.

<sup>56</sup> ספר הזוהר 1967, 25, ויקהל, 40-41. ראו גם : 44, פנחס, 38 ; 7, צו, 28 ; 10, וישלח, 22. ראו : חיפוש מילים באתר : <http://www.kabbalah.com>

בחיפוש המילים : incense, smoke, desert, shekhinah, rabbi yosi

באמצע המאה הי"ט הופיע פירוש חסידי לעישון. על העישון של רבי ר' דוד משה מצ'ורטקוב (-1828 1904) נאמר, "מי שזכה לראותו אז שהיה ממש דומה למלאך ה' צבאות".<sup>57</sup> הוא עצמו תמה על העניין ונתן הסבר סוציו-כלכלי לתופעה, הפעם לא כביקורת אלא כגורם המשווה בין מעמדות:

"פלא הדבר, הטבק מקורו ממקום נמוך מאוד (אומרים שמוצאו מן האינדיאנים הפראים שבאמריקה) ועל ידי זה שעשו אותו לגמילות חסד המורגל, שאפילו העשיר אינו בוש מלקבל מן העני שאיפה או מקטרת טבק ועל ידי זה הכניסו את הדבר לקדושה במה שעשו את הדבר למצוות גמילות חסדים".<sup>58</sup>

במאה הי"ז מחו הרבנים על חוסר השוויון בין אלה שבחרו לעשן ביום טוב שני בבית הכנסת לאלה שבחרו לא לעשן בחג מכיוון שהדבר שגרם לעגמת נפש,<sup>59</sup> ואילו כאן הרב דוד מצ'ורטקוב ראה דווקא בהעברת קופסת הטבק בבית הכנסת סוג של גמילות חסדים וביטוי לשוויון בין המעמדות, שעשיר מתכבד על ידי עני ולהפך.

כשהאדמו"רים ייחסו לעישון מעלה של קדושה הם השתמשו במאמר מספר הזוהר, ש"כשהיו רואים עשן היו צדיקים מדברים".<sup>59</sup> וכך למשל אמר הרב מנדל מליסקא:

"יכול לכוין כשמדבר עם אביו ואמו יחוד עליון וכן עם אשתו ובניו וביושב עם אשתו בקרבות יכוין שמיחד ד' אותיות הוי"ה סו"ד עשן הוא סוד קישור העולמות להש"י כמבואר בסוד עניין הקטורת וגם מצינו בזוהר 'כשהיו רואין עשן היו צדיקים מדברים מהתעוררות עשן דוגמא למעלה'. וכן עניין זה, כשאדם לומד בספר יראה או מקובלים, יכול להתעורר ע"י כל הראיות שאינם רעים ח"ו [חס וחלילה] רק שהם בגשמיות דוגמא למעלה רמיזתן".<sup>60</sup>

בספר הזוהר נושא הקטורת מתקשר לדימוי לשכינה באמצעות דימויים שנלקחו מספר שיר השירים:

"פתח רבי יוסי ואמר (שיר השירים, ג, ו), מי זאת עולה מן המדבר, כתמרות עשן מקטרת מר ולבונה מכל אבקת ריכל, מי זאת עולה, תא חזי בזמנא דהו אזלי במדברא, שכינתא אזלא קמיהו ואינהו הו אזלי אבתרה, דכתיב (שמות יג, כא) ויהו"ה הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ולילותם בלילה, ולילה בעמוד אש להאיר להם וגו', ובגין כך כתיב (ירמיה ב, ב) כה אמר יהו"ה זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך, לכתך אחרי

<sup>57</sup> דברי דוד, 1904, עמ' 56.

<sup>58</sup> שם, עמ' 66.

<sup>59</sup> בנושא עוגמת הנפש של המתפללים: "לא לעשן סגירות בביהכ"נ, ואם אינו יכול יצא לחוץ לעשן סיגריה בכדי שביום תשובה ותיקון גדול כזה לא יהיה בביהכ"נ קטורת זרה, וימלא הבית כנסת עשן, ובפרט שלא לתת צער לאנשים כי כמה וכמה אנשים שאינם מעשנים מצטערים מזה..." הנחגות צדיקים, סדר תענית הדבור מרבי יצחק אלפיה.

<sup>59</sup> ספר הזהור, 1967, חלק א, דף קסג, ע"א.

<sup>60</sup> הנחגות צדיקים, 1988, הנחגות טובות מרבי מנחם מענדל מליסקא, ליקוטי מהר"ם, חלק מהספר "אילה שלוחה" של בנו, רבי נפתלי צבי הורוביץ, האדמו"ר מרופשיץ.

במדבר וגו', ושכינתא הוה אזלא וכלהו ענני יקר בהדה, וכד הוה שכינתא נטלא, הוה נטלין, כמה דכתיב (במדבר ט, יז) ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל וגו', וכד איהי סלקא, ההוא עננא סלקא עד לעילא, וכל בני עלמא חמאן, ושאלו ואמרי, מי זאת עולה מן המדבר כתימרות עשן, ההוא עננא דשכינתא אתחזיא עשן. מאי טעמא איהי עשן, בגין דנורא דאדליק אברהם, ויצחק בריה הוה אחיד בה, ולא אעדי מינה, וכד אתאחדת ההוא נורא בגווה, הוה סליק עננא (נ"א תננא).... ועם כל דא, מקטרת מר ולבונה, מאי מקטרת, מתקטרא בתרין סטרין אחרנין, עננא דאברהם לימינא, עננא דיצחק לשמאלא, מכל אבקת רוכל דא יעקב.<sup>61</sup>

כיוון שאין לעשן צורה מוחשית, הוא יכול לרמוז לעולמות עליונים שאין השכל משיגם. ואכן החסידים השוו בין העישון של האדמו"ר לעיסוק בעולמות עליונים:

"ובאתי מבית הכנסת וטלטלתי הלילקע ציבוד בלי כוונה ושמעתי קוראין: 'וי לפלניא דמריד במאריה', כי האמינו, שהצדיק מקטיר בה בהתלהבות של קדושה."<sup>62</sup>

מעניין במיוחד המנהג לעשן מקטרת בליל הסדר השני<sup>63</sup> לפני האפיקומן. מסופר על האדמו"ר מצאנז, ש"באמצע הסדר היה מעשן הלילקע",<sup>64</sup> וכך גם מסופר על האדמו"ר מקופיטשיניץ:

"בליל ב' היה אדמו"ר רבי אברהם יהושע העשיל זי"ע (זכותו יגן עלינו) מעשן המקטרת של הרה"ק (הרב הקדוש) רבי ברוך ממעזבוזש זי"ע קודם אכילת אפיקומן. היה לו עבודה נפלאה בזה, וצורת קדשו בשעת העישון נחקק עוד בלב כל הנוכחים."<sup>65</sup>

רבי חנוך העניך הכהן מאלכסנדר (1798-1870) ממשיך את קופסת הטבק למשל של יראת שמים ומסביר שאין יראת שמים דומה לקופסת טבק מכיוון שאפשר להעבירה מיד ליד. האדמו"ר הניח שידוע שקופסת הטבק שכיחה בקרב החסידים.

"הרבי מקוצק אמר לי אשר בעת שחלה היהודי הקדוש אמרו העולם תהלים, ואני עמדתי על יד התנור ולא רציתי לומר תהלים. אז נגש אלי הרבי ר' [שמחה] בונם ואמר לי: "למה אתה מפציר כל כך!", ולא ידעתי מה שהוא רוצה ממני. ולאחר שהיהודי הקדוש נפטר, אמר לי שוב, "עס איז דאך שוין פארפאלען, דער רבי איז נישט דא. יראת שמים האט עהר אינץ איבערגעלאזט! **יראת שמים איז נישט קיין פישקעלי**. ווי ס'איז דא דעם רעביניס ווערטער - דא איז דער רבי". [הלוא העניין נסגר, ואין מה לעשות,

<sup>61</sup> הזוהר 1967, חלק א, דף קעו, ע"ב.

<sup>62</sup> וורטהיים 1960, עמ' 224-225.

<sup>63</sup> מכיוון שהרבנים התנגדו לעישון ביום הראשון של החג.

<sup>64</sup> ויינשטוק 1974, שער ד, "עריכת הקערה על פי גללה, נסתר וחסידות", ט, "הקערה והמנהגים על פי הגר"ח מצאנז", עמ' סט, הנהגה יג.

<sup>65</sup> השל 2003, "מנהגי קאפיטשיניץ", "עניני חודש ניסן וחג הפסח", עמ' כא והערה מה.

הרבי כבר איננו. יראת שמים הוא נשאר אצלנו! יראת שמים - זה לא קופסונת טבק.  
איפה שדברי הרבי נמצאים - שם נמצא גם הוא!]<sup>66</sup>

כמו שהחשיבו את המקטרת לדבר יקר וקדוש כך גם החשיבו את קופסת הטבק של האדמו"ר.  
ממכתב ששלח ר' ברוך ממעזבוז לר' מנחם מנדל מוויטבסק שבארץ ישראל עולה, שר' ברוך ממעזבוז  
שלח קופסת טבק מכסף מבני קהילתו מתנה לר' מנחם מנדל מוויטבסק:

"גם יקבל כ"ק [כבוד קדושתו] מנחה מהאנשים הנלויים אלי ומתפללים בביתי פושקע  
של כסף. ויזכר לטוב כאו"א [כל אחד ואחד] כמפורש שמו מעל"ד. ברוך בן יחיאל  
מיכל."<sup>67</sup>

היחס לכלי העישון מורה על דרכה של החסידות, בה מעלים חפצים מחיי היומיום לדרגה של  
תשמישי מצווה. העישון אפיין את החסידים מתחילת דרכם. ישנם מקורות פנימיים על מסורות על  
הבעש"ט ומקורות חיצוניים כמו תלונותיהם של המתנגדים לעישון.  
בתחילה נתפס העישון בעולם היהודי כהרגל. הוא העלה שאלות בריאותיות, הלכתיות ומוסריות –  
חששו מכיבוי ביום טוב, הוא הפריע לסדר שבבית הכנסת ועוד. העישון בא לידי ביטוי אצל החסידים  
כשהתכוננו לתפילה או לפני שאמרו תורה והוא גם סייע לאדמו"ר להתרכז.<sup>68</sup> כך קיבל העישון מקום  
מכובד וערכי, אבל לא נתנו פירושים מיסטיים לעישון באופן מיוחד והוא נשאר כהרגל ותו לא.<sup>69</sup>  
מאוחר יותר, במאה הי"ט, נוספו משמעויות והקשרים שונים: העישון הושווה לעשב הנוסף לקטורת  
בבית המקדש – "מעלה-עשן כל שהוא" (כריתות, דף ו, ע"א) - זה העשב שהוסיפו לקטורת בבית  
המקדש שסייע לכך שהעשן יעלה ישר למעלה. לכן קראו לעשב זה בשם הכינוי "מעלה-עשן".<sup>70</sup>  
החסידים המאוחרים, כמו רבי יצחק אייזיק יחיאל ספרין מקומרנא (1806-1874), פירשו את צירוף  
המילים "כל שהוא" כרמז על כך, שתפקיד העישון היה להעלות ניצוצות דקים במיוחד ואמרו בשם  
הבעש"ט, "כי בדורות הללו, ישנן נשמות דקות ואינן יכולות לעלות אלא ביחודים עם הריח".<sup>71</sup>

<sup>66</sup> הדגשה שלא במקור. קול מבשר 1991, חלק ג, "הנהגה והתדבקות בצדיקים", אות ח [חשבה לטובה, ליקוטים, דף לו, ע"ב].

<sup>67</sup> יחד עם אותה מתנה קיבל ר' מנחם מנדל דברים נוספים: "איגרת קודש אשר שלח הרב הקדוש רבי ר' ברוך ממעזבוז  
ני"ע להרב הקדוש המפורסם מוהר"ר מנחם מענדיל מוויטבסק לאה"ק... בחודש מרחשון העבר קיבלתי הגיעני מכתב  
ידיו גלילי זהב ויאורו עיני מגודל השמחה... והנה לע"ע יקבל כבוד קדושתו ממני מחנה קטנה סכין ומזלג של כסף...  
וגם יקבל כבוד קדושתו פרוכת נאה ומהודר מקהולתינו מה שנדבו לביהכ"נ... גם יקבל כבוד קדושתו מנחה מהאנשים  
הנלווים אלי ומתפללים בביתי פושקא של כסף..." בוצינא דנהורא 1880, בסוף הספר.

<sup>68</sup> כך מסופר על ר' יעקב אייזיק הורוביץ, "חווה מלובלין" (1745-1825). משינוב 1970, דף נא, ע"א, הערה 13. לקוח  
מגייקובס 1998, עמ' 26, הערה 12.

<sup>69</sup> "In all... [the] early sources smoking as an aid to prayer does not have any special Hasidic significance: it is only a means to contemplation. This is probably true for the Hasidic tradition."

גייקובס 1998, עמ' 26 וראו גם: שם, הערה 9.  
<sup>70</sup> ויקרא ה, יז-יט. ראו: תלמוד ירושלמי, יומא, דף כג, ע"א. "מעלה עשן" - שם עשב שגורם לעשן לעלות זקוף". רש"י,  
יומא, דף נג, ע"א.

<sup>71</sup> אוצר החיים 1991, פרשת קדושים, דף ק, ע"א.

"נבראים אשר טבעם ליפול למטה, כגון מיני הדומם, ויש שטבע שלהם לעלות למעלה כמו שלהבת אש או עשן ורוח וכדומה, והנה זה הדומם לא יעלה למעלה אלא ע"י סבה המכריחו, כגון שישליכהו אדם בכח למעלה, שכן האדם ההוא מכריחו לעלות<sup>72</sup> [...] אור מהנר העליון – דרך העשן – ויתלהב וידלק תיכף הנר התחתון. וזהו ענין הקטורת, שכאשר באיזה עת נפסק שפע העליון ומתמעט, אזי ע"י עשן הקטורת העולה ביושר מן הסממנין המסוגלים לזה שגזרה חכמתו... יושפעו האורות הקדושות והשפע<sup>73</sup>."

או כדרך להעלות ניצוצות בכלל, כפי שכתב ר' אלימלך מליז'נסק (1717-1787):

"קטורת הוא לשון קיטור ותימרות עשן שהוא מרמז לענין הגשמי, כי העולמות העליונים אנו מדמין ומושלים באור והעולם הזה נרמז בעשן פירוש שתראה גם כן להמשיך השפעה על ישראל בעניני גשמיות: וזה הפירוש של 'מעלה עשן כל שהוא', שגם עניני גשמי היה צריך לפעול בהקטרת והם בני חיי ומזוני<sup>74</sup>."

הר' מנחם מנדל מוויטבסק מפרש את הברית שבין הבתרים, וכך הוא אומר על תפקיד העשן כדרך להעלות הניצוצות:

"וכרת עמו ברית והראה לו שאף במדרגות התחתונים יוכל לבוא לשם התגלות חכמה ואז אש לפניו תלך וזהו תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים ואז תוכל להעלות ניצוצות<sup>75</sup>."

הזיהוי של העישון עם המשמעות של הקטורת בקבלה הוא שהעניק לו את הייחוד בקרב החסידים במאה הי"ט אף על פי שלא היה זיהוי כזה במאות שקדמו לכך. באמצעות הסבר כללי של השל"ה על הסגולה של הקטורת, המסתמך על תלמידי האר"י, אפשר להבין מהי המשמעות של העישון לחסיד כשהוא משווה אותו להעלות הקטורת שבבית המקדש:

"עתה באתי להזכיר קצת מסוד הקטורת. דע כי אין חביב מכל הקרבנות כמו הקטורת והיא יותר פנימי מהקרבן שבא לכפרה שמקרב כל הכוחות אמנם הקטורת שמו מוכיח עליו שהוא מקטר ומקשר בפנימיות העניין בעצמם ריח הניחוח על כן נעשה במזבח הפנימי. והזהר פ' ויקהל פירש "ויעש את המזבח" מקטר קטורת והלא שני מזבחות היו - פנים וחיצון. וזה שהיו מקריבים קטורת היה מזבח פנימי ולא היו מקריבים עליו שום קרבן אחר. א"כ למה קראוהו מזבח? אלא לפי שהקטורת בו ביטול כל המקטרגים וכוחות חיצוניים מהעולם שלא היו יכולין לשלוט. אין לך זביחה גדולה מזו. ולפי שמעשה הקטורת חביב לפניו יתברך מכל הקרבנות והתפלות להן נאמר בו קטורת

<sup>72</sup> ערבי נחל 1996, פרשת ואתחנן.

<sup>73</sup> שם, פרשת קרח.

<sup>74</sup> נועם אלימלך 1999, פרשת כי תשא, עמ' קנ"ז.

<sup>75</sup> פרי הארץ 1989, פרשת לך לך.

"תמיד לפני ה' לדורותיהם" והוא קיום של עליונים ותחתונים, ובקונטרס דתלמיד האר"י ז"ל מצאתי שכי' וז"ל "עניין פיתום הקטורת הרבה עניינים וסודות עמוקות יש בו וכבר בארנו עניינו שהוא אותם האורות המחיים הקליפות וכוונתם להמית את הקליפות ולהעלות הקדושה המחיה אותם למעלה. ולכן אומרים אנו אותם קודם כל התפלה בשחר וכן במנחה אך בערבית שהוא לילה אין בנו כוח."<sup>76</sup>

## סיכום

יש למקם את תופעת העישון בחסידות בנטייה כללית יותר של "עבודה בגשמיות". החסידים העלו את העישון, שהייתה פעולה יומיומית ולא יהודית לדרגה גבוהה יותר, שבאמצעותה מהרהר החסיד לפני התפילה או לאחריה, ובדרך כלל לפני שאמר דבר תורה או סיפור. פעולה זו, שבה פעולות וחפצי יומיום מועלים לדרגה רוחנית גבוהה יותר, אופיינית לחסידות. ברבות הימים, במאה הי"ט, ייחסו החסידים לעישון מטרה עילאית, שעל ידה הם העלו ניצוצות – פעולה רבת חשיבות לעצמה בתורת הקבלה הצפתית.

כלי העישון לא הפכו לחפצי טקס חסידי, אך הם ליוו את הטקסים לפנייהם או לאחריהם. ולדוגמה השתמשו בהם לפני תפילת ליל שבת או אחרי צאת השבת, אחרי תפילת ערבית או בליל שני של חג הפסח, הנחשב פחות בדרגה מן הלילה הראשון. אפשר לראות בהרגל העישון תעסוקה לימנלית, שלפי ויקטור טורנר (Victor Turner, 1920-1983) הוא מצב ביניים שולי לאירועים גדולים וחשובים. טורנר מעניק למצב לא מוגדר זה מגוון רחב (plethora) של סימבולים, ובהתייחס לאיש השבטי העומד בין מעמדות, בין ילדות לבגרות, הוא אומר כך:

"Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in most societies that ritualize social and cultural transitions."<sup>77</sup>

כבר בתקופת הבעש"ט העישון הקדים דבר תורה או סיפור מעשייה והחסידים ייחסו לסיפורת תפקיד רוחני מובהק:

"סיפורי צדיקים' חדשים כישנים, מורידים מלמעלה התעוררות גבוהה ומשרים שמחה ואורה בלבבות. מין הנאה, מעין זיו השכינה."<sup>78</sup>

<sup>76</sup> שמירות וסגולות נפלאות 1892, דף ב, ע"א.

<sup>77</sup> טורנר 1995, עמ' 95.

<sup>78</sup> אבן 1993, עמ' 14.

יש להבין איזו משמעות ייחסו החסידים ל"ליולקע" ול"ציביר ליולקע" – למקטרת ולכלי הקיבול של המקטרת, ל"טאבאק-פושקע" – ולקופסת הטבק מעבר להיותם הרגל חברתי מתוך ההקשר של הסיפורת החסידית. לעישון לוותה מסורת חסידית של סיפורת, שייחסו לה משמעות דתית מובהקת.



## **חלק ב': אב טיפוס מס' 7**

**"שמירות", "קוויטלעד" ועוד**



## מבוא

### המנהג של "שמירות"

המנהג של "שמירות" ייחודי לחסידות, ולכן נתאר בקצרה את המנהג לפני שנדון בחפצי טקס חסידיים שנעשו ממטבעות אלו.

המנהג כולל בתוכו מספר פעולות: בעת ביקור החסיד תורם כסף לאדמו"ר – נותן "פדיון" או "פדיון הנפש" – ובתמורה מקבל ברכה וייעוץ. בפועל מוסר החסיד עם הפדיון "קוויטל", פתק, ובו הוא מבקש עזרה, הצלחה או שמירה (תמ' 1 א, ב). הוא מבקש את הבקשה לעצמו ולבני משפחתו. בבקשה הוא רושם את שמו ושם אמו, כפי שרושמים בבקשה לריפוי חולה. נוסח ה"קוויטל" שבו התורם כותב את שמו ושם אמו יכול להופיע בחסידות גם על גבי סידור תפילה (תמ' 2 א), על זוג תפילין (תמ' 2 ב) או על כל דבר אחר – כדי שהאדמו"ר יתפלל בעדו ובעד משפחתו, לרפואה ולהצלחה.<sup>1</sup> נוסח זה שכיח על גבי קמעות. כדברי רש"י: "כל מנייני של לחישות בשמא דאמא."<sup>2</sup>

בנוסף לפדיון ול"קוויטל" החסיד מכין מראש מטבע אחד ומוסרו לאדמו"ר, המחזיק אותו זמן מה בידו ומחזירו מבורך. כשהאדמו"ר נוגע במטבע המטבע מקבלת סגולות של שמירה מעין הרע. האדמו"ר יכול גם להעניק לחסיד מטבע ממטבעותיו.

חסידים מכנים את הפגישה עם האדמו"ר בשם "התייחדות", ובשוללת חב"ד בשם "התוועדות". לפגישה גוון מיסטי (תמ' 3). המעמד מתרחש בחדר שנועד לכך, לדוגמה ב"קוויטל וטיש חידער של ר' אריה לייבוש" (חדר הפתק והשולחן) של האדמו"ר מגור.<sup>3</sup> לצדו של האדמו"ר עומדים בדרך כלל שני שושבינים או עוזרים.<sup>4</sup>

באיורי דיוקן של ר' ישראל הופשטיין (1740-1814), המגיד מקוז'ניץ (Kosnitz) (תמ' 4 א), ושל תלמידו, ר' יששכר דב בער בן רבי יצחק מראדושיץ, הידוע בכינויו ה"סבא קדישא" (תמ' 4 ב), נראים האדמו"רים כשהם מקבלים את החסיד להתייחדות. דיוקני האדמו"רים מעידים על סוגה חדשה, חסידית, שהחליפה את התיאור המסורתי של הרב שרווח באירופה במאות הי"ז והי"ח.

<sup>1</sup> בחירת הנוסח של הבקשה על שם האם מורה על כך, שהמנהג התפתח ממנהג יהודי. נוסח זה שגור בפי כל מי שמבקש רפואה לחולה מישראל, גם בפי מי שאינו חסיד – בתפילת העמידה או בעת ברכת "מי שברך" לחולים, תפילה הנאמרת כשקוראים בתורה בבית הכנסת. הנוסח יכול להופיע גם על חפצי טקס חסידיים כמו סידור תפילה, כתר תורה או נרות לתפילין – דבר שהופך אותם למעין "קוויטלעך" תלת ממדיים. מטרת הכתובת במקרים אלה היא להפנות את תשומת לבו של האדמו"ר לתורם כדי שיזכירם בתפילתו או בעת קיום המצווה. נוסח בקשה ובה שם האם על חפץ טקסי היא חידוש בישראל, כי על פי רוב מקובל היה לציין את שם התורם על שם אביו, כפי שמצוין במצבה או כפי שמקובל לקרוא בשם כשעולים לברך בזמן של קריאת התורה בציבור, פלוני בן פלוני. השינוי לשם פלוני בן פלונית משמש את החוקרים כתג זיהוי של פריט חסידי. עד למחקר זה התקשו לזהות פריטים חסידיים באוספים ציבוריים ופרטיים מכיוון שלא היו תולדות לכלי. באמצעות הכתובת הנושאת את שם התורם על שם אמו זוהו חפצים חסידיים רבים.

<sup>2</sup> רש"י, שבת, דף סו, ע"ב. לקוח משרירה 1966, עמ' 48.

<sup>3</sup> "ייתכן שאז [בשנת 1839, כאשר קיבל ר' יצחק מאיר אלטר רוטנברג, האדמו"ר הראשון מגור, לראשונה את פניו של החסיד] הוקצה בו מיד אולם קבלת-פנים באגף הדרומי-מערבי של הבית. אך יתכן ששימש בתחילה גם לתפילה". ברגמן 1994, עמ' 114. האדמו"ר מגור הראשון היה תלמידו של המגיד מקוז'ניץ, ר' שמחה בונם מפשיסחה ור' מנחם מנדל מקוצק. ראו: שם, הערה 25.

<sup>4</sup> "שיאו של המגע האפשרי בין החסיד לצדיק היה כמובן המפגש האישי, שבחסידיות שונות (כמו חב"ד) כונה גם "יחידות".... החסיד או האורח נכנס לחדר בדחילו ורחימו, בירך את הצדיק, הגיש לו את הפיתקה, ואת הפדיון הפקיד בתיבה מיוחדת. ... לידו של ר' ישראל מרוז'ין לדוגמה, עמדו דרך קבע שני משמשים מבין ה'מקורבים'... הם קראו בקול רם מכתבים או פיתקאות וכתבו בנוכחותו פתקים ואיגרות בשמו." אסף 1997, עמ' 431. ראו גם: זווין 2001, כרך ב', עמ' 191.

בתיאור המסורתי הרב מתואר לבד, בגפו, יושב או עומד ליד שולחן או לפני ארון ספרים (תמ' 5). בסוגה החסידית החדשה האדמו"ר בפעולה, הוא מברך את החסיד ומסביבו עוזריו.<sup>5</sup> למטבעות המבורכים קראו בשמות שונים: "מטבעות של צדיקים", מטבעות מ"שקל הקודש" וגם "שמירות" או "שמורות" (תמ' 6 א). כשהתרבו המטבעות התיכו אותן ויצרו מהן חפצי טקס שונים. כך לדוגמה יצרו את הגביע לקידוש שבאוסף מוזיאון ישראל בירושלים (תמ' 6 ב) הנושא את הכתובת הזו:

"זה הבחאר ["ספל" בידיש] של שמורות מהרב מ"ר יעקב יצחק".<sup>6</sup>

ועל גביע אחר שהוא דוגמה ראשונה בעבודה זו נכתב:

"זה הגביע מין מטבעות של צדיקים ושייך ל'ר' שמעון ב'ר' יצחק מאיר".

בפרק זה נדון בשני גביעים העשויים מהמטבעות המבורכים שהותכו ובכף המרק של הרבנית הדסה פייגה, שאת משמעותה המאגית היא שואבת ממנהג ה"שמירות".

המטבע היה לרוב רובל. לעתים החסידים הציעו אותו למכירה פומבית ובתמורה קיבלו בין 25 רובל ל-30 רובל<sup>7</sup> כדי לממן "תיקון – כינוי לשתיית "לחיים" בצוותא (תמ' 7).<sup>8</sup> בשושלת רוזין-סדיגורה, מטבע "שמירה" ניתן גם כמתנת נישואים: חסיד רגיל קיבל רובל ואילו חסיד מיוחס או גביר קיבל מטבע של זהב.<sup>9</sup>

המטבע או המטבעות נשמרו בשקיק מעור (תמ' 8) או בכיס מבד.<sup>10</sup> שקיק כזה מתואר בציור של מוריצי גוטליב (Maurycy Gottlieb, 1857-1879), שנקרא בשם *יהודים מתפללים בבית כנסת ביום*

<sup>5</sup> ר' אהרן מצ'רנוביל מתואר אף הוא לפי הסוגה הישנה, אך יש בו שינוי מהותי חשוב – לא רואים את פני הדמות, הדמות נראית עסוקה באחת משתי הפעילויות החשובות של האדמו"ר החסידי – תפילה או למידה. ראו: בחלק השני של העבודה את הפרק החמישי העוסק בעטרה החסידית. גם האדמו"ר מוויזניץ מתואר לפי המודל הישן, אך הוא אינו יושב אלא עומד. ראו: אלפסי 1977, עמ' 111.

<sup>6</sup> כוס מ"שמירות", פולין, המאה הי"ט, כסף, חקוק, ג. 64, ק. 60. הכתובת חקוקה על תחתית הגביע. מוזיאון ישראל, ירושלים, אוסף פויכטונגר מס' 1021, נרכש ונתרם על ידי ברוך ורות רפפורט, ג'נבה, 1964, מס' באוסף המוזיאון 103/654. ככל הנראה הכוונה ל"חווה מלובלין" או ל"יהודי הקדוש", שניהם מכונים בשם "יעקב יצחק". ראו: פישוף 1985, עמ' 64-65, מס' קט' 40.

<sup>7</sup> אבן 1993, פרק מ"ז, "מטבעות", עמ' 247-248. האדמו"ר ר' יצחק מנעסכין (1789-1868) קבע שמחירו של מטבע להצלחה הוא 25 רובל. ראו: זכרון טוב 1882, עמ' 51, סעיף ט"ז.

<sup>8</sup> "אמנם הייתה גם סוג מטבע אחרת אשר בה טמונה הייתה סגולה להביא ישועה, לא רק לאיש מסוים אלא כל מי שירכוש אותה. מטבע כזאת נתנה מאת הרבי בהזדמנות חשובה לא בשביל יחיד אלא בשביל רבים, עבור הכלל. מטבע כזאת נמכרה בדרך כלל בין החסידים. הכסף הלך לצרכי צדקה שונים, ולפעמים לסעודת מרעים ולמשקה וכדומה. כמה שנתנו בעד מטבע כזה היה כדאי ממש מציאה מפני שאין להעריך את שווי של הדבר החשוב והיקר, שבו הייתה אצורה ברכתו של הרבי". אבן 1993, עמ' 248.

<sup>9</sup> "כל חסיד סדיגורה היה מקבל מהרבי מתנת חתונה בעת נשואי הבן או הבת, חסיד רגיל, היה מקבל מהרבי רובל כסף, לעומת זאת חסיד מיוחס או גביר היה מקבל מטבע זהב, מתנה זו לא הוערכה לפי שוויה הכספי היא נחשבה לשמירה והצלחה, הזוג החדש היה שומר את המטבע מאוד ולא המירו אותה אפילו לצורך גדול. היא נשארה תמיד למזכרת מהחתונה". אבן 1993, פרק מ"ח, "מתנות חתונה", עמ' 250.

<sup>10</sup> "סיפור פלא מיוחד אודות מטבע שנעלמה, שמעתי פעם מפי זקני החסידים בשעת סעודת הילולא של הרבי ר' מנדלי מוויזניץ שהיה חתנו של הצדיק מרוזין זצ"ל. סיפור שכדאי להזכירו כאן. הרבנית מרים בתו של הצדיק מרוזין ואשתו של רבי מנדלי מוויזניץ, פחדה מאוד לפני שילדה את בנה בכורה, הרבי ר' ברוך מוויזניץ. היא נכנסה לאביה, הצדיק מרוזין, וביקשה אותו שיתן לה מטבע לשמירה מכל רע רח"ל. נתן לה אביה אז מטבע, והיא תפרה אותו בארנק משי קטן ותלתה אותו על צווארה. אחר הסתלקותו של הצדיק מרוזין זצ"ל, היא מששה בלי משים את הכיס הקטן התלוי על צווארה והרגישה שהוא ריק – אין בו שום דבר. הדבר גרם לה עגמת נפש רבה, ברם כפי שמקובל אצל חסידים שמאמינים שהמטבעות שהצדיק נותנם כ"שמירה" נעלמים במשך הזמן מפאת סיבות מסתוריות, חשבה היא 'אם אני

כיפור וצויר ב-1878. בצירמופיעה דמותו של אמן שלש פעמים ובשני המקרים נראה האמן עונד אותו על צווארו כילד וכמבוגר (תמ' 9 א-ג).

חוץ מבקשות לבריות, לפרנסה, לזיווג ולהצלחה בעסקים באו חסידים לאדמו"ר עם בעיות שאפשר להגדירם כבעלי אופי מאגי, דוגמת הוצאת "דיבוק" מבן אדם,<sup>11</sup> כמו במקרה שהובא לפני ר' העניך, האדמו"ר מאלכסנדר (תמ' 10). במקרים כאלה האדמו"ר פעל באמצעות קמעות, כתובות וסגולות.

## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

נושא ה"שמירות" משלב שני תחומים – תחום מאגי ותחום מיסטי. באשר לתחום הראשון, אפשר לקשור את התופעה לתולדות הקמע ביהדות. על התחום השני, הקשור בפדיון הנפש, נדון בהמשך. בתקופת המשנה והתלמוד השימוש בקמעות היה שכיח למדי, היו קמעות שהיו בהם עשבי מרפא והיו כאלה שהיו בהם נוסחאות מאגיות כתובות על קלף.<sup>12</sup> חז"ל הורו איזה מהם מותר לשאת בשבת. הם הבחינו בין קמעות יעילים ("קמע מומחה") וקמעות שאינם יעילים.<sup>13</sup> רגשי היראה שאפפו את אמירת השם המפורש הועתקו גם לכתיבה על קלף ובו הטו את שם ה' בן י"ב, מ"ב וע"ב אותיות ונתנו לקמעות משמעות מאגית.<sup>14</sup> נוסחאות מאגיות נכתבו גם בחלקן הפנימי של קערות קמע

---

אינה ראויה לשאת את המטבע שאבי הקדוש נתנה לי, לפחות אשא את הכיס בו פעם היתה המטבע מונחת. במשך עשרים וחמש שנה נשאה את הכיס על צווארה, עובדה שכולם, הבעל, הרבי מוויז'ניץ וכל הילדים ידעו זאת. שנה לפני פטירתה חלתה במחלה קשה והרופאים קבעו שהיא מוכרחה לעבור ניתוח. נסעו אתה לוינה לפרופסורים גדולים שהם יעשו את הניתוח. היא התנתה שלא יורידו לה את הכיס מעל צווארה בעת הניתוח. בעת שהרדימו אותה לפני הניתוח תפסה בידה את הדבר הקדוש בעיניה, את הכיס הקטן של המטבע, כשהיא צועקת: 'אוי! אבי הקדוש! איפה אתה?' באותו רגע הרגישה להשתוממותה שהמטבע נמצאת שוב בכיס. ברם היא לא האריכה ימים אחר ניתוח זה. אחרי מותה, הוציא הרב ר' מנדיל מוויז'ניץ את המטבע מהכיס והראה אותה לילדיו, באמרו: 'ראה הנה זאת היא מטבע מן השמים.' אבן 1993, עמ' 246.

<sup>11</sup> אידל 1988.

<sup>12</sup> "הרי ידוע שהיו קמעות שהיו בהם פסוקים ותפילות, ועליהן בוודאי ובוודאי שלא אמר רבינו שהן אסורות משום דרכי האמורי, ומכל מקום מותר לטלטלם בשבת אף על פי שאין קורין בהם. ... ולשיטת רוב המפרשים מדברים בקמע שיש בו השבעות ומכל מקום מותר לטלטלו בשבת." ליברמן 1993, "שבת, פרק ד', עמ' 19, עמ' 67, סימן 33. בנושא "קמע מומחה" ראו: תוספתא, שבת, 4: 9 A-C - 4: 10 A-C.

"What is an amulet made by an expert (M. Shabb. 6:2A)? Any one which served to bring healing and did so a second and a third time. All the same are an amulet written down and one made of roots; they go out wearing it. ... even for something which is not dangerous, one ties it and unties it on the Sabbath, on condition that one not put it into a ring or a bracelet and go out with it, for appearance's sake. As to an amulet which is not made by an expert [tested and found effective], even though they do not go out wearing it on the Sabbath, they carry [handle] it [in the house] on the Sabbath."

נויזנר 1981, עמ' 16, שבת ד' 9 – ד' 10.

<sup>13</sup> במשנה: "לא יצא איש [בשבת]... לא בתפילין ולא בקמע" (שבת פ"ו מ"ב) או "המוציא... עור כדי לעשות קמע" (שם, פ"ח, מ"ב-מ"ג), ובתלמוד: "הברכות והקמעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה." שבת קט"ו ע"ב/ וראה שם, ס"א ע"ב ותוספתא שם פ"ג הי"ד, תוספתא כפשוטה, ליברמן 1993, שם, עמ' 205.

<sup>14</sup> קידושין, דף עא, ע"א, בראשית רבה, מ"ד, י"ט; ראו גם: אורבך 1971, עמ' 110-111.

(תמ' 11), שנטמנו לשמירה מתחת למפתן הבית.<sup>15</sup> כמו כן טמנו החסידים את ה"שמירות" בחורים שקדחו ביסודות בית חדש כסגולה לשמירה על הבית והיושבים בו.<sup>16</sup>

משה גסטר הדגיש ששמרו את הנוסחאות המאגיות במשך זמן רב. לדבריו לא שינו את הנוסחה גם לאחר מאות ואלפי שנים.<sup>17</sup> יעילות הנוסחאות של הקמעות שנכתבו על קלף וניר וגם על גבי על לוחיות מתכת, מרובעות או עגולות העשויות מכסף וזהב, כרוכה בשמירה על נוסח קבוע שאין לשנותו.

המסורת של קמעות נשמרה עד לדורות האחרונים בעיקר בקרב יהודי אסיה ואפריקה, כמו בקמע מפרס (תמ' 12). באותן קהילות גם שילבו מטבעות בכיסויי ראש או שצירפו מטבעות לשרשרת של קמעות (תמ' 13 א, ב). גם במרכז ובמזרח אירופה התעניינו מאוד בקמעות.<sup>18</sup> בגרמניה ובאלזס-לורייין (Alsace-Lorraine) היה קמע לברית מילה שהיה עשוי מכיס בד שצורתו לב או משולש. המטבעות נתלו על סרט מסביב לכיס (תמ' 14).<sup>19</sup> בגרמניה ובאיטליה קדחו את צורת האות "ה" במטבעות וענדו אותם כסגולה לפוריות (תמ' 15). מנהג זה הזכיר רבי נחמן מברסלב (1772-1811).<sup>20</sup>

<sup>15</sup> לוויין 2003, נווה ושקד 1993.

<sup>16</sup> זכרון טוב 1882, עמ' 51.

<sup>17</sup>

"Magic Papyri... [that] belong to the second and third century... [are] exclusively of Egyptian origin... [and] assumed... [a] new order of ideas. It is a fact that nothing is so stable and constant than this kind of mystical literature. The very nature of a mystic formula prevents it from ever being radically changed. As there is no other reason for its efficacy than the form in which it is pretended to have been fixed or revealed to the Select by the Divinity itself, any change of that form would immediately destroy its efficacy. Dread preserved the form intact... this explains the uniformity of a number of such charms in whatever language we find them... as long as they are the outcome of one and the same set of religious ideas, which is the determining factor... We trace the first impulse of these changes to the Gnostics... [and] at once associate it with the sects of Essenes and Theraupeuts that swarmed in Egypt and Palestine, with the most important sect of Gnostics... In Egyptian magic, even if the exorcisers did not understand the language from which the Name is borrowed, they considered it necessary to retain it in its primitive form, as another word would not have the same virtue... We find in those ancient writings that have retained the traditions of the centuries before the common era, the idea of a form of the Ineffable Name composed of 22, 42, or 72 parts, or words, or letters, of which that consisting of 72 was the most sacred.... Of that of forty-two elements (Tr. Kiddushin, fol. 71a)... when comparing the ancient tradition with the new texts in the Papyri and in the mystical texts of Hebrew literature, there can no longer be any doubt that the Name of forty-two... were substituted in the public pronunciation for the Ineffable Name consisting of one word and only four letters – the Tetragrammaton!"

גסטר 1971, כרך א', "The Sword of Moses", עמ' 299-301.

<sup>18</sup> על כך יכול להעיד הוויכוח בין ר' יעקב עמדין לר' יוחנן אייבשוץ על קמעות שהכין האחרון, לא בגלל הקמעות עצמם אלא מכיוון שחששו מהשפעה שבתאית. שלום 1974, עמ' 282.

<sup>19</sup> הפצת הקמעות באזור זה יוחסה ל"בעל שם ממיכלאוב", ר' יחזקאל ליב מוורמס (1768-1847):

"Die Beschränkung des Gebrauchs des dreieckigen Amuletts bei der Beschneidung auf das hessische Gebiet scheint mit dem Wirken von Rabbi Seckel Loeb Wormser (1768-1847), genannt "der Baal Shem von Michelstadt" (Michelstadt im Odenwald) zusammenzuhängen."

שניצלר 1978, עמ' 44.

<sup>20</sup> "ה"א הנעשה מכסף מסוגל לפריה ורביה", ליקוטי מוהר"ן, שפירלינג 1947, ענייני סגולות וסגולה להוליד בנים, עמ' תקט"ז.

"בספר אוהב ישראל פי' הפסוק (ויצא) "ואבנה גם אנכי ממנה", על דרך הכתוב "הא לכם זרע", שמן הה"א מתברכין ישראל ומתרבין בבנים ובזרע של קיימא. ובכל שמות האמהות הקדושות נמצא ה"א, היינו, שרה, רבקה, לאה, רק ברחל, לא נמצא אות ה', על כן אמרה ליעקב "בא נא אל שפחתי ואבנה גם אנכי ממנה, ר"ל מה"א שלה." שפירלינג 1947, עמ' תקט"ז. ובסדר תפלה למשה "ובמדרש רות הנעלם פירש כי אין הנשמה שורה בגוף האדם עד שיברך להקב"ה בה' תיבות". ראו גם: תרשים של האות "ה" המשלב "ברוך ה' המבורך לעולם ועד" עם חמש הספירות חג"ת נ"ה". תפלה למשה 1892, ס"א, ע"ב. ראו גם: שניצלר 1978, עמ' 42.

השילוב של מטבע בצרור של קמעות מעיד שאמונות מאגיות עממיות השפיעו על היהודים<sup>21</sup> וכך גם האמונה בכוחו של המטבע. אך אין די בהשפעות אלה כדי להבין את התופעה החסידיית שבה מעביר האדמו"ר לחסיד במעמד טקסי מטבע "שמירה".

## התפתחות

### פדיון הנפש של ק"ס

כאמור, הרקע המאגי משמש לנו הסבר חלקי בלבד לתופעת ה"שמירות". הפן השני מונח במושג של פדיון הנפש. נושא ה"שמירות" מוסבר טוב יותר בהקשר של פדיון הנפש. הקשר בין פדיון הנפש ומטבע מובא במדרש אגדה.

"בשעה שחטאו ונתנו איש כופר נפשו (שמות ל, יב) אמר משה: 'ריבון העולמים מי יכול ליתן פדיון נפשו?... אמר לו הקב"ה: 'לא כשם שאתה סבור אלא "זה" יתנו (שמות ל, יג)', כזה יתנו.' אמר ר' מאיר: 'כמין מטבע אש (הראהו). הוציא הקדוש ברוך הוא מתחת כסא הכבוד והראהו למשה, ואמר לו: 'זה יתנו, כזה יתנו'."<sup>22</sup>

ההשוואה בין נתינת סכום כסף וכפרה מעוגנת היטב במסורת ישראל. על פי התלמוד יש קשר בין נתינת מחצית השקל לכפרת עוונות:

"אמר ר' אלעזר: בזמן שבית המקדש קיים אדם שוקל שקלו ומתכפר לו."<sup>23</sup>

גם הרמב"ן אומר, "והשקלים כופר על נפשותיכם."<sup>24</sup>

המנהג להמיר יום צום או את תרנגול הכפרות בערב יום כיפור בסכום כסף שניתן לעניים הוא מנהג ידוע. מנגנון הצדקה שפעל לצד מנגנון התפילה והתשובה שמר ממחלה או ממוות, כמו באמרה "צדקה תציל ממוות" (משלי י, ב). בגימטריה הערך המספרי של המילה "נפש" ושל המילה "שקל" זהה (430).<sup>25</sup>

מקור קרוב יותר לנושא של ה"שמירות" הוא טקס פדיון הנפש הקבלי שרווח בקרב מקובלי צפת<sup>26</sup> ובקבוצה של בעלי שם שפעלו באזור הבעש"ט בין השנים 1700-1730.

<sup>21</sup> ראו: פולוק 1971, עמ' 15.

<sup>22</sup> פסיקתא רבתי, סימן ט"ז, לקוח מהשל 1973, עמ' 49.

<sup>23</sup> בבא בתרא, דף ט, ע"א.

<sup>24</sup> רמב"ן, פירוש לספר במדבר א, מד. ראו גם: ורטהיים 1960, עמ' 163, הערה 39.

<sup>25</sup> "בסוד מחצית שקל... הראה למשה רבינו כמין מטבע של אש, שזהו כופר נפשו של ישראל (תנחומא, פרשת כי תשא, ט"ו) כי נפש ושקל מספר אחד להן ... ואין לגלות דבר זה." כתבי הגרמ"מ משקלוב, דרושים על סדר ההשתלשלות, דף ש"ד.

<sup>26</sup> נגיד ומצוח, אוקספורד בודלי 1562/7, סי' 16930, עמ' 133 ע"א – 136 ע"ב ו-ניו יורק ביהמ"ל, 2051/3, סי' 11149, 15 ע"ב – 16 ע"א; פרי עץ חיים, אוקספורד בודלי 1913/1, סי' 18846, עמ' 4-3. פדיה 2001, עמ' 363, הערה 68.

היו שני סוגים עיקריים של פדיון נפש: פדיון על סך שבעה מטבעות ופדיון על סך ק"ס (160). הראשון מוצע גם כפדיון נפש לראש חודש:

"בכל ערב ראש חודש ייתן פדיון נפש במטבעות כמניין שמו (למשל, מטבע כנגד כל אות) ויערב המטבעות יחדיו ויחלקם ל-ז' חלקים וישלח ל-ז' עניים או ל-ז' צדקות ועל כל חלק יאמר: "אני נותן זה בעדי ובעד כל קהל ישראל" וישלח מיד לצדקות.<sup>27</sup>

הסוג השני חיבר בין המילים "כסף", "עץ" ו"צלם" שכולן שוות בגימטריה לק"ס (160). בטקס חילקו את המעות לשלוש קבוצות כנגד שלוש הקבוצות של הספירות. ובסוף ערבבו ביניהן כדי שהדין יומתק. בסיום הפרישו קכ"ט (129) מעות לצדקה ול"א (31) מעות נתנו לעורך הפדיון. ר' נפתלי הכהן כ"ץ מסטפן (Stefan) מסביר, שערכו פדיון בעיקר לשמירה או לריפוי ממחלות. אך היו גם פדיונות על מקרים של איום, חלום רע ועוד.<sup>28</sup>

"מי שנגעה בו יד ה' וחלה, אל ימתין עד שתטרוף דעתו ח"ו, רק ישלח אחר הבקי בדיעת הקבלה, ויעשה לו כסדר המבואר להבא. והוא בדוק ומנוסה ולא חפץ במות המת כי אם בשוב רשע שיעזוב דרכו ואיש אוון מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמנו וה' יורה חטאי בדרך החיים יען "עץ חיים היא למחזיקים בה" בפדיון נפש הזה אשר עיי לא יאונה לצדיק כל אוון וכל המצדיק על עצמו דין שמים ומכוון להמתיק דין של אדני.<sup>29</sup>

ר' משה בר יעקב מסאטנוב מזכיר סוג אחר של פדיון נפש, הנקרא בשם "פדיון שבויים" ונעשה בזמן חתונה. לדברי חביבה פדיה, "למעשה, זהו טקס סימבולי מאגי, שכוונתו לקב"ה ושכינתו, השבויים בגלות (כעין חתן וכלה) והמעות מחולקות חציין לכלי-זמרים וחלקן לעניים.<sup>30</sup> אם כן נושא פדיון הנפש כטקס קבלי הכרוך במספר מטבעות היה שכיח בקרב מקובלים ובעלי שם לפני תקופת הבעש"ט. אך אין מקורות בכתב על מטבע ה"שמירה".

## התופעה החסידות

עולם הקמעות והמאגיה ליווה את החסידות מתחילת דרכה. שמו של מייסדה, ה"הבעש"ט" – רבי ישראל בעל שם טוב (1669-1760) מורה על עיסוקו בקמעות שבכתב שבהן הופיע שם ההוויה לריפוי

<sup>27</sup> ר' יעקב פסח, המגיד מזאלקווא, זבח פסח, זאלקווא, תפ"ב (1722) (ללא מספור עמודים). מעניין שנוסח הפדיון מופיע "לאחר עשיית קמע עם צורת אריה". ראו: פדיה 2001, עמ' 364, הערה 72. ערב ראש חודש נחשב לזמן לכפרה. בתפילה של מברכי החודש נאמר: "ויהיה ראש החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו, תחילה וראש לפדיון נפשנו."

<sup>28</sup> לדעת פדיה, ר' נפתלי הוא המקור הראשון בכתב לפדיון הק"ס למרות שהנוסח הופץ לא על ידו אלא דרך הספר קיצור שני לוחות הברית לר' יחיאל מיכל עפשטיין. ראו: קיצור שני לוחות ברית 1969, עמ', רס"ה-רס"ז. ראו: פדיה 2001, עמ' 363 והערה 65. ר' אהרן מברכיה מזכיר: "לתת לפחות שש פרוטות למתק שש קצוות". מעבר יבוק 1896, מאמר ג', (שפתי רננות), סימן ב', ק"ב, ע"ב. ראו: פדיה 2001, עמ' 367, הערה 84.

<sup>29</sup> ר' נפתלי הכהן כ"ץ, שער הכוונה, קושטאנדינה, תצ"ד (1734), עמ' כ"ד, ע"ב – כ"ה, ע"א. פדיה 2001, 366, הערה 82.

<sup>30</sup> ר' משה מסאטנוב, משמרת הקודש, הנהגת יום ד', דיני קידושין וחופה וחתונה (לקראת סוף הסעיף). פדיה 2001, עמ' 368 והערה 89.



ולברכה.<sup>31</sup> הוא מוזכר במסמכים רשמיים פולניים כ"בעל שם" (Balsem), כ"קבליסט" (kabalista) וכמורה (דוקטור, Balszam Doktor).<sup>32</sup> עיסוק זה לא היה יוצא דופן באותה תקופה.<sup>33</sup> כשגיסו של הבעש"ט, ר' אברהם גרשון מקיטוב, עלה ארצה בשנת תק"ב (1742), הוא ביקש מהבעש"ט כעבור שנה לשלוח לו קמע לצרכים כלליים כדי שלא יצטרך לבקש קמע כל שנה.<sup>34</sup> הבעש"ט טען שהחליף את שם ה' בשמו והקמע עדיין היה יעיל.<sup>35</sup> פעילויות הבעש"ט המתוארות בספר זה מורות על כישרון מאגי ומיסטי כאחד. גרשון דוד הונדרט מעלה שאלה חשובה באשר לשני מאפיינים אלה. במכתב שכתב בשנת 1752 הבעש"ט לגיסו, ר' אברהם גרשון מקיטוב, מתייחס הבעש"ט לדברי המשיח המבטיח שיבוא כש"יפוצו מעייניך החוצה" (משלי ה, טז). הוא מסביר, שכוונת הפסוק לזמן שבו יוכלו כולם לעשות "ייחודים ועליות" כפי שהוא עושה. הבעש"ט מזכיר גם שלוש סגולות ושלושה שמות של קדושים שלמד מהמשיח ושקל ללמד ולהסבירם לאחרים (אך המשיח אסר עליו לשתף אחרים בידע הסודי):

"ושאלתי את פי המשיח: 'אימתי אתי מר?' והשיב לי: 'בזאת תדע בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה' מה שלמדתי אותך והשגת ויוכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמודך ואז יכלו כל הקליפות ויה' עת רצון וישועה [...] אך ממה שלמדתי בהיותי שם שלושה דברים סגולות ושלושה שמות הקדושים והם בנקל ללמוד ולפרוש ונתקרה דעתי וחשבתי אפשר ע"י זה יוכלו גם כן אנשי גילי לבוא למדרגה ובחינה כמותי דהיינו בהיותם יכולים לעליות נשמות וילמדו וישגו כמו אני ולא נתנה רשות כל ימי חיי לגלות זאת ובקשתי עבורך ללמד אותך ולא הורשתי כלל..."<sup>36</sup>

הונדרט שואל, האם הכוונה היא שהמשיח יבוא רק אם ילמדו טכניקות ודרכי פעולה של מיסטיקה אקסטטית ("עליות" ו"ייחודים") או שהכוונה לתחום המגיה (ל"סגולות" ול"שמות קדושים").<sup>37</sup>

<sup>31</sup> במקורות רשמיים בארכיון צ'רטוריצקי (Czartoryski) בקרקוב על העיר מעזיבוז שהייתה שייכת למשפחה זו מופיעות שלוש רשומות על ה"דוקטור" ועל "עושה נסים" ר' ישראל (הבעש"ט). ראו: רוסמן 2001, עמ' 106-118. 1739 – Dom kahalski wnim Moszko duchowny; 1740 – Dom kahalski seu kantorski wnim kabalista; 1742 – Balsem w domu kahaskim; 1758 – Balsam; 1760 – Balszam Doktor liber Biblioteka Czartoryskich, Krakow, 4067.p. 9a; 4079, n. 81; 4085, 12a; 4121, n. 95; Biblioteka Czartoryskich Gospodarczne, Krakow, 308, n. 93. רוסמן 2001, עמ' 114. על חייו, ראו: בחלק השני של עבודה זו, בפרק הראשון העוסק בסידור האר"י החסידי את המבוא.

<sup>32</sup> לפי הונדרט, המונח "Doktor" מתייחס למורה ולא לרופא. ראו: הונדרט 2004, עמ' 169. <sup>33</sup> בספר שבחי הבעש"ט מעשיות רבות המתארות ראייה לרחוק והשפעה מרחוק של הבעש"ט. ראו: הונדרט 2004, רוסמן 1996, אטקס 2000, אליאור 2005.

<sup>34</sup> "R. Gershon's faith in the Baal Shem Tov was firm and unquestioning. He asked the latter to pray on his behalf and that of his household and to send him an 'amulet for general purposes.'" ברכת הארץ, מס' 327, השל 1985, עמ' 48. ראו גם: שלמה לוריא, שו"ת, מס' 47.

<sup>35</sup> ראו: אידל 2000, עמ' 141-142 ועמ' 142, הערה 182. <sup>36</sup> הדגשה שלא במקור. "זאת האגרת שנתן הרב רבי ישראל בעש"ט לרבינו המחבר מה' יעקב יוסף הכהן שיתן לגיסו רבי גרשון קיטווער שהיה באה"ק וע"י עיכוב שהיה מהשם ברוך הוא לא נסע לארץ ישראל ונשאר בידו כדי לזכות עמינו בני ישראל." בן פורת יוסף 1781, דף קכח, ע"א, עמ' 255. ראו גם: שם, דף קכז, ע"ב – קכח ע"ב, עמ' 254-256. להשוואה בין גרסאות (נוסח פרענקל-באומינגר ועוד), ראו: אטקס 2000, נספח 2, עמ' 292-299 ודברי יהושע מונדישין, שבחי הבעש"ט 1982, נספח ראשון, עמ' 233-237. ראו גם: פדיה 2005 – איגרת הקודש.

השאלה יכולה להיות מופנית גם לנושא ה"שמירות": האם השימוש בהם הוא מאגי בעיקרו (סממן של מאגיה סימפטית) או מיסטי?

### הווידוי ופדיון הנפש בחסידות בראשיתה

יש לבחון את הקשר בין הווידוי לפדיון הנפש, ובין הפדיון הנפש למטבע ה"שמירה" בחסידות. לכן מן הראוי להציג את מקום הווידוי בחסידות בראשיתה. חשיבות הווידוי הייתה ידועה בסביבת הבעש"ט ובקרב הקבוצה של ר' נחמן מקוסוב:

"שמעתי מהרב דקהלתנו, שהרב המפורסם מורנו נחמן מקוסוב... היה שולח לעיר אל בני החבורה קדישא לכל אחד ואחד זה שצריכין לתקן בזה העולם מחטאיו."<sup>38</sup>

יוסף וייס מסיק, ש"מן הדיון בנבואה של ר' נחמן ניכר ש'נביאות' כוללת, או אף זהה, עם חשיפה של חטאים נסתרים."<sup>39</sup>

הווידוי רווח, ככל הנראה, בקרב חסידויות קרלין, אמדור וברסלב והיה חלק מתהליך שבו התקבל חסיד לקהילה בחסידות בראשיתה.

בהצהרה שהוגשה בידי הרב לשעבר של העיר פינסק, ר' אביגדור בן חיים, לקיסר, שבה מובאת התנגדות לחסידות ושהובאה בפני ר' שניאור זלמן מליאדי, מתואר הווידוי שהיה מקובל אצל ה"קרלינרים", שחויבו למסור רשימה חתומה של כל עוונותיהם וסכום כסף שנקבע על ידי האדמו"ר:

"גם שמעתי כשרוצה אחד לחבר את עצמו לכת הקארליניר אזי מחויב לבא מקודם אצל הרב שלהם ומחויב ליתן לו רשימה מן כל העוונות וחטאים ופשעים שעשה מעודו ועד היום ההוא ויחתם בח"י [בחתומת ידו] ממש, ואחר כך מחויב ליתן להרב מעות כפי רצונו של הרב, כי ירא ממנו מחמת שחתם הרשימה הנ"ל."<sup>40</sup>

בספרות המתנגדים ישנם אזכורים רבים (בלעג מרומז) המזכירים את נתינת הפדיונות לאדמו"ר מאמדור, ר' חיים חייקל, המכפר כביכול על עוונות החסיד לאחר שקיבל את המעות: "ואתה תיתן לפדיון נפש ק"ס גדולים ומיד תראה והנה מלאכי אלהים יורדים ועולים."<sup>41</sup> וכן "תן פדיוןך וצא

---

"Does it refer to unifications and ascents of the soul, that is, contemplative techniques and modes of ecstatic mysticism or does it refer to remedies and holy names."

הונדרט 2004, עמ' 171. באשר לתוכן המכתב, ראו: אטקס 2000, חלק ב', 292-99.

<sup>38</sup> שבחי הבעש"ט 1992, עמ' 264-266.

<sup>39</sup> וייס 2001, עמ' 96.

<sup>40</sup> פרטי המלשינות של ר' אביגדור מפינסק, טענה מס' 19. מונדשיין 1992, עמ' 85. ראו גם: וילנסקי 1970, כרך א', עמ' 237-258.

<sup>41</sup> שבר פושעים, וילנסקי 1970, עמ' 63.

מצרה לרווחה... והפדיון יצא לחולין לכל היוצאין בכלי לבן שאולין...".<sup>42</sup> על ר' חיים חייקא מאמדור האריך המתנגד בתיאורו ואף על פי שהודה שהכסף הועבר לעניים,<sup>43</sup> נקט עמדה ביקורתית כלפיו:

"אצל רבינו רע [רב] חייקא, חדר לפניו מחדר והתוודה לפניו. כל חטאיק שעשית מעודך עד היום הזה והוא יתן לך תקון ויעשה לך פדיון וסר עוונך וחטאך תכופר. ואם לא תגיד ולא תרצה להעלים ממנו, הוא יגיד לך כי יודע מחשבות הוא והשוטים הנלכדים במצודתם הרעה מאמינים להם, כי הוא מעמיד ב' עדים.<sup>44</sup> [...] והסגן, שהוא המסית שבעירו הנקרא רע [רב] אייזיק מאנשעס אומר פעם לזה ופעם לזה בני היכלות הנמצאים שמה: הלא נפשך חולה וצריך אתה לפדיון נפש, על כן תן אדום זהב או יותר לפדיון נפש ליד רבינו 'וסר עוונך וחטאך תכופר'. ובזה הממון הרב מתפרנס בכבוד גדול מבלי עמל כלל, רק יושב על כסא מצופה בגאלד-פאפיר [gold paper] בחדר המיוחד להם, ותלמידיו עומדים ממעל לו מימינו ושמאלו בהיכלו אומר כולו...".<sup>45</sup>

רבי נחמן מברסלב הנהיג את מנהג הווידוי במדבדיובקה (Medvediovka) לפני שנסע לארץ ישראל בשנת 1798. כשחזר ועבר בשנת 1800 לעיר זלטופול (Zlatopol) הפך אותו למנהג של חובה, כתנאי להתקבל לקבוצה. המתנגדים כינו את חסידי ברסלב "וידויניקים". אצל רבי נחמן המהלך היה מיסטי: הרב העלה את צירוף האותיות שבעוונות לכדי קדושה וכך ביטל את השפעת העוונות על הספירה "מלכות". כשהרבי נחמן עבר בשנת 1802 לברסלב הוא הפסיק מנהג זה.<sup>46</sup> אכן, הווידוי החסידי נעלם עם הזמן, אולי מכיוון שהיה דומה מדי למנהגי הנוצרים שרווחו באותה תקופה במזרח אירופה.

הייתכן שמנהג ה"שמירות" הוא שריד מוחשי של אותם וידויים או של אותם פדיונות? או שמא הוא משקף את הצרכים הכלכליים שהיו כרוכים באחזקת החצר החסידית לצורכי מימון האחזקה ואירוח הקהל הרב? על אף המעשיות והסגולות המוזכרות בספר *שבמי הבעש"ט* לא מוזכר בו מטבע שיש לו סגולה ולא מוזכר מטבע מבורך. נראה שמנהג ה"שמירות" שייך לתקופה מאוחרת יותר בתולדות החסידות ואכן עדויות בכתב על נוהג ה"שמירות" מגיעים אלינו רק מהמחצית השנייה של המאה הי"ט ואילך.

חביבה פדיה מתארת בפירוט את השתלשלות מערכת הפדיונות בחסידות ומסכמת שהפדיון התחיל בתקופת המגיד ממעזריטש וששורשי המנהג נעוצים במהפך מהטיפוס הראשוני של הצדיק הנווד לטיפוס השני של הצדיק שמקום מושבו קבוע. כשהצדיק נדד ממקום למקום לא היו הוצאות אחזקה של החצר ולא היו הוצאות אירוח. רק כשהצדיק התיישב במקום אחד, נוצר הצורך לממן

<sup>42</sup> זמיר עריצים וחרבות צורים 1772, פדיה 2001, עמ' 371, הערה 99. פדיה מניחה שמדובר במגיד ממעזריטש או ב' אהרן מקרלין שפעל במקביל אליו. פדיה 2001, עמ' 370, הערה 98. ראו: רפפורט-אלברט 2001, עמ' 202-203.

<sup>43</sup> "האמת שמן המעות שלוקח מבני היכלות על פדיונות... נותן ומפרנס גם בזה עניים". זמרת עם הארץ, וילנסקי 1970, עמ' 172. הכוונה כאן לחצרו של ר' חיים מאמדור והכותב הוא ר' יחזקאל מראדזומין. ראו: פדיה 2001, עמ' 375, הערה 113.

<sup>44</sup> שבר פושעים 1792, דף סח, ע"א, וילנסקי 1970, עמ' 161-162.

<sup>45</sup> שבר פושעים 1792, דף צ, ע"ב – דף צב, ע"א, וילנסקי 1970, עמ' 171.

<sup>46</sup> ראו: רפפורט-אלפרט 1973. ליקוטי מוהר"ן, כרך א', סימן ד', "אנכי ה'", עמ' י"ד-כ"ד. ראו גם: רבינוביץ 1996, מדור "Confession".

את מקום מושבו. לדברי פדיה "התהווה הפדיון כפתרון לבעייתיות הכלכלית החדשה שנוצרה עקב גיבוש דפוסי העלייה לרגל ומימד האירוח הכרוך בה."<sup>47</sup>

בתקופת המגיד ממעזריטש לא שומעים על מנהג ה"שמירות",<sup>48</sup> אך בספר *שבחי הבעש"ט* מתוארת עריכת פדיון הק"ס על ידי המגיד כטקס קבלי המלווה את הטבילה במקווה.<sup>49</sup> לדבריה, הניב "המגיד הגדול" שבספרות הפולמוס של המתנגדים, כמו הספר הפולמוסי הראשון מסוג זה ששמו זמיר *עריצים וחברות צורים* (אלקסניץ (Alexnitz), המתוארך לשנת 1772), שנכתב על ידי ר' דוד ממאקוב. ספר זה מזכיר את ה"מגיד הגדול" שנחשב או המגיד ממעזריטש (או ר' אהרן מקרלין שפעל במקביל אליו).<sup>50</sup> אך אין זכר למנהג בספר *מגיד דבריו ליעקב*, שבו מופיעות מסורות של המגיד. גם שלמה מיימון שתיעד את ביקורו אצל המגיד ממעזריטש אינו מצביע על מנהג השמירות. בשבועה שנשבע ר' יצחק (שנולד בערך ב-1740), בנו של ר' פינחס המגיד מפולוצק, בפני בית הדין של וילנא במעמד הגר"א "שלא יהא נמנה בין החסידים" הוא מציין, "ושלא אתן צדקה לפדיון לרבים כמנהגם."<sup>51</sup>

אי אפשר להוכיח בוודאות שנושא מטבעות השמירה קשור לווידוי או לפדיון הנפש. ייתכן שמנהג זה היה בגדר אמונה עממית שרווחה לצד הטקס המרכזי. הייתכן שהוא חלק מאמונות עממיות שליוו את החסידים ולא הועלו על הכתב? העובדה היא שהמנהג החל בדור השלישי של החסידות, בעיקר בקרב שושלת רוז'ין-סדיגורה. יצחק אבן, חסיד סדיגורה, הסביר ואף פירט מניסיונו הוא:

"הרבי מסדיגורה היה רגיל לתת לכל חסידיו לפי דרישתם אחר ההתוועדות – מטבעות שמירה. הצדיק אף פעם לא סירב. על פי רוב נתן החסיד שביקש מטבע, לידו של הרבי – מטבע כסף שהכין מראש לצורך זה. הרבי קיבל את המטבע לידו, החזיקה רגע אחד בידו, בלי להגיד מילה, ונתנה לחסיד ביד, ובעיני החסיד הייתה המטבע הזו יקרה כאוצר ממש. מטבע כזאת נחשבה ל"שמירה", אם מפני שרוכשה היה שומר אותה כמו בבת עינו, או מפני שחשב שהיא מגינה עליו מכל רע. למיחסים נתן הרבי מטבע משלו כשמירה, בעצם המטבע אין זה משנה, ובלבד שהרבי החזיק את המטבע בידו ונתנו כ'שמירה'.

מטבע כזאת לא היה לה ערך, אלא רק בעבור החסיד שקיבלה מידי הרבי. בכל זאת יכלו למשכנה אצל כל חסיד ולקבל בעדה סכום הרבה יותר גדול משוויה הריאלי, כי היה ברור שבעלה יעשה את כל מה שבאפשרותו בכדי לפדותה. כמעט כל חסיד סדיגוראי היו לו הרבה מטבעות כאלו, שקיבץ לעצמו כל פעם שהופיע לפני הרבי. ה"שמירות" האלו היו בעיני החסיד 'קודש קדושים'. באם חלה ח"ו, היה מיד מניח את

<sup>47</sup> המונח שאפשר הסבה של כסף הפדיון לצרכים שאינם כלולים בצדקה לעניים הוא "יוצא לחולין". פדיה 2001, עמ' 385.

<sup>48</sup> אין כל התייחסות למנהג זה בספר מגיד דבריו ליעקב שליקט תלמידו ועמיתו ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. גם אין זכר למנהג ביומן של שלמה מיימון (מיימון 1911), דבר שהיה אמור לסקרן את הפילוסוף הצעיר.

<sup>49</sup> "מעשה בפדיון נפש", דפוס קארעץ-אוסטראהא (דק"א), עד ל"ג א, ב, ד, רובינשטיין 1991, נספח מס' 17, עמ' 349-350 [בידיש].

<sup>50</sup> פדיה 2001, עמ' 370, הערה 98. ראו: רפפורט-אלברט 2001, עמ' 230.

<sup>51</sup> וילנסקי 1970, כרך א', עמ' 323.

המטבעות למראשותיו מפני שני טעמים: א' – הודות לאמונה שהמטבע-שמירה היא סגולה לרפואה שלמה. ב' – באם ח"ו נגזר עליו מן השמים שח"ו ימות....<sup>52</sup>

הממצאים שבידינו – הן המקורות הספרותיים והן החזותיים – מאשרים שמנהג ה"שמירות" התפתח במקביל למיסוד חצרות האדמו"רים במאה הי"ט. חצר רוז'ין-סדיגורה שדגלה ב"ממלכתיות" הובילה במנהג ה"שמירות". שושלת ענפה זו כללה חצרות רבים וביניהם חצרות של צאצאי ר' ישראל מרוז'ין (הויסאטין, בוהוש ועוד) וחצרות שנוצרו מקשרי נישואים (צ'רנוביל ואפטא). בחסידות צאנץ (Sanz), למשל, שהייתה מחלוקת קשה בינה ובין שושלת סדיגורה, אין זכר למנהג.<sup>53</sup> תלמיד אחר של המגיד והבעש"ט, ר' מנחם מענדל מוויטבסק (Vitebsk), שעלה ארצה בשנת 1777 עם פמליה של 300 חסידים לא העניק מטבעות מבורכים ולא קיבל "קוויטלעך".

### "הכף של הדסה פייגא" – חפצי היומיום של האדמו"ר כסוג של סגולה

החסיד התייחס לרבו כאל בעל מופת ונביא המסוגל לחולל שינויים בדרכי הטבע. אמונה זו פתחה פתח לאמונות מאגיות, שהניחו שאדם יכול להשפיע על כוחות הטבע. כשחשבו על יכולותיו של האדמו"ר הביעו את הרעיון שהצדיק הוא מעין צינור (הצדיק משתווה לספירה "יסודי")<sup>54</sup> המסוגל להוריד כוחות עליליים כלפי מטה (כמו ברכות ושפע) וכן להמתיק גזירות קשות של דין. בתפילתו, באמצעות שינוי סדר האותיות בעולמות עליונים, הוא יכול להשפיע על מעשי האדם, וגם על ההחלטות האלוהיות.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> "היה זה בשנת תרמ"ג (1883). אני הייתי אז בבוריסלב, מלמד בבית גביר בשם ליב קופל. דרך אגב נוכחתי לראות שתיכף התקיימו בי הדיבורים של הרבי כפי שהתפרשו על ידי ידידי החסיד ר' משה בונם. שהייתי שם בלי בני משפחתי, הכאב שלי מחמת פטירתו של הצדיק, למרות שלא הייתי מן החסידים הנלהבים ביותר, הכריע אותי כליל ואני חליתי בשחפת. סעד אותי במחלתי אבי ששהה בזמן הזה בבוריסלב לבדו בלי בני משפחה. אבי היה חסיד צאנץ, שם לא יודעים כלל מענין "המטבעות", אני ביקשתי ממנו שיניח את הארנק עם המטבעות שאספתי תחת הכרית שלי ובקשתי שבאם חלילה וחס, אל תפתח פה לשטן, אמות, שיתן לי את ה"שמירות" האלה לקבר. כפי שתוכלו לנחש לא הסתלקתי אז מן העולם, אבל קרה דבר פלא. המטבעות שלי נעלמו מתחת לכר, כמו אבן במצולה. עד היום הזה ענין זה לחידה ולפלא בעיני. מי הוא זה שחמד לגנוב את הארנק עם המטבעות הקטנות ומיושנות? זקני החסידים אמרו לי אז, שמטבעות השמירה, דרכם בכך, לאחר שממלאים את שליחותם ויעודם האמיתי, הם נעלמים מן העין פתאום. כמעט כל חסיד יודע לספר מופתים ואירועים במטבעות. הנה סיפר לי פעם ר' יצחק שוחט בבוריסלב, חסיד סדיגוראי נלהב, מין סיפור כזה: מכיר שלו חסיד סדיגוראי חלה פעם במחלה קשה. הרופאים התיאשו כבר ממנו. מתחת לכר היו מונחים מטבעות מהצדיק, תפורים בשקיק. באמצע הלילה כשהסכנה היתה גדולה כל כך שחשבו שהנה בא הסוף, נרדם החולה, והוא חלם שהוא בסדיגורה ומתוועד עם הרבי. שאלו הרבי אם יש לו כל המטבעות וצוה להראותם לו. לקח הוא את השקיק עם המטבעות והגישם לרבי. הרבי פתח את השקיק הוריק את השקיק על השלחן, בחר מהם מטבע אחת. זאת היתה בדיוק אותה המטבע שקיבל מהצדיק עת היותו בפעם הראשונה בסדיגורה, אחר כך אמר לו הרבי "המטבע הזאת אתה מוכרח להחזירה לי, בעת נתינת מטבע יכולים פעם להראות גבורות, בהחזרתה – נפלאות". בעת דיבורים אלה, התעורר החולה, והרגיש את עצמו כמו בן אדם חדש. הוא ביקש מילדיו שיוציאו את הארנק המונח מראשותיו, לפתוח אותו ולהראות לו את המטבעות. השתוממותו גדלה כשראה שדווקא אותה המטבע שקיבל מהרבי בנסיעתו אליו בפעם הראשונה, נעלמה ואיננה יותר בין המטבעות. חרף זאת הוא הבריא מהר, אחר זמן מה, בעת ששהה אצל הרבי מסדיגורה וסיפר לו מהחלום ומה שקרה אחר כך, העלה הצדיק חיוך קל על שפתיו באמרו "מילא מה שחלום יכול להראות". יותר מזה לא אמר, ואני משוכנע בתוך עמקי נשמותי – אמר ר' יצחק שוחט, בשעה שגמר סיפור זה – שהמטבע הזאת שנתנה לי מלפני הרבה שנים, מלכתחילה ניתנה לי למטרה זו. כשמילאה המטבע את שליחותה לקח אותה הרבי בחזרה. איך שלא יהיה עם סיפורו של ר' יצחק שוחט אודות החלום של ידידו, בזה אין כל ספק, שכח האמונה החזקה שאותו חסיד האמין במטבע של הרבי כח זה עזר לו הרבה לנצח את מחלתו הקשה. הנה אפילו הרופא הכי טוב, האם אמונו של החולה בו לא עוזר לו יותר מכל הרפואות שהוא נותן לו? אבן 1993, עמ' 243-245.

<sup>53</sup> "אבי היה חסיד צאנץ, שם לא יודעים כלל מענין 'המטבעות'". אבן 1993, עמ' 244.

<sup>54</sup> ראו: תולדות יעקב יוסף, י"ט ע"ב, ס"ג ע"ד, קס"ח ע"א. ר' דרסנר 1960.

<sup>55</sup> אופייני לחשיבה החסידית היא הפירוש המיוחס לבעש"ט על "צחר תעשה לתיבה" (בראשית, ו, טז), "שתהיה התיבה [שאדם מדבר בתורה והתפילה] מצהיר, כי יש בכל אות עולמות ונשמות ואלוהות, ועולים ומתקשרים ומתייחדים זה עם זה, עם האלוהות, ואחר כך מתייחדים ומתקשרים עם האותיות ונעשה תיבה, ואחר כך מתייחדים ויחודים אמיתיים באלוהות, וצריך האדם לכלול נשמתו בכל בחינה ובחינה מהנזכר ואז מתייחדים כל העולמות כאחד ועולים ונעשה שמחה ותענוג גדול עד אין שעור...". ראו: בעל שם טוב על התורה, ח"א, "עמוד התפילה", עמ' קי"ט-קכ"ה, עמ' קי"ט.

מאחר שהתייחסו לאדמו"ר כאל בעל מופת ונביא, כל כלי או חפץ שהרבי נגע והשתמש בו הפך לבעל סגולות מרפא ואנשים שנגעו בו נרפאו. כך הוכח שהכלי מחולל נסים כמו "קמע מומחה". סיפור אופייני לחפץ סגולה מעין זה הוא כף המרק של הרבנית הדסה-פייגא, נכדתו של ר' ישראל מרוזין (תמ' 16 א, ב). בתיאור הכף שנמצאת באוסף פרטי מוסבר ההקשר המאגי שהעניק לכף כוחות על-טבעיים. התיאור הוא חלק מסיפור המעשייה על "קוויטל" שנמסר לבעש"ט בזמן עריכת טקס נישואים:

"הרבנית הצדיקת מרת הדסה פייגא זי"ע סיפרה מעשה נורא: שכאשר הרה"ק [הרב הקדוש] מרוזין זי"ע חיתן את אחד מנכדיו, באה לחתונה הגדולה הרבנית הצדיקת [הצדקת] המיוחסת מרת אדל זי"ע בת הרה"ק [הרב הקדוש] הרבי ר' ברוך ממעזיבז והיות והרה"ק מרוזין רצה שהרבנית אדל תוכל לראות החופה מקרוב, ציווה הרה"ק מרוזין להתקין לה בימה גבוהה] שתוכל משם לראות החופה, ומינה את נכדתו מרת הדסה פייגא הנ"ל שהייתה אז ילדה קטנה כבת שבע שמונה. וסיפרה שלפני החופה ממש פנה הרה"ק מרוזין אל הרבנית מרת אדל לקבל ממנה שהזיווג יעלה יפה, אז פתחה הרבנית אדל את התיק שלה והוציאה משם קוויטל ואמרה אל הרוזינער, שהיות וזקיני הבעש"ט זי"ע בודאי יבוא כעת לחופה להשתתף בשמחת צאצאיו כנהוג, נא ימחול הרייזינער למסור להבעש"ט הקוויטל כשיראה אותו. הרה"ק מרוזין הכניס הקוויטל תחת אבנטו והבטיח לה לעשות כן. כך ראתה במו עיניה מרת הדסה פייגל הנ"ל וסיפרה שמיד לאחר החופה חזר הרוזינער אליה ואמר לה עשיתי שליחותך ומסרתי הקוויטל להבעש"ט זי"ע."<sup>56</sup>

אדל, בתו של רב ברוך ממעזיבז (1757-1810), העבירה "קוויטל" לאביה באמצעות ר' ישראל מרוזין בזמן החופה. המעשייה מתארת קשר על זמני בין הבעש"ט לר' ברוך ממעזיבז בדרגה כזו שאפשר להעביר "קוויטלעך" מבתו של הבעש"ט לאביה אף על פי שאינו בחיים. סיפורי מעשיות כאלה מופיעים גם בהקשר של מטבעות השמירה.<sup>57</sup>

"בעת תפילתך ולימודך בכל דבור ודבור ומוצא שפתיך תבין ליחד כי בכל אות ואות יש עולמות ונשמות ואלוקות ועולים ומתקשרים ומתיחדים זה בזה עם אלוקות ואחר כך מתקשרים ומתיחדים יחד האותיות ונעשים תיבה ומתיחדים יחד גמור באלקות ותכלל נשמתך עמהם..." איגרת הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקוטוב, אטקס, עמ' 158.

<sup>56</sup> ובהמשך הפתק המצורף לכף: "הכף שהרה"ק [שהרב הקדוש] מרוזין זי"ע [זכותו יגן עלינו] אכל ממנו המקובל שמוסגל לרפואות וישועות הכף הזה נקנה מן ר' [רב] חיים [חיים] מאיר יחיאל שפירא, שירש את הכף מאמו מרת בלומה רייזל ע"ה [עליה השלום] שהיתה בת ר' [חיים] מאיר יחיאל זצ"ל [זכר צדיק לברכה] בן הרבנית הצדיקת [הצדקת] המפורסמת מרת הדסה פייגא זי"ע [זכותה תגן עלינו] שהיתה בת הרה"ק [הרב הקדוש] אביר יעקב מסאדיגורא בן הרה"ק [הרב הקדוש] מרוזין זי"ע [זכותו יגן עלינו]. במשפחה מקובל לסגולות ורפואות הכף הזה וכמה פעמים כאשר אירע מחלה במשפחה, נתנו לאכול מרק זך עם הכף הזה ושב ורפא לו ורווחה נשמתו." הועתק מהרשום בדף שברשות אספן פרטי מחסידי בויאן שברשותו נמצאת הכף הנזכרת. אני מודה לו ולאשתו האדיבה על רוחב לבם והכנסת האורחים. הרבי מביאן היה אחד מבניו של ר' ישראל מרוזין. הטקסט הוצמד לחפץ כשנרכש על ידי האספן. באוגוסט 2003 קיבלתי עותק מהאספן.

<sup>57</sup> ראו: אבן 1993, עמ' 243-245. הערה 55.

## האלמנטים האמנותיים בצורת החפץ ועיטוריו

החסידיים אגרו מטבעות של "שמירות" ובמרוצת הזמן, כשהתרבו המטבעות, הן הותכו ויצרו מהם חפצי טקס שונים, כמו גביע לקידוש או מנורת חנוכה (תמ' 17). נוצרו מספר רב של חפצי טקס חסידיים העשויים מכסף ממטבעות שהעניקו האדמו"רים לחסידים ושהותכו. האדמו"רים אף הם הכינו חפצי טקס ממטבעות השמירה שהיו ברשותם.

חפץ טקסי העשוי ממטבעות שמירה שהופך לסגולה מקבל משמעות מאגית.<sup>58</sup> מסופר שלר' לייזר שהיה איש אמיד וחסידי של האדמו"ר ר' אברהם יעקב מסדיגורה הייתה כוס של כסף לקידוש שהייתה עשויה משבע עשרה (בסימן "טו"ב") מטבעות שקיבל.<sup>59</sup> אהרן וורטהיים מספר, בסוף ספרו, כבדרך אגב:

"ונמצאת בידי מנורת חנוכה שחסידי אחד עשה אותה ממטבעות כסף 'שמירות' שנאספו בידו מצדיקי בית רוזין במשך של הרבה שנים והוא התיך אותם לדבר שבקדושה."<sup>60</sup>

בחג הפסח נהג האדמו"ר מאזארניץ-חאטין לשים על שולחן הסדר קערת מרק שהייתה עשויה ממטבעות של צדיקים:

"בליל התקדש חג, ליל הסדר, מה נהדר היה המחזה, שלחנו הטהור היה מעוטר בכלי כסף יקרים ונפלאים, שהיה לו מירושת אבותיו הקדושים...הקערה הגדולה של המרק עם הכיסוי היו מכסף, והיה גם כן מחפצי זקנו הקדוש הנ"ל (רבינו מרדכי מטשערנאביל), ונעשה על פי הוראתו ממטבעות של כסף מבורכות (געשפראכ"ן) על ידי הצדיקים והקדושים שלפניו."<sup>61</sup>

אך כדברי יצחק אבן, תמיד השאירו כמה מטבעות בצד לצרכים שונים:

"חסידיים שנמצאו ברשותם הרבה מטבעות, היו נותנים לעשות מהם גביע לקידוש או חנוכייה, אבל תמיד, לא שכחו להשאיר להם כמה מטבעות לתת אותם לקברם."<sup>62</sup> [...] שיהיו המטבעות מוכנות בכדי לתתם לקברו כשמירה מפני מלאך "דומה" ופגעים אחרים ר"ל [רחמנא לצלן]. בקשתו זו לא היה צריך החסיד לפרט בצוואתו, משום שזה היה כבר מקובל אצל כל חסידי סדיגורה לתת כל "מטבעותיו" של הבר-מינן לתוך קברו."<sup>63</sup>

<sup>58</sup> "החסידיים שהיו להם מטבעות רבים נתנו לצורך להתכח לכוס קידוש ולמנורת חנוכה שערכו לא יכלו להעריך". רוטשטיין 1937, פרק מ"ו.

<sup>59</sup> הורודצקי 1943, ספר שלישי, דף קר"א.

<sup>60</sup> ורטהיים 1960, עמ' 256.

<sup>61</sup> טווערסקי 2001, סימן ו' חג המצות זמן חרותנו, ד, 21.

<sup>62</sup> אבן 1993, עמ' 247.

<sup>63</sup> שם, עמ' 243-245.

כך נשמרה האמונה המגית שיש למטבע ה"שמירה" סגולה.

### אקספרסיביות בחפצי טקס העשויים מ"שמירות"

לפעמים הדמויות המופיעות על הקמעות נעשו בקו אקספרסיבי מרשים (תמ' 18 א). קו זה אפשר לראות בדמותה של לילית הכלואה באזיקים (תמ' 12) ובספר רזיאל, במיוחד באיור המלאכים ששומרים מפני לילית (תמ' 18 ב). מספר שער הייחודים של ר' חיים ויטאל (תמ' 18 ג-ד) היא דוגמה נוספת. העיטורים שעל אותם חפצי טקס אקספרסיביים מאוד ומעבירים רגש מאגי או מיסטי. אקספרסיביות זו עברה לחפצי טקס החסידיים העשויים מה"שמירות". על הדוגמה הראשונה שהיא גביע לקידוש העשוי מ"שמירות" מופיעות שתי חיות – צבי ואריה (תמ' 19 א, ב). הקו האקספרסיבי הזורם בולט באיור. רעמת האריה עשויה משערות הדומות ללהבות של אש. האיור מזכיר את הנאמר במדרש על המטבע של מחצית השקל:

"זה יתנו: נטל הקדוש ברוך הוא כמין מטבע של שעה של אש ואמר לו 'כזה יתנו'".<sup>64</sup>

עינו של האריה הנראה מהצד מוארכת. הלשון היוצאת מפיו עולה כלפי מעלה. רגליו גם כן מוארכות. הצמחייה שמסביב זורמת ונראית כמו סערה על טבעית. הצבי רץ מול האריה כשרגליו מושטות קדימה וגם רעמתו מזכירה להבות של אש. עינו כאילו מביטה בצופה. כשמשווים את צורת החיות שעל גביעי השמירה לציורי הקיר העשויים מעץ בבתי הכנסת שבפולין-ליטה (Polish-Lithuanian Commonwealth) מבחינים, שבשניהם מתוארת החיה בפרופיל. כמו כן מתוארים תבנית הפנים האנושית והמבט האנושי שבעיניים (תמ' 20 א-ג). אף שבשניהם החיות נראות אנתרופומורפיות, בגביע (תמ' 19 א, ב) לעומת ציורי הקיר,<sup>65</sup> החיות מופיעות בתנועה, במצב של "רצוא ושוב" (חזקאל א, יד). החיות מתוארות בקו אקספרסיבי המעביר רגש של אקסטזה. בכך הם שונות מהחיות ההראלדיות הידועות לנו מהאמנות היהודית שבארצות אשכנז, אמנות שהתחילה בימי הביניים.

בדוגמה השנייה, כוס לקידוש מאוסף המוזיאון הלאומי בקרקוב, ישנן שלשה חיות – נשר במרכז ושני אריות מכל צד (תמ' 21 א-ד). דמות הנשר היא שונה מהמקובל באמנות הפולנית. לרוב, הנשר מסמל את הממלכה: הנשר עם הראש האחד מסמל את פולין ואילו הנשר עם שני הראשים מסמל את האימפריה האוסטרו-הונגרית או את רוסיה, כשלשלושתם אטריבוטים של שררה: כדור (orb), חרב ועוד. בגביע החסידי במקום סממני השררה יש לב. בתוך הלב ישנם 13 ריבועים, מספר המזוהה בקבלה עם השכינה כשהיא עולה לספירה "כתר". העין של הנשר המסתכלת כלפי הצופה, מעוטרת בריסים שמעניקים לו מראה נשי. על פי הקבלה הנשר הוא דימוי של השכינה.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> פסיקתא רבתי, פרשה י.

<sup>65</sup> המופיע גם על רוב חפצי הטקס וכתבי יד עבריים של התקופה. כדי לראות, למשל, את פנקס הקהילה של בית הכנסת ה"קלויז" של הרבי מאפטא, ממזיבוז, מפודוליה ומאוקראינה המערבית, 1860-1864, צבע מים ודיו על קלף, 28x41, אוסף המוזיאון האתנוגרפי הממלכתי, סנט פטרסבורג, 14-6395. הפנקס שמור כעת בספריית V שבקייב. כאן אין מקום להאריך בהשוואות.

<sup>66</sup> ראו בחלק השני של העבודה, בפרק השני העוסק בכוס לקידוש את הערה 53.



בגביע הזה האריה מביט ישירות אל הצופה, פיו פתוח והלשון יוצאת מפיו. פרצופו מביע שמחה או התפעלות. יש כאן ניסיון להביע רגש האופייני לאמנות פרימיטיבית, שמטרתה המרכזית היא מאגית. אפשר להשוות את הדמויות שבגביע לדמויות השדים והמלאכים שעל הקמעות שבכתב, כמו אלה המופיעות על קמעות וקערות קמע (תמ' 11, 12, 18 א-ד). נראה, שיש כאן רצון מעבר לרצון לקשט אותו. כמו זוג המלאכים המתוארים בסידור האר"י החסידי, שהקו אקספרסיבי שבהם יוצא דופן<sup>67</sup>, גם כאן רצה האמן להביע בחפץ רגש מיסטי כששני האריות עומדים לצדי הנשר וכמעט רוקדים מסביבו.

## השפעות

החיות בגביעים העשויים מ"שמירות" (תמ' 22) מביעות רגש עז ולכן הן שונות גם מהמקובל באמנות הרוסית הדקורטיבית של התקופה, שהייתה בעיקר עיטורית (תמ' 23 א, ב). האמונה בסגולות של המטבע והעובדה שהיה סמל סטטוס היו ידועות בקרב העמים. הסינים מאמינים שמטבעות המייצגות שושלות מצליחות בתולדות סין מביאות מזל טוב, ולכן הם מוכנים לשלם הרבה כסף תמורת מטבע כזה ולתלותו במקום מתאים בבית. כיום הם מסתפקים בשלוש מטבעות סיניות שיש בהן חור במרכז. הם קושרים את המטבעות בחוט אדום כסגולה להצלחה.<sup>68</sup> בגרמניה, במאות הי"ז והי"ח, שולבו מטבעות בכוסות. התפתחות זו באה לידי ביטוי בתופעה כללית לא יהודית של עיטור גביעים (תמ' 24):

"Jugs, tankards and beakers inlaid with coins were made in such great numbers at Königsberg from the mid-seventeenth century onwards that they may almost be regarded as the characteristic type of goldsmiths' work in that city. The fashion reflects the dominant influence of Berlin and the provincial status of Königsberg, since the Prussian court had developed a special love of outsize display vessels decorated with coins."<sup>69</sup>

ברוסיה במאה הי"ח עיטרו את גביעי הוודקה ה"צ'רקא" (Charka) במטבעות (תמ' 25):

<sup>67</sup> (ראו בחלק השני שבעבודה זו את הפרק הראשון העוסק בסידור האר"י החסידי)

<sup>68</sup> מטפיסיקה סינית – טיפים להצלחה יעוץ עסקי/ארגוני קורסי הדרכה זהר אהליאב.

[http://www.zohar.cn/site/detail/detail/detailDetail.asp?detail\\_id=103568&depart\\_id=18011](http://www.zohar.cn/site/detail/detail/detailDetail.asp?detail_id=103568&depart_id=18011)

<sup>69</sup> רוד וסטובר 1959, עמ' 33 ואילך, עמ' 145 ואילך.

"Charka is sometimes translated as vodka cup. In the 18<sup>th</sup> century charki with inlaid coins or tokens were produced, generally while the coins were still in circulation."<sup>70</sup>

יש מעט דוגמאות של חפצי טקס יהודיים או חסידיים שעוטרו בצורה כזו, ביניהם גביע וצלחת שנעשו מ"שמירות" והדס לבשמים (תמ' 26 א-ג).<sup>71</sup> רוב מטבעות השמירה הותכו ולא שולבו בכלי, אולי מפני שחששו מהדיבר "לא תעשה לך פסל", האוסר לפי הרמב"ם לעשות תבליט של דמות אדם.<sup>72</sup>

## ניתוח פנומנולוגי

על מטבע ה"שמירה אומר יצחק אבן כד :

"הרבי קיבל את המטבע בידו, החזיקה רגע אחד בידו, בלי להגיד מילה, ונתנה לחסיד ביד, ובעיני החסיד הייתה המטבע הזו יקרה כאוצר ממש. מטבע כזאת נחשבה ל"שמירה"... בעצם המטבע אין זה משנה, ובלבד שהרבי החזיק את המטבע בידו ונתנו כ"שמירה".<sup>73</sup>

הוא ממשיך ואומר :

"מטבעות אלו יכלו לתתם שלא בפניו, אב יכול היה לקחת מטבע בעד ילדיו ובעל בעד אשתו. גם חסיד יכול היה לבקש מטבע בעד חברו שנשאר בביתו והסתפק בזה שמסר ע"י חברו פתקא עם פדיון נפש לצדיק."<sup>74</sup>

לכאורה יש לפנינו דוגמה מובהקת של מאגיה סימפתית (sympathetic magic), והיא האמונה שאפשר להשפיע מרחוק על אנשים או על חפצים. גיימס פריזר מבחין בין שני תת סוג של מאגיה סימפתית: בין מגיה הומיאופתית (homeopathic), המרפאה באמצעות פעולה או באמצעות מרכיב

<sup>70</sup> סולודקוף 1981, עמ' 38.

<sup>71</sup> באוסף מוזיאון ישראל בירושלים יש הדס לבשמים, המעוטר כולו במטבעות מתקופת זיגיסמונד המלך, פולין, 1803-1818, כסף, מטבעות, 8x25, מס' 124/113, נג' X81-6073. לעתים, אנו רואים כוסות של חברה קדישא מגרמניה שעוטרו במטבעות.

<sup>72</sup> רמב"ם משנה תורה, עבודת כוכבים והלכותיהם, פרק ג', הלכות 10-11. ראו: מן 2000, עמ' 19-24.

<sup>73</sup> אבן 1993, עמ' 243.

<sup>74</sup> שם, עמ' 247.

הרחוק מהיעד, למגיה מדבקת (contagious), שבאמצעות מגע ישיר משפיע מרכיב אחד על אחר.<sup>75</sup> בציטטות של יצחק אבן קיימים שני המאפיינים.

החסידים התייחסו ביראה למטבעות השמירה וגם לסגולות אחרות, למשל, לשן שום. כשחסיד סאסוב התבקש להעביר סכום כסף נכבד לגורם באוקראינה, הוא פחד שבמקס ייקחו ממנו את שן השום (ה"קנויביל"), שנתן לו הרבי, יותר משחשש לגורלו של הכסף הרב. בעבורו היה לשן השום כוח מאגי-מיסטי.<sup>76</sup> כוח שמירה של סגולות אלה ושל מטבעות השמירה נבע מכך, שהן נמסרו מהאדמו"ר.

עלינו לקבוע את משמעות ה"שמירות" למשתמש. האם לפנינו סוג של אמונה עממית שליוותה את החסידות? ואולי אנו עומדים לפני סממן של מפגש מיסטי בין האדמו"ר לחסיד, שהביע קשר ותמיכה, או אפשר להסבירו בהסבר סוציו-כלכלי. שאם לא כן, איך אפשר להסביר את תופעת ה"שמירות" במסגרת דתית אם המנהג מסתמך על עקרונות של מאגיה סימפתית? ואולי אפשר להשוות תופעה זו לתאורגיה (theurgy) היוונית, המוגדרת על ידי א"ר דודס כ"מגיה בשרות הדת" וכך כתב:

"Theurgy... may be described... as magic applied to a religious purpose. Whereas vulgar magic used names and formulae of religious origin to profane ends, theurgy used the procedures of vulgar magic primarily to a religious end."<sup>77</sup>

התאורגיה היוונית, הבאה לידי ביטוי ב"אורקל הכלדאי" (*Chaldean Oracles*) של יוליאנוס (שנכתב ב-170 לסה"נ), מתאפיינת בפן מאגי בו בזמן שהניאו-אפלטוניזם (Neo-Platonism) של פלוטינוס (בערך 203-270 לסה"נ) היא מיסטית בעיקרה. בראשונה יש אנימציה של פסלים, מגדת עתידות, סיאנסים, "אוב וידעוני" וכו', אבל האחרונה מתאפיינת באיחוד עם האל (*unio mystica*) באמצעות השכל. השאלה הנשאלת: האם שני הזרמים נפגשים?

"Clarifying the relationship between Neoplatonism and theurgy in their historical development: The creator of theurgy (Julianus, the *Chaldean Oracles*) was a magician, not a Neoplatonist. And the creator of Neoplatonism (Plotinus) was neither a magician nor a theurgist. Plotinus'

75

"Frazer, studying the practices of primitive peoples, classified them under two heads, homeopathic or imitative, and contagious; 'both branches,' he wrote, 'may conveniently be comprehended under the general name of sympathetic magic, since both assume that things act on each other at a distance through a secret sympathy.' And again, 'This belief in the sympathetic influence exerted on each other by persons or things at a distance is of the essence of magic.'"

טרכטנברג 1977, עמ' x, הערה 14.

<sup>76</sup> סיפור אישי שסיפר אחד מחסידי סאסוב לכותבת העבודה.

<sup>77</sup> דודס 1966, עמ' 291. ראו גם: שם, נספח II: "תאורגיה", עמ' 311-283.

experience of *unio mystica* is attained, not by any ritual of evocation or performance of prescribed acts, but by an inward discipline of the mind which involves no compulsive element and has nothing whatever to do with magic. The opposing school asserted that the road to salvation is found not in reason but in ritual."<sup>78</sup>

לדברי דודס שני הזרמים מנוגדים זה לזה או סותרים זה את זה. אך ביהדות, על פי המודל של משה אידל, אפשר לשער שבתופעות כמו ה"שמירות" בחסידות, קיימים גם פן מאגי וגם פן מיסטי בעת ובעונה אחת. אידל מזהה שלושה אספקטים של החוויה החסידית שהגבולות ביניהם חדירים (permeable): תאוספית-תאורגית (theosophical-theurgical), אקסטטית (ecstatic), ומאגית-סגולתית (magical-talismanic):<sup>79</sup>

לדברי אידל, ה"תאוסופיה" מתארת את העולמות העליונים כשה"תאורגיה" עוסקת במעשי אדם המשפיעים על אותם עולמות באמצעות קיום מצוות. המודל ה"אקסטטי", שהוא מיסטי, מתייחס בעיקר לדבקות באל, מצב שאפשר להגיע אליו באמצעות התבודדות, התפעלות, עיון, שלוות נפש (equanimity) או דרך טכניקת צירוף האותיות.

המודל ה"מאגי-סגולתי", לעומת זאת, מתמקד בשפה המאגית שבקבלה: בשמות המלאכים, בהטיות שם האל, בקיצורי פסוקים מהתנ"ך ועוד. שפה זו קיימת לרוב בקמעות ובקערות קמע כתובות. לצד ה"מאגיה הסמנטית" קיימת "מאגיה פילוסופית", המתארת קשר הדוק עם האינטלקט או עם האור העליון. ה"מאגיה במישור האסטרלי" (astral) קשורה קשר הדוק למעמד האדמו"ר בחסידות, המסוגל להוריד כוחות או שפע מעולמות עליונים.

לאור הממצאים בעבודה הנוכחית מן הראוי אולי להוסיף לקטרוגיה של ה"מאגי-סגולתי" את ה"מאגיה החזותית", המתאפיינת בדימויים אקספרסיביים של חיות, הבאים לידי ביטוי בחפצי הטקס החסידיים העשויים מ"שמירות".

<sup>78</sup> על הסוג הראשון, המאגי, של התאורגיה היוונית ראו:

"Theurgic union is attained only by the efficacy of the unspeakable acts performed in the appropriate manner... and by the potency of the unutterable symbols.... Without intellectual effort on our part the tokens by their own virtue accomplish their proper work. [...] at least part of this lore goes back to... Julianus... and the Chaldean Oracles.... The animals, herbs, stones, and scents... [are] good for various purposes. Each god has his "sympathetic" representative in the animal, the vegetable, and the mineral world, which is, or contains a [part] of its divine cause and is thus en rapport with the latter... which include such things as the seven vowels symbolic of the seven planetary gods [that] might be written down or uttered. The correct manner of uttering them was a professional secret orally transmitted.

... Its center of diffusion was evidently Egypt, where it was rooted in native religious ideas.... The magical papyri offer recipes for constructing such images and animating them, where the image is to be hollow... and is to enclose a magic name inscribed on a gold leaf... While theurgy type 1 sought to induce the presence of a god as an inanimate 'receptacle,' theurgy type 2 aimed at incarnating him temporarily in a human being... Manifestations usually took the form of luminous apparitions ... by pronouncing certain spells the operator should see 'fire shaped like a boy' or 'an unshaped fire with a voice proceeding from it'... [and] two types of séances, the 'autoptic' witnessed the phenomena for himself and the 'epoptic' where it was described."

דודס 1960, עמ' 283-294.

<sup>79</sup> אידל 1995, עמ' 81.

המודל של אידל של חשיבה רוחבית (lateral thinking) מסייעת לנו להבין את תופעת ה"שמירות", שהיא בעת ובעונה אחת מאגית ומיסטית וקיים בה סוג של אקסטזה. מטבעות השמירה ענו על צורכי היומיום – חיים ארוכים, פרנסה, הצלחה ועוד. הן ריפאו ממחלה ושמרו על בעליהם משדים בקבר. נושאים אלה הם בגדר אמונות עממיות ואינן מצביעות על כיוון טקסי כלשהו. אך למעמד מול האדמו"ר יש גוון מיסטי. פרייזר רואה בקשר שבין מאגיה לדת תהליך טבעי:

"It is characteristic of magic that with the advance of religious thought and the recognition of a spirit world, it tends to move closer to religion, and to depend increasingly upon the spirit forces of religion for its effects."<sup>80</sup>

### מאגיה והחפץ הטקסי

בדרך כלל תחום המאגיה אינו חל על חפצי טקס יהודיים או חסידיים.<sup>81</sup> לעולם המאגיה ביהדות שייכים חפצים מסוג אחר: קמעות וסגולות הכתובים על קלף או החרוטים על מתכת, מכלים של עשבים ואבנים שונות, חפצים אישיים או כאלה שאינם קשורים בביצוע חובת הטקס. אפשר לומר, שבחפצי הטקס החסידיים שנעשו ממטבעות השמירה מופיע לראשונה פן של מאגיה סימפתית. קבוצה של חוקרים ממדעי היהדות מחתה בתוקף בשנות ה-50 של המאה העשרים על כך, שקיימת מאגיה ביהדות. בין החוקרים היו: מקס קדושין (Max Kadushin), לואיס פינקלשטיין (Louis Finkelstein), ופרופ' אברהם יהושע השל (Abraham Joshua Heschel). מושג ה"קדושה" הוסבר על ידי אנשי הקבוצה כסוג של כבוד ולא כדבר מיסטי או מאגי, את תשמישי קדושה כא-תיאורגיים, ואת תשמישי מצווה כסתמיים.

"The great majority of objects used in rites being non-holy and the few holy objects being non-theurgic... the objects so designated (as tashmishei mitzvah - Sukkah, Lulav, Zitzith, Shofar) were regarded as having basically an ordinary character, notwithstanding the central position they occupy in the rites..."<sup>82</sup>

<sup>80</sup> פרייזר 1922, כרך א', עמ' 21.

<sup>81</sup> יוצאת מן הכלל היא המזוזה, שמכמה בחינות שומרת על ממד של מאגיה. ראו: טרכטנברג 1977, עמ' 146-152.

<sup>82</sup> קדושין 1952, עמ' 171, 232. וראו: שם, 143-152, 171-180. לדברי פרופ' אברהם יהושע השל, אין בחפצי טקס יהודיים מרכיב של קדושה:

"There is no inherent sanctity in Jewish ritual objects ..."

השל 1955, עמ' 58-59. נראה שהשל (שהיה נואם אורח בטקס הסיום שלי במכללת ספירטוס למדעי היהדות בשיקגו בשנת 1977), היה מקבל את הטענה של עבודה זו, שלא החפץ לעצמו, אלא מכלול המרכיבים בטקס, שהחפץ הוא רק אחר ממרכיביו, הוא שמעניק את תחושת הקדושה הנוצרת כשהמשתתף מאחד את המרכיבים לידי גשטאלט אחד.

לעומתם צמצם א"א אורבך הגדרה זו להגות הרבנית<sup>83</sup> והודה, שיש משמעות מיסטית לחפצים שנוצרו בהשפעת הקבלה:

"כשרבי דורש את הפסוק 'והייתם קדושים לה' אלוהיכם' – זו קדושת ציצית [...] אין לדברים משמעות מיתית-מאגית **כפי שהיא מופיעה בקבלה** ואפילו לא מדובר בקדושה הנובעת מן הממשות הריטואלית הקשורה באובייקט של המצווה."<sup>84</sup>

### מרסל מאוס והמושג של מתנה

הסבר נוסף שבאמצעותו אפשר להבין את משמעות קבלת ה"שמירה" מהאדמו"ר מבוסס על יחסי אנוש. מרסל מאוס (Marcel Mauss, 1872-1950), בדיונו על מתנות,<sup>85</sup> התעקש שמתנות הן דבר הדדי. מעגלי הדיון של מאוס יכולים להאיר את הפנומנולוגיה של נתינת ה"שמירות" מהאדמו"ר לחסיד. מאוס טען, שהחלפת מתנות מתעלה מעל לקטגוריות של הרוחני והגשמי באופן כמעט מאגי. האדם המעניק מתנה נותן גם חלק מעצמו, כי המתנה קשורה במי שנתן אותה:

"Such transactions transcend the divisions between the spiritual and the material in a way that according to Mauss is almost 'magical'. Because of this bond between giver and gift, the act of giving creates a social bond with an obligation to reciprocate on part of the recipient.... The giver does not merely give an object but also part of himself, for the object is indissolubly tied to the giver: 'the objects are never completely separated from the men who exchange them'."<sup>86</sup>

האדמו"רים הסבירו את מנהג ה"שמירות" במושגים דומים:

<sup>83</sup> ההבחנה בין יהדות רבנית ליהדות "מיסטית" או קבלית אינה תקפה כיום בין החוקרים. רובם מודים שלצד הדגש על הלכה נלווה פירוש מיסטי. בעבודה זו נזכרה כבר העובדה, שברבים מפריטי תשמישי המצווה קיים חלק מובנה הקשור ברעיון מיסטי, דוגמת השערה החופשייה בתפירה של התפילין של ראש. ראו בחלק הראשון של העבודה הערה 19 ובטקסט באותו עמוד.

<sup>84</sup> הדגשה שלא במקור. אורבך 1971, עמ' 324. אורבך מודה, שכאן הנושא שונה. הוא מצטט את גרשום שלום בגרסה המקורית (מגרמנית) של ספרו על הקבלה וסמליה. שלום 1960, עמ' 163-164. וכן את "תשבי, משנת הזוהר (ירושלים תשמ"ה) תל"ה ואילך.

<sup>85</sup> מאוס 1954. מאוס כלל בתאוריה שלו גם נתינה של מנה של אוכל בזמן ארוחה (כמו ארוחת ה"פוטלאך" [potlatch] אצל שבטים אינדיאנים מצפון אמריקה), המלווה לעתים קרובות בריקודים, וכללה דג ובשר. לוי-שטראוס (Claude Levi-Strauss, נולד 1908) טוען, שה"פוטלאך" הוא סטרוקטורה על זמנית, נפרדת מהתוכן (a-temporal structure, independent of its content). ראו: פז 1970, עמ' 8-9. מנהג זה דומה למנהג ה"השיריים" החסידי, שבו האדמו"ר מחלק את המנות שלו לחסידיו בסעודת שבת ההמונית ("הטיש").

<sup>86</sup> מאוס 1990, עמ' 31.

"Mauss distinguished between three obligations: giving - the necessary initial step for the creation and maintenance of social relationships; receiving, for to refuse to receive is to reject the social bond; and reciprocating in order to demonstrate one's own liberality, honour and wealth." (Wikipedia)

"טעם לשבח שנונתין פדיון לצדיק, ע"פ מ"ש [על פי משכתוב] בספר ליקוטי תורה (פרשת פנחס), דניצוצין של אדם המה בתוך חפציו שבבית, ע"ש [עייין שם]. וגם כאן כיוון שהמעות שנותן להצדיק המה מעורבים על ניצוצות נפש הנותן, לכן יכולת ביד הצדיק להיטיב עם הפדיון על ידי המעות (אור אליהו, פרשת ויצא)."<sup>87</sup>

או

"טעם שאם יצטרך אדם לצדיק עבור איזו תפלה, נותן לו פדיון נפש סך מה, ובלא זה אינו יכול להתקרב אצל הצדיק כלל, משום דע"י [שעל ידי] הנתנה הנ"ל הוא מקשר נפשו ברצון של הצדיק במה שמחסר ממונו ונותן לצדיק, ובאמת הצדיק אחרי זה עושה בהמעות כלבבו ונותן לאחרים צדקה או שאר דבר מצווה, ולפעמים נהנה בעצמו מהמעות כפי שכלו. לכן, אפילו הצדיק שאינו רוצה להינות משל אחרים, מקבל מעות מאדם כדי שהאיש יוכל להתקשר עמו."<sup>88</sup>

#### נושא ה"שמירות" כחלק ממכלול ההוויה הדתית

יש לדון בנושא ה"שמירות" בהקשר רחב יותר, כלומר יש לדון בהקשר של הפגישה עם האדמו"ר. המיתוס המרכזי של איחוד השכינה והקב"ה עובר כחוט השני בין כל מצוותיהם ומעשיהם של החסידים. גם הנסיעה לרבי כדי להתוועד ולקבל את מטבע ה"שמירה" נתפסת כמצווה שבעבורה על החסיד לקדם את עשייתה, כמו באמרה: "לייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה". הנסיעה לקראת הפגישה המיוחלת עם האדמו"ר לוותה בהתרגשות ובכוונה של עשיית מצווה ככל דבר מצווה אחרת:

"הנה עיקר הנסיעה אל הצדיק היא ההכנה שהנסיעה אל הצדיק היא דומה לכל המצוות וכמו שבכל המצוות צריך אדם לעשות הכנה והתבוננות מקודם כן גם הנסיעה אל הצדיק צריכה להיות ע"י הכנה והתבוננות מקודם. ומה היא ההכנה? לייחד קודשא-ברוך הוא ושכינתיה ע"י עשיית המצווה או הנסיעה הזאת אל הצדיק ויש בזה שני מיני הכנות: היינו, הכנה כללית והכנה פרטית.

ההכנה הכללית היא לחשוב קודם עשיית המצווה שצוינו הבורא ברוך- הוא לעשות את המצווה הזאת לייחד על ידי עשיה זו קודשא- ברוך הוא ושכינתיה, וההכנה הפרטית היא לחשוב את הפנימיות של המצווה וזאת ישיג אדם על ידי יראת שמים כמאמר הכתוב "ראשית חכמה יראת ה'" (תהילים קיא, י); היינו, ע"י יראת ה' בתורה ותפילה יוכל אדם לבוא לראשית החכמה וזה הוא הפנימיות אשר ישיג האדם בתורה ובמצוות כל חד לפום דרגא דיליה.

וכשנוסע אל הצדיק בהכנה זו, אז הצדיק שופע עליו מקדושתו ומעלה התורה והמצוות שלו לשרשן ומאיר לו עיניו ולבו שיבין עוד ביותר בפנימיות התורה והמצווה שלו. וזהו דבר שאין לו שיעור כל מי שנוסע יותר אל הצדיק הוא משיג ביותר כי הוא דבר שאין לו

<sup>87</sup> שפירלינג 1947, "ליקוטים – עניינים שונים", סימן נו, עמ' תקיב.

<sup>88</sup> שם, סימן ס, עמ' תקיד.

סוף. ... ובכל פרסה ופרסה שמתקרב יותר למקום הצדיק, הוא משיג יותר כמו הרואה  
אש דולקת מרחוק כל מה שמתקרב יותר אל האש הוא רואה את האור מאיר לו יותר  
לפניו.<sup>89</sup>

בתשובה לשאלה האם עיון במנהג ה"שמירות" מעיד על גישה מאגית או מיסטית, יש להבחין בין  
התפיסה של החסיד שהיא עממית יותר לפירוש שנותן לכך האדמו"ר. נראה שהאדמו"ר מנסה למתן  
את אופיו המאגי של מטבע השמירה ולהדגיש את העליונות של רצון האל:

"אם יכבדוך בנ"א [בני אדם] ובפרט תלמידך במתנות, ובפרט בפתקא שקורין קוויטל  
עם פ"נ [פדיון נפש] כדרך הנהוג אצל צדיקי אמת, או בתורתך ובתפילתך, זכור אל  
תשכח מש"כ [מה שכתוב] בספר חסידים (שע"ד) וז"ל [וזה לשונך]:  
'הנה הקב"ה מנהיג עולמו. כשירצה לתת גדולה לאדם, יתן לו ולזרעו  
עושר כדי שישלם לו בזה העולם."<sup>90</sup>

לעומת האמרה המיוחסת לאדמו"ר שמחה בונם מפשיסחא (1765-1827):

"יכולין להביט בקוויטל לידע הכל כדרך הצדיקים הגדולים.... ודבר קל הוא בקוויטל,  
אלא אף בשם בלבד יכולים לידע הכול בלא קוויטל כלל. עד כאן דבריו הקדושים."<sup>91</sup>

דעתו של מחבר ספר *דגל מחנה אפרים*, ר' אפרים מסדילקוב (1742-1800), נכדו של הבעש"ט, היא  
שבאופן מיסטי התורה כולה באה לידי ביטוי בהתנהגותו של האדמו"ר, הכוללת גם הענקת  
"שמירות":

"בקודשא בריך הוא ובאורייתא אשר משם אנו חיים, ומה שאנו רואים שלפעמים  
משיבים נפש חולה על ידי רפואות או שמות וקמע או סגולות על כורחך שהם ממש  
התורה כי הכול נכלל בתורה דהיינו אלוקות ורפואות וסגולות ושמות ולית בה חסר  
כלום, ואם בפתיחת התורה מרמזת לזה במלת בראשית" שהוא ראשי תיבות בתורה יש  
א' היא אלוקות ר' היא רפואות ש' היא שמות (והיא ש' בימין וש' בשמאל מורה על  
סגולות) ות' מורה על תמימה; היינו, מפני שהיא תמימה לית בה שום דבר חסר, רק  
נקרא שלימות כל דבר."<sup>92</sup>

אם כן, לדברי מחבר *דגל מחנה אפרים* גם הסגולות ובכללן מטבעות השמירה הן חלק מהתורה  
ומהייחוד של הקב"ה והשכינה כי הרי הכול כלול בו, אזי גם הסגולות נכללות בו.

<sup>89</sup> דברי דוד 1904, "הנסיעה לצדיק", סימן עה, עמ' מד.

<sup>90</sup> רבי יעקב יחזקיהו גרינואלד מפאפא, צדה לדרך, הנהגות ומדות טובות עפ"י סדר א"ב, כ', "כבוד", סימן א', הנהגות  
הצדיקים 1988, חלק א, עמ' תשנג.

<sup>91</sup> קול מבשר 1991, חלק ב, בבא מציעא, דף יג, ע"א, בסוגיה "דעדי בתחומיו זכין לו".

<sup>92</sup> דגל מחנה אפרים 1994, פרשת בראשית ד"ה "בראשית", עמ' א.



## סיכום

בפרק זה הועלתה השערה, שמנהג ה"שמירות" הוא שריד של טקס פדיון הנפש שליווה את הווידוי בראשית החסידות. עם זאת אין ספק, שנתנית הפדיון וה"קוויטל" ומסירת ה"שמירות" התפתחו בדור השלישי של החסידות, דור שייסד את השושלות החסידיות ובמיוחד בקרב השושלת רוז'ין-סדיגורה ואגפיה.

עבור החסיד, מטבע ה"שמירה" נתפס כסוג של סגולה, כבעל כוחות שאפשר להגדירם כמאגיים. למרות זאת המפגש עם האדמו"ר נשא גוון מיסטי. שני צדדים אלה – הפן המאגי והפן המיסטי – באו לידי ביטוי בעיטורים שעל חפצי הטקס החסידיים שנעשו ממטבעות השמירה שהותכו. בתהליך זה נוצר סוג של חפץ טקסי חדש בתולדות האמנות היהודית, המשתווה לקמעות ולקערות קמע באקספרסיביות שלו.



**חלק ב': אב טיפוס מס' 8**

**"דעם רבינס בענקעל" – הכיסא של רבי נחמן מברסלב**



## מבוא

פרק זה עוסק בכיסאו של רבי נחמן מברסלב (1772-1810) שהיה נינו של הבעש"ט. אמו הייתה פייגה בת אדל (בתו של הבעש"ט) ואביו, ר' שמחה, היה בנו של ר' נחמן מהורודנקא (1680-1765), צאצא של המהר"ל מפראג שלמד בקלויז של חכמי ברודי. שם הכיר את ר' נחמן מקוסוב ודרכו הכיר את הבעש"ט.<sup>1</sup> צאצאו של המהר"ל היה אחד מחסידי הראשונים של הבעש"ט. ר' נחמן מהורודנקא עלה לארץ ישראל פעמיים, תחילה, בשנת 1740. בשנה זו חזר לחיות במחיצתו של הבעש"ט ולאחר שהבעש"ט נפטר ב-1760 עלה שוב לארץ ישראל ב-1764. האב שמחה נולד במז'יבוז', עיר מושבו של הבעש"ט ושם נולד בנו, רבי נחמן, הנחשב לדור רביעי לחסידות.

הכיסא האמיתי, שגולף מעץ ועוטר בחיות ובצמחייה, נמצא כיום בחדר בישיבה של חסידי ברסלב בשכונת מאה שערים שבירושלים (תמ' 1 א-ב). החסידים מאמינים שהכיסא הזה הוא הכיסא שקיבל האדמו"ר בשנת תקס"ח (1808) כשהיה בברסלב. הכיסא שקיבל הצית את דמיונו של רבי נחמן: לאחר שקיבל את הכיסא, הוא חלם חלום ובחזונו ראה כיסא מוקף באש. הוא חיבר בראש השנה תורה המקשרת בין הכיסא שראה בחלום לחג וגם השתמש במוטיב הכיסא באחת ממעשיותיו שנקראה בשם "מעשה בבן מלך ובן שפחה שהתחלפו" ("מעשה מבן מלך ומב"ש שנתחלפו"), במעשייה תיאר רבי נחמן כיסא מופלא מגולף מעץ ומעוטר בדמויות של חיות.

פרק זה דן בהשתלשלות הכיסא (במקורות הספרותיים של חסידות ברסלב מוזכרים שלושה כיסאות שונים) ובתיאורו. הניתוח הפנומולוגי של הכיסא נעזר בדבריו של רבי נחמן שהיטב לתאר את הקשרו של הכיסא מבחינה פנומולוגית ורעיונית. בפרקים הקודמים היה צריך לשחזר את יחסו של המשתמש לחפץ הטקסי מהלכות הטקס, מצורתו של החפץ, מההגות החסידית השייכת לנושא ומעדויות בכתב ובעל פה, ואילו כאן רבי נחמן "לוקח אותנו ביד" ומראה לנו מהי משמעות הכיסא על פי מקורותיו הרעיוניים. לא בכדי אמר רבי נחמן לחסידיו:

"ואחר סיפור זה [של החלום], בראש השנה אמר מאמר 'תקעו ממשלה' .... ואמר שהוא פירוש על המראה .... ופעם אחת דיבר מהמעשיות... והזכיר אז ענין זה, מקשר המעשה הזאת עם התורה הנ"ל. כמה נורא ונפלא ונשגב מאד הענין הזה למי שיש לו לב להבין. ואז אמר 'אם אין אתם שמחים איני יודע מה לכם'.... גם אחר שסיפר המעשה הזאת, אמר שאתם יכולין לומר עליה תורה כל ימי חייכם. וגער בנו על שאין אנו שמחין ואמר שראוי לנו לשמח מאד מאד."<sup>2</sup>

## ראש השנה

התורה "תקעו ממשלה" שבה הזכיר רבי נחמן את הכיסא נאמרה בראש השנה. ראש השנה היה חג מיוחד לרבי נחמן. הוא ביקש מחסידיו שיבואו אליו בחג זה וכך אמר:

<sup>1</sup> ראו: השל 1985, וייס 1957.

<sup>2</sup> פרפראות לחכמה 1966, חלק ב, סימן א, אות יב [אין עמודים]. על פי חיי מוהר"ן 1995, אות פד.

"הראש השנה שלי עולה על הכל... כי כל ענין שלי הוא ראש השנה (ביידיש: גאר מיינ זאך איי ראש השנה).... ואמר, 'הראש השנה שלי הוא חידוש גדול, והשי"ת יודע שאין הדבר הזה בירושה מאבותי רק השי"ת נתן לי זאת במתנה, שאני יודע מהו ראש השנה'... וגם למדנו שרצונו חזק להיות אצלו באומין על ראש השנה תמיד וגם לאחר הסתלקותו ושאלו דבר גדול מזה."<sup>3</sup>

### המסורות שבעל פה

תלמידו המובהק, ר' נתן שטרנהרץ מנימירוב (1780-1844), העלה את אמרותיו, את תורתו ואת סיפוריו של רבי נחמן על הכתב וכשעשה זאת ביקש את רשותו, למשל, כשחיבר את *קיצור ליקוטי מוהר"ן* :

"בשנת תקס"ה (1805)... צוה עלי ללקט מתורותיו, העצות והעובדא שיוצא מכל תורה ותורה, ובתחלה כתבתי קצת מענין זה ולא הוטב בעיניו. ואח"כ הבנתי כוונתו וחזרתי וכתבתי והוטב בעיניו והוא הספר... *ליקוטי מוהר"ן* כשקרא בו נענע בראשו ואמר בזה הלשון: 'א שיינ צעטיל' [קובץ יפה], והבנתי שהוטבו מאד בעיניו הדברים הנאמרים שם. והיה כוסף מאד שנזכה לקיימם באמת. אשרי שיאחז בהם."<sup>4</sup>

המסורת שבעל פה בקרב חסידות ברסלב מצטיינת באמינות ובמקוריות ועוברת כחוט השני בין כתבי והגות הקבוצה. כדי שנבין טוב יותר את האותנטיות של אותן מסורות, נתאר כעת את האישים שתרמו למסורת זו ואת הספרים השייכים להם.

### ליקוטי מוהר"ן וליקוטי מוהר"ן תנינא:

ספר התורות הראשי הוא *ליקוטי מוהר"ן*. חלקו הראשון שנקרא בשם זה הודפס עוד בחייו של רבי נחמן בשנת 1808, ואילו חלקו השני הנקרא בשם *ליקוטי מוהר"ן תנינא*, הודפס בשנת 1811, זמן קצר לאחר מותו. את שני חלקי הספר הביא לדפוס תלמידו של רבי נחמן, ר' נתן מנימירוב.<sup>5</sup>

### חיי מוהר"ן:

ר' נתן כתב גם את הספר *חיי מוהר"ן* על חייו של רבי נחמן. בספר חומר ביוגרפי עשיר על חיי רבי נחמן ותורתו, והוא מחולק לשני חלקים. החלק הראשון נקרא בשם *חיי מוהר"ן* והחלק השני המחולק לשני חלקים נקרא בשם *שבחי מוהר"ן ושיחות מוהר"ן*. את הספר הביא לדפוס תלמיד קרוב של ר' נתן, ר' נחמן מטשערין.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> חיי מוהר"ן 1995, שיחות מוהר"ן, שיחות ורמזים, גדולת ציוני הק' ור'ה הק' באומין, דף ל, ע"א. בחזונו מתפעל רבי נחמן מהכיסא ואומר שהוא רואה ראש השנה ממש.

<sup>4</sup> ימי מהר"ן 1965, עמ' 16, דף ח, ע"ב.

<sup>5</sup> אסף 2000, מס' 1 ו-2, עמ' 3-4.

<sup>6</sup> שם, מס' 17, עמ' 18.

### סיפורי מעשיות:

הספר סיפורי מעשיות יצא לאור באוסטריה בשנת תקע"ה (1815) והובא לדפוס בידי ר' נתן מנמירוב. בספר שלוש עשרה סיפורים שהודפסו גם בעברית וגם בידיש על פי בקשתו רבי נחמן.<sup>7</sup>

### פרפראות לחכמה:

בספר שנקרא בשם פרפראות לחכמה פירש ר' נחמן מטשערין את שני החלקים של ליקוטי מוהר"ן וכן סוגיות נבחרות בש"ס ובמדרש רבה.<sup>8</sup>

### ימי מהרנ"ת וימי מוהרנ"ת:

ר' נתן כתב אוטוביוגרפיה שיצאה לאור בשני כרכים שונים: ימי מהרנ"ת מספר על ר' נתן עד לשנת 1835 ויש בו מסורות על רבי נחמן בשנים האחרונות לחייו. הוא הובא לדפוס בידי ר' נחמן מטשערין. חלקו השני של האוטוביוגרפיה שנקרא בשם ימי מוהרנ"ת עוסק בעיקר בנסיעתו של ר' נתן לארץ ישראל והובא לדפוס בידי ר' ישראל היילפרין.<sup>9</sup>

### אבני"ה ברזל:

ר' אברהם חזן (1849-1918), בנו של ר' נחמן מטולצ'ין (תלמיד נוסף של ר' נתן) הנהיג את חסידי ברסלב בירושלים לאחר עלייתו ארצה. במשך כעשרים שנה נסע מדי שנה לאומן, וערב מלחמת עולם הראשונה נאלץ להישאר שם, ושם גם נפטר בראשית 1918.<sup>10</sup> כשר' שמואל הורביץ היה בסוף שנות העשרים באומן, הוא החליט ללקט שיחות וסיפורים מהחסידים שהכירו את ר' אברהם חזן. את השיחות והסיפורים העלה על הכתב. הספר אבני"ה ברזל יצא לאור בידי ר' שמואל הורביץ שגם חיבר אותו כשהיה באומן. ר' שמואל הורביץ מספר כיצד חובר הספר: "וכתבנו על יום שעה או יותר ערך ב' חדשים השיחות והסיפורים שמובא בזה בספר ששמעו מפי ר' אברהם... ושסיפר גם [תלמידו המובהק] ר' ישראל כהן. השם אבני"ה ברזל הוא ראשי תיבות של א'ברהם ב'ן נ'חמן [ו] י'שראל ה'כהן, שהיו מחודדין בעבודת ה' כברזל."<sup>11</sup>

### שיח שרפי קודש:

הספר שיח שרפי קודש הוא לקט נוסף של מסורות בעל פה, הכולל מסורות שנמסרו בעל פה מאת ר' לוי יצחק בנדר מצפת שהנהיג את חסידי ברסלב בארץ ישראל בדור האחרון ונפטר בתשמ"ט (1989). בסוף הספר מודפס הספר אבני"ה ברזל. ר' לוי יצחק בנדר הוציא מאות קלטות שמע שמקצתן הועלו על הכתב ותורגמו מידיש לעברית בקונטרס שנקרא בשם נועם שיח.<sup>12</sup> הכיסא שקיבל רבי נחמן, תולדותיו ותיאורו מובאים בפרפראות לחכמה, בחיי מוהר"ן ובמי מהרנ"ת ואילו התורות מובאות בספר ליקוטי מוהר"ן תנינא (חלקו השני של ליקוטי מוהר"ן) והמעשייה מובאת בסיפורי מעשיות. מסורות נוספות הקשורות בכיסא מובאות בספר אבני"ה ברזל. ישנן מסורות בודדות שמופיעות בידיש שלא תורגמו לעברית ולא פורסמו, מקצתן מופיעות דווקא בספרות הילדים. כל אלה סייעו לי לרכז את החומר הרב שבפרק זה.

<sup>7</sup> באוסטריה או מאהליב (?), אסף 2000, מס' 6, עמ' 8-9.

<sup>8</sup> שם, מס' 27, עמ' 21.

<sup>9</sup> שם, מס' 21, עמ' 19, מס' 35, עמ' 25.

<sup>10</sup> שם, מס' 30, עמ' 22-23.

<sup>11</sup> שם, מס' 57, עמ' 31.

<sup>12</sup> שם, מס' 206, עמ' 63, מס' 284, עמ' 83. אני גם מודה מאוד לאדם שבקי בתולדות חסידות ברסלב על עזרתו הרבה בנוגע לתולדות המסורות בעל פה ובכתב וביקש להישאר בעילום שם.

### תולדות רבי נחמן והמקומות שהתיישב בהן

כעת נסקור בקצרה את תולדות חייו של רבי נחמן ובמיוחד את השנתיים האחרונות לחייו הקשורות בכיסא. רבי נחמן נולד במז'בוז' ולאחר שהתחתן עבר (בגיל 13) עם כלתו לאוסטין. לאחר פטירת חמיו עבר למדודיוקה שבפלך קייב ובשנת תקנ"ח (1798) עלה לישראל לתקופה קצרה. כשחזר היה תחילה במדודיוקה, ובסוף שנת תק"ס (1800) עבר לגור במשך שנתיים בזלאטופולי שבפלך קייב. מכיוון שלא הסכים עם ר' אריה משפולה (הסבא משפולה) עבר ב-1802 בהסכמת דודו, ר' ברוך ממז'בוז', לברסלב. בשנת 1810 נשרף ביתו ובית מדרשו שבברסלב והוא עבר לגור באומן, הוא שהה שם כמה חודשים (כחצי שנה) עד סוף ימיו.

"שמעתי בשמו בעת שבא מהנסיעה הגדולה שנסע לנאוריתש עד שבא לזאסלב... ואז כשבא לביתו לפה ברסלב...<sup>13</sup> ותמה... על אשר הוא תמיד נע ונד ממקום למקום ומה היה חסר לו במעדוועדווקע היה ראוי לו לישיב שם תמיד... ונסע משם וקבע דירתו בזלאטיפאלי והיה לו שם מחלוקת גדול וייסורים גדולים מאד ונסע משם וקבע דירתו בברסלב. אחר כך בזה הקיץ נסע מברסלב וקבע דירתו באומן... והיה קורא תמה על עצמו על שעושה דברים משונים ונפלאים כאלה."<sup>14</sup>

ובמקום אחר נכתב:

"כשנסע... מאומן לטירהאוויצע בקיץ תק"ע (1810)... ואמר: 'תמה אני כמו שאין לנו חלק בעולם הזה כלל, אעפ"כ בכל מקום שאנו באין יש לנו מקום והכל שלנו'.<sup>15</sup>

### השתלשלות תולדות הכיסא של רבי נחמן

הכיסא של רבי נחמן הנמצא כעת בישיבת ברסלב היה שייך למשפחתו. בתו של רבי נחמן, חיה, התחתנה בפעם הראשונה לאחר פטירת אביה כשהייתה בת 13. בעלה הראשון היה ר' זלמן והוא נפטר בגיל צעיר. לבנם קראו בשם נחמן חיה'לעס (נחמן הבן של חיה). בנו של נחמן חיה'לעס, זלמן, הוליד את ר' צבי הירש. בעלה השני של חיה היה ר' אהרון מקרמנשוג, נכדו של בעל התניא, ר' שניאור זלמן מליאדי (1745-1812). לאחר נישואיה הפך קרמנשוג שנמצא ליד טשהרין למקום מגוריה של חיה ומשפחתה. לפי ימי מוהרנ"ת, ר' צבי הירש נשאר בעיר טשהרין, שם החזיק בכיסא. בשנת 1936 פורק הכיסא והובא לארץ על יד ר' משה בער רוזנפלד. בספר שיח קודש מסופר כך:

"כסאו של רבנו הנמצא כיום בירושלים, היה נמצא בטשערין אצל רבי הירש ליובארסקי, ורבי משה בער רוזנפלד, הוא שהביאו לארץ-ישראל מפרק לחלקים."<sup>16</sup>

וגם:

<sup>13</sup> חיי מוהר"ן 1995, שיחות מוהר"ן, עבודת ה', סעיף קמג, דף לז, ע"א, עמ' 173.

<sup>14</sup> שם, נסיעתו וישיבתו באומן, סעיף כ, עמ' 82.

<sup>15</sup> שם, סעיף כא, עמ' 83.

<sup>16</sup> שיח שרפי קודש 1988, חלק א', עמ' קט, אות שלא.



"כסאו של רבנו הנמצא עמנו כיום בירושלים עיה"ק, היה שוכן בבית רבי הירש ב"ר זלמן ב"ר נחמן, בנה של מרת חיה בת רבנו."<sup>17</sup>

היו שלושה כיסאות:

הכיסא הראשון היה כיסא נאה במיוחד שר' נחמן קיבל במתנה בברסלב, בקיץ 1808, משוחט שהגיע מטפליק. הכיסא השני היה כיסא *אמר* – "הכסא הגבוה שעשו בשביל אמירת התורה"<sup>18</sup> – בכיסא זה השתמש רבי נחמן באומן בראש השנה, בשנה האחרונה לחייו. את הכיסא הזה הורה ר' נתן לפרק ("לסתור") ולבנות ממנו מיטה (אלונקת מתים) להלווייתו של רבי נחמן. הכיסא השלישי היה כיסא נוסף שהיה באומן, כיסא נוח שעליו ביקש רבי נחמן לשבת בימיו האחרונים. יש לציין שאת תורתו על ראש השנה שנקראה בשם "תקעו ממשלה"<sup>19</sup> אמר רבי נחמן *בברסלב*, שם קיבל את הכיסא ה"נפלא". תורתו האחרונה שנאמרה באומן ונקראה בשם "תקעו תוכחה" נאמרה על כיסא אחר שהיה, כאמור, גבוה ושפורק מאוחר יותר.<sup>20</sup> סיפור השתלשלות הכיסא של רבי נחמן מתואר במקורות. באוטוביוגרפיה של ר' נתן מנמירוב, *בימי מהרנ"ת* נכתב כך:

"בשנת תקס"ח (1808) הנ"ל, בסופו, אחר שבא מלעמבערג לפה [לעיר ברסלב], הביא לו איש אחד כסא נפלאה שעשאה בעצמו ביופי ואומנות גדול."<sup>21</sup>

במסורת שבעל פה המובאת בספר *אבני"ה ברזל מוזכר* כך:

"אחד עשה כסא לרבינו זצוק"ל, ושאל אותו רבינו ז"ל 'כמה זמן עשית אותה?'. ענה לו: 'בחצי שנה'. ושאל אותו רבינו זצוק"ל: 'האם כל היום עשית אותה?'. ענה לו: 'לא, רק בכל יום עבדתי שעה אחת' (כי הי' כסא נאה ומצויירת בציורים נאים). אמר לו רבינו זצוק"ל: 'אזוי! האסטו מיר אין זינען גיהאט אהאלב יאהר אללע טאג א שעה'. [חשבת עלי משך חצי שנה שעה אחת כל יום]."<sup>22</sup>

בספר *פרפראות לחכמה* שכתב ר' נחמן מטשערין מתואר הכיסא והחלום שבא בעקבותיו.

<sup>17</sup> שיח שרפי קודש 1988, חלק ג, עמ' מז, אות קא.

<sup>18</sup> ליקוטי מוהר"ן 1965, נסיעתו ושיבתו באומן, סעיף לה, עמ' 88.

<sup>19</sup> ליקוטי מוהר"ן 1965, ליקוטי מוהר"ן תנינא, סעיף א, "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגיגנו" (תהילים, פא).

<sup>20</sup> ליקוטי מוהר"ן 1965, חלק ב', סימן ח. על כיסאו הנוח שהרב ביקש לשבת בימיו האחרונים ראו: ימי מוהרנ"ת 2003, אות נז ובהמשך הפרק.

<sup>21</sup> ימי מהרנ"ת 1965, חלק א, דף כו ע"א (עמ' 51) וראו בהמשך אותו קטע הערה 43.

<sup>22</sup> אבני"ה ברזל, שיח שרפי קודש 2003, ירושלים תשכ"א, עמ' כז, סימן כ. בשיש"ק ח"א אות תקטז בשינוי מעט.

"וזה היא המעשה שסיפר רבינו ז"ל סוף קיץ תקס"ח [1808] קודם ראש השנה תקס"ט ובאותה העת הביא לו השוחט דקהילת טעפליק כסא נפלאה (צבוע בצבע אש) וסמוך לזה סיפר שראה במראה או בחלום..."<sup>23</sup>

הכיסא ה"נפלא" ככל הנראה ניצל מהשריפה שהתרחשה בביתו בברסלב בשנת תק"ע (1810):

"כי בעת השריפה בליל שבת קודש ברח פתאום בשעת שנעשה רעש השריפה. שהיה יושב אז בסעודתו בליל שבת ואמר אז שאינו יודע כלל וכו' ובתוך שאמר דברים אלו נעשה רעש של השריפה (ואמר בזה הלשון): 'שוינ', 'שוינ' [כבר, כבר] ותיכף ברח מביתו לחוץ. ורץ סמוך לבית הכנסת ולשם הביאו לו איזה מלבוש עם עורות שלא יתקרר ח"ו מחמת שהיה אז חלוש מאד. ואח"כ עבר הנהר הקטן ברגליו בתוך המים ועלה על ההר הגבוה למעלה וישב שם וראה משם כל השריפה עד שנשרף ביתו. והספרי-תורות שהוציאו מבית הכנסת ומבית המדרש היו מונחים סמוכים אצלו. וגם כמה נפשות מישראל שברחו גם כן לשם. ואנחנו הצלנו כל מה שהיה בתוך ביתו. לא נשאר שום דבר מרכושו בתוך ביתו כי את הכל הצלנו בעזה"י. ואחר כך סמוך לאור יום שבת קודש באתי אצלו והיה יושב שם בשמחה, יושב ומסתכל על העיר ועל ביתו שנשרף."<sup>24</sup>

לאחר השריפה, ביום שבת, עבר רבי נחמן לגור בביתו של ר' שמעון וביום ראשון עבר לביתו של ר' זעליג, שם קיבל את הידיעה שהוא יכול לגור באומן.

"בעת שהיה נע ונד וכל הונו ורכושו ומטלטליו, הכל היה מונח מפוזר בתוך הבית [של ר' זליג] ובעת שבא לו הידיעה שישע לאומין עמדתו אז לפניו.... אחר כך ביום ג' נסע לאומין... אשרי מי שיזכה להבין זאת לעתיד, כי בענין נסיעתו יש סודות נוראות בכל פסיעה ופסיעה כי בכל נסיעותיו הק' יש רזין עילאין גבוהים מאד..."<sup>25</sup>

השאלה היא: האם רבי נחמן לקח את הכיסא שניצל מהשריפה עם שאר מטלטליו לאומן? בתיאור אמירת התורה האחרונה שנאמרה בראש השנה (1810) באומן מוזכר פעמים רבות כיסא גבוה שנעשה במיוחד כדי שיאמרו עליו תורה. לכיסא זה אנו מתייחסים כאל הכיסא השני של רבי נחמן.

"ודרכו היה תמיד לומר תורה ביום א' דראש השנה לעת ערב בין השמשות של יום ב' וכבר נתאספו כל העולם לבית הגדול שהיה מוכן שיאמר בו תורה והיה שם דוחק גדול מאד מריבוי העם וכולם היו עומדים ומצפים שיכנוס לומר תורה. ... אך צוה עלי

<sup>23</sup> פראאות לחכמה 1966, חלק ב, סימן א, אות סימן יב. על פי חיי מוהר"ן 1995, סימן פד.

<sup>24</sup> הדגשה שלא במקור. חיי מוהר"ן 1995, נסיעתו ושיבתו באומין, סעיף כו, עמ' 84-85. ראו גם: "והחפצים שלו היו מפוזרים ומטלטלים כדרך הנהוג אחר השריפה... ובתוך הפיזור והטלטול הזה בא האשי (מטעפליק) וביקש אותו לאומאן." ימי מוהרנ"ת, עמ' 64-66, דף לב, ע"ב-לג, ע"ב.

<sup>25</sup> שם, עמ' 85.

**להעמיד הכסא שיאמר עליו תורה**, להעמידה סמוך לפתח כדי שאם יבוא לידי סכנה ע"י אמירת התורה ויהיה נחלש מאד שנוכל להוציאו מהרה משם. כי העולם היה הרבה מאד מאד והיה שם דוחק גדול מאד בלי שעור, ואמרתי לו שקשה לשנות להעמיד הכסא במקום אחר מהמקום שהועמדה שם מקדום מחמת גודל הדוחק מהעולם שהם עומדים צפופים ודחוקים מאד. השיב 'אם לא תעמיד הכסא סמוך לפתח בודאי לא אכנוס לומר תורה'. ותיכף נכנסתי לשם ועשיתי שם רעש גדול **והכרחתי את העולם להתפזר עד שנשאנו את הכסא ממקום שהיתה עומדת שם תחילה אל המקום אשר צוה עלי דהיינו סמוך לפתח**. ואחר כך הודיעו לו **ונכנס הוא ז"ל וישב על הכסא** ואנחנו עמדנו אצלו. והבית היה מלא אנשים הרבה מאד והיה שם דוחק גדול שהיה קשה מאד לסבול כמעט שעמד אחד על חבירו והיה שם רעש גדול מגודל הדוחק שהיה מן הנמנע לסבול. וקצתם לא יכלו לסבול והוכרחו לצאת שלא ישארו חלשות. ... והוא ז"ל בעוצם חלישותו ישב על הכסא בין ריבוי עם כזה וישב קצת כדרכו. ואחר כך פתח פיו הק' **והתחיל לומר תורה** אבל אמר בקול נמוך ממה שהיה רגיל לומר תמיד.... **והתורה שאמר אז היא התורה "תקעו תוכחה"** בבלקוטי תנינא סימן ח' עיין שם. ואחר כך צוה לנגן ניגון כדרכו תמיד ואחר כך הלך משם לחדרו.<sup>26</sup>

בגרסה אחרת שבספר *חיי מוהר"ן* מוזכר במפורש שהכיסא עליו ישב כשאמר את התורה באומן היה גבוה ושנעשה במיוחד לאמירת תורה: "וישב על הכסא הגבוה שעשו בשביל אמירת התורה."<sup>27</sup> את הכיסא הזה, שעליו ישב רבי נחמן באומן כשאמר את התורה "תקעו תוכחה", ביקש ר' נתן לאחר מותו של רבי נחמן לפרק ולעשות ממנו מיטה (אלונקת מתים):

"והניחוהו על המטה והמטה [זאת אומרת: אלונקת המת] צויתי לעשות מכסאו שאמר עלי' התורה באותו הראש השנה באומאן. שהיתה כסא גבוה וצויתי לסותרה ועשו ממנה מטה ונשאו אותו עליה."<sup>28</sup>

בקרב יהודי אשכנז ופרובנס ישנו מנהג עתיק שמקורו עוד בימי הביניים – על פי מנהג זה משתמשים בשולחן שעליו שקד תלמיד חכם או שעליו האכיל עניים כמעשה צדקה ועושים ממנו ארון מתים.<sup>29</sup>

היה גם כיסא נוסף, כיסא שלישי, שעליו ביקש רבי נחמן לשבת בימיו האחרונים כשחלה:

"אמר לנו שנמצא בשבילו איזה כסא טובה לפי חולשתו שיוכל לסמוך עליו היטב. והש"י עזרנו ומצאנו כסא שהוטבה בעיניו ותיכף הבאנו לו הכסא וישב עליו."<sup>30</sup>

<sup>26</sup> הדגשה שלא במקור. ימי מוהר"ן 1965, עמ' 71-73, דף לו, ע"א – לו, ע"א.

<sup>27</sup> חיי מוהר"ן 1995, נסיעתו ושיבתו באומין, סימן לו, עמ' 88, דף מד, ע"ב.

<sup>28</sup> ימי מוהר"ן 2003, חלק ראשון, דף מה ע"א (עמ' 89).

<sup>29</sup> שלום אש בסיפורו "בעל התהילים" כותב על ארונו של הרב: "התקינו אותו משלחן שישב לידו כל כך הרבה, עליו למד ואכל ואשר היה המזבח שלו". אש 1952, עמ' 251. לקוח משייבר 1985, "שני מנהגי עם יהודיים, ב. ארון עשוי משולחן", עמ' רו-רז (36-37, צד עברית). המסורת שונה מהמקרה של רבי נחמן אבל העיקרון דומה.

בהמשך מתואר שרבי נחמן ישב על הכיסא הזה (כלומר, על הכיסא שאנו מתייחסים אליו כהכיסא השלישי) ולפעמים עבר ממנו למיטה ואחר כך שוב ישב על הכיסא.

"בבוקר ביום ו' הנ"ל ראינו נפלאות שבעוצם חלישותו אז בלי שיעור ישב על הכסא מעת לעת וחצי רצופים... והוא ישב אז על הכסא... אחר כך היה דרכו לישב על הכסא בסירוגין. ולפעמים שכב איזה שעות על המטה ואחר כך צוה להוליכו להושיבו על הכסא לישב שם שיזה שעות ואח"כ חזר וצוה להוליכו אל המטה ואח"כ חזר על כסאו וכו' וכן היה מתנהג בכל אלו הימים מן מו"ש [מוצאי שבת] עד הסוף... ועמדתי לפניו יחד עם ר"נ ור"ש [ר' נפתלי ור' שמעון] והוא ישב על כסאו והסתכל בנו ולא דיבר מאומה."<sup>31</sup>

השאלה היא: מי הכין לו את הכיסא המיוחד והגבוה (הכוונה לכיסא השני שהוזכר)? האם זה אותו כיסא "נפלא" שקיבל בברסלב בקיץ של שנת תקס"ח ולקח אתו עם מטלטליו כשעבר לאומן לאחר השריפה? הייתכן שהכיסא הוסתר לאחר ההלוויה? ספק אם כיסא זה נשמר לאחר השימוש המשני שלו כאלונקה. לאחר ההלוויה מספר ר' נתן על חלוקת העזבון:

"וגם התיבה עם החפצים של בתו הצדיקת מרת מרים ז"ל שהיתה בארץ ישראל ושל בתו הילדה חי' תי' לקחנו עמנו לנעמריב כי אותי מינו לאפוטרופוס על נכסיו."<sup>32</sup>

כשבנו מחדש בברסלב בתקע"ג (1813) את בית המדרש של רבי נחמן לא הזכירו שהעמידו כיסא במקום.<sup>33</sup> בחסידות המעריכה כל כך את המסורת שבעל פה והמקפידה על מהימנותה, שתיארה והבליטה את הכיסא בכתביו הראשיים של רבי נחמן, חסידות זו מתקשה להסביר איך נושא זה של השתלשלות הכיסא לא בא לידי ביטוי במסורות שבעל פה שנוספו לקבוצה, בעיקר לאחר מותו של ר' נתן.

האם הכיסא שברשות חסידי ברסלב כיום הוא אותו כיסא שעליו ישב רבי נחמן בברסלב בראש השנה כשאמר את התורה "תקעו ממשלה"? ר' לוי יצחק בנדר חשש שהכיסא שהובא לארץ אינו אותו כיסא שקיבל רבי נחמן בברסלב בשנת 1808 ואמר: "לא מחייב שזה אותו כסא". אך לפי

<sup>30</sup> ימי מוהרנ"ת 1965, עמ' 78, דף לט, ע"ב.

<sup>31</sup> שם, עמ' 78, דף לט, ע"ב, עמ' 81, דף מא, ע"א.

<sup>32</sup> ימי מוהרנ"ת 1965, עמ' 91, דף מו, ע"א. ראו גם: "יוהנה רבינו ז"ל הניח ד' בנות, ג' נשואות ובת א' קרובה לייב שנים שלא נשתדכה עדיין." ימי מוהרנ"ת 1965, עמ' 103, דף נב, ע"א. "בשנת תקע"ב עשינו שידוך עם בתו הצדקת מ' חיה תי' עם בן הוותיק מוה' יעקב יוסף מטשעהרין כנ"ל. שם, עמ' 107, דף נד, ע"א.

<sup>33</sup> "בשנת תקע"ג, בנו מחדש את בית המדרש בברסלב." ימי מוהרנ"ת 1965, עמ' 104, דף נב, ע"ב. ראו גם: "בשנת תקע"ג נבנה פעם שני הביהמ"ד החדש שלנו שהי' בבית אדמו"ר ז"ל שנשרף וכנ"ל." ימי מוהרנ"ת 1965, עמ' 107, דף נד, ע"א.

מסורת חסידות ברסלב הכיסא שהובא לארץ היה קודם לכן ברשות המשפחה בטשהרין ליד קרמנשוג.<sup>34</sup>

בזמן המהומות של הלבנים נגד האדומים ברוסיה (בנדריסטים), קבוצות אוקראיניות שהזדהו עם הלבנים בין השנים 1920 ל-1922, החביאו את הכיסא. בשנות הרעב שהטיל סטלין על האזור בין השנים 1930 ל-1931 התעניין השלטון המקומי בפריט יקר ערך זה. לכן הוחלט בברסלב להביאו לארץ ישראל.<sup>35</sup>

על פי המקורות שהובאו קודם לכן, כל מטלטליו של רבי נחמן וכנראה גם הכיסא ה"נפלא" הועברו לאחר השריפה מברסלב לאומן. ייתכן שבאומן הניחו אותו בצד כשרבי נחמן השתמש ב"כיסא הגבוה" שבנו לו כדי שיאמר עליו תורה. ואולי הכיסא ה"נפלא" היה עם ר' נתן כשר' נתן לקח את חפצי רבי נחמן אתו מאומן לנמירוב, ואולי כאפוטרופוס על רכוש בתו של הרב, חיה, הוא מסר לה את הכיסא של רבו ומורו. אין תשובה חד-משמעית להשערה זו במקורות הספרותיים הרבים על חייו של ר' נתן, שנשמרו לאחר מותו.

## תולדות צורת החפץ

### המודל הראשוני

#### כיסא ה'

בעקבות הכיסא ה"נפלא" שקיבל רבי נחמן, תיאר הרב חלום ובו הוא ראה כיסא מוקף באש. מאפייניו של הכיסא דומים לכיסא הכבוד המתואר בחזון יחזקאל. לכן מובא תיאורו של הנביא כמודל ראשוני:

"ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש ואני בתוך-הגולה על-נהר-כבר נפתחו השמים ואראה מראות אלהים... וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת ונגה לו סביב ומתוכה כעין חשמל מתוך האש. ומתוכה דמות ארבע חיות וזה מראהן דמות אדם להנה. וארבעה פנים לאחת וארבע כנפים לאחת להם. ורגליהם רגל ישרה וכף רגליהם ככף רגל עגל... וידי אדם תחת כנפיהם... ודמות פניהם פני אדם ופני אריה אל הימין לארבעתם ופני-שור מהשמאל לארבעתן ופני נשר לארבעתן... ודמות על-ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על-ראשיהם מלמעלה. ותחת הרקיע כנפיהם ישרות אשה אל-אחותה... ואשמע את-קול כנפיהם כקול מים רבים כקול-שדי... ויהי-קול מעל לרקיע אשר-על ראשם בעמדם תרפינה כנפיהן. וממעל לרקיע אשר על-ראשם כמראה אבן-ספיר דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה. וארא כעין חשמל כמראה-אש בית-לה סביב ממראה מתניו ולמעלה וממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה-אש ונגה לו סביב. כמראה הקשת אשר

<sup>34</sup>ראו גם: שיח שרפי קודש 2003 חלק ב אות של"א עמ' קט.  
<sup>35</sup>תודה לכרתיאל שוגרמן על המידע הזה.

יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב **הוא מראה דמות כבוד-ה'** ואראה ואפל על-פני ואשמע קול מדבר.<sup>36</sup>

ובחזון ישעיהו (ו, א-ג):

"בשנת-מות המלך עזיהו **ואראה את-אדני ישב על-כסא רם ונשא** ושוליו מלאים את-ההיכל. שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים שש כפנים לאחד... וקרא זה אל-זה ואמר: 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו'..."<sup>37</sup>

### כיסא שלמה

על ידיו של הכיסא של רבי נחמן ישנם שני אריות. פרט זה מזכיר את כיסא המלכות של שלמה המלך. לכן גם כיסאו של שלמה הוא סוג של מודל ראשוני בעבורנו. החיות הרבות המגולפות בכיסא של רבי נחמן ובעיקר האריות שעל ידיו הכיסא מזכירים את כיסאו של שלמה המלך המתואר במקרא ובמדרש. לשלמה המלך היה כיסא מלכות מיוחד, עטור בחיות, בעיקר אריות,<sup>38</sup> כפי שמתואר בספר דברי הימים א:

"ויעש המלך כסא-שן גדול ויצפהו זהב טהור: ושש מעלות לכסא וכבש בזהב לכסא מאחזים וידות מזה ומזה על-מקום השבת **ושנים אריות עמדים אצל הידות**: ושנים עשר אריות עמדים שם על-שש המעלות מזה ומזה לא נעשה-כן לכל-ממלכה."<sup>39</sup>

התיאור של הכיסא הססגוני והאריות שעליו מופיעים על קיר בית הכנסת שבדורה אירופוס ככיסא שלמה אשר עליו יושב אחשוורוש (תמ' 2) ובכתבי יד מימי הביניים (תמ' 3 א, ב). נכתבו כמה אגדות על תפקיד האריות והן מופיעות גם במדרשי האגדה. לכיסא המיוחד יש תפקיד בסיפורי המעשייה על שלמה המלך.

גם בספר דברי הימים א מוזכר הכיסא. אך במקום תיאורו הפיזי מופיע צירוף המילים "כסא ה'":

"וישב שלמה על כסא ה' למלך תחת דויד אביו ויצלח וישמעו אליו כל ישראל."<sup>40</sup>

אולי הכוונה הייתה לכיסא גדול ממדים או לכיסא מכובד. את הצירוף התמוה הזה ניסה להסביר רבינו בחיי (בחיי בן אשר אבן חלוה (1255-1340):

<sup>36</sup> הדגשה אינה במקור. יחזקאל, א, א – כח.

<sup>37</sup> הדגשה אינה במקור. ישעיהו ו, א-ג.

<sup>38</sup> היה גם כיסא משה, כפי שמובא בספר מתיו, כג, ב-ג. אך אין זה המקום לדון בו.

<sup>39</sup> הדגשה שלא במקור. דברי הימים ב, ט, יז-יט.

<sup>40</sup> דברי הימים א, כט כג. במקום נוסף, בספר מלכים א, א, מו כתוב רק: "וגם ישב שלמה על כסא המלוכה."

"ויש לך להתעורר בכאן מדוע קרא הכתוב כסא שלמה כסא השם, והיאך יכול הכתוב להמשיל כסא חול לכסא קודש? אבל הענין כי כסא שלמה הוא דוגמא... ומפני זה היה ראוי להקרא כסא שלמה כסא ה', ומאין ידע שלמה תכסיסי רם ומתנשא והדורי השררה העצומה והמעלה הנפלאה והרמה אשר בכסא הכבוד, עד שעשה בדוגמתו כסא שלא נעשה כן לכל הממלכות, כל זה ידע והשיג בחכמת התורה, ומאין תבא לו המלכות להיות מולך בעליונים אלא מתוך חכמת התורה שהיא מן העליונים... וכתוב (מלכים א, ה, יג) וידבר על העצים, מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר, וידבר על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים."<sup>41</sup>

אם כן, הכיסא של שלמה המלך הוא דוגמה לכיסא הכבוד. בפירוש רש"י לנאמר בדברי הימים א משתמש רש"י במוטיב הירח המלא כמשל לכיסא המלכות של שלמה:

"וישב שלמה על **כסא ה'** למלך - כאן נופל לומר מלך על כסא ה' שהכסא של ה' הוא להמליך עליו מי שירצה ובמדרש מפורש **כסאו היה מלא כמו הלבנה בט"ו בחדש** כי מאברהם עד שלמה ט"ו דורות אברהם יצחק יעקב יהודה פרץ חצרון רם עמינדב נחשון שלמה בועז עובד ישי דוד שלמה וזהו שכתוב כסאו כשמש נגדי (תהלים פט) שאינו נחסר לעולם ואם אתה רוצה לדמותו לירח יהיה כירח שיכון לעתיד לבא ומשלמה ואילך נתמעטו המלכים מגדולתם כלבנה המחסרת והולך עד צדקיהו ועיני צדקיהו עור' (מלכים ב כה ז)..."<sup>42</sup>

מוטיב הלבנה מופיע במעשייה שסיפר רבי נחמן הקשור בכיסא. ייתכן שמדרש האגדה הבא גם שימש את רבי נחמן כשחיבר את סיפור המעשייה "בן המלך ובן השפחה שהתחלפו":

"וישב שלמה על כסא ה'". אלא מה כסאו של הקב"ה שולט מסוף העולם ועד סופו אף כסאו של שלמה שולט מסוף העולם ועד סופו. **מה כסא ה' דן בלא עדים** והתראה אף כסא שלמה דן בלא עדים... ר' יודן ור' חוניא ר' יודן אמר: **מלך הדיוט ומלך חכם, טפש וחכם, עשיר עני ועשיר**,<sup>43</sup> מה טעם? את הכל ראיתי בימי הבלי. לית בר נש מתני אונקי ידיה, אלא בשעת רווחיה. ר' חוניא אמר: הדיוט מלך והדיוט טפש, חכם וטפש, עני עשיר ועני... אמר משלי שלמה בן דוד מלך ישראל (משלי, י) משלי שלמה **"בן חכם ישמח אב (משלי כה)..."**<sup>44</sup>

<sup>41</sup> רבינו בחיי 2001, על בראשית, הקדמת המחבר.

<sup>42</sup> רש"י על דברי הימים א, כט, כג.

<sup>43</sup> הדגשה שלא במקור. גם המוטיב של חכם וטיפש מופיע במעשייה של רבי נחמן הקשור לכיסא.

<sup>44</sup> הדגשה שלא במקור. מדרש רבה שיר השירים א. ראו גם: מנחת שי על אסתר א, סימן ב, "על כסא מלכותו".

## כיסא אליהו הנביא

כיום בקהילת חסידי ברסלב כיסאו של רבי נחמן משמש ככיסאו של אליהו הנביא בטקסי ברית המילה. הסנדק אינו יושב על הכיסא ואף לא "מכובד" מהקהילה. במהלך טקס ברית המילה שמים לכמה דקות את הרך הנוולד על הכיסא.

הקשר בין אליהו הנביא לטקס ברית המילה נקבע במקרא ובמדרשי האגדה והוא שבימי המלך אחאב שמלך על ישראל והמלכה איזבל לחם אליהו הנביא שיקיימו את מצוות ברית המילה. לפי המדרש הובטח לו בתמורה לפעילות זו שיהיה נוכח בכל טקס של ברית מילה. לפי ספר מלכים א, הנביא ברח מהמלך והמלכה לאחר שהרג את נביאי הבעל והגיע דרך באר שבע למדבר ומשם עד "הר האלהים חרב" ובמעמד של תאופאניה אמר: "קנאתי לה' אלהי צבאות כי-עזבו בריתך בני ישראל."<sup>45</sup> האזכור הראשון לכיסא אליהו הוא בפרקי דרבי אליעזר:

"...חייד שאין עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך. מכאן התקינו חכמים לעשות כסא אחד מכובד למלאך הברית, שנקרא אליהו ז"ל מלאך הברית, שני: 'ומלאך הברית אשר אתם חפצים'."<sup>46</sup>

בספר מלאכי מזהים את מלאך הברית עם אליהו הנביא. גם מוטיב האש מופיע באותו הקשר. כזכור, מוטיב האש ליווה את אליהו הנביא שעלה לשמים במרכבה של אש (מלכים ב, ב, יא).

"הנני שלח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר הנה צבאות: ומי מכלל את יום בואו ומי העמיד בהראותו כי הוא באש מצרף וכברית מכבדים."<sup>47</sup>

לפי הנביא מלאכי, אליהו יהיה זה שיבשר על בואו של המשיח באחרית הימים:

"הנני אנכי שלח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא. והשיב לב-אבות על-בנים ולב בנים על-אבותם, פן-אבוא והכיתי את-הארץ חרם."<sup>48</sup>

הקשר שבין אליהו הנביא לטקס ברית המילה הורו חז"ל לממש בחפץ טקסי אמיתי, בכיסא אליהו, וכך תואר המנהג בספר ההלכה, בטור:

<sup>45</sup> מלכים א, יט, ח-יד. ראו: "והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה', לא ברוח ה'. ואחר הרוח רעש, לא ברעש ה'. ואחר הרעש אש, לא באש ה'. ואחר האש, קול דממה דקה. ויהי כשמע אליהו וילט פניו באדרתו ויצא ויעמד פתח המערה והנה אליו קול ויאמר: 'מה-לך פה אליהו?' ויאמר: 'קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי-עזבו בריתך בני ישראל את-מזבחתיך הרסו ואת-נביאיך הרגו בחרב ואותר אני לבדי ויבקשו את-נפשי לקחתה'." שם, יט, ח-יא.

<sup>46</sup> בפרקי דרבי אליעזר, סוף פרק כט, בסוף. ראו: חלמיש 2000, עמ' קלה. בצורה פרדוקסאלית משהו, משה חלמיש מקשר בין האמרה "לשם ייחוד קודשא-בריך-הוא ושכינתיה" החשובה מאוד לטקסים החסידיים שאותו עד כה ועצם ההצבעה על כיסא אליהו, כלומר אמירה בקול "זה כיסא אליהו". לדבריו אימרה זו הקשורה לטקס ברית מילה הובילה בהמשך הדורות אל הנוהג לומר לפני כל מצווה, טקס או מעשה שברצון האדם לקדש, "לשם ייחוד קדושא-ברוך-הוא ושכינתיה". ראו: שם, עמ' קלה ואילך.

<sup>47</sup> מלאכי ג, א-ב.

<sup>48</sup> מלאכי ג, כג-כד.



"ונוהגין ע"פ המדרש לעשות כסא לאליהו, על שאמר [מלכים א' י"ט] 'קנא קנאתי לה' כי עברו בריתך בית ישראל'. א"ל הקב"ה: 'חייך שאין עושין ברית מילה עד שתראה בעיניך'. מכאן התקינו חכמים לעשות כסא לאליהו שהוא נקרא מלאך הברית."<sup>49</sup>

כיסא אליהו הוא חפץ אמיתי שהחליטו לבנותו על פי הרעיון שבמדרש. שאר חפצי הטקס נוצרו בתחילה מסיבות פונקציונליות ורק מאוחר יותר השתנתה צורתם עקב מסורות ומצע רעיוני. המדרש לרוב מפרש חפץ קיים, אך הוא נשאר בגדר ספרות – בצורתו הדו ממדית ולא נהפך לתלת ממד. כך תיאורי הפרגוד והמסך או תיאור כלי המשכן המופיעים במדרש.<sup>50</sup> המקרה כאן שונה, כיוון שהחליטו לבנות כיסא לאליהו על פי המתואר במקרא ועל פי פירוש האגדה. כמעט לא קיימות דוגמאות נוספות לניסיון זה להוציא מהכוח, מהמציאות המדומה לפועל, למציאות הפיזית. ולכן בהקשר של עבודה זו, שנושאה הוא החפץ הטקסי, אנו רגישים למהלך זה ואף מתרגשים ממנו. בהמשך המקורות ההלכתיים על כיסא אליהו יש מחויבות להצביע על הכיסא הממשי, ולומר בקול רם: "זה כסא של אליהו הנביא".<sup>51</sup> כמו סימני הסדר שעל שולחן הסדר – פסח, מרור, מצה – שעלינו להצביע עליהם ולומר "מרור זה" וכו', גם כאן עלינו להצביע על כיסאו של אליהו. כדברי חכמת אדם: "וכשמניחו [את כיסא אליהו] יאמר בפיו: 'זהו כסא של אליהו'.<sup>52</sup> מצוות ברית המילה נחשבת לאחת מ"אותות הברית", בהן נכללים גם יום שבת, הקשת שבשמים ועוד. כפי שהוסבר במקום אחר בעבודה זו,<sup>53</sup> האות המקראית היא מושג יסוד של סימבול יהודי וקשורה תמיד בחוויה בזמן אמת ובחפץ ממשי. ההצבעה על הכיסא של אליהו הופך אותו לסוג של סימבול או לאות ברית נוספת על סימן הברית עצמו.

## התפתחות

אין מסורת אמנותית אחת של עיצוב כיסאות של רב משך הדורות. לכן, אנו פונים לעיצוב של כיסאות אליהו על מנת לעקוב אחר התפתחות העיצוב. במקורות של המאה ה"ט והט"ז יש הוראות איך להכין את כיסא אליהו,<sup>54</sup> ייתכן שהיו כיסאות כאלה כבר אז, אם לא קודם לכן. בכתב יד מנירנברג מהמאה ה"ט נראה כיסא קטן ליד מושבו של הסנדק (תמ' 4). בארצות המזרח, בעיראק ובכורדיסטן, פותח גם כיסא זעיר אחר, שהיה תלוי על קיר בית הכנסת (תמ' 5). בלילה שלפני הברית הביאו את הכיסא הזה של אליהו הנביא לביתו של הרך הנולד. עיטרו אותו בבד, בעלי הדס ובספר הזוהר. באותו לילה בא מניין לבית הילד ולמדו

<sup>49</sup> טור 1638-1635, יורה דעה, סימן רסה.

<sup>50</sup> ראו: פדיה 2002.

<sup>51</sup> לפי משה חלמיש, אמרה זו היא הבסיס להמשך המנהג שבו אומרים "לשם ייחוד קודשא-ברוך-הוא ושכינתיה" בקול לפני כל מצווה או עשייה. ראו: חלמיש 1997, 2000.

<sup>52</sup> ספר חכמת אדם 1985, כלל קמט, סעיף כ"ב. ראו גם: שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסה, סעיף יא.

<sup>53</sup> ראו גם: סעיף יא. ראו: חלק א, מבוא, הערה 1.

<sup>54</sup> שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רפה, הלכה טו רסה סעיף יא, של"ה, מסכת חולין, פרק תורה אור, סימן טו.

קבלה במשך כל הלילה.<sup>55</sup> כיסאות זעירים מהמאה הי"ח נמצאו גם בבתי כנסת באזור אביניון (Avignon), כגון זה מקרפנטרס (Carpentras), השמור בגומחה ליד ארון הקודש (תמ' 6). ממצאים אשכנזיים של ממש ידועים לנו רק מהמאה הי"ז ובעיקר מהמאה הי"ח. עדויות אלו קיימות גם באירי כתבי יד (תמ' 7) וגם בצורה תלת ממדית. כיסאו של אליהו, שהוכן באיטליה במאה הי"ח, היה כיסא גבוה, צבוע זהב, בעל מדרגה אחת. הכיסא מונח על שני אריות רובצים. בקצה הידיות יש ראשי אריות. כמו כן יש בקדקוד גב הכיסא קונכייה גדולה (תמ' 8). בארצות אשכנז, בגרמניה ובאוסטריה, באלזס ובמקומות אחרים התפתח כיסא דו מושבי (תמ' 9), שמאוחר יותר היה שכיח גם במזרח אירופה (תמ' 10). במושב אחד ישב הסנדק, שלקח את התינוק לחיקו, והמושב השני נשאר ריק, מחכה לבואו של אליהו הנביא.

## התופעה בחסידות

לאחר התגלותו של הבעש"ט, שהיה אירוע מכריע, הושיבוהו החסידים על כיסא העשוי מענפי אילנות וכך קיבלו אותו לרבם:

"והלכו כולם לכפר שלו לבקש אותו שיבא העירה. והבעש"ט ראה מקודם ונסע לעיר והם יצאו לקראתו. וכשפגעו זה בזה ירדו כולם למקום אחד ועשו ביער **כסא מענפי אילנות והושיבוהו עליהם וקיבלו אותו לרב עליהם והבעש"ט אמר לפניהם ד"ת** [דברי תורה]."<sup>56</sup>

אף שמופיעים כיסאות של אדמו"רים בתמונות ובתצלומים, הם לא נעשו בטכניקה של גילוף עץ אלא בעבודת נגרות (wood turning), כדוגמת הכיסא בציר שמן של האמן איזידור קאופמן (1853-1921), ב עליו יושב, כדברי האמן, בנו של הרבי מבלז (תמ' 11).<sup>57</sup> כמו כן, עד לכיסא של רבי נחמן לא דנו במפורש במשמעות הכיסא ליושב עליו.

<sup>55</sup> צבר, 2006. על הכיסא אליהו בעדות ישראל, ראו: יעקובי 1992, 1997.

<sup>56</sup> הדגשה שלא במקור. שבחי הבעש"ט 1922, עמ' כא.

<sup>57</sup> ראו: נטר 1995, עמ' 230. בדיוקן מצד שמאל למעלה כתוב: "Der Sohn des Wunderrabbi von Belz". כמו כן, הכיסא שעליו יושב ר' אהרן, האדמו"ר מצ'רנוביל, עשוי גם מעץ בעבודת נגרות. ראו: בחלק השני, בפרק החמישי העוסק בעטרה לטלית את תמ' 8 א-ב או את הכיסא של המגיד מקוז'ניץ, וכן ראו בחלק השני של העבודה, בפרק השביעי העוסק ב"שמירות" את תמ' 4 א.

## האלמנטים האמנותיים בצורת החפץ ועיטוריו

הכיסא של רבי נחמן עשוי מעץ טיליה (linden) מגולף וצבוע. כשהועבר בשנת 1985 לאמן העץ הירושלמי כרתיאל שוגרמן, הוא כבר נצבע בשכבה עבה של לכה שחורה, אך מתחת לשכבה זו היו שרידי צבע ירוק, ומתחתיהם שכבה עבה של טיח או גבס מיוחד (buhl) שבדרך כלל משתמשים בו כשמזהיבים את העץ. ואכן, נמצאו גם הרבה מאוד נקודות ושרידים של עלי זהב. יש לשער שקודם לכן נצבע בשלל צבעים כפי שהיה מקובל באותם הזמנים.<sup>58</sup> צבעו כיום עץ טבעי. אפקט ההזהבה מתחת לאורם של נרות רבים עשוי היה להידמות למראה של אש. כיום הכרית שעל הכיסא היא בצבע אדום.

בגב הכיסא, שצורתה כצורת נבל. ישנה עבודת גילוף למטה, במרכזה של המשענת יש עציץ המוקף בשריגים. מהעציץ עולים וצומחים שריגים המשתלבים זה בזה, בסיומם בראש המסגרת של הנבל ישנה חבצלת השרון. בבסיס החבצלת יש פרח המוקף בעיגול, זוהי אולי שושנה. לשני צדי חבצלת השרון, אשכול ענבים. זהו הציר המרכזי. העיטורים שבצדדים סימטריים: משני הצדדים ישנו גריפון (griffon), המחזיק בשריגים המשתלבים זה בזה. מצד שמאל נראה גריפון המריח את הפרח שלפניו ומצד ימין ישנו גריפון, שגם הוא מחזיק בשריגים, לשונו משתרבת מפיו החוצה. חלק מרכזי זה נעשה בעבודת גילוף פתוחה (openwork) עם חללים פנימיים.

מעל צורת הנבל בחלק העליון של הגב המחובר לחלק המרכזי ישנן שתי ציפורים, יונים, אחת מכל צד, העומדות בין שריגי הגפן. בציר המרכזי שהוא מעל חבצלת השרון צורת לב ובקדקד קונכייה. חלק זה של הכיסא עשוי בצורה שונה מזו שבמרכז הכיסא, הצורות שבו בולטות החוצה על רקע פל העץ שמאחור.

סגנון מזרח אירופאי של אמנות עממית אוקראינית כפי שמובא בכיסא מסמן את סופו של התהליך ההתפתחותי שרווח במאות הי"ז והי"ח, המכונה באמנות כסגנון מבוגר (mature style). העיטור של עלי האקנתוס המאורכים מונחים על ראשו של גב הכיסא ומעטרים אותו משני צדיו. עיטור עלי האקנתוס בא על רקע קו עיטורי חוזר. סוג של עיטור זה מופיע גם על ידיות הכיסא משני צדיו (תמ' 12 א). האמן כרתיאל שוגרמן קיבל את הכיסא בשנת 1985 וכששחזר אותו אימץ עיטור זה כשהרכיב מחדש את רגלי הכיסא הקדמיות (תמ' 12 ב) (כל רגלי הכיסא היו חסרות באותו זמן) (תמ' 12 ג). בצילום משנת 1970 אפשר לראות רגליים פשוטות שאינן מגולפות הנושאות את הכיסא (תמ' 13). גם את השובל שמתחת לכיסא (skirt) שיחזר שוגרמן. רק החלק העליון של השובל מקורי, ואילו החלק התחתון שוחזר על פי שרידי השובלים שבצדי הכיסא (ראו: תמ' 1 ב).

גב הכיסא מסתיים בקו ישר ובמרכזו עומד עציץ. ידיות הכיסא מעוטרות בקווים ובראש כל ידיה רובץ אריה, פניו מופנות לעבר הצופה. ב-1985 נפגע אחד האריות ושוחזר על פי האריה השני. כל החלקים של גב הכיסא מקוריים, אך הגיעו לאמן פגומים והוא הרכיב אותם מחדש ומאז המושב מכוסה בכרית אדומה.

<sup>58</sup> ראו: טז'צ'ינסקי 1994.

רגלי הכיסא מעוטרים בעיטור עשיר בסגנון האמפיר (Empire) במעין שרשראות של עיגולים שהולכים ומתמעטים כלפי מטה ובעלי אקנתוס העוטפים את הרגל (ראו: תמ' 12 ב). כאמור, את העיטור הזה שאל האמן מן העיטור שעל הידיות המקוריות. גם העיטור של השובל הוא בסגנון האמפיר, יש בו רצף של עיטורים שצורתם אובלית וביניהן עיטור חוזר הנקרא בשם "ביצה וחץ": egg-and-dart. גם השובל הקדמי משקף את העיטור שבשובלים הצדדיים המקוריים. אם כן יש לשער שאפשר לשייך את עיטור הכיסא, הכוונה לידיעות, לשובלים ולרגליים המשוחזרות, לסגנון האמפיר. גם מוטיב הנבל שבגב הכיסא כמו גם הגריפון אופייני גם הוא לסגנון האמפיר.<sup>59</sup> בתיאורו של זוסיא עפרון בולט רגש של ההרמוניה ובולטת המרכזיות של מוטיב הנבל:

"The back of the chair is shaped like a lyre. Growing out of an amphora at the bottom of the lyre are carvings of curling vines, leaves and flowers and large clusters of grapes. Two griffons keep watch, one on either side; and crowning the whole are two birds, hopping among the branches, acanthus leaves and flowers. While on the voluted arm-rests, two lions crouch, like the royal beasts of Solomon, to guard the sitter."<sup>60</sup>

מוטיב הנבל מקביל למוטיב התיבה שבסיפור המעשייה על בן המלך ובן השפחה שהתחלפו, שם בוקעת מהתיבה מנגינה נפלאה, מנגינה הרמונית המשקיטה את חיות היער ומאוחר יותר גם את חיות הגן (ראו: בהמשך).

למעלה, משני צדי החבצלת, יש אשכול ענבים. למטה, משני צדדיו של העציץ, רואים שני פרחים שלכל אחד מהם יש שישה עלי כותרת ראשיים המוקפים בשבעה עלים. מעל מסגרת הנבל, כאמור, שתי יונים, כל אחת מהן נמצאת ליד שריגי האשכולות וענפי הגפן. הקו התוחם את ראש הכיסא עשוי מעלי אקנתוס ארוכים ובמרכזם, כאמור, קונכייה.

<sup>59</sup> תקופת הסגנון אמפיר או אמפיר (Empire) היא: 1800-1820, במקביל לכהונה של נפוליאון בונפרטה (Napoleon Bonaparte, 1769-1821) כקיסר בצרפת (1804-1815). ראו: פיין 1989, עמ' 18.

"... Favorite motifs included the lyre, the wreath, arrows, the sphinx, amphorae, palmettes and anthemia." פיין 1995, עמ' 90. במסגרת תערוכה עתידית על תקופה זו במוזיאון לאמנויות יפות בעיר בוסטון מה-21 באוקטובר 2007 עד ה-27 בינואר 2008 מוזכר גם מוטיב הגריפון כאופייני לסגנון:

"Symbols of Power: Napoleon and the Art of the Empire Style," 1800-1815, Museum of Fine Arts, Boston, <http://mfa.org>.

ראו גם את הדיון בהמשך, ליד איור ל 20, על אודות הבחירה בגריפון כיוון שאין בהכלאה זו פנים אנושיות. ראו גם עיצובי גב הכיסא בצורת נבל מאת תומאס שרידן (1751-1806), מספרו:

Cabinet-Makers and Upholsterer's Drawing Book, London, 1791-1794.

שם, עמ' 94.

<sup>60</sup> זוסיא עפרון 1970, עמ' 55.

## השפעות

סגנון נאו-קלסי מובהק זה, האופייני לתחילת המאה הי"ט, קיבל את שמו "סגנון האמפיר" מהאמפירה הראשונה (1804-1815) של נפוליאון בונפארטה (Napoleon Bonaparte, 1769-1821). מכל עיטורי הכיסא, פרטים מסגנון זה היו מאשרים את תיארוך הכיסא לחייו של רבי נחמן, שנפטר בשנת 1810. העיטור שעל רגלי הכיסא כיום מנוגד לסגנון מזרח אירופאי עממי המצויים בגב הכיסא, והוא גם משקף את סגנון האמפיר הידוע גם כסגנון נאו-קלסי.<sup>61</sup> מבין המרכיבים המאפיינים את סגנון האמפיר בולטים הקונכייה (conch shell), עלי האקנתוס והעיטור של "ביצה וחץ" (egg-and-dart). כך, למשל, עיטור תשלובת של עלי אקנתוס ברגלי שלחן מצרפת בסגנון האמפיר ומקיבלו מאנגליה מאותה תקופה (תמ' 14 א, ב). גם האריה והזר משתייכים לסגנון זה. גם מוטיב הברבור, שדנו בו בפרקים הקודמים, הנפוץ בקערות הסדר, מקורו אף הוא בסגנון זה. ברוסיה אימצו את הסגנון הצרפתי. מאפיינים נוספים של הסגנון הוא צורת הרוזטה (rosette) או השושנה וחבצלות השרון, עיטורים המופיעים בגב הכיסא.<sup>62</sup>

סגנון צרפתי זה תורגם לשפה מזרח אירופאית ונבלע בתוכה. הסגנון הדומיננטי לקוח מאמנות עממית מקומית ובמיוחד מאמנות יהודית עממית העשויה מעץ. במאה הי"ח והי"ט יצרו בפולין וברוסיה לצד כיסאות של אליהו גם פריטי ריהוט מעץ לבית הכנסת כמו ארון קודש (תמ' 15), בימה ו"שטנדר" (תמ' 16). כמו כן גילפו חפצי טקס קטנים יותר כמו מזוזות (תמ' 17), ומחזיקי נר הבדלה.

עיטור החיות והצמחייה אופייני לאמנות יהודית במזרח אירופה מהמאה הי"ז ועד למאה הי"ט. העיטור הוא חלק משפה אמנותית הבאה לידי ביטוי חזותי בחומרים שונים ומגוונים: בעבודת המתכת (של מנורות חנוכה ושבט) (תמ' 18), בגילוף העץ, כאמור, (של רהיטים לבתי כנסת), בחציבה ובגילוף האבן (של מצבות), ברקמה מוגבהת בטקסטילים (של פרוכות ומעילי תורה), במגזרות נייר (של הלוח שווייתי, לוח המזרח, קמענות לאם וילד, רייזליך, במגזרות בצורת שושנה לחג השבועות, באושפזין – בלוחות לקירות הסוכה), ואף באיורים של כתבי יד של פנקסי קהילות, בספרי קבלה כמועץ חיים של ר' חיים ויטאל או בסיפורים.

שפה זו מתאפיינת בשריגים המשתלבים זה בזה, כשבהם דמויות של חיות וציפורים אנתרופומורפיים. הדגם בולט כשבתוכו יש חללים (הרקע חלול). בגילוף המצבות העיטור בולט

<sup>61</sup> הסגנון הנאו-קלסי נקרא כך מכיוון שהתבסס על הערצת אמנות קלסית. הסגנון התאפיין עיצוב סימטרי בריהוט: "These new artistic conceptions, with their accent on the heroic and romantic, gave rise to a splendid and majestic art of sober luxury which was expressed in smooth, admirable proportions, and strictly symmetrical design both in the furniture itself and in its disposition within the room. Beautifully carved decorations, the most outstanding of which came from Thomire's workshops were made of polished or matt bronze, and featured palmettes, egg-and-dart moulding, acanthus foliage, wreaths of laurel, lions, Egyptian caryatids, sphinxes, swans, vases and dolphins.

Equally important were the columns, pilasters and cornices. Every piece of Empire furniture was based with extraordinary consistency on the same general conception, and there is a striking family likeness between all the objects made in this style. The major ebenistes of the first twenty years of this period were Georges Jacob (1739-1814) and his successor Honore Georges (Jacob-Desmalter) (1770-1841)."

דורדיק 1979, עמ' 31.

<sup>62</sup> דורדיק 1979, עמ' 236.

החוצה והחללים מושקעים (תמ' 19). בעבודת המתכת גב מנורת החנוכה מקודח והוא נקרא בשם "openwork". במגזרות נייר (תמ' 20) כמו בגילוף בעץ הצורה נשאר והחללים גזורים. החיות הנמצאות בין השריגים כבר הופיעו כמוטיב בשולי העמודים שבדפוסים הראשונים של ספרד ופורטוגל (incunabula), כדוגמת חמישה חומשי תורה, אישאר, 1486-1489 (תמ' 21).

אודות השפעות חוץ של גילוף ועיטור עץ, לדברי זוסיא עיפרון, השריגים השלובים זה בזה, החיות והציפורים דומים לשטיחים ולטקסטילים שארגו הכפריים הרוטניאניים (Ruthenian) בדרום מזרח גליציה.<sup>63</sup> ניתן גם לשייך את ההשפעות האמנותיות מבחוץ על גילוף העץ האמנותי לקבוצת ה"הוציל" (Hutsul), מהכפריים המקומיים שבהרי הקרפאטים.<sup>64</sup> לעתים אומנים יהודים למדו משכניהם את סוג העיטור ואת גילוף העץ ואף התמחו ביצירת תיבות נדונה לאוכלוסייה הכללית שבאזור.<sup>65</sup> קיימת מסורת אזורית של גילוף כסאות מלכות משן ועץ מוזהב, כמו זה מהמאה הט"ו (תמ' 22). כמו כן, גילוף עץ מקומית של דמות אריה שכיח כפי שניתן לראות בכלי עבודה מקומי (תמ' 23) או בפלך (distaff, spindle) (תמ' 24). אך סגנון האמנות העממית הלא-יהודית מהאזור הוא גיאומטרי יותר והרבה יותר מסוגן, כמו בדוגמה זו של מגזרת נייר מקומית מפולין (תמ' 25).

הקונכייה היא סממן של קדושה המופיע בחפצי טקסי רבים. סממן זה מופיע באמנות ארץ ישראלית מן המאה השלישית ועד המאה השישית לספה"נ, כמו בציור הקיר של חזית בית המקדש שבבית כנסת שבבית שאן (תמ' 26) או על זכוכיות של זהב.

צורת העיטור הסימטרי שבגב הכיסא שבו יש זוגות של חיות מזכיר במיוחד את מגזרות הנייר המסורתיות שבמזרח אירופה ובפרט של חג השבועות. למגזרות נייר של חג השבועות (ה"שבועותליך" או "רוזיליך") אין כתב, בדרך כלל, והן נטולי המוטיבים השכיחים בבתי הכנסת כגון שני לוחות הברית, כתר, ומנורת שבעת הקנים. עיטור כזה יאה לכיסא של רב אשר מטרנו אינו טקסית בעיקרו. הסימטריה שבעיטורים באה לידי ביטוי בחיות ובציפורים המופיעים בזוגות, והיא פועל יוצא של טכניקת המגזרת היהודית שבה קיפלו את נייר לחצי, גזרו וכשפתחו את הנייר הצורות הופיעו בשני צדי הנייר. בדרך כלל קיפלו את הנייר לחצי, גזרו בעזרת סכין חד ופרסו שוב ואז ציירו עליו או הוסיפו כתובת. מגזרות אלו עשו בחורי ישיבות.<sup>66</sup> יש לציין שהחיות שבזוגות על הכיסא של רבי נחמן פונות אחת לשנייה ולא כלפי חוץ, כמו שמקובל יותר בהראלדיה וגם שכיח יותר בעיטורים בבתי כנסת. עובדה זו סייע לרבי נחמן בתיאורו של החלום למשל שם ראה "חקוק על הכסא כל צורות של כל ברואי העולם וכל אחד היה חקוק עם בת זוגו אצלו... וראה את בת זוגו" (ראו בהמשך, עמ' 251).

<sup>63</sup> זוסיא עפרון 1970, עמ' 56.

<sup>64</sup> על המוטיבים האופייניים לשבט ההוציל, ראו:

"The traditions of decorating... with rosettes, snake heads, floral and geometric patterns was taken from Huzul (western Ukraine) bronze casting, wood carving and embroidery."

אנ-סקי 2001-1994, עמ' 43.

<sup>65</sup> לגבי העיסוק של יהודים בגילוף עץ עבור האוכלוסייה המקומית, ראו:

"...wooden chests[-]...making served the local Christian population. The Jews thus participated in the creation and/or development of certain branches of Polish folk art.... The making of such chests were carried out in small towns by Jewish carpenters, the same craftsman doing both the carpentry and the decorating.... The motifs were mostly of plants and flowers..."

פרנקל 1975, עמ' 42 ו-48.

<sup>66</sup> פרנקל 1996, עמ' 6.

במזרח אירופה הדימוי של הגריפון ככרוב המקראי עבר דרך ארוכה ממזרח אסיה (ככרוב המספוטמי [באשורית: "kerub"]) חיה שהיא הכלאה של חיות – אריה, שור, ועוד – ופנים אנושיות) לאירופה, בעיקר באמצעות ההראלדיה (heraldry) של ימי הביניים. הגריפון נבחר לייצג את הכרוב בעיקר באמנות בתי הכנסת. וזאת על אף שבאמסטרדם ובאיטליה היה נפוץ דימוי הפעוט המכונף לכרוב, זיהוי שהופיע כבר בתלמוד,<sup>67</sup> בדמות הקופידון (cupid) או האל "אמור" או ה"ארוס", שרווח בתקופת הרנסנס.

העציץ שבמרכז גב הכיסא נחשב בשפה אמנותית זו לסממן של עץ החיים. היונים, האשכולות ועלי הגפן מסמנים את כלל ישראל. האריות שעל ידיות הכיסא מרמזים על כיסא שלמה, ובכלליות האריה מסמל את שבט יהודה ואת העם היהודי.

## ניתוח פנומנולוגי

הכיסא מוזכר בשלושה הקשרים שונים במקורותיו של רבי נחמן. רבי נחמן עצמו ביקש לקשור בין מקורות אלה:

1) התורה "תקעו ממשלה", שרבי נחמן אמר בראש השנה בברסלב בשנת 1808. מסורת זו מופיעה בספר *ליקוטי מוהר"ן תנינא*, סימן א. לתורה זו כותרת על פי הפסוק "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגינו". אבל במהדורות מוקדמות של הספר, כמו זו של אוסטרעה (מאהלוב), 1811, המילה "בכסה" מוחלפת במילה "בכסא", כך שהתורה כולה מוקדשת לנושא הכיסא (במיוחד, אות יב ויד). תורה זו דאג ר' נתן לשכתב ולהראות לרבי נחמן ולקבל את אישורו.

2) סיפור קבלת הכיסא והחלום מוזכרים בפירוש של ר' נחמן מטשערין לאותה תורה, בספר *פרפראות לחכמה חלק ב* סימן א, אות יב. בתיאור החלום לא נכח ר' נתן ואנו סומכים על הדברים שר' נתן שמע ועל דברי תלמידו ר' נחמן מטשערין.

3) סוף מעשה יא, "מעשה בבן מלך ובן שפחה שהתחלפו" ("מעשה מבן מלך ומב"ש שנתחלפו"), המופיע בספר *סיפורי מעשיות*. סיפור המעשייה משתלב יפה עם החלום והתורה "תקעו ממשלה" המסביר את החלום (ראו במבוא שבפרק).

אפשר גם להעשיר את רובדי המשמעות באמצעות פירושים בודדים נוספים, המופיעים בתורות אחרות של רבי נחמן אותם נזכיר בהמשך. יש גם כמה מקורות העוסקים בנושא השידוכין שרבי נחמן מקשר בחלום לנושא הכיסא, אלה מופיעים בספרי *ליקוטי מוהר"ן*, *חיי מוהר"ן*, וגם ב*אבני ברזל*.<sup>68</sup>

כרונולוגית, רבי נחמן חלם על הכיסא לפני שאמר את דברי התורה, שלדבריו הן מעין פירוש לחלום, והמעשייה חוברה מאוחר יותר בשנת תק"ע (1810). לכן אנו מקדימים את המובא בספר שמקורו גם ב*חיי מוהר"ן*, סימן פד.

<sup>67</sup> ראו חלק ב של עבודה זו, בפרק ראשון העוסק בסיפור האר"י החסידי, הערה 144.

<sup>68</sup> *ליקוטי מוהר"ן* 1962, *ליקוטי תנינא*, פט, דף מ, ע"א; שם, צ, דף מ, ע"א; שיחות מוהר"ן, עבודת ה', סימן קמג, עמ' 73, דף לו, ע"א. על המקור באבניה ברזל, ראו: בהמשך, הערה 70.

## פרפראות לחכמה תחילה :

"וזהו הוא המעשה שסיפר רבינו ז"ל סוף קיץ תקס"ח [1808] קודם ראש השנה תקס"ט הנ"ל **ובאותו העת הביא לו השוחט דקהילת טעפליק כסא נפלאה (צבוע בצבע אש)** וסמוך לזה סיפר שראה במראה או בחלום **שהביאו לו כסא והיה אש סביבה** והלכו כל העולם, אנשים ונשים וטף לראותה. וכשחזרו משם אזי תיכף **נתקשרו זה עם זה ונעשו שידוכים ביניהם** וגם כל מנהיגי הדור כולם הלכו לראותה. ושאלתי כמה היא רחוקה **ומפני מה תיכף נעשו שידוכים**. והלכתי והקפתי סביבם לילך שם. ושמעתי שהולך ובא ראש השנה. והייתי מסופק אם לחזור, אם להתעכב שם (והיה נכון בדעתו בזה) ואמר בלבו איך אשאר בכאן על ראש השנה. ואמרתי בדעתי לפי הגוף חלש שיש לי למה לי לחזור **והייתי שם ובאתי להכסא. וראיתי שם ראש השנה, ראש השנה ממש** וכן יום הכיפורים, יום הכיפורים ממש, וכן סוכות, סוכות ממש. גם שמעתי שהיו צועקים חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי (ישעיה א יד), מה לכם לדון את העולם, ראש השנה בעצמו ישפוט. וברחו כולם עם **כל מנהיגי הדור, כולם ברחו. וראיתי שם שהיה חקוק על הכסא כל צורות של כל ברואי העולם וכל אחד היה חקוק עם בת זוגו וצלו ובשביל זה נעשין תיכף שידוכים. כי כל אחד מצא שם וראה את בת זוגו.**

ומאחר שבימים הקודמים למדתי, נפל בדעתי שפסוק (דניאל ז, ט) 'כרסיה שביבין די נור' ראשי תיבות שדכן, כי על ידי הכסא נעשין שידוכים כנ"ל. גם כרסיה ראשי תיבות ר'אש ה'שנה, יום כיפור, ס'וכות, ועל כן בשמיני עצרת **זווגא דמטרוניתא**. ושאלתי מה יהיה פרנסתי? **ואמרו לי שאהיה שדכן.**

**והאש הקיף סביבו:** כי באמת ראש השנה הוא טובה גדולה כי הוא **מועד שהלבנה נתכסה** שעל זה נאמר 'הביאו עלי כפרה' והוא טובה גדולה להעולם. כי על ידי כל זה אנו יכולין לבקש כפרה בראש השנה וכו' כמבואר בפנים במאמר הנ"ל וכו'.<sup>69</sup>

כאן סיים רבי נחמן את דברו. צבע הכיסא שקיבל רבי נחמן היה כאמור ב"צבע אש" ואכן, ב"מראה" ראה רבי נחמן "כיסא והיה אש סביבה", כלומר רבי נחמן מסמן את הכיסא שבחלום ככיסא הכבוד המתואר בחזון יחזקאל המוקף באש. החג הראשי המתואר כאן הוא ראש השנה וכשרבי נחמן התקרב לכיסא הוא ראה "ראש השנה של ממש" ושראש השנה ידון בעצמו את העולם (לכאורה, לפנינו רעיון מיתני). רבי נחמן גם ראה שעל הכיסא חקוקים "כל הצורות של כל ברואי עולם", כלומר בחלום עוטר כיסאו של רבי נחמן בחיות כמו בכיסא שקיבל לידיו. וכן ש"כל הצורות של כל ברואי עולם חקוקים עם בת זוגו". גם משפט זה מתאר את הכיסא שקיבל רבי נחמן ובו עיטור סימטרי של חיות וציפורים. המוטיב האחרון המופיע בחלום של רבי נחמן הוא הלבנה, מוטיב החוזר במדרשים שעוסקים בכיסא שלמה (ראו : למעלה) וכן בהמשך במעשייה, כפי שנראה להלן.

<sup>69</sup> הדגשה שלא במקור. ליקוטי מוהר"ן 1990, פרפראות לחכמה, פירוש על ליקוטי מוהר"ן תנינא, א, אות יב, דף מה, ע"ב-מו, ע"א.



באשר לשידוכין, רבי נחמן קישר בין כיסא לבן אדם ו"להיות בן אדם" (ביידיש: מענטש). בספר **אבני"ה ברזל** מסופר שאשתו של ר' נתן שהייתה עקרה. ר' נתן עתר לרבי נחמן והרב ביקש מר' נתן פידיון של שישה כיסאות ובהמשך נולדו לר' נתן שישה ילדים:

"מוהרנ"ת הי' לו צער גידול בנים רח"ל, ולא היה מספר לרז"ל מפני שהי' דבוק בעבודת הש"י כל כך וזה היה אצלו העיקר לדבר עם רבינו זצוק"ל. אך מחמת שהי' אז רגיל לספר כל מאורעותיו לפניו זצוק"ל, הי' נכנס צערו בתוך סיפורו. ופ"א אמר אליו רז"ל: 'נכנס קצת במוחי ענין הצער גידול בנים שלך. אך על זה תיתן לי מעות'. ואמר לו מוהרנ"ת: 'הן חשבתי מכבר בדעתי לעשות לכם ששה כסאות (ביידיש: ביינקלך)'. אמר לו רבינו זצוק"ל: 'לא מפני ההתקרבות כי בשביל זה אני צריך ליתן לך מעות, כי זכאה מאן דאחיד בידא דחייביא [זהר, פרשת תרומה דף קכח ע"ב]. אך על זה הנ"ל אתה צריך ליתן לי מעות'. וכן היה. שעשה לו ששה כסאות. והי' לו חמשה בנים ובת אחת.<sup>70</sup>

רבי נחמן גם הזכיר את נושא השידוכין במסגרת שידוכו השני כשהצהיר:

**"שאין מי שידוע מענין זה של שידוכים וכבר נרשם מעט מזה... ואמר שכשהיה בק"ק ראדוויל בשביל להשתדך עם אשתו השניה מק"ק בראד, אז באו כמה עגלות עם נשים שבאו בשביל להשתדך עמו, ואמר שכולם היו זיווגים שלו, ואמר שכל איש יש לו כמה וכמה זיווגים רק שיש בזה כמה בחינות שונות וענינים נפלאים.<sup>71</sup>**

בעקבות תיעודו של החלום רשם ר' נחמן מטשערין את תגובותיו וניסה לפרשו כמיטב יכולתו:

"והדברים סתומים ונעלמים מאד מאד. גם חסר קצת כי לא נכתב בשלימות. ואחר סיפור זה, בראש השנה אמר מאמר 'תקעו ממשלה' הנ"ל ואמר שהוא פירוש על המראה הנ"ל. ופעם אחר דיבר מהמעשיות וכו'. והזכיר אז ענין זה, מקשר המעשה הזאת עם התורה הנ"ל. כמה נורא ונפלא ונשגב מאד הענין הזה למי שיש לו לב להבין, ואז אמר 'אם אין אתם שמחים איני יודע מה לכם!', כלומר, שראוי לנו עכ"פ לשמוח מאד תמיד כשזכינו לטעום אורות נוראות כאלו וכו'. גם אחר שסיפר המעשה הזאת אמר שאתם יכולין לומר עליו תורה כל ימי חייכם. וגער בנו על שאין אנו שמחים ואמר שראוי לנו לשמוח מאד מאד.<sup>72</sup>

אמר המעתיק כבר מבואר (לעיל) שהדברים סתומים ונעלמים מאד גם חסר קצת וכו' כנ"ל. ועל כן בוודאי אי אפשר להבין על נכון סוד הק' של הסיפור הזה עם המאמר 'תקעו' הנ"ל. ואיך המאמר הזה הוא ביאור ופירוש על המראה הזאת. אף על פי כן

<sup>70</sup> שיח שרפי קדוש 2003, חלק ב אות רלא, ראו שם, אבני"ה ברזל, עמ' כו-כז, סימן יט.

<sup>71</sup> הדגשה שלא במקור. חיי מוהר"ן 1995, שיחות מוהר"ן עבודת ה', סימן קמג, עמ' 73, דף לו, ע"א.

<sup>72</sup> ליקוטי מוהר"ן 1990, פרפראות לחכמה, פירוש על ליקוטי מוהר"ן תנינא, א, אות יג, דף מו, ע"א.

אמרתי לרשום איזה הערות קטנות בענין זה כפי הנראה לעניות דעתי הגם כי דברים פשוטים המה:

הכסא שהיה האש סביבה הוא בחי' הכסא העליון שעליה נאמר בדניאל ז' 'חזי הוית עד דה כרסון רמיו ועתיק יומין יתיב' (ופירש רש"י 'כסאות הוטלו ונתקנו לישב במשפט' וכו', 'ועתיק יומין יתיב' - הקב"ה יושב למשפט' וכו'), 'כרסיה שביבין די נור גללוהי נור דליק וכד' דיינא יציב וספרין פתיחין'.

וזהו שסיפר שהלך והקיף סביבם לילך שם אל הכסא ושמע שהולך ובא ראש השנה ושהוא יום המשפט וכתב 'כונן למשפט כסאו' (וכמוהו רבים) וכשבא לשם ראה ראש השנה, ראש השנה ממש. יו"כ, יום כיפור ממש, סוכות, סוכות ממש.<sup>73</sup>

ר' נתן גם תיעד בספרו האוטוביוגרפי את קבלת הכיסא והחלום שחלם רבי נחמן על מראה הכיסא המוקף באש:

"ואז בסמוך אח"כ [אחרי שהביאו לו את הכסא בשנת 1808 לברסלב] סיפר המראה הנוראה שראה שהביאו לו כסא והי' אש סביבה וכו' ונכתבה במ"א (חיי מוהר"ן דף כ סי' ד) ואני לא זכיתי להיות אצלו בשעה שסיפר זאת המעשה ולא שמעתיא מפיו הקי רק מפי חבירי. אח"כ בר"ה שנת תקס"ט אמר התורה תקעו א' הנדפסת בתחילת הספר ליקוטי מוהר"ן תנינא, וזאת התורה היא כמו פירוש על המעשה הנוראה של הכסא הנ"ל, והדברים עתיקים נפלאים ונוראים מאד איך שמתקבצין ומתחברין עניני המעשה הנ"ל עם התורה הנ"ל ואין להאריך בזה כאן.

והנה בראש השנה זה לא הי' שום דרך הטבע שיאמר תורה ברבים בפרט לפני אנשים הרבה כאלה שהי' כמה מאות אורחים חוץ בני העיר והוא הי' חלוש מאד מאד, ואעפ"כ הי' הש"י בעזרינו וגמר כל התורה ברבים באריכות נפלא כדרכו הנורא אשרי אוזן השומעה. ואח"כ לא הי' באפשרי להטריחו שאכתבנה בפניו כי הי' עליו לטורח גדול והוא הי' חלוש מאד, והש"י עזרני בדרכיו הנפלאים שיגעתי בכמה יגיעות עד שכתבתי אותה והראיתיה לפניו והוטבה בעיניו בעז"ה.<sup>74</sup>

התורה "תקעו ממשלה", מספר "ליקוטי מוהר"ן תנינא", סימן א, אות א-ג:

תורה זו נאמרה בברסלב בראש השנה תקס"ט (1808), זמן קצר לאחר שרבי נחמן קיבל לידיו את הכיסא.

"תקעו בחדש שופר בכסה [בכסא] ליום חגיגתו (תהילים פא).

<sup>73</sup> ראו גם: "ונקודה העליונה שעל האלף זה בחינת כתר, בחינת (יחזקאל א): 'וממעל לרקיע אשר על ראשם אבן ספיר דמות כסא', 'דמתכסא לעילא מוא"י שבאל"ף, דמתקריא רקיע' (שם בתקונים), והנקודה היא 'כסא דמתכסא', כמו שכתוב (חגיגה יג): 'במופלא ממך אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור', וזה בחינת: 'כבוד אלקים הסתר דבר', בחינת כתר. "ליקוטי מוהר"ן 1965, מהדורה קמא, סימן ו, אות ה.

<sup>74</sup> ימי מהר"ן 1965, חלק א, דף כו ע"א-ע"ב (עמ' 51-52). ראו גם: חיי מוהר"ן 1995, סימן ד', דף כ', ע"א.

**א: כי איש הישראלי נברא, שיהיה לו ממשלה על המלאכים וזה התכלית והסוף של ישראל,** כמו שאמרו רבותינו זיכרונם לברכה (ירושלמי שבת, פרק ב): 'עתידין צדיקים, שיהיה מחיצתן לפני מלאכי השרת', שנאמר: 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אלי' (במדבר כג, כג), שהמלאכים יצטרכו לשאול מישראל, כשירצו לידע מה פעל אל. וצריך כל אחד לראות, שיבוא לזה התכלית, שיהיה לו ממשלה על מלאכים, אך צריך לשמור עצמו מאד, ולראות שיהיה לו כח לעמוד בממשלה זו, שלא יקנאו בו מלאכי השרת ויפילו אותו, חס ושלום (עיין זוהר חדש, שיר השירים, על הפסוק 'שחורה אני ונאווה' כו'), כי המלאכים מתקנאים מאד באדם כזה, שיש לו ממשלה עליהם, כמו שמצינו שאמרו רבותינו זיכרונם לברכה (חגיגה דף טו, ע"ב) על כמה גדולים, שבקשו מלאכי-השרת לדחפו.

**ב: והעצה על זה, לקשר עצמו עם נשמות ישראל, ועל-ידי ההתקשרות נצול מהם. וזה בחינת (איוב כו) 'מאחז פני כסה', שצריך לאחוז עצמו בשרשי הנשמות, החצובות מתחת כסא הכבוד, שהיא בחינת (בראשית ג) 'אם כל חי'. וזה בחינת מה שאמרו רבותינו זיכרונם לברכה (שבת דף פח, ע"ב), 'בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת: מה לילוד אשה בינינו? אמר להם: לקבל תורה בא. אמרו: אשר תנה הודך על השמים וכו' (תהילים ח, ב)'. אמר הקדוש ברוך הוא למשה: החזר להם תשובה. אמר: אני מתירא, שלא ישרפוני בהבל פיהם. אמר לו: אחוז בכסא כבודי וכו', היינו, שנתן לו השם יתברך עצה לאחוז ולהתקשר בשרשי הנשמות, שהם בחינת כסא הכבוד, אם כל חי, כנ"ל, שעל ידי זה יהיה ניצול מן קנאת המלאכים כנ"ל, וזה בחינת (בראשית ב) ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם וכו', ויבן – ראשי תיבות: ויתקעתיו ייתד ב'מקום נ'אמן (ישעיהו כב), שהוא בבחינת ממשלה, כמו שתרגם יונתן [בן עוזיאל] על זה הפסוק, 'ואמנינה אמרכל מהימן משמש באתר קים', היינו, בחינת ממשלה הנ"ל, שיהיה לה קיום כנ"ל, וזהו בחינת הצלע, שהיא בחינת חוה, אם כל חי, בחינת כסא הכבוד, שרשי הנשמות כנ"ל, שעל ידי זה יש כח לעמוד בממשלה זו כנ"ל, וזהו 'אשר לקח מן האדם', היינו, האדם העליון, כמו שכתוב (יחזקאל, א) 'ועל הכסא דמות כמראה אדם' וכו' 'ויביאה אל האדם', היינו, אל האדם התחתון, שעל ידי זה יש כח לאדם התחתון לעמוד בממשלה זו כנ"ל. וזהו שאמר רב עמרם חסידא אל המלאך (קידושין, דף פא) 'אנא בשרא, ואנת אש, ואנא עדיפנא מנך'. "בשרא", ראשי תיבות ש'שים ר'בוא ב'כרס א'חד, דהיינו, בחינת שרשי הנשמות, שעל ידי זה יש לו כח שיהיה לו ממשלה על המלאכים, בחינת: אנא עדיפנא מנך, כנ"ל.**

**ג. ולקשר עצמו לשרשי הנשמות של ישראל צריך לידע מקור כל הנשמות ומקור חיותם. מהיכן כל נשמה ונשמה מקבלת חיות, והעיקר לידע כל מפורסמי הדור, כי אם אינו יכול לידע ולקשר עצמו בפרטיות עם כל נשמה ונשמה צריך לקשר עצמו עם כל מפורסמי ומנהיגי הדור, כי הנשמות נלקחים נחלקים תחתם, כי כל מפורסם ומנהיג הדור יש לו כמה נשמות פרטיות השייכים לחלקו, וכשמקשר עצמו עם המפורסמים,**

הוא מקושר עם כל פרטי נשמות ישראל. אך צריך לידע ולהכיר את המפורסמים, כי יש כמה מפורסמים שהם בשקר..."<sup>75</sup>

אחד ההקשרים בין הנאמר בחלום לנאמר בתורה הוא בהסבר לסיבת השידוכים. בחלום "כל ברואי העולם" שחקוקים על הכיסא הם בעצם כפי שמובא בתורה "שרשי הנשמות החצובות מתחת כסא הכבוד". כלומר, רבי נחמן ראה אותם בחלום מסודרים בזוגות כשאחד מכיר את זוגתו העומדת מולו וכך נעשים השידוכים.<sup>76</sup>

בתיאור של רבי נחמן לכיסא הכבוד (שהוא מעשה המרכבה) הוא רואה פן נקבי ופן זכרי. הוא קורא לכיסא הכבוד בשם "אם כל חי" שהיא "בחינת הצלע שהיא בחינת חוה, אם כל חי, בחינת כסא הכבוד, שרשי הנשמות". מצד אחר הוא מזהה בכיסא גם את "מראה דמות האדם" שהוא זכרי. בהקשר זה מזכיר רבי נחמן את המסורת מ"שעור קומה" על שישים ריבוא נשמות מישראל, המקור שלו לקוח מספרות ההיכלות.<sup>77</sup>

חשוב לאחוז בכיסא, בנשמות החצובות שם וחשוב לעמוד איתן מול הקנאה של המלאכים. חשיבות זו אינו נחלת היחיד, לפי רבי נחמן, מכיוון שאין הדבר פשוט וקל. יש לדעת מה מקור חיותם של הנשמות ואת זה יכול לדעת בעיקר האדמו"ר, המפורסם האמיתי, ולכן על איש מישראל להיאחז בצדיק כדי לעמוד ולהתמודד מול המלאכים. נושא המפורסמים האמיתיים מול המפורסמים השקרניים חוזר פעמים מספר בהגות של רבי נחמן וגם כאן הוא מזהיר בפני "מפורסמים שהם בשקר".

מתוך סיפורי מעשיות, מעשה יא, "מעשה בן מלך ובן שפחה שהתחלפו":

[תקציר שלי]: בסיפור מסופר על בן מלך ובן שפחה שהחליפו ביניהם בלידתם. בן המלך ובן השפחה לא הכירו איש את רעהו. כשהתבגרו חוו ביחד הרפתקאות רבות ביער וכשהגיעו אחר כך לעיר העמידו לפני בן המלך מבחן שבו הוא נדרש להשליט סדר בגן שבו כיסא, חיות, ומראה דמות אדם. חלק זה המופיע בסוף המעשייה קרוב יותר לדיוננו.

"הניסיון יהיה אם אתה חכם כזה, היות שיש כאן גן שנשאר מן המלך שהיה שהוא היה חכם גדול מאד, והגן הוא נפלא מאוד מאוד שגדילים בו כלי מתכות כלי כסף וכלי זהב והוא נפלא ונורא מאוד אך אי אפשר להיכנס בו כי כשנכנס בו אדם אזי תיכף מתחילין

<sup>75</sup> הדגשה שלא במקור. "תקעו ממשלה", ליקוטי מוהר"ן 1990, ליקוטי מוהר"ן תנינא, סימן א', אות א-ג, דף א, ע"א.  
<sup>76</sup> בהקשר השידוכים והכסא הכבוד, יש לציין את המדרש הבא: "מטרונה אחת שאלה את ר' יוסי בן חלפתא. אמרה לו: לכמה ימים ברא הקדוש-ברוך-הוא את-עולמו? אמר לה: לששת ימים. אמרה לו: ומאותה שעה ועד עכשיו מהו עושה? אמר לה: הקדוש-ברוך-הוא יושב ומזוג זווגים: בתו של פלוני לפלוני, אמרה לו: וזוהי אמנותו? אך אני יכולה לעשות כן. כמה עבדים וכמה שפחות יש-לי, ובשעה קלה אחת אני יכולה לזווגם. אמר לה: אם קלה היא בעיניך קשה היא לפני הקדוש-ברוך-הוא כקריעת ים סוף..." בראשית רבה, סח; ויקרא רבה, ח; במדבר רבה, ב, לקוח מספר האגדה 1951, מסי' כב, עמ' תפב.

<sup>77</sup> כנראה דרך מקורות מחסידות אשכנז, בראשם כתבי ר' אלעזר מוורמס. ראו: בחלק השני של עבודה זו את הפרק העוסק בעטרה החסידית, הערה 54. אין זה מקרה יחיד בו רבי נחמן משתמש במקורות מספרות ההיכלות. ראו: בהקשר של סיפור המעשייה והחיות הטורפות את הערה 80 שבהמשך

שם לרודפו ורודפין אותו והוא צועק והוא אינו יודע כלל ואינו רואה מי רודף אותו.... והיה הולך [בן המלך האמיתי] אצל הגן והסתכל וראה שעומד שם אצל הגן אדם, היינו, שהיה מצויר שם אדם, והסתכל וראה שלמעלה מעל האדם יש דף שקרין טאבליצע וכתוב שם שזה האדם היה מלך לפני כמה מאות שנים ובימי המלך הזה היה שלום. כי עד אותו המלך היה מלחמות וכן אחריו היה מלחמות ובימי המלך הזה היה שלום. והתבונן, מאחר שכבר נעשה מבין דבר מתוך דבר כנ"ל, שהכל תלוי בזה האדם, שנכנסין לגן ורודפין אותו אין צריכין לברוח כלל רק לעמוד עצמו אצל האדם ועל ידי זה ינצל... והוא יצא בשלום ושלוה על ידי שעמד עצמו אצל האדם הנ"ל. והשרים ראו ותמהו...

ננסה אותך עוד בדבר א' אמרו לו היות שיש כאן כסא מהמלך שהיה **והכסא גבוה מאוד ואצל הכסא עומדים כל מיני חיות ועופות של עץ (היינו שהם חתוכים ומתוקנים מן עץ, בלע"ז אויס גשניצט [schnitzen, גזור])** ולפני הכסא עומד מטה ואצל המטה עומד שולחן ועל השולחן עומד מנורה. ומן הכסא יוצאים דרכים כבושים (שקורין גשלאגיני וועגין) והדרכים הם בנויים בבנין חומה (היינו גימאירטי וועגין) ואלו הדרכים יוצאים מן הכסא לכל צד ואין אדם יודע כלל מה ענין הכסא הזה עם הדרכים הללו ואלו הדרכים כשהם יוצאים ומתפשטים להלן איזה שיעור עומד שם אריה של זהב ואם ילך ויתקרב אצלו איזה אדם אזי יפתח את פיו ויבלענו ולהלן מן אותו האריה מתפשט הדרך עוד להלן יותר וכן בשאר **הדרכים היוצאים מן הכסא** היינו שגם הדרך השני היוצא מן הכסא לצד אחר הוא גם כן כך כשמתפשט ונמשך הדרך איזה שיעור עומד שם מין חיה אחר כגון לביא של מיני מתכות ושם גם כן אי אפשר להתקרב אליו כנ"ל. ולהלן מתפשט הדרך יותר וכן בשאר הדרכים ואלו הדרכים הם מתפשטים והולכים בכל המדינה כולה. ואין שום אדם יודע ענין הכסא הנ"ל עם כל הדברים הנ"ל עם הדרכים הנ"ל על כן תתנסה בזה אם **תוכל לידע ענין הכסא עם כל הנ"ל.**

והראו לו הכסא וראה שהוא גבוה מאד וכו' והלך אצל הכסא והסתכל והתבונן שזאת הכסא עשויה מן העץ של התיבה הנ"ל (היינו הכלי הנ"ל שנתן לו אדם היער כנ"ל) והסתכל וראה שחסר מן הכסא למעלה איזה שושנה (היינו ריזילי) ואם היה להכסא זאת השושנה היה לה הכוח שיש להתיבה הנ"ל (היינו הכלי הנ"ל שהיה לה כוח לנגן כשהיה מניחין אותה על איזה מין חיה או בהמה או עוף כנ"ל [מסופר מקודם בסיפור המעשייה]) והסתכל יותר וראה שזאת השושנה שחסר למעלה מן הכסא היא מונחת למטה בכסא וצריכין ליקח אותה משם ולהניחה למעלה. ואזי יהיה להכסא הכוח של התיבה הנ"ל כי המלך שהיה עשה כל דבר בחכמה באופן שלא יבין שום אדם את הענין עד שיבוא חכם מופלג שיבין את הדבר ויוכל לכווין להחליף ולסדר כל הדברים כראוי וכן המטה הבין שצריכין לנתקה קצת מן המקום שעומדת וכן השולחן צריכין גם כן לנתקו קצת לשנות מקומם קצת וכן המנורה צריכין גם כן לנתקה קצת ממקומה וכן העופות והחיות צריכין גם כן לשנותם כולם ממקומם ליקח זה העוף ממקום זה ולהעמידו במקום זה. וכן כולם כי המלך עשה הכל בערמה ובחכמה באופן שלא יבין

**שום אדם עד שיבוא החכם שיוכל להתבונן לסדרם כראוי. וכן האריה שעומד שם (אצל התפשטות הדרך) צריכין להעמידו כאן וכן כולם וצוה לסדר הכל כראוי ליקח השושנה מלמטה ולתוחבה למעלה וכן כל הדברים הנ"ל לסדר כולם בסדר הראוי כנ"ל ואז התחילו כולם לנגן ניגון הנפלא מאוד ועשו כולם הפעולה הראויה להם ואז נתנו לו המלוכה. ענה ואמר הבן מלך האמת שנעשה עתה מלך אל בן השפחה האמת הנ"ל: 'עתה אני מבין שאני בן המלך באמת ואתה בן השפחה באמת'.**<sup>78</sup>

בסיפור המעשייה הגן משמש לנו משל לפרדס או ללימוד המיסטי. ואילו הכיסא הוא כיסא הכבוד שמצבו לא מושלם כי חסרה בו ספירה "מלכות" או השכינה. הערבוביה שבאבזרים שליד הכיסא – המיטה, השולחן והמנורה – הזקוקים לסדר חדש או תיקון מסמנים עבור רב נחמן את "תיקונא דשכינא".

בהמשך מצטט ר' נתן את הערותיו של רבי נחמן העוסקות במשמעות סיפור המעשייה:

(גם אלה דברי רבינו נ"י אחר שסיפר זאת המעשה ענה ואמר דברים אלה):  
**"בדורות הראשונים כשהיו מדברים ומשיחים קבלה היו משיחים בלשון כזה כי עד רשב"י לא היו מדברים קבלה באתגליא רק רשב"י גילה קבלה באתגליא ומקודם כשהיו החברים מדברים קבלה היו מדברים בלשון כזה. כשהניחו הארון על הפרות התחילו לשורר והכן: כי יש חזתותי דסיהרא כשהלבנה מקבלת חידושים מן השמש וזה בחינת כשנושאת הארון אל בית שמש ואזי כל החיות נושאי הכסא עושין ניגון חדש בחינת מזמור שירו לה' שיר חדש שזהו השיר ששרו פרות הבשן. וזה בחינת מטה ושולחן וכסא ומנורה הם תיקונא דשכינא. ובחינת הגן כי אדם הראשון נתגרש מן הגן ... ושבת הוא בחינת מלך שהשלים שלו בחינת האדם הנ"ל שהוא מלך שהיה שלום בימיו ועל כן עמד עצמו אצל שבת והשאר לא ביאר (ענה ואמר אחר שסיפר המעשה הזאת בזה הלשון):**

המעשה הזאת היא הפלא גדול והכל א' הבהמות וכו' והכסא וכו' והגן. הכל א'. פעם נקרא (הבחי' המרומזות בסיפור) בשם זה ופעם בשם זה הכל לפי הענין והבחי':  
והדברים עמוקים נפלאים ונוראים מאוד מאוד (גם אלה דברי רבינו נ"י) ויש עוד ואין צריכין לגלות לכם גם יש עוד מה שהמלך שהיה בהמדינה הנ"ל עשה דבר כנגד החמה **ודבר כנגד הלבנה** (היינו שאלו הדברים היו מרמזים על חמה ולבנה) והלבנה היתה אוהזת נר בידה וכשמגיע היום אזי אין הנר מאיר כי שרגא בטיהרא וכו' וזהו שאמרה הלילה אל היום מפני מה כשאתה בא אין לי שם (כמבואר לעיל) כי ביום אין מועיל הנר כלל.

פירוש המעשה הוא כמו הכסא שעשה המלך הנ"ל, שעיקר החכמה שצריכין לידע איך לסדר הדברים. כמו כן, מי שבקי בספרים ולבו שלם יוכל להבין הפירוש. אך צריכין לסדר הדברים היטב. כי פעם נקרא כך ופעם נקרא כך וכן בשאר הדברים. היינו, בפירוש של המעשה לפעמים נקרא האדם של המעשה הנ"ל בשם זה, ולפעמים בשם

<sup>78</sup> הדגשה שלא במקור. סיפורי מעשיות 1968, מעשה יא, מבן מלך ובי"ש שנתחלפו, דף לח, ע"א – מו, ע"א, עמ' 101-85.

אחר, וכן בשאר הדברים. אשרי מי שיזכה להבין דברים אלו לאמיתתן בלא"ו (כל זה דברי רבינו הקדוש ע"ה זצ"ל).<sup>79</sup>

אנו נחשפים לרובדי משמעות בנושא הכיסא שרבי נחמן קיבל לידי. פנומנולוגית, על פי המקורות שהובאו קודם לכן, רבי נחמן ראה בכיסא דוגמה לכיסא הכבוד ולמעשה המרכבה, רמז לנשמות ישראל החקוקות בכיסא בזוגות, חזון לעתיד לבוא, משמעות יום הדין ויום הרת עולם וסוד השידוכין.

לפי דברי גסטון בשלאר בעניין ההרהור (reverie), לרבי נחמן הכיסא הוא מוקד ממנו הוא יוצא וחוזר ויוצא חזרה לאסוציאציות שונות, לדבריו:

“Reverie is entirely different from the dream by the very fact that it is always more or less centered on one object. The dream proceeds in a linear fashion, forgetting its original path as it hastens along. The reverie... returns to its center to shoot out new beams... one must engage in reverie on a specific object.”<sup>80</sup>

לרבי נחמן, דברי החלום והתורה קשורים כולם בכיסא וכך גם המעשייה. דברי גסטון בשלאר מסבירים את ריבוי ההקשרים השונים:

“In the imaginary cosmic life, the different worlds often touch each other and complement each other. The reverie of one calls up the reverie of the other.... The images of substances are touched by a polemic between imagination and thought.”<sup>81</sup>

במקרה שלנו ועל פי הגישה שנקטנו בעבודה זו ביישום תאוריות בספרות של מציאות מדומה ודו ממדית בחקר החפץ התלת ממדי, הכיסא משמש לרבי נחמן כ"אובייקט" למחשבה וכמקור השראה. אך דברי רבי נחמן אינם רק מעשה ספרות ופרי דמיון פורה אלא הם מושרשים במסורת היהודית: במקרא ובמדרשי האגדה בתלמוד ובמיוחד במסורות המיסטיות היהודיות - בספרות ההיכלות, בספר הזוהר ובספרות של הקבלה הצפתית. את כל אלה משלב רבי נחמן בסיפוריו ומתווה מרקם יהודי מיסטי עשיר במיוחד הנשען על סוגת המעשייה (folktale) או על קונטקסטים אחרים.<sup>82</sup> כך, למשל, מתאר רבי נחמן את הגן ואת החיות הטורפות שבו, שבאמצעות המוטיב שמופיע גם בספרות ההיכלות, החיות שבספרות ההיכלות נרגעו כשהשמיעו להן מנגינה. לדברי איתמר גרינולד,

<sup>79</sup> שם.

<sup>80</sup> בשלאר, 1964, עמ' 14-15.

<sup>81</sup> בשלאר, 1969, עמ' 205, 211.

<sup>82</sup> על ניתוח ספרותי, ראו: ויסקינד-אלפר, 1994.

מסורת זו היא מסורת מיוחדת במינה המופיעה רק במקור אחד בספרות ההיכלות. מקור זה שנקרא בשם **האפוקליפסה של אברהם**, נודע באירופה בגרסתו הסלובנית בלבד.

"זוכה אברהם למראה המרכבה: הוא רואה את כסא הכבוד ואת החיות שסובבות לכסא ושרות שירי שבח ליושב על הכסא. בעניין זה מוסיפה האפוקליפסה לאברהם פרט מעניין: החוזה מציין שברגע שהחיות פסקו מלומר את השיר, הן פנו באיבה זו כנגד זו. המלאך המדריך, יהואל, מיהר לעברן וסובב את ראשיהן כך ששוב לא יראו זו את זו. לבסוף, נאמר, הוא לימד אותן את שיר השלום. אשר ימנע אותן מלפגוע האחת ברעותה.... הוא היחיד במינו בכך שנאמר בו שהחיות עלולות לפגוע זו בזו, ורק בכוחו של השיר שהן אומרות למנוע אותן מלעשות כן."<sup>83</sup>

רבי נחמן מתאר את הכיסא בצורה מאוד ריאליסטית ככיסא גבוה מאוד ועל הכיסא עומדים כל מיני חיות ועופות של עץ (כלומר, הצורות של החיות גולפו מעץ, "אויס גשניצט"). טכניקה עבודת הגילוף שנעשתה בגב הכיסא אופיינית לאזור ולתקופה. נראה שאכן רבי נחמן הכיר את הכיסא שאנו דנים בו. הוא תיאר כל מיני "דרכים היוצאים מהכסא", כלומר הזכיר את תיאור כיסא הכבוד שבחזון ישעיהו "ושוליו מלאים את ההיכל" (ישעיהו ו, א-ג).

בהמשך המעשייה מבחין בן המלך האמיתי שהשושנה או הרוזטה (ביידיש: רייזל) נפלה מראש הכיסא ושיש להחזירה למקום ואז מתחילה הנגינה הנפלאה של ההרמוניה להדהד בעולם. כבר בפרק א' של ספר הזהר השושנה המזוהה עם השכינה או עם הספירה "מלכות". החזרת השכינה או החזרת הספירה "מלכות" לראש כיסא הכבוד (או "אין סוף" או לספירה "כתר") מסמלת את איחוד הקב"ה והשכינה ("ייחוד קודשא-ברוך-הוא ושכינתיה") שהוא אחד המטרות המרכזיות של הפעולה התאורגית של התפילה החסידית ושל לימוד התורה. בסידור של ר' אברהם שמשון מראשקוב אנו קוראים:

**"עיקר עסק התורה לעשות כסא לשכינה ובהיותו מלוכלך בכתמי עונות אין השכינה שורה בו כי אין מקום לישוב עליו וכל / עון ועון היא קוץ מכאיב לישוב על הכסא לכן יתודה קודם למודו וכה יאמר ליחדא שמיא דקבה"ו בדחילו ורחימו בשם כ"י ולאקמא שכינתא מעפרא."**<sup>84</sup>

נושא מרכזי אחר המופיע בקבלה הצפתית הוא תיקון העולם הכרוך בהעלאת ניצוצות הקדושה שהתפזרו כששברו את הכלים (מכלי האור) בבריאת העולם. עבודת התיקון, לפי חוג האר"י, כרוכה במספר כוונות ייחודים הנאמרים בתפילה או לפני עשיית המצווה. החסידים הרחיבו נושא זה וכללו אותו באורח חייהם. כשרבי נחמן מונה את פרטי האביזרים הנוספים שבגן – המיטה, השולחן והמנורה, ומציע להזיזם וכך לתקן את מקומם, הוא בעצם מרמז על תיקון העולם המוביל לימי

<sup>83</sup> האפוקליפסה של אברהם, תרגום לאנגלית מסלבונית של G.H. Box, פרק 18. ראו: גרינולד 1981, עמ' 465-466, וראו גם: שם, הערות 36-38. על מוטיב החיות שנגרעות משיר והמקורות במיתולוגיה היוונית של אורפיאוס (Orpheus), ראו: היקס 1984.

<sup>84</sup> היכל הבעש"ט 1995, לימוד, מנהגים, דף 137 ע"ב.



המשיח בקבלה הצפתית. על כן סיפור המעשייה הוא סיפור משמח מאוד מכיוון שהוא מתאר באופטימיות גדולה את האפשרות של תיקון המוביל לאחרית הימים ולהרמוניה בעולם, דבר הנמצא בהישג יד של כל בן מלך אמיתי המסוגל להבין דבר מתוך דבר.

### מגילת סתרים

בהקשר של ביאת המשיח יש להתייחס לספר *מגילת סתרים* שיצא לאור רק לאחרונה ביוזמתו של החוקר צבי מרק.<sup>85</sup> *מגילת סתרים* "עוסק ב'סדר ביאת הגואל צדק'".<sup>86</sup> בחלק מהטקסט חוזר הדימוי של הכיסא. כשמתארים את מלך המשיח היושב על כיסא מול פמליה של משוררים נכתב כך:

"ויהי[ה] לו כס[א] וישאו אותה אחי[נו/אנשי חיל] וילך איזה פסיע[ות] במספר ויעמידו לו הכי[סא] ויש[ב] בו: ויהי[נו] קאפי[עלע] וישוררו בכש' [בכלי שיר] וישוררו בכפ' [בכל פעם]."<sup>87</sup>

בספר *מגילת סתרים* אחד המרכיבים הבולטים של ימות המשיח הוא הפן הבינלאומי או האוניברסלי. בהקשר שלנו, בחלום של רבי נחמן מוזכרים "כל מנהיגי הדור", אך הם בורחים ואינם רוצים לראות את הכיסא מקרוב. בסיפור המעשייה בן המלך האמיתי משכנע לבסוף את השרים של המקום להמליך אותו למלך, אך לא מוגדר לא מיקום העיר שבה הוכתר ולא דתה. באשר למוטיב האש, צבי מרק מקשר בין ההבטחה שהבטיח רבי נחמן בסוף ימיו לחסידיה בחזונו על אחרית הימים כפי שמובא בספר *מגילת סתרים*.<sup>88</sup> יש להזכיר את האמרה האחרונה של רבי נחמן:

"מיינן פיערל וועט שוין טלואין ביז משיח וועט קומין" (האש שלי תוקד עד ביאת משיח) במהרה בימינו אמין.<sup>89</sup>

כלומר, מרק מקשר בין "האש שתביא את עידן המשיח" לפסקה "לא יכבה נרו לעולם", הנאמרת לאחר קריאת ההפטרה בבית הכנסת. פסוקים אלה מזכירים בנשימה אחת לא רק את דוד המלך, עליו נאמר "לא יכבה נרו לעולם", אלא גם את אליהו הנביא, וכך כתוב בסידור התפילה:

"שמחנו ה' אלקינו **באליהו הנביא** עבדך ובמלכות בית דוד משיחך, במהרה יבוא ויגל לבנו, **על כסאו לא ישב זר**, ולא ינחלו עוד אחרים את כבודו, כי בשם קדשך נשבעת, לו שלא יכבה נרו לעולם ועד".

לדברי מרק, רבי נחמן זיהה בעצמו את האיכויות של המשיח ואף חשב שבנו, שלמה אפרים, יישא בתפקיד זה. כשהילד נפטר נראה שחזון אחרית הימים נדחה:

<sup>85</sup> ראו: מרק 2006, עמ' 244.

<sup>86</sup> ראו: מרק 2006, עמ' 54.

<sup>87</sup> *מגילת סתרים*, שורות 27-29. מרק 2006.

<sup>88</sup> לפי שיח שרפי קודש, חלק ג, אות קפז, עמ' פג, כתביו הם מבחינת "אתחלתא דגאולה". ראו: מרק 2006, עמ' 69, הערה 25.

ראו: מרק 2006, עמ' 54.

<sup>89</sup> חיי מוהר"ן 1995, עם השמטות, נסיעתו ושיבתו באומין, סימן רכט (מה), עמ' רנ.

"כשבא רבי יודל לשמחת הברית של רבי שלמה אפרים בן רבנו, היה לבוש בבגד חדש, כשראהו רבנו, פנה אליו בשמחה ואמר לו: עם הבגד הזה עוד תקבל פני משיח. אחר כך כשנפטר הילד, אמר רבנו: משיח כבר לא יבוא עד מאה שנה ודאי – משיח וועט שוין נישט קומען ביז הונדערט יאר אוודאי."<sup>90</sup>

אמנם זמן קצר לאחר מכן גילה רבי נחמן לחסידיו את הספר *מגילת סתרים* ובו הדמות של המשיח היא ילד, אולי בהשראת בנו.

### הפן האנושי בפירוש המוטיבים

בכתביו האחרים מפרש רבי נחמן בעצמו מוטיבים מסוימים כמו הכיסא, האריה ומוטיב האש. בפירושו הוא מדגיש את האדם, את פנימיותו, את האדם החכם ואת הצורך של האדם בוודאי כדי להגיע לתיקון. על הכיסא נכתב כך:

"וזה פירוש (ירמיהו יז) 'כסא כבוד מרום' וכו'. **כסא זה בחינת פנימיות, לשון 'אתכסיא'**, כבוד זה חיצוניות ולבוש, כמו שכתוב (שבת קיג) רבי יוחנן קרא למאניה וכו'. מרום מראשון – היינו, כשנדרומם ונתעלה ממדרגה הראשונה, ואז נעשה מפנימיות חיצוניות, בשביל זה: מקום מקדשנו – צריך לקדש את המקום מחדש, כי הקליפות חוזרים ונעורים."<sup>91</sup>

ועוד נכתב על הכיסא:

"**וכסא שבבחינת נפש הוא נפש החכם שנתכסה** בבחינת (משלי ג) יקרה היא מפנינים (כמו שדרשו רבותינו זכרונם לברכה סוטה דף ד, ע"ב מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים) כי מחמת שנפש החכם הוא יקר, הוא נתכסה לפני ולפנים, וכל הנפשות נעשין לבושין אצלה. והאדם היושב על הכסא הוא דעתו של החכם כי גם בלא דעת נפש לא טוב (משלי יט) ... וכסא שבבחינת תורה, הם דברים שכסה עתיק יומין (פסחים קיט, ועיין זוהר בהעלותך קנב) והם מכסים את עצמם בסיפורי התורה."<sup>92</sup>

על פי הגותו של רבי נחמן יש קשר בין הכיסא לאדם הראוי לשבת עליו,<sup>93</sup> והאריה שעל הכיסא מייצג את שני הצדדים של נפש האדם, את הצד הפגום ואת הצד הבריא.

<sup>90</sup> שיח שרפי קודש, חלק ב, אות קלב, עמ' לו. תולדות מוהרנ"ת, עמ' קיב. לקוח ממרמק 2006, עמ' 106, הערה 11.

<sup>91</sup> ליקוטי מוהר"ן 1962, אחוץ לן מנא – סימן כה, סעיף ג', דף לח, ע"א.

<sup>92</sup> ליקוטי מוהר"ן 1962, אשרי העם, סימן יג, סעיף ה, דף יח, ע"א.

<sup>93</sup> "רבי נחמן מברסלב עמד לפתוח בשיעורו, כשלפתע אחז בכיסא עליו ישב, ואמר: "כשאדם יושב על כיסא, הריהו מענטש!" ראו: מייקוף 1996, עמ' 9-10. מקור הדברים בחיי מוהר"ן 1995, סימן ב.

"וזה בחינת תקונא דמרכבתא עלאה ומרכבתא תתאה (זוהר ח"א קכט: קצו) שעל-ידי החכם שלוקח הנפשות ועולה עמהם ויורד עוז מבטחה נתתקנו שני המרכבות, כי יש ארבע חיות, בבחינת נפש, וכסא, ויושב על הכסא. **אריה שבבחינת נפש**, זה בחינת (שיר השירים, ה) 'אריתי מורי עם בשמי'... **מורי**... **זה בחינות פגם הנפש**, פגם הרצון... עם **בשמי, עם הרצון הטוב שמעלה ריח טוב**."<sup>94</sup>

ואילו את מוטיב האש הרבי נחמן מקשר לווידוי בפני תלמיד חכם:

"וזה בחינת החזרת המלכות לשרשה, כי שרש המלכות הוא אש... והתורה נקראת אש שמשם המלכות... כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש, דבר – **זה בחינת מלכות**... **תעבירו באש – תיקונו על ידי אשר היינו וידוי-דברים לפני תלמיד חכם**."<sup>95</sup>

### כיסא אליהו והכיסא של רבי נחמן

בשלב מסוים בתולדות חייהם של חסידי ברסלב בארץ ישראל, לאחר שהופיע כיסאו של רבי נחמן ב-1936, ולכל הפחות משנת 1970 (על סמך מאמרו של זוסיא עפרון שהוזכר לעיל) חלה התפתחות רעיונית מעניינת. תפקידו של הכיסא, שנמסר לרבי נחמן כדי שישב עליו כשיאמר דבר תורה, הוסב לחפץ טקסי, לכיסא אליהו, המשמש את החסידים בטקס ברית המילה בקהילה. מניחים את הרך הנולד על הכיסא למשך מספר דקות. הסנדק אינו יושב על הכיסא. מצד שני, הכיסא לא נשאר ריק, כי מניחים עליו את התינוק למספר דקות. האם בכך מתכוונת הקהילה לומר שבכל רך נולד ישנו פוטנציאל של משיח, כמו שהיה בכוח בנו האהוב של רבי נחמן, ר' שלמה אפרים, שלפי צבי מרק, הפך למודל של המשיח כילד במגילת סתרים?<sup>96</sup>

משמעותו של הכיסא הריק המחכה לבואו של המשיח קשורה בהבטחתו של רבי נחמן ש"האש שלי תוקד עד ביאת משיח".<sup>97</sup> מטרת הכיסא של אליהו היא מעבר לקיום הבטחה שניתנה לאליהו שיהיה נוכח בכל טקס ברית מילה, כי אמר "קנא קנאתי לה" כי עברו בריתך בית ישראל".<sup>98</sup> טקס ברית המילה הוא אחד מ"אותות הברית" לפי חז"ל (נושא זה נדון בין מושגי היסוד שבחלק הראשון). כעת נראה על פי הממצאים שהכיסא עצמו מקבל תוקף של אות ברית נוספת. כאות הברית, הכיסא משמש חפץ סימבולי המזכיר את הבטחתו של ה' לעמו שיקיים את הברית שביניהם ואת דברי הנביא מלאכי על בואו של המשיח באחרית הימים.

<sup>94</sup> ליקוטי מוהר"ן 1962, אשרי העם, סימן יג, סעיף ה, דף יז, ע"ב. ראו שם תיאור של המידות של יתר חיות שבמרכבה כמו שור ונשר: שור שבנפש זה האור המצוחצח שנתוסף בנפש מחמת הקבוץ שנתקבץ פזורי הנפש ואז מאיר הנפש ביותר... ונפש רעבה; כי עיקר הרעב – מחמת העדר האור... שור, לשון הסתכלות... ונשר שבבחינת נפש זה החידוש שנתחדש הנפש בעליה בבחינת עבור וזה בחינת נשר – תתחדש כנשר נעוריכי (תהילים קג) ואדם שבנפש זה בחינת (בראשית ב) ויהי האדם לנפש חיה כי האדם בחינות מסכני ועתיירי (בהקדמת זוהר דף יג, ע"ב) נעשה אדם בצלמו – עתירי, כדמותנו – מסכני.

<sup>95</sup> ליקוטי מוהר"ן 1962, אנכי, סימן ד, סעיף ו.

<sup>96</sup> ראו: הערה 88.

<sup>97</sup> ראו: הערה 87.

<sup>98</sup> ראו: הערה 51.

מכיוון שלא הייתה המשכיות לשושלת של רבי נחמן ולא היו לו צאצאים (בנים) אחריו או אדמו"ר שיתפוס את מקומו, נקראו חסידי ברסלב ביידיש ה"טוטר חסידים" (החסידים המתים). למעשה חסידי ברסלב עוד מחכים שרבי נחמן ישוב עם בואו של המשיח ואף בדמות המשיח. הכיסא של רבי נחמן והכיסא של אליהו הוא חפץ סימבולי אסכטולוגי מובהק.

כמו שאר חפצי הטקס היומיומיים שתוארו בעבודה, גם הכיסא של רבי נחמן קשור כיום לטקס, לטקס ברית המילה. אך השימוש בו אינו קשור במערך קבלי הצפתי המלווה בכוונות ובייחודים: הוא גם אינו מקרב את הספירה "מלכות" לאיחוד המיוחל עם הספירה "כתר" (האין סוף) ואינו מסייע בפעולה תאורגית של המתקת הדין ברחמים. יש לציין שגם מבחינה אמנותית, אין הקפדה על מספר משמעותי של עלי כותרת או של עלים שהיו על חפצי הטקס האחרים, שלפי ספר הזוהר או לפי הקבלה הצפתית נוצרו עקב מצע רעיוני מסוים.

מעמדו הסימבולי של הכיסא תואר בפירוט רב על ידי רבי נחמן כשהשתמש בכיסא כשמסר דבר תורה. אך לאחר מותו קיבל הכיסא את משמעותו דווקא כשנשאר ריק מבעליו.

הכיסא של רבי נחמן לא נועד מלכתחילה להיות כיסא של אליהו. באופן פרדוקסלי השתלשלות הדברים הובילו למצב שבו יש לכיסא מכנה משותף עם המוטיב שבאמנות הביזנטית של כס מלכות ריק המחכה לבואו השנה של המשיח בנוצרות, ה-etimassia (תמ' 27).<sup>99</sup> מאידך, מאידך, עבור חסידי ברסלב, המצע הרעיוני המשיחי המלווה את כיסא אליהו במשך הדורות הוסב בטבעיות לכיסא של רבי נחמן, הן ככיסא ריק המחכה לבעליו והן במנהג העכשווי בטקס ברית המילה, ששמים את הרך הנולד על הכיסא כהבטחה מחודשת לבואו של משיח.

הקשר האסכטולוגי (eschatological) שהוא מרכיב חשוב בפנומנולוגיה של הכיסא של רבי נחמן בא לידי ביטוי חזותי באיור של חסידות קופיטשיניץ בערך באותה תקופה. בפנקס של קבוצת החסידים משושלת קופיטשיניץ מופיע איור של אריה הניצב לצד הכיסא, כף ידיו מונחת על מושב הכיסא, כאילו רוצה לעלות עליו אך אינו מעיז (תמ' 28). בעולם של רבי נחמן הוא יוכל!

הכיסא של רבי נחמן כיום מנותק מהקשרו הראשוני והפך לחפץ טקסי, לכיסא אליהו אשר בשונה משאר חפצי הטקס החסידיים שדנו בהם בעבודה זו, זהו פריט שנוצר לאחר המדרש ולא התחיל את דרכו ככלי פונקציונלי. כיסא אליהו הוא סימבולי מלכתחילה ויש בו משמעות של צפייה לגאולה.

<sup>99</sup> "In Byzantine images, the etimasia (betimasia) or throne prepared for the Judge of the World (cf. Psalm 9) was also interpreted as the 'sign of the Son of man.' The symbol of the throne, at first carrying only the Book – symbolizing the presence of Christ – and the jeweled cross (crux gemmata) – a symbol of triumph – or conceived as the throne of the Lamb (after Revelation 22.1) had been used in art to indicate the world sovereignty of the exalted Christ since the fifth century. Only later was it identified with the altar and given a Eucharistic meaning; or the arms were added to it – and it became the 'sign of the Son of man'. From the eleventh century onwards it often appears in the eastern image of the Last Judgement in this form, flanked by angels and intercessors. Except for the one drawing in the Utrecht Psalter, these are the first isolated representations of the Crown of Thorns and the nails. This modification of the throne resulted in a slight shift in its meaning; it becomes a Throne of Grace or a Thorne of Judgement."

שילר 1971, חלק ב, עמ' 186.

## סיכום

כשמצליבים בין המקורות השונים המתייחסים לכיסא שקיבל רבי נחמן בשנת 1808 עולה תמונה מורכבת ומרתקת, המשלבת בין הדימוי של כיסא האש לכיסא האל הגבוה במיוחד ("רם ונשא"), תמונה היוצרת את חזון המרכבה. רבי נחמן מציין בחלומו שהחיות מסודרות בזוגות, דבר המאפיין את העץ המגולף שבו העיטורים סימטריים.

רבי נחמן מדבר גם על שידוכים. כשהוא אומר בתורה "תקעו ממשלה" הוא מפרט, שנשמות ישראל חקוקות על כיסא הכבוד, שם נעשים השידוכים, ובנוסף לכך מכנה את הכיסא "אם כל חי", כלומר הוא מדגיש שהכיסא הוא גם כיסא לידה.

אפשר לקשר בין תיאור כיסא הכבוד שבחלום, התורה "תקעו ממשלה" והמעשייה בכמה מישורים: הכיסא שעליו ישב רבי נחמן הפך עבורו למעין כיסא המלכות של שלמה המלך שהוא דוגמה או אב טיפוס של כיסא האל, רם ונישא, שחיות המרכבה מסביבו. ואם לא די בכך, הכיסא הוא גם כיסא של אש כדוגמת כיסא ה', כפי שמתואר בחזון יחזקאל. הכיסא של רבי נחמן קשור גם להשתנות וללידה, לשידוכין ולשמחה.

רבי נחמן מפתח את הדימוי ומעמיק את רבדיו. הוא משתמש בדמיון מטריאלי פורה. ואכן, רבי נחמן מיישם את מה שהניח חוקר הפנומנולוגיה גסטון בשלאר, שאי אפשר להגביל בקווים פסיכאנליטיים את עולם הדמיון, כי הדמיון עצמו הוא יוצר עולם בפני עצמו. לדבריו:

"Imagination eludes the determinations of psychology – psychoanalysis included – and... constitutes an autochthonous, autogenous realm.... rather than the will, rather than the *élan vital*, Imagination is the true source of psychic production...

It is reverie which delineates the furthest limits of our mind... [and] gives a new form to... experience.... [We need] to set free the lively dialectics which bestow on reverie its true liberty and its true function as a creative mental process."<sup>100</sup>

<sup>100</sup> בשאלר 1964, "סיכום", עמ' 109-111. מספרות ההיכלות: שיר עולת שבת, 4Q405, דף 14-15, i; מדרש רבה, בראשית, בתי מדרשות, ירושלים, תשמ"ט, כרך א, עמ' מד; ראו: פדיה 2002, עמ' 237-255. אני מודה לשבא סלהוב על אשר הפנה אותי שוב לפרק זה בספר המראה והדיבור של חביבה פדיה.

## נספחים

### חביבה פידה ונושא הפרגוד

הגישה שאנו מציעים כאן - לאחד כמה מקורות כדי ליצור תמונה מגוונת ועשירה של דימוי החפץ, כלומר ליצור את כיסאו של רבי נחמן - אפשר להשוות אותה לניסיון דומה של חביבה פדיה בנושא "הכבוד והפרגוד"<sup>101</sup>, שם היא שוזרת מקורות מספרות ההיכלות עם מדרשי אגדה. היא מסכמת כך:

"במישור הסימבולי הפרכת מעצם היותה בד יכולה להוות סמל של מצע..."<sup>102</sup>

או:

"בספר הזהר זיהו מעין מסך קדום פרימיורדיאלי (primordial) שעליו האל מצייר ורוקם את צורת המלכים-מלאכים שאינם מתקיימים. הוא חייב להניח להם, לעזוב אותם, להתרחק, ולאחר זמן הוא שב ומסתכל בהם ומשנה בהם משהו וזהו ההיבט של התיקון."<sup>103</sup>

גישתה של פדיה מתמקדת באובייקט קוגניטיבי, ואילו עבודה זו מתמקדת בחפץ עצמו. הניתוח הפנומנולוגי הוא עבורנו פועל יוצא של ניתוח צורת החפץ והקשרו הטקסי והרעיוני, ורק בהקשר זה נוצרת האונטולוגיה של החפץ. אמנם אפשר להיעזר בניתוחה של פדיה כדי להבין טוב יותר את הפנומנולוגיה של הפרוכת שבבית הכנסת התלויה לפני ארון הקודש ומשמעותה למתפלל, אך אם נתחיל את הדיון בפריט עצמו ובמקרה זה בפרוכת שבבית הכנסת ובתיאורה ולאחר מכן נוסיף את רובדי המשמעות תהיה לפנינו תמונה רחבה יותר הפונה ישירות לאסתטיקה של האמנות היהודית.

<sup>101</sup> מספרות ההיכלות: שיר עולת שבת, 4Q405, דף 14-15, i. מדרש רבה, בראשית, בתי מדרשות, ירושלים, תשמ"ט, כרך א, עמ' מד; ראו: פדיה 2002, עמ' 237-255. אני מודה לשבא סלהוב על שהפנה אותי שוב לפרק זה בספר המראה והדיבור של חביבה פדיה.

<sup>102</sup> שם, עמ' 243. ראו גם: "ברמה הפנומנולוגית, כדאי להזכיר כאן את משמעות המלה טקסט בלטינית כקשורה לאריגה, במעשה הבד." שם, הערה 20.

<sup>103</sup> שם, עמ' 254 על פי ספר הזהר, אדרא רבא, זהר, חלק ג, דף קכח, ע"א.

### פענוח התקרה שבבית הכנסת בחודורוב

מאחורי התיאור העשיר של הכיסא והחיות שמסביבו, ישנו הספר *האפוקליפסה של אברהם*, הנכלל בין ספרות ההיכלות.<sup>104</sup> טקסט זה, כאמור, נודע בגרסתו הסלובנית.<sup>105</sup> נתון זה מצביע אולי על כך שהאגדה הייתה מוכרת במזרח אירופה בגרסה זו או אחרת ואף בין יהודי האזור וייתכן שאף ר' נחמן הכיר אותה. בתיאור המעשייה של ר' נחמן ישנה חזרה על שני מוטיבים מרכזיים שבאגדה זו: החיות הטורפות ושיר השלום המרגיע. מוטיבים אלה מוזכרים רק בספר זה בין כל ספרות ההיכלות הידועה.

באמצעות השערה זו אפשר אולי לפענח את ציורי התקרה שבבית כנסת שבחודורוב (Chodorów) ובגוודיץ' (Gwoździec) מהמחצית הראשונה של המאה הי"ח שבאזור גליציה (כיום דרום-מערב אוקראינה) (תמ' 28 א-ב).

התקרה בבית הכנסת מכונה בפי המתפללים בשם "רקיע" ובימי הביניים אף צבעו את התקרה בכחול ועיטרו אותה בכוכבים.<sup>106</sup> בתיאור של אברהם רכטמן, חבר המשלחת של אנ-סקי שנסעה בין השנים 1912-1914 לווילהין, הוא הסביר שהתקרות שבבית כנסת מעץ מצוירות כך:

"The first thing you notice is the ceiling: In the synagogue this is traditionally called the rakia – the sky or firmament – a custom based on the biblical verse from the beginning of Genesis 'And God called the firmament Heaven;' for this reason it was customary to paint the synagogue ceilings blue and decorate them with gold and silver stars."<sup>107</sup>

השם "רקיע" מתנה מלכתחילה דימוי של תקרה כמושב כיסא הכבוד של אל ברקיע השמימי. בתקרה בחודורוב, בדרום ובצפון, ישנן חיות טורפות הנמצאות משני צדי חיה או זוג חיות גדולות יותר מבודדות במדליון, כשנכנסים לאולם התפילה הן משני צדדיו של המתפלל. לעת עתה ברצוננו להתמקד רק בחלק זה של מערך הציורים.

זוג החוקרים פיוחוסקה מצטט את חוקר הפולקלור הנודע מקס גרונוולד ואת יחסו לציורים אלה:

"Max Grunwald... undertook an attempt at the compilation of a list of all images of animals... identifying their meanings and iconographic sources... about forty kinds of animals, birds and fish, particularly those associated with the desert... and even mythical creatures... Grunwald declared that the limited number of reliable sources available to him made it impossible to

<sup>104</sup> ראו: הערה 85.

<sup>105</sup> ספר זה נחשב לספר אפוקליפטי יהודי שחובר בין השנים 80-100 לפנה"ס. הוא שרד רק בסלובנית עתיקה (Old Slavonic recessions) ראו: בוקס ולנדסמן 1918.

<sup>106</sup> לתיאור תקרה, ראו: בחלק השני, הפרק הראשון, העוסק בסיפור האר"י החסידי, תמ' 11.

<sup>107</sup> אנ-סקי 1992-1994, עמ' 99.

propose any authoritative subdivision of motifs into the symbolic, the allegorical and the "typical," by which he most probably meant those drawn from the immediate surroundings, and invested with no concealed meanings.<sup>108</sup>

טומאס הובקה גם התייחס למאבקי החיות וכתב כך :

"Although conclusive proof about the meaning of most of Gwozdziec's many animal figures has yet to be found, ... In the Zohar, the persecution of Jews by the Gentile nations, particularly by Rome, is frequently described. But these accounts are not typically accompanied by images of animals devouring other animals."<sup>109</sup>

בציור התקרה בבתי הכנסת חודרוב וגוודזיץ, החיות הטורפות מופיעות משני צדי הדמות המרכזית: בצד הדרומי ישנו דוב גדול המחזיק בתשלובת יפהפיה של פרחים, מצפון, אריה נלחם או נאבק עם ראם, קרנו של האחרון בפיו של האריה. דימוי הדוב המחזיק בזר פרחים ידוע מסימני דפוס מאמסטרדם מהמאה הי"ז (תמ' 29) ואילו לאריה והחד-קרן תאורים הרלאדיים רבים.<sup>110</sup> אך הרקע האסכטולוגי מובן יותר בהקשר המעשייה של רבי נחמן. הדוב המחזיק בפרחים הוא דמות המשיח ואילו האריה והראם מסמנים את משיח בן דוד ואת משיח בן יוסף, שני המוטיבים באים להשליט סדר ושלווה בעולם.

בתקרה המערבית שבבית הכנסת "הורב" ישנו ציור שצויר על אליעזר זוסמן מברודי באמצע המאה הי"ח. תנוחת האריה המחזיק בחצוצרה שם דומה לתנוחת האריה שבמאבק הכוחות שבין האריה לראם אוחז בקרנו של הראם בפיו דוגמת הנמצא על תקרת בתי הכנסת שבחודוב וגוודזיץ (תמ' 30 א). בשני המקומות הרקע הוא אסכטולוגי, והחצוצרה מסמנת את חצוצרת היובל של אחרית הימים. אליעזר זוסמן הגיע להורב מהעיר ברודי והביא עמו את המסורות הציוריות של מקום מושבו (תמ' 30 ב).<sup>111</sup>

<sup>108</sup> פיוטקה 2004, עמ' 89-90. ראו: גרונלד 1934, מבוא.

<sup>109</sup> הובקה 2003, עמ' 101.

<sup>110</sup> לפי חיימוביץ, ההופעה הראשונה של דימוי זה בדפוס מופיע כסימן דפוס של חיים דרוקר, אמסטרדם, חיימוביץ 2005, עמ' 115, הערה 60, וראו גם: שם, הערה 61.

באופן כללי על האיקונוגרפיה של הדוב, ראו: חיימוביץ 2005, עמ' 104-105 ו-115-120, ועל האריה והחד-קרן, שם, עמ' 121-133.

באופן כללי על האיקונוגרפיה של הדוב, ראו: חיימוביץ 2005, עמ' 104-105 ו-115-120, ועל האריה והחד-קרן, שם, עמ' 121-133.

<sup>111</sup> ראו:

"In the mural of the Khodorov synagogue of 1714, the lion and the unicorn are depicted in a peaceful embrace, and the lion holds up the horn with one paw as if blowing into it.... the unicorn's horn in the lion's mouth may indeed be interpreted as the shofar ushering in the arrival of the messianic era."

חיימוביץ 2005, עמ' 121 ו-130.







בעבודה זו מוצעת גישה חדשנית לחקר חפצי הטקס החסידי, גישה הבונה את האונטולוגיה של החפץ מהקשרו הטקסי והרעיוני על פי צורתו או עיטורו. עד לעבודה זו ספרות המחקר התייחסה בעיקר לערכם הפונקציונלי של חפצי הטקס. בעקבות עיון בדיון זה, לא ניתן עוד להתייחס לחפץ הטקסי החסידי מבלי לבדוק את המצע הרעיוני והמשמעות הטקסית המתלווה אליו.

עד כה מרבית הדיונים בהגות החסידית נסבו סביב ההיבט הלשוני של טקסטים חסידיים ולא התייחסו לחפצים השימושיים שנכחו בטקס ושהשתתף אחז בהם בידו, כמו כן הם לא ניסו לקשור בין החפצים למילותיו ולתודעתו הקוגניטיבית של המשתמש.<sup>1</sup> ואכן ביהדות באופן כללי ובמשך הדורות הפן החוויתי היה תמיד חלק מהמסורת ומהטקס, החל מתקופת המקרא ומפולחן המשכן ובית המקדש וכלה ב"אותות הברית", הכוללות בתוכן מקצת מתשמישי המצווה, שפורטו במשנה ובתלמוד.

על "עבודה בגשמיות" כתבה ציפי קויפמן במחקרה :

"מערכת הגותית ומעשית שיש בה מקום למגוון חוויות דתיות, אשר משליכות הן על המישור התודעתי (שיש בו מימד של מעשה) והן על המישור ההתנהגותי (שיש בו מימד של תודעה)".<sup>2</sup>

קויפמן מציעה, ש"לא תיתכן השפעה חד כיוונית של התיאולוגיה על המעשה, ועל כן יש לבחון גם את הכיוון ההפוך".<sup>3</sup> בעבודה הנוכחית נבדק כיוון זה. הוכח שגם לחפץ הטקסי יש ערך רב והוא מסייע לחוויה המיסטית שעובר המשתתף בטקס החסידי. התחום התלת ממדי שבטקס מסייע טוב יותר כשהוא נעזר בצד הטקסטואלי והתודעתי, אך הטקסט והתודעה לבדם אינם משלימים את הפעולה התאורגית בצורה יאה בלי החפץ הטקסי, ולכן מוצע להתייחס אליו כמרכיב שיש לו ערך של ממש בחקר כל פעולה תאורגית מעשית בטקס החסידי.

חפצי הטקס שנבחרו לעבודה זו היו שייכים לאדמו"רי החסידות מהמחצית השנייה של המאה הי"ח ועד לסוף המאה הי"ט. קבוצת המשתמשים הייתה בקיאה במקורות היהדות ובמסורות המיסטיות, וניתן להבחין בבקיאותם המרשימה בכל הנוגע ליחסם לחפצי הטקס החסידיים. ממצאי המחקר מתחלקים לשלושה שלבים: לביסוס הסימבוליקה של החפץ, לממד המיתי בטקס ולהקשר החסידי.

<sup>1</sup> חביבה פדיה מתייחסת למכלול הטקס ומרכיביו כמו לשירה ואינה מבודדת את החפץ כמושא למחקר. בהקשר של שבת כטקס: "הטקס הדתי יוצר עולם שלם בו כל פרט ופרט מצטרף באותו אופן שבו מילים מסתדרות זו ליד זו ומוצאות את מקומן בתבניתו ההדוקה של שיר העשוי למופת. כזה שואף להיות הטקס הדתי במקורו. אולם האופן שבו יצטרף המכלול הדומם לשירה תובע מאמץ עצום של איחוד וליכוד חלקי השפה השונים...ממתינים גם המצוות והטקס על כל מרכיביהם המסוימים מאד לפירוש...המיתוס הוא לא אחר מאשר סיפור המתבקש לשוב ולהתהוות... העלילה, הריטואל והשפה אינם אפוא רק דרכי הבעה משנית. דרכי ההבעה הן עצמן גם דרכי החוויה והתפיסה של בעל ראית העולם האמיתי." פדיה 1996, עמ' 158, 161.

<sup>2</sup> קויפמן 2004, עמ' 386. קויפמן מסכמת את הדוקטורט שלה ומדגישה את הצד המילולי: "אקסיסטנציאליזם הלשוני שפותח על ידי לעיל אינו עוסק בתיאולוגיה מופשטת ומנותקת, כי אם בחוויה או בתודעה".

<sup>3</sup> שם, עמ' 385.

### הסימבוליקה של החפץ הטקסי מתוך המקורות

כצעד ראשון להבנת הסימבוליקה הוצגו המקורות הראשוניים של הקבוצה, ספרי ההלכה והעדויות שהסבירו את הסימבוליקה של החפץ, כלומר את הסימבוליקה של הכוס לקידוש (פרדס המלך, 1999), של קערת הסדר (הגדת בית היין, 1978), של מנורת השבת (סידור הגאונים והמקובלים והחסידים, 1976), של הכיסא של רב נחמן (ליקוטי מוהר"ן תנינא, 1990 וסיפורי מעשיות 1968) ועוד. בסידור של ר' אברהם שמשון המקורות נלקחו מהכתוב בסידור, לרוב מכתביו של ר' חיים ויטאל. המקורות הראשוניים למקטרות ול"שמירות" נלקחו, בין היתר, מעדויות ומספרות המתנגדים. באשר לעטרה, מקור הלכתי (אפשטין 1963) סיפק הסבר לתופעה של העטרה שבאמצע הטלית.

ייתכן שלא נמצאו כל המקורות הרעיוניים המדויקים לכל חפץ שסייע למשתתף בטקס להעריך את החפץ הטקסי שבידו. צפוי היה למצוא בעבודה זו מקורות כאלה, כי כפי שמובא בהקדמה לעבודה זו, הסבר מפורט מאפיין מערכות סימבוליות בכלל ואת החפץ הסימבולי בחסידות בפרט. תמיד יש צורך לפרש את הסימבול כיוון שאינו מובן מאליו. הערך הסימבול תלוי בהבנתו, לדברי פרופ' אברהם יהושע השל:

"The validity of a symbol depends upon its intelligibility."<sup>4</sup>

מקצת מחפצי הטקס התחילו את דרכם כחפצים פונקציונליים וצורתם השתנתה על רקע מצע רעיוני חדש: כך למשל, כששינו את מיקום המצות מתחת לסימני הסדר – יצרו צפייה לגאולה, שבה שלוש הספירות העליונות ירדו למטה והתחתונות עלו למעלה. רעיון זה של הקבלה הצפתית, ששורשו בקבלה האקסטטית של תלמידו של ר' אברהם אבולעפיה, יצר צורה חדשה של קערת סדר, מעין תיבה עם מגירות למצות עשויה מחומר קשיח (מעץ, מחרסנה, מכסף) כדי שהמצות שלמטה לא תישברנה. תיבת קערה זו הייתה אפנתית בגרמניה, באוסטריה ובפולין עוד לפני שחסידות רוז'ין-סדיגורה וחסידות צ'רנוביל עיבדו אותה והוסיפו מרכיבים ייחודיים משלהן (תמ' 1).

מקרה דומה אפשר לראות במנורת השבת. בעקבות ההוראה מהאר"י להדליק שבעה נרות לשבת, כמספר הספירות התחתונות שבעזרתן התממשה בריאת העולם, השתנו מספר הקנים במנורת השבת המסורתית שנתלתה, ה"שבת לאמפ"א", ממספר הנע בין ארבעה לשמונה קנים לשבעה. שינוי זה ניכר בקהילות שבאמסטרדם, לונדון וערי איטליה עוד לפני החסידות. בעקבות מסורת זו באה גם הוראה להדליק עשרה נרות כמניין כלל הספירות. חסידות ללוב עיבדה את דגם המנורה התלויה האשכנזית ויצרה צורה ייחודית של עשרה נרות שמן, המחקה את הצורה (קונפיגורציה) של עשר הספירות ואף של תורת הפרצופים (תמ' 2) לפי הקבלה ההצפתית.

זהו חפצי טקס חסידיים שצורתם נקבעה מלכתחילה על פי מצע רעיוני: כזו היא הכוס לקידוש בצורת התפוח שצורתה נשמרה בקרב חסידות רוז'ין, הרואה במגיד ממעזריטש את היוזם הראשון שהזמין כוס ייחודית זו לטקס הקידוש (תמ' 3). צורה תלת ממדית זו באה לייצג את דימוי

<sup>4</sup> השל 1955, עמ' 72.

השכינה או את הספירה "מלכות" כ"חקל תפוחין קדושין" (פרדס עצי התפוח), דימוי המופיע בזמירות השבת, שחיבר האר"י עצמו.<sup>5</sup>

העובדה שהכוס בצורת תפוח הייתה ידועה ואף לקוחה מהעולם הכללי הלא יהודי אינה מפחיתה מהרקע הרעיוני שעמד מאחורי השתלבותה בחסידות. בהקשר זה יש להתייחס לדברי מקס ויינרייך (1893/4-1969, Max Weinreich), חוקר השפה היידית, שטבע את המרקם הסוציו-תרבותי של יהודי אשכנז כ"דרך הש"ס" (Way of the SHas). מכלול חפצי הטקס החסידיים שואבים מאורח החיים המתנהל ביידיש ובא לידי ביטוי בשמות החפצים עצמם. ויינרייך הסביר איך אפשר היה לאמץ מוטיבים וצורות (במקרה זה צורת כוס) לעולם היהודי ובלי הסתייגות כלל. לדבריו:

"As long as the boundaries of the Way of the SHas had been fixed by the prior heritage, and the principle of distance between Jewishness and non-Jewishness had been fixed, considerable nuances, variants, and even tensions could be tolerated within the marked-off boundaries. This was the way of Ashkenaz....Jewishness was not filed by pattern and compared with non-Jewishness pattern for pattern. Each of the two systems was taken as a whole.... The architecture of the women's synagogue added on in 1213 manifests a similarity to the local St. Martin's church adjacent to the Jewish street....In the well-known Worms manuscript of the mahzor of 1272 there are illustrations... not only the coat of arms of the city of Worms, but even an arrangement of towers and animals, copied from the outside door of the St. Martin church.... Essentially, between Jewishness and non-Jewishness, there stood *lehavdl* (to be distinguished).... In the separation of Jewishness from non-Jewishness the essential thing is not the *location* of the line of demarcation, but the *fact* of a demarcation. Moreover, the impression is gained – both concerning the mode of life and the language of Ashkenaz – that quite often the distance between Jewish and non-Jewish is established not so much by the difference of all the ingredients, as by the difference in combining the ingredients and in reacting to them.... The alien too became indigenous because it assumed significance in the Jewish community and entered the Jewish scale of values.... The *criteria* in traditional Ashkenaz were always indigenous, of previous Jewish generations, not adopted from the non-Jewish

<sup>5</sup> ראו: ליבס 1972.

ambience.... There is no marked attempt at horizontal legitimization in Ashkenaz. It identifies itself *vertically*, with previous generations of Jews.”<sup>6</sup>

דעה זו מנחה את המחקר וכן את מחקרו של מרק מיכאל אפשטיין, דן באיורי כתבי יד עבריים מימי הביניים.<sup>7</sup> החוקר אינו מחויב לחפש מקורות ויזואליים או טקסטואליים קדומים כדי לבסס אפיזודה תנ"כית שצוירה בימי הביניים על פי פירוש או מדרש אגדה קדום כיוון שהכול היה בהישג יד. המסורות מהתלמוד ועד הגאונים ליוו את היהודים במקומות פזורים ומאוחר יותר גם את החסידות. עבודה זו מצביעה על כך שהחסידים הכירו את המסורות המיסטיות היהודיות והושפעו מהן במאה הי"ח. זהו חידוש דרמטי כיוון שאנו מודעים יותר לכך שהמסורות ההלכתיות (המשנה והתלמוד, שולחן ערוך וכדומה) היו זמינות ובעלות השפעה.

בפרק השמיני בעבודה הובאו המשמעויות שנלוו לכיסא של רב נחמן מברסלב ממקורות שסיפק רב נחמן עצמו. אותם מקורות רעיוניים הושרשו בספר *הזוהר* ובקבלה הצפתית. ההיכרות במרח אירופה עם מסורות מיסטיות מוקדמות, הכוללות את ספרות ההיכלות, כמו הגרסה הסלבונית של *האפוקליפסה של אברהם*, נותנת בידי החוקר מודל המסביר טוב יותר ומפענח את האמנות היהודית של התקופה, דוגמת ציורי התקרה בבית הכנסת בחודורב.<sup>8</sup>

יש דמיון בין הכוס לקידוש הנזכרת קודם לכן לכיסא של אליהו שהיה אחד מאבות הטיפוס של הכיסא. שניהם, הכוס לקידוש וכיסאו של אליהו, הפכו מן דימוי ספרותי הדו ממד לחפץ תלת ממדי, כלומר אנו עדים לתהליך מעניין של יצירת חפצי טקס סימבוליים ממצע רעיוני ביהדות. צורת הכוס נבעה ממקור בספר *הזוהר* ואילו הכיסא של אליהו נוצר עוד לפני החסידות על פי מדרש אגדה.

<sup>6</sup> ויינרייך 1980, עמ' 198-206, 226.

<sup>7</sup> אפשטיין מתנגד לגישה של חיפוש אחר תקדימים שרווחו בחוג של המרכז לאמנות יהודית במשך שנות ה-70 עד שנות ה-90 של המאה העשרים. ראו:

“Contrary to what one might assume, midrashic influence on medieval Jewish art is rarely attributed to active intervention in the production of the manuscripts by medieval artists or patrons who were repositories of textual or oral tradition, who read and understood midrash and commentary and incorporated details from those sources into the art they created or commissioned. On the contrary, the presence of midrashic elements is usually held to be the product of artists who somewhat thoughtlessly transcribed earlier iconographic models that originate in lost Jewish prototypes in remote and uncharted (presumably Hellenistic) antiquity, rather than from a living medieval Jewish encounter with texts and oral traditions. Weizmann 1971 is a classic instance.” [Note 8:] “See also the many examples in the *Journal of Jewish Art* (1974-85) and *Jewish Art* (1985-present [1997/8]), which are published by the Center for Jewish Art at the Hebrew University, and exemplify this approach.”

אפשטיין 1997, עמ' 2, הערה 8. ראו גם:

“The issue of appropriation is more complex, particularly when attempting to discover the indigenously Jewish textual justifications for echoes of apparently Christian motifs. Yet one thing is clear from the start; it is difficult to maintain seriously that animal symbols could have had identical meanings in Jewish and Christian art. Though animal iconography may have been stylistically or representationally modeled after depictions found in the bestiaries, once appropriated by Jews, it could not possibly have borne the same symbolic valences it did in contemporary Christian art.”

שם, עמ' 11.

<sup>8</sup> ראו: בחלק השני, בפרק השמיני העוסק בכיסא של רב נחמן מברסלב את הערה 81.

## ההקשר המיתי שבטקס

גרשום שלום הבחין בין הטקס הרבני לטקס הקבלי או החסידי וטען, שבטקס הרבני חסר המרכיב של המיתוס.<sup>9</sup> הרכיבים הסימבוליים שבחפצי הטקס שנבדקו בעבודה, השייכים לתקופה שלפני החסידות, מאשרים את גישתו של משה אידל שטען, שהבחנה זו אינה מונוליתית.<sup>10</sup> במהלך העבודה, כשמיקמנו את החפץ הטקסי בהקשר של הטקס, התגלו דברים נוספים: כשהמברך אוחז בטקס בכוס לקידוש בחמש אצבעותיו, לפי ספר הזוהר (א, א), הוא כמחזיק בידו את השכינה. סידור האר"י שהשתמש בו בקלויז של ברודי, מזהה את האדם המקדש עם הצד הזכרי של האל, עם הזעיר אנפין.<sup>11</sup> כשהוא מקרב את הכוס לחזהו ומעבירה מיד ליד (לפי ספר הזוהר ולפי הקבלה הצפתית) העברה זו הופכת את מידת הדין שביד שמאל למידת הרחמים שביד ימין הוא מקרב את הכוס במעין חיבוק בהשראת הכתוב בשייר השירים "שמאלו תחת ראשי וימינו תחבקני" (שיר השירים ב, ו).

כמו כן כשמרימים את קערת הסדר ואומרים "הא לחמא" ארבעת האלמנטים שבקערה אמורים להתחבר לארבע רגלי המרכבה העליונה.

אפשר להתייחס לצורה החלולה שבין החישוקים שבמנורת שבת של חסידות ללוב (תמ' 2) כמעין "עגולה דריבוע". מושג מיסטי זה שמקורו במאה הי"ג בספרד, בכתבי חוג העיון או בכתבי ר' עזריאל מגירונה,<sup>12</sup> המזמין את הספירה התחתונה, את ספירה "מלכות" לעלות ולהתחבר, תחילה לשש הספירות התחתונות ואז שוב לעלות ולהתחבר עם שלוש ספירות העליונות. העלייה הדינמית של הספירה "מלכות" לספירה העליונה "כתר" (האין-סוף) היא חלק מההווי ומהמהות של השבת, כפי שזה בא לידי ביטוי גם בסידור האר"י החסידי: בסידורו של ר' אברהם שמשון, איורי ההיכלות המתפרסים על רבע עמוד מלווים או מנחים את המתפלל ועוזרים לו להעלות את הספירה "מלכות" דרך ההיכלות, ארבעת העולמות והספירות לספירה העליונה, ל"כתר" כדי שהספירה "מלכות" תתאחד עם ספירה עליונה זו. האירוע מתרחש בהיכל השביעי של קודש הקדשים בזמן אמירת קדושה של מוסף של שבת בשיא ההתרגשות.<sup>13</sup>

באשר לעטרה החסידית, ההשערה היא שכשהמתפלל מעלה את העטרה על ראשו, הוא מזדהה עם העטרה של הקב"ה העשויה מתפילות של ישראל או שהוא כמו מעלה את השכינה או את הספירה "מלכות" לראשו של הצדיק, שהיא הספירה "יסוד", האות ו', שהיא גוף האדם. הנחה זו מתחזקת נוכח העיסור החוזר בעטירות של שושלת רוזין של השושנה או הרוזטה (תמ' 4), שהן דימוי נוסף של השכינה ושל ספירה "מלכות" בספר הזוהר (א, א). המסורות הקשורות לעטרה פותחו על ידי ר' אלעזר מוורמס מחסידי אשכנז בימי הביניים. על מיתוס זה כתב רבות אליוט וולפסון.<sup>14</sup> לאור

<sup>9</sup> ראו בהמשך הדיון בסעיף "למה פנומולוגיה?".

<sup>10</sup> ראו: בחלק הראשון של העבודה, בעמ' 6 את הערה 1.

<sup>11</sup> "סוד הקידוש: הכוס סוד המלכות. היין סוד המוחין עילאין שבתוכה. והאיש המקדש הוא במקום זעיר אנפין." סדר תפילה, זאלקווא 1983, דף קט"ו ע"ב.

<sup>12</sup> ראו: על חוג העיון באופן כללי, שלום 1962, עמ' 330-309. פירוש עשר ספירות 1850, דף ב', ע"ב, שאלה ד'. תשובה להאי גאון, ילניק II, עמ' 23-10, ובמיוחד את עמ' 11. ראו גם: בחלק השני של עבודה זו, בפרק הרביעי על מנורת השבת החסידית את הערות 44, 46.

<sup>13</sup> באותו מעמד נזכר בספרות ההיכלות רגע שבו במקביל לאמירה "קדוש, קדוש, קדוש" על ידי הקהל בבית הכנסת, האל מלטף את דמותו של יעקב החקוק בכיסא הכבוד. ראו: היכלות רבתי ט ג-ד (על =) כ"י ואטיקן 228. לקוח מגרינוולד 1981, עמ' 473 וכן ראו בחלק השני של עבודה זו, בפרק השלישי העוסק בקערת הסדר החסידית את הערה 85.

<sup>14</sup> ראו: וולפסון 1995, על הדרך, עמ' 34, עמ' 5-154, הערות 224-220. כמו כן, ראו:

ממצאי עבודה זו יש מקום לשער, כי המנהג שהונהג בימי הביניים של קישוט העטרה שעל הטלית קשור להגותם של חסידי אשכנז, וזאת למרות שהאר"י הורה מפורשות לא לענוד אותה. עובדה זו מצביע על המסורת המיסטית של חסידות אשכנז כגורם משפיע חשוב אצל החסידים, במקרה זה אף חשוב יותר מאשר קבלת צפת.

בכיסא של רב נחמן, כפי שעולה מהגותו, נטען שהכיסא הוא גם "אם כל חי", כלומר הצד הנקבי וגם "מראה דמות האדם", הצד הזכרי, שהוא האדם הקדמון המורכב מרבבות נשמות ישראל החקוקות על כיסא הכבוד. לדברי רב נחמן, כיסאו של האל הוא גם מוקד לשידוכים. הנשמות החקוקות על הכיסא בזוגות רואות זו את זו ומביטות זו בזו ובכך נעשים השידוכים. ראייה זו היא מיתית במובהק.

למעשה בלט בכל פרק הממד המיתי, שאי אפשר להתעלם ממנו. ממד זה עולה כחלק מניתוח הטקס עצמו, מעבר לסימבוליקה של צורת החפץ, שנבעה אף היא מהמקורות. בכל הפרקים שבעבודה יש מן המיתוס המרכזי שעליו דובר בהקדמה לעבודה זו, מיתוס של זיווג או של איחוד הקודשא-ברוך-הוא ושכינתיה (איחוד הצד הזכרי והנקבי של האל). מיתוס זה בא לידי ביטוי דינמי במיוחד בטקסים הללו. בעקבות הקבלה ותורת האר"י נהגו בחסידות לומר לפני כל פעולה, ואפילו יומיומית ביותר, "לשם יחוד קודשא-ברוך-הוא ושכינתיה"<sup>15</sup>. איחוד זה הוא מיתוס מרכזי העובר כחוט השני בין כל טקסי החסידות ואורח חייה. בהקשר זה ניתן לאמץ את התיאור של נורתופ פריי:

"one mythical complex (that) tends to absorb all other myths into it."<sup>16</sup>

איתמר גרינולד התריע ואמר, שרבים מחוקרי המקרא ומדעי היהדות בשנות התשעים של המאה הקודמת נטו לדחוק הצידה את תחום המאגיה, המיסטיקה וגם את המיתוס מהמחקר של מדעי היהדות. לדברי גרינולד:

"עומדת... השאלה האפיסטמולוגית של המחקר. זו נוגעת לנושאים כמו הנחות-היסוד שמכוחן נעשה המחקר; השקפתו המוקדמת של החוקר על נושאי-מחקרו; המטרות שהמחקר מציב לעצמו מעבר לעצם הידע שנרכש באמצעותו וכדומה ... שני קווי-מחשבה מקבילים זה לזה ומשלימים זה לזה עולים בדרך כלל, בהערכת עולמה של היהדות. הקו האחד הוא זה המיוצג למעשה על-ידי היהדות הרבנית והגורס, שהיהדות כתופעה היסטורית ודתית מתמצה בעיקר בפירוש שנתנו חכמים וממשיכי דרכם לכתבי-הקודש.... הקו שני הוא זה שרבים מאנשי האקדמיה נוקטים.

"The identification of the image of Jacob with the crown, on the one hand, and with the cherub, on the other, raises the possibility that in the esoteric theosophy of Haside Ashkenaz, particularly in Elezar, this hypostatis is feminine."

שם, עמ' 40, ועמ' 165-163, הערות 253-260.

<sup>15</sup> ראו: חלמיש 1997, עמ' קלח-קלט, ואילך.

<sup>16</sup> פריי 1964, עמ' vi. על איחוד זה והורדת השפע בעקבותיו, ראו: תשבי 1986, אידל 2000, עמ' 241-253 ובמיוחד עמ' 241, הערה 184.



קו זה כאילו מסכים בשתיקה להנחות מסוימות אשר התגבשו ביהדות הרבנית, שכביכול, היא המייצגת הדומיננטית של מכלול הזרמים, התנועות והמגמות ביהדות. גם ביהדות הרבנית וגם באקדמיה נמצא, אפוא, דעה זהה: דת נקייה ואמיתית היא זו שהשתחררה מרבבי המיתולוגיה, המאגיה והמיסטיקה. כל העוסק בהן כעוסק בסיגיה של הדת. מעטים יחסית הם אלה שיסכימו כי המיתולוגיה, המאגיה והמיסטיקה הן תופעות חשובות שחוקר הדת והתרבות אינו יכול להתעלם מהן.... יש בהתעלמות זו משום עיוות גמור של המציאות הדתית בכל צורות הגילוי והביטוי של מציאות זו.<sup>17</sup>

גם יהודה פרידלנד מביע את אי-שביעות רצונו מהטיפול שקיבל עד כה תחום האסתטיקה שבחקר מחשבת ישראל:

"יסודות התפיסה האסתטית במחשבת חז"ל לא נתבהרו עדיין כדבעי בחקר המחשבה היהודית לדורותיה ויש שנוצר בי רושם כאילו קיימת מעין התחמקות אלגנטית מפני התמודדות עם הנושא."<sup>18</sup>

בחקר האמנות היהודית עדיין לא נותחו חפצי הטקס על פי האספקטים של מיסטיקה, מאגיה או מיתוס חוץ מעולם הקמעות שנשאר בתחומי הפולקלור (ומהמזוזה שיהושע טרכטנברג כלל אותה בקמעות).<sup>19</sup> מכאן ואילך אנו עומדים בפני מחקר חדש בתחום האמנות היהודית, שקודם לכן נדחק הצידה, כפי שדחקו בעבר את הנושא האסתטי במחשבת ישראל ואת הבדיקה הפנימית של השפעות המיסטיקה, המאגיה והמיתוס הקשורים לחפצי הטקס בחקר מדעי היהדות. הסתייגות זו נובעת אולי מחשש שההתמקדות בחפץ יתפרש כפולחן החפץ וכעבודה זרה. אך נראה שהוכח בעבודה זו שאין הדבר כן.

### ההקשר החסידי

מעבר לסימבוליקה ולמיתוס הבאים לידי ביטוי בחפץ הטקסי החסידי ושמקורם בספרות ההיכלות, בספר הזוהר ובמקורות נוספים כמו הקבלה הצפתית, יש גם הקשר ספציפי חסידי, הנובע מההווי ומההגות החסידית.

תפקידו המרכזי של האדמו"ר בטקסים החסידיים שתוארו כאן מתאפשר עקב הדרגה הרוחנית הגבוהה שלו, כדברי ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, נכדו של הבעש"ט:

<sup>17</sup> גרינוולד 1994, עמ' 18-19, עמ' 20. ראו גם: התייחסותו ליחזקאל קויפמן ולגרשם שלום, שם, עמ' 15-16, הערה 3.  
<sup>18</sup> פרידלנד 1989, עמ' 1, הערה 1. לדאבונני, איני חושבת שמאז השתנו הרבה דברים. ראו: שטיינזלץ 2003. כיום, באוניברסיטה העברית, החוג של אמנות, הכולל אמנות יהודית והחוג של מחשבת ישראל הם חוגים נפרדים. התחום של אמנות יהודית אינו נכלל במדעי היהדות. גם הקונגרס הבינלאומי של מדעי היהדות מפריד בין התחומים וכולל אמנות היהודית עם פולקלור או עם מוסיקה. לעניות דעתי יש לתקן זאת ואני מקווה שתוצאות מחקרי זה אולי ישנו ולו במעט את הגישה לאמנות היהודית בשדה המחקר של מדעי היהדות ובכללו את מחשבת ישראל.  
<sup>19</sup> טרכטנברג 1977, עמ' 146-152. ראו: בחלק השני של העבודה, בפרק השביעי העוסק בנושא ה"שמירות" את הערה 82.

"זה סוד אדם שלם והיינו החיות הרוחניות שבתוכו כח אלוקות אשר הוא בסוד אדם וכן הוא בכל הדברים... כי הצדיקים מדבקים עצמם תמיד בכל הדברים הגשמיים לשורש החיות שבהם... וכן בכל הדברים הגשמיים כשעוסק בהם אינו מתדבק לגשמיות הדבר רק לפנימיותו, סוד חלק אלוה שבתוכו."<sup>20</sup>

ההערכה של הצדיק הוביל לזיהויו עם מנהיגי העם מהתנ"ך כמו משה, דוד המלך או הכהן הגדול, המופיעים בחפצי הטקס החסידי בלבוש הצדיק. על קערת הסדר החסידית מופיעות חיות הקרבן – הפרה, האיל והכבש – החיות גדולות ולכן אפשר לאחוז בהן ולמששן, דבר המזמין סוג של מדיטציה, כהכנה לסדר או במהלכו.

כמו כן, הכליזמרים המלווים את החצר החסידית בזמרה מופיעים בתיאור של לוויים בשמחת בית השואבה על דגלי שמחת תורה חסידיים או כמלווים לבני ישראל בסצנה של יציאת מצרים על קערת סדר חסידית.

הסוגה של דיוקן הרב העומד או יושב מול ארון ספרים השתנתה לדמות מוקפת עוזרים העוסק באופן פעיל במפגש של התוועדות עם החסידיו.

ההווי החסידי מתבטא באמנות זו: מקום מושבו של הצדיק – החצר החסידית – מתוארת על חפצי הטקס. בסצנות הזעירות, הנראות רק לעיני האדמו"ר, החצר המפוארת מסמלת את גלות מצרים. מצרים דומה במראה לבנייני החצר שבסדיגורה או בוויזניץ, החל מבניין האבן הטיפוסי ועד לפרטים קטנים כמו הצבת שני מגדלים שנכחו בחצרות אלו. מורגשת הצפייה הגדולה לעלות לארץ ישראל, אחת הצפיות השכיחות של אדמו"רי החסידות. הרבי מרוז'ין, למשל, חשב שהגאולה הרוחנית תבוא בעקבות הגאולה הפיזית.<sup>21</sup> הדגש על ארץ ישראל בא לידי ביטוי בכלים שונים, שעליהם המקומות הקדושים בארץ ישראל.

ההווי הקבוצתי של החסידים ורעיון "שיעור קומה" של אדם קדמון מתבטא באמנות בתיאורים של קבוצות חסידים שמשתתפים יחד בטקס או באירוע בתחושה של איש אחד, ולא בתיאורים של חסידים בודדים. ריבוי תאורי דמויות אדם נובע מהשפעת אמנות חיתוכי העץ של הלבובק ובהמשך המאה בהדפסי האבן הפיגורטיביים שרווחו באזור.

### "עבודה בגשמיות"

המושג החסידי של "עבודה בגשמיות" מניח, שדרך הגשמי אפשר להגיע לרוחני. לפי עמנואל אטקס, "הצירוף 'עבודה בגשמיות' מציין מעשה גשמי המקבל תוקף וערך של עבודת ה' בכוח הכוונה המתלווה אליו."<sup>22</sup> ההנחה הבסיסית מאחורי מושג זה היא האימננטיות של האל בעולם, שלפי רחל אליאור "מניחה את נוכחות האל השווה בכל נמצא ומדגישה את המציאות המתמדת של החיות האלוהית הנעלמת בכל ממדיה של ההווה הנגלית..."<sup>23</sup> האדמו"ר מצ'רנוביל מתמצת

<sup>20</sup> דגל מחנה אפרים 1994, פרשת תולדות, עמ' לג.

<sup>21</sup> "אומר אני... שקודם תהיה גאולה בדרך הטבע, בדיוק כמו שהייתה בימי עזרא הסופר, בבית שני, רק אחר כך, שם בארץ ישראל, תבוא הגאולה האמיתית, הגאולה הרוחנית." אבן, 1993, עמ' 92.

<sup>22</sup> ראו: אטקס, 1996, עמ' 26. ראו גם: תשב"י, 1986, עמ' 207-210, שם, הערה 15, תולדות יעקב יוסף, 1781, דף כג ע"א לקוח מאטקס 1996, עמ' 26, הערה 84 ו-85.

<sup>23</sup> אליאור 1999, עמ' 101. "אין דבר גדול או קטן נפרד ממנו, כי הוא המצוי בכל המציאות כולו, ולכן יכול האדם השלם ליחד יחודים עליונים אפילו במעשיו הגשמיים, הן מאכל ומשתה, ומשא ומתן." תולדות יעקב יוסף, לקוח

את הקשר שבין האימנציה ל"עבודה בגשמיות". מאחר שהאל נמצא ב"לבוש" בכל דבר, גם בתוכך, גם בכל מעשה אשר יהיה, על האדם להיות קשוב לנוכחותו:

"הבורא ב"ה מלא כל הארץ כבודו לית אתר פנוי מיניה... שהוא יתברך מלובש בכל דבר, ובחינה זו נקרא שכינה ששוכן בכל דבר... מה שאתה עושה דבר שהוא לך להנאתך ולטובתך, יהיה לך בזה גם כן הילוך אל השם יתברך, שכל מעשיך יהיו לשם שמים... שה' יהיה אלהיך, שיצמצם אלוהותו לשכון בלבך."<sup>24</sup>

אחד ממאפייניה של החסידות הוא ההפיכה של מצע תאולוגי מופשט למערך פסיכולוגי אישי.<sup>25</sup> המושג "עבודה בגשמיות" מניח, שלא רק תשמישי קדושה ומצווה הם בעלי פוטנציאל של קדושה אלא כל דבר שבעולם. בעקבות מגמה זו העלו החסידים את חפצי הטקס שנדונו בעבודה לדרגה של תשמישי מצווה, ובנוסף לכך החדירו בהם משמעות עמוקה. דבר זה אינו אופייני ליהדות הטרומ חסידית, שראתה בחפצי טקס אלה – בקערת הסדר, בכוס לקידוש וכדומה – חפצים פונקציונליים בעיקר.

בשולת חסידות רוז'ין וענפיה שררו חיי פאר וגיוני מלכות שאחד ממניעיהם<sup>26</sup> היה "עבודה בגשמיות", שר' ישראל כינה בשם "עבודה באתכסיה" (או במינוח פנים רוז'ינאי "גחלת תחת רמץ", המצביע על האיפוק האופייני לחסידות רוז'ין)<sup>27</sup>:

"יש שני מיני עבודות. יש עובד ה' יתברך בתורה ותפילה ועבודה. ויש שעובד ה' יתברך מתוך אכילה ושתייה ושאר תענוגי העולם.... והם בחינת 'לאה' ו'רחל', היינו, בחינת 'רחל' – 'עלמא דאתגליא', הוא אשר עבודתו בפשטות בתורה ותפילה וכו', ובחינת 'לאה' – 'עלמא דאתכסיה', מגלין לו כל המסתורין וכל הסודות.... וזה עניין בחינת יוסף הצדיק, שהיה מסלסל בשערו והיה עובד את ה' יתברך מתוך תענוגי העולם הזה... ואך אמר אדוני אבי [ר' שלום שכנא] כי העיקר הצדיק הוא זה שעובד בבחינת

מאליאר 1999, עמ' 108. לטווח ארוך אפשר לראות במגמה של החסידים בעבודה בגשמיות – מעשה קדוש או acta sacra.

"The endpoint of this mysticism, beginning with the Heikhalot literature and ending with the 18<sup>th</sup> century Polish Hasidim can be adequately conceived of as a reinterpretation of the commandments and afterwards of other activities as acta sacra."

אידל 1998 – זיכרון, עמ' 159.

<sup>24</sup> מאור עיניים 1987, פרשת לך לך. ראו גם: חלמיש, 1997, עמ' קנח, הערה 117. ראו: "בחסידות, הצמצום האלוהי הוא הדרך היחידה הפתוחה בפני האל להתגלות בתוך העולם הנברא, הדרך היחידה לקרב את האדם אליו. במידה מסוימת אפשר לומר שבכך שהוא מצמצם את עצמו פוגש האל את האדם." אידל 2000, עמ' 167.

<sup>25</sup> ראו: צייטלין 1997, עמ' 20-25. משה אידל משרטט את המעבר מעולם תאוסופי לעולם פנימי-רגשי בחסידות: "... moving the center of exegetical and mystical experiences to mental and emotional processes."

אידל Absorbing Perfection, עמ' 423. מעניין בהקשר זה דבריו של חוקר המקרא בריל סמאלי הטוען שאנו מפרשים לא רק את מילות המקרא אלא גם את החפצים עצמם:

"We interpret not only the words of scriptures, but the things themselves, in a mystical sense."

סמאלי 1984, עמ' 170-171. לקוח מאידל, שם, עמ' 413, הערה 5.

<sup>26</sup> מניע אחר היה השתייכותו לזרע של בית דוד, נצר למשיח. הצפייה לגאולה והרצון להפגין מלכות כמלכות בית דוד הוביל לפאר והדר במעונם. ראו: אסף 1997, עמ' 307-310. כמו כן ראו בני השושלת את עצמם כמשרתי הספירה "מלכות", כלומר, מטרתם הייתה להעלותה מעפרה בפעולה תאורגית שליוותה את רוב מעשיהם. מידע זה נודע לי משיחתי עם צאצא שושלת זו.

<sup>27</sup> המונח מתאר שמירה של אש פנימה, שמור ומוסתר, כמו גחלים שניתן להוציא מהם אש גם לאחר זמן.

'עלמא דאתכסיא', ואמר שלהעלות נשמות ולהוריד נשמות אין יכול [אלא] רק הצדיק הלז.<sup>28</sup>

לדברי דוד אסף, דרך זו של עבודה בגשמיות שהתבטאה בהוד ופאר בחצר הרוז'נאי לא הייתה חד משמעית:

"את חייו עיצבה השקפה דיאלקטית על תענוגות העולם הזה, לצד התבטאויות חריפות בזכות העושר והעבודה בגשמיות.... בהתבטאויות הפומביות התכחש ר' ישראל לחלוטין לכל ביטוי של הנאה חושנית או של עונג פיסית הנגרם לו מרכושו... [אשר] הכשיר את הקרקע לצמיחת דימוי החסידי הרומנטי של הצדיק העשיר... [ה]מייסר את עצמו באין רואה."<sup>29</sup>

### פולמוס בובר-שלום על מהות החסידות

בהקשר של החפץ הטקסי החסידי אפשר לבחון מחדש את הוויכוח בין מרטין בובר לגרשם שלום על הגישה החסידית, הם התווכחו אם היא קונקרטי או תאולוגית בעיקרה.<sup>30</sup> שלום מסכים עם בובר באומרו שכוונת החסידות ביחס לקבלה הוא "להסיר הסכמתיות מן המסתורין", אך חושב שצעד זה הוא דיאלקטי ושי"התורה החסידית על היחס אל הקונקרטי היא מורכבת יותר. "שלום גם התנגד לאידאל של "האדם הפשוט שאין בידו לא דעת הנגלה ולא דעת הנסתר אך בחייו הגשים

<sup>28</sup> סיפורים חדשים, דף כט, ע"ב, ובבית צדיקים, עמ' מ-מא: "שני מיני צדיקים". לקוח מאסף 1997, עמ' 316, הערה 54. ר' ישראל מרוז'ין אמר את הדברים בתגובה להתנכלות של חסידי חב"ד בכבודו של ר' אברהם יהושע השל מאפטא בשנת 1813 כשמחו על דרך הפאר והמלכות שהנהיג.

<sup>29</sup> אסף 1997, עמ' 332. ראו גם: על "נעלי לכה בלי סוליות מתחת", שם, עמ' 1, הערה 1. בנוסף, "ר' ישראל... דימה את המרכבה – או על כל פנים התחושה שקיננה בו כאשר היה בתוכה – לבית סוהר, ואף לארון מתים." ראו: שם, עמ' 332, הערה 121. כך לימדו את הדור החדש של חסידות זו. צאצאו של האדמו"ר מבוהוש סיפר לי, שכשביקש כילד להצטרף לפמליה במרכבה של החצר נאמר לו שיוכל בתנאי שידמיין שהמרכבה מסיעה ארון מתים. בנוסף לכך, ישנה עדות חיה על ר' ישראל מרוז'ין שכמעט לא אכל ממקורב אליו, ר' יוסף ראט, שהיה חלק מקבוצה מצומצמת שהתאספה סביבו כשברח לסדיגורה מרוסיה סביב שנת תקצ"ז (1837): "היינו כלנו סמוכים על שלחנו ששילם עבור מזונות שלנו עבור כל אחד א' קערביל לשבוע, ועבור מזונות של הצדיק... נתן ב' רוי"ב לשבוע הגם שמזונותיו היה כמו תינוק בן יומו רק השריירים אכלנו אנחנו." מגדיל ישועות 1990, חלק ראשון, סיפור ח, סוף דבר הכל נשמע, עמ' מח.

<sup>30</sup> שלום טוען ש"הזהות שבין האגדה והחיים כפי קבעה בובר אינו אלא מדומה". שלום 1975 – דברים בגו, עמ' 368.

לפי אידל, המגמה של החסידים בעבודה בגשמיות הוא מעשה קדוש או acta sacra.

"The endpoint of this mysticism, beginning with the Heikhalot literature and ending with the 18<sup>th</sup> century Polish Hasidim can be adequately conceived of as a reinterpretation of the commandments and afterwards of other activities as acta sacra."

אידל 2006, עמ' XX. לפי אידל, אין ביהדות את המסתורין והעוצמה הבלתי ניתנת להשגה שרודולף אוטו רמז עליה, ובחסידות, הקדושה היא נגישה:

"Unlike ecstatic Kabbalah, where holiness is related to the reception of the intellectual influx here below, in the Hasidic master, it is the result of the ascent on high.... In both cases, there is direct contact with the divine holiness, which is not mediated by symbols, as is the case in some instances in theosophical-theurgical Kabbalah. ... For many Kabbalists and Hasidic masters, it is an available dimension of reality to which it is possible to have some meaningful and simple relations, provided someone follows a certain modus vivendi... unlike the tremendum or fascinans of Otto."

שם, עמ' XLIII. ראו גם: אידל 1998 – זיכרון, עמ' 159.

את תביעת הייחודי.<sup>31</sup> לבור חשוב הקשר הבלתי אמצעי עם האל ואילו שלום רואה בקבלה עולם סימבולי (corpus symbolicum).<sup>32</sup>

בעבודה זו נקטתי עמדה שהאונטולוגיה של החפץ מוגדרת ביחס למשתמש. על כן, הממצאים מצביעים על יחס של המשתמש לחפצי הטקס החסידי הכרוך בגישה סימבולית-מיתית. יחד עם זאת, באיורים הריאליסטיים בסידור האר"י של ר' אברהם שמשון מראשקוב, בנו של ר' יעקב יוסף מפולאנה, כגון שלחן שבת, אנו עדים לניסיון להציג חפץ אמיתי שהוא גם סימבול אך גם נשאר החפץ עצמו. על כך נרחיב את הדיבור בהמשך. כמו כן, גם ביתר הפרקים, כגון בכוס לקידוש בצורת תפוח שהיא דימוי לשכינה, יש ניסיון למקם סימבוליקה מורכבת בחפץ תלת ממדי שאינו משתנה באופיו. כאן, דברי בובר לגבי החומריות של החפצים הנשאר גם לאחר שהועלו הניצוצות מהדהד:

"The being and things that we hallow continue to exist undiminished; the 'holy sparks' that are 'raised' are not thereby withdrawn from the forms of man's earthly life... it is clear that no form of annihilation is involved but rather a dedication, a hallowing that transforms without loss of concreteness."<sup>33</sup>

במידה מסוימת הוויכוח הוא גם בין הגישות של הבעש"ט והמגיד. הבעש"ט מבקש מהמתפלל להתרכז באותיות שבסידור עד שהן מאירות לו ובאמצעות המפגש הישיר עם האותיות עצמן הוא יכול להגיע לדבקות ולהתפשטות הגשמיות. זהו סוג של טרנספורמציה, הנעשה מהגשמי לרוחני, דרך האותיות בסידור שהן חלק מהעולם הגשמי:

"ישים כל כוח מחשבתו בכוח התיבות שהוא מדבר, עד שיראה האורות האידך מתנוצצים זה בזה... את אצילות אורו... לתוכן צריך אדם לתת כל הכוונה שהיא הנשמה... וזהו הדבקות... וזהו התפשטות הגשמיות, פירוש: שיפשיט נשמתו מגופו ותהיה נשמתו מלובשת באותן המחשבות שהוא מדבר, ויראה כמה עולמות עליוניות."<sup>34</sup>

ביטוי חזותי מובהק לדרכו של הבעש"ט ב"עבודה בגשמיות" הוא איורו של ר' אברהם שמשון לשולחן השבת עם סידור שנים עשר הלחמים על פי הקבלה הצפתית (תמ' 5). בעוד שברוב סידורי האר"י תרשים זה הוא סכמתי למדי, כאן האיור הוא ריאליסטי ומפורטות בו עד לפרטי פרטים של הצורות המסורתיות של החלות של שבת. האיור אינו מופיע בהקשר נרטיבי (תיאורי) אלא כייצוג

<sup>31</sup> שלום 1975, דברים בגו, עמ' 370.

<sup>32</sup> אופנהיים 1981, עמ' 416-417. ראו גם: שלום 1966, לוינסון 1991, לאור 1994 וגלמן 2000.

<sup>33</sup> בובר 1961, עמ' 222-223, מתוך גלמן 2000, עמ' 24, הערה 10.

<sup>34</sup> כתר שם טוב, ליקוטי אמרים, לקוח מקיצים, 1992, עמ' 297. ראו גם: "המודל המיסטי-אקסטי קשור קשר הדוק לאידיאל הדבקות". אידל, 2000, עמ' 102.

סימבולי. עצם היותו סימבול ריאליסטי מורה על דרך של מחשבה חדשה (ולא על כישרון גרפי סתם), שבה אפשר דרך הגשמי עצמו ובמגע ישיר אתו להגיע לרוחני. לעומת דרכו של הבעש"ט, מציע המגיד ממעזריטש להתעלות לא דרך סוג של הארה פיזית אלא מתוך הרהור קוגניטיבי המזכיר את הגישה האפלטונית של ה"אידאה". לכן, גם אם ניפגש בכלי נאה אין להתרכז בכלי אלא להרהר ביופיו ולחשוב על מקור היופי בעולם בכלל ומכאן להגיע לדבקות:<sup>35</sup>

"כל דבר שרואה, יאמין באמונה שלמה שהראהו לו מלמעלה כדי שיזכור בהקב"ה ויפשוט את הדבר הזה מגשמיות. למשל, אם רואה כלי נאה, יאמר בלבו: 'מהיכן בא לדבר זה התפארת אם לא ממנו יתברך', ויזכור בתפארת הבורא יתברך, ובזה בקל [בנקל] תוכל להפשיט א"ע [את עצמו] מהגשמיות בתפילה".<sup>36</sup>

### למה פנומנולוגיה?

בפתח דבר של העבודה נאמר, שהניתוח הפנומנולוגי בא כתשובה לתמיהה של גרשם שלום על מקור הקסם של הטקס היהודי במשך הדורות. שלום טען, שהטקס היהודי ה"רבני" (להבדיל, לדבריו, מהטקס החסידי) יבש ואינו יעיל מכיוון שחסר בו המרכיב של מיתוס:

"Der ritus des rabbinischen Judentums wirkt nicht und verwandelt nichts."<sup>37</sup> (הטקס הרבני אינו עובד ואינו משנה דבר.)

שלום עצמו המליץ לבדוק פנומנולוגית את התופעה כשלא מצא הסבר אחר. בעבודה זו סייעו כמה תאוריות ספרותיות המתבססות על עקרונות הפנומנולוגיה שהומרו לחקר החפץ הטקסי התלת ממדי בהקשרו הטקסי. בעזרת תאוריות אלה אפשר היה להסביר היטב את ההתרחשות של הטקס הטרומ חסידי. באשר לטקס החסידי, המקורות הצביעו על רקע מיתי מובהק ועל מעמד תאורגי של הטקס. להבנת רקע זה סייעו המודלים של משה אידל:

"לאורך תולדות המיסטיקה היהודית ניתן להבחין בשלשה מודלים מתחרים: המודל התיאוסופי-תיאורגי, שנציגו המובהקים הם ספרות הזוהר וקבלה האר"י; המודל האקסטטי-נבואי שנמצא בכתבי ר' אברהם אבולעפיה, ר' יצחק דמן עכו ומקובלים אקסטטים אחרים; והמודל המאגי, שאין לו קורפוס ספרותי מובהק, אלא הוא עולה מכתבים מסוימים של המודלים האחרים."<sup>38</sup>

<sup>35</sup> לדברי ציפי קויפמן, "נסייג ונאמר כי אין לייחס למגיד ממעזריטש קבלה מלאה ונלהבת של עולם החומר על כל הכרוך בו". קויפמן 2004, עמ' 308.

<sup>36</sup> אור אמת, 1967, דף ח, ע"א, לקוח מקויפמן, 2004, עמ' 306. תורה זו על הכלי הנאה מזכירה את סיפור ראית האשה, לקוח מספר ראשית חכמה של אליה דא וידאש בשם יצחק דמן עכו. ראשית חכמה, 1984, כרך שני, שער האהבה, פרק ד; א, עמ' תכו. ראו: אידל 2000, עמ' 115-121 ועמ' 115 הערה 88.

<sup>37</sup> שלום 1960, עמ' 163. ראו גם: שלום, 1950.

<sup>38</sup> אידל 2000, עמ' 65.

אידל מזהה יותר ממודל אחד לפנומנולוגיה של הטקס החסידי ומציע לכלול בו גם אורח חיים ולא רק מבנה קוגניטיבי. לדבריו כל אחד מהמודלים שהוא מגדיר הוא:

"אינו רק סטרוקטורה המעודד לחשוב אך רק לעתים רחוקות לפעול. אלא [יש לראות בו] אופן ידיעה (modus cognescendi), אופן פעולה (modus operandi) ואופן חיים (modus vivendi)".<sup>39</sup>

ממצאי עבודה זו עולה שקיים בו זמנית יותר ממודל הסבר אחד להתרחשות חסידית והגבולות בין מודלים אלה חדירים. כך למשל, כשמקבלים את ה"שמירות" יש דגש מאגי והדמויים האקספרסיביים שעל חפצי הטקס העשויים מ"שמירות" קרובות לדמויות המאגיות המופיעות על הקמעות ועל קערות הקמע, אולם המפגש עם האדמו"ר נושא גוון מיסטי. גם בסידורו של ר' אברהם שמשון ניתן לראות שהטיפוגרפיה ממשיכה מסורת רבת שנים של כתב מאגי (כדוגמת "כתב המלאכים" / "כתב עיניים"), אך המטרה העילאית של התפילה היא ביסודה מיסטית (השואפת לדבקות עם האל).

### גסטון בשלאר

מכל חוקרי הפנומנולוגיה גסטון בשלאר (Gaston Bachelard, 1884-1962) הוא הקרוב ביותר לדיונו, משום שהוא מנתח את החפץ. בשלאר נשאר בתחום התודעה והדמיון ורואה בו מקום של חיות ופעילות:

"The phenomenology of the image requires that we participate actively in the creating imagination.... Consciousness is in itself an act, the human act. It is a lively, full act. Even if the action which follows, which ought to have followed or should have followed, remains in suspense, the consciousness-as-act is still completely positive or kinetic."<sup>40</sup>

אך הוא תמיד חוזר לחפץ כדי לשאוב ממנו השראה.

"Reverie is entirely different from the dream by the very fact that it is always more or less centered on one object. The dream proceeds in a linear fashion, forgetting its original path as it hastens along. The

<sup>39</sup> אידל 2000, עמ' 53.

<sup>40</sup> בשלאר 1971, עמ' 5.

reverie... returns to its center to shoot out new beams... one must engage in reverie on a specific object.”<sup>41</sup>

הפרק השמיני על רב נחמן מברסלב קרוב ביותר לשימוש בדמיון המושרש בחפץ, זהו דמיון מהסוג שבשלאר מתמקד בו. המילים הבאות של בשלאר הולמות את מסעותיו של האדמו"ר:

“Imagination eludes the determinations of psychology – psychoanalysis included – and... constitutes an autochthonous, autogenous realm.... rather than the will, rather than the *élan vital*, imagination is the true source of psychic production... it is reverie which delineates the furthest limits of our mind... [and] gives a new form to... experience.”<sup>42</sup>

מטרת העבודה הנוכחית היא ליישם את מגמותיו של בשלאר לפיהן יש להעביר את הדגש מהרהור על דימוי החפץ אל ההרהור על החפץ ממשי תלת-ממדי. אין מן הנמנע שבשלאר עצמו ציפה למהלך כזה, כי הוא אומר:

“It would be interesting to match the psychological study of reverie with the *objective study* of the images that entrance us.”<sup>43</sup>

### כיווני מחקר חדשים

בחלקה הראשון של העבודה הוסבר שאותם חפצי טקס חסידיים שנבחרו לעבודה זו לא הוגדרו כתשמישי קדושה או כתשמישי מצווה,<sup>44</sup> אלא הועלו לרמה זו על ידי החסידים. אך הצבענו על כך שעוד לפני החסידות העניקו משמעות לחפצים שנכללו תחת הקטגוריות הללו. כדוגמה לכך ניתן התפילין (תשמיש קדושה) כחפץ טקסי טרום חסידי שנוספו לו משמעויות דתיות מובנות בצורה ובעיטור עוד לפני החסידות, דוגמת שערות הפרה שנשארת מחוץ לתפירה של התפילין כזכר לחטא העגל. אפשר עוד להרחיב את רובדי המשמעויות של התפילין לפי אותה גישה שהוצעה כאן וכך גם אפשר לעשות בתשמישי הקדושה כמו ספר התורה ועיטוריו, ארון הקודש, הפרוכת, אדריכלות בית הכנסת (תמ' 6) ובתשמיש מצווה.<sup>45</sup> בחסידות אפשר ליישם את הגישה גם בניתוח הבגדים

<sup>41</sup> בשלאר 1964, עמ' 14-15.

<sup>42</sup> בשלאר 1964, "סיכום", עמ' 109-111.

<sup>43</sup> הנטוי אינו במקור. בשלאר 1964, עמ' 107. "תשמישי מצווה: סוכה לולב שופר ציצית... תשמישי קדושה: דלוסקמי ספרים תפילין ומזוזות ותיק של ספר תורה ונרתיק של תפילין ורצועותיו." "מגלה, דף כו, ע"ב.

<sup>44</sup> "תשמישי מצווה: סוכה לולב שופר ציצית... תשמישי קדושה: דלוסקמי ספרים תפילין ומזוזות ותיק של ספר תורה ונרתיק של תפילין ורצועותיו." "מגלה, דף כו, ע"ב.

<sup>45</sup> דובר שלום 1910, פסקה י', עמ' 8-9, דף ד, ע"ב – ה, ע"א. ראו: בחלק הראשון של עבודה זו את הערה 52.



הלבנים שלובש האדמו"ר (תמ' 7)<sup>46</sup> ובפריטי לבוש אחרים.<sup>47</sup> על פי הגישה שהוצגה כאן אפשר לשפוך אור על פריטים חסידיים נוספים.

בעבודה זו הוצגו ונותחו רק חפצי טקס חסידיים של האדמו"רים שלוו במסורת חיה וכתובה המצביעה על כך שההשפעות מספר הזוהר, מספרות ההיכלות, מהגות של חסידי אשכנז, ומהקבלה הצפתית פעלו על צורת הכלי באופן מובהק. מטעם זה לא נכללו חפצי טקס חשובים נוספים הראויים למחקר, כמו מנורת החנוכה שעשויה מפילגרון והידועה כ"מנורת החנוכה של הבעש"ט" הנמצאת במוזיאון ישראל בירושלים (תמ' 8 א, ב).<sup>48</sup>

העבודה מוסיפה רובד של משמעות פנימית סובייקטיבית בתיאור החפץ הטקסי באמנות יהודית, מעבר למה שמתאר שלום צבר כשהתייחס לכתובה האיטלקית:

"These [marriage] documents were not mere standard texts... they contained captivating images and a wealth of fascinating information on the artistic tastes, culture, daily life and folklore, economics and social studies, civil, legal and halakhic issues, nomenclature and genealogy, Jewish societies around the world... a social history of the illustrated kettubah in Italy."<sup>49</sup>

הגישה המוצעת בעבודה זו פותחת אפיק חדש ועשיר של חקר החפצים המשמשים בקיום המצוות ביהדות, הטקסים החסידיים ומשמעותם. בעזרת כלים תאורטיים, ספרותיים ופנומנולוגיים העבודה מצביעה על הזיקות המורכבות בין המקורות הכתובים והרעיוניים, ההשפעות

<sup>46</sup> על נושא זה הרצאתי בכנס של איגוד המוזיאונים הבינלאומיים (I.C.O.M.), ועדת הלוש, במוזיאון הלאומי בקרקוב באוקטובר 2003 (טרם פורסם). מבין המקורות הראשוניים בנושא זה, הייתי ממליצה על שמות, כח, יד, ויקרא, יט, י, שבת, דף קיט, ע"א, "וצריך ללבוש עליון ותחתון ואזור וחלוק הכל לבנים ובגדים אלו הם סוד אור מקיף מבחוץ", היכל הבעש"ט, 1995, "כוונת לבושי שבת", דף 228, ע"ב, מיימון, 1942, עמ' 144, אן-סקי, 1929, עמ' 82. ראו גם: וירטהיים, 1960, עמ' 145-146. האצולה הפולנית, "Szlacheć polski", נהגו ללבוש בגד עליון לבן. ראו: תמ' 7.

<sup>47</sup> נעשה ניסיון ראשון בכיוון זה. ראו: נילסון, 1982.

<sup>48</sup> "חנוכיית הבעש"ט – פילגרון כסף – מאוסף בית הנכות הלאומי "בצלאל", מתנת האדון י. פניני, ז"ל, לקרן הגאולה נמסרה לבית הנכאת ע"י קרן היסוד בארץ-ישראל. לפנינו אחד מכלי הקודש החשובים ביותר שנעשה בשביל הבעש"ט ונמסר לו במתנה ע"י גיסו ר' גרשון מקיטב. הנשר הרוסי דו-הראשי קבל כאן צורה יהודית. הדופן מקושטת עמודים ברוח עמודי בית המקדש ועליהם היונה – כנסת ישראל. דברי מרדכי נרקיס, ילקוט בצלאל 1924, גליון ב, שנה א, עמ' 24. מספרו במוזיאון הוא 118/364, ואילו מצורף לו מכתב מהתורם משנת 1920 (מס' 178/15) והנה תוכנו:

"ישראל פניני, יפו. תל אביב, יום ח' סיון, תר"פ / ל' ועד קרן הגאולה / פה / א.נ., / אתכבד למסור ל' בזה פרטים בנוגע למנורת-החנוכה שהרמותי א"ש לקרן הגאולה: / א) הסתעפות יחוסי מגזע ר' ישראל בעש"ט / אני ישראל בן גיטל, בת ר' יעקב אדמו"ר בנובו-מינסק (פולניה), בן ר' שמעון מאוסטרה, בן ר' פנחס מקוריץ (השני), בן ר' יוסף מיאמפולי, בן ר' יחיאל מיכל מזלוצוב, בן ר' ברוך מעזיבוב, בן ר' יחיאל ואשתו אידל בת ר' ישראל בעש"ט. + / ב) מנורת-חנוכה זו קבל הבעש"ט מתנה בשנת תק"ד מגיסו ר' אברהם גרשון מקוטובה לפני נסיעתו לא"י והבעש"ט השתמש בה עד מותו, ואחרי כן עברה בירושה מדור לדור עד זקני ר' יעקב מנובו-מינסק, ואחרי מות זה האחרון (כ"ג אדר א', תרס"ב), זכתה בה, עפ"י הגורל בין הירששים, אמי, ומסרה אותה לי כעלותי לא"י. / ג) על אמיתיות יחוסי למשפחת ר' יעקב מנובו-מינסק, אבי אמי, יכולים להעיד מאלה הנמצאים כיום בא"י: ה"ה מרדכי לדרר, יעקב קופליבנץ ואביו מנחם מנדל (דר ברחובות) וגם ראשי חסידי קוידנר בירושלים: ה"ה זלמן לידר וזלמן דב לווינטל המכירים אותי מילדותי כשחנכתי וגדלתי אצל אבי אבי ר' אהרן האדמו"ר בקוידנר ויודעים כי אבי היה חתן ר' יעקב כנ"ל. / ד) תקופת מלאכת המנורה תוכל לקבע ועדת מומחים עפ"י סגנון. / בסוף דברי עלי להדגיש, כי רוצה אני שמנורה זו תשאר בארץ ואפילו אם ירבה מחירה בחו"ל פי כמה וכמה ועוד יותר ירצה בעיני אם יסדרו באיזה אופן שהוא שתהיה נחלת בית הנכאת הלאומי בארצנו / בכבוד ובברכת הגאולה. / פניני + / השתלשלות יוחסין זו המובאה לעיל הוא מצד אמי, אך גם מצד אבי הנני מצאצאיו של הבעש"ט, כי אבי ז"ל היה בן האדמו"ר המפורסם ר' אהרן מקוידנר, בן ברוך מרדכי, בן שלמה חיים, ??שעיו? מובא בספר "שם הגדולים" עמ' 193 ערך ל"ז, כי "היה נין ונכד לרבינו הבעש"ט. / י.פ."

<sup>49</sup> צבר 1990, עמ' xix.

התרבותיות, הצורה והעיטור של חפצי הטקס, התודעה והחווייה של המשתמשים בהם. בנוסף לכך היא מעידה גם על המקום המוחשי, תרתי משמע, של היבטי המיסטיקה, המגיה והמיתוס ביהדות בכלל ובחסידות בפרט.

## רשימה ביבליוגרפית

### מקורות

- אבן 1922 = יצחק אבן, *פונים רבי'נס הויף*, ניו יורק, תרפ"ב.
- אבן 1992 = יצחק אבן, *בחצר פנימה (פונים רבי'נס הויף) – זכרונות האישיים של חסיד משנות תר"מ-תר"ע (1890-1910)*, תל אביב, תשנ"ב.
- אבן 1993 = יצחק אבן, *פונים רבי'נס הויף – מחצר י, זכרונות וסיפורם מחצר רוז'ין-סדיגורה*, תורגם, נערך וסודר, אברהם יעקב זילברשלג, תל אביב, 1993.
- אבני"ה ברזל 2003 = ראו: *שיח שרפי קודש 2003*.
- אדני פז 1736 = אפרים הקשר, *אדני פז*, אלטונה, תק"ג.
- אוהב ישראל 1799 = אברהם יהושע השל מאפטה, *אוהב ישראל*, מונקאטש, תרנ"ט.
- אוהל דוד 1932 =
- Ohel Dawid: descriptive catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the Sassoon Library*, compiled by David Solomon Sassoon, London, 1932.
- אוצר החיים 1991 = יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקאמרנא, *אוצר החיים*, ברוקלין, תשנ"א.
- אוצר המדרשים 1899 = *ספר אוצר המדרשים*, פאדגארזע (Podgorze), תרנ"ט.
- אוצר ישראל 1952 = *אוצר ישראל*, בעריכת יהודה דוד אייזענשטיין עשרה כרכים, ניו יורק, 1952.
- אוצר עדן הגנוז 2000 = אברהם בן שמואל אבולעפיה, *אוצר עדן גנוז*, ירושלים, תש"ס.
- אור גנוז לצדיקים 1966 = אהרן כהן מאפטה, *אור הגנוז לצדיקים*, ירושלים, תשכ"ו.
- אור זרוע 1967 = שמשון מלצר, *אור זרוע*, תל אביב, 1967.
- אור המאיר 1798, זאב וואלף מזוטאמיר, *אור המאיר*, קארעץ תקנ"ח.
- אור המאיר 2003 = זאב וולף מזיטומיר, *אור המאיר*, אשדוד, תשס"ג.
- אור יקר 1991 = משה קורדובירו, *אור יקר*, ירושלים, תשנ"א.
- אור נערב 1851 = משה קורדובירו, *אור נערב*, זאלקווא, 1851.
- אילה שלוחה 1984 = נפתלי צבי בן מנחם מנדל הורוביץ, *אב"ד ראפשיץ, אילה שלוחה*, ניו יורק, תשמ"ד.
- האילן הגדול 1892 = מאיר כ"ץ פאפרס, *האילן הגדול*, מאריופאל, תרנ"ב.
- אליהו רבה 1986 = יעקב בן חיים צמח, *אליהו מלאך הברית*, ירושלים, תשמ"ו.
- אפלטון 1975 = *כתבי אפלטון*, חמשה כרכים, ירושלים ותל אביב, תשל"ה.
- אפשטיין 1963 = ר' יחיאל מיכל בן אהרן הלוי אפשטיין (עפשטיין), *ערוך השלחן*, ירושלים, תשכ"ג.
- אשכנזא דרבי 1976 = משה דובער ריבקינד, *קונטרס אשכנזא דרבי*, בו סופר מהתסקלות כ"ק אדמו"ר שלום דובער מלובאוויטש, ברוקלין, תשל"ו.

**באר יצחק 1993** = "הנסיעה הראשונה אל מעבר מסך הברזל (בשבת תש"מ) שהביאה בעקבותיה את 'קצרת ליל הסדר' ", **באר יצחק**, מאסף לתורה ולחסידות ע"ש כ"ק מרן אדמו"ר מבוהוש זצוקלה"ה" קובץ ב', ניסן תשנ"ג, מדור זכרונות, עמ' 36-42.

**באר מים חיים 1999** = חיים בן משה טירר מצ'רנוביץ, **באר מים חיים**, השלם והמנקד, ארבעה כרכים, ירושלים, תשנ"ט.

**בוצינא דנהורא 1880** = ברוך ממעזיביז, **ספר בוצינא דנהורא**, לבוב, תר"ם.

**בית היין 1978** = מאיר יהודה לייבוש טארקה, **בית היין**, **הגדה של פסח**, ירושלים, תשל"ח.

**בן פורת יוסף 1781** = יעקב יוסף מפולנאה, **בן פורת יוסף**, קורץ, תקמ"א.

**בן פורת יוסף 1866** = יעקב יוסף מפולנאה, **בן פורת יוסף**, לבוב, תרכ"ו.

**ברכי יוסף 2001** = חיים יוסף דוד אזולאי, **ספר ברכי יוסף**, ירושלים, תשס"א.

**ברכת הארץ 1904** = ברוך דוד הכהן (כהנא), **ברכת הארץ**, ירושלים, תרס"ד.

**גבורות ה' 1582** = המהר"ל, יהודה ליואי בן בצלאל, **גבורות ה'**, קרקוב, שמ"ב.

**גוטמאכער 1982** = אוסף אליהו גוטמאכער, קוויטליך, 1850-1874, בעריכת סנדרה ברליאנט,

ספריית YIVO, מס' RG 27, קופסאות 1-17, לפי סדר האלף-בית.

**גנת אגוז 1615** = יוסף בן אברהם גייקטיליה, **גנת אגוז**, האנווא, שע"ה.

**גרטנלויבע 1876** =

Arnold Hilberg, "Der Rabbi von Sadagora," *Die Gartenlaube* 28 (Leipzig, 1976): 471-475.

**דברי דוד 1904** = משה דוד מצ'ורטקוב, **דברי דוד**, תרס"ד.

**דברי תורה 1942** = חיים אלעזר שפירא, אב"ד מונקאטש, **דברי תורה**, גרוסורדין, תש"ב.

**דברת שלמה 1972** = שלמה לוצקער, **דברת שלמה**, ירושלים תשל"ב.

**דגל מחנה אפרים 1994** = משה חיים אפרים מסודילקוב, **דגל מחנה אפרים**, ירושלים, תשנ"ד.

**דובר שלום 1910** = שלום רוקח מבעלזא, **דובר שלום**, פשעמישל, תרע"א.

**דעת זקנים מבעלי התוספות 1834** = יהודא אליעזר, **דעת זקנים**, אפען, תקצ"ד.

**דרושים על סדר ההשתלשלות 2001** = מנחם מנדל אשכנז בן ברוך בנדט משקלוב, **דרושים על סדר**

**ההשתלשלות**, ירושלים, תשס"א, שני כרכים.

**דרכי חיים ושלוש 1944** = חיים אליעזר שפירא ממונקאטש, **דרכי חיים ושלוש**, מונקאטש, ת"ש.

**הגדת לייפניק 1987** = הגדה של פסח, אלטונה, 1738, הסופר, יוסף בן דוד מלייפניק, ספריית

רוזנטליה, אמסטרדם, מס' Hs.Ros. 382, פקסימיליה, תל אביב, 1987.

**הוברמן 1956** = נחמן הוברמן, ספרית "עירות" א, **ברשאד**, בצל עיירה, ירושלים, תשט"ז.

**הלכות רב אלפס 1871** = יצחק בר יעקב אלפסי, **הלכות רב אלפס**, ורשה, תרל"ב.

**המבורגר 1939-1948** = חיים בן נתן צבי המבורגר, **ספר שלשה עולמות**, שלשה כרכים, ירושלים,

תרצ"ט-תש"ח.

**המבורגר 1991** = חיים המבורגר, "ישיבת 'בית ישראל' בבוהוש : זכרונות", *צפונות י* (תשנ"א), עמ' פק-צה; *צפונות יא* (תשנ"א), עמ' צג-צז; *צפונות יב* (תשנ"א), עמ' פט-צו.

**היכל הבעש"ט 1995** = ראו: **סידור היכל הבעש"ט 1995**.

**הנהגות צדיקים 1988** = *דבר טוב לישראל, הנהגות צדיקים*, בעריכת חיים שלמה הלוי ראטטענבערג, ששה חלקים בשלשה כרכים, ירושלים, תשמ"ח.

**הנהגות צדיקים 1988** = *דבר טוב לישראל, הנהגות צדיקים*, בעריכת חיים שלמה הלוי ראטטענבערג, ששה חלקים בשלשה כרכים, ירושלים, תשמ"ח.

**השל 2002** =

Avraham Yehoshua Heschel, *A Brief History of The Chasidic Group of Kopyczynitz*, Brooklyn, 2002 (print-out).

**השל 2003** = אברהם יהושע העשיל, *חסדי משה, קאפיטשיניץ*, ברוקלין, תשס"ג.

**ויניאס 1608** =

Otto Vaenius, *Amorum emblemata*, 1608.

**זאת זכרון 1863** = יעקב יצחק הורביץ, החוזה מלובלין, *זאת זכרון*, זאלקוויא, תרכ"ג.

**זוהר 1967** = משה די לאון (עם פירוש הסולם של רבי יהודה הלוי אשלג), *ספר הזוהר*, עשרה כרכים, לונדון, תשכ"ז.

**זוהר חי 2003** = יצחק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא, *זוהר חי*, מאנרא, תשס"ג.

**זוכארי 1607** = Federico Zuccari, *L'idea de' Pittori, Scultori e de Architetti*, 1607.

**זוכארי 1997** = Federico Zuccari, *Le idee, gli scritti*, Milan, 1997.

**זכרון טוב 1882** = יצחק בן ליב לנדא, *זכרון טוב והוא ספור מעשיות מאת ה' יצחק בן מרדכי מנעסכאיז*, פיעטרקוב, תרנ"ב.

**זמיר עריצים וחרבות צורים 1772** = דוד ממאקוב, *זמיר עריצים וחרבות צורים*, אלקסניץ

(Alexnitz), 1772. ראו: **וילנסקי 1970**.

**זמרת הארץ 1984** = נחמן מטשערין, *זמרת הארץ*, ירושלים, תשמ"ד.

**חוות יאיר 1699** = יאיר חיים בכרך, *חוות יאיר*, פרנקפורט אם מיין, 1699.

**חיי מוהר"ן 1995** = נתן שטרנהרץ מנמירוב, *חיי מוהר"ן*, ירושלים, תשנ"ה.

**חכמת אדם 1985** = אברהם בן יחיאל מיכל דנציג, *ספר חכמת אדם*, ברוקלין, 1985.

**חמדת ימים 2004** = *חמדת ימים*, ארבעה כרכים, ירושלים, תשס"ג-תשס"ד.

**חסד לאברהם 1685** = אברהם אזולאי, *חסד לאברהם*, אמסטרדם, תמ"ה.

**טבור הארץ 1906** = משה בן מאיר קלירס, *טבור הארץ*, ירושלים, תרס"ו.

**טהרת הקודש 1864** = שמואל העליר, *טהרת הקודש*, פסק דין בענין איסור צורת בביהכ"נ, צפת, תרכ"ד.

**טוורסקי 2001** = יצחק מאיר טווערסקי, מי יראנו טוב, תולדות אדם גדול בענקים רבי מרדכי ישראל טווערסקי זצוק"ל הי"ד האדמו"ר מאזארניץ-חאטין יצ"ו מגזע קודש של הצה"ק לבית טשערנוביל, ניו יורק, תשס"א.

**טור 1635-1638** = יעקב בן אשר, טור, לובלין, שצ"ה-שצ"ח.  
**טורי זהב 1796** = דוד בן שמואל הלוי סגל, ספר טורי זהב, ברלין, תקנ"ו.  
**טעמי המצוות 1581** = מנחם בן בנימין רקנאטי, טעמי המצוות... על דרך הקבלה, באזל, שמו"א.  
**טעמי המצוות 1991** = חיים ויטאל, טעמי המצוות, ניו יורק, תשנ"א.

**ימי מהרנ"ת 1965** = נתן שטרנהרץ מנמירוב, ימי מהרנ"ת, שני חלקים, ניו יורק, תשכ"ה.  
**ימי מוהרנ"ת 1965** = נתן שטרנהרץ מנמירוב, ימי מהרנ"ת, שני חלקים, ניו יורק, תשכ"ה.  
**יסוד ושורש העבודה 1795** = אלכסנדר זיסקינד בן משה מגרודנו, יסוד ושורש העבודה, הוראדנא, תקנ"ה.  
**ישראל קדושים 1967** = צדוק בן יעקב הכהן מלובלין, ישראל קדושים, בני ברק, תשכ"ז.

**כוונות אהבת שלום לחנוכה ופורים 2003** = שלום מזרחי ידיע שערבי, כוונות אהבת שלום לחנוכה ופורים, ירושלים, תשס"ג.  
**כתונת פסים 1866** = יעקב יוסף מפולנאה, כתונת פסים, לבוב, תרכ"ו.  
**כתר שם טוב 1794** = כתר שם טוב, בעריכת אהרן בן צבי הכהן מק"ק אפטא, זאלקווא, תקנ"ד-תקנ"ה.  
**כתר שם טוב 2001** = כתר שם טוב, ברוקלין, 2001.

**הלבוש 2000** = מרדכי בן אברהם יפה, הלבושים, שבעה כרכים, ירושלים, תש"ס.  
**ליטבין 1917** =

A. Litwin, "Wo kroinen were geschafen," Yiddishe Neshames, New York, 1917, vol. IV.  
**ליקוטי מהר"ן 1993** = רב נחמן מברסלב, ליקוטי מהר"ן, שני כרכים, ירושלים, תשנ"ג.  
**לנגר 1961** =

Jiri Langer, *Nine Gates*, London, 1961.

**לקט יושר 1964** = יוסף בן משה ממנישטר, לקט יושר, ירושלים, תשכ"ד.

**מאור ושמש 1988** = קלונימוס קלמן בן אהרן עפשטיין, מאור ושמש, ירושלים, תשמ"ח.  
**מאור עיניים 1987** = רבי מנחם נחום טברסקי, האדמו"ר מצ'רנוביל, מאור עיניים, ירושלים, תשמ"ז.

**מגדיל ישועות 1990** = יוסף ראט, מגדיל ישועות, ירושלים, תש"ן.  
**מגיד דבריו ליעקב 1976** = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, מגיד דבריו ליעקב, ירושלים, תשל"ו.  
**מגיד מישרים 1960** = יוסף קארו, מגיד ישראלים, מהדורת אהרן סורסקי, ירושלים, תש"ך.  
**מגלה עמוקות 1637** = נתן נטע שפירא, מגלה עמוקות, קרקוב, שצ"ז.  
**מדרש כונן 1898**=ספר מדרש כונן, פאדגארזע (Podgorze) אצל קרקוב, 1898.

**מדרש רבינו פנחס מקוריץ 1931 = פנחס מקורץ, מדרש פנחס החדש, בילגוריי, תרצ"א.**

**מרדש תנחומא 1733 = מרדש תנחומא, אמסטרדם, תצ"ג.**

**מור וקציעא 1991 = יעקב בן צבי עמדין, ספר מור וקציעא, ניו יורק, תשנ"א.**

**מחזור לוצאטו 1995 = משה חיים לוצאטו, מחזור, ירושלים, תשנ"ה.**

**מטה אפרים 1973 = אפרים זלמן מרגליות, מטה אפרים, ברוקלין, תשל"ג.**

**מטה אפרים 2000 = אפרים זלמן מרגליות, מטה אפרים השלם, ברוקלין, תש"ס.**

**מטה משה 1984 = משה בן אברהם מפרמישלה, מטה משה, ירושלים, תשמ"ד.**

**מיימון 1911 =**

Solomon Maimon, *Lebensgeschichte*, Munich, 1911.

**מיימון 1942 = שלמה מיימון, חיי שלמה מיימון, תל אביב, 1942.**

**מסילת ישרים 1988 = משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, ירושלים, תשמ"ח.**

**מעבר יבוק 1896 = אהרן מברכיה, מעבר יבוק, דפוס צילום, וילנא, תרנ"ו.**

**נועם אלימלך 1999 = אלימלך מליזנסקי, נועם אלימלך, ירושלים, תשנ"ט.**

**נופת צופים 1912 = פנחס שפירא מקאריץ, נופת צופים, פיעטרקוב, תרע"א.**

**נוצר חסד 1982 = יצחק אייזיק יהודה ספרין מקומרנא, נוצר חסד, ירושלים, תשמ"ב.**

**נצח שבמלכות 1981 = נצח שבמלכות, הגדה של פסח, לפי מנהגי רבותינו הקדושים מויזניץ, נתניה,**

**תשמ"א.**

**נתיב מצותיך 1983 = יצחק יהודה יחיאל ספרין מקאמרנא, נתיב מצותיך, ירושלים, תשמ"ג.**

**סדר רב עמרם גאון 2004 = סידור רב עמרם גאון, ירושלים, תשס"ה.**

**סידור אמרי אפרים 1985 = סדור אמרי אפרים, ניו יורק, 1985.**

**סידור זאלקווא 1983 = סידור האר"י והוא סדר התפלות מכל השנה עם כוונות האר"י ז"ל,**

**ירושלים, תשד"מ.**

**סידור היכל הבעש"ט 1995 = אברהם שמשון מראשקוב, היכל הבעש"ט, סידור האר"י, ארץ**

**ישראל, 1759-1760, פקסימיליה, בני ברק 1995.**

**סידור יאמפולה 1998 = סדר תפלה מהאר"י ז"ל מכל השנה, יאמפולי, תק"י (1750), דפוס צילום,**

**ירושלים, תשנ"ח.**

**סידור נוסח ד 1524 = סידור נוסח ד, רפ"ד, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מס'**

**R=53A00433; הספריה הבריטית, לונדון, מס' 1976.a.25.**

**סידור עץ התדהר 2006 = שלום מזרחי ידיע שערבי, סידור כוונות עץ התדהר סדר תפילת שחרית**

**יום חול ע"פ סידורו הטהור, בעריכת תדהר אילון, ירושלים, 2006.**

**סידור רב אשר 1983 = אשר מרגליות, סידור האר"י והוא סדר התפלות מכל השנה עם כוונות**

**האר"י, ירושלים, תשד"מ.**

**סידור רב שבתי מראשקוב 1961 = שבתי מראשקוב, סדר תפלה מכל השנה עם כוונות האר"י,**

**שלשה כרכים, ירושלים, 1961.**

**סידור רבינו הזקן 2004 = שניאור זלמן מליאדי, סידור רבינו הזקן, ברוקלין, תשס"ג.**

- סידור שערי ציון 1752** = נתן-נטע הונבר, *שערי ציון*, פראג, 1752.
- סידור תפילה למשה 1892** = משה קורדובירו, *תפילה למשה*, פרעמישלא, תרנ"ב.
- סיפור מעשיות 1968** = *סיפורי מעשיות* (בעברית וביידיש) מפי רנינו הקדוש רב נחמן מברסלב, ירושלים, תשכ"ח.
- סמלי משפחה של האצולה הפולנית 1839-1846**
- Kaspra Niesieckiego S.J., *Herbarz Polski*, Lipsku, 1839-1846, 12 vols. and supplements.
- ספר חסידים 1925** = יהודה הכהן וויסטינעצקי, *ספר חסידים*, פרנקפורט א.מ., תרפ"ד.
- ספר יצירה 2004** = *ספר יצירה*, ירושלים, תשס"ד.
- ספר הרימון** = משה בן שם טוב דה ליאון, *ספר הרמון*, אטלנטה, ג'ורג'יה, ארה"ב, ללא תאריך.
- עולת תמיד 1985** = חיים בן יוסף, *עולת תמיד*, ירושלים, תשמ"ח.
- עין יעקב 1850** = יעקב בן שלמה אבן חביב, *עין יעקב*, זיטומיר, תר"י.
- עץ חיים 1999** = חיים ויטאל, *עץ חיים*, ירושלים, תשנ"ט.
- ערבי נחל 1996** = דוד שלמה אייבישיץ, *ספר ערבי נחל*, בני ברק, תשנ"ו.
- פאר ישראל 1979** = ישראל שלום יוסף מבוהוש, *פאר ישראל*, ירושלים תשל"ט.
- פיצ'ינו 1985**
- Marsilio Ficino, *Commentary on Platos Symposium on Love*, Dallas, 1985.
- פיקאר 1723**
- Bernard Picart, *Ceremonies et Coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Amsterdam, 1723.
- פני יהושע 1715** = יעקב יהושע בן יוסף (פאלק) מקרקוב, *ספר פני יהושע*, אמסטרדם, תע"ה.
- פרדס המלך 1999** = *פרדס המלך*, בעריכת חיים גרינפלד, מנצ'סטר, אנגליה, תשנ"ט.
- פרדס רימונים 2000** = משה קורדובירו, *פרדס רימונים*, ירושלים, תש"ס.
- פרי הארץ 1989** = מנחם מנדל בן משה מויטבסק, *פרי הארץ*, ירושלים, תשמ"ט.
- פרי עץ חיים 1864** = חיים ויטאל, *פרי עץ חיים*, לבוב, 1864.
- פרי עץ חיים 1998** = חיים ויטאל, *פרי עץ חיים*, ירושלים, תשמ"ח.
- פרי צדיק 1907** = צדוק בן יעקב הכהן מלובלין, *ספר פרי צדיק*, לובלין, תרס"ז.
- פרפראות לחכמה 1966** = נחמן מטשעהרין, *פרפראות לחכמה*, ניו יורק, תשכ"ו.
- פרקי היכלות רבתי 1601** = *פרקי היכלות לרבי ישמעאל כ"ג*, ונציה, שס"א.
- ציקרניק 1978** = ישעיהו וולף ציקרניק, *ספורים נפלאים*, ירושלים, תשל"ח.
- ציצית הלכה למעשה 1995** = *ציצית הלכה למעשה*, מכון אהלי שם – ליובאוויטש, תשנ"ה.
- צפנת פענח 1782** = יעקב יוסף מפולנאה, *צפנת פענח*, קורץ, תקמ"ב.



**קדושת לוי 2001** = לוי יצחק בן מאיר מברדיצ'ב, *קדושת לוי*, ירושלים, תשס"א.  
**קו הישר 1705** = צבי הירש בן אהרן שמואל קוידונוהר, *קו הישר*, פרנקפורט, 1705.  
**קול יעקב 1884** = יעקב עמדין, *סידור קול יעקב*, ווילנא, תרמ"ד.  
**קול יעקב 1804** = יעקב קאפיל (ליפשיץ) ממעזיריץ, סלאוויטא, תקס"ד.  
**קול מבשר 1991** = שמחה בונם בן צבי הירש מפשיסחה, *ספר קול מבשר*, רעננה, תשנ"א.  
**קונקורדנציה 1965** = שלמה מאנדלקרן, *קונקורדנציה לתנ"ך*, ירושלים ותל אביב, תשכ"ה.  
**קוראן 2005** = *הקוראן*, תל אביב, 2005.  
**קיצור שלחן ערוך 1987** = שלמה גנצפריד, *קצור שלחן ערוך*, בני ברק, תשמ"ז.  
**קיצור שני לוחות הברית 1693** = יחיאל מיכל עפשטיין, *קיצור שני לוחות ברית*, פירדה (Furth), תנ"ג.  
**קיצור שני לוחות הברית 1969** = יחיאל מיכל עפשטיין, *קיצור שני לוחות ברית*, ירושלים, תשכ"ט.  
**קל"ח פתחי חכמה 1996** = משה חיים לוצאטו, *קל"ח פתחי חכמה ודעת*, בני ברק, תשמ"ו.  
**קרוב נתנאל 1995** = נתנאל וייל, *ספר קרבן נתנאל*, ירושלים, תשנ"ה.  
**רבינו בחיי על התורה 2001** = בחיי בן יוסף אבן פקודה, *פירוש על התורה על פי הסוד*, ירושלים, 2001.  
**רב פעלים 1970** = רב יוסף חיים, *רב פעלים*, ירושלים, תש"ל.  
**ראשית חכמה 1984** = אליהו בן משה דה וידאש, *ראשית חכמה*, שלשה כרכים, ירושלים, תדש"ס.  
**רזיאל 1805** = *ספר רזיאל המלאך*, אוסטרעהא, תקס"ה.  
**שבחי הבעש"ט 1922** = ש. א. הורדצקי, *שבחי הבעש"ט*, ברלין, 1922.  
**שבחי הבעש"ט 1947** = ש. א. הורדצקי, *שבחי הבעש"ט*, תל אביב, 1947.  
**שבחי הבעש"ט 1982** = יהושע מונדשיין, *שבחי הבעש"ט*, ירושלים תשמ"ב.  
**שבחי הבעש"ט 1991** = אברהם רובינשטיין, *שבחי הבעש"ט*, ירושלים, תשנ"ב.  
**שבחי מוהר"ן 1962** = נתן בן נפתלי הירץ שטרנהרץ מנמירוב, *שבחי מוהר"ן*, ירושלים, תשכ"ב.  
**שבט המוסר 1712** = אליהו בן אברהם הכהן איטמארי, *שבט הישר*, אמסטרדם, 1712.  
**שבר פושעים 1792** = דוד ממאקוב, *שבר פושעים: זאת תורת הקנאות*, תקנ"ז. ראו: **וילנסקי 1970**.  
**שלחן הטהור 1989** = יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא, *שלחן הטהור ועליו זר זהב*, תל אביב, תשמ"ט.  
**שולחן ערוך של האר"י 1681** = *שולחן ערוך של האר"י*, תמ"א.  
**שולחן ערוך 1953** = יוסף קארו, *שולחן ערוך*, ניו יורק, תשי"ג.  
**שו"ת הרא"ש 1954** = הרא"ש, אשר בן יחיאל, *שו"ת*, ניו יורק, תשי"ד.  
**שיח שרפי קודש 1988** = שיח שרפי קודש, ירושלים, תשמ"ח.  
**שיח שרפי קודש 2003** = שיח שרפי קודש, ירושלים, תשס"ג.  
**שיחות מוהר"ן 1992** = נחמן מברסלב, *שיחת הר"ן*, ירושלים, תשנ"ב.  
**שמירות וסגולות נפלאות 1892** = *שמירות וסגולות נפלאות*, ורשה, תרנ"ב. (אברהם יהושע השל מאפטא, סדר קטורת לצרה שלא תבוא).

**שני לוחות הברית 1959** = ישעיהו בן אברהם הורביץ (השל"ה), *שני לוחות הברית, חיבור על שתי תורות בכתב ובפה*, ארבעה כרכים, ירושלים, תשי"ט.

**שיירי כנסת הגדולה 1989-1990** = חיים בן ישראל בנבנשתי, *ספר שיירי כנסת הגדולה*, ירושלים, תשמ"ט-תש"ן, 3 כרכים.

**שער היחודים 1993** = חיים ויטאל, *ספר שער היחודים*, ירושלים, תשנ"ג.

**שער המלך 1762** = מרדכי בן שמואל מוילקי אוזי, *שער המלך*, זולקייב, 1762.

**שער כוונות 1998** = חיים ויטאל, *שער הכוונות*, ירושלים, תשמ"ח.

**שער המצוות 1998** = חיים ויטאל, *שער המצוות*, ירושלים, תשמ"ח.

**שער מאמרי רשב"י 1998** = חיים ויטאל, *שער מאמרי רשב"י*, ירושלים, תשמ"ח.

**שערי צדק 2001** =

Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Le Porte della Giustizia, Ša'are Sedeq*, edited by Moshe Idel, Milan, 2001.

**שערי ציון 1752** = ראו: **סידור שערי ציון 1752**.

**שם יעקב 1716** = יעקב יחזקאל סיגל, *שם יעקב*, זולקייב, 1716.

**שפת אמת 2005** = יהודה ליב אלתר, האדמו"ר מגור, *שפת אמת, תר"ז-תרס"ה*, ירושלים, תשס"ה.

**שערי תורה 1883** = יוסף ג'קטילה, *שערי אורה*, ורשה, תרמ"ג.

**תולדות יעקב יוסף 1973** = יעקב יוסף מפולנאה, *תולדות יעקב יוסף*, שני כרכים, ירושלים, תשל"ג.

**תומר דבורה 2003** = משה קודובירו, *תומר דבורה*, מרום הגליל, תשס"ג.

**תוספתא למדרש פנחס 1896** = פנחס מקוריץ, *תוספתא למדרש פנחס*, לבוב, 1896.

**תורת הארץ 1934** = משה בן מאיר קלירס, *תורת הארץ*, ירושלים, תרפ"ח.

**תפארת עוזיאל 1862** = עוזיאל מייזלש, *תפארת עוזיאל*, ורשה, 1862.

**תפארת שלמה 1890** = שלמה הכהן רבינוביץ, האדמו"ר מרדומסק, *תפארת שלמה על התורה*,

פיעטרקוב, תר"ן.

**תפילת חיים 2004** = חיים ויטאל, *תפילת חיים*, שני כרכים, ירושלים, תשס"ד.

**תפילה למשה 1892** = ראו: **סידור תפילה למשה 1892**.

**תערוכת החסידות 1960** = תערוכת החסידות, *במלאות מאתיים שנה להסתלקות רבי ישראל בעל-*

*שם-טוב, זצ"ל*, קטלוג תערוכה, בית הסופר, תל אביב (5.9.1960-15.10.1960).

**תשב"ץ 1974** = שמשון בן צדוק, *תשב"ץ... כולל פסקי ומנהגי מהר"ם מרוטנברג*, ירושלים, תשל"ד.

**תרומת הדשן 1971** = ישראל הן פתחיה איסרלין, *תרומת הדשן*, ירושלים, תשל"א.

## מחקרים

### א

= אבי-יונה 1972 =

Michael Avi Yonah (1904-1974), *The Holy Land*, London, 1972.

= אברין 1979 =

Leilah Avrin, "The Spanish Passover Plate in the Israel Museum," *Sefarad* XXXIX (1979): 1-20.

= אברין 1979 =

Leila Avrin, "Notes on Micrography: a Jewish art form," *Journal of Jewish Art*, 6 (1979): 112-117.

= אברמס 1997 =

Daniel Abrams, "New Study Tools From the Kabbalists of Today: Toward an Appreciation of the History and Role of Collectanea, Paraphrases and Graphic Representations in Kabbalistic Literature," *Textes de référence*, 28.3.1997.

<http://www.chez.com/jec2/artabrams.htm?>

= אובסיאניקוב, אין תאריך =

Y. Ovsyannikov, *Russian Folk Arts and Crafts*, Moscow, n.d.

= אוטו 1976 =

Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, London, 1976.

= אופנהיים 1981 =

Michael Oppenheim, "The Meaning of Hasidut: Martin Buber and Gershom Scholem," *The Journal of the American Academy of Religions*, XLIX/3 (1981): 409-421.

**אורבך 1965 = א.א. אורבך, "המסורת על תורת הסוד בתקופת התנאים", מחקרים בקבלה**

**ובתולדות הדתות מוגשים לפרופ' גרשם שלום, ירושלים, תשכ"ה.**

**אורבך 1971 = אפרים א. אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים, 1971.**

**אטקס 1990 = עמנואל אטקס, פולין : פרקים בתולדות יהודי מזרח-אירופה ותרבותם, תל אביב, תש"ן.**

**אטקס 1995 = עמנואל אטקס, "מקומם של המאגיה ובעלי השם בחברה האשכנזית במפנה המאה הייז' והי"ח", ציון, ס (תשנ"ה): 69-104.**

**אטקס 1996 = עמנואל אטקס, "הבעש"ט כמיסטיקן וכבעל בשורה בעבודת ה'", ציון, ס"א (תשנ"ו): 421-454.**

**אטקס 1997 = עמנואל אטקס, "הבעש"ט ההיסטורי" – בין רקונסטרוקציה לדקונסטרוקציה, תרביץ – רבעון למדעי היהדות, ס"ו, ג' (ניסן-סיון תשנ"ז): 425-442.**

**אטקס 1998 = עמנואל אטקס, תולדות חהסידות בראשיתה, תל אביב, תשנ"ח.**

**אטקס-אסף-דן 1999** = מחקרי חסידות, בעריכת עמנואל אטקס, דוד אסף, יוסף דן, ירושלים, תשנ"ט.

**אטקס 2000** = עמנואל אטקס, בעל שם: הבעש"ט: מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים, 2000.  
**אידה 1995** =

Batsheva Ida, "The Life Cycle Among the Jews," *Annals of Iraqi Jewry*, edited by Ora Melamed, Jerusalem, 1995, pp. 122-126.

**אידל 1990** = משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים, תש"ן.  
**אידל 1991** = משה אידל, "תפיסת התורה בהיכלות ובקבלה", מחקרים במחשבת ישראל, א (תשמ"א): 23-84.

**אידל 1993** = משה אידל, קבלה – היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב, תשנ"ג.  
**אידל 1996** = משה אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות היהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב, תשנ"ו.

**אידל 1998** = משה אידל, "בינה, הספירה השמינית: המנורה בקבלה", לאור המנורה: גלגולו של סמל, קטלוג תערוכה, עורכות: איריס פישוף, דיזי קרח-גיבר, מוזיאון ישראל, ירושלים, 1998, עמ' 129-131.

**אידל 1998 – זיכרון** =

Moshe Idel, "Some Concepts of Time and History in Kabbalah," *Jewish History and Jewish Memory, Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, edited by Elisheva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers, Hannover and London, 1998, pp. 153-188.

**אידל 2000** = משה אידל, החסידות, בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל-אביב, תשס"א.  
**אידל 2001** = משה אידל, "נתן בן סעדיה חראר בעל ס' שערי צדק והשפעתו בא"י", שלם (תשס"ב): 48-58. ראו גם: **שערי צדיק 2001**.

**אידל 2003-2004** =

Moshe Idel, "Kabbalah: A Short Introduction with an Emphasis on Its Magical Aspects," *Kabbalah, Mysticism in Jewish Life*, exh cat, The Herbert and Eileen Bernard Museum of Judaica, Congregation Emanu-El of the City of New York (4 Nov 2003 – 30 Jan 2004), pp. 12-29.

**אידל וגרינוולד 2004** = המיתוס ביהדות, ערוכים משה אידל ואיתמר גרינוולד, ירושלים, 2004.  
**אידל 2004** =

Moshe Idel, "On Prophecy and Early Hasidism," *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Bahai Faiths*, edited by Moshe Sharon, Boston: 2004  
**אידל 2005** =

Moshe Idel, *New Perspectives on Kabbalah*, New York, 2005.

**אידל 2005 – ארוס** =

Moshe Idel, *Kabbalah and Eros*, New Haven, 2005.

**אידל 2006** = משה אידל, "האחר לגמרי" – רודולף אוטו ומושג הקדושה במיסטיקה היהודית", דעת, 57-59 (תשס"ו): XLIV.-V [אנגלית]:

"'Ganz Andere': On Rudolph Otto and Concepts of Holiness in Jewish Mysticism."

**איזר 1980** =

Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Becket*, Baltimore and London, 1980.

**איזר 1984** =

Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore and London, 1984

**אלבוגן 1972** = יצחק משה אלבוגן, *התפילה בישראל בהתפתחות ההיסטורית*, שני כרכים, תל אביב, 1972.

**אלבויס 2000** = יעקב אלבויס, *להבין דברי חכמים*, ירושלים, 2000.

**אלטשולר 2002** = מור אלטשולר, *הסוד המשיחי של החסידות*, חיפה, תשס"ב.

**אליאדה 1959** =

Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane, the Nature of Religion, the Significance of Religious Myth, Symbolism and Ritual with Life and Culture*, New York, 1959.

**אליאור 1993** = רחל אליאור, *תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד*, ירושלים, תשנ"ג.

**אליאור 1994** = רחל אליאור, "בין הישי' ל'איין'" עיון בתורת הצדיק של יעקב יצחק, החווה מלובלין", *צדיקים ואנשי מעשה, מחקרים בחסידות פולין*, בעריכת רחל אליאור, ישראל ברטל, חנא שמרוק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 167-218.

**אליאור 1994** = "ישי' ו'איין': דפוסי יסוד במחשבה החסידית", *משואות: מחקרים בות הקבלה והמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב*, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 53-76.

**אליאור 1999** = רחל אליאור, *חרות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים*, ישראל, תש"ס.

**אליאור 2001** = רחל אליאור, "בין 'התפשטות הגשמיות' לבין 'התפשטות האהבה' גם בגשמיות, הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית", *צדיק ועדה, היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות*, בעריכת דוד אסף, ירושלים, 2001.

**אליאור 2002** = רחל אליאור, *מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה*, ירושלים, 2002.

**אליאור 2005** = רחל אליאור, *ישראל בעל שם טוב: בין מאגיה למיסטיקה, דיון רוחני והשפעות תרבותיות בעולם היהודי במזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה הי"ח*, ירושלים, 2005.

**אלכסנדר 1986** =

P.S. Alexander, "Incantations and Books of Magic," *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ, 175 BCE – 135 CE*, edited by E. Schurer, Edinburgh, 1986.

**אלפסי 1971** = יצחק אלפסי, *החסידות*, תל אביב, 1971.

**אלפסי 1972** = יצחק אלפסי, "מקור חדש לנוסח האר"י של החסידים", *טמירין*, 1, (1972): 287-305.

**אלפסי 1977** = יצחק אלפסי, *החסידות*, תל אביב, 1977.

**אלפסי 1995** = יצחק אלפסי, "רבי יעקב יוסף הכהן מפולנאה בעל התולדות ובנו – רבי אברהם שמשון מראשקוב זי"ע: תולדותיהם ותולדות הסידור", בני ברק, 1995.

**אלפסי 2004** = יצחק אלפסי, כרך אישים, *אנציקלופדיה לחסידות*, בעריכת יצחק רפאל, ירושלים, 2004.

**אנ-סקי 1929** = ש' אנ-סקי, *חורבן היהודים בפולין, גליציה ובוקובינה*, חלק ראשון, וילנא, 1929.

**אנ-סקי 1992-1994** =

*Tracing Ansky, Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg*, eds. Mariella Beukers and Renee Waale, exh. cat., Joods Historisch Museum, Amsterdam, Rautenstrauch-Joest-Museum, Cologne, Judisches Museum, Frankfurt, The Israel Museum, Jerusalem, Jewish Museum, New York, 1992-1994.

**אסף 1997** = דוד אסף, *דרך המלכות: ישראל מרוז"ן ומקומו בתולדות החסידות*, ירושלים, 1997.

**אסף 2000** = דוד אסף, *ברסלב, ביבליוגרפיה מוערת*, רב נחמן מברסלב, ירושלים, 2000.

**אסף 2001** = דוד אסף, "כמדינה קטנה בתוך מדינה גדולה: החצר המלכותית ויושביה", *צדיק ועדה, היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות*, בעריכת דוד אסף, ירושלים, 2001, עמ' 398-421.

**אפשטיין 1997** =

Marc Michael Epstein, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*, Pennsylvania, 1997.

**ארונסון 1956** =

Aron Andersson, "Chalices and Patens: Early 14<sup>th</sup> Century Examples in Sweden," *Connoisseur*, X, CXXXVIII (1956):115.

Rudolf Arnheim, *Visual Thinking*, Berkeley, 1969. = **ארנהיים 1969**

**אש 1952** = שלום אש, *בעל התהלים*, תל אביב, תשי"ב.

## **ב**

**באמוע 1931** = נחום באמוע, "שטעטל אין גאליציע איז דאס איינציגע ארט אויף דער וועלט, זזאז מען פאבריצירט עטרות פאר טליתים", *דער טאג*, ניו יורק, 5 ביולי 1931.

**בארט 1970** =

Roland Barthes, *S/Z*, Paris, 1970.

**בובר - רוזנשווייג 1937** =

Martin Buber and Franz Rosensweig, *Die Josefslegende, in aquarellierten Zeichnungen eines unbekannten russischen Juden der Biedermeierzeit*, Berlin, 1937.

**בובר 1958** = מרטינ בובר, *אור גנוז*, ירושלים / תל אביב, תשי"ח.

**בונר 1950** =

Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950.

**בודק 1857** = בודק, *מפעלות הצקידים*, לבוב, 1857.

**בוסי 2001** =

Giulio Busi, *Mantova e la qabbalah*, Milan, 2001, exh. cat., Mantova, Palazzo della Regione (2-30.9.2001); New York, Casa Italiana Zerilli-Marimo, Center for Jewish History (4-29.3. 2002).

**בוסי 2005** =

Guilio Busi, *La Qabbalah Visiva*, Turin, 2005.

**בוקס ולנדסמן 1919** =

G. H. Box and J. I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, London and New York, 1919.

**בורח'ס 1971** =

Jorge Luis Borges, *The Aleph and Other Stories 1933-1964*, New York, 1971.

**ביאליק-רבניצקי 1951** = ח.ג. ביאליק וי.ח. רבניצקי, *ספר האגדה*, תל אביב, תשי"א.

**ביאלר ופינק 1976** =

Yehuda L. Bialer and Estelle Fink, *Jewish Life in Art and Tradition, based on the Sir Isaac and Lady Edith Wolfson Museum, Hechal Shlomo, Jerusalem*, London, 1976.

**בלבן 1932** =

Majer Bałaban M., "Mistyka i ruchy mesjańskie wśród Żydów w dawnej Rzeczypospolitej," *Zydzi w Polsce Odrodzonej*, edited by Ignacy Schiper, A Tartakowera and A. Hafftk, Warsaw, 1932, pp. 255-280.

**בנז'מין 1977** =

Jonathan Benjamin, "Ketubah Ornamentation in 19<sup>th</sup> Century Eretz-Israel," *Israel Museum News* 12 (1977): 129-137.

**בנז'מין 1987** = חיה בנז'מין, *אוסף שטיגליץ: יצירות מופת באמנות יהודית*, מוזיאון ישראל,

ירושלים, 1987.

**בנז'מין 1996** =

Chaya Benjamin, "Customs and Holidays: Articles Used in the Jewish Home," *Treasures of Jewish Galicia, Judaica from the Museum of Ethnography and Crafts in Lvov, Ukraine*, edited by Sarah Harel Hoshen, exh. cat., Beth Hatefutsoth, The Nahum Goldman Museum of the Jewish Diaspora, Tel Aviv, 1996, pp. 121-135.

**בניהו 1967 = מאיר בניהו, תולדות האר"י, ירושלים, תשכ"ז.**

**בנימין 1936 =**

Walter Benjamin, "The Storyteller," 1936, in *Gesammelte Schriften*, edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhauser, 7 vols., Frankfurt a.M., 1972.

**בנימין 1969 =**

Walter Benjamin, *Illuminations*, edited by Hannah Arendt, New York, 1969.

**בנימין 1981 – קפקא =**

Walter Benjamin, *Benjamin über Kafka*, Frankfurt a.M., 1981.

**בנימין 1981 – מכתבים =**

*Briefe*, edited by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno, 2 vols., Frankfurt a. M., 1981

**בנו יעקב 1975 =**

Benno Jacob, "The Second Commandment," *Art in Judaism:*

*Studies in the Jewish Artistic Experience*, edited by Robert Gordis and Moshe

Davidowitz, New York, 1975.

**בנצור 1986 = נינה בנצור, מגזרות נייר בעולם, מסורת, אמנות, אומנות, מוזיאון חיפה למוסיקה**

**ולאתנוגרפיה, חיפה, 1986**

**בן-שלמה 1986 = יוסף בן-שלמה, תורת האלהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים, תשמ"ו.**

**בראון 1932 =**

J. Braun, *Das Christliche Altargerat in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, Munich, 1932.

**בר אילן 1987 = מאיר בר אילן, סתרי תפילה והיכלות, ירושלים, תשמ"ז.**

**ברגמן 1990 =**

Eleonora Bergman, "Gora Kalwaria: The Impact of a Hasidic Cult on the Urban

Landscape of a Small Polish Town," *Polin*, 5 (1990): 3-23.

**ברגמן 1994 = אליאונורה ברגמן, "גורה-קלווריה (גור), היישוב היהודי וחצר י מגור מראשית המאה**

**הי"ט עד תרצ"ט", צדיקים ואנשי מעשה, מחקרים בחסידות פולין, בעריכת רחל אליאור, ישראל**

**ברטל, חנא שמרוק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 111-117.**

**ברגסון 1896 =**

Henri Bergson, *Matter and Memory*, Paris, 1896.

**ברונשטיין 2004 =**

Susan L. Braunstein, *Five Centuries of Hanukkah Lamps from the Jewish Museum, New York, A Catalogue Raisonné*, New Haven and London, 2004.

**ברל 1965 = חיים יהודה ברל, יצחק אייזיק מקאמרנא, תולדותיו – חיבוריו – מאמריו, ירושלים,**

**תשכ"ה.**



**ברנאי 1980** = יעקב ברנאי, איגרות חסידים מארץ ישראל מן המחצית השנייה של המאה הי"ח ומראשית המאה הי"ט, ירושלים, תש"ס.

**ברנאי 1996** =

J. Barnai, "The Hasidic Immigration to Eretz-Israel," *Hasidism Reappraised*, edited by Ada Rappaport-Albert, London, 1996, pp. 381-382.

**ברנט 1974** =

R.D. Barnett, *Catalogue of the Permanent and Loan Collections of the Jewish Museum, London*, Greenwich, Conn., 1974.

**ברנט 1975** =

Richard Barnett, "A Group of Embroidered Cloths from Jerusalem," *Journal of Jewish Art*, 2 (1975):28-41.

**ברטארלי 1929** =

Achille Bertarelli, *L'Imagerie Populaire Italienne*, Paris, 1929.

**בשלאר 1964** =

Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire*, Boston, 1964.

**בשלאר 1969** =

Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, Translated by Maria Jolas, Boston, 1969.

**בשלאר 1971** =

Gaston Bachelard, *The Poetics of Reverie, Childhood, Language and the Cosmos*, Boston, 1971.

**בץ 1986** =

H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago and London, 1986.

**ברנשטיין 1986** =

David J. Bernstein, *The Mystery of the Bayeux Tapestry*, London, 1986.

**ג**

**גביע זהב 1924** =

O. M. Dalton, *The Royal Gold Cup in the British Museum*, London, 1924.

**גברין 1984** = מרטל גברין, עזריאל מגירונה – פירוש התפילה, מהדורה ביקורתית, ירושלים 1984.

**גוטשל 2004** =

Roland Goetschel, "Celebration et Signification du Shabbat dans le Sefer Hasidim,"

*Revue des Etudes juives*, 163 (1-2) (January-June 2004): 137-150.

**גולדמן 1991** = בת-שבע גולדמן, הסמלה ויופי בתשמישי קדושה ומצווה: ההתייחסות לחפץ

ביהדות, עבודת מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, 1991.

**גולדמן אידה 1997/8 =**

Batsheva Goldman-Ida, "Black on White: A Remembrance of Jerusalem", *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art, Studies in Honor of Prof. Bezalel Narkiss, Jewish Art*, 23 (1997/8): 203-13.

**גולדרייך 1976 =** עמוס גולדרייך, *יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, ירושלים, תשל"ו.*

**גולדשטיין ודרזנר 1935 =**

Maksymiljan Goldstein and Karol Dresner, *Kultura i sztuka ludu zydowskiego na ziemiach polskich: Zbiory Maksymiljana Golsteina*, Lvov, 1935

**גיימס 1976 =**

William James, *The Variety of Religions, A Study of Human Nature*, New York, 1976.

**גייקובס 1998 =**

Louis Jacobs, "Tobacco and the Hasidim," *Polin, Studies in Polish Jewry*, 11 (1998): 25-30

**גוברמן 1993 =**

D. Goberman, *Jewish Tombstones in the Ukraine and Moldova*, Moscow, 1993.

**גודינוף 1935 =**

Erwin R. Goodenough, *By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935.

**גודינוף 1953-1968 =**

Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 volumes, Princeton, 1953-68.

Joseph Gutmann, *The Jewish Sanctuary*, Leiden, 1983. **= גוטמן 1983**

**גולדשמידט 1967 =**

E.D. Goldschmidt, "The Text of the Bird's Head Haggadah," *The Bird's Head Haggadah*, Introductory Volume, edited by Moshe Spitzer, Jerusalem, 1967, p. 112.

**גולניצקי =** השיל גולניצקי, "ייקרת כוס הברכה ומטבע-הסגולה", עמ' 119-126

**גור-אריה 1999 =** אליהו יוחנן גור-אריה, *חקר המנהגים, כפר חב"ד*, 1999.

**גורן 1964 =** שלמה גורן, *תורת המועדים, מחקרים ומאמרים על מועדי ישראל לאור ההלכה*, א.

ציוני. תל אביב, תשכ"ד

**גינזברג 1984 =**

Elliot Ginsburg, *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 1984.

**גינזברג 1989 =**

Elliot Ginsburg, *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, New York, 1989.

**גינזבורג 1989 – סוד השבת =**

Elliot K. Ginsburg, *Sod ha-Shabbat (The Mystery of the Sabbath)*, from the Tola'at Ya'akov (1507) of R. Meir ibn Gabbai 1480/1-after 1543), New York, 1989.

**גירי 1700 =**

W. Goerree, *Mosaize Histoire der Hebreeuwse Kerke*, Amsterdam, 1700.

**גלמן 2000 =**

Yehudah (Jerome I.) Gellman, "Buber's blunder: Buber's replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer," *Modern Judaism* 20, 1 (2000):20-40.

**גנס 1971 =**

Mozes Heiman Gans, *Memorbook, History of Dutch Jewry from the Renaissance to 1940 with 1100 illustrations*, de Haag, 1971.

**גסטר 1971 =**

Moses Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 3 vols., New York, 1971.

**גרבר 1968 =**

Andre Grabar, *Christian Iconography, A Study of Its Origins*, Princeton 1968.

**גרוסמן 1995 =**

Grace Cohen Grossman, *Jewish Art*, New York, 1995.

**גרונוולד 1934 =**

Max Grunwald, "Anhang zur Iconographie der Malerei in unseren Holzsynagogen," Alois Breier, Max Eisler, Max Grunwald, *Holzsynagogen in Polen*, Baden bei Wien, 1934.

**גרינוולד 1981 =** איתמר גרינוולד, "שירת המלאכים וחיבורה של ות ההיכלות", *פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני*, זיכרון לאברהם שליט, בעריכת אהרן אופנהיימר, אוריאל רפפורט, מנחם שטרן, ירושלים, תשמ"א, עמ' 459-481.

**גרינוולד 1994 =** איתמר גרינוולד, "המאגיה והמיתוס – המחקר והמציאות ההיסטורית", *צדיקים ואנשי מעשה, מחקרים בחסידות פולין*, בעריכת רחל אליאור, ישראל ברטל, חנא שמרוק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 15-28.

**גרינברג 1989 =**

Michael Greenberg, *Graves of tzaddikim in Russia*, Jerusalem, 1989.

**גריס 2000 =** זאב גריס, "דמותו ההיסטורית של הבעש"ט בין סכין המנתחים של ההיסטוריון למכחולו של חוקר הות", *קבלה*, V (תש"ס): 411-446.

ד

= דה מאייר 1970

Maurits de Meyer, *Imagerie Populaire des Pays-Bas, Belgique, Hollande*, Milan, 1970.

= דוגלס 1966

Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1966.

= דודס 1966

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1966.

= דודה, יודלוביץ ופטריאקובה 1993

Eugeniusz Duda, Anna Jodlowiec, Faina Petriakowa, *Treasures of the Galician Jewish Heritage: Jewish Collections from the Museum of Ethnography and Artistic Crafts in Lvov*, exh. cat., Historical Museum, Cracow, 1993.

= דימשיץ 1992

Valery Dymshits, "Certain observations on the 'Golias-shpiel' Play," *Symposium of the First Conference in Memoriam of M. J. Beregovskij*, St. Petersburg, 1992.

= דימשיץ 1994

Valery Dymshits, "Golias-shpil," Translated and annotated by Valery Dymshits, *Lyres on the Willows (The Calling and Fate of Moisey Beregovskij)*, Moscow, 1994. [Russian]

= דימשיץ 1998

Valery Dymshits, "An Attempt of Analysis of [a] Jewish Folk Play "Golias-shpil", *The Fate of Traditional Culture, In Memoriam of L. M. Ivleva*, St. Petersburg, 1998.

[Russian]

= דרידה 1972

Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, 1976.

= דרידה 1981

Jacques Derrida, *Dissemination*, Chicago, 1981,

דובנוב 1970 = שמעון דובנוב, תולדות החסידות, תל אביב, תש"ל.

דוידוביץ 1968 = דויד דוידוביץ, ציורי-קיר בבתי-כנסת במולין, ירושלים, תשכ"ח.

= דיוויס 1992

Stephen J. Davis, "Fashioning a Divine Body: Coptic Christianity and Ritualized Dress," Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York and Oxford, 1992, pp. 335-362.

= דקסל 1939

Walter Dexel, *Deutsches Handwerksgut*, Berlin, 1939

**דרסנר 1960 =**

Samuel H. Dresner, *The Zaddik, The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, London, New York and Toronto, 1960.

**ה**

**הובקה 1996 =** תום הובקה, "בית הכנסת בגבוז'דז'יץ – שער השמים : השפעת הזוהר על האמנות והאדריכלות", *אשל באר-שבע*, 4 (תשנ"ו) : 263-316.

**הובקה 2003 =**

Thomas C. Hubka, *Resplendent Synagogue: architecture and worship in an eighteenth-century Polish community*, Lebanon, New Hampshire, 2003.

**הונדרט 2004 =**

Gershon David Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*, Berkeley and Los Angeles, 2004.

**הורודצקי 1925 =** ש.א. הורודצקי, "תורת הקבלה של רב משה קורובירו", *אשכול*, ברלין, 1925.

**הורודצקי 1943 =** ש.א. הורודצקי, *החסידות והחסידים*, תל אביב, תש"ג.

**היקס 1984 =**

Michael Hicks, "Soothing the Savage Beast: A Note on Animals and Music," *Journal of Aesthetic Education*, vol. 18, no. 4 (Winter 1984) 47-55.

<http://www.jstor.org/stable/3332626>

**הלפרין 1947 =** ישראל הלפרין, *העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל*, ירושלים, תש"ז.

**הנסן 1998 =**

Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History, Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley, Los Angeles and London, 1998.

**הוסרל 1900-1901 =**

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1901.

**הוסרל 1932 =**

Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology and Transcendental Phenomenology*, New York, 1932.

**היידיגר 1962 =**

Martin Heidegger, *Being and Time*, London, 1962.

**הוברמן 1988 =**

Ida Huberman, *Living Symbols: symbols in Jewish art and tradition*, Ramat Gan, 1988.

**= היינה 1840**

Heinrich Heine, "Der Rabbi von Bacherach," 1840, *Judisches Fest Judischer Brauch, Ein Sammelwerk*, edited by Else Rabin and Friedrich Thieberger, Berlin 1967, pp. 235-237.

**= היל 1981**

Brad Sabin Hill, *Five Centuries of Hebraica and Judaica... from the Jacob M. Lowy Collection*, exh. cat., National Library of Canada, Ottawa, 1981.

**= היל 1989**

Brad Sabin Hill, *Manuscripts and Early Printed Books from the Valmadonna Trust*, exh. cat., Pierpont Morgan Library, New York, 1989.

**= היל 1995**

*Miscellanea Hebraica bibliographica*, edited by Brad Sabin Hill, The British Library, London, 1995.

**= הינץ 1929**

Erwin Hintze, *Katalog der von Verein Judisches Museum, Breslau*, exh. cat., 1929.

**= הכלילי 1998**

Rachel Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, London, 1998.

**= הלו 1933**

Rudolf Hallo, *Judische Kunst aus Hessen und Nassau*, Berlin, 1933.

**= השל 1955**

Abraham Joshua Heschel, "Symbolism and Jewish Faith," *Religious Symbolism*, edited by F. E. Johnson, New York, 1955.

**= השל 1985**

Abraham J. Heschel, *The Circle of the Baal Shem Tov, Studies in Hasidism*, edited by Samuel H. Dresner, Chicago and London, 1985.

**הראל-חושן 1994** = אוצרות גנוזים, אוספי אמנות יהודית מגליציה מהמוזיאון לאתנוגרפיה

ולאומנויות בלבוב, עריכה: שרה הראל-חושן, קטלוג תערוכה, בית התפוצות ע"ש נחום גולדמן, תל אביב, 1994.

**= הראל-חושן 1996**

*Treasures of Jewish Galicia, Judaica from the Museum of Ethnography and Crafts in Lvov, Ukraine*, edited by Sarah Harel Hoshen, exh. cat. Beth Hatefutsoth, The Nahum Goldman Museum of the Jewish Diaspora, Tel Aviv, 1996.

**הרכבי 1895** = א. הרכבי, "זכרונות ממסעי לירושלים ובארצות הקדם בחדשי סיון עד אלול

תרמ"ו", *הפיסגה*, קובץ ראשון, וילנא, תרנ"ה, עמ' 58.

וואטס 1922 =

W. W. Watts, *Catalogue of Chalices & Other Communion Vessels, Victoria and Albert Museum, Department of Metalwork*, London, 1922.

וזלקה 2003 =

Dana Veselka, *Synagogue Textiles in the Jewish Museum of Prague*, Prague, 2003.

וזלקה 2004 =

Dana Veselka, *Laces from the Collection of the Jewish Museum in Prague*, Prague, 2004.

וולפסון 1988 =

Elliot Wolfson, "Mystical Rationalization of the Commandments in *Sefer Ha-Rimmon*, Hebrew Union College Annual, LIX (1988): 217-251.

וולפון 1995 – על השביל =

Elliot R. Wolfson, *Along the Path: studies in Kabbalistic myth, symbolism, and Hermeneutics*, New York, 1995.

וולפסון 1995 =

Elliot Wolfson, *Circle in the Square, Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, New York, 1995.

וידר 1957 =

N. Wieder, "Sanctuary as a Metaphor for the Scripture," *Journal of Jewish Studies*, VIII (1957):165-75.

ויז'ניצר 1948 =

Rachel Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, New York, 1948.

**וייזר וקפלן 1980 = מאוצרות ספריית עץ-חיים / מונטזינוס ליד בית המדרש היהודי הפורטוגאלי "עץ-חיים", אמשטרדם, בעריכת רפאל וייזר ויוסף קפלן, קטלוג תערוכה, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, תש"ס.**

**וייזר ופלסר 2000 = רפאל וייזר ורבקה פלסר, אוצרות גנוזים מאוספי בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, תערוכה במלאת 75 שנים לאוניברסיטה העברית בירושלים, תרפ"ה – תש"ס, קטלוג תערוכה. בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, תש"ס.**

**וילנסקי 1970 = משה וילנסקי, חסידים ומתנגדים, לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה, שני כרכים, ירושלים, תש"ל.**

וייטהד 1953 =

Whitehead, A.N. *Science and the Modern World*, Cambridge, 1953.

**ווינרייך 1980 =**

Max Weinreich, "The Language of the Way of the SHas," *History of the Yiddish Language*, Chicago, 1980, pp. 175-246.

**ווינשטוק 1971 =** משה יאיר ווינשטאק, *סדור הגאונים והמקובלים והחסידים*, ירושלים, תשל"א.

**ווינשטוק 1974 =** משה יאיר ווינשטאק, *הגדה של פסח עם שיטת מקובצת מהגאונים והמקובלים והחסידים*, ירושלים, תשל"ד.

**ווינשטוק 1976 =** משה יאיר ווינשטאק, *לחג הפסח, סדור הגאונים והמקובלים והחסידים*, מערכת ההגדה, ירושלים, תשל"ו.

**ווינשטיין 1997 =**

Rochelle Weinstein, "The Storied Stones of Altona. Biblical Imagery on Sefardic tombstones at the Jewish Cemetery of Altona-Konigsrasse, Hamburg," *Die Sefarden in Hamburg, Zur Geschichte einer Minderheit*, II, edited by Michael Studemund-Halevy, Hamburg, 1997, pp. 551-660.

**וינשטוק 1981 =** ישראל וינשטוק, "אלפא ביתא של מטטרון ופירושה", *טמירין* ב (1981): נא-עה.  
**וויקו 2000 =**

Anttonen Veiko, "Toward a Cognitive Theory of the Sacred: an Ethnographic Approach," *Folklore*, 14 (2000):41-48.

**וויקו 1996 =**

Anttonen Veiko, "Rethinking the Sacred: The Notions of "Human Body" and "Territory" in Conceptualizing Religion," *The Sacred and Its Scholars, Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, edited by Thomas A. Indianapolis and A. Yonan, Leiden, 1996, pp. 36-64.

**וייס 1957 =**

Joseph Weiss, "A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism," *Journal of Jewish Studies*, 8 (3-4) (1957): 199-213.

**וייס 1985 =**

Joseph Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford, 1985.

**וייס 2001 =** יוסף וייס, "חבורת פנאומטיקנים קדם-חסידית", *צדיק ועדה, היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות*, בעריכת דוד אסף, ירושלים, 2001, עמ' 93-105.

**וייצמן 1971 =**

Kurt Weitzmann, "The Question of the Influence of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustration," *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, edited by Herbert Kessler, Chicago, 1971, pp. 76-95.



**ויסקינד-אלפר 1994** = אורה ויסקינד-אלפר, *המימד הפנטסטי ביצירת רב נחמן מברסלב*, ירושלים, תשנ"ד.

**ורטהיים 1960** = ד"ר אהרן וורטהיים, *הלכות והליכות בחסידות*, ירושלים, תש"ך.  
**וריטהיימר 1923** =

Max Wertheimer, "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt II," *Psychologische Forschung* 4 (1923).  
**ורטהיימר 1959** =

Max Wertheimer, *Productive Thinking*, New York, 1959.

## ז

**זינר 1957** =

R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford, 1957.  
**זינר 1972** =

R.C. Zaehner, *Drugs, Mysticism and Make Believe*, London, 1972.

**זיס 1975** = אברהם אבא זיס, *מנהגי קומארנו*, תל אביב, 1975.  
**זק 1995** = ברכה זק, *שערי הקבלה של רבי משה קורדובירו*, ירושלים, תשנ"ה.  
**זק 1996** =

Bracha Sack, "The Influence of Reshit hokhmah on the Teachings of the Maggid of Mezhirech," *Hasidism Reappraised*, edited by Ada Rapoport-Albert, London and Portland, Oregon, 1996.

## ח

**חלמיש 1992** = משה חלמיש, "פרשנות קבלית לתורה, מחניים, רבעון למחקר, להגות ולתרבות יהודית, IV (דצמבר, תשנ"ג): 198-211.  
**חלמיש 1994** = משה חלמיש, "בעיות בחקר הפשעת הקבלה על התפילה", *משואות* (תשנ"ד): 199-223.  
**חלמיש 1997** = משה חלמיש, "לשם יחוד וגילגוליו בקבלה ובהלכה", *אסופות* (תשנ"ז): קלה-קנט.  
**חלמיש 2000** = משה חלמיש, *הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג*, רמת-גן, 2000.  
**חלמיש 2006 – ריטואל** = משה חלמיש, "ריטואל הקריאה והדיבור ומשמעותו הקבלית", *לימודי דעת במחשבת יהודית* (2006): 157-166.  
**חלמיש 2006 – שבת** = משה חלמיש, *הנהגות קבליות בשבת*, ישראל, תשס"ו.  
**חסידה 1989** = ישראל יצחק (יש"י) חסידה, *ביאורי החסידות לש"ס*, ירושלים, תשמ"ט.

## ט

**טברסקי 1950** = יוחנן טברסקי, *הבתולה מלודמיר*, ירושלים, תש"י.

**טוורסקי 1938** = אהרן דוד טברסקי, *היחס מטשנביל ורוז'ין*, לובלין, 1938.

**טורנר 1995** =

Victor Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Aldine, 1995.

**טושי 1964** =

Paolo Toschi, *L'Imagerie populaire Italiene du XVe siecle au XX siecle*, Paris, 1964.

**טושי 1984** =

Paolo Toschi, *Stampe popolari italiane*, Milan, 1984.

**טז'צ'ינסקי 1994** = אנדז'יי טז'צ'ינסקי, "מסורות של פוליכרומיה על מצבות יהודיות בפולין ומצבת

החוזה מלובלין", *צדיקים ואנשי מעשה, מחקרים בחסידות פולין*, בעריכת רחל אליאור, ישראל

ברטל, חנא שמרוק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 119-126.

**טיל 1986** =

*Lubok: Der russische Volksbilderbogen*, edited by Wolfgang Till, exh. cat., Städtisches

Reiss-Museum, Mannheim, 1985, Münchner Stadtmuseum, 1986.

**טרכטנברג 1977** =

Joshua Tractenberg, *Jewish Magic and Superstition, A Study in Folk Religion* New

York, 1977.

## י

**ידין 1968** =

Yigal Yadin, *Masada*, Tel Aviv, 1968.

**יוהס 1996** =

Esther Juhasz, "Shpanyer Arbet," *Treasures of Jewish Galicia, Judaica from the*

*Museum of Ethnography and Crafts in Lvov, Ukraine*, edited by Sarel Harel Hoshen,

exh. cat., Beth Hatefuso, the Nahum Goldmann Museum of the Jewish Diaspora, Tel

Aviv, 1996, pp.

**יוהס 1998** = אסתר יוהס, "מנורה מצוירת באותיות: קמיע וסגולה", *לאור המנורה: גלגולו של סמל*,

עורכות: איריס פישוף, דייזי קרח-גיבר, קטלוג תערוכה, מוזיאון ישראל, ירושלים, 1998, עמ'

132-135.

**יוהס 2004** = אסתר יוהס, *השווית-מנורה – בין מפשט לחמרי / עיונים בייצוג הקודש*, חיבור לשם

קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.

**יוריתסקייה 1992 =**

Ludmilla Uritskaya, "Ashkenazi Jewish Collections of the State Ethnographic Museum in St. Petersburg," *Tracing Ansky, Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg*, edited by Mariella Beukers and Renee Waale, exh. cat., Joods Historisch Museum, Amsterdam, Rautenstrauch-Joest-Museum, Cologne, Judisches Museum, Frankfurt, The Israel Museum, Jerusalem, Jewish Museum, New York, 1992-1994, pp. 24-56.

**ילניק 1967 = א.** ילניק, בית המדרש, ירושלים, תשכ"ז.

**יעקבי 1992 =**

Ruth Jacoby, "The Small Elijah Chair," *Jewish Art* 12 (1992): 71-77.

**יעקובי 1997 =** רות יעקבי, "מה בין כסא אליהו לבין כסא הסנדק", *רימונים* 5 (תשנ"ז), עמ' 43-53.

**יעקובסון 2003 =** יורם יעקובסון, *מקבלת האר"י עד לחסידות*, תל אביב, 2003.

**יערי 1944 =** אברהם יערי, *דגלי המדפיסים העבריים*, ירושלים, תש"ד.

**יפימובה ובלוגורסקייה 1987 =**

I. Yefimova and R. Belogorskaya, *Russian Embroidery and Lace*, London, 1987.

## **כ**

**כהנא 1922 = א.** כהנא, *החסידות*, ורשה, 1922.

**כהנא 1973 =** יצחק זאב כהנא, *מחקרים בספרות התשובות*, ירושלים, תשל"ג.

**כהנא-שפירא 1976 =** מנחם נחום כהנא-שפירא, *אוצר שאלות ותשובות*, או"ח, חלק ב, ירושלים, 1976.

## **ל**

**לאור 2000 =** דן לאור, "עגנון-בובר: אנטומיה של יחסים או: עלייתו ונפילתו של ה'קורפוס חסידיקום'", *קובץ עגנון*, בעריכת אמונה ירון, רפאל ויזר, דן לאור, ראובן מירקין, ירושלים, 2000.

**לוין 2003 =**

Dan Levene, *Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, , 2003.

**לוינס 1976 =**

Emmanuel Levinas, "Paul Celan: De l'etre a l'autre," *Nom propres*, Paris, 1976, pp. 50-53.

**לוינסון 1991 =**

Jon Douglas Levenson, "The hermeneutical defense of Buber's Hasidism – a critique and counterstatment," *Modern Judaism*, 11(3) (1991): 297-320.

**לויפבאך 1983 =** אליהו מרדכי לויפבאך, *עירין קדישין תליתלא*, דפוס צילום, בני ברק, תשמ"ג.

**לוקין, חיימוביץ וסוקולובה 1997** = מאה כפרים יהודיים באוקראינה, חלק א, פודוליה, בעריכת בנימין לוקין, בוריס חיימוביץ, אנה סוקולובה, סנט פטרסבורג-ירושלים, 1997

**לוקין, חיימוביץ וסוקולובה 2000** = מאה כפרים יהודיים באוקראינה, חלק ב: פודוליה, בעריכת בנימין לוקין, בוריס חיימוביץ, אנה סוקולובה, סנט פטרסבורג 2000

**ליבס 1972** = "זמירות לסעודת-שבת שישד האר"י הקדוש, ניקודן, תרגמן, וצירוף מבוא והערות", מולד (תשל"ב): 540-555.

**ליבס 1977** = יהודה ליבס, פרקים במילון הזהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ז.

**ליבס 1995** = יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאי: קובץ מאמרים, ירושלים, 1995.

**ליבס 1996** = יהודה ליבס, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', אשל באר שבע 4, תשנ"ו, עמ' 192-209.

**ליבס 2000** = יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל אביב, 2000.

**ליברמן 1971** = שאול חיים ליברמן, "דפוסי קארעץ", סיני, ס"ח (כסלו-טבת, תשל"א): .

**ליברמן 1993** = שאול חיים ליברמן, תוספתא כפשוטה, ירושלים, תשנ"ג.

**ליברמן 1990-1994** = שאול חיים ליברמן, אהל רח"ל, שלשה כרכים, ניו יורק, תש"ס-תשמ"ד

**ליטוין 1917** =

A. Litvin, "Vu 'Kroinen' vern Geshfn", *Yudische Neshomes*, 4 (1917): 1-5.

**לנדאו 1992** =

George P. Landow, *Hypertext, the Convergence of Contemporary Critical Theories*, Baltimore, 1992. (Hypertext m-line version, 2006, [www.scholars.nus.edu.sg/cspace/ht/jhup](http://www.scholars.nus.edu.sg/cspace/ht/jhup).)

**לנדוי 1961** = ב. לנדוי, הבעש"ט ובני היכלו, תל אביב, 1961.

**לנדסברגר 1946** =

Franz Landsberger, *A History of Jewish Art*, Cincinnati, 1946.

**לנדסברגר 1952** =

Franz Landsberger, "A Silver Lamp from Frankfurt am Main," *Essays in Honor of Georg Swarzenski*, Chicago, 1952.

**לנדסברגר 1970** =

Franz Landsberger, "The Origin of the Ritual Elements for the Sabbath," *Beauty in Holiness*, edited by Joseph Gutmann, New York, 1970, pp. 167-203.

**מ**

**מאי 1939** =

F.L. May, *Hispanic Lace and Lace Making*, New York, 1939.

**= מאוס 1990**

Marcel Maus, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic. Societies*, New York, 1990.

**= מאוס 1954**

Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les societes archaiques," *Annee Sociologique*, edited by Emile Durkheim, Paris 1954.

**= המוזיאון היהודי בסנט פטרסברג 2004**

Ivreski Musea, St. Petersburg, 2004.

**= מוזס 1987**

Stephane Moses, "Zur Frage des Gesetzes: Gershom Scholems Kafka Bild," *Kafka und das Judentum*, edited by K. E. Groeszinger, Stephane Moses and H.D. Zimmermann, Frankfurt am Maine, 1987, p. 18.

**מונדשיין 1992** = "מלשינתו של אביגדור מפינסק ותשובות שניאור זלמן מליאדי", בעריכת יהושע מונדשיין, כרם חב"ד 4, א (תשנ"ב): 82-85, 92-87.

**= מוקרובסקי 1970**

Jan Mukarovsky, *Kapitel aus der Aesthetik*, Frankfurt am Main, 1970.

**מוצ'בסקי-שנפר 1991** = יהדות אלזס, קהילה כפרית בין מסורת לאמנציפציה, בעריכת אסתר מוצ'בסקי-שנפר, קטלוג תערוכה, מוזיאון ישראל, ירושלים, 1991.

**מייקוף 1996** = משה מייקוף, הכסא הריק, מציאת תקווה ושמחה, ירושלים, 1996.

**= מינקובסקי 1936**

Eugene Minkowski, *Vers une Cosmologie*, Paris, 1936.

**= מילר 1975**

P.P. Miller, "Chalices," *Eucharistic Vessels of the Middle Ages*, exh. cat., Cambridge, MA., Busch-Reisinger Museum, 1975.

**= מלינקוף 1970**

Ruth Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley, 1970.

**= מליקי 1969**

Herbert Makecki, *Spielraume: Aufsätze zur ästhetischen Aktion*, Frankfurt, 1969.

**מלצר 1967** = שמעון מלצר, אור זרוע, תל אביב, 1967.

**= מן 2000**

*Jewish Texts on the Visual Arts*, edited by Vivian B. Mann, Cambridge, 2000.

**= מצגר 1982**

Thérèse and Mendel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages, Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries*, Fribourg and New York, 1982.

**משינוב 1970** = רמתיים צופים, בעריכת שמואל משינוב, ירושלים 1970.

## **מרגליות 1899-1935 =**

George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 7 vols., London, 1899-1935.

**מרוז 1992 =** מרוז, 'מליקוטי אפרים פאנצירי – דרשת האר"י בירושלים וכוונות האכילה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב): 112-257.

**מרק 2003 =** צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת נחמן מברסלב, תל אביב, 2003.

**מרק 2003 - לחם =** צבי מרק, "מעשה מהלחם: מגנזי הצנזורה הברסלבית", תרביץ, עב (תשס"ג): 415-452.

**מרק 2006 =** צבי מרק, מגילת סתרים, החזון המשיחי הסודי של נחמן מברסלב, רמת-גן, תשס"ו.  
**מרשל 2005 =**

Paul Marshall, *Mystical Encounters with the Natural World, Experiences and Explanations*, Oxford, 2005.

## **נ**

**נגאל 1992 =** גדליה נגאל, מאגיה, מיסטיקה וחסידות, תל אביב, 1992.

**נאגל 1994 =** סיפורי חסידות צ'רנוביל, בעריכת גדליה נגאל, ירושלים, תשד"ס.

**נגאל 1999 =** גדליה נגאל, מחקרים בחסידות: אוסף מאמרים, שני כרכים, ירושלים, תשנ"ט.

**נגאל 2002 =** גדליה נגאל, הסיפורת החסידית, ירושלים, תשס"ב.  
**נהר 1965 =**

Andre Neher, "La maison de la communauté," *L'arche*, 105 (November 1965): 40-42.

**נווה ושקד 1993 =**

Joseph Naveh, Shaul Shaked, *Magic Spells and Formulae, Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, 1993.

**נויבאואר 1886 =**

A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1886.

**נויזנר 1976 =**

Jacob Neusner, *Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1976.

**נויזנר 1981 =**

Jacob Neusner, *The Tosefta*, New York, 1981.

**נויזנר 1983 =**

Jacob Neusner, *Ancient Israel After Catastrophe, The Religious World View of the Mishnah*, Charlottesville, 1983.

**ניימן 1992 =** מפתח כתבי רבי צדוק הכהן מלובלין, בעריכת אבא צבי ניימאן, ירושלים, תשנ"ב.

**נילסון בן-צבי 1982 =**

Avi Nilsson Ben-Zvi, "The Caftan of the 'Jerusalem Costume'," *The Israel Museum Journal*, 1 (1982): 55-62.

**נלקין 1991 =**

Halina Nelken, *Images of a Lost World in Polish Painting, 1770-1945*, London, 1991.

**נרקיס 1924 =** מרדכי נרקיס, ילקוט בצלאל, רבעון לאמנות "בצלאל" בהווה, בעבר ובעתיד, ב (ניסן, תרפ"ח).

**נרקיס 1969 =**

Bezalel Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, New York, 1969.

**נרקיס ויניב 1985 =**

Bezalel Narkiss and Bracha Yaniv, "Gross Family Collection, Manuscripts and Printed Books," *The Jerusalem Index of Jewish Art*, Vol. 9, Jerusalem, 1985.

**נרקיס 1985 =**

Bezalel Narkiss, *Hebrew Illuminated Mss. in the British Isles: A Catalogue Raisonne*, Vol. I: The Spanish and Portuguese Manuscripts, Oxford, 1985.

**נרקיס 1998 =** בצלאל נרקיס, "המנורה בכתבי-יד עבריים מימי הביניים", *לאור המנורה: גלגולו של סמל, עורכות: איריס פישוף, דייזי קרח-גיברה, קטלוג תערוכה, מוזיאון ישראל, ירושלים, 1998*, עמ' 73-77.

**ס**

**סולודוף 1981 =**

Alexander von Solodoff, *Russian Gold and Silverwork, 17<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> Century*, New York, 1981.

**סונדיי 1977 =**

Milton Sondag, "Fabrics in the Collection of the Jewish Museum, New York," *Fabrics of Jewish Life*, edited by Barbara Kirshenblatt-Gimblet with Cissy Grossman, exh. cat., The Jewish Museum, New York, 1977, pp. 35-36.

**סיטבון 2001 =**

Suzy Sitbon, "La part de l'enigme dans l'écriture: l'exemple de l'hébreu," *Sommaire*, 260 (Feb 2001): 70-73.

**סיטבון 2005 – מדיקה =**

Suzy Sitbon, "Des bibles espagnoles enluminees du XIIe et le cercle 'Iyyun,'" *Medica, La revue de médecine et d'éthique de l'association Rambam, France*, 94 (Sept-Oct 2005): 34-38.

**סיטבון 2005 – ליבר =**

Suzy Sitbon, "Des pages de lumière, de contemplation," *Livres de Parole, Torah, Bible, Coran*, exh. cat., Bibliothèque nationale de France, Paris, 2005, pp. 83-87.

**סיכל 1964 =**

Marion Sichel, *History of Men's Costume*, London, 1964

**סיראט ואברין 1981 =**

Colette Sirat, *La lettre hebraique et sa signification* / Leila Avrin, *Micrography as Art*, exh. cat., The Israel Museum, Jerusalem / Editions du CNRS, Paris, Jerusalem, 1981.

**סמולי 1984 =**

Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1984.

**סקרה 1966 =**

F. Secret, *Guillaume Postel et son interpretation du candelabra de Moyse*, Nieuwkoop, 1966.

## **ע**

**עגנון 1995 =**

S.Y. Agnon, *A Book That Was Lost and Other Stories*, New York, 1995.

**עומר 2006 =** מרדכי עומר, "הנעדר הנכח: הכסא הריק בעבודותיו של יגאל עוזריי", *אמנות ישראלית בת זממנו: מקורות וזיקות*, בעריכת אברהם שפירא, תל אביב, תשס"ו, עמ' 43-63.

**עפרון 1970 =**

Zusia Efron, "A Chair in Jerusalem," *Ariel*, 27 (Autumn 1970): 55-58.

**עפרון 1994 =** זוסיא עפרון, "עמודים לתפילה מעץ", *אוצרות גנוזים, אוספי אמנות יהודית מגליציה מהמוזיאון לאתנוגרפיה ולאומנויות בלבוב*, בעריכת שרה הראל-חושן, קטלוג תערוכה, בית התפוצות ע"ש נחום גולדמן, תל אביב, 1994, עמ' 25.

**עפרון 1996 =**

Zusia Efron, "Carved Wooden Lecterns and Torah Pointers," *Treasures of Jewish Galicia, Judaica from the Museum of Ethnography and Crafts in Lvov, Ukraine*, edited by Sarah Harel Hoshen, exh. cat., Beth Hatefutsoth, The Nahum Goldman Museum of the Jewish Diaspora, Tel Aviv, 1996, pp. 115-120.

## **פ**

**פאביו 1986 =**

Allan Pavio, *Mental Representation*, London: Oxford University Press, 1986.



**= פאליסר 1910**

B. Palliser, *History of Lace*, London, 1910

**= פברז'יי 1993-1994**

*Faberge: Imperial Jeweller*, edited by Geza von Habsburg, Marina Lopato, exh. cat., St. Petersburg: State Hermitage Museum, 1993; Paris: Musee des Arts Decoratifs, 1993-1994; London: Victoria and Albert Museum, 1994.

**פדיה 1996** = חביבה פדיה, "שבת, שבתאי ומיעוט הירח – החיבור הקדוש : אות ותמונה", *מחקרים במדעי היהדות*, 4 (תשנ"ו): 143-191.

**פדיה 2000** = חביבה פדיה, "הבעל שם טוב, יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש – קווי יסוד לגישה טיפולגית דתית", *דעת*, 45 (תש"ס): 41-65.

**פדיה 2001** = חביבה פדיה, "הדגם החברתי-דתי-כלכלי בחסידות", *צדיק ועדה, היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות*, בעריכת דוד אסף, ירושלים, 2001, עמ' 343-397.

**פדיה 2002** = חביבה פדיה, *המראה והדיבור, התגלות המיסתורין היהודי*, לוס אנג'לס, 2002.

**פדיה 2004** = חביבה פדיה, "ביקורת על: מ. רוסמן, הבעש"ט: מחדש החסידות", *ציון*, סט (תשס"ד): 515-545.

**פדיה 2005** = "ביקורת על: ע' אטקס, "בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה", *ציון*, ע (תשס"ה): 248-265.

**פדיה 2005 – איגרת הקודש** = חביבה פדיה, "איגרת הקודש לבעש"ט: נוסח הטקסט ותמונת העולם: משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבתאות", *ציון*, ע (ג) (תשס"ה): 311-345.

**פדיה 2005 – תגובה** = חביבה פדיה, "תגובה לתגובתו של משה רוסמן", *ציון*, ע, חוברת ד', (תשס"ה), עמ' 546-551.

**= פוקס ומנספלד-פוקס 1975**

Fuks L. and Mansfeld-Fuks, R. G. *Catalogue of the Manuscripts of Etz Haim / Livraria Montezinos Sephardic Community of Amsterdam*, Leiden, 1975.

**= פולוק 1971**

Herman Pollack, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806), Studies in Aspects of Daily Life*, Cambridge, MA and London, 1971.

**= פז 1970**

Octavio Paz, *Claude Levi-Strauss, An Introduction*, New York, 1970.

**= פיחוטקה 1959**

Maria and Kazimierz Piechotka, *Wooden Synagogues*, Warsaw, 1959.

**= פיחוטקה 2004**

Maria and Kazimierz Piechotka, *Heaven's Gates, Wooden Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth*, Warsaw, 2004.

**פיארוטי 1964=**

Ermete Pierotti, *Customs and Traditions of Palestine, illustrating the manners of the ancient Hebrews*, Cambridge, 1964.

**פיין 1989 =**

Christopher Payne, *Nineteenth Century European Furniture*, Suffolk, England, 1989.

**פיין 1995 =**

Christopher Payne, editor, *Sotheby's Concise Encyclopedia of Furniture*, London, 1995.

**פישוף 1983 =**

Iris Fishof, " 'Jerusalem above my Chief Joy,' Depictions of Jerusalem in Italian Ketubot," *Journal of Jewish Art*, 9 (1982): 61-75.

**פישוף 1985 = מעלין בקודש, שימוש שני באמנות יהודית, בעריכת איריס פישוף, קטלוג תערוכה, מוזיאון ישראל, ירושלים, תשמ"א.**

**פישוף 1986/1987 =**

Iris Fishof, "The Origin of the Siddur of the Rabbi of Ruhzin," *Jewish Art*, 12/13 (1986/1987):73-82.

**פישר 1979 = אמנות ואומנות בארץ-ישראל במאה התשע-עשרה, בעריכת יונה פישר, קטלוג תערוכה, מוזיאון ישראל, ירושלים, 1979.**

**פלצ'ר 1973 =**

Lucinda Fletcher, *Silver*, London, 1973.

**פנופסקי 1924 =**

Erwin Panofsky, *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, 1924.

**פנופסקי 1960 =**

Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Copenhagen, 1960.

**פנופסקי 1967 =**

Erwin Panofsky, "Blind Cupid," *Studies in Iconology, Humanist Themes In the Art of the Renaissance*, New York, 1967, pp. 95-128.

**פנטשבה 2006 =**

Bissera V. Pentcheva, "The Performative Icon," *Art Bulletin* 88 (4) (2006):631-655.

**פרבר 1976/1977 =**

Stanley Ferber, "Micrography: A Jewish Art Form," *Journal of Jewish Art* 3/4 (1976/1977):12-24.

**= פרבר 1986**

A. Farber, "The Concept of the Merkabah in Thirteenth-Century Jewish Esotericism – 'Sod ha-'Egoz' and its Development," Ph.D. dissertation, Hebrew University, Jerusalem, 1986.

**פרוסט 1992 =** מרסל פרוסט, בעקבות הזמן האבוד [1]: בצד של סוואן, חלק ראשון: קומבה, תל

אביב, 1992.

**= פרי 1964**

Northrop Frye, "Preface", Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire*, Boston, 1964.

**פריאנטי 1999 =** ש' פריאנטי, אכילה בתורתן של נחמן מברסלב: היבטים מיסטיים ותיאורגיים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ט.

**פרידלנדר 1989 =** יהודה פרידלנדר, "ראשי פרקים לתפיסה אסתטית במחשבת חז"ל", *אמנות ויהדות, אוסף מחקרים*, בעריכת דוד קאסוטו, רמת גן, תשמ"ט.

**= פרייזר 1922**

James Frazer, *The Golden Bough – Magic Art and the Evolution of Kings*, New York, 1922.

**= פרנזהיים 1980**

Liesel Franzheim, *Judaica*, exh. cat., Kolnisches Stadtmuseum, Koln 1980.

**= פרנקובה 1999**

*History of the Jews in Bohemia and Moravia from the Emancipation to the Present*, exhibition guide, Anita Frankova, ed., The Jewish Museum in Prague, 1999.

**= פרנקל 1975**

Giza Frankel, "Little Known Handicrafts of Polish Jews in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries," *Journal of Jewish Art*, 2 (1975): 42-49.

**= פרנקל 1980**

Giza Frankel, "Notes on the Costume of the Jewish Woman in Eastern Europe," *Journal of Jewish Art*, 7 (1980): 50-57.

**פרנקל 1983 =** גיזה פרנקל, מגזרות נייר, *אמנות יהודית עממית*, רמת גן, 1983.

**= פתאי 1967**

Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, New York, 1967.

צ

צבר 1987 =

Shalom Sabar, *The Beginnings and Flourishing of "Ketubbah" Illustrations in Italy, a Study in Popular Imagery and Jewish Patronage during the Seventeenth and Eighteenth centuries*, Ann Arbor, Michigan, 1987.

צבר 1990 =

Shalom Sabar, *Ketubbah, Jewish Marriage Contracts of the Hebrew Union College Skirball Museum and Klau Library*, Philadelphia and New York, 1990.

צבר 1994 =

Shalom Sabar, *Ketubbah: The Art of the Jewish Marriage Contract*, New York, 1994.

צבר, פיין וקרמר 2000 =

*A Crown for a King: Studies in Jewish Art, History and Archaeology in memory of Stephen S. Kayser*, edited by Shalom Sabar, Steven Fine, William M. Kramer, Berkeley, Jerusalem, 2000.

צבר 2000 =

Shalom Sabar, *Ketubbah – the Art of the Jewish Marriage Contract*, edited by Iris Fischhof, The Israel Museum, Jerusalem, New York, 2000.

צבר 2002 =

Shalom Sabar. "Childbirth and Magic: Jewish Folklore and Material Culture," *Cultures of the Jews: A New History*, edited by David Biale, New York, 2002, pp. 670-722.

צבר 2006 = שלום צבר, מעגל החיים, ירושלים, תשס"ו.

צוקר 2005 = שלמה צוקר, מחזור מוסקוביץ מעשה ידיו של יואל בן שמעון, סופר מעתיק ומצייר

אשכנזי-איטלקי של כתבי יד עבריים, כתב יד Heb. 4° 1384, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, תשס"ה.

ציטלין 1997 = הלל ציטלין, "יסודות החסידות", בפרדס החסידות והקבלה, תל אביב, תשנ"ז, עמ' 20-25.

צלמן 1960 =

Paul Celan, "The Meridian: Speech on the Occasion of Receiving the Georg Buchner Prize, Darmstadt, 22 October 1960," *Collected Prose*, New York, 1990.

צ'מברלן 1972 =

E.R. Chamberlain, "Monastery and Cathedral." *The Decorative Arts of the Christian Church*, edited by G.F. Cook, London, 1972.

## ק

Kadushin, Max *The Rabbinic Mind*, New York, 1952. = קדושין 1952

= קוברסקייה 1987

C. Y. Kovarskaya, *Russian Gold of the Fourteenth to early Twentieth Century, from the Moscow Kremlin Reserves*, Moscow, 1987.

= קוהלר 1937

*A History of Costume*, edited by Carl Kohler, London, 1937.

= קוטנסקייה 1996

Roy David Kotansky, *Greek Magical Amulets, The inscribed gold, silver, copper and bronze "Lamellae," text and commentary*, Opladen, 1994.

= קונטי 1932

Piotr Kontny, *Oaza srebrnych kwiatow (sasso-osrodek szycharstwa aturowego)* Lvov, 1932.

= קונצנדורף 1989

Robert G. Kunzendorf, "After-Images of Eidetic Images," *Journal of Mental Imagery* (1989): 55-62.

= קייזר ושואנברגר 1955

*Jewish Ceremonial Art*, edited by Stephen S. Kayer and Guido Schoenberger, Philadelphia 1955.

= קירשנבלט-גימלט 1977

*Fabrics of Jewish Life*, edited by Barbara Kirshenblatt-Gimblet with Cissy Grossman exh. cat., The Jewish Museum, New York, 1977.

= קירק ורייבין 1962

G.S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962.

קיציס 1992 = גרשון קיציס, "פרשנות הבעש"ט למקרא", מחניים, IV (דצמבר, תשנ"ג): 292-315.

קיציס 1983-1984 = גרשון קיציס, בזכות אבות, "עיונים בשירת אורי צבי גרינברג ובזיקתה

לחסידות", דעת, ט"ז-י"ז (תשמ"ג-מ"ד): [www.daat.ac.il/daat/kitveyet/niv/bizhut1-2.htm](http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/niv/bizhut1-2.htm)

= קלוש 1997

Menachem Kallus, "The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice of Lurianic Kavvanot in Light of his Comments on the Siddur Rashkov," *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 2 (1997): 151-167.

= קלוש 2003

Menachem Kallus, *The Theurgy of Prayer in Lurianic Kabbalah*, PhD dissertation, Hebrew University, Jerusalem, 2003.

קליין 1976 = אליעזר קליין, הגדה של פסח, ליל שימורים, באר-שבע, תשל"ו.

קלינגאנדר 1971 =

Francis Klingender, *Animals in art and thought to the end of the Middle Ages*, London, 1971

קנצדיקס 1993 =

*Masterpieces of Jewish Art: Silver*, edited by Alexander Kantsedikas, Moscow, 1993.

קנצדיקס 1994 =

Alexander Kantsedikas, *Semyon An-Sky, The Jewish Artistic Heritage, An Album*, Moscow, 1994.

קפלן 1990 =

Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah*, Maine, 1990.

קראכון 1995 =

Alan David Crown, "Further Notes on Samaritan Typography," *British Library Journal*, 21 (1) (1995): 1-15.

קרופניק 1992-1994 =

Igor Krupnik, "Jewish Holdings of the Leningrad Ethnographic Museum," *Tracing Ansky, Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg*, eds. Mariella Beukers and Renee Waale, exh. cat., Joods Historisch Museum, Amsterdam, Rautenstrauch-Joest-Museum, Cologne, Judisches Museum, Frankfurt, The Israel Museum, Jerusalem, Jewish Museum, New York, 1992-1994, pp. 16-23.

קרמר 1992 =

Chaim Kramer, *Through Fire and Water, the Life of Reb Noson of Breslov (1780-1844)*, Jerusalem and New York, 1992.

ר

רובין 1921 =

Edgar Rubin, *Visual wahrgenommene Figuren*, Copenhagen, 1921.

רבינוביץ 1996 =

Tzvi M. Rabinowicz, *The Encyclopedia of Hasidism*, Northvale, New Jersey and London, 1996.

רב-נהר 1992 =

Elisheva Revel-Neher, *The Image of the Jew in Byzantine Art*, New York, 1992.

רובנשטיין 1975 =

*Hasidism*, edited by Aryeh Rubinstein, Jerusalem, 1975.

**= רוז וסטובר 1959**

A. Rhode and U. Stover, *Goldschmiedekunst in Königsberg, Bau-und Kunstdenkmaler des Deutschen Ostens*, series B, vol. 2, Stuttgart, 1959.

**= רוזנשטוק-הויסי 1970**

Eugene Rosenstock-Huessy, *Speech and Reality*, Norwich, Vermont, 1970.

**= רודוב 2004**

Ilia Rodov, "The eagle, its twin heads and many faces: synagogue chandeliers surmounted by double-headed eagles," *Studia Rosenthaliana*, 37 (2004): 77-129.

**= רודוב 2005**

Ilia Rodov, "Dragons : a symbol of evil in European synagogue decoration?" *Ars Judaica*, 1 (2005): 63-84.

**= רוט 1961**

*Jewish Art: An Illustrated History*, edited by Cecil Roth, New York, 1961.

**= רוט – נרקיס 1971**

*Jewish Art: An Illustrated History*, edited by Cecil Roth, Revised Edition, edited by Bezalel Narkiss, New York, 1971.

**רוטשיין 1937** = שמואל יצחק רוטשטיין, *דאס מלכותיד'גע*, ורשה, 1937.

**= רובינשטיין 1968**

Richard Rubenstein, *The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology*, Indianapolis 1968.

**= רוסטבורובסקי 1993**

Marka Rostworowskiego, *Zydzi w polsce*, Warsaw, 1993.

**= רוסמן 1991**

Murry J. Rossman, "Miedzyboz and Rabbi Israel Ba'al Shem Tov," *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*, edited by Gershon David Hundert, New York and London, 1991, pp. 209-225.

**רוסמן 1996** = משה רוסמן, *הבעש"ט מחדש החסידות*, ירושלים, תשנ"ו.

**רוסמן 1997** = משה רוסמן, "מזיבוז' ורבי ישראל בעל שם טוב", *צינון*, נ"ב (תשמ"ז): 177-189.

**רוסמן 2001** = משה רוסמן, "מזיבוז' ורבי ישראל בעל שם טוב", *צדיק ועדה, היבטים היסטוריים*

*וחברתיים בחקר החסידות*, בעריכת דוד אסף, ירושלים, 2001, עמ' 106-118.

**רוסמן 2005** = משה רוסמן, "למחקר ביקורתי על הבעש"ט ההיסטורי – תגובה", *צינון*, ע (תשס"ה):

537-545.

**= רכטמן 1992-1994**

Abraham Rechtman, "The Jewish Ethnographical Expedition," *Tracing Ansky, Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg*, edited by Mariella Beukers and Renee Waale, exh. cat., Joods Historisch Museum, Amsterdam, Rautenstrauch-Joest-Museum, Cologne, Judisches Museum, Frankfurt, The Israel Museum, Jerusalem, Jewish Museum, New York, 1992-1994, pp. 12-15.

**= רפפורט-אלברט 1973**

Ada Rappaport-Albert, "Confession in the Circle of R. Nachman of Braslav," *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, I (1973): 65-97.

**רפפורט-אלברט 2001** = עדה רפפורט-אלברט, "התנועה החסידית אחרי שנת 1772 : רצף מבני ותמורה", צדיק ועדה, היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, בעריכת דוד אסף, ירושלים, 2001, עמ' 210-272.

**ש**

**= שוברט 1983**

Ursula and Kurt Schubert, *Judische Buchkunst*, 2 volumes, Graz, 1983.

**= שומנסקי 1970**

Stanislaw Szymanski, *Wystroje malarskie kosciolow drewnianych*, Warsaw, 1970.

**שחר 1971** = אוסף פויכטונגר- מסורת ואמנות יהודית, בעריכת ישעיהו שחר, מוזיאון ישראל, ירושלים, תשל"א.

**= שטוק 1974**

Roger Shattuck, *Marcel Proust*, New York, 1974.

**שטיינזלץ 2003** = רב עדין רבן ישראל שטיינזלץ, "על הקדושה ועל גבולות הקדושה", גבולות של קדושה, בחברה, בהגות ובאמנות, בעריכת אמילי בילסקי ואביגדור שנאן, ירושלים 2003, עמ' 18-29

**= שייבר 1985**

Alexander Scheiber, *Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature*, Budapest 1985.

**= שייפר 1981**

*Synopse zur Hekhalot-Literatur*, edited by Peter Schafer and others, Tuebingen, 1981.

**= שימנסקי 1970**

Stanislaw Szymanski, *Wystroje malarskie kosciolow drewnianych*, Warsaw, 1970.

**= שיפר 1932**

*Zydzi w Polsce Odrodzonej*, edited by Ignacy Schiper, A Tartakowera and A. Haffika, Warsaw, 1932.



**שריירה 1966 =**

T. Schrire, *Hebrew Amulets, Their Decipherment and Interpretation*, London, 1966.

**שירר 1986 =**

E. Schurer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 BCE-135 CE)*, Edinburgh, 1986.

**שילר 1971 =**

Gertrude Schiller, *Iconography of Christian Art*, 2 volumes, New York and London, 1971.

**שלום 1949 =**

Gershom Scholem, "The Curious History of the Six-Pointed Star: How the 'Magen David' Became the Jewish Symbol," *Commentary*, 8 (1949): 343-351.

**שלום 1950 – יעקב צמח =** גרשם שלום, "לתולדות המקובל יעקב צמח ופעולתו הותית", *קריית ספר*, 26 (1950): 285-294.

**שלום 1960 =**

Gershom Scholem, *Zur Kabbala und Ihrer Symbolik*, Zurich, 1960.

**שלום 1960 – דמותו =** גרשם שלום, "דמותו ההיסטורית של ישראל בעל-שם-טוב", *מולד*, י"ח (תש"ך): 287-324.

**שלום 1962 =**

Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1962.

**שלום 1965 =**

Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York, 1965.

**שלום 1966 =**

Gershom Scholem, "Martin Buber et son interpretation du hassidisme," *Critique*, 22 (1966): 822-841.

**שלום 1974 =**

Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem, 1974.

**שלום 1975 =** גרשם שלום, *פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה*, ירושלים, תשל"ו.

**שלום 1975 – דברים בגו =** גרשם שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", *דברים בגו*, *פרקי מורשה ותחיה*, תל אביב, 1975, עמ' 361-382.

**שלום 1980 =**

"Und alles ist Kabbala," *Gershom Scholem im Gespräch mit Jorg Drews*, Munich, 1980, pp.18-19.

**שלום 1988 =** גרשם שלום, *שבתי צבי והתנועה השבצאית בימי חייו*, א-ב, תל אביב, תשמ"ח.

**שלום 1991 =**

Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah* New York, 1991.

**שלום 1991 – שבתאות** = גרשם שלום, מחקרי שבתאות, תל אביב, תשנ"ב.

**שמרוק 1997** = חנא שמרוק, "משמעותה החברתית של השחיטה החסידית", צדיק ועדה, היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, בעריכת דוד אוסף, ירושלים, 2001, עמ' 160-185.

**שניצלר 1978 =**

Otto Schnitzler, "Judische Beschneidungsamulette," *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (1978): 41-45.

**שפירלינג 1947** = אברהם יצחק שפירלינג שו"ב מלבוב, טעמי המנהגים ומקורי הדינים, ירושלים, תשי"ז.

**שפלר 1997 =**

Israel Scheffler, *Symbolic Worlds: Art, Science, Language, Ritual*, Cambridge, MA, 1997.

**שפרבר 1990-2007** = שניאל שפרבר, מנהגי ישראל, מקורות ותולדות, 8 כרכים, ירושלים, תש"ן-תשס"ז.

**ש"ץ-אופנהיימר 1998** = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה" יסודות קוויאטיסטים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים, תשמ"ח.

**שרייבר וויזמן 1997 =**

*Die Von Geldern Haggadah und Heinrich Heines "Der Rabbi von Bacherach"*, edited by Emile G. L. Schrijver and Falk Weisemann, Vienna and Munich, 1997.

## **ת**

**תשבי 1945** = ישעיהו תשבי, "כתבי המקובלים עזרא ו עזריאל מגירונה", סיני, 8 (1945): 169-178.

**תשבי 1945 – פירוש** = ישעיהו תשבי, פירוש האגדות לרבי עזרא, ירושלים, תש"ה.

**תשבי 1978** = ישעיהו תשבי, "עקבות ר' משה חיים לוצאטו במשנת החסידות", ציון, מג (ג-ד) (תשל"ח): 201-234.

**תשבי 1993** = תשבי ישעיהו, חקרי קבלה ושלוחותיה ג, ירושלים, תשנ"ג

**תשבי 1994** = ישעיהו תשבי, נתיב אמונה ומינות: מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות, ירושלים, תשנ"ד.

**תשבי 1996** = ישעיהו תשבי, משנת הזוהר, שני כרכים, ירושלים, 1996.

**תשבי 1996 – אנגלית =**

Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 2 volumes, Oxford, 1989.

# **The Hasidic Ritual Object**

Dissertation Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy

by

Batsheva Goldman Ida

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

July 2007



This thesis was carried out under the supervision of  
Prof. Moshe Idel and Prof. Shalom Sabar



# Contents

## Introduction

### **A. Phenomenology and the Hasidic Ritual Object**

- A.1. The Jewish Ritual Object
  - A.1.1. Basic Concepts
- A.2. The Hasidic Ritual Object
  - A.2.1. Basic Concepts
- A.3. Aspects of Phenomenology and the Ritual Object
  - A.3.1. Walter Benjamin and Worship through Corporeality
  - A.3.2. Wolfgang Iser and the Object as part of the Totality of Elements in the Ritual
  - A.3.3. Mircea Eliade, the Sacred, and the Ritual Object
  - A.3.4. Moshe Idel: Between Magic and Mysticism
  - A.3.5. Marcel Proust, Eidetic Memory, and the Object
  - A.3.6. Gaston Bachelard and the Image

### **B. The Hasidic Ritual Object: Archetypes**

- B.1. The Hasidic Lurianic Prayerbook:  
Reb Avraham Shimshon of Rashkov
- B.2. "Der Epl-Becher": The Kiddush Cup of the Maggid of Mezerich
- B.3. "Di Peysekhdi Goldene Melukhe":  
The Ruzhiner-Tchernobler Hasidic Seder Plate
- B.4. "Der Henglaykhter": The Sabbath Lamp of the Leluv Hasidim
- B.5. "Shpanyer": The Hasidic Atara
- B.6. "Di Lyulke," "Der Lyulke-Tsibik," "Di Tabak-Pushke":  
The long-stemmed pipe and the tobacco box
- B.7. "Shmire": Ritual Objects Made from Blessed Coins
- B.8. "Dem Rebns Benkl": The Chair of Reb Nachman of Braslav





## Abstract

### Introduction

This dissertation proposes a new approach to the study of the ritual object: namely, to define its ontology within the ritual process and not detached from it. The move from iconography to phenomenology allows for a more comprehensive view, wherein the role of the participant and the attitude to the object become part of the meaning of the object itself.

This methodological shift is especially appropriate to any discussion of the Hasidic ritual object, where the centrality of man, typical of Judaism, is accentuated by a mystical and magical platform, at once theurgic and emotion-filled. The participant in the ritual and, in particular, the Hasidic rebbe standing at the fore, becomes "part of the equation" in a ritual that is now dynamic; the rebbe assumes the role of a being created in the divine image, in effect, becoming that image, and, thus, enabling the *hieros gammos* on high and the transformation ("sweetening") of a severe decree into loving-kindness.

This radical shift in the understanding of the Hasidic ritual object is the result of a careful reading of the related texts and the symbolism accorded the object, a symbolism tied to the ritual and inseparable from it. The study leads to an appreciation of the highly sophisticated knowledge of the Hasidic rebbe in Jewish legal and mystical sources.

The initial impetus for the present work came from a challenge proffered by Gershom Scholem in his seminal work on Kabbalah and symbolism, where he claimed that the rabbinic ritual was null and void, in fact ineffective, since it did not alter reality ("Der ritus des rabbinischen Judentums wirkt nicht und verwandelt nichts", Gershom Scholem, *Zur Kabbala und Ihrer Symbolik*, Zurich, 1960, p. 163). **And yet** Scholem also writes: "The astonishing part of it is that a ritual which so consciously and emphatically rejected all cosmic implications should have asserted itself for many generations with undiminished force, and even continued to develop. A penetrating phenomenology of Rabbinical Judaism would be needed to determine the nature of the powers of remembrance that made this possible and to decide whether other secret

factors may not after all have contributed to this vitality" (Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York, 1965, p. 151).

To better comprehend these factors, and following Scholem's suggestion, phenomenologist literary theories were referred to and, moreover, were "upgraded" to use as explanatory tools for the Jewish ritual object. The methodological approach of applying literary theories to the analysis of objects (from the two-dimensional to the three-dimensional) is in itself an innovation.

### **The present study is divided into two sections:**

Part A discusses basic principles and concepts concerning Jewish and Hasidic ritual objects and presents six phenomenological and literary theories applicable to their study.

Part B presents eight Hasidic object archetypes used or developed by the Hasidic rebbes from the second half of the 18<sup>th</sup> century through the late 19<sup>th</sup> century, and examines them using some of the phenomenological tools established in Part A.

## **Part A: Phenomenology and the Hasidic Ritual Object**

In the first half of the study, basic concepts for the understanding of the Jewish and the Hasidic ritual object are considered, followed by an examination of six theorists in the field of phenomenology and literary theory:

### **A.1. The Jewish Ritual Object, Basic Concepts**

Upon examining the concept of "hiddur mitzvah" (enhancing or beautifying the commandment), it was found, surprisingly, that the enhancement of the commandment was not centered on the object, but on the user. Although a hierarchy of materials existed in theory, from gold down to iron, socio-economic factors entered into the aesthetic definition, effectively conferring a relative designation upon the concept of the beauty of the object. Thus, in practice, the gates of Nicanor could be made initially of iron, then brass, then gold, as the community prospered; a brown lulav, which would be considered unacceptable in a climate conducive to its growth, was considered presentable and "enhanced," if no other possibilities were available.

For the purposes of this study, the importance of the above is what it indicates: the Jewish definition of the ritual object is *non-ontological*.

A distinction should be made between the general definition of symbol as a visual representation of an abstract concept, and the Jewish concept of "otot ha'brit" (signs of the covenant) – a more experiential kind of signifier associated biblically with an object seen or experienced in real time, such as the rainbow, and its rabbinic equivalent, which includes the Sabbath day, circumcision, and the tallit and tefillin. The rabbinic 'signs of the covenant' encompass the individual's body, clothing and environment.

Another category of ritual objects are the "tashmishei mitzvah" (i.e., objects for use in the ritual), which include the sukkah, the lulav, the shofar and the tzitzit (or tallit, prayer shawl); and "tashmishei kedushah," which include the Torah scroll and tefillin (and their cases), and mezuzot (Babylonian Talmud, Megilla, 26b).

The "tashmishei mitzvah" may carry an associative value in concrete terms; thus, the blue thread of the tzitzit is compared to the blue of the sea, which reflects the sky and, in turn, the Heavenly Chariot. A decisive carry-over of this concept is the associative process, proceeding from seeing, to recalling, to performing of a new commandment (Babylonian Talmud, Menachot, 43b). As for the "tashmishei kedushah," they may be endowed with added significance by an added formal component or decoration; thus, on the tefillin, a cow's hair is purposely left not sewn, extending outward, to remind the wearer of the Sin of the Golden Calf.

The Hasidim further expanded on these tendencies, and symbolic meanings are given visual and plastic expression in the Hasidic ritual objects, encouraging associative thought.

## **A.2. The Hasidic Ritual Object, Basic Concepts**

Among the basic concepts regarding the Hasidic ritual objects, the concept of "avodah be'gashmiut" (worship through corporeality), is based on the assumption of the immanence of the Divine in the world and the ability of man to become conscious of it. The process of conscious recognition of the Divine is often accompanied by an ecstatic "devequt" (attachment) to the Godhead.

According to the idea of "avodah be'gashmiut," material objects are seen as potentially capable of sanctification. The possibility of endowing functional ritual objects with new meaning is based on the belief that one may elevate the mundane and through it (according to the Ba'al Shem Tov), or superceding it (according to the Maggid of Mezeritch), reach the spiritual. Often, for the Hasidic Tsaddik, the double

entendre is part and parcel of the daily cognizance. For this reason, the Hasidim invested Kiddush cups, Seder plates, Sabbath lamps and even tobacco pipes and amuletic devices, with symbolic and ritual significance of an unprecedented order. These objects were not previously included under the categories of "tashmishei mitzvah" or "tashmishei kedushah," and were considered mainly functional.

**These are the objects chosen as the core group of the present study.**

Not only were mundane objects raised in value, but also the Hasidim redefined categories of time and space: prayer times became more flexible and the prayer space was extended to include a field or a home (rather than a synagogue only).

An ancillary concept is not merely "hiddur mitzvah" (enhancement), but "hibbuv mitzvah," the *endearment* of a commandment.

### **A.3. Aspects of Phenomenology and the Ritual Object**

After presenting basic concepts in Jewish and Hasidic ritual art, phenomenological and literary theories are discussed and applied to the task of interpreting the ritual objects.

#### **A.3.1. Walter Benjamin and Worship through Corporeality**

Walter Benjamin (1892-1942) developed a concept of *aufmerksamkeit* or attentiveness, by which he meant being aware of the world in an extremely sensitive manner. A certain mode or state of being, this attentiveness allows for the extrapolation from an inert object such as a stone to the consciousness of the spiritual. Alternatively, it may express itself in an overwhelming compassion for creatures large and small. Paul Celan and Emmanuel Levinas expanded upon these ideas.

They find similar expression in the writings of Rabbi Moshe Cordovero and Reb Nachman. The Hasidic master develops this sensitivity to the world as part of his daily activities. During a ritual, such attentiveness may be used to describe the concept of "kavannah" or intention. The Hasidim would precede the performance of a commandment, or even a mundane deed, with the stating of their intention to "unite the Holy One Blessed-Be-He and the Shekhinah." This statement gives expression to the *hieros gammos*, mentioned in the introduction, which underlies the Hasidic rituals examined in this study. It may even be considered, as in the words of Northrup Frye,

"...one mythical complex (that) tends to absorb all other myths into it" (Northrop Frye, Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire*, Boston, 1964, preface, p. vi).

### **A.3.2. Wolfgang Iser and the Object**

#### **as part of the Totality of Elements in the Ritual**

Wolfgang Iser (1926-2007) explains the dynamics of producing a virtual dimension for the reader through literary devices: In a literary text, gaps, negations and retrospection require the reader to combine the elements on his own in order to create a story, and that cognitive exercise enables the reader to become involved and participate in the story, creating the virtual dimension.

His tools may be applied to the description of ritual, where the same kind of grouping of schematized aspects occurs. The application of the above literary theory to ritual made it possible to develop a phenomenological explanation for the vitality of the Jewish ritual.

In the Jewish ritual, the virtual dimension, as described by Wolfgang Iser, becomes grounded in reality. The ritual takes place in real time, anchored to reality by the sense of touch of a real object, a physical activity occurs, the full five senses are utilized (sight, hearing, taste, smell and touch), and words are spoken or sung aloud. The accompanying text, referred to by Iser as a "directed structure," carries with it all the implications of the virtual dimension, as before, but there is an added stimulus from the other above-mentioned factors that comprise the ritual. This incredibly powerful combination can and does enable the participant to experience a different sense of reality.

In this manner, without resorting to myth, mysticism or magic, using the phenomenological tool, a Jewish ritual can be seen as a potentially vibrant experience on its own terms.

### **A.3.3. Mircea Eliade, the Sacred, and the Ritual Object**

Mircea Eliade (1907-1986) emphasizes the experience of the sacred as reality. Eliade views the sacred as a potentially immanent theophany, present in any manifestation of the profane, but camouflaged. It is a mode that can expose itself irrespective of its viewer. However, in Jewish and Hasidic experience, man can move from the profane to the sacred through an act of will.

#### **A.3.4. Moshe Idel: Between Magic and Mysticism**

The phenomenological theory of Wolfgang Iser was found to be insufficient as an explanatory tool for the Hasidic ritual and its objects, and the three major Kabbalistic models developed by Moshe Idel (b. 1947) more appropriate. Idel defines these models – the theosophic-theurgical, the ecstatic, and the talismanic – as operating on three levels: not only the cognitive but also the active and experiential coexist in the same ritual, and the boundaries between them are permeable.

#### **A.3.5. Marcel Proust, Eidetic Memory, and the Object**

In order to establish a working definition of the dimension of reality (the experience of reliving and not merely remembering) that is unique to the Jewish and Hasidic ritual, Marcel Proust (1871-1922) was introduced. In his epic *Remembrance of Things Past* (1913-1927), he describes a kind of memory that felt as though the experience was actually relived, like an eidetic memory common to imagery in young children. Inasmuch as they are experiential, involving the senses, the Jewish and Hasidic rituals may intentionally precipitate or trigger responses such as Proust describes as typical only of involuntary memory.

#### **A.3.6. Gaston Bachelard and the Image**

Gaston Bachelard (1884-1962) investigates the material imagination, that is, the reverie rooted in an object. Initially a physicist, he then embarked on the study of the four elements and the poetics of space (house, drawers, and shells, corners, outside and inside). For Bachelard, “consciousness is in itself an act, the human act. It is a lively, full act” (Gaston Bachelard, *The Poetics of Reverie, Childhood, Language and the Cosmos*, Boston, 1971, p. 5). In this dissertation, Bachelard's theories of imagery are applied to the phenomenology of the participant in ritual and to the participant's mindset or approach to the ritual object.

## **B. The Hasidic Ritual Object: Archetypes**

This section presents eight case studies or archetypes of ritual objects used by the Hasidic masters (the Admor, rebbe, or Tsaddik) from the mid-18<sup>th</sup> century to the late 19<sup>th</sup> century. Until this study, Hasidic objects were an enigma to the museum and scholarly world, an uncharted region; their study constitutes one of the last frontiers in the research of Jewish art and ethnography.

Different in nature from most forms of Jewish ritual, the Hasidic ritual draws on sources from the Zohar, Lurianic Kabbalah, and Heikhalot literature, which are symbolic and mythic. This reflects on the form and phenomenology of the Hasidic ritual object. Taken as a whole, these chapters present symbolic Hasidic ritual objects that participate in an experience whose referent is mythic.

Each chapter is organized as follows: a general introduction to the relevant Hasidic dynasty; the history of the object – from the initial model, to the development of the form, to the phenomenon in Hasidism; a description of the artistic components of the object; internal and external artistic influences; a phenomenological analysis, and the conclusion.

### **B.1. The Hasidic Lurianic Prayerbook: Reb Avraham Shimshon of Rashkov**

The typography of the Hasidic Lurianic siddur shows talismanic features while the goal of the prayer is ecstatic, and the use of "kavvanot" (Lurianic permutations) is theurgic.

The edition of Siddur Ha'Ari which is used as the prototype for the present study was written and illustrated by the Rebbe Avraham Shimshon of Rashkov (1730-1799) in the last year of the Ba'al Shem Tov's life, 1759-60. Rebbe Avraham Shimshon was the son of Rebbe Ya'akov Yosef of Polonnye, who was a disciple of the Ba'al Shem Tov and wrote the first books on Hasidism. The family was connected through the mother to the Brody Kloyz, known for its Kabbalistic study, specializing in the Lurianic Kabbalah of the Ari (Rav Isaac Luria, 1534-1572). Thus, Rebbe Avraham Shimson had ample access to knowledge of the Kabbalah and its visual sources.

In the context of this study, a small group of three Ashkenazi Siddurs of the Ari were considered which have a bearing on that of Rebbe Avraham Shimson: the Rashkover Siddur of Reb Shabtai of Rashkov; the Siddur of Rav Asher Margolioth, based on the

Rashkover Siddur; and the Kol Yaakov Siddur of Reb Yaakov Koppel of Mezeritch, as well as their earlier prototype, the Siddur HaAri of Rav Ya'akov Zemach, the latter closely connected to the circle of the Ari. These Siddurim give graphic representation to five basic forms: the typography of "angelic writing;" heikhalot (palaces); the seven-branched menorah; the mikveh; the Sabbath table; and the "kedushah" prayer of the Sabbath Musaf (additional morning) service. However in the above-mentioned prayer books, these symbolic images are presented in a schematic manner. Only in the Hasidic compilation of Rebbe Avraham Shimson and in a similar though less definitive Siddur from Yampole do we find a more realistic, graphic representation.

The letter permutations and micrography of the Siddur follow two mystical traditions: the Heikhalot literature and Sefer Yetzira. These two 1<sup>st</sup> to 3<sup>rd</sup> century traditions were referred to respectively as the study of "ma'aseh he'merkavah" (the workings of the Heavenly Chariot) and "ma'aseh bereshit" (the workings of Genesis, i.e., Creation) in the Mishnah and Talmud.

Later developments include the relating of the palaces to the ten sefirot in the Zohar, written by Rabbi Moses de Leon (1250-1305), and in the somewhat earlier prayer commentary of Rabbi Azriel of Gerona (1250-1305). The Mantua press in the 16<sup>th</sup> century published many Kabbalistic works of the earlier period, including the Zohar, as well as works of Lurianic Kabbalah.

Subsequently, abstract, mystical ideas related to the concepts of the heavenly spheres ("sefirot"), Four Worlds, and Breaking of the Vessels in Lurianic Kabbalah, were given visual, graphic representation in Ashkenazi 18<sup>th</sup> century illustrated copies of the Etz Hayyim of Hayyim Vital, which constitute a graphic influence on Hasidic illustration, as exemplified in the Siddur of Rebbe Avraham Shimshon.

Outside influences include Neo-Platonic Renaissance painting in the 15<sup>th</sup> century and alchemy illustrations in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, which represent abstract concepts in graphic form.

It is not just the written material that marks the Siddur of Reb Avraham Shimshon as significant but its graphic content. The place accorded the heikhalot (used in the Lurianic lifting of the Shekhinah, the sefira Malkhut) takes up a quarter of the page. The Sabbath table illustrating the placement of the twelve loaves according to Lurianic custom is, for the first time, given a *realistic* yet symbolic setting, which is not descriptive or narrative. It reflects the early Hasidic emphasis on worship through



corporeality. In comparison, the other Siddurs of this type, as mentioned, used only schematic designs.

In the crucial section on the "kedushah" of the Sabbath Musaf service, Rebbe Avraham Shimshon draws small, trembling winged amoretti holding on to a heart-shaped shield with the word "keter," indicating the highest sefira, the Godhead. The convention of two heraldic angels common to Amsterdam and Italian prints is here imbued with great emotion. The generally clear-cut line of Rebbe Avraham Shimshon, found throughout the Siddur, here changes to a jagged line, comparable to that found in early Byzantine manuscripts, such as the Rabula Gospel.

## **B.2. "Der Epl-Bekher": The Kiddush Cup of the Magid of Mezerich**

The apple-form of the Kiddush cup traditionally ascribed to the Maggid of Mezeritch is related to theosophy, as it is symbolic of the form of the Shekhinah in Lurianic Kabbalah, as exemplified in the Sabbath hymns of the Ari. The manner in which the cup is held reinforces the imagery of the introductory text to the Zohar (I, fol. 1r); the five fingers correspond to the five categories of salvation that enclose the Shekhinah. There is a theurgic purpose to the movement of the cup from the left hand to the right, mitigating the harsh decree, while bringing the cup up close to the chest is an ecstatic act, albeit restrained in Ruhziner tradition. The participant takes on the role of the "ze'ir anpin" (the male aspect of the Godhead) and becomes "part of the equation," assisting in the change of balance of the opposing powers in the ritual.

The cup, considered to be the "Maggid's becher" through family provenance, is simple in form. The bowl is an apple-shape on a winding stem with two leaves and a trefoil base. A later cup from the Ruhziner dynasty adds thirteen petals under the bowl, referring to the thirteen "middot" or principles that the sefira "Malkhut" receives when joined with the "ze'ir anpin." An additional cup form of the Boyaner Rebbe, Reb Mordechai Shlomo, combines the so-called Safed cup, common in the 19<sup>th</sup> century, with the traditional "appel-becher" in a gourd bowl on a winding stem. Other cups, such as from the Kopyczynitz dynasty and the Stefanesc dynasty, make use of the rose motif, another attribute of the Shekhinah or sefira "Malkhut".

The apple form is taken from a domestic standing cup tradition of the 16<sup>th</sup> century, attributed to the artist Albrecht Dürer and his designs for a Nuremburg family of silversmiths. The appropriation of a domestic rather than a clerical form such as the chalice (whose basic form remained the same over centuries despite elaborations) is

typical of the Hasidic appropriation of outside influences: Hasidic headgear and clothing were patterned on that of the urban, upper class, for example, rather than on clerical forms.

At the time of the prominence of the apple form in domestic silver, a related form, the pear shape, was popular. The Hasidim also sometimes appropriated this form for their spice boxes.

### **B.3. "Di Peysekhdiike Goldene Melukhe":**

#### **The Ruzhiner and Tchernobler Hasidic Seder Plate**

The components of the Tchernobler, Peshkhan and Sadigorah Seder plates shown are meant to correspond to the ten sefirot in Lurianic theosophy. The parts of the plate correspond to the ten sefirot or spheres, where the three matzohs are the three upper spheres, here placed, according to Lurianic tradition, *below* the other six spheres, in reversed order. This change in order, representative of the redemption, is suggested here to have been channeled to the Circle of the Ari through the writings of a student of Rabbi Avraham Abulafia, Natan ben Sa'adyah Ha'rar. The change affected the form of Ashkenazi Seder plates before the Hasidic period. Returning to the components of the plate as in the ten spheres, the six plates for the Seder foods correspond to the six lower spheres, and the sphere of Malkhut, the lowest sphere, is here the apex of the plate or the plate in its entirety, alluded to by a crown on the top of the plate.

The raising of the plate at the recitation of Ha Lakhma in the Seder service unites four elements on the plate with the four legs of the Heavenly Chariot, having both theurgic and theosophic implications. The Kabbalistic notion of becoming rooted to, or joining, the Heavenly Chariot is part of the experience of the Seder ceremony, when, in Ha Lachma, the plate is raised and two of the Seder foods (the shankbone and the egg) are removed, so that the four remaining foods can meet or anchor to the four "legs" of the Heavenly Chariot.

The touchable figures of the sacrificial animals on the base of the plates encourage mystic or ecstatic meditation. Such meditation – being not abstract but mediated through concrete objects (the figures of the sacrificial animals) – recalls the Heikhalot tradition of the fondling of the Holy One Blessed be He of the figure of Jacob engraved on the throne of Glory (*Synopse zur Hekhalot-Literatur*, edited by Peter Schaefer and others, Tuebingen, 1981, verses 163-164).

Besides the association with the ten spheres, and the sacrificial animals, there is a band of engraved figurative scenes around the Seder plates. The scenes of the Exodus from Egypt in the Peshkhan and Sadigura plates are symbolic in nature and relate to specific Hasidic ideas. The scenes occur under the wings of the swan, as if under the "wings of the Shekhinah." In the Sadigura plate, the Hasidic Court represented Egypt, indicating the great desire for redemption and for Aliyah to Eretz-Israel expressed repeatedly by the Rebbes. In the Peshkhan plate, the retinue of the Israelites leaving Egypt includes musical instruments, such as the violin and cello, which were used by the Klezmer band when accompanying the Rebbe on his journeys. Another aspect of the experience of the Seder plate is their small depictions (9 cm high), which are viewed only by the Admor, and not by the other participants in the Seder. Thus, the message of the Land of Egypt as the Hasidic court is seen only by the Rebbe, while the participants may be impressed by the splendor of the Seder table.

The figurative tradition of the scenes is related to local "Lubok," a kind of popular Russian print. On comparison, it was found that in the 19<sup>th</sup> century there was a rich figurative tradition in Hasidic art, related to the Jewish Lubok, and showing the Hasidim in groups around their leader, which appeared on Simhat Torah flags for example. There, the depiction of Hasidim is generally shown in a Biblical reference: the klezmer musicians as the Levites, the Rebbe as Moshe or Joseph or David, and so forth. In the Sadigura plate, Moshe is in the costume of the Hasidic Rebbe, and the Twelve Tribes are dressed as Hasids as well. Prominent on the figure of Moshe is the wide sash and the staff used to delegate authority from one Rebbe to another.

On the Peshkhan plate, the Crossing of the Sea is shown in a rainbow form, following a Midrash and also a Hasidic commentary by Rebbe Israel of Ruhzin.

From an artistic point of view, the Seder plate is part of a late 18<sup>th</sup> century and early 19<sup>th</sup> century tradition of ornate table-pieces called "galanterie;" the tradition began with Benvenuto Cellini's table-pieces in the Mannerist period.

#### **B.4. "Der Henglaykhter": The Sabbath Lamp of the Leluv Hasidim**

The glass oil containers of the Leluv Sabbath lamp are arranged in three concentric circles, of three, six and one, following the Lurianic configuration of the sefirot: the three upper, six lower, and the lowest, the tenth sefira of "Malkhut." That is, the initial group of three holders corresponds to the first three spheres: Hochma, Bina and Da'at;

the second group of six to the lower spheres, Hesed, Gevruah, Tiferet, Yesod, Hod, and Netzah. The lowest and largest glass holder corresponds to the sphere of Malkhut. A further elaboration of this Sabbath lamp form is in another lamp from a private collection with 26 glass holders, whose configuration emulates the Partsufim, a Lurianic elaboration of the ten sefirot. The 10-holder Leluv lamp when kindled in the Leluv synagogue uses twenty-six wicks (one in each of the upper three; nineteen distributed among the next six; and four in the lowest container) corresponds to the 26-letter permutation of the Divine Name. The Shamash (synagogue sexton) kindles the lamp from top to bottom; at home, the husband prepares the lamp and the wife makes the blessing over it.

A phenomenological appreciation of the hollow center of the lamp would say that it allows for the upward movement of the sefira "Malkhut" towards the three highest spheres. The subsequent unification of Malkhut with the "ze'ir anpin" (Ein-Sof) constitutes the unification of the feminine and masculine aspects of the Godhead and is the goal of many Sabbath rituals. When seen in its ritual context, the lamp is at once theosophic, theurgic and ecstatic. The Leluv Hasidim are considered the fourth generation of Hasidism, disciples of the Seer of Lublin who viewed the role of the Tsaddik as responsible for bringing down the abundance from above, following the unification of the Godhead, for the benefit of the Hasidic community.

This configuration is unique to the Leluv Hassidim in Jerusalem in the late 19<sup>th</sup> century; Rebbe Eleazar Menachem Mendel Biderman (1827-1883) initiated its form and usage. However, even before this period, a major change occurred in the form of the traditional Juden-Stern or Shabbat-Lampe of the Ashkenazi communities. Due to the influence of the Ari and his suggestion to light seven lights, corresponding to the seven spheres involved in the creation of the world, several communities in the 18<sup>th</sup> century in Amsterdam, London and Italy changed from the usual 4-8 arms of the hanging lamp to seven arms. This was although a Talmudic prohibition of not making a lamp with seven branches after the pattern of the Temple menorah (Babylonian Talmud, Menachot, 28a -b) was still in force. Further, at least by the 17<sup>th</sup> century, a corresponding tradition discussed by the Sh'la (Sh'nei Lukhot Ha'brit, Rabbi Yeshayahu HaLevi Horowitz, 1558-1630) mentions lighting 10 lights on the Sabbath, although this was not necessarily on the same lamp.

From the artistic point of view, the lamp combines the Ashkenazi Juden-Stern with a Middle-Eastern form, used in Persia, Iraq and India, based on a Byzantine lamp form, with a metal ring in which are placed glass holders for the lights.

### **B.5. "Shpanyer": The Hasidic Atara**

The motif of the rosette on the Ruzhin and Kopyczynitz atara alludes to the Shekhina (the sefira Malkhut). When the atara is placed on the head of the Tzaddik during the Kedusha of the Musaf service on the Sabbath, its purpose is theurgic and theosophic, indicating the unification with "Keter" (Ein-Sof). The ecstatic element is part of the ceremony, thus comprising within it, once again, the three Kabbalistic models proposed by Moshe Idel.

This study establishes the rosette pattern on the Shpanyer atara as belonging to the Ruzhin-Sadigura dynasty and its branches. It also certifies the Hasidic use of the Shpanyer atara in particular with the majority of its communities. (The Habad-Lubovitch Hasidim do not use the Shpanyer atara; this is explained historically: at one point, when the Hasidim were asked to redeem their Rebbe from prison, they sold their ataras, and from that point on, they did not use any.)

As mentioned, the technique of "Shpanyer-Arbet," a kind of gold braiding ornament used for the atara was widely appropriated by Hasidic circles, although, during the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, some non-Hasidic Jews also donned the atara with this technique. However, the majority of Hasidic communities use this atara exclusively until today. Different Hasidic groups use different designs. In this study, the rosette pattern has been identified as that of the Ruzhiner, while the large round rose motif was specified for the Husiatyn group.

Besides establishing the use of the atara among Hasidim, a special kind of atara was isolated that is used until today exclusively by the Rebbe, and can be seen in the Sqvere, Rachmasrivka, and other Hasidic groups. This is a double atara, with an additional thin shpanyer atara band around the waist. The Halakhic reason for this extra atara is to indicate that the tallit is primarily for the entire body and not only for the head. However, from a phenomenological point of view, this special atara may serve a similar function to the Hasidic "gartel" or "avnet" (belt) worn around the waist by Hasidim during prayers, to separate between the upper and lower, the more spiritual and more corporeal, parts of the body.

Tracing the history of the atara, it was found that the custom began in the Middle Ages and could be related to the writings and discourse of the Ashkenazi Hasidim of that period, including of Rabbi Eleazar of Worms. The atara is placed on the head during the important parts of the Hasidic prayer service, in particular the Shema and the "kedusha" of Sabbath Musaf service. At these points in the service, the correlation between the gold band of the atara and the atara of the prayers presented to God seems to be part of the experience of the Hasidic worshipper. According to Rabbi Elazar of Worms, and following the Midrash and an early mystical Midrash, the rising of the prayers of Israel form a crown on the Godhead, with certain gender implications.

#### **B.6. "Di Lyulke," "Der Lyulke-Tsibik," "Di Tabak-Pushke":**

##### **The long-stemmed pipe and the tobacco box**

To further strengthen this contention of "avodah be'gashmiut" as an underlying reason for the innovation of the Hasidic ritual object, daily or mundane objects such as the tobacco pipe were also considered and found to have a spiritual as well as material aspect. As such, the pipe and tobacco box are used as a vehicle to trace the Hasidic aptitude for raising the secular to the holy.

Although in wide use by the Ba'al Shem Tov and Reb Nachman, among others, the pipe was not initially associated with a Kabbalistic intention. The pipe was used as an aide to meditation before the reciting of a Torah commentary or the telling of a story, at the close of the Sabbath or before prayer. It was not used in the synagogue.

However, in the 19<sup>th</sup> century, the use of tobacco was related to the raising of sparks of a very fine or delicate nature, and associated with the Temple incense.

Tracing the popularity of the pipe and tobacco through rabbinic sources from the 16<sup>th</sup> through the 19<sup>th</sup> century, it was found that the Rabbis were equivocal, sometimes endorsing and sometimes condemning the popular habit. They addressed issues of health, Halakhic aspects, or use on the Sabbath and the second day of the Festivals (in the latter case, sometimes permitted under certain conditions). The rabbinic authorities determined that smoking a pipe was not especially healthy or to be seen as a form of medicine, and was not considered a food; a pipe could be lit on the second day of the Yom Tov (from an existing light), but not on the Sabbath.

Hasidic sayings underline the mystical importance attached to every activity of the Tsaddik, including the Rebbe's use of tobacco.

### **B.7. "Shmire": Ritual Objects Made from Blessed Coins**

Ritual objects created after the melting down of coins blessed by the Tsaddik were found to have expressive graphic qualities similar to those found on amulets and Aramaic incantation bowls. This custom was peripheral to a meeting with the Tsaddik, which involved the giving of a "kvitl" (a note) and a "pidyon" (monetary sum). It was suggested in this study that the Shmire might have originally been part of the confessionals used in the initiation of a Hasid in the early years of the Karlin, Breslov, and other Hasidic groups. Specifically, it may have been related to the "Pidyon of 160", a certain kind of tikun (reparation or repentance vehicle), which was current among the pre-Hasidic Maggidim in the early 18<sup>th</sup> century, and known in Lurianic circles.

Alternatively, it may have developed as a result of the institutionalization of the Hasidic courts in the 19<sup>th</sup> century.

The unique custom of Shmire was analyzed as a platform for determining whether the Hassidim used a magical or mystical model. This is because the giving of a blessed coin occurred after the Rebbe had held it in his hand. Such an understanding seems to rely on sympathetic magic since the Rebbe, after holding the coin in his hand, returns it as a talisman. An alternative explanatory tool was suggested, using the ideas on gift exchange developed by Marcel Mauss (1872-1950), wherein part of the essence of the giver is retained in the object given. The statements of more than one Hasidic Rebbe support this idea.

The coin may be placed under the head of a Hasid for healing purposes when sick, and is thrown into the grave to protect from the demon Dumeh at death. It is buried under the foundations of a new home, as were the Aramaic incantation bowls. It can be used to start a new business with success, and is often given by the Tsaddik to a newly married couple.

A coin or coins were sometimes placed in a cloth or leather bag and hung around the neck, as may be seen in painting by Maurycy Gottlieb of *Jews Praying in the Synagogue on Yom Kippur*, 1878 (Tel Aviv Museum of Art). When many coins were gathered, they were melted down and made into ritual objects, which further enhanced their importance to the Hasid.

The ritual objects made out of the blessed coins of the Shmire are typified by expressive, mystical figures of animals. This follows a typical 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century

use of anthropomorphic animal imagery also found in wooden synagogue decoration of the period, a kind of decoration often used by Hasidim. However, in the Hasidic art form of the Shmire, the animals are not merely anthropomorphic but also highly expressive, sharing the animism of African totems or magical objects. In Jewish tradition, they follow the pattern of figures featured in Aramaic incantation bowls and magical amulet books such as Sefer Raziel. The figures depicted are neither heraldic nor decorative.

In secular art, the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century saw rise to a new fashion of drinking vessels with inlaid coins, called "Charka" in Russian. Especially prominent in Konigsberg and Berlin, this fashion reached Russia and was well known there. Contrary to these objects, the Shmire coins were usually melted down. Possibly this was due to Jewish law's objection to the use of embossed or three-dimensional human figures in a ritual object.

The use of "kvitlekh," small notes with written requests for assistance, used by the Tsaddik to foresee the future or reveal personality traits of the sender, are more usually related to the Tsaddik's mystical faculty. The name of the Hasid followed by the name of his mother is typical of the texts found on these notes and on other ritual objects which are then given to the Rebbe so as to remember them in his prayers and study. This practice can enable scholars to identify Hasidic objects, since the custom is unique to Hasidism.

#### **B.8. "Dem Rebns Benkl": The Chair of Reb Nachman of Braslav**

The final chapter presents the Chair of Reb Nachman and its phenomenological analysis, largely guided by Reb Nachman himself, applying literary phenomenological theories to a three-dimensional object.

The chair presently in the Braslav Yeshiva in the Me'ah She'arim quarter of Jerusalem is considered by most of the Hasidim to be the same chair presented to Reb Nachman in 1808; the late Rabbi Levi Yitzchak Bender, a Braslav leader, had some reservations. Still, there is a literary source, the diary of Rebbe Natan of Nemirov, Reb Nachman's important disciple (Yimei Mohoranat, Jerusalem 1962, Sihot Moharan, 5, 163, fol. 37a, p. 173), indicating that the chair was in the possession of the family, specifically the grandson of Haya, Reb Nachman's daughter – Rebbe Tzi Hirsch, who resided in Tscherin, nearby to Kremenschug. This provenance is helpful.



In addition, certain motifs on the chair itself (some of the present motifs are not original but were added based on other parts of the chair as detailed in the chapter) indicate the Empire style, current in the early 19<sup>th</sup> century.

The back of the chair has an intricate openwork symmetrical pattern of two griffons and two doves flanking a central series of motifs, beginning below with a vase and foliage, to a lily of the valley and rosette, and finally grape leaves and grape vines, and a conch shell. These motifs correspond to common Jewish folk art of the Ukraine, found in paper cuts, brass Hanukah lamps and more, and related to the general Huzul folk art of the region. The working of the motifs can be viewed as a mature style of this type.

Of more interest to the present inquiry is the manner in which Reb Nachman places the chair in the context of the Heavenly Throne, with the ferocious animals quieted with the sounds of a song of peace (this in one of his fables, of the King's Son and the Servant's Son who had their Places Switched). These motifs are found in the Apocalypse of Abraham, related to the Heikhalot literature, but preserved only in Slavonic recensions. If Reb Nachman had access to this legend, then perhaps it may also serve as an explanatory tool for the scenes on the painted ceiling of the wooden Chodorow synagogue of the 18<sup>th</sup> century. Until now, there had been no definitive solution to the reason for the depiction of ferocious animals.

Reb Nachman had a dream following his receiving the beautiful chair, which is reported by Rebbe Nachman of Tcherin, a disciple of Rebbe Natan, as being the color of "fire." In the dream, the chair is the Heavenly Throne, surrounded by fire, and the animals are found in pairs, while the myriads of souls of Israel are engraved upon the Throne and, viewing each other, are matched for matrimony ("shidukhim)." This idea is extrapolated on in Reb Nachman's Torah homiletic called "Torah Tik'u Memshala," given that same year on Rosh HaShanah in Braslav in 1808.

The Chapter details the ideas related to the chair, and its physical history.

At least from 1975, the chair is used briefly during the Circumcision ceremony, when the infant is placed on the chair for a minute or two. In the chapter, the relationship between the Elijah Chair and the Chair of Reb Nachman is explored.

Upon the restoration of the chair in 1985, the artist Catriel Sugarman, revealed that under several heavy coats of black lacquer was a layer of green paint and "buhl," a kind of plaster used for gilding, as well as many, many specks of gold. Under candlelight, the gilding could have created an effect like fire. This information, along

with the stylistic motifs of the Empire period, and the provenance, may well strengthen the contention that the chair is, indeed, that given to Reb Nachman in 1808.

In addition, this study considers the literary and Torah commentaries that Reb Nachman associated with the chair to be a prime example of the possibility of using the material imagination on a real object, such as Gaston Bachelard envisioned.

## **Some Conclusions**

### **Artistic Influences on the Hasidic Objects**

From the art historical viewpoint, the Hasidic objects were traced from an original model in the Talmudic period or the Middle Ages, and were seen to have developed from an earlier Ashkenazi form. Thus, the Siddur of Rebbe Avraham Shimshon is based on an Ashkenazi version of the Siddur Ha'Ari; the Epl-Bekher of the Maggid relies on a German prototype; the Ruhzin and Tchernobler Seder plates follow a form used in Austria and Germany (following on the directives of the Ari); the Leluv hanging candelabrum is a hybrid of the Ashkenazi Judenstern or Shabbat-lampe with Middle Eastern influences; and so on

Outside influences were noted: Greek magical "charakeres" on the angelic or "einayim" writing in the Hasidic siddur; the naturalistic standing cup design of Dürer on the Maggid's Epl-Bekher; the popular folk print, the Lubok, on the engraved scenes on the Ruhzin and Tchernobler Seder plates; Byzantine and Middle Eastern lamp forms on the Leluv Sabbath lamp; non-Jewish urban costume, and secular and clerical gold embroidery forms, on the atara; Huzul wood carving motifs on Reb Nachman's chair, along with distinct Empire style motifs; and so on.

Max Weinreich (1893-1969) discussed this kind of appropriation in his essay on "The Way of the SHas" (*History of the Yiddish Language*, Chicago, 1980, pp. 175-246), and said that as long as the fact of difference or distance between the Jewish and the non-Jewish was posited and accepted, individual elements could be adapted from the non-Jewish to the Jewish realm. These elements became Jewish because they assumed significance in Jewish life, but the criteria for their adoption were always defined vertically, according to previous generations of Jews and Jewish culture, and

not horizontally to a contemporary non-Jewish culture. Weinreich's essay is relevant to the present dissertation because all the objects examined in this study are part of the Yiddish culture prevalent among the Hassidim, exemplified by their own object names.

### **Other Theoretical Issues**

Other theoretical issues addressed by this study include the debate between Martin Buber and Gershom Scholem on the nature of Hasidism. While Buber emphasized the immediacy of the relationship with God through "devequt" (ecstatic attachment), Scholem perceived a more complex relationship whose main characteristic was symbolism. The findings of this study indicate that as far as Hasidic objects are concerned, they are mainly symbolic and mythic. A similar debate took place in regard to Greek theurgy and Neo-Platonism, which concerns this study insofar as magic and mysticism are also often combined in the Hasidic ritual.

Scholem made a sharp distinction between rabbinic Judaism and the Hasidic or Kabbalistic Judaism, as mentioned in the introduction, when Scholem stated that the rabbinic ritual was ineffectual. Moshe Idel contested this sharp distinction and contended that elements of mysticism were in effect even during the rabbinic period. And, indeed, this study indicates that pre-Hasidic objects of worship also often had built-in formal elements of religious significance. Therefore, Scholem's distinction is not monolithic.

### **New Directions for Research**

The Hasidic ritual objects were discussed as part of a living tradition with written corroboration that indicated clear influences on the objects' form from the Zohar, Heikhalot literature, and Lurianic Kabbalah. The criteria for selection of the objects discussed were relevant written sources and a current, authentic tradition. For this reason, important objects, such as the Ukrainian filigree Hanukkah lamp associated with the Ba'al Shem Tov, were not included in this study.

The methodology suggested here may, however, be applied to additional Hasidic objects and to a wider context of Jewish ritual objects. Among these are the tefillin, ornamentation of the Torah scroll case, the Torah Ark, the parokhet (Torah Ark canopy), synagogue architecture, and in Hasidic tradition, the white clothes worn by the Tsaddik and other articles of clothing.

Just as the objects analyzed in the present study were not originally considered “tashmishay mitzvah” but were elevated to this status by the Hasidim who created and used them, additional objects used in Jewish life and ritual may be so analyzed.

The present study adds a level of experiential, subjective meaning to the description of the ritual object in Jewish art, and opens up a new and rich approach to understanding objects and rituals. Using theoretical tools borrowed from literary and phenomenological scholarship, the study details the complex relationships between written and conceptual sources, cultural influences, the form and decoration of the object, and the consciousness and experience of its users. It also testifies to a concrete expression of mysticism, magic and myth in Judaism in general, and in Hasidism in particular.