

עיון נוסף בשיח בין ספר התניא לנועם אלימלך

שורשי תפיסת רש"ז וזיקתם לתורת רמ"מ מויטבסק

א. היבט נוסף במחלוקת הרעיונית בין רש"ז לר"א מליזנסק

1. עבודת ד' בקרירות

קולמוסים רבים נשתברו אודות רבי שניאור זלמן מלאדי (1745-1813) מייסד חסידות חב"ד, מחשובי מורי החסידות בדור השלישי-רביעי, איש אשכולות, פוסק הלכה, מקובל ומנהיג ציבור רחב, שהגיע בצעירותו כעילוי נדיר ללמוד אצל המגיד רבי דוב בער ממזריץ' (נפטר בסוף 1772)¹. רש"ז צמח מראשיתו בעולמה של החסידות החדשה, וגדל בצל רעיונותיה ודמויותיה. בשונה מדיוקנם של חלק מתלמידי המגיד ממזריץ', רש"ז איננו עובר תמורה מאורח חיים של חסיד ישן לטובת דיוקנו של חסיד חדש, מסגפן לעובד ד' ברוח ובחומר הקשור להמון העם וכדומה. ככול הידוע לנו הוא מתחילת צמיחתו הרוחנית נמצא בצלה של החסידות, אצל רבו המובהק המגיד רבי דוב בער ממזריץ', ובשנים לאחר מכן בקרבת רבי מנחם מנדל מויטבסק (-1788) תלמיד בכיר של המגיד ממזריץ' ומנהיגם של חסידי רוסיה הלבנה, שעמד בראש עליית החסידים לארץ ישראל בשנת תקל"ז. רש"ז לאחר נישואיו עבר להתגורר בוויטבסק מקום מגורי חותנו, הכיר בצעירותו את רמ"מ ודרכו הגיע לבית מדרשו של המגיד ממזריץ'.

ספרו ההגותי של רש"ז שהודפס על ידיו בשנת תקנ"ז (1797) תחת השם 'ליקוטי אמרים', ולימים כונה 'תניא' בשל המילה הראשונה בה נפתח הספר, מציג את דיוקנו של עובד ד' בדמותו של בינוני המאופיין בהתמודדות תמידית עם הטוב והרע שבו, כמרכיב בסיפור חייו ולא כשלב בתהליך התיקון. תצוגה זו של עבודת הבינוני המשתלם באופן תמידי ושרוי במאבק שאינו מסתיים בין הטוב לרע, שונה מדיוקן הצדיק השלם, הנקי מכל היבט של רע, שדרגתו איננה מושגת על ידי עבודה אנושית. לכך ישנן השלכות רבות על מתכונת העבודה הרצויה במצב שבו הטוב והרע נוכחים בחיי האדם והוא אינו מסוגל להמתיק את הרע ולהפכו לטוב בצורה שלמה.

1. על הגות חב"ד ועל רש"ז, ראו: משה חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות, ירושלים תשל"ו. עמנואל אטקס, בעל התניא: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים תשע"ב.

המונח בינוני כמושג המתאר דרגה רוחנית גבוהה כמעט מושלמת, לה ניתן רק לייחל, הוא ייחודי לספר התניא. בשאר ספרי דרושיו של רש"ז שהודפסו לאחר פטירתו על ידי נכדו, בספרי בנו האדמו"ר האמצעי ונכדו הצמח צדק, לא נמצא כמעט שימוש במושג הבינוני האידיאלי, בוודאי שלא באותה מתכונת המתוארת בספר התניא. ייתכן וכתיבת ספר התניא היא ניסיון ספרותי בהקשר היסטורי ספציפי לייצר המשגה שונה בקרב הציבור החסידי של מושגי צדיק ובינוני, כחלק מההתמודדות עם הרחבת העיסוק בדיוקנם של הצדיקים והתמורה בתפיסת עבודת ד' שלהם, מעולמם של חסידים ישנים העוסקים בסיגופים והתבודדות להיותם צדיקים הקשורים לענייני העולם הארצי והמון העם. תודעה המקבלת פיתוח רב בספרו של רבי אלימלך מליזנסק (1787-1717) בן דורו וגילו של רמ"מ מויטבסק, שנודע בספרו 'נועם אלימלך' (הודפס ב-1788). תפיסתו אפיינה לא מעט מקרב תלמידיו צדיקי פולין באותה תקופה, שבעקבותיה עסקו רבות בעולם הקיומי האישי שלהם, בכוונת הלב ודבקות, בהעלאת מחשבות זרות ותיקונן, ביחס הרצוי של הצדיק להמון העם וקרבתו אליהם².

ניתן ללמוד מדבריו הבאים של רש"ז מעט על דמות הצדיק המושלם המזכירה את תפיסתו בספר התניא, אבל ללא מובחנות לשונית בין צדיק לבינוני אלא כאבחנה בין שני סוגי צדיקים. הם נאמרו באחת מדרשותיו בפני ציבור חסידים שהגיע אל ביתו, ומטבע הדברים היה זה ציבור מצומצם. בשל חשיבות דבריו, אצטט אותם בהרחבה³:

כי יש ב' מיני צדיקים, הא' אותן שהם בסתר שעבודתם ברוחניות פי' בכוונת הלב לייחד יחודים עליונים ובבחינת עליות, כמו רשב"י כשהיה במערה בוודאי לא היה יכול לקיים במעשה כמה מצוות מעשיות... וכן האריז"ל היה במדרגה זו... והב' הן אותם צדיקים שהן בגילוי ועבודתם בגשמיות בקיום המצוות מעשיות.

והנה באמת אי אפשר להגיע לאלוקותו ית' על ידי עבודה הגשמיות אלא על ידי עבודה רוחניות של הצדיקים הנ"ל, והם הנקראים נוני דימא, כדגים אלו שהים

2. ראו על כך מאמרי באסיף ד: "בין ה"תניא" ל"נועם אלימלך" עיצובו המתוחכם של פרק א' בספר התניא על רקע פולמוס חסידי-רעיוני", בו הצגתי את ספר התניא כתגובה ספרותית מכוונת לספרו של רבי אלימלך הנועם אלימלך, נקודת מוצא דרכה ניסיתי להבהיר את מבנהו הסתום של פרק ראשון בספר התניא לאור מגמת המחבר בכתובת הספר. מאמר זה מנסה להעמיק בשורשי השונות בין תפיסתו של ר"א לרש"ז. נושא זה, ובכלל השיח הספרותי בין ספרי החסידות של תלמידי המגיד ממזריץ', הוא נושא רחב יריעה ואני מקווה להרחיב עוד בנידון, בעזרת הנותן ליעף כוח.

3. ליקוטי תורה, פרשת שמיני, עמ' יח.

מכסה עליהם⁴ כך הם מבחינת עלמא דאתכסייא, וישנם בכל דור ודור שהם צדיקים שבסתר והם המחברים העולמות לאינסוף. אך להיות כי העוה"ז הוא גשמי, לכן צריך לצדיקים שעבודתם בגשמיות לקיים מצוות מעשיות, וכל מה שיש ביבשה יש בים כי באמת צריך להיות הא והא. כי הנה הילוך הצדיקים הנקראים נוני ימא הוא נפלאה וגבוה מאוד, כמו על דרך משל הדגים השטים בים כך הם שטים ובטיסה אחת מגיע למעלה מעלה וגדולה הרבה מעבודת הצדיקים שבגשמיות שמחה בכשר וכול' שהכל למטה במדריגה מה שאין כן הילוכם... ואין זה כלל בבחינת התלהבות ורתיחת הדמים כמו עבודת הצדיקים הנ"ל שבגשמיות שמחה בכשר שמחה ביין בחינת רשפי אש שלהבת וכל', אלא אדרבא בקרירות הדמים⁵ ובנחת... ואי אפשר לבאר דבר זה בדיבור איך ומה הוא.

תורה ייחודית זו מתארת שני סוגים של צדיקים, צדיקים שעבודתם רוחנית וצדיקים שעבודתם בגשמיות. הצדיקים שעבודתם רוחנית אינם מוגבלים למודל הספציפי של קיום מצוות מעשיות, אלא כל מעשיהם יכולים להיכלל בעבודת ד'. במקביל ישנם צדיקים שעבודתם היא אך ורק מעשי המצוות. השוני המבחין בין שתי דרגות אלו איננו רמת דבקותם או כוונת לבם, אלא קטגוריה שונה לחלוטין. המייחד את הצדיקים שעבודתם רוחנית ולכן כל מעשיהם בעלי ערך של קדושה הוא שעבודת ד' שלהם נעשית בקרירות וללא כל דבקות קיומית. עבודת ד' בקרירות פירושה עשייה לשמה ללא חיבור אישי בין העושה למעשה, חיבור שמבטא בהקשר זה חיסרון ולא יתרון. אמירה זו של רש"ז היא מרתקת. היסוד הנתפס כבסיסי בחשיבה החסידית - לבחון את ערך העשייה הארצית לפי הדבקות - מנוסח כאן במתכונת הפוכה: הדרגה הגבוהה של עשייה דתית מתממשת כאשר המעשה נעשה ללא מעורבות אישית כלשהי של הצדיק עם מעשהו. עבודת ד' בקרירות, מתכונת עבודה אותה מתאר רש"ז יפה כמודל שלא ניתן לנסחו במילים.

4. התיאור הבא של רש"ז עולה בקנה אחד עם דבריו: "דעיקרו של רע הוא החמימות, וכשיש לו חמימות בעבודת ד' דהיינו רשפי אש אהבתו ממילא מוכרח להיות מדה זו גם כן ברע דהיינו חמימות התאוה וכעס ודומיהן... וזהו שמצינו בכתבים מעלת אכילת הדגים בשבת, מפני שיש צדיקים מופלגים מגולגלים בדגים, דלכאורה תמוה - אם מפני עבירה יותר טוב לו להתגלגל באדם, ואם לא חטא כלל למה מתגלגל? אלא העניין הוא שבחינת דגים הוא קרירות" (מאמרי אדמו"ר הזקן פרשת לך לך קה"ת ניו יורק תשמ"ו עמ' ט).
5. דרגה זו של קרירות איננה מאפיינת את דרך עבודת הבינוני, אדרבה: רש"ז תובע מהבינוני להתנהג בקרירות אך ורק כלפי עסקי עוה"ז, ובהתלהבות כלפי עבודת ד': "וכתיב בקשו פני את פניך, דהיינו שיהי מגמתו לד' ותורתו בכל לב ונפש ולהיות עסקיו בעולם הזה דרך קרירות" (ליקוטי תורה, דרושים לשמיני עצרת, עמ' פז).

אם ננסה לנסח זאת בצורה מעמיקה יותר, תיאור עבודת הצדיק בקרירות נועד לשקף דרגה גבוהה של ביטול האדם לאינסוף עד שמעשיו נעשים ללא תודעה עצמית ואגו אישי וללא מאבקים פנימיים. נפשו של הצדיק היא אחת, "לבו חלל בקרבו", הוא עושה את הדברים כפי שהם ללא מעורבות חווייתית בכך, משום שכל התמודדות יש בה ביטוי לאינטרס אישי כזה או אחר וממילא שייכות לקליפה המזוהה עם העצמת היישות הפרטית האנושית. העשייה של הצדיק איננה תוצאה של עבודה אישית, אלא פעולה ללא מאבקים נפשיים, קונפליקטים והתמודדויות. מעשיו של הצדיק נעשים מתוך ביטול מוחלט לאמת האלוקית ולא מתוך האינטרס האישי הפרטי. אי לכך הם נחשבים תמיד, גם אם הם אינם מוזכרים כחיובי התורה, כזהים בדרגתם למעשי המצוות.

המרתק בתיאור ייחודי זה של רש"ז הוא ההבנה שכל עשייה שיש בה ביטוי למקומו של האני, גם כאשר היא דבקות רוחנית, חסרה בשל ממד האגו האישי הנמצא בה. היתרון במצוות התורה עבור הציבור כולו הוא בהיותן חיוב שמחוץ להם, וממילא קיומן אינו מותנה במקומו של האני ביחס למעשה, אלא בחובה הדתית הבסיסית שיש לקיים. הצדיק השלם, המאופיין בכך שהוא חי תמיד ללא תודעה אישית נפרדת, אין לו חווית דבקות אישית יתירה בדבר אחד יתר על דבר אחר, אלא כל מעשיו נעשים במרחב הגבוה של התבטלות לאינסוף ולכן כולם בעלי ערך זהה, בין אם זאת מצווה ובין אם מעשה שאין לגביו מצווה. לעומת זאת, הצדיק בגשמיות בתיאורו של רש"ז בדרשה זו נראה זהה במידה רבה לתיאורי הבינוני בתניא, ועבודתו היא ביטול המתבטא בקבלת עול מצוות. מחויבות למעשה מסוים היוצרת נאמנות ללא מבע אישי, דבר המאפשר הגעה למרחב אמיתי של עבודת ד' של ביטול לאינסוף, ולא הישארות בחוויות אישיות מצומצמות מטבען⁶. במונחי רש"ז, בדרשות רבות שהוא נתן לחסידיו, הארת המצוות היא גבוהה מתודעת הדבקות המוגבלת לעולמו הרגשי-נפשי של האדם, בעוד עשייה דתית אמיתית דורשת התגברות של האדם על עצמו לטובת מעשה שנכפה עליו, מעשה שאינו מוגבל לעולם הרגש של האדם אלא מביא אותו למרחב גבוה יותר. הארת 'סובב כל עלמין' בה הכל אחדותי, וממילא אין חוויות

6. תיאור "הצדיק העובד בגשמיות" בדרשה זו זהה עם דמותו של הבינוני בספר התניא. רש"ז בדרוש נוסף כותב: "זה אינו בנמצא אצלנו שאף הצדיק והטוב עדיין הרע קצת בפנימיותו" (ליקוטי תורה פרשת תזריע עמ' כב ע"ב), כך שהתואר צדיק תואם גם בהתנסחותו של רש"ז לדרגה שאינה מתוקנת לחלוטין, בדומה לצדיק בגשמיות. הבנה זו מחזקת את ניתוח המניע לכתבת הספר, בכדי לאזן את דמותו של הצדיק בחסידות החדשה. גם בכתבי ר"א אנו מוצאים אבחנה בין שני דרכי עבודה ברוחניות ובגשמיות, כפי שהוא כותב: "דהנה יש שני גוונים בעבודת הצדיק, דהיינו דרך אחת לעבוד ברוחניות ודרך השני שגם בגשמיות צריך להתקדש ולהיטהר מאוד" (נועם אלימלך עמ' ה ע"ב) והם שני מאפייני עבודה של צדיקים ולא הדרגתיות.

אישיות המשקפות את הנפרדות של האדם, גם כאשר אלו חוויות של דבקות פנימית בעבודת ד'.

בהגהות מוהרש"ב על דרשה זו "שנעתקו מגוף כתב ידו על גליון הלק"ת שלו"⁷, מובאת הוספה על פי כתבי יד, לאחר איזכור דמותם של רשב"י ושל האר"י כצדיקים שעבודתם ברוחניות ולכן הם אינם מחויבים לקיום המצוות: "וכן הבעש"ט ז"ל (בלקו"ת כי"ק) [=בליקוטי תורה כתב יד קודשין]. על פי תיאור זה, לרשב"י ולאר"י נוספה דמות קרובה יותר לימי הכותב והיא דיוקנו של הבעש"ט. להערה זאת משמעות חשובה ביותר משום שאנו למדים ממנה על יחסו של רש"י לבעש"ט. הבעש"ט נכלל בקטגוריה של צדיק אחר, שאיננו דמות קלאסית, עבודתו איננה בקטגוריה של צדיק בגשמיות הוזהה לדרכי עבודת הבינוני, והוא איננו פועל בהכרח דרך תורה ומצוות במובנם הקלאסי. הבעש"ט ייחודי בדרגתו האישית המאפשרת לו העלאת מחשבות זרות, תיקון החומר, השפעת שפע חומרי ועוד. רש"י סבור שהתפיסה שיש בכוח הצדיק להשפיע שפע ארצי איננה נכונה ביחס לצדיק שעבודתו בגשמיות, והיא תואמת רק את אותם צדיקים שעבודת ד' שלהם בקרירות בשל ביטולם המוחלט לרצון האלוקי הפועל דרכם, ללא עיכוב או הכוונה שלהם. מצב גבוה המאפשר להם להשפיע שפע חומרי מפני שרצונם ורצון הבורא זהים, והם אינם פועלים מתוך אינטרס אישי או מודעות יתר לעצמם ומקומם שלהם⁸.

השלכה מעניינת לשונות בין צדיק כמו הבעש"ט שעבודת ד' שלו בקרירות וממילא כל עשייתו היא קדושה, לעומת צדיק שעבודתו דבקות ורשפי אש והנתיב שלו לקדושה הוא קיום המצוות, היא דבריו הבאים של רש"י המבהיר מדוע תלמידו המובהק של הבעש"ט - רבי זאב וואלף קוצעס - לא היה סומך על כשרות רבו הבעש"ט. תופעה בה התלמיד אינו סומך על כשרות מעשי רבו תמוהה למדי, ובעקבותיה מבהיר רש"י את ייחודה של תופעה זו ביחס לבעש"ט, וכותב שאין ללמוד דיני איסור והיתר אפילו מגדולים, במידה ויש מסורת הלכתית שונה ממעשיהם. הסיבה, בהקשר לבעש"ט, היא בשל נשמתו הגבוהה והייחודית⁹:

7. ליקוטי תורה, בנספחים, הערות עמ' 36.

8. כניסוחו הבא של רש"י באגרת לחסידיו: "אהובי אחי ורעי, מאהבה מסותרת תוכחת מגולה, לכו נא ונוכחה זכרו ימות עולם בינו שנות דור, הייתה כזאת מימות עולם ואיה איפוא מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים להיות מנהג ותיקון לשאול בעצה גשמיות כדת מה לעשות בענייני עולם הגשמי... כי באמת כל ענייני אדם לבד מדברי תורה ויראת שמים אינם מושגים רק בנבואה ולא לחכמים לחם..." (אגרות הקודש, ספר התניא-ליקוטי אמרים, אגרת כב, עמ' קלד).

9. מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים, עמ' תקלא-תקלב

ענין המעשה דר' וואלף קיצעס תלמיד הבעש"ט ז"ל שלא אכל מבשר שלו שלא הוכשר בעיניו המליחה... והי' מחמיר על עצמו. ולכאן יתמה מאד שיוכל להרהר אחר רבו חס ושלום. אך הטעם בזה שמגדולים בהנהגתם אין למדין אלינו בדינים הנגלות לנו באיסור והיתר כשר ופסול.

כי נודע מה שהעיד הה"מ דמעזריטש ז"ל עליו שאם הי' בימי התנאים הי' פלאי ממיוחדים שבתנאים, כי רוב תנאים בכריאה... ולו היה נשמה מאצילות כמו המיוחדים שבתנאים.

והיינו כי כללות התורה הנגלות לנו באיסור והיתר כשר ופסול ולהבדיל בין הטמא וכו' הוא בירורים לברר האוכל מפסולת הטוב מהרע... אך עניין סדר הבירורים משתנה לפי העולם והמדרגה... ועל פי רוב הנשמות הגבוהות דמאור נעלה שבתנאים אין הלכה כמותן כמו רבי מאיר ורבי אליעזר ורבי שמעון בר יוחאי... ובזה יתורץ מה שר' וואלף החמיר ע"ע במליחה ולא רצה לאכול אף שהי' תלמידו.

רבי זאב וואלף, שהעריך ביותר את דרגתו הרוחנית הגבוהה של רבו הבעש"ט ויכולותיו הגבוהות לתקן בעולמות העליונים¹⁰, נמנע מלהסתמך על הדרך בה הכשיר הבעש"ט את הבשר בשל חומרות הלכתיות משלו. רש"ז מצדיק את רבי זאב וואלף מחד, ומאריך רואה במיעוט החומרות של הבעש"ט ביטוי לדרגתו הייחודית, שייכותו לעולם האצילות. דרגה רוחנית שהשפיעה על יכולתו לעשות תיקונים במצבים בהם תלמידיו נמנעו הלכתית. ההנחה היא שלעשיית תיקונים בעולם האצילות יש סדר וחוקיות שונה מאשר כל אדם, ויש לפעול שם לפי כללים שונים ממתכונת התיקון הנדרשת בעולם העשייה המנותבת לקיום תורה ומצוות כפשטם בלבד, והיא נחלת הציבור הרחב ובכללו גם תלמידי הבעש"ט עצמם¹¹.

10. ראו התיאור הבא: "שמעתי שפעם אחת היה הבעש"ט ז"ל יושב על סעודת פדיון הבן ובסוף הסעודה לקח הבעש"ט חתיכת לחם ולעס, ונעשו פניו אדומים ונשתנו הרגשותיו והיו סבורים שנחנק ורצו להצילו, והביט ר' זאב קוצעים פניו ואמר: הניחו לו, וכך היה עד בוש וחזר מעצמו לאיתנו. ושאל אותו: מה היה הדבר הזה? והשיב: כשאכלתי חתיכת לחם כוונתי כוונת האכילה והשגתי עם כוונה אחת את מה שכיוון משה רבינו ע"ה כשנתנה לו ציפורה לאכול בפעם ראשון [אחרי ירידתו מהר סיני, נ"ל] וכשכוונתי זה בא משה רבינו" (שבחי הבעש"ט, מהדורת רובינשטיין, ראובן מס ירושלים תשנ"ב, עמ' 261).

11. בעוד הבעש"ט נתפס כמקל הלכתית, המגיד ממזריץ' מנחיל לחסידות חומרות רבות בין היתר בענייני שחיטה, כדוגמת שימוש בסכינים מלוטשות - ממתכת. ראו התיאור הבא: "אחרי פטירת הבעש"ט שמעו הה"ק מפולנאה והה"ק מקאריץ אשר המגיד הק' הנהיג חומרה חדשה אשר הסכין של שחיטה יהיה חד וחלק. ואמרו שצריכים לנסוע אליו כי בוודאי הוא אדם גדול כשיכול להנהיג חומרא" (כתבי חסידים הראשונים לבית רוזין י-ם תשנ"ג, הודפס בתוך: אמרי פנחס, ליקוטי סיפורים עמ' קמב). בנוסף ראו כתבי הר"י שו"ב

2. יישום המחלוקת בתחום המצוות: האם המצווה המרכזית היא צדקה או ציצית
 דוגמה מעניינת לשונות בין ר"א לרש"ז היא סוג המצווה שאותה בוחר כל אחד מהם
 לראות כמצווה המרכזית בדורו. ר"א מדגיש את מרכזיות מצוות הציצית כפי שהוא
 כותב¹²:

דהנה בכל דור ודור יש שורש לתקן מצווה מיוחדת יותר משאר מצוות, למשל
 בדור הזה יש שורש לתקן מצוות ציצית יותר משאר מצוות. וכדומה בכל דור יש
 שורש להחזיק במצווה מיוחדת יותר משאר מצוות.

המצווה המיוחדת לדעת ר"א את בני דורו היא מצוות ציצית. ר"א איננו מבאר מדוע
 הוא סבור שזו דווקא המצווה המרכזית בימיו. הוא מציין זאת כמעט בדרך אגב, בכדי
 להדגים את רעיונו המרכזי בדרשתו והוא שבכל דור ודור ישנה מצווה ייחודית
 שחובה על בני אותו דור להתאמץ במיוחד בעשייתה ולתקנה; בדורו מצוות הציצית
 היא המצריכה הקפדה ייחודית על מימושה. במקביל אליו גם אצל רש"ז אנו מוצאים
 רעיון דומה האומר שאכן ישנה מצווה ייחודית שבשל התאמתה הפנימית לדור יש

עמ' נד, סה-סו. רבי יהודה ליב מיאנוביץ', אחיו של רש"ז מלאדי, כותב תשובה לרב שערער
 על כך: "השוחרטים אשר התלמדו על הסכינים המלוטשים אשר קיבלו מרבם ורבם מרבם עד
 רבותינו הראשונים שהמציאו דבר זה, הם השו"ב המפורסמים דמעזריטש אשר החזיק על
 ידם קדוש עליון נשיא אלוקים רשכבה"ג המגיד זצוקלה"ה נבג"מ" (שו"ת שארית יהודה
 [ניו יורק תשי"ז] חלק ב' סימן יז, ניו יורק תשס"ט עמ' רמב). רש"ז עצמו כותב: "השחיטה
 בסכינים מלוטשים היא מצוה רבה ועצומה אשר החזיקו בה רבותינו קדושי עליון" (שו"ת
 אדמו"ר הזקן סימן מ"ז וראו יהושע מונרשיין, כרם הב"ד, כרך ב' מכון אהלי שם, תשנ"ב,
 עמ' 330). על נושא הסכינים ראו ש' שטמפפר, 'לקורות הסכינים המלוטשות', מחקרי
 חסידות, ירושלים תשנ"ט עמ' 201. ישנן חומרות נוספות מימי המגיד ממזריץ' שלא היו
 נהוגות קודם כדוגמת הימנעות מאכילת מצה שרויה: "וכך היה דרכם של רבותינו
 במעזריטש, שהיו נוהרים מלאכול מאכלי מצה טחונה 'קניידלעך' וכדומה, והיו אופים מצה
 מגריקע [=כוסמת] וכותשים לעשות מהם 'קניידלעך' ו'חרמזיל', אך היו שומרים אותם כדרך
 שהם שומרים אפיית מצה מחמשת מיני קמח" (תשובת הגרי"א מויטעפסק, קובץ יגדיל
 תורה קה"ת ניו יורק גיליון יב, (תשל"ח) עמ' י). מנהג רבותינו במעזריטש, הכוונה היא לרבי
 דוב בער, כתיאור הבא מאת רבי ישעיה שו"ב: "בפסח היה [הרה"ק רמ"מ מוויטעבסק]
 מחמיר כל-כך על 'שרויה', עד שפעם אחת הייתה כלתו... קשה לה הלעיסה ממצות, ושאלה
 אם אפשר לה שתרכך מצה, לא עם מים, רק שתטרוף ביצה על המצה לרככה על האש. ואמר
 שמרשה לה, אך לא בבית שלי רק אצל שכן, ותאכל שם המצה גם-כן. ואמר שחומרא של
 הרמב"ם [כנראה טעות וצ"ל: המגיד] אי-אפשר לו להקל. כי הבעש"ט לא נהג עדיין בחומרא
 זו, רק המגיד [ממעזריטש] ז"ל, וכן היה עם הגישליפענע חלפים התחיל מהמגיד" (כתבי ר'
 ישעיה שו"ב, פי' כח, עמ' נד).

12. נועם אלימלך פרשת נח עמ' ג.

חשיבות להתמיד ולהשקיע בה במיוחד; אלא שבשונה מר"א מליזנסק, המצווה אותה רואה רש"ז כשייכת במיוחד לבני דורו היא מצוות הצדקה. כפי שהוא כותב¹³:

שכל עיקר עבודת ד' בעיתים הללו בעקבות משיחא היא עבודת הצדקה, כמ"ש רז"ל אין ישראל נגאלין אלא בצדקה. ולא אמרו רז"ל תלמוד תורה שקול כנגד גמ"ח אלא בימיהם, שתלמוד תורה היה עיקר העבודה אצלם, וע"כ היו חכמים גדולים תנאים ואמוראים. מה שאין כן בעקבתא דמשיחא... אין דרך לדבקה באמת ולהפכא חשוכא לנהורא כי אם בבחינת עשייה גם כן שהיא מעשה הצדקה כידוע למשכילים¹⁴.

רש"ז דן במקומות נוספים במרכזיות מצוות הצדקה, בעוד אצל ר"א המניע לבחירתו איננו מפורש. מנקודת ראותו של רש"ז ההסבר לכך בהיר: הנחת היסוד היא שעיקר העבודה הרוחנית הדתית של בני דורו איננה על ידי לימוד תורה בלבד, אלא אף על ידי קיום מצוות מעשיות. לכן גם עבודת התפילה איננה המצווה והחובה העיקרית המוטלת על האדם, אלא התיקון טמון בקיום מלא של מצוות מעשיות ארציות¹⁵: "עד שבזמן הזה שהנשמות מבחינת עקבות דמשיח דהיינו מבחינת נה"י, עיקר גילוי אלוקות הוא במצוות מעשיות שעושין שכללותן הוא מעשה הצדקה". הדגשה זו, שהנשמות בדורו של משיח שייכות לספירות הנמוכות, היא גם ההסבר מדוע קיים שוני כה משמעותי בין דורות קודמים לדורו של רש"ז. שוני שמדגיש את קיומן של שתי דרכי עבודה שונות, כאשר זו המותאמת לאנשים בדורו של רש"ז איננה דרך הדבקות והתפילה, אלא זו המדגישה את מרכזיות העשייה של מצוות ארציות כדרך לגלות את ד' בעולם, וממילא לא את כוונת הלב, התפילות ולימוד התורה¹⁶. דברי רש"ז מפתיעים, משום שאחד מחידושי החסידות הוא דגש על כוונת הלב, ואילו אצל

13. אגרות הקודש אגרת ט', מודפס בתוך: תניא ליקוטי אמרים עמ' קיד.

14. מעניין לציין על היגר שונה בשמו של ר"א מליזנסק: "שמעתי משם רבינו רבי אלימלך: שער האריז"ל היה עמוד התורה, וכשהיה תורתן אומנותן בטלו שנים כי הוא העיקר. ומהאריז"ל התחיל עמוד העבודה והוא היה העיקר עד לימיו. ומאז והלאה עמוד גמילות חסדים העיקר. וכך אמר שרשאי אדם לדחות זה מפני זה" (בית אהרן, מאת הרב אהרן מאיר אקרמן, ווארשה תרמ"ט, אבות סוף פרק ו'). על פי מקור זה גם ר"א סבור שמצוות הצדקה היא המרכזית בדורו, בדומה לדבריו של רש"ז.

15. סידור אדמו"ר הזקן, סדר תפילות מכל השנה ע"פ נוסח האריז"ל עם פירוש המילות, שער התפילה עמ' כג.

16. כפי שהוא מוסיף וכותב: "אך מי הוא הגורם המשכות וירידות אור ד' לתחתונים ממש בבחינת גילוי, הנה הן כל המצוות המעשיות בכלל, ובפרט מצוות הצדקה השקולה כנגד כולן ולכן נקראת בשם מצווה סתם בירושלמי, לפי שעניינה ומהותה היא השפעת חיים חן וחסד למאן דלית ליה מגרמיה ולהחיות רוח שפלים" (סידור אדמו"ר הזקן, "סדר תפילות מכל השנה ע"פ נוסח האריז"ל עם פירוש המילות", שער התפילה עמ' יט).

רש"ז המעשה מקבל משנה חשיבות. הסיבה להדגשת עשיית המצוות כתפקיד המרכזי של בני דורו מקבלת את מובנותה בבחירת מצוות הצדקה: בנכונות להיפרד מממון ורכוש בשביל האחר הנזקק באה לידי ביטוי יכולת האדם לחיות בביטול, בעולם בו הוא איננו רואה את עצמו ואת חייו כמטרתו המרכזית, אלא מכיר בקיומם של אנשים שווים לו. תודעת הישות העצמית, בה רואה האדם את עצמו במרכז, היא לדעת רש"ז שורש הקליפה בשל היותה דבר נפרד העומד בפני עצמו. היכולת של האדם לתת מרכושו לצדקה היא למעשה תנועה בה הוא מוותר על יישותו ועל עולמו לטובת משהו שמחוץ לו, פתח למעבר מעיסוק ביש לדרגת האין.

הדגשת מצוות ציצית בתפיסת ר"א קשורה אולי למגמתו, על פיה מוטל על האדם לעסוק בדבקות חיובית ולא במשיכה לדברים שליליים. המגמה של האדם היא להעתיק את רצונותיו מתחומי העולם הארצי לעולם שמעבר לו, העולם הרוחני, אבל את עצם הרצייה והתשוקה מותיר ר"א בחייו של האדם - ולכן עבודת התיקון היא התמודדות עם הרצונות והתשוקות של האדם, שיטו לרוח ולא לחומר, כיוון העולה מדברים נוספים שכותב ר"א בספרו¹⁷:

וציצית הוא לשון מציץ מן החרכים... שהצדיק צריך להחזיק בקדושה למטה, ולתקן דוגמתה בעולמות העליונים... וזהו "דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם", הציצית הוא לשון הסתכלות שעל ידי מצוות ציצית יראו ויסתכלו לתקן ב' מדרגות.

חשיבותה של מצוות ציצית, על פי קטע זה של ר"א, היא משום שהיא מזכירה לצדיק את תפקידו, לתקן הן בעולם התחתון והן בעולם העליון. עניינה של ציצית היא מלשון להציץ, דהיינו להתבונן ולהרגיש את יראתו ולתקן הן בעולם הארצי על ידי עשייה עם כוונת הלב ודבקות, והן בעולם העליון דבר שיש בכוחו של הצדיק לפעול. ייתכן ור"א ראה במצוות הציצית את מצוות דורו, משום שהיא נועדה להדגיש את הדבקות והיראה בעבודת ד', התמודדות עם הרהורי חטא הקשורים לתאוות¹⁸. מצוות הציצית היא תביעה להסתכלות פנימית, להצצה והתבוננות פנימה, וככזו היא בוודאי מצווה שבין אדם לקונו הקשורה לעבודת מודעות ודבקות.

17. נועם אלימלך פרשת שלח עמ' עו-עז

18. ר"ג מברסלב כותב: "ודע שעל ידי מצוות ציצית האדם ניצול מעצת הנחש מנישואין של רשע מבחינת ניאוף כי ציצית שמירה לניאוף... ועיקר הניאוף תלוי בעיניים כמו שכתוב שמשון הלך אחר עיניו, ושמירת ציצית שהוא שמירת עיניים הוא משמירה מעצת הנחש" (ליקוטי מוהר"ן קמ"א תורה ז' עמ' ח). הזיקה בין תאוות הקשורות לניאוף ובין מצוות ציצית מעוגנת כבר במקורות חז"ל, וייתכן שזו הסיבה לדברי ר"א. על מצוות הצדקה אצל ר"נ ראו: ליקוטי מוהר"ן תורה רמב עמ' קטז, תורה רסד עמ' קיט, תנינא תורה ד' עמ' ז ועוד.

ב. היבט היסטורי ומשמעותו – כתיבת התניא על רקע עליית רמ"מ מויטבסק

1. בין רש"ז לרמ"מ מויטבסק

מקרב תלמידי המגיד ממזריץ', נודעו כמה תלמידים בזיכרון ההיסטורי כדמויות מכוננות ומשמעותיות להיווצרות והפצת החסידות בקרב הציבור הרחב. ר"א מליזנסק (1787-1717 בערך) היה ממפיצי החסידות בפולין וגליציה; רבי מנחם נחום מטשרנוביל (1797-1730) היה דמות מרכזית בקרב יהודי ווהלין; רבי לוי יצחק מברדישטוב (1809-1740) דמות מוכרת היטב; צפונת יותר, באזור של רוסיה הלבנה, פעל רמ"מ מויטבסק (1788-1730) כדמות החסידית הבכירה עד עלייתו לארץ ישראל בעליית החסידים בשנת תקל"ז (1777) ופטירתו בה שנה וחצי לאחר מכן; רבי אברהם מקאליסק (1810-1741) וכן רבי אהרון מקארלין (1772-1736), שהשפעתו מועטה בשל פטירתו עוד בחיי רבם המגיד ממזריץ'.

יסודות לא מעטים בכתיבתו של רש"ז (נולד בשנת 1745) טמונים בתורת המגיד ממזריץ' רבו, אבל גם בדמותו ותורתו של רמ"מ מויטבסק, הדמות החסידית המרכזית באזור רוסיה הלבנה. נציין שהעיר בה התגורר רש"ז לאחר נישואיו הייתה ויטבסק, וייתכן ששם הוא הכיר את רמ"מ ובעקבותיו הגיע ללמוד אצל המגיד ממזריץ'. עיון בדרושו של רמ"מ שהגיעו לידינו והודפסו בספרו פרי הארץ (דפוס ראשון קאפוסט תקע"ד 1814) מלמד על גישתו של רמ"מ, המסתייגת מהרחבת גבולות עבודתו של הצדיק לכל ענייני החומר, ובמקביל מדגישה את ערך המצוות המעשיות בתהליך קרבה ואחדות עם אלוקים. בנוסף רמ"מ, שהכיר בייחודו של הבעש"ט כצדיק העוסק בנושאים ארציים, מתארו כייחודי בתכונה זו ומקביל בינו לבין הנביאים, שהשראתם הרוחנית כה גבוהה עד שהם מסוגלים לפעול גם בנושאים ארציים ואף לחולל ניסים ומופתים. דבר זה אינו בכוחם של הצדיקים, למעט דיוקנו הייחודי של הבעש"ט, כתיאורו הבא באחת מאגרותיו לחסידיו שפנו אליו בבקשות הנוגעות לענייני החומר¹⁹:

אבל עיקר בקשתו עבור בנים... בושת פנים כסתנו כי התחת אלוקים אנו?! היה היה דבר ד' ביד הבעל שם ויגזור אומר ויקום. אחד היה, ומהקדמונים לא קם כמוהו ואחריו על עפר מי יקום. הגם שכמה גדולי צדיקים בדורנו פה להם וידברו את אשר יבטיחו לא כן אנוכי עמדי.

ביטוי להסתייגות מעבודת ד' הרואה ערך מרכזי בעבודת הדבקות הקיומית, בדומה לרש"ז החותר למה שמעבר לכך, ניתן למצוא בדרשות רמ"מ המסתייג מהצגת הדבקות כמגע ממשי עם המלך. הדבקות חשובה, אבל היא איננה משקפת את רגע

19. איגרות החסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"מ עמ' 154. ראו על כך עמנואל אטקס, תנועת החסידות בראשיתה, האוניברסיטה המשודרת משרד הביטחון 1998 עמ' 80-84.

המגע העילאי, ולו מצד העובדה שהיא נתפסת בחושים האנושיים של האדם שהם מוגבלים מטבעם, כניסוחו הבא²⁰:

אבל הרבקות האמיתי אחר המורגש הוא השאינו מורגש בשום תפיסה והראיה 'כי לא יראני האדם וחי' (שמות לג, כ) כי אם על ידי האמונה בלי שום הרגשה, שהוא ענין ביטול המציאות שאי אפשר לעמוד עליו בעצמו וכל שכן להבין ולהשכיל לאחרים הוא הנקרא לשמה של כל אדם לפום דרגא דילה. אבל אי אפשר להגיע אליה כי אם על ידי פיתויי הגוף עם שלא לשמה תחלה שהוא היראה והאהבה והתענוג.

תיאורו של רמ"מ, המתכתב היטב עם דבריו של רש"י שהובאו לעיל בעניין עבודת ד' בקרירות כדרגת הצדיקים השלמים, מלמד שהדרגה הגבוהה של עבודת ד' איננה דבקות או תחושת יראה או אהבה. קרבת ד' אמיתית מתממשת כאשר האדם הוא ללא נפרדותו, ללא עמידתו העצמית כמי שמרגיש או חווה תחושה כזו או אחרת, אלא הוא מתאחד בצורה מלאה עם האינסוף. הוא נמצא באחדות מלאה, שאיננה מורגשת אלא היא מעבר לכך.

בתיאור נוסף של רמ"מ בדרשותיו הוא מתנסח במתכונת הבאה²¹:

והנה כשנכנס אדם עם כל עצמו בדבר קדושה, איזה מצווה או תורה ותפילה בדביקות גמור עד התפשטות התקשרותו הראשון שבחומריות שלא להרגיש בהם כלל... וכן כשמלכש במצוות שבת או חנוכה ומכניס על מעייניו במ עם כל עצמו בביטול שארי הרגשותיו הראשונים נקרא אחדות גמור עמו ית'.
כי מלבושי המצוות המקיפים וסובבים אותו והוא בתוכם מתייחד עמו ית' בלי שום הפסק... שהמלכוש הוא המייחד ואחרי שהתורה והמצוות הם אלוהות ממש כידוע מתייחד על ידם עמו ית' בהיכנסו בתוכם וטועם מעין עולם הבא.

הדרגה הגבוהה של קרבת אלוקים היא דבקות עם מעשי המצוות, המתרחשת בעקבות הנכונות לקבל את עול המעשה ולהתפנות מכל עיסוק אחר לטובת דבקות והתאחדות עמו. יכולת זו היא בעצם קרבת אלוקים שיש בה אמנם חוויות דבקות רגשית, אבל היא איננה מותנית בקיומן והן אינן נקודות מוצא או התניה לעשייה הדתית ולקרבת אלוקים. הדבקות היא חלק מסולם עלייתו של האדם, היא בוודאי בעלת ערך ויש לה מקום, אבל היא איננה המטרה הדתית, משום שמפגש גבוה יותר מתממש בדרגת האין, בה הכול בטל לד' וממילא אין מי שירגיש, משום שאין נפרדות בין האדם לאחדות האלוקית. הדבקות והכוונה הן חלק מתהליך קיום המצווה, בכדי שהוא לא יותר ברובד של החומר בלבד, בעשייה חומרית כדוגמת אכילה ושתייה; אבל היא

20. פרי הארץ, פרשת ויקהל פקודי עמ' סט.

21. פרי הארץ, פרשת וישב עמ' ל.

שלב ראשון לקראת התבטלות לפני ד' והגעה לשלב בו אדם כבר אינו מרגיש את עצמו כלל. כפי שהוא כותב²²:

בלתי התבוננות והשגה המצווה גם כן גשמי, וכן להיפך בלתי המצווה עסק הגשמי אין ההתבוננות והשגה מקשר אם האדם להבורא ית"ש.

קשר זה בין תורת רש"ז לרמ"מ משקף תפיסה שונה מהותית של דרך העבודה החסידית אצל שניים מיורשי המגיד בתחומי רוסייה הלבנה. בעוד ר"א מליזנסק נתן דגש לעבודת הדבקות וראה בה חלק מתכלית עבודתו של האדם וביטוי לצדיקותו, דבקות המאפשרת עיסוק בעולם הארצי עם כוונת הלב וייחודים וכך חיבור בין העולם העליון לעולם התחתון - רמ"מ ובעקבותיו רש"ז מסתייגים מהרחבת עבודת הקדושה לכל עשייה חומרית שיש בה תודעת דבקות מחד, ובמקביל מבקרים את ציפיית הציבור הרחב לראות בכל צדיק כתובת שאמורה לסייע בכרכתה בעניינים ארציים, משל נביא הוא ויודע את הנסתרות. הצדיק איננו דמות של מוריד שפע חומרי, אלא הוא מורה רוחני הנותן עצות לדרכי עבודת ד' תפילה וקיום מצוות.

תפיסה זו שונה מגישתו של ר"א מליזנסק שנתן מקום מרכזי בתורתו לעבודת הצדיק בענייני העולם הארצי ולעבודת הדבקות²³. שונות עקרונית זו עולה היטב מתכני ספר התניא המתמודד עם הספר נועם אלימלך, תוך שמחברו מסתמך גם על היותו ממשיך דרכו של רמ"מ בהנהגת החסידים ברוסייה הלבנה²⁴. מגמתו היא להרחיב מסרים

22. פרי הארץ, פרשת נח עמ' טז.

23. לדוגמה: "דהנה הצדיק הוא מושך השפעה ופרנסה. וצריך שיהיה הפרנסה והלחם אצלו כחלום דהיינו שלא יהי הלחם אצלו אלא מצד ההכרח שבלתי אפשרי לעולם ללא לחם ולזה אותיות לחם הוא חלם" (נועם אלימלך עמ' יד). הפרפרזה של ר"א על לחם מלשון חלום, מזכירה את הסתייגותו המאוחרת כרונולוגית של רש"ז באגרתו שהובאה לעיל בה הוא כותב: "ולא לחכמים לחם", דהיינו זוהי דרגת הנביאים ולא דרגתם של אנשים כמותו הנחשבים כמנהיגי וצדיקי החסידות. ר"א מציג גישה הפוכה, והוא רואה את הצדיק כמי שיש לו יכולת השפעה על המציאות הארצית: "דהנה הצדיק על ידי תפילתו הזכה והצלולה הוא ממשיך את הבורא ב"ה וב"ש לעוה"ז... על ידי זה שממשיך את הבורא לעוה"ז אזי מלאה הארץ חסדו בהשפעות וברכות" (נועם אלימלך פרשת ויחי עמ' כז).

24. על מקומו של רמ"מ במסורת חסידי חב"ד, ראה דבריה הביקורתיים של רעיה הרן על המעטת מקומו המרכזי של רמ"מ כרבו של רש"ז ויורש המגיד בהנהגת החסידים - רעיה הרן, שבחי הרב: לשאלת אמינותן של אגרות החסידים מארץ ישראל, קתדרה כרך 55 ניסן תש"ן עמ' 47-48. יהושע מונדשטיין, אמינותן של אגרות החסידים, קתדרה כרך 63 ניסן תשנ"ב עמ' 83. ראוי לציין שרמ"מ אמנם מקביל ברורו לרש"ז, אבל הוא ור"א מליזנסק הם בני הדור השני-שלישי ואילו רש"ז הוא בן הדור השלישי בלבד. שוני זה איננו שולי, בוודאי אם נצא מנקודת הנחה שרש"ז מעוניין להסתמך על רמ"מ, בן גילו של ר"א המקביל לר"א.

שניסה רמ"מ להשריש בקרב החסידים שהנהיג קודם לעלייתו לארץ ישראל, כניסוחו הבא של רש"ז באגרת בפתח הספר:

מלוקטים מפי ספרים וסופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלנו וקצת מהן נרמזין לחכמין באגרות הקודש מרבתינו שבאה"ק תוכב"א, וקצת שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם פה עמנו.

רש"ז מתאר כיצד ספר התניא הוא בעצם ליקוט: "מלוקט מפי סופרים ומפי ספרים". הוא מדגיש את זיקת תורתו לרבתי ואת דיוקנם של רבני ארץ הקודש, וכוונתו היא לרמ"מ, שעמד בראש עליית החסידים לארץ ישראל, ונודע גם באגרותיו ומכתביו לחסידיו ברחבי רוסיה הלבנה ואזור ווהלין. חשיבות הדגשה זו נובעת מרצונו של רש"ז להציג את ספרו כהמשך של אותן אגרות מאת מנהיגם הבלתי מעורער של חסידי רוסיה הלבנה, רמ"מ מויטבסק, שהוא ממשיכו בכתיבתו, ומביא את דרכו והדרכותיו ביחס להדגשת הדבקות וכן ביחס לצדיק ותפקידו. בכדי לחלוק על דמות כר"א, יודע רש"ז שהוא צריך כתפיים רחבות, ואותן הוא מוצא ברבתי ובעיקר ברמ"מ מויטבסק, המוכר היטב לחסידי רוסיה הלבנה כרבים ומורם.

2. אגרות רמ"מ מארץ ישראל ואזהרותיו מצדיקי פולין

הרקע לכתיבת ספר התניא והפצתו טמון אם כן בצמיחת רש"ז כמנהיג ציבור, בין היתר בעקבות 'עליית החסידים' בשנת תקל"ז (1777). עלייה ייחודית ומסקרנת שנשתברו עליה קולמוסים רבים בניסיון להבין את קורותיה ומניעיה, בין היתר מפאת ההיקף הנדיר בגודלו של השותפים בעלייה זו שכללה כ- 300 איש ואישה²⁵. בראש עלייה זו עמד רמ"מ ועמו רבי אברהם קאליסק, רבי ישראל מפולוצק (שנשלח לבסוף חזרה לחו"ל בכדי לארגן את התמיכה בעולים) ועוד דמויות חשובות שחלקן נשכחו ברבות הימים. השיירה עברה מסע תלאות לארץ הקודש שערך בערך כחמישה חודשים. הם חצו את אוקראינה ופודוליה, והפליגו בים השחור עד לקושטא שבטורקיה. אנשי השיירה עלו על ספינות רעועות בדרכם לארץ ישראל, לנמל עכו. ניתן לשער את התרגשותם הראשונית בהגעתם לארץ אבות. 'החלום' לעלות לארץ הקודש מתגשם, ועמו אט אט מתגלה 'שברו'. חלומם של העולים היה לצאת מהחולין של הגלות ולהגיע לארץ של קדושה, גילוי תורת הנסתר והתחדשות רוחנית; במקום זאת פגשו החסידים ארץ ענייה ודלה, מחלות וקשיי קיום, כרמיזת רא"ק במכתבו²⁶:

רש"ז הוא מצעירי תלמידי המגיד, כתיאורו של היילמאן: "רק מתחילה הי' החביבות ע"ד חביבות הגדול לקטן" בית רבי עמ' 4.

25. "בתוך הבאים יותר משלוש מאות נפשות עם רבינו הגדול החסיד הק' המפורסם מוה"ר מנחם מענדל" (יעקב ברנאי, אגרות חסידים מארץ ישראל, אגרת יג, ירושלים תשמ"מ עמ' 74).

26. אגרות חסידים, איגרת סב עמ' 234.

“לא יום ולא יומיים לא חודש ולא שנה, כי אם ברבות השנים עד שיעברו ימי הקליטה”. רמ”מ ועמיתיו נשאו בנטל כלכלי גדול בעלייה המונית זו לארץ ישראל, דבר שהתבטא בין היתר במרכזיות מצוות הצדקה בתפיסתם, אולי בעקבות מחשבתם שבמידה ועלייתם תהיה עליית צדיקים בלבד, דרכם תכשל. הצלחתם מותנית ביכולתם להסוות את המגמות הרוחניות הגבוהות בתוך חיי יומיום של עליית עניים וקבצנים, ללא יומרה משיחית גלויה וכדומה²⁷.

במהלך התקופה בה רמ”מ נמצא בארץ ישראל ומרבית חסידיו נותרו ברוסיה הלבנה, הוא כתב מכתבים ואגרות לחסידיו ברחבי רוסיה הלבנה, בהם הדגיש את הזיקה ביניהם ואת היכרותו וידיעתו מה נעשה עם כל אחד מהם באשר הוא. רמ”מ השתמש עד פטירתו בשנת 1778 במודל ההתקשרות היחיד שאפשר לו להתגבר על המרחק הגיאוגרפי באותם ימים – כתיבת מכתבים ואגרות בדבר דרך העבודה החסידית הראויה, ובדבר חשיבות הזיקה שלהם אליו כרכם. קשר מעין זה לא יכול היה להיות תחליף לדמות חיה ונוכחת של מנהיג חסידי ברוסיה הלבנה. עובדה זאת הייתה אחד המניעים המרכזיים של רמ”מ למנות כמה דמויות חסידיות מרכזיות וביניהן רש”ז לשאת בעול האחריות על איסוף התרומות וההדרכה הרוחנית לציבור הרחב.

באחת האגרות משתף רמ”מ את חסידיו ברוסיה הלבנה בחששותיו מכך שבעקבות היעדרותו, חסידיו רוסיה הלבנה יפעלו להבאת אחד מצדיקי הדור המפורסמים מפולין וגליציה, בני גילו ודורו של רבם רמ”מ, בכדי שיחליף את מקום רבם בהנהגתם. רמ”מ הסתייג מכך, ובמכתבו הוא מפרט את חששו מכך שדרכם של צדיקי פולין שונה מהותית מדרכו שלו עם חסידיו ברוסיה הלבנה. כיון שכך מורה רבי מנחם מנדל לחסידיו שלא להביא צדיק ממרחק, אלא לקבל את הדרכתם ומרותם של המורים שנותרו שם וביניהם רש”ז, כתיאורו באחד ממכתביו²⁸:

ועל דבר אשר העמיקו שאלה אם הגבה למעלה איזה איש צדיק עליהם מן המפורסמים לגדולי הצדיקים ולהביאו למדינת רוסיה שיורם הדרך אשר ילכו בה... אמתת נקודת לבבי אודיע לכם ראשונה אחת היא... הגדלות הטמאה שתטמא האדם בחייו והנה כל דרכי יסונו להם להפיל מהם הגדלות ולחזק השפלות בלבם. כל הדרכים הם בחזקת סכנה הם לפניהם שלא יאחזו בזה וגם מזה אל יניחו ידיהם ממש וחלילה אפשרות הוא לצאת מדרך הטובה ר”ל.

27. על עלייתם של החסידים ראו: יעקב ברנאי, אגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תשמ”מ. עמ’ 15-29. היה שטימן כ”ץ, “ראשיתן של עליות חסידים” ירושלים תשמ”ז. רעיה הרן, “מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ ישראל?” מתוך קתדרה, כרך 76 תשנ”ה. עמ’ 77-95. ראה גם אריה מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח”ל עד עליית הגר”א מווילנא, ירושלים תשנ”ט. עמ’ 180-188.

28. פרי הארץ מכתבים מכתב ח’ שנת תקמ”ד. עמ’ קנה-קנו.

אבל אם לי ולקולי תשמעו... זמן מה יתקרבו אל הצדיקים והחסידים ה"ה הרבנים השלמים המבוארים לעיל ור' ישכר בער מק"ק ליבאוויץ, רש"ז מק' לאזנין שכל דבריהם כגחלי אש²⁹.

החשש מפני השפעות זרות של צדיקים מתחומי פולין וגליציה על חסידי רוסיה הלבנה בא לידי ביטוי גם באגרתו של רא"ק מארץ ישראל, בתקופה שבה יחסיו עם רש"ז עדיין היו טובים והם עבדו בשותפות, דבר שלא התמשך בשנים לאחר מכן. באגרת זו הוא כתב בהערכה על גדלותו של רש"ז ועל ששימש את רבותיו, ומצד שני תיאר את חששו וחשש רבם רמ"מ מכך שחסידי רוסיה הלבנה יפנו לצדיקים אחרים שאינם בני המקום, ויהיו לכך השלכות רוחניות רבות³⁰.

אהובינו אחינו מה אנחנו שואלים מאתכם כי אם לאהבה את אשר עם לבבנו... כ"ק מוהרש"ז... שהרי כמה יגיעות יגע וכתת רגליו הרחק נודד נע ונד זמן טובא בכדי לשמוע דברי אלוקים חיים. ואותנו משחנו להיות מורה צדק במדינתם שלא תהיה עדת ד' כצאן שאין לה רועה ואלמלא הוא רצו ליתן ראש אחר עליהם שאפילו אם היה צדיק גמור גלוי וידוע לפני וברור לי כשמש שבודאי מרה באחרונה תהיה ואפיקורסיות הרבה היה נזרק בתלמידים.

חששם של רמ"מ ורא"ק מהשפעתם של צדיקי מקומות אחרים נובע מנקודה מרכזית המודגשת בדבריהם, כאשר הם מסבירים במה הם חוששים מפני צדיקי פולין. אמנם ישנו היבט ההישענות הכלכלית של חבורת העולים לארץ ישראל על תמיכתם של החסידים ברוסיה הלבנה, אבל מעבר לזה - נקודה החוזרת באגרות ובמכתבים היא חששם של מייסדי החסידות ברוסיה הלבנה מהבאת צדיקים מתחומי פולין לאור היכרותם עם חסידי רוסיה הלבנה ועם צדיקים אלו. החשש אותו הם מתארים הוא חשש מפני יהירות, גאווה ודרכי עבודה שאינן מתאימות לדרך החסידית שעוצבה על ידיהם קודם לכן. רמ"מ מבהיר זאת במפורש באגרתו הבאה³¹:

והנה באמנה אתי כל דרכי יסכנונו להם להפיל מאתם הגדלות לחזק השפלות בלבם... וממש כל הדרכים הם בחזקת סכנה הם לפניהם שלא יאחזו בזה וגם מזה אל יניחו ידיהם ממש... מה שאין כן אם יגביהו כנשר קינם, משם ירדו חס

29. ראו תיאורו של הרב אלי' חיים קרליבך "אור אלימלך" בהוצאת מכון זכר נפתלי י-ם תשד"ם, עמ' יב-יג, הכותב: בשנת תקל"ז עלה רבי מנחם מנדל לארץ הקודש ומאז אפשר לומר שההנהגה העיקרית עברה למוהר"א מליזנסק. תיאור זה הולם אולי את חששותיו של רמ"מ והסוגיא עמה מתמודד רש"ז בעבודתו עם חסידי רוסיה הלבנה.

30. פרי הארץ ניסן תקמ"ח עמ' קצ"א.

31. פרי הארץ, מכתב ח' עמ' קנ"ו.

ושלום³². וזהו ברור אצלי אפילו יהיה מי שיהיה לרב לכם כל דרכיו לא יסכנו מפניכם ותאבדו דרך ד'.

רמ"מ מתאר בפני חסידיו במכתבו את הסכנה העלולה להתרחש בעקבות השפעתם של צדיקים שיבואו ממקומות אחרים לאזורם. זהו חשש רציני הנובע מהיכרותו הבלתי אמצעית עם חסידיו ברוסיה הלבנה, וידעתו הברורה שדרכם של צדיקי פולין תזיק להם, משום שעיקר עבודת התיקון שלהם הוא התמודדות עם מידת השפלות והענווה. ואילו בדרכם של צדיקים אלו חושש רמ"מ שלפחות לגבי ציבור החסידים ברוסיה הלבנה התוצאות יהיו הפוכות³³.

עובדה זו מפתיעה: צדיק חסידי כרמ"מ שהיה מחשובי תלמידי המגיד ממזריץ', והכיר באופן אישי לא מעט מקרב צדיקי זמנו, מביע לחסידיו במכתביו משנת 1777-1778 את חששו הכבד מבואו של צדיק מפורסם מסביבות פולין וגליציה, ותולה זאת בקלקול הקשור להתנשאות וגאווה. חסידיו לא הציעו לקבל עליהם דמות הרחוקה מעולם החסידות, מישוהו השייך לעולם המתנגדים לתנועה המתפתחת, אלא להפך – הם רצו להתחזק בדרך החסידית החדשה בעזרת דמות ראויה המקבילה בגילה ומעמדה לדיוקנו של רמ"מ עצמו. מה פשר תגובתו הביקורתית של רמ"מ לבקשה ראויה זו של חסידיו, ומדוע הוא תולה את חששו בסכנת יהירות וגאווה? מי הדמות שיכולה להוות איום כה משמעותי על מנהיגותו של רמ"מ, והיא בכירה מתלמידיו שנותרו ברוסיה הלבנה?

32. מונח זה כמבטא גאווה והתנשאות מצוי גם אצל תלמידו של רמ"מ – רש"ז ביחס לדמותו של המן. דומני שיש בכך ביטוי נוסף לכך שרמ"מ איננו דמות של חבר בלבד אלא הוא יורשו של המגיד ואחד מרבותיו של רש"ז.

33. תחומי המושב של חסידיו רמ"מ לא הצטמצמו אך ורק לתחומי רוסיה הלבנה, ואחד האזורים שהיה נתון להשפעתו החסידית של רמ"מ היה וואלין. לאזור זה יש משנה חשיבות משום שבו החלה התנועה החסידית להתפתח בראשיתה. מנקודת מבטו של רמ"מ, אזור זה, למרות שהוא איננו מקום מגוריו, היה גם הוא תחת השפעתו החסידית ונמצאו בו רבים מחסידיו. התבססות מנהיגותו של רמ"מ השפיעה על רש"ז, שראה את תפקידו כמי שמנחיל את דרכי העבודה שהוא קיבל מרבותיו גם לאלו ששהו בתחומי וואלין. הדפסת הספר נועם אלימלך בתחילה בשקלוב עוד בשנת 1790, ולאחר מכן בסלאוויטא בשנת 1794, יכולה להיחשב כמניע מרכזי שגרם לרש"ז לכתוב ספר המשקף דרך שונה, ואחר כך מפני נחיצות הדבר להדפיסו ולהפיצו בקרב הציבור היהודי הרחב – כאשר מקום ההדפסה איננו בקרבת מקום למגוריו אלא דווקא בתחומי אותו אזור בו הודפס והופץ ספרו של ר"א נועם אלימלך, הוי אומר בסלאוויטא שבוואלין המרוחקת ממקום מגוריו ומושביו של רש"ז.

3. גישת ר"א מליזנסק – וחששם של רמ"מ ורש"ז שתוכיל לגאווה

ייתכן שהתשובה לכך היא דיוקנו של ר"א מליזנסק עצמו, וביקורתו של רמ"מ קשורה לשונות בתפיסת עבודת התיקון ביניהם, בשל הדגשת עבודת הדבקות שאפיינה את עולם החסידות בפולין בין היתר בהשפעת ר"א מליזנסק מייסד החסידות בפולין, עם הדגשת מקומו של הצדיק ותפקידו לברך בענייני חומר ופרנסה. תפיסת עולמו של ר"א עברה תמורה מהותית³⁴: מתפיסת עצמו כחסיד ישן, שיעודו התבודדות ועיסוק בעולם הרוחני הגבוה, למורה דרך המבין שעבודת התיקון שלו ושל תלמידיו נעשית מתוך מגע וקרבה לציבור הרחב ולא בנפרד מהם. כך שבמקום להיות צדיק נסתר או חסיד המתבודד בקלויז מקובלים ועוסק בעבודתו האישית, ר"א מחנך את תלמידיו להיות קשובים לכל ענייני העולם הארצי ולא להתבודד בעולמם העליון. בכך ר"א ממוסס את הפער המובנה בין החסיד הישן השקוע בעולם העליון ובין אנשי העולם הארצי המתבוססים בחומריות כל חייהם.

דוגמה לתודעה זו מביא בשמו תלמידו רבי קולמינוס קלמן עפשטיין, המתאר כיצד עבודת ד' איננה נעשית על ידי התבודדות של החסיד או הצדיק בחדרו³⁵:

וכך שמעתי פעם אחת מאדמו"ר הרב המפורסם מו"ה אלימלך מליזנסק זצוק"ל פירוש על פסוק 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאום ד', שאמר הוא ז"ל: רצונו לומר שאם יתבודד אדם עצמו בחדר מיוחד בסתר ויהיה סבור שזה עיקר העבודה, אבל הקב"ה אמר - 'ואני לא אראנו', רוצה לומר שגם אני כביכול לא אראנו בו. רק עיקר העבודה הוא שיתחבר אדם עצמו עם בני ישראל צדיקים וכשרים, ועל ידי זה יוכל לבוא לעבודה להשם יתברך באמת ללמוד ממעשיהם הטובים.

הדרך להגיע לקרבת אלוקים איננה התבודדות מחברת בני האדם לטובת עבודה אישית מאומצת, אלא זיקה וקשר עם אנשים פשוטים וכשרים ולמידה מהם. המעניין הוא שהקשר עמהם איננו בכדי לתת להם בלבד, אלא גם בכדי להתפתח בעבודת ד'. מבחינה זאת, ובמידה מסוימת בדומה לבעש"ט, עשה ר"א מפנה עמוק ממקובל מעשי וחסיד ישן - לדמות חסידית חדשה המדגישה את כוונת הלב הפנימית, ואת החיבור בין החסיד והצדיק לציבור הרחב ככלי משמעותי בצמיחה הרוחנית. התמורה בעקבות החסידות החדשה היא בחירתו להיות מעורב עם הבריות, להימנע מתוכחה מרובה

34. ר"א הגיע ללמוד אצל המגיד בימי מגוריו ברובנה, כניסוחו הבא: "אדומ"ו אדוני מורי ורבי הרב המגיד דק"ק ראוני זלה"ה" (נועם אלימלך, פרשת וישב למברג תקמ"ח בני ברק, עמ' כא). "רבי ומורי הרב הגאון הקדוש המנוח מ' דוב בער דק"ק ראוני נשמתו בגן עדן" (נועם אלימלך, פרשת שלח עמ' ע"ה).

35. מאור ושמש פרשת קדושים ד"ה עוד על הפסוק הנ"ל

ולהיות בקרבה עם החיים הארציים³⁶. אמנם הוא אינו נפרד מדרכי העבודה האישיות בהן הוא היה מורגל כחסיד ישן, אבל המודל החסידי החדש מחייב לא להתבודד בעבודתו הרוחנית בניתוק מעבודת האנשים הפשוטים סביבו, אלא להיות עמהם במגע יומיומי המביא אותו לענווה וצניעות כלפי עצמו וכלפי זולתו³⁷.

המודל של ר"א לדיוקנו של הצדיק הוא של דמות העוסקת בענייני החומר של הזולת ובמקביל בהעלאת הניצוצות מכל מעשה ארצי וחומרי. תפיסה זו אפשרה לו ולתלמידיו להתעסק בנושאים שוליים וארציים, להכיר בערכם של המוני העם ולא לחוות מכך ניכור וריחוק מעבודתם הרוחנית הגבוהה. אמת המידה לרוחניות עברה להיות ממד הדבקות הנוכח בעשייה הארצית, דבקות רוחנית וכוונת הלב, שהיא זו המסוגלת להפוך את המעשה החומרי, בין אם הוא מצווה ובין אם סתם מעשה, להיות בעל ערך משמעותי וממשי. ההשלכות של תפיסת הדבקות מבית מדרשו של ר"א, שנבעו מרצונו לייצר תודעת עבודת ד' בה גם המון העם נכלל בעבודת התיקון בשל כוונת לבו התמימה, וגם החסיד אינו פועל בהתנשאות כלפיהם אלא קרוב למצבם וקשייהם, היו נתינת דגש רב למקום הקיומי של האדם, להיבט האקזיסטנציאליסטי. הדגשת הממד הקיומי נועדה לשחרר את החסיד ממתכונת עבודת ד' חמורה של חסיד ישן הספון בעולמו לטובת מרחב יותר גדול של עבודת ד'³⁸.

לעומתו, בתפיסת עולמו של רמ"מ ובעקבותיו רש"ז, הדגשת היתר של עבודת הדבקות, וממילא של מקומו הקיומי של האדם, מותירה אותו בגבולות היש שלו ולא מאפשרת לו לפרוץ את גבולות האני לטובת חיבור עם האין. חששו של רמ"מ, כפי שהוא מתאר במכתביו, הוא מכך שעבודה דתית קיומית בסופו של דבר עלולה לחולל גאווה והתנשאות, המתבטאות בעיסוקו של האדם בעצמו ולא בתיקון במובנו הרחב. תודעה זו רחוקה ביותר מעולמם של צדיקי רוסיה הלבנה והיא בהחלט מזוהה עם עולמם של צדיקי פולין. בעקבות זאת רמ"מ מזהיר את חסידיו במכתביו אליהם שלא להביא דמות שזוהי דרכה לאזורם.

36. ראו לדוגמא נועם אלימלך עמ' נ ע"א.

37. רבי קולמינוס קלמן עפשטיין מצייין בספרו את שלשלת המסירה של התנועה החסידית, ובאופן מפתיע הרמויות הן הבעש"ט ולאחר מכן רבו ר"א מליזנסקי: "דהנה ברורות שהיו קודם לבעש"ט אף שהיו עסוקים בתורה ועבודה מכל מקום לא שמו לבם לתקן אשר פגמו עד ימי הזיקנה... עד שעיר וקדיש מן שמיא נחית הוא הבעש"ט ז"ל ואחריו בא הרב הקדוש רבינו אלימלך ז"ל והם פתחו השער לד' (מאור ושמש, רמזי שבועות, הוצאת גלים תשמ"ח, עמ' מה).

38. אגב, זו הסיבה לכך שתופעת פרישת תלמיד מרבו עוד בחייו נוכחת בחסידות פולין בלבד. החווה מלובלין פורש מרבי אלימלך, היהודי הקדוש פורש, הרבי מקוצק, רבי מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה ועוד. החינוך לעולם קיומי עיצב מודל עבודה בו הצדיק קשוב לדרכו שלו ונאמן לה, גם במידה והיא שונה משל רבותיו.

רש"ז, בכתיבתו את ספר התניא, במידה רבה ממשיך את מגמתו של רמ"מ לחנך את חסידיו ברוסיה הלבנה לעבודת ד' על פיה המרכז איננו עבודת הדבקות המורגשת, אלא היכולת לפעול מעבר לכך, ממקום שאינו עוסק בחיבור האישי שלי למעשה אלא ביכולת שלי דרך המעשה לפרוץ את גבולות התודעה המוגבלים. הדגשת עבודת הבינוני שמגמתו איננה העלאת ניצוצות ותיקון החומריות על ידי דבקות, ובמקביל הידיעה שההתמודדות של כל אחד עם עצמו ויצריו היא תמידית ואיננה ברת תיקון, על כן עיקר עבודת ד' היא קבלת עול ונכונות לפעול בהתאם - היא בעצם דרכו של רש"ז להמשיך בצורה מחוכמת ומפותחת את היגדי רמ"מ, המזהיר את חסידיו מנטייתם לעולמם של צדיקי פולין. רמ"מ כתב זאת במכתביו במפורש; רש"ז, המתמודד עם התרחבות ההשפעה של החסידות הפולנית, יוצר את ספרו המשמש מענה ספרותי מחוכם, שמחנך לעבודת ד' שבמרכזה קבלת העול והמחויבות למצוות והימנעות מעבירות. ספר המתכתב עם ספרו של ר"א הנועם אלימלך ומציע עבודת ד' חסידית אלטרנטיבית.

החשש מיהירות וגאווה הוא אחד ממאפייני כתיבתם של צדיקי רוסיה הלבנה. ביטוי לכך אנו מוצאים בביקורת של רא"ק בשנת תקנ"ז על ספר התניא, שנועד להתמודד עם תופעות אלו של יהירות וגאווה על ידי דיוקנו של הבינוני העמל תמיד על דרגתו ללא תוצאה המשנה את מציאות חייו. עיקר הביקורת של רא"ק היא על הפצת דברי קבלה וחסידות ברבים, דבר שהוא רואה בו סכנה של ממש, והוא מוסיף וכותב תוכנה מעניינת ביותר - חששו מריבוי החסידים. מזווית ראייתו, מגמת המגיד רבם איננה לייצר עולם שלם של חסידים אלא להנחיל דרך ליחיד סגולה המתבוננים דרכה על המציאות. הפצת ספר המגלה את דרכי העבודה החסידית עלולה להביא להרחבת שורותיה, וממילא לקלקולים עתידיים³⁹:

ולא אכחד מאחי חביבי את אשר בלבכי מתירא אני כי מריבוי החסידים אולי הוא ח"ו עצת הסט"א לאבד הבר בתוך התבן ר"ל כי בני עליה המה מועטים... ובפרט בזמנים אלו כי גבר השקר למאוד. ומתעטפים בטלית שאינו שלהם בדברי גדלות ונפלאות רזי דרזין ומשוקעים בכל מיני תאוות ומדות רעות... וחס אנוכי על זרעיה דאבא ה"ה בנו המופלג מוה' דב בער לאשר כת"ר הכניס אותו בניסיון גדול כאניה בלב ים שצריך פרקליטין גדולים להינצל ממצודת הגאווה והגדלות... וכל גדולי הדור שהיו בזמננו זה נצטערו מאוד על פרסומם ובפרט מורי הרה"ק מו"ה מנחם מענדיל נ"ע קודם הסתלקותו נצטער הרבה מאוד על פרסומו וממש תלש שער ראשו וכת"ר הכניס בנו על זה. וכל שכן אחרים קטני האיכות ורבי הכמות אשר בכל עיר ועיר המה נקראו ראשי מניינים ללמדם ס' הבינוני. חוששני עליהם.

39. פרי הארץ, מכתבים, מכתב מו, עמ' רלה.

רא"ק מבקר את התפתחותה של החסידות לכדי תנועה רחבה ועממית, שכן רבים מאלו הרואים את עצמם כצדיקים עדיין אינם מתוקנים. בזה ייתכן שהוא רומז לירידת הצדיקים שאיננה לצורך עלייה, אלא היא ביטוי לחולשות ויצרים וממילא אין בה תיקון כלשהו – ביקורת שניתן להניח שרש"ז עצמו היה בוודאי מסכים עמה. בחלק השני מתייחס רא"ק לדברי רש"ז בהקדמת המלקט, בה הוא קורא לציבור הרחב ללמוד את ספרו ספר התניא, ומדגיש⁴⁰: "ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו, יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננוהו". קריאת רש"ז לחסידיו ללמוד ספר זה, ולבארו לאלו שאינם מצליחים ללמוד אותו לבדם, מלמדת שקהל היעד של ספרו הוא הציבור הרחב. בדרך כלל נמנע רש"ז מהפצה המונית של תורות, בוודאי כאשר מדובר על דרושים חסידיים, אבל יחסו לספר התניא שונה. רא"ק איננו מקבל זאת, משום שהחסידות כדרך עבודה שייכת בעיניו ליחיד סגולה בלבד ולא לציבור הרחב.

4. הסכמת רבי זושא מאניפולי למהדורה הראשונה של ספר התניא

בפתח המהדורה הראשונה של ספר ליקוטי אמרים – תניא של רש"ז, המודפס בעילום שם המחבר ותחת כותרת שם ספרו של המגיד ממזריץ', אנו מוצאים שתי הסכמות שניתנו להוצאת הספר מאת שני תלמידי המגיד, תושבי העיירה אניפולי: רבי זושא מאניפולי (1730-1800), אחיו הנודע של ר"א מליזנסק, ורבי יהודה לייב הכהן, שכיהן כמגיד מישרים בעיירה אניפולי ונודע בספרו 'אור הגנוז' (למברג תרכ"ו), הודפס על ידי נכדו⁴¹. שתי הסכמות אלו מעוררת עניין רב, לא רק בגלל אלו שנתנו את הסכמתם אלא בעיקר מפני שאלו הן ההסכמות היחידות שהביא רש"ז בפתח ספרו העוסק בעבודת ד' החסידית.

נוסח הסכמתו של רבי זושא הוא כדלהלן:

הנה בראותי את הכתבים של הרב האי גאון איש אלקים קדוש וטהור אספקלריא המאירה וטוב אשר עשה ואשר הפליא ה' חסדו ונתן בלבו הטהור לעשות את כל אלה להראות עם ה' דרכיו הק'. ורצונו היה שלא להעלות את הכתבים ההם

40. הקדמת המלקט תניא ליקוטי אמרים עמ' ד.

41. וכך נוסח הסכמת רבי יהודה לייב: "חכמת אדם תאיר פני הארץ בראותי ידי קדש המחבר הרב הגאון איש אלקים קדוש וטהור חסיד ועניו אשר מכבר נגלה מסתריו יושב בשבת תחכמוני אצל אדונינו מוריני ורבינו גאון עולם ודלה מים מבאר מים חיים וכעת ישמח ישראל בהגלות דברי קדשו המחובר להביא לבית הרפוס ללמד לעם ה' דרכי קדש כאשר כל אחד יחזה בפנימיות דבריו, והמפורסם אין צריך ראייה רק מחשש קלקול הדבר שלא יגרום היזק למדפיסים באתי ליתן תוקף ואזהרה לכל ירים איש את ידו ורגלו לרפוס עד משך חמש שנים מיום דלמטה ושומע לדברי אלה יבוא עליו ברכת טוב הכ"ד המדבר זאת לכבוד התורה היום יום ג' פרשה תבא תקנ"ו לפ"ק יהודא לייב הכהן".

לבית הדפוס מחמת שאין דרכו בכך. רק מחמת התפשטות הקונטרסים ההם בקרב כל ישראל בהעתקות רבות מידי סופרים משונים ומחמת ריבוי העתקות שונות רבו הט"ס במאד. והוכרח להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס. והעיר ה' את רוח השותפים ה"ה הרבני המופלג הוטיק מוהר"ר שלום שכנא במוהר"ר נח וה"ה הרבני המופלג הוטיק מוהר"ר מרדכי במוהר"ר שמואל הלוי להביא הקונטרסים ההם לבית הדפוס בסלאוויטא ולפעלא טבא אמרתי יישר חילא אך עלו בלבם מגור מסביב מן הדפוסים אשר רבו שדרכן להזיק ולקלקל המאושרים אי לזאת גמרנו בלבינו ליתן הסכמה לבל ירים איש את ידו ואת רגלו לגרום להמרפסים הנזכרים לעיל שום היזק חס ושלום בהשגת גבול בשום אופן. ואסור לשום אדם לדפוס הספר הנ"ל בלתי ידיעת המרפסים הנ"ל עד משך חמש שנים רצופים מיום דלמטה ושומע לדברי אלה יבא עליו ברכת טוב הכ"ד הדורש זאת לכבוד התורה היום יום ג' שנכפל בו כי טוב פרשת תבא שנת פדותינו לפ"ק. הקטן משולם זוסיל מאניפאלי.

קשה לדעת בבירור מדוע רש"ז היה מעוניין בהסכמתו של רבי זושא מאניפולי על ספרו, ומדוע לא ניסה להשיג מספר רב יותר של הסכמות וברכות לקראת הדפסת ספרו האמור להציג את דרך עבודת ד' של החסידות החדשה. אמנם רבי זושא הוא אחד מחשובי תלמידי המגיד ממזריץ', שייחודו לא היה למדנותו או גדלותו בתורה, אלא כנותו, ישרותו, תמימותו העמוקה, עבודת ד' האמתית שלו, שהפעימה את עמיתיו תלמידי המגיד ממזריץ', ומבחינה זאת הסכמתו של רבי זושא לספר משמשת מעין אישור למובא בספר מאחת הדמויות הקרובות למגיד; עם זאת היה ראוי לרש"ז לנסות להביא הסכמות נוספות. לדוגמה, בספר חסידות נוסף שהודפס בשנת תקנ"ח (1798), ה'מאור עיניים' מאת רבי מנחם נחום מצרנוביל, שהכין את ספרו בחייו והוא הודפס לאחר פטירתו, ישנן הסכמות נוספות. מלבד הסכמתם של רבי זושא והסכמת רבי יהודה ליב הכהן, נמצא גם את הסכמותיהם של רבי לוי יצחק מברדישטוב, רבי יעקב שמשון מסלוויטא, רבי אשר צבי מאוסטראה ועוד⁴².

42. בנוסף אציין כהערה על כך שבמקביל לספר התניא, הודפס הספר נועם אלימלך בדפוס סלאוויטא על ידי בנו של רבי זושא שהוציא את ספרו של דודו במהדורה חדשה. מהדורה זו זוכה להסכמת רבי זושא אחיו של המחבר, ומעניין להשוות בצורת התנסחותו של רבי זושא בהסכמות השונות שלו. בפתח המהדורה השלישית של הספר נועם אלימלך מובא מכתבו של רבי זושא הכותב:

"ברוך ד' אשר הפליא חסדו עמנו והוציא לאור תעלומות חכמה אמרים נעימים וערבים של אחי החסיד המפורסם איש אלוקים קדוש יאמר לו מהר"ר אלימלך והיות מחמת שכל העולם תאבים ומשתוקקים כלו כבר הספרים שנדפסו בק"ק לעמברייג. ועתה האיר ד' רוח בני ה"ה האברך המופלג מוהר"ר ישראל אברהם והנלווה אליו לדבר מצווה הרבני המופלא מוהר"ר

ייתכן שאחד ממניעיו של רש"ז לקבל את הסכמת רבי זושא על ספרו הוא בין היתר בשל היותו מי שקירב את אחיו, ר"א מליזנסק, מעולם של חסיד ישן לחסידות החדשה⁴³. ר"א מתואר כלמדן ו'חסיד ישן', המתמיד בלימודו ועבודתו הרוחנית, ועקב זאת הוא תמה על התנהגותו המוזרה של אחיו העסוק בנושאים הנראים שוליים. רבי זושא עונה לאחיו הצעיר במשל מעניין⁴⁴, המעורר את ר"א לחשב מחדש את דרכו

שמואל בהמנוח מוהר"ר נטע להעלות את הספר הקודש על הדפוס המשובח הטוב והנעים דק"ק סלאוויטא... הקטן משולם זוסמן במהור"ר אברהם מאניפאלי".

הסכמתו של רבי זושא על הוצאת ספרו של אחיו בסלאוויטא במהדורתו השלישית בשנת תקנ"ד (1794) איננה ההסכמה היחידה להוצאת ספרו של ר"א. בנוסף לה אנו מוצאים שתי הסכמות למהדורה זו של הספר נועם אלימלך: של הרב יעקב שמשון רב ואב"ד סלאוויטא ושל רבי אריה לייב מזבארז. עיון בתוכן של שתי הסכמות אלו מגלה לנו דבר מפתיע: הן אינן אלא אישור לבית הדפוס בסלאוויטא להוציא לאור כתבים תוך מתן אזהרה כללית מפני הסגת גבול המדפיסים. כדברי הרב יעקב שמשון: "לבל ירים איש את ידו ואת רגלו לגרום לו הזיק ח"ו בהשגת גבול בשום אופן וכל ספר שיעלה על הדפוס הנ"ל אסור לשום אדם לדפוס בלתי רשות המדפיס הנ"ל". או דברי רבי אריה לייב מזבארז הכותב: "וכן אנוכי מסכים... שכל ספר שיעלה על הדפוס דק"ק הנ"ל שלא ידפוס איש אחר בלתי רשותו". ההסכמות הן אישור רבני כללי לפעילותו וזכויותיו של בית הדפוס על הספרים שהוא מוציא. העובדה שבנו של רבי זושא, המוציא את ספרו של דודו המפורסם, איננו מציג בשער הספר הסכמות הנותנות את ברכתן הישירה והנלהבת להוצאת ספר קדוש וחשוב זה - אומרת דרשני.

עובדה זאת מעניינת ביותר משום שבשנת תקנ"ח שני רבנים אלו, רבי יעקב שמשון אב"ד סלאוויטא ורבי אריה לייב מזבארז, נתנו את הסכמתם גם לספרו של רמ"נ מאור עיניים; שם ההסכמות מדברות על תוכנו של הספר עצמו, ולא רק על זכותו של בית הדפוס על הספרים שהודפסו בו. מדוע ביחס לספרו של ר"א הם אינם כותבים במפורש שזו הסכמה להוצאת ספר זה, ואילו לגבי ספרו של רמ"נ הם כותבים במפורש בהתלהבות רבה את תמיכתם בהוצאת הספר, בשל חשיבותו להפצת דרכה של החסידות וגדלותו של המחבר? ייתכן שדעתם לא הייתה ממש נוחה מהוצאת ספרו של ר"א בתחומם, ובכך דעתם דומה להסתייגות רש"ז לספרו של ר"א. אלא שמפאת כבודו של ר"א המוכר כאחד מגדולי הצדיקים הם לא יכלו למנוע הדפסה זו בתחומם, ולכן בנוסח הסכמתם הכללית הם רמזו למבין דבר מתוך דבר, שדעתם אינם נוחה מכך שספר זה מודפס במקומם.

43. סיפור זה נידון ובדברי אני נשען על קודמי ומרחיב במעט, ראו י' אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי, תשנ"ח עמ' 137-156. צ' קויפמן, בכל דרכך דעהו, תשס"ט עמ' 350-347.

44. ברקע של הסיפור מצוי משלו הנודע של הבעש"ט על בן המלך הרוצה בקרבתו לאביו המלך ולא במתנותיו, בשונה משרי המלך הממונים על האוצרות בבתי גנזיו. בסיפור זה רבי זושא מציג גישה דומה למסרי הבעש"ט אבל במתכונת שונה, דרך דיוקנו של מסיק התנורים, אדם פשוט שמלאכתו חומרית, ולא בשמו של בן המלך עצמו. על משלי הבעש"ט ראו סוד הדעת

הרוחנית ולשנות את תפיסת עולמו. משל המתאר שוני בין בן המלך הקרוב לאביו ובין אחד מנתיני המלך שזכה להיות מסיק התנורים בחדרו המופקד על האש בתנור⁴⁵:

אי לך בן המלך כי נגרשת מעל שולחן אביך. אנכי האיש הסכל אשר אין לי בינת אדם... ובזיון וחרפה היא למלך כי איש כמוני יבוא לפניו בכל רגע ורגע ותהי לי זאת לעונג ושעשוע כי ציווני בחסדו לשים חור הזה... אך אתה בן המלך הנך חכם בחכמות... ואתה מן הקרואים היושבים ראשונה במלכות תמיד. ותהי לך זאת דבר הקשה להשגיח לדבר לפני המלך בהשכל ודעת ושלא לדבר דברים בטלים והבלים... אוי לאותה בושה וכלימה, שמעני אדוני מהיום הזה והלאה השגיח על אופני דיבורך... ואז תשב לפני המלך.

אחרי הדברים האלה כאשר כלה הרב הצדיק וקדוש את המשל נזכר אמר לאחיו הצדיק בגודל ענותנותו: אחי, אחי, אתה יודע כי אין בי לא תורה ולא חכמה, לא דעת ולא תבונה. לכן אני צריך לעבוד עבודת עבד בעמל רב ויגיעת נפש עד כי אוכל לראותו וכו' אמנם אתה הוא תלמיד חכם מופלג אינך צריך כי אם להשגיח היטב על דיבורך ולימודך ותפילתך, שיהיו מחשבותיך ולבך עם כל הדיבורים מה שאתה מדבר בתורה ותפילה וכו' ואז תהיה מהיושבים ראשונה במלכות ורואי פניו ית"ש...

ואז נסע הרב הצדיק וכו' אלימלך ז"ל עמו אל הרב המגיד ממעזריטש ז"ל ונעשה לו תלמיד מובהק.

המפתיע בשיח זה בין האחים הוא התוצאה הסופית - מסקנת ר"א ממשל אחיו המחמיא לו על ערכו והיותו בן מלך איננה התחזקותו בדרכו, כבן מלך העוסק בתורה, לעומת אחיו שבחר בדרך ירודה של מסיק תנורים; ר"א מבין את האירוניה בסיפור. הוא מבין שמוטב לוותר על המחמאות בדבר דרגתו הגבוהה, ושעדיף גם לו להיות מסיק תנורים ולא בן מלך, שבנקל עלול להיות מרוחק מאביו. שאיפתו כ'חסיד ישן' להגיע לקרבת אלוקים כבן היא יומרה שהוא אינו מסוגל לה באמת, הרי גם הוא יכול ליפול למחשבות זרות, לחטאים ועבירות. האלטרנטיבה היא להיות מסיק תנורים הנמצא בקרבה תמידית למלך למרות דרגתו האישית הנמוכה - פתרון המאפשר לחיות את החיים הדתיים ברכות ולא בנוקשות, כמסיק תנורים, מונח שהיה

- דמותו הרוחנית והנהגתו החברתית של רבי ישראל בעל שם טוב, ירושלים תשס"ז, עמ' 32-36 ובהערות.

45. סיפורים חסידיים, מהדרת גדליה נגאל תל אביב תשנ"א עמ' 39-40. פתיחת הסיפור היא בתיאור הבא: "הנה הרב הצדיק הקדוש מו' זישע ז"ל כשהיה רך בשנים נעשה חבר ליראי ה' לכת החסידים אשר שימשו כל צרכן בבית רבן הקדוש צי"ע הרב המגיד ממעזריטש ז"ל, והצדיק ר' זישע היה נחבא אל מחבואות ואל היער ושם היה מנעים זמירות ותשבחות להשי"ת בהתלהבות ובאהבה עזה בתשוקה וחפיצה".

כנראה רווח בקרב תלמידי רבי דוב בער, אולי בעקבות סיפורו של רבי זושא, כדרך לתאר תלמידים הנמצאים בתחילת דרכם ובשלבי העבודה הראשוניים⁴⁶.

ייתכן שרש"ז רוצה בהסכמת רבי זושא, מכיוון שהוא מודע היטב לכך שתפיסת עולמו של ר"א עברה בעקבות השיח עמו תמורה מהותית⁴⁷, מסיק תנורים בבית המלך ולא בן המלך. והנה, רבי זושא הוא זה המסכים לספרו של רש"ז, המציג את דרך העבודה החסידית במתכונת כה שונה מזו של ר"א בספרו נועם אלימלך - ספר שבמהדורתו המאוחרת המודפסת בסלאוויטא זוכה להסכמה מינורית יחסית של רבי זושא, המאשר את ההדפסה אבל איננו כותב מעבר לזה. עצם העובדה שהוא נתן את הסכמתו המפורשת והנלהבת לדרך העבודה המתוארת בספרו של רש"ז השונה מדרכו של ר"א, והוא רואה בה דרך עבודה חסידית ראויה, יש בה אולי בכדי לתת משנה תוקף לדרכו של רש"ז בפרשנות התורה החסידית החדשה, תורת הבעש"ט ותורת רבם המשותף המגיד רבי דוב בער ממזריץ'.

46. דומני שדימויו של רבי זושא על היותו 'מסיק תנורים' נובע ממונח זה שהיה מקובל בקרב תלמידי רבי דוב בער, כמובא בעדות הבאה שהזכרנו אותה לעיל: "הנוסעים להרב המגיד נ"ע היו רבים מאוד. אך להיות תלמידים מובהקים לא קיבל רק יחידי סגולה... ואף על פי כן היו הרבה נשאים... להיות משמשים להרב המגיד ותלמידיו והיו נקראים בשם מסיקי התנור" (בית רבי, עמ' 122). בהקשר לכך רבי זושא משתמש בדימוי זה, בענווה, בבואו לתאר את דרגתו.

47. ר"א הגיע ללמוד אצל המגיד בימי מגוריו ברובנה, כניסוחו הבא של ר"א: "אדומ"ו אדוני מורי ורבי הרב המגיד דק"ק ראוני זלה"ה" (נועם אלימלך, פרשת וישב למברג תקמ"ח בני ברק, עמ' כא). "רבי ומורי הרב הגאון הקדוש המנוח מ' דוב בער דק"ק ראוני נשמתו בגן עדן" (נועם אלימלך, פרשת שלח עמ' ע"ה).