



דרכו של ר' שביאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים

Author(s): ע' אטקס

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ספר היובל — ציון, חוברת א', (תרצ"ו-תשמ"ה) נ', pp. 321-354

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.historical-society-of-israel.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70031419>

Accessed: 10/11/2011 17:04

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

דרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים*

מאת עמנואל אטקס

בחקר החסידות רווחת התפיסה, שהחסידות היתה תנועה עממית מראשיתה. הכוונה לאותה מגמה, שביקשה להסביר את התפשטותה המהירה של החסידות, בכך שהיה בה מענה למצוקות שהעיקו על ההמון היהודי במזרח אירופה. לאור הסבר זה תוארה עצם הבשורה החסידית כעממית, שלא לומר המונית. במחקר קודם, על ראשית התגבשותה של התנועה החסידית¹, הצעתי לבחון מחדש תפיסה זו.

בעקבות עיון מחדש בפעולתו הציבורית של הבעש"ט, התברר כי הוא פעל בכמה מעגלים נפרדים זה מזה. כנושא בשורה דתית וכמורה דרך בעבודת ה' צמצם הבעש"ט את פעולתו בחוג אקסקלוסיבי של בני עלייה. ואילו בדאגתו לצורכי הכלל ראה עצמו הבעש"ט כמי שנועד לסייע לכלל ישראל. החידוש באופן פעולתו הציבורית התבטא בכך, שחרג מקרן הזווית של מיסטיקאי מתבודד ונטל על עצמו מחויבות ביחס לצורכי הכלל. בכך העמיד דגם חדש של הנהגה, שהפך מקור השראה למנהיגי החסידות בדורות הבאים. ואולם, ככל שהדברים אמורים בהנחלת תורת החסידות ודרכיה, לא חרג הבעש"ט מן העמדה המסורתית, שהועידה אפיק זה של עבודת ה' ליחיד סגולה.

הפרכת התדמית של הבעש"ט כמפיץ תורת חסידות עממית מוליכה למסקנה – הנראית בדיעבד כה ברורה מאליה – שהפיכת החסידות מתופעה אוטורית ואליטיסטית לתנועה

* מאמר זה מבוסס על הרצאה שהוצגה בפני הכנס על המאה הי"ח בתולדות ישראל שנערך באוניברסיטת הרווארד באביב 1984. הנוסח האנגלי והמלא של הרצאה זו עתיד לראות אור במסגרת קובץ ההרצאות שהוצגו בפני הכנס, בעריכת י' טברסקי. תודתי נתונה לפרופ' י' כ"ץ, לד"ר רחל אליאור ולד"ר ז' גריס, שטרחו לקרוא את כתב היד של מאמר זה והעירו לי הערות מועילות. עוד מבקש אני להודות לקרן הזיכרון לתרבות יהודית, שנסתייעתי במענק שלה בעת הכנת המחקר. להלן רשימת קיצורים של חיבורים המשמשים תדיר במאמר זה: אגרות בעליהתניא – אגרות בעליהתניא ובני דורו, בעריכת ד"צ הילמן, ירושלים תש"ג; אגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר הזקן, כ"ק אדמו"ר האמצעי, כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק", ניויורק 1980; איגרות חסידים – איגרות חסידים מארץ ישראל מן המחצית השנייה של המאה הי"ח ומראשית המאה הי"ט, בעריכת י' ברנאי, ירושלים תש"ס; בית רבי – ח"מ היילמאן, ספר בית רבי, ברדיטשוב [חש"ד; מהדורת צילום: ירושלים תש"ל]; ויכוחא רבה – ספר ויכוחא רבה, פיעטרקוב תרע"ב; תניא – לקוטי אמרים – תניא, וילנא תרצ"ז [מהדורת צילום: ניויורק 1966].

1 'החסידות כתנועה – השלב הראשון', הרצאה שנקראה בכנס על החסידות שנערך באוניברסיטת הרווארד בסתיו 1982. קובץ ההרצאות שנישאו בכנס עומד לראות אור.

רחבה, המקיפה שכבות עצמיות, היתה תהליך ממושך ומדורג. שלב רב חשיבות בתהליך זה חל בתקופת הנהגתו של המגיד ממזריטש. כידוע ננקטו בתקופה זו פעולות יזומות להפצת רעיונות החסידות. ואולם כפי שניתן להתרשם מן המקורות, והתרשמות זו טעונה עדיין ביסוס מפורט, ריכוזה החסידות בשלב זה את עיקר מאמציה בקרב השכבות העליונות של החברה. אמנם לא היה זה עוד חוג של יחידי סגולה כבימי הבעש"ט, אך עדיין שמרה התנועה על אופי אליטיסטי.

המגע המשמעותי בין האליטה החסידית לבין השכבות העממיות החל בדור השלישי של החסידות. כשהחלו תלמידי המגיד ממזריטש לייסד את מרכזי התנועה ברחבי מזרח אירופה ניצבה בפניהם הדיקלמה: האם וכיצד ניתן להנחיל לציבור הרחב מורשת רוחנית שהיא אוטורית ואליטיסטית במקורה ובאופיה? בהתמודד עם דיקלמה זו גיבשו מנהיגי החסידות פתרונות שונים, ובשונה זה נעוץ במידה רבה גם הגיון באופיין של העדות החסידיות השונות.

מאמר זה מתמקד בדרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי [להלן: רש"ז] כמנהיג חסידי. משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן זכתה לכמה מחקרים פוריים וחשובים, ואין אני מתיימר להוסיף עליהם או לבקדם. כוונתי להתרכז בהיבט ההיסטורי-חברתי של הנושא, תוך הישענות, במידת הצורך, על מסקנות המחקר הקיים בתחום העיוני. בחרתי להתרכז בר' שניאור זלמן משני טעמים: ראשית, בספרות המחקר הובלטה עד כה המגמה שמייצגה המובהק הוא ר' אלימלך מליז'אנסק. לפיכך עיון בדרכו של ר' שניאור זלמן, המבטאת גישה שונה לגבי הנהגת הציבור, עשוי לתרום להכרת הגיון והמורכבות של התנועה החסידית. הטעם השני לבחירת נושא זה הוא העושר היחסי של המקורות העומד לרשותנו. כוונתי לאיגרות הרבות שנשתמרו, הן אלה של ר' שניאור זלמן עצמו והן אלה שנכתבו על ידי בני זמנו והקשורות בו. רש"ז החל להנהיג את חסידי רוסיה הלבנה בשנות השמונים של המאה הי"ח. עלייתו של רש"ז לכס המנהיגות היתה תהליך ממושך ומדורג, שראשיתו נעוצה בעליית החסידים לארץ ישראל בשנת תקל"ז², בראשותם של ר' מנחם מנדל מויטבסק ור' אברהם מקאליסק³. בשנים הראשונות לאחר עלייתם לארץ ישראל ביקשו שני מנהיגים אלה להוסיף ולהנהיג את צאן מרעיתם ברוסיה הלבנה באמצעות איגרות. בנוסף לכך מינו שלושה אישים שיפעלו ברוסיה הלבנה בשמם ומכוחם. אחד מן השלושה, וככל הנראה הבולט שביניהם, היה רש"ז. אלא שהסדר זה לא עמד במבחן: רבים מחסידי רוסיה הלבנה החלו נוסעים ל'צדיקים' זרים, למורת רוחם של ר' מנחם מנדל ור' אברהם. התפתחות זו הניעה אותם להרחיב את סמכויות ההנהגה של רש"ז. זה האחרון הגיב על יוזמה זו בהיסוס, וגם לאחר שהתגבר על היסוסיו נמצאו רבים מפיין חסידי רוסיה הלבנה שסירבו להכיר במנהיגותו. תהליך הפיכתו של רש"ז

2 המחקר העדכני והמפורט ביותר בנושא זה הוא: חיה כ"ץ-שטיין, 'עליות החסידים מראשיתן ועד הרבע הראשון של המאה ה-19', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראיילן, תשמ"א. המחקר עומד להופיע בדפוס בהוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים.

3 על ר' אברהם מקאליסק ראה: ז' גריס, 'ממיתוס לאתוס – קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק', בתוך: ש' אטינגר (עורך), אומה ותולדותיה, ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 117-146.

למנהיגם הבלתי מעורער של חסידי רוסיה הלבנה הושלם רק לאחר מותו של ר' מנחם מנדל מויטבסק, בשנת תקמ"ח, וככל הנראה מתוך זיקה לאירוע זה⁴.

א. תחומי פעילותו של ה'צדיק'

המגמה השלטת בספרות המחקר מתארת את רש"ז כ'צדיק' רוחני. כמה מן המחברים שהתרכזו בהגותו של רש"ז, הצביעו על כך שאין למצוא בכתביו את 'תורת הצדיק' – זו שמבטאה המובהק ביותר היה ר' אלימלך מליז'אנסק. הכוונה היא לאותה תפיסה הרואה את ייעודו של ה'צדיק' בהורקת ה'שפע' לעולם הזה, זו המייחסת ל'צדיק' את הכוח 'לגזור' ולהשפיע באורח על-טבעי על מהלך הדברים, זו המציגה את 'ירידת הצדיק' כפועל יוצא של מילוי תפקידו. תחת זאת סבר רש"ז, כי ייעודו הבלעדי של ה'צדיק' הוא להורות לחסידים את דרכי עבודת ה'. מחברים אחדים גם ציינו שרש"ז הגשים את תפיסתו זו הלכה למעשה⁵.

אין להטיל אמנם ספק בעצם הקביעה, כי רש"ז ראה את עיקר ייעודו של ה'צדיק' בהוראת דרכי עבודת ה'. ואולם, נראה שיש לשוב ולבחון את המסקנה, שאף בפועל הצטמצמה פעולתו בתחום הרוחני בלבד. שהרי רש"ז לא היה רק הוגה דעות, אלא בראש ובראשונה מנהיג של חסידים. לפיכך היה עליו להתייחס גם אל הציפיות השונות שחסידיו תלו בו. מה היו ציפיות אלו? כיצד הגיב עליהן רש"ז? האומנם נמנע לחלוטין מלטפל בצרכים הארציים של חסידי? בשאלות אלו והקרובות להן יתמקד הדיון להלן.

למעשה נתקל רש"ז בציפיות החסידים לסייע להם ב'מילי דעלמא' עוד בשנת תקמ"ו. ציפיות אלה היו בין הגורמים להיסוסיו אם לקבל על עצמו את עול ההנהגה. עיון באיגרותיו של רש"ז מן השנים הבאות, ובמיוחד באיגרתו משנת תקנ"ג, מלמד כי לא זו בלבד שציפיות אלה לא נתמעטו, אלא שבמהלך השנים הן אף גברו. חסידים רבים ניסו לערב את רש"ז בפיתרון מצוקתם הכלכלית על ידי דיווח מפורט, הן בעל פה והן בכתב⁶. יותר מכל שימשה

4 דיון מפורט על תהליך עלייתו של רש"ז לעמדת מנהיגם של חסידי רוסיה הלבנה, ראה: 'עלייתו של ר' שניאור זלמן מלאדי לעמדת מנהיגות', תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 429–439.

5 בין החוקרים שהצביעו על אפיון זה של רש"ז, ראה: ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 241–239; "תשבי וי' דן, 'תורת החסידות וספרותה', האנציקלופדיה העברית, יז, תשכ"ה, עמ' 783–784. דיון מפורט וממצה בתפיסת ה'צדיק' במשנת רש"ז ראה: מ' חלמיש, 'משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 241–239. וכן ראה: הנ"ל, 'יחסי צדיק ועדה במשנת רבי שניאור זלמן מלאדי', בתוך: "כהן (עורך), חברה והסטוריה, ירושלים תש"ם, עמ' 79–92, בעיקר עמ' 82, 83, 88, 89. רחל אליאור ('ויכוח מינסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ד [תשמ"ב], עמ' 179–207), דנה בתפיסת ה'צדיק' של רש"ז תוך ניסיון לברר את התפקיד שמילאה תפיסה זו במהלך האירועים שהעלו את רש"ז למנהיגות, וכן במחלוקת שפרצה לאחר שנים בינו לבין ר' אברהם מקאליסק ואחרים. אף שהיבטים אחדים בבירורה של אליאור נראים לי קולעים וחשובים, קשה לי להסכים עם מסקנתה, כי רש"ז נמנע למעשה מטפול בצרכים הארציים של חסידי. האזיון של ר' מנחם מנדל מויטבסק ורש"ז כדוגלים בתפיסה רוחנית של ההנהגה חמור מדי ולוקה בחד-ממדיות. כפי שיתברר להלן, שניהם נענו במידה מסוימת לציפיות החסידים בתחום הארצי. ולבסוף, השחזור ההיסטורי של אליאור לוקה בחלקו, משום שהיא מסתמכת על הקונטרס 'ויכוח מינסק' – מקור שהיא עצמה מודעת לבעיית המהימנות שלו בתיאור העובדות.

6 אגרות קודש, כב, עמ' נב.

השיחה עם רש"ז ב'יחידות' הזדמנות לחשוף בפניו קשיים ולבטים ולבקש ממנו עצה והדרכה.⁷

הדעת נותנת, כי התקוות שתלו חסידי רוסיה הלבנה ברש"ז לגבי 'מילי דעלמא' הושפעו מן הדפוסים שהתגבשו אז במרכזים אחרים של תנועת החסידות. חיזוק לסברה זו יש כמדומה בדברי רש"ז עצמו. בבקשו לבלום את זרם הפונים לעזרתו דרש רש"ז מחסידיו להכיר בהבדל שבינו לבין 'הגדולים אשר בארץ המפורסמים' – היינו שאר מנהיגי החסידות. בעוד שאלה האחרונים מסוגלים, לפחות על פי הערכת החסידים, לשמוע עוד ועוד על מצוקות הפונים אליהם מבלי שהדבר יפגע ברוחם ובנפשם, אין הדבר כן כאשר לו עצמו. זאת ועוד, אותם 'גדולי הדור המפורסמים' שוכנים באזורים סמוכים זה לזה, ועל כן הם יכולים לחלק ביניהם את נטל הנהגת הציבור. ואולם הוא עצמו, המשמש מנהיג יחיד לחסידי רוסיה הלבנה, איננו יכול לעמוד בעומס הפניות אליו.⁸

עד היכן הגיע לחצם של החסידים ניתן להסיק מכך שר' אברהם מקאליסק, היושב בארץ ישראל, נחלץ אף הוא לעזרתו של רש"ז. באיגרתו אל חסידי רוסיה הלבנה משנת תקנ"ג הוא מצייר תמונה קשה: 'וגם כבוד הרב [רש"ז]... חופף עליו כל היום חבילי טרדין מן בני אנשא נצבים עליו מן בקר עד ערב, ויתקבצו אליו כל איש מצוק ומר נפש ואשר לו נושה, שואלין ודורשין מאתו... בכל דבר קטון וגדול'.⁹ מִבֵּין הטיעונים השונים שמעלה ר' אברהם על מנת לשלול תופעה זו, יש עניין מיוחד בהסתמכותו על התקדים של ר' מנחם מנדל מויטבסק. ר' אברהם מקאליסק טוען, שבימי חייו של ר' מנחם מנדל לא נהגו החסידים להטרידו בשאלות של 'מילי דעלמא' אלא לעתים רחוקות ולצורך גדול. אמנם, מוסיף וטוען ר' אברהם, מתוך ה'מעשיות' שהחסידים נוהגים לספר על ר' מנחם מנדל עולה לכאורה היפוכו של דבר. אלא שזוהי התרשמות מוטעית, הנובעת מצירוף מלאכותי של 'מעשיות' רבות. הנה כי כן, בתוך כחמש שנים מאז פטירתו של ר' מנחם מנדל, נרקמו בקרב חסידי רוסיה הלבנה 'מעשיות' על העזרה שהושיט לחסידים שפנו אליו ב'מילי דעלמא'. מסתבר כי התדמית של ר' מנחם מנדל כמסייע בעניינים ארציים, שעל פי עדותו של ר' אברהם מקאליסק לא היתה מעוגנת במציאות, משקפת את התפיסה שרווחה אז בקרב החסידים כאשר לסגולותיו ולתחומי אחריותו של ה'צדיק'. תפיסה זו עמדה מן הסתם ביסוד התקוות שתלו חסידי רוסיה הלבנה ברש"ז.

מנקודת המבט של דיוננו נודעת לתקדים שהעמיד ר' מנחם מנדל מויטבסק חשיבות רבה. שכן, בנוסף על היותו מנהיגם הראשון של חסידי רוסיה הלבנה, היה הוא אף רבו של רש"ז. לפיכך מן הראוי לסקור בקצרה את עמדתו של ר' מנחם מנדל קודם שנפנה לדון בעמדתו של רש"ז.

7 שם, כד, עמ' נה.

8 שם, עמ' נה-נו.

9 אגרות בעל-התניא, לה, עמ' נד.

באיגרותיו של ר' מנחם מנדל מויטבסק לחסידי רוסיה הלבנה ניתן למצוא התייחסות לשני הבטים של הנושא הנידון: תפילה ה'צדיק' בעד סיפוק צורכי חסידיו, ופעולתו של ה'צדיק' כבעל מופת. ביחס לראשון משני אלה נקט הוא בגישה מורכבת. ר' מנחם מנדל חזר והצהיר כי הוא מתפלל ומעטיר בעד צורכי חסידיו¹⁰. מנימת דבריו עולה כי ראה בכך שליחות ויעוד. אף הזיקה שבין התפילה למען החסידים לבין תמיכתם הכספית משתקפת באיגרותיו של ר' מנחם מנדל. במיוחד אמורים הדברים ביחס ל'פדיונות' ששולחים יחידים בצירוף משאלות אישיות¹¹. ואולם, ר' מנחם מנדל לא פיתח 'תורה' בדבר חובתו וסגולתו של ה'צדיק' להשפיע על סיפוק הצרכים הארציים של חסידיו ועל חובת החסידים לתמוך בו. את שליחותו להתפלל למען חסידיו נימק באהבתו אותם ובהיותו יושב בארץ ישראל¹², ואילו את הציפייה לתמיכה מצד חסידיו הסביר ר' מנחם מנדל באמצעות המושג של מצוות הצדקה¹³.

יתירה מזו, ר' מנחם מנדל גרס כי תפילתו עבור החסידים אין בה כדי לפטור אותם מאחריות אישית. בתגובה על תלונות החסידים בדבר קשיי הפרנסה כתב להם, שקשיים אלה נובעים מן הירידה שחלה באיכות עבודת ה' שלהם¹⁴. בהמשך אותה איגרת הוא הציע הדרכה מפורטת לתיקון הפגמים, כשברקע הדברים עומדת ההנחה שעל ידי כך תיפטרנה ממילא בעיות הפרנסה. כיוצא בכך כתב ר' מנחם מנדל לרש"ו, כי תפקיד ה'צדיק' להדריך את חסידיו ליראת שמיים, וכתוצאה מכך יבואו אף צורכיהם הארציים על סיפוקם¹⁵.

את עמדתו לגבי אפשרות פעולתו של ה'צדיק' כבעל מופת ניסח ר' מנחם מנדל מויטבסק באיגרת אישית לר' יעקב מסמולייאן – מי שמילא תפקיד מרכזי באיסוף התרומות למען החסידים בארץ ישראל. לר' יעקב לא נולדו בנים, והוא פנה בעניין זה לעזרתו של ר' מנחם מנדל. נוסח בקשתו של ר' יעקב איננו ידוע לנו, אלא שלאור התשובה נראה שר' יעקב ציפה לעזרתו של 'צדיק', שהוא בבחינת 'גזור והקב"ה מקיים'. וזה עיקר תשובתו של ר' מנחם מנדל:

... אבל על עיקר בקשתו עבור בנים... בושתי פני כסתני, כי התחת אלוקים אני, היו היה דבר השם ביד הבעל שם ויגזור אומר ויקם, אחד היה, ומהקדמונים לא קם כמוהו, ואחריו לעפר מי יקום, הגם שכמה גדולי צדיקים בדורנו פה להם וידברו את אשר יבשרו, לא כן אנכי עמדי...¹⁶.

בדברים אלו יש כמדומה יחס מסויג כלפי פעולתם של 'צדיקים' כבעלי מופת, היינו כמי שיש ביכולתם להבטיח מילוי משאלות חסידיהם, אם משום כוחם להשפיע בעליונים ואם משום שניחנו בכישרון לצפות את העתיד. ר' מנחם מנדל קובע, כי הבעש"ט היה בגדר תופעה

10 ראה, למשל, איגרות חסידים, כד, עמ' 117–118.

11 שם, כג, עמ' 112.

12 שם, טו, עמ' 86; כד, עמ' 117–118.

13 שם, כא, עמ' 106.

14 שם, עמ' 104–106.

15 שם, לב, עמ' 146–147.

16 שם, לה, עמ' 154. נוסח המובאה תוקן על פי: פרי הארץ, קאפוסט תקע"ד, דף כט ע"א.

חד-פעמית, ועל כן אין לצפות כלל שמנהיגי החסידים דהאידינא יחזרו על מופתיו ועל פעולותיו. אמנם, ר' מנחם מנדל מודה שגם עתה יש 'צדיקים' המתיימרים להבטיח לחסידים כי משאלותיהם תתמלאנה, אלא שהוא עצמו איננו נמנה עליהם. אף שר' מנחם מנדל איננו מביע הסתייגות מפורשת מ'צדיקים' אלה, מסתבר שהקביעה הנחרצת בדבר החד-פעמיות של הבעש"ט יש בה כדי לרמוז על הסתייגות שכזו.

בדומה לר' מנחם מנדל, אף רש"ז לא ניסח 'תורה' בדבר סגולת ה'צדיק' להשפיע בתפילתו על סיפוק צורכי חסידיו וחובת החסידים לתמוך בו. באיגרותיו לחסידי רוסיה הלבנה, שבהן דרבן וזירו לתרום למען 'רבותינו שבארץ ישראל' והנלווים אליהם, נימק תביעה זו על ידי הדגשת מעלתה של מצוות הצדקה בכלל והתמיכה בלומדי תורה בפרט¹⁷. בנוסף לכך קבע רש"ז, כי על ידי מתן צדקה למי שעוסקים בתורה ובעבודה בארץ ישראל ניתן לקרב את הגאולה¹⁸. ואילו על הצהרותיהם של ר' מנחם מנדל מויטבסק ור' אברהם מקאליסק, כי הם מתפללים בעד צורכי חסידיהם שבחוצה לארץ, עבר רש"ז בשתיקה. שתיקה זו ניתנת להתפרש בשתי פנים. מחד גיסא, זו שתיקה שהיא כהודאה, לאמור: רש"ז הכיר בשליחות שר' מנחם מנדל וחבריו נטלו על עצמם ביחס לכלל החסידים שברוסיה הלבנה¹⁹. מאידך גיסא, ייתכן ששתיקה זו מבטאת את כוונת רש"ז שלא לעודד את ציפיות החסידים למעורבות מוגברת של מנהיגיהם ב'מילי דעלמא'. אם כי אין זה מן הנמנע, שלפחות בדיעבד ראה רש"ז בחיוב את מערכת היחסים שנרקמה בין הצדיקים שבארץ ישראל לבין חסידיו רוסיה הלבנה. שכן על ידי הפניית הציפיות ב'מילי דעלמא' אל המנהיגים היושבים בארץ ישראל, הוקל הלחץ בנידון זה מעל רש"ז עצמו.

אף רש"ז הסתייג מעשיית 'מופתים', בדומה לר' מנחם מנדל מויטבסק. בהסתמכו על טיעון מטפיסי, הטיל רש"ז ספק בעצם האפשרות של עשיית 'מופתים' בזמן הזה. גילוי אור אין סוף הוא תנאי מוקדם והכרחי להופעת נסים גלויים. בימי קדם התגלה אור אין סוף במידה כזו שמשו רבינו היה יכול לעשות את האותות והמופתים. כיוצא בכך, גם התנאים יכלו לעשות נסים גלויים בזמנם. אלא שבזמן הזה, שאור אין סוף מתגלה 'רק בצמצום גדול', אי אפשר עוד לחולל נסים גלויים²⁰. מהנמקה עיונית זו עולה, כי בנוסף על הימנעותו מלעשות 'מופתים' בעצמו, התייחס רש"ז בחוסר אמון לאחדים מ'צדיקי' זמנו, שהתיימרו לעשותם. הזדמנות נאותה להביע את דעתו בעניין זה באה לידי רש"ז בעקבות הסכסוך שפרץ בינו לבין ר' ברוך ממז'יבוז'. ר' ברוך, שהיה כידוע נכדו של הבעש"ט, התפאר ביכולתו לחולל 'מופתים'. בין השאר טען, כי יש בכוחו להמיט רעה על שונאיו. בתגובה על החששות והפחדים שעוררו איומי ר' ברוך בקרב חסידיו כתב להם רש"ז:

17 אגרות קודש, ג, ד, ה, ו, ז.

18 שם, יב, עמ' כט.

19 ראה לכך יש בעובדה שרש"ז נמנה על אלה שהתלוננו בפני ר' מנחם מנדל מויטבסק ור' אברהם מקאליסק על ירידת הפרנסה של אנ"ש ברוסיה. ראה: איגרות חסידים, כא, עמ' 104.

20 חלמיש (לעיל, הערה 5), עמ' 363.

...ולזאת אל תראו חרפת אנוש (אנוש הוא) ומגדופותיו אל תחתו... אל תראו מהם כי לא ירעו וגם הטיב אין איתם וגו', וכידוע לנו בבירור גמור ממיודעיו וממקורביו שבעירות הסמוכות לספר כמו מינסק והלוסק שכל הבטחותיו לאנשיו רובא דרובא המה להיפך ממש והמיעוטא דמיעוטי הוא כמנהג העולם בלי שום אות ופלא, רק שפיו שלח ברעה אשר נעשה תחת השמש כמאמר רז"ל משחרב בהמ"ק אין לך יום וכו', ומתהלל בגבורותיו לאמור כי ממנו יצא פתגם הרעה כאלו הוא גבור בגבורות עליונות לעורר דינים וגבורות ח"י...²¹.

עמדתו של רש"י ביחס לתפקודו של ה'צדיק' כבעל מופת באה לידי ביטוי עקיף בתפיסתו את דמותו של הבעש"ט. כידוע הובא ספר שבחי הבעש"ט לדפוס על ידי ר' ישראל יפה, שנמנה עם חסידיו של רש"י. בראש הספר²² הודיע 'המדפיס' לקוראים, כי מאחר שמצא ב'כתבים' – היינו בכתב היד המקורי – 'דברים שלא כסדרם', ומאחר שהגיעה אליו מסורת שמקורה ברש"י והיא מצטיינת 'בסדר נכון ובביאור היטב', על כן הוא מדפיס בראש הספר מסורת זו. לאחר מספר עמודים²³, הכוללים סיפורים על מוצאו של הבעש"ט, ילדותו והתגלותו, חזר 'המדפיס' והודיע לקוראים: 'עד כאן שמעתי בשם אדמו"ר' – היינו רש"י, ומכאן ואילך נדפסים יתר הסיפורים כפי שמצאם בכתב היד. השותפות של רש"י בעיצוב הדפים הראשונים של ספר שבחי הבעש"ט עוררה עניין רב בקרב החוקרים, והוצעו לגביה הערכות שונות. לאחרונה טען מונדשיין, כי העוסקים בסוגיה זו נטו להפריז בהערכת הזיקה שבין רש"י לבין הקטע בספר שבחי הבעש"ט המיוחס לו²⁴. והנה, אף על פי שמסקנות בירורו של מונדשיין נראות לי משכנעות, עדיין סבור אני כי יש מקום לשאול: באיזו מידה ובאיזה מובן משקפים הסיפורים שנקשרו בשמו של רש"י את נקודת המבט האופיינית לו²⁵. תשובה חיובית על שאלה זו ניתן לדעתי להשיב לגבי הסיפור על התגלותו של הבעש"ט. למעשה מציע לנו ספר שבחי הבעש"ט שתי נוסחאות שונות באשר להתגלות זו, האחת כלולה בקטע המיוחס לרש"י, והשנייה מצויה בגוף הספר המבוסס על כתב היד המקורי. בחינה השוואתית של שתי נוסחאות אלה הינה מאלפת ביותר. על מנת שלא לחרוג מתחום עניינו של מאמר זה, אתרכזו במסקנות התורמות לדינונו.

שתי הנוסחאות נבדלות זו מזו מבחינת אופיין הספרותי. זו שמקורה ב'כתבים'²⁶ מורכבת ממספר אנקדוטות, שכל אחת מהן מהווה יחידה סיפורית נפרדת. הן מופיעות בזו אחר זו בבחינת שלבים שונים בתהליך התגלותו של הבעש"ט. הנוסחה המיוחסת לרש"י, לעומת זאת²⁷, הינה יחידה סיפורית אחת, שיד המספר ניכרת היטב בעיצובה. יש בה עלילה ההולכת

21 אגרות קודש, מט, עמ' קיז-קיח.

22 שבחי הבעש"ט, מהדורת ב' מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' מא.

23 שם, עמ' נב.

24 'מונדשיין, שבחי הבעש"ט, ירושלים תשמ"ב, עמ' 18–22.

25 שהרי גם על פי מסקנות בירורו של מונדשיין אין זה כלל מן הנמנע שאחידים מן הסיפורים שהובאו בשם רש"י מקורם בבית מדרשו.

26 שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ (לעיל, הערה 22), עמ' נג, הפסקה הפותחת: 'ועתה אספר' עד עמ' נה למעלה.

27 שם, עמ' נ, הפסקה הפותחת: 'ויהי אחרי כן', עד עמ' נב למטה: 'והבעש"ט אמר לפניו דברי תורה'.

ומתפתחת עד שהיא מגיעה לשיאה ולפיתרונה. אופיה המסוגנן של נוסחה זו מעורר את הרושם שלפנינו בדיה ספרותית, אם גם משוקעים בה יסודות הלקוחים מתוך מסורות אותנטיות²⁸. רושם זה מתחזק לאור העובדה שהעלילה מתרחשת במעין חלל ריק. נוסחת ה'כתבים' נראית אמינה יותר, משום שהיא פשוטה ואיננה מסוגננת מבחינה ספרותית, ומשום שבאים בה לידי ביטוי גילויים שונים של הריאליה האותנטית שבתוכה חי הבעש"ט. מנקודת המבט של דיוננו נודעת חשיבות מכרעת להבדל שבין שתי הנוסחאות כאשר לעצם תוכנה ומהותה של התגלות הבעש"ט. בנוסחת ה'כתבים' מתגלה הבעש"ט כבעל-שם! הסביבה מתוודעת אל מעלתו המיוחדת לאחר שהוא מגרש דיבוק מאשה, מטהר בית משדים וגורם לירידת גשמים בעת בצורת. כשמגיעה שעתו להתגלות לרבים הוא מתחיל לפעול כבעל-שם, לתועלת כל הפונים אליו. רק אגב אורחא מצביעה נוסחה זו על התפילה האכסטטית יוצאת הדופן של הבעש"ט. בנוסחה המיוחסת לרש"י, לעומת זאת, מתגלה הבעש"ט כמיסטיקאי וכמקובל. הוא מתפלל 'בדביקות נפלאה' ומגלה 'רזין דאורייתא אשר לא שמעתן און מעולם'. אמנם, גם בנוסחה זו מתגלה הבעש"ט כבעל כוחות מיוחדים. הוא רואה למרחוק וצופה את העתיד. אלא שאין הוא משתמש בכוחות אלה כבעל-שם. הביטוי הציבורי של התגלות הבעש"ט הוא בכך שהחסידים הכירו בו 'וקיבלו אותו לרב עליהם והבעש"ט אמר לפניהם דברי תורה'.

לאור ממצאי ההשוואה בין שתי הנוסחאות על התגלות הבעש"ט, מתבקשות לדעתי המסקנות הבאות: נוסחת ה'כתבים' היא תמימה יותר וקדומה יותר. נוסחה זו נראית לי אף מהימנה יותר, משום שהיא משקפת שתי עובדות יסוד החוזרות ומתאשרות מתוך חלקים אחרים בספר שבחי הבעש"ט. לאמור: הבעש"ט פעל במשך שנים כבעל-שם; פעולתו זו הוציאה לו מוניטין. לכך מצטרפת ההנחה הסמויה של מספרי הסיפורים ושל העורך שליקטם וסידרם, כי ה'מופתים' שעשה הבעש"ט בפעולתו כבעל-שם יש להם משמעות לגבי תפקידו כמייסדה של החסידות^{28א}. הנוסחה השנייה על התגלות הבעש"ט, זו המיוחסת לרש"י, היא מאוחרת יותר, מעובדת יותר ומגמתית יותר. בעצם עיצובה של נוסחה זו יש ניסיון להאפיל על הנוסחה הקודמת ועל כל המשתמע ממנה. לשון אחר, יש כאן ניסיון ברור להבדיל ולהבחין בין פעולתו של הבעש"ט כבעל-שם לבין פעולתו כמייסדה וכמנהיגה של החסידות. למעשה יש בנוסחה זו משום השלכה של אידיאל ההנהגה כפי שהחזיק בו רש"י לתוך הביוגרפיה של הבעש"ט. המעלות האישיות, המכשירות את הבעש"ט לשמש אב-טיפוס של המנהיג החסידי, מתבטאות בהתעלותו למדרגת הדביקות ובהשגת רזי תורה. את ייעודו כלפי חסידיה הוא ממלא באמירת דברי תורה. הבעש"ט אמנם ניחן בכוחות על-טבעיים, אלא שעשיית 'מופתים' במובן של מילוי משאלות ארציות איננה ממלאת כל תפקיד בתהליך התגלותו של הבעש"ט. נראה שסביר בהחלט לשער שנוסחה זו, שנקמה בבית מדרשו של

28 בסיפור ההתגלות המובא בשם רש"י משוקעים יסודות מתוך סיפורים שנכללו בכתב היד המקורי של שבחי הבעש"ט. השווה למשל את העלילה העיקרית על ביקור תלמיד ר' גרשון אצל הבעש"ט עם הסיפור על ביקורו של ר' דוד מקאלימיי אצל הבעש"ט; שם, עמ' נח-נט.

28א ראה הקדמת העורך, ר' דוב בער מליניץ, שם, עמ' כג-כה, על המשמעות שהוא מייחס ל'מופתים'.

רש"ז, משקפת את מאמציו לבלום את ציפיות החסידים לגבי פעולתו של ה'צדיק' כבעל מופת²⁹.

עד כאן עמדנו על גישתו של רש"ז באשר לתפקיד ה'צדיק' כמעטיר בעד צורכי חסידיו וכבעל מופת.

היבט נוסף של מעורבות ה'צדיק' ב'מילי דעלמא' מתבטא במתן עצות והדרכה בשאלות ארציות שבהן מתחבטים החסידים. באיגרתו משנת תקנ"ג העלה רש"ז שלושה טיעונים רבי משקל כנגד ציפיות החסידים בנידון זה. ראשון מבין שלושה טיעונים אלה מתייחס להשלכות שיש לתופעה זו לגבי רש"ז עצמו. ריבוי הפניות אליו ותוכן פוגמים קשות ביכולתו להתרכז בעבודת ה':

ונלאיתי נשוא במכתב גודל המרירות אשר ממררים חיי ממש אותן הנכנסים לפרש שיחתן ביגונם... כדי להכניס בעומק לבבי צערם וצרתם ה"י [=ה' יצילם]. גם לשאול בעצה בדברים שאין בהם צער ומרירות נלאיתי נשוא הבלבול במוח ובטול עבודה...³⁰.

דברים אלה נכתבו כלפי אותם חסידים שהעלו בפני רש"ז את מצוקותיהם בעת השיחה שקיימו עמו ב'יחידות'. על עוצמת הסבל הנפשי שהסבו פניות אלו לרש"ז מספרות מלותיו הבאות: '...וכ"פ [=וכל פעם] אני מואס בחיי ממש במדרגה זו והוסכם בלבי פעמים רבות לעקור סיכי משכני ממדינה זו...'.³¹

בעיית המתח שבין מחויבות ה'צדיק' כלפי הצרכים הארציים של חסידי לבין התעלותו האישית בעבודת ה', העסיקה כידוע כמה ממנהיגי החסידות³¹. דומה כי המגמה המכרעת בהגותם של אלה היא להעניק זכות קדימה לחובת הצדיק כלפי חסידי, ולו גם על חשבון התעלותו האישית. ואולם גם מי שמסכים עם עיקרון זה, איננו יכול לפטור עצמו מלהתמודד עם שאלת האיוון הנכון בין שני הקטבים. שהרי התעלותו האישית של ה'צדיק' איננה בשום פנים אך ורק צורך אישי, אלא שהיא חיונית אף לגבי מילוי תפקידו כמנהיג. ברוח זו יש כמדומה להבין אף את טענתו של רש"ז בדבר הפגיעה ביכולתו להתרכז בעבודת ה'. הטיעון השני שמעלה רש"ז כנגד ריבוי הפניות אליו ב'מילי דעלמא' מערער על עצם ההנחה שיש בכוחו של ה'צדיק' לסייע בכגון אלה. והרי עיקר דבריו:

אהובי אחיי ורעיי מאהבה מסותרת תוכחה מגולה לכו נא ונוכחה... ההיתה 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 העולם הגשמי אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים אשר כל רז לא אניס להו ונהירין להן שבילין דרקי' כ"א לנביאים ממש אשר היו לפנים בישראל כשמואל

29 השווה בנידון זה למאמרו המאלף של ח' שמרוק, 'הסיפורים על ר' אדם בעל שם וגילגוליהם בנוסחאות "שבחי הבעש"ט"', ציון, כח (תשכ"ג), עמ' 86-105.

30 אגרות יקודש, כד, עמ' נה.

31 ראה: ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בקובץ: דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 121-134.

הרואה אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' על דבר האתונות שנאבדו לאביו כי באמת כל עניני אדם לבד מדברי תורה וי"ש אינם מושגים רק בנבואה...³².

במותחו את הקו המבדיל בין חכמי התורה לדורותיהם מכאן לבין הנביאים מכאן, ובקובעו כי הוא עצמו – ומן הסתם אף שאר מנהיגי החסידות – אינם חורגים מגדר חכמי התורה, שלל בעצם רש"ז את ההנחה שיש ל'צדיק' ייתרון סגולי לגבי 'מילי דעלמא'.

לבסוף שולל רש"ז את עצם ניסיונם של החסידים לשנות לטובה את גורלם במישור הארצי. מן הדין לקבל את הייסורים באהבה. מי שאיננו נוהג כך הרי הוא כמפנה עורף לרצון ה'. הדרך העדיפה היא לעשות את הייסורים מנוף למירוק עוונות ולהתעלות בעבודת ה'. בסופו של דבר תביא דרך זו לשיפור גם בחיי העולם הזה.³³

לאור הטיעונים שהעלה רש"ז כנגד פניית החסידים לעזרתו ב'מילי דעלמא', היה ניתן לצפות שהוא ידחה פניות אלו מכל וכל. אלא שלא כך נהג. הוא בחר להגביל ולתחום את פניות החסידים, אך לא להתכחש להן לחלוטין. כך, למשל, הגביל רש"ז את מספר הפעמים שכל חסיד יוכל להיפגש עמו ב'יחידות'. הוא אף קבע שני תנאים לגבי זכותו של החסיד להעלות בפגישה זו בעיות ומצוקות מתחום החיים הארציים. ראשית צריך החסיד להיות משוכנע ששאלתו היא 'דבר גדול מאד שא"א לשאול בעצה מאנ"ש שבעירו, כי אין עונה לו...'. התנאי השני הוא:

שיש לפניו ב' דרכים ואינו יודע איזה דרך יבחר לו, אבל אם אין לפניו אלא דרך א' [תת] והיא שפלה וצר לו ממנה מאד ח"ו, וצריך לו לפי שכלו להודיעני בצערו ה"י [=ה' ירחם] אזי יודיעני במכתבו או ע"י נאמן ביתי הידוע... אם יהי' [ה] לי מה להשיבו אשיבנה ג"כ ע"י הנ"ל ולא ידחוק לכונוס אלי בכבודו ובעצמי³⁴.

נמצא, איפוא, כי במסגרת מגבלות אלו אכן נענה רש"ז לדורשיו אף ב'מילי דעלמא'! ביטוי נוסף להיענותו של רש"ז לצרכים הארציים של חסידיו הוא מכתבי ה'מליצה' שכתב. הכוונה היא למכתבי המליצה שניתנו לנזקקים על מנת לדרבן את אנ"ש לסייע בידם.³⁵ מטבע הדברים, מכתבים אלו, שנמסרו ליחידים, לא נשתמרו ולא הובאו לדפוס. לפיכך יש עניין להצביע על שניים מהם ששרדו ונדפסו עם שאר איגרות רש"ז. המכתב האחד הוא משנת תק"ע ונכתב בידי חיים אברהם, בנו של רש"ז, בפקודת אביו. המכתב קורא לאנ"ש לסייע בידי המוכ"ז להכניס את בתו לחופה. מאלפת ההערה שהוסיף בנו של רש"ז בשולי המכתב: 'ומפורש אמר אדמו"ר, מחמת שאגרות שלי רבו כמו רבו, וכמעט אין משגיחין, ע"כ הוצרך להאריך...'³⁶. מכאן שעל אף מיעוט מכתבי ה'מליצה' ששרדו והגיעו לידנו, היתה זו ככל הנראה תופעה רחבה למדי. מכתב 'מליצה' אחר שנשתמר נמסר בידי ר'

32 אגרות קודש, כד, עמ' נו.

33 שם, עמ' נז-נח.

34 שם, עמ' נד-נה.

35 זאת בנוסף לפניות רבות אל חסידיו רוסיה הלבנה לסייע ליחידים היושבים בארץ ישראל.

36 אגרות קודש, נט, עמ' קמ.

משה מיזליש מוילנה ונועד לר' פנחס הורוויץ – מי ששימש אז כרבה של פרנקפורט ונמנה על אוהדי החסידות. במכתבו מספר רש"ז כי ר' משה, שהיה 'נאמן' בקהילת וילנה, הפך מטרה לרדיפות קשות לאחר שנודע כי הוא נוטה לחסידות. ר' פנחס הורוויץ מתבקש לסייע לר' משה לאסוף תרומות שבאמצעותן יוכל לשקם את עצמו מבחינה כלכלית³⁷.

כיצד ניתן להבין את הניגוד בין עמדתו המוצהרת של רש"ז בדבר מעורבות ה'צדיק' ב'מילי דעלמא' לבין התנהגותו למעשה? מסתבר כי רש"ז נהג כפי שנהג משום שחש קרבה נפשית עמוקה לחסידיו ולא יכול היה להישאר אדיש לגורלם. ביטוי מאלף לתחושת קרבה זו יש במכתבי עידוד וחיזוק ששיגר רש"ז לחסידים שאירע אותם אסון, כגון אחד שנשרף ביתו ואחר שאיבד את מרבית נכסיו מחמת טביעתה של ספינה שבה הוביל את סחורתו³⁸. יתירה מזו, כמי שתבע מחסידיו לתרום מפעם לפעם לצורכי הכלל, אי אפשר היה לו שלא לתת את דעתו על מצבם הכלכלי. וכך, למשל, הוא כותב לחסידיו אגב דרישה להעלות תרומה לשם 'פדיון שבויים':

וע"כ אהובי אחי ורעי ה' יודע ועד כי באמת קשה עלי מאד מאד להעריך הערכות ולהטיל הטלות על כלל אנ"ש כי לא נעלם ממני ח"ו צוק העתים אשר נתדלדלה מאד פרנסת אנ"ש ומעמדם כאשר ידוע לי מפיהם ומפי כתבם יעמוד לזכרון לפני תמיד מעמד כאו"א [= כל אחד ואחד] מאנ"ש בפרטות ממש בכל עניניו...³⁹.

הדעת נותנת, כי ביסוד מעורבותו של רש"ז ב'מילי דעלמא' של חסידיו עמד שיקול מפוכח ומחושב: ציפיותיהם של החסידים בתחום זה היו נעוצות בצרכים קיומיים רבי עוצמה. התכחשות לצרכים אלה היתה עלולה להרחיק רבים, בעוד שהיענות להם, גם אם היא מוגבלת ומסויגת, היה בה כדי לקרבם. וכך אפשר היה לצפות שמתוך שלא לשמה יבואו לשמה.

ניתן לומר אפוא, כי מתוך שעוזה היתה שאיפתו להשפיע על הרבים ולהדריכם לעבודת ה' בדרכי החסידות, גילה רש"ז נכונות להתפשר עם המציאות החברתית שבתוכה ביקש לפעול. אלא שפשרה זו היתה כאמור תחומה ומוגדרת היטב. בדומה לר' מנחם מנדל מויטבסק, שלל רש"ז מכל וכל עשיית 'מופתים'. אך בשונה מר' מנחם מנדל, הוא אף לא נטל על עצמו את השליחות להתפלל למען הצרכים הארציים של חסידיו. עם זאת, סמך רש"ז את ידיו על התקוות שתלו החסידים בתפילתם של ר' מנחם מנדל וחבריו, שהרי שליחותם של אלה הוסברה בישיבתם בארץ ישראל. רש"ז התאמץ לבלום ולרסן את ציפיותיהם של החסידים לעצה ולהדרכה בענייניהם הארציים. עם זאת הוא גילה נכונות להיענות לציפיות אלה בסייגים ובתנאים ברורים. כללו של דבר, רש"ז דגל בתפיסה רוחנית של ייעוד ה'צדיק' להלכה, אך נקט בגישה מורכבת ומתפשרת יותר למעשה⁴⁰. זהו ככל הנראה המ'חיר' שהיה מוכן לשלם למען הפצת דרכי החסידות בחוגים רחבים.

37 שם, מח, עמ' קיג.

38 שם, צב, צג, עמ' קפט-קצ. וראה הערות המהדיר בעמ' תסז-תסח.

39 שם, כב, עמ' נב.

40 והשווה מה שכתב בעניין זה גריס (לעיל, הערה 3), עמ' 119, הערה 10.

על אף כל האמור לעיל, אין כל ספק כי את עיקר ייעודו כמנהיג של חסידים ראה רש"ז בתחום הרוחני. השאלה שעליה יש לתת את הדעת היא – כיצד תפס את שליחותו בתחום זה? בשעה שקיבל על עצמו את הנהגת חסידי רוסיה הלבנה הועמד רש"ז בפני דילמה שבפניה הועמדו, כאמור, גם שאר תלמידי המגיד ממזריטש שהנהיגו עדות של חסידים. עיקרה של דילמה זו התבטא בשתי שאלות הכרוכות זו בזו: מה מתוך תורתו ודרכה של החסידות, כפי שהתגבשו בבית מדרשו של המגיד, אפשר ורצוי להנחיל לציבור? לאיזה חוגים מתוך הציבור ניתן וראוי להנחיל מורשת זו? הכרעתו של רש"ז לגבי דילמה זו היתה מורכבת. מחד גיסא, סבר כי תורת החסידות ודרכיה, כפי שקיבלן מפי המגיד, אינן הולמות את הציבור הרחב. מאידך גיסא, האמין רש"ז כי יש לה לחסידות מחויבות להנהיגה רוחנית של הציבור הרחב, וכי יש לה גם מסר רוחני עבור ציבור זה. כיצד התגבר רש"ז על הניגוד לכאורה שבין שתי הערכות אלה?

בספר התניא קבע רש"ז הבחנה חדה בין מדרגת ה'בינוניים' לבין מדרגת ה'צדיקים'. הבינוני הוא מי שמקיים את תרי"ג מצוות התורה 'ולא עבר עבירה מימיו', אלא שעדיין מקננות בנפשו תאוות ארציות הבאות לידי ביטוי בהרהורי עבירה. דרך העבודה ההולמת את הבינוני היא דיכוי התאוות בכוח הרצון⁴¹. באשר לצדיקים מבחין רש"ז בין 'צדיק גמור' לבין 'צדיק שאינו גמור'. הראשון הוא מי שטיהר נפשו מן הרע מכל וכל והפכו לטוב. ה'צדיק שאינו גמור', לעומת זאת, אף הוא טיהר נפשו מן הרע אך נשארה בו שארית כלשהי, כך 'שאינו שונא הס'א [=הסטרא אחרא] בתכלית השנאה... ועל כן גם אהבתו לה' אינה בתכלית...'⁴². בשונה מן הבינוני, עיקר עבודת ה' של הצדיק היא בהפיכת הרע לטוב. בעקבות הבחנה זו, ולאורה, הצביע רש"ז על היעד שאליו ראוי וניתן לשאוף: 'והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך שפל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה...'. מדרגת הצדיק איננה יכולה להיות בטווח השאיפות של 'כל אדם' משום שזוהי מדרגתם של יחידי סגולה, שאף הם אינם זוכים בה אלא כמתת חסד אלוהית⁴³.

ההבחנה בין צדיקים לבינוניים, והקביעה כי מדרגת הבינוניים היא המסגרת המתאימה למאמציהם ושאיפותיהם של רוב הציבור, ניתנת להתפרש כביטוי לפופולאריזציה מכוונת של תורת החסידות, מתוך מגמה להתאימה לחוגים רחבים בציבור. התרשמות זו זוכה לחיזוק אף בספרות המחקר⁴⁴. בבקשה לנתח ולאפיין את משנת רש"ז על יסוד ספר התניא, הגיעה רבקה ש"ץ למסקנה, כי רש"ז סטה באורח קיצוני מתורת החסידות של המגיד ממזריטש בכך שסילק מתוכה את היסודות הספיריטואליים. את סטייתו זו של רש"ז חשפה רבקה ש"ץ הן בתורת הבריאה, הן בתורת הנפש והן בדרכי עבודת ה'. בתחום האחרון הסתלק רש"ז מן הדרך המעוגנת בתורה הלוריאנית על העלאת הניצוצות ואשר 'היתה לחידוש מרכזי בבית המדרש המגיד' – היינו ההתמודדות עם הרע על ידי גאולתו והפיכתו לטוב.

41 תניא, פרק יב. דיון מפורט על ה'בינוניים' ראה בחיבורו של חלמיש, לעיל, הערה 5.

42 שם, פרק י.

43 שם, פרק יד.

44 רבקה ש"ץ, 'אנטי-ספיריטואליזם בחסידות', מולד, כ (תשכ"ג), עמ' 513–528.

על ממצאי מחקרה של רבקה ש"ץ חלקו י' תשבי וי' דן, ובעקבותיהם מ' חלמיש. על יסוד בחינה של משנת רש"י על גילוייה השונים, הראו חוקרים אלה כי התמונה העולה מספר התניא, שעליו כאמור התבסס מחקרה של רבקה ש"ץ, איננה אלא פן אחד של תורת חב"ד – זה המיועד לציבור הרחב, וכי בה בשעה העמיד רש"י גם תורה 'אזוטרית', המכוונת לחוגים מצומצמים של בני עלייה. זו האחרונה נוסחה בעיקר בדרושו של רש"י, אם כי היא מרומזת גם בספר התניא⁴⁵. בתורה זו נכללו גם אותם יסודות ספיריטואליים שמילאו תפקיד מרכזי בבית מדרשו של המגיד ואשר רבקה ש"ץ הצביעה על העדרם בספר התניא.

על יסוד הממצאים שהעלתה רבקה ש"ץ לגבי ספר התניא מכאן, ואלה שהעלו תשבי, דן וחלמיש לגבי כתבים אחרים של רש"י מכאן, ניתן אולי להסיק שבבואו להורות את דרכי החסידות בציבור הבחין רש"י בין שני מעגלים חברתיים שונים: המעגל האחד קלל חוגים מצומצמים של בני עלייה, בעוד שהשני הקיף את מרבית הפונים אליו. עבור אלה האחרונים העמיד רש"י את תורת ה'בינוניים'. ואולם מן הראוי להדגיש, שגם אם תורת ה'בינוניים' היא נוסחה ממונת של החסידות – כפי שתפס והורה אותה המגיד ממזריטש – אין היא בשום פנים נוסחה וולגארית שלה. שהרי אף התביעות הרוחניות שהעמיד רש"י בפני ה'בינוניים' אינן קלות כל עיקר, ויש בהן כדי להתוות לכל יחיד מסלול של התעלות והזדככות.

דרכי החסידות שהורה רש"י לבני העלייה ואלה שהורה ל'בינוניים' הם סוגיה רחבה ומסועפת, שהדיון בה חורג מגבולותיו של מאמר זה⁴⁶. ואולם מנקודת המבט של דיונו נודעת חשיבות ראשונה במעלה להשקפתו של רש"י, כי לא רק בני העלייה אלא גם ציבור ה'בינוניים' מסוגל וחייב להתאמץ ולהתעלות בעבודת ה' בכוונות עצמו. מכאן שיעודו של ה'צדיק' איננו להגביה את החסידים הדבקים בו אגב התעלותו שלו⁴⁷, אלא להורות להם את הדרך לשם התעלות עצמית. אכן, הוראת הדרך בעבודת ה' זהו עיקר ייעודו של ה'צדיק' על פי תפיסתו של רש"י. לאור תפיסה זו אין תימה שמערכת היחסים שנקמה בין רש"י לחסידיו היתה במידה רבה כזו שבין הרב לתלמידיו, בין המחנך לחניכיו. במציאות באה מערכת יחסים זו לידי ביטוי בשני מוקדים עיקריים: חצרו של רש"י מכאן והמניין החסידי מכאן. בחצרו של רש"י הושם הדגש על הוראת הדרך ויצירת המוטיבציה; במניין החסידי שבמקום מגוריו אמור היה החסיד ליישם ולהגשים את אשר קיבל מרבו. בהתרחשות בשני מוקדים אלה ובזיקה שביניהם יתרכז דיונו להלן.

45 תשבי-דן (לעיל, הערה 5), בעיקר עמ' 775–778. הביקורת של חלמיש (לעיל, הערה 5) על רבקה ש"ץ חוזרת ועולה בחלקים שונים של מחקרו. ראה, למשל, עמ' 254–255. וכן ראה: תמר רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ב (תשמ"ב), בעיקר עמ' 165.

46 דיון מסכם בנושא זה ראה: חלמיש (לעיל, הערה 5), פרק יא, עמ' 383–391. על עבודת ה' כפי שנתפסה ונתפרשה על ידי ר' אהרון משטראשיליה, תלמידו החשוב של רש"י, ראה: רחל אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, חלק שני.

47 את הביטוי המובהק ביותר לתפיסה המנוגדת לזו של רש"י ניתן לראות במשנתו של ר' אלימלך מליז'אנסק. ראה: ג' נגאל (מהדיר), נועם אלימלך, ירושלים 1978, א, מבוא, עמ' 19 ואילך.

ב. בחצרו של רש"י

בבקשו ליישם הלכה למעשה את תפיסתו בדבר ייעודו של ה'צדיק' נתקל רש"י באילוצים שהקשו עליו למלא את שליחותו. בתוך שנים אחדות מאז החל להנהיג את חסידי רוסיה הלבנה חל גידול ניכר במספרם. אף שאין בידנו לנקוט במספרים מדויקים, ניתן לומר בבטחה כי במהלך שנות השמונים והתשעים עלה מספר חסידיו של רש"י לכמה וכמה מאות. אל הגידול ההולך ונמשך במספר החסידים הצטרפה להיטותם למגע אישי ותכוף עם רבם. להיטות זו התבטאה בריבוי הנסיעות לחצרו של רש"י ובציפייה העזה להתקבל אצלו ל'יחידות'. אגב ניסיונו להתמודד עם אילוצים אלה, יזם רש"י דפוסים ארגוניים שתכליתם להגביל ולווסת את נסיעת החסידים לחצרו ולקבוע סדרי עדיפויות לחלוקת הזמן המוקדש להם. התעודות שבהן נקבעו דפוסי ארגון אלה זכו לכינוי 'תקנות לוזנא'.

קובץ 'תקנות לוזנא' כולל את ארבעת הפריטים הבאים: מספר תקנות שנוסחו בהשראת רש"י וקרוב לוודאי שהן מראשית שנות התשעים⁴⁸; איגרת של רש"י אל חסידיו משנת תקנ"ג, שבה הוא חוזר על התקנות הנ"ל בתוספת הבהרות והנמקות⁴⁹; איגרת של רש"י אל חסידיו משנת תקנ"ה, המסבירה את הצורך ב'תיקונין חדשים' ובצמוד לה תקנות שנוסחו על ידי רש"י עצמו⁵⁰; אוסף תקנות חדשות שנוסחו בשנת תקנ"ו על ידי אסיפת נציגים של חסידי רש"י, ועליהן נוספה איגרת תמיכה של רש"י⁵¹. הבה ונפנה עתה לסקירת עיקר תוכן של 'תקנות לוזנא', ולאחר מכן ננסה לעמוד על משמעותן.

ביסוד ההגבלות על נסיעת החסידים ללוזנא עומדת ההבחנה בין אנ"ש 'הישנים' לבין אלה 'החדשים'. בגדר 'הישנים' נכלל כל מי שביקר אצל רש"י בלוזנא ולו רק פעם אחת. בתקנות הראשונות נקבע כי אנ"ש 'הישנים' רשאים לבקר בלוזנא רק פעם אחת בשנה. לביקוריהם של אלו הקצה רש"י אחת-עשרה שבתות בשנה – רובן שבתות שבהן מברכים את החודש⁵². עוד קובעות תקנות אלו, כי מי שחפץ להיפגש עם רש"י ב'יחידות' חייב לשכור לעצמו דירה ומזונות למשך שבועיים. תקנה זו נועדה להמעיט ככל האפשר במספר הממתינים ל'יחידות' ולווסת את התור ביניהם.

בעוד שתעודה זו מתייחסת בפירוש אך ורק לאנ"ש 'הישנים', מבהיר רש"י את מדיניותו ביחס ל'חדשים' במכתבו משנת תקנ"ג. 'החדשים' מוזמנים לבקר בלוזנא בשלושת השבתות הראשונות שבכל חודש, ואולם נאסר עליהם לבוא בשבת 'מברכין', המיועדת לאנ"ש 'הישנים'. אלה מן 'החדשים' המעוניינים להיכנס ל'יחידות' ימתינו יומיים-שלושה לאחר השבת. באשר לחסידים 'הישנים' חוזר רש"י באיגרתו משנת תקנ"ג על עיקרי התקנות שתוארו לעיל. בין השאר חוזר הוא על הסייג, כי המבקשים להתקבל ל'יחידות' חייבים להתמתן כשבועיים. לכך הוא מוסיף שני תנאים חמורים שנזכרו בשלב קודם של דיונונו: חסיד

48 אגרות-קודש, כג, עמ' נג.

49 שם, כד, עמ' נג-נט.

50 שם, כח, עמ' סז-ע.

51 שם, לא, עמ' עה-עט.

52 ביתר פירוט ראה: שם, כג, עמ' נג.

‘ישן’ רשאי לבקש ‘יחידות’ רק אם הבעיה המעיקה עליו איננה יכולה למצוא את פיתרונה בהתייעצות עם אנ”ש שבמקום מגוריו, וכן רק אם בעיה זו מציבה בפניו שתי דרכים חילופיות שהוא מתקשה לבחור ביניהן. את ההפליה בין ‘הישנים’ לבין ‘החדשים’ מנמק רש”ז באמרו, שעם ‘החדשים’ התפצים להתקרב לעבודת ה’ ‘ההכרת גדול לדבר עמהם ביחידות...’. נמצא שהקצאת שלוש שבתות בחודש ל’חדשים’ לעומת שבת אחת ל’ישנים’ נועדה לדלל את מספר המבקרים ‘החדשים’, בכל שבת, על מנת שיהיה לרש”ז די פנאי לקבל את כולם ל’יחידות’ בתוך יומיים שלושה.

בנוסף על השבתות, אלה שנועדו לאנ”ש ‘הישנים’ ואלה שנועדו ל’חדשים’, קבע רש”ז ארבעה מועדים בשנה שבהם רשאים הכל לנסוע ללונזא. ‘ד’ פרקים’ אלו הם: שמחת תורה, שבת חנוכה, פורים ושבת שובה⁵³. הואיל והביקור בלונזא במועדים אלו הותר לכל בבחינת תוספת לביקור החד-שנתי בשבת, הפכו ה’ד’ פרקים’ להתכנסויות רבות משתתפים של חסידי רש”ז. לפיכך ראה רש”ז צורך להזהיר:

אשר כל הנוסעים על ד’ פרקים היעודים לא יעלה על רוחם לבקש להכנס אלי לדבר עמדי ביחידות אפי’ דבר נחוץ מאד בעבודת ה’ וכ”ש מילי דעלמא... כי זהו דבר שא”א בשום אופן שיכנסו אלי לדבר כל הנאספים פה בד’ פרקים הידועים⁵⁴.

באיגרתו משנת תקנ”ג הצביע רש”ז גם על האמצעים לאכיפת התקנות. ראשית לכל הוא מינה את הגבאים המופקדים בכל עיר ועיר על איסוף מעות ארץ ישראל, להקפיד שאף חסיד מבני מקומם לא יסע ללונזא תוך חריגה מן התקנות. לכך הוסיף רש”ז שתי סנקציות כנגד העבריינים: דינם יימסר בידי שמיים, והוא עצמו יקנוס אותם בקנס כספי. לבסוף צירף רש”ז איום המכוון כלפי כלל אנ”ש: אם הפצרותיו לציית לתקנות לא תיענינה בחיוב, הוא עשוי להעתיק את ביתו מרוסיה הלבנה ולנטוש את חסידיו.

מאיגרת רש”ז משנת תקנ”ה, ומן התקנות הנלוות אליה, עולה בבירור כי אמצעי האכיפה שנקט רש”ז עד אז לא הועילו, וכי רבים פרצו את גדרי התקנות. לפיכך הוא נאלץ לחזק את התקנות ולהחריף את אמצעי האכיפה. בפעם הזאת מתרה רש”ז כי כל העובר על התקנות יילכד בחרם יהושע בן נון! על התקנה המגבילה את אנ”ש ‘הישנים’ שלא לבוא בשבת ‘מברכינ’ אלא פעם אחת בשנה, הוסיף עתה רש”ז שני סייגים: ראשית, הגבלה זו עומדת בתוקפה גם במקרה שהמבקש לנסוע מסוגל ומוכן לממן את הוצאות שהייתו בלונזא בעצמו. ללמדך, שאין התקנה נובעת מטעמי תקציב. שנית, מתרה רש”ז: ‘והשנה היא שנה תמימה דוקא בלי שום קדימה אפי’ חודש א’[חד]...’. לסייגים אלו צירף רש”ז סעיף המבטא נכונות להקל בחומרת התקנות במקרים חריגים: ‘ומי שההכרח לו ליסע שנית יכתוב הענין ואולי יותן לו רשות, אך בלי רשות אזהרה כפולה והעובר ילכד...’, היינו יילכד בחרם.

53 זהותם של ארבעת הפרקים לא נתפרשה באיגרת רש”ז משנת תקנ”ג אלא באיגרתו משנת תקנ”ה: שם, עמ’ סח.

54 שם, עמ’ נד.

את אכיפת התקנה האוסרת לנסוע ללונזא לשבת יותר מאשר פעם אחת בשנה, ביסס עתה רש"ז על שילוב של שני אמצעים: פיקוח מדוקדק על סדרי האכסון והאירוח של הבאים ללונזא, וכן ביקורת על החסידים המבקשים לנסוע, שתופעל על ידי גבאי מעות ארץ ישראל שבמקום מגוריהם. באשר לסדרי האכסון קובעות התקנות משנת תקנ"ה כי כל הבאים ללונזא חייבים להתאסף בשתי חצרות מסוימות. משתי חצרות אלו יוליך 'הממונה' את האורחים למקום האכסניה הראוי להם. בעלי האמצעים יובלו לבעלי בתים המספקים מגורים ומזונות בשכר. חסרי האמצעים יישלחו לסעוד על שולחן בעלי בתים אמידים שהוטלה עליהם מכה מסוימת של הכנסת אורחים. בימות החול יקבלו חסרי האמצעים את מזונותיהם באכסניה מיוחדת שהוקמה לשם כך. על מנת למנוע כל ניסיון לעקוף את סדרי האירוח, תיקן רש"ז שתושבי לונזא אינם רשאים להזמין לביתם אורחים מאנ"ש, הן בשבת והן בחול, פרט לקרובים, כגון 'אב או אח או גיסו או מחותנו ממש הם לבדם מותרים אפי' להתאכסן ולא לבניהם ולא לחתניהם שעמהם⁵⁵.

את הביקורת על היוצאים ללונזא במקום מגוריהם הפקיד כאמור רש"ז בידי הגבאים של מעות ארץ ישראל. כל המבקש לנסוע ללונזא חייב להצטייד ב'מכתב העדאה', שבו יעידו הגבאים שבעירו 'שכבר עברה שנה תמימה שנסע למחננו...'. בלא מכתב מעין זה לא יוכל האורח לקבל בלונזא אכסניה ומזונות, אפילו לא בשכר. על הגבאים הטיל רש"ז לקיים רישום קפדני של מועדי נסיעת החסידים ב'פנקס מיוחד'. כמו כן נצטוו לשוב ולפרסם את דבר התקנות בקרב אנ"ש שבאיזור מגוריהם.

החמרה ניפרת חלה בתקנות משנת תקנ"ה לגבי חסידים 'ישנים' המבקשים להתקבל ל'יחידות'. חסידים אלה מתבקשים להסתפק בהעלאת שאלותיהם על הכתב, ורש"ז מבטיח להשיב להם בעצמו בכתב או בעל פה באמצעות בנו וחתנו. מי שאינו מוצא סיפוק בהסדר זה ומבקש לשוחח עם רש"ז ב'יחידות' דווקא, חייב לשכור מזונות לחודש שלם, 'ואולי יהיה לי פנאי לדבר עמו ביחידות...'. את החמרת התקנות בעניין זה נימק רש"ז בריבוי שחל במספר 'החדשים', אשר לקבלתם ב'יחידות' ייחס, כזכור, חשיבות רבה.

התקנות משנת תקנ"ו נוסחו באסיפה שבה נטלו חלק ארבעים ושמונה נציגים של מנייני החסידים ברחבי רוסיה הלבנה. אל גוף התקנות נלווה מכתב קצר מאת רש"ז, שעיקרו תביעה מאנ"ש לציית לתקנות. הדעת נותנת שעצם כינוסה של אסיפה מעין זו, אשר כל משתתפיה חותמים על נוסח התקנות, נועד לחזק את תוקפן ולהבטיח את יישומן בכל המניינים.

באשר למועדי הנסיעה ללונזא יש בתקנות משנת תקנ"ו חידוש הנעוץ בגורמים טכניים. במקום ביקור אחד בשבת רגילה בנוסף על ארבעת המועדים הקבועים, נקבע עתה כי אנ"ש 'הישנים' רשאים לבוא פעמיים בשנה לשבת רגילה ורק לשלושה מתוך ארבעת המועדים. המועד הרביעי – שבת חנוכה – בוטל. לכך מצטרף ההסבר, כי כאשר תושלם הרחבת בית המדרש בלונזא ישוב לתוקפו המנהג הקדום של ה'ד' פרקים'. מסתבר כי הצפיפות הגדולה,

שנבעה מריבוי האורחים בארבעת המועדים המיוחדים לכל, גרמה לביטול ההתכנסות בעיצומו של החורף.

החמרה נוספת לגבי אפשרות המגע האישי עם רש"ז חלה בתקנות שנת תקנ"ו. אלא שבד בבד עם החרפת ההגבלות הוצעו אפיקי מגע חילופיים, העשויים לתת פורקן לציפיות החסידים. ביטוי אופייני למגמה זו יש בסעיף דלהלן:

לא יכנוס שום אדם לחדר אדמו"ר הרב שיחי' לדבר עמו ביחידות לא במילי דשמיא ולא במילי דעלמא בשום אופן ואף ע"פ כתב לא יכניס דבריו לשאול עצה בשום דבר קטן וגדול כ"א רשות לו לרשום ברשימה כל המאורעות וכל הקורות אותו בלי שאלת עצה כ"א לעורר עליו רחמי שמים ולשלוח פדיון והכל ע"י הנאמן הידוע וכמו"כ מי שצריך לבקש איזה מליצה לאיזה אדם... מאיזה ענין שיהי' רשות לו להציע דבריו במכתבו ע"י נאמן הידוע... והיו שוים בזה יחד עשיר ואביון...⁵⁶

לפנינו איפוא, מחד גיסא, דרך פנייה בכתב, שאיננה כוללת את הזכות להעלות שאלה ולבקש עצה. סייג זה נועד כמובן להקל על רש"ז. מאידך גיסא, הרשות לתאר במכתב את גורלו של הכותב ולבקש אף מכתב 'מליצה' היא בבחינת היענות לצורכי החסידים, ומן הסתם אף ללחץ המופעל על ידם. אף שהדבר לא נכתב במפורש, נראה שאפיק פנייה זה נועד לענות בעיקר על צרכים ומצוקות בתחום 'מילי דעלמא'. למעשה מזכירה צורת פנייה זו את ה'קוויטל' המלווה בפדיון – מנהג שרווח אז בחצרות 'צדיקים' אחרים. אלא שהגירסה החב"דית היא מסויגת ומעודנת. ראשית, המכתב והפדיון נמסרים באמצעות שליח. שנית, לא זו בלבד שרש"ז איננו מבטיח למלא את משאלות חסידיו, אלא שאף לא נאמר בפירוש כי יתפלל בעבורם. התקנות מסתפקות ברמז: החסיד מוסר את מכתבו בלוויית הפדיון על מנת 'לעורר רחמי שמים'.

למרות האמור עד כאן לא נחסמה לגמרי האפשרות של בקשת עצה בכתב מאת רש"ז. אלא שאפיק מגע זה, שכבר נזכר בתקנות קודמות, הופך עתה מבוקר יותר. רש"ז מינה בכל מניין ומניין שלושה נכבדים, שתפקידם לבחון ולסנן את שאלות החסידים המכוונות אליו. שלושה אישים אלה אמורים לבדוק אם השאלה שמעלה החסיד עומדת בתנאים הבאים: השאלה היא כה נכבדה וקשה עד שהם עצמם אינם מסוגלים להציע לה תשובה; השאלה המטרידה את החסיד מעמידה אותו בפני הצורך לבחור בין שתי דרכים חילופיות, והוא מתקשה להכריע ביניהן. אם נתמלאו תנאים אלה רשאים השלושה לנסח את השאלה בכתב על מנת שתישלח לרש"ז. ואולם השאלה חייבת להישלח על ידי שליח דווקא ולא על ידי השואל עצמו. כזכור, תנאים אלו הוצגו בשנת תקנ"ג כסייג לאנ"ש 'ישנים' המבקשים להתקבל ל'יחידות'. ואילו עתה משמשים תנאים אלו סייג להפניית שאלה בכתב אל רש"ז, בעוד שהאפשרות של 'יחידות' לחסידים 'ישנים' איננה נזכרת כלל.

סעיף נוסף שנועד לסייג את המגע עם רש"ז, ואשר יש בו כדי ללמד על עוצמת הציפיות והלחצים בנידון זה, מתייחס להופעותיו הפומביות:

בכל עת שידרוש אדמו"ר הרב שיחי' בבה"מ או בבה"כ אינו רשאי שום אדם מאנ"ש להרוס ולעלות על הבימה מקום מושב הרב שיחי' כ"א אנשי ביתו ואוכלי שלחנו והנקראים לגשת אל שלחנו ע"פ הנאמן הידוע⁵⁷.

בתקנות משנת תקנ"ו מוצאים אנו דפוס חדש של מגע בין רש"י לחסידיו: שיעורים מיוחדים שעניינם 'דברי תורה ויראת שמים', היינו הדרכה מוסרית-דתית בדרכי החסידות. על פי סימנים אחדים נראה כי שיעורים אלו, שיוחדו לאנ"ש 'הישנים', היו בבחינת תחליף ל'יחידות'. השיעורים התקיימו במשך כשעתיים, בכל יום מימות השבוע שלאחר השבת המיועדת לאנ"ש 'הישנים'. זאת ועוד, השיעורים נערכו בתוך חדרו של רש"י – מן הסתם אותו חדר שבו נהג לקבל חסידים ל'יחידות' – ומספר הנוכחים בכל שיעור הוגבל לשלושים עד ארבעים. התקנות כוללות הסברים מפורטים באשר לקביעת התור בין אלה המבקשים להיכנס לשיעורים אלה. מבין הכללים השונים יש עניין בכך שניתנה עדיפות ברורה לקבוצות של חסידים מאותה עיר ומאותו מניין על פני חסידים בודדים.

באשר לביקורת על הבאים ללונזא באמצעות הפיקוח על סדרי האירוח והאכסון חוזרות התקנות משנת תקנ"ו על מה שכבר תואר לעיל. השינוי הבולט היחיד בנושא זה נוגע לאורחים חסרי האמצעים, המבקשים להתפרנס בעת שהותם בלונזא מן הצדקה. בתקנות של שנת תקנ"ה נקבע, כי בגדר 'אביונים' יכולים להימנות רק אלה שהגיעו ללונזא ברגל ולא בעגלות. ואילו עתה נקבע, כי המבקשים להתפרנס מן הצדקה חייבים להביא מכתב מן הגבאים שבערים. מסתבר כי תיקון זה נועד להחמיר את הביקורת, בשל ריבוי המבקשים להכיר בהם כחסרי אמצעים. עם זאת, ייתכן כי יש בתיקון זה גם התחשבות בחסרי האמצעים במובן זה, שגם אם יש בידם די כסף להוצאות הדרך, עדיין מותר להם להתפרנס מן הצדקה. הנה כי כן, 'תקנות לונזא' היו פרי רוחו של רש"י עצמו. אף אותן תקנות שלא נוסחו על ידו במישרין, נוסחו בהשראתו וזכו לברכתו. מה היו השיקולים שהדריכו את רש"י כשיזם תקנות אלו? מה היו המטרות שביקש להשיג באמצעותן? אין ספק שאחד המניעים העיקריים שעמדו ביסוד התקנות היה רצונו של רש"י להקל מעליו, ולו רק במעט, את הנטל העצום שהיה כרוך בהנהגת הציבור. בהנמקות שצירף לתקנות חזר רש"י וטען, כי אין הוא מסוגל להוסיף ולשאת בעול שמטילים עליו החסידים. מסתבר איפוא, שבאמצעות התקנות ביקש רש"י להבטיח איזון סביר בין העיסוק הישיר בהנהגת הציבור לבין ההתרכזות האישית בעבודת ה'. ואולם מניע זה, עם כל חשיבותו, איננו ממצה את משמעותן של התקנות. שהרי בנוסף על בלימה וריסון של הלחצים שהופעלו על רש"י, מתוות התקנות סדר עדיפויות לגבי חלוקת הזמן שהקצה לטיפול בחסידיו. כזכור בולטת בתקנות הפליית החסידים 'החדשים' על פני אנ"ש 'הישנים'. מגמה זו מבטאת כמובן את החשיבות הרבה שהועיד רש"י להרחבת השורות של קהל חסידיו. ואולם נראה, כי בנוסף על שיקולים אלה מבטאות 'תקנות לונזא' עניין עמוק ורב-משמעות יותר. שכן, ביסודן של תקנות אלו עומדת תפיסתו של רש"י לגבי המשמעות והתפקיד של נסיעת החסידים אל ה'צדיק'. ביקור החסיד בחצר ה'צדיק' איננו

נתפס כאן כפסגת חייו הדתיים ואף איננו ערך העומד בפני עצמו. ביקור זה הוא בבחינת נקודת מוצא להתעלות רוחנית של החסיד בכוחות עצמו בחיי היומיום שלו. לאור תפיסה זו ניתן להבין את הגבלת מספר הביקורים השנתי בלונא ואת העדפת 'החדשים' על פני 'הישנים' לעניין ה'יחידות'. הבה ונבחן עתה כיצד מתבטאת תפיסה זו לגבי כל אחד ממרכיבי הביקור בחצר ה'צדיק'.

ה'יחידות' – היינו המגע האישי והאינטימי ביותר בין החסיד לבין רבו – נתפסה הן על ידי רש"ז והן על ידי חסידיו כאירוע המשמעותי ביותר במהלך ביקורו של החסיד בלונא. שאכן זו היתה הכרתם-תחושתם של החסידים, מעידים הלחצים העזים שהפעילו על רש"ז בנידון זה. על מהותה ומשקלה של ה'יחידות' בעיני רש"ז ניתן ללמוד מתוך דברים שכתב בהקדמת התניא:

...כי אינה דומה שמיצת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו ולפי השגתו ותפיסת שכלו באשר הוא שם ואם שכלו ודעתו מבלבלים ובחשיכה יתהלכו בעבודת ה' בקושי יכול לראות את האור כי טוב הגנוז בספרים אף כי מתוך האור לעינים ומרפא לנפש ובר מן הדין הנה ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי בוודאי אינן שוין לכל נפש כי אין כל השכלים והדעות שוות ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל חברו... אלא אפילו בספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בם... ואורייתא וקב"ה כולא חד וכל ששים רבוא כללות ישראל ופרטיהם עד ניצוץ קל שבקלים... כולו מתקשראן באורייתא ואורייתא היא המקשרת אותן להקב"ה כנודע בזה"ק [=בזוהר הקדוש] הרי זה דרך כללות לכללות ישראל ואף שניתנה התורה לידרש... לכל נפש פרטית מישראל המושרשת בה הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי שבתורה⁵⁸.

המסר האישי שיש לו ל'צדיק' לכל יחיד מחסידיו הוא כמדומה מחידושה המובהקים של החסידות. ואם בחסידות בכללותה כך, הרי שבשיטת רש"ז – המעמיס את עיקר הנטל של ההתעלות בעבודת ה' על כתפי היחיד – על אחת כמה וכמה. את מעלת ההדרכה שמדריך ה'צדיק' את חסידיו על פני העיון בספרי יראה, מנמק רש"ז בכך שהדרכה זו מתייחסת אל הווייתו האישית של כל חסיד. הדרכה אישית זו היא איפוא גורם ראשון במעלה לגבי יכולתו של החסיד להתקדם בעבודת ה' בכוחות עצמו. ההנמקה שהציע רש"ז להערכה זו כוללת שני היבטים, פסיכולוגי ומטפסי. מאחר שההדרכה האישית עוסקת במידה רבה בתיקון המידות, הרי שהיא חייבת להלום את מבנה נפשו ונטיותיו של היחיד. מן הבחינה המטפסית מסייעת ההדרכה האישית ליחיד 'להיות מכיר את מקומו הפרטי שבתורה', היינו את המדרגה הרוחנית שאליה הוא מסוגל להגיע וחייב לשאוף בהתאם למעלת נשמתו. מרכיב אופייני של ה'יחידות' היא החשיפה שחושף החסיד את מסתרי לבו בפני רבו⁵⁹.

58 תניא, הקדמה, עמ' 6.

59 שם, עמ' 7. A. Rapoport Albert, 'Confession in the Circle of R. Nahman of Braslav', *Bulletin of Institute of Jewish Studies*, I (1973), pp. 65–96

שפן השאלות שמעלה החסיד במהלך ה'יחידות' נעוצות בדרך כלל בפגמים ובנקודות תורפה שהוא מגלה בעבודת ה' שלו. במקרים אלה מתבטאת הדרכת הצדיק בחשיפת השורשים הנפשיים של פגמים אלה ובהתוויית הדרכים לתיקונם⁶⁰.

רש"י עצמו לא הסביר מדוע מסוגל ה'צדיק' להעניק לחסידיו את ההדרכה האישית שלה הם כה זקוקים. את התשובות לשאלה זו מוצאים אנו במסמך חב"די מאוחר יותר, המשקף את הלכי המחשבה שרווחו בקרב חסידיו של רש"י. בספר וויכוחא רבה⁶¹, המתיימר להציג בפני הקורא ויכוח שהתנהל לכאורה בין חסיד למתנגד, ואשר לאמיתו של דבר הוא ספר פולמוס ותעמולה שמקורו בחוגי חב"ד, מוצאים אנו שני הסברים באשר ליכולתו של ה'צדיק' להעניק הדרכה אישית לחסידיו. ההסבר האחד מצביע על הניסיון האישי שרכש ה'צדיק' בתיקון המידות: 'הצדיקים שמאסו ברע ובחרו בטוב והפכו מדותיהם להשתמש בטהרה הם יכולים להכיר על האדם את קלוקל מידותיו גם בדקות מן הדקה...'⁶². נמצא שכוח החדירה הפסיכולוגי שבו ניהן ה'צדיק' נעוץ בהישגיו האישיים בתיקון המידות. ההסבר השני מרחיק לכת יותר, בכך שהוא רומז על האופי העל-טבעי של יכולת ה'צדיק' להעמיק ולהתבונן במסתרי הנפש של חסידיו: 'לכן צריך לבוא אל הקדושים אשר המה בארץ החיים המה היודעים ומכירים כל תעלומות לבו ומוחו בעבודתו שיכולים ליתן לו עצה לפי טבע עבודתו...'⁶³.

לאור האמור עד כאן נקל לשער, כי לגבי החסיד שזכה בה היתת ה'יחידות' חוויה נפשית רבת עוצמה, שרישומה ניכר למשך זמן רב. מסתבר שעצם האפשרות להתוודות ולחשוף בפני ה'צדיק' חולשות וכישלונות הקלה את רגשות המועקה והאשם. לכך נצטרפה הוודאות, שעל ידי אימוץ ההנחיות של ה'צדיק' יש סיכוי להתגבר על המכשולים ולהתעלות בעבודת ה'. מעין מוצר לוואי של יתרונות ענייניים אלה היו הרגשת הערך והיוקרה שבהן זכה כל מי שנכנס ל'יחידות'. מסתבר כי משקלן של אלה הלך וגדל ככל שהצטמצמה האפשרות להתקבל ל'יחידות'. עוצמת השאיפה שפיעמה בלב החסידים ביחס ל'יחידות', ועומק האכזבה שנגרמה למי שלא זכו בה, משתקפים בבהירות בדברי רש"י:

והנה כולם משתוקקים ליכנס וא"א לי לחלוק חלוקים ביניהם כי קשה כשאל קנאה מהדוחקים ונכנסים וא"א לי לפי טבעי ורכות לבי לראות העוגמ"נ [=העוגמת-נפש] של הנדחים מלכנסו וישובו לבתיהם בפחי נפש מקנאתם שהיא קנאת סופרים לפי שכלם...⁶⁴.

דומה כי בתארו את קנאת החסידים בעניין ה'יחידות' כ'קנאת סופרים לפי שכלם', ביקש רש"י לרמוז על הפער שבין המניעים המודעים והמוצהרים לבקשת ה'יחידות' לבין המניעים

60 ויכוחא רבה, עמ' 26-27.

61 על טיבו של ספר זה ראה: י' מונדשיין, 'הספרים "מצרף העבודה" ו"ויכוחא רבה"', עלי ספר, ה (תשל"ח), עמ' 165-175.

62 ויכוחא רבה, עמ' 28.

63 שם, עמ' 45.

64 אגרות-קודש, כד, עמ' נד.

הסמויים, שאינם תמיד כה טהורים. מכל מקום, קשה להפריז בהערכת שאיפתם של החסידים לזכות ב'יחידות'. בכך טמון ההסבר לריבוי הסייגים שנאלץ רש"ז לקבוע על מנת לבלום ולרסן שאיפה זו.

מששבים אנו עתה להתבונן ב'תקנות לזונא', בולטת ב'יתר שאת העובדה, שתקנות אלו מבטאות תהליך של כרסום הדרגתי במוסד ה'יחידות', עד כדי ביטולו כמעט לחלוטין לגבי אנ"ש 'הישנים'. אף שאין ראיות ברורות לדבר, נראה לי כמעט כוודאי שבשנים הראשונות להנהגתו של רש"ז, כשמספר חסידיו היה עדיין מצומצם יחסית, היתה ה'יחידות' אפיק מגע שכיח מאוד ביחסים שבינו לבין חסידיו. מסקנה זו עולה כאשר מקישים מן התהליך המסתמן בתקנות לאחר, היינו אל שלב מוקדם יותר שאינו משתקף בתקנות במישרין. למעשה ניתן לראות ב'יחידות' מעין ניסיון של רש"ז למסד את המגע האישי והאינטימי שאפיין את היחסים שבין הבעש"ט לבין בני חוגו, בין המגיד לתלמידיו ובין ר' מנחם מנדל מויטבסק לחסידיו. והנה, כתוצאה מן הריבוי ההולך ונמשך במספר הפונים אליו, הועמד רש"ז בפני דילמה קשה: האפשרות להוסיף ולהעניק הדרכה אישית לחסידיו 'הישנים' עמדה בסתירה עם היכולת לקלוט ולצרף לעדתו חסידים 'חדשים'. הכרעתו של רש"ז להעדיף את קליטת 'החדשים' על פני טיפול אישי ב'ישנים' משקפת את הכרתו בדבר השליחות שיש לה לחסידות בציבור הרחב. אלא שההחלצות למילוי שליחות זו היתה כרוכה בויתור על דפוס הנהגה קדום ורב ערך. מצאנו אמנם שרש"ז התאמץ לפתח דפוס הנהגה שישמשו תחליף ל'יחידות'. הכוונה היא להפניית החסיד לבקש עצה מגדולי המניין שאליו הוא שייך, לבקשת עצה בכתב מרש"ז עצמו ולמתן שיעורים מיוחדים לקבוצות של חסידים. למרבה האירוניה הצביע רש"ז אף על הדפסת ספר התניא כעל תחליף ל'יחידות'. כך אירע שדפוס של הנהגה, שצמח מתוך הכרה בחיוניות של הדרכה אישית וחיה, שאין למצאה בספרי יראה ומוסר, התגלגל לספר מודפס הכולל עצות והדרכה. זהו איפוא המחיר שנאלצה חסידות רוסיה הלבנה לשלם בעקבות הפיכתה מעדה אינטימית יחסית לתנועה רחבה⁶⁵.

דפוס נוסף של הנהגה, שהן רש"ז והן החסידים ייחסו לו חשיבות ראשונה במעלה, היה אמירת 'דברי חסידות'. לעומת האופי האישי-אינטימי של ה'יחידות', היתה אמירת 'דברי חסידות' אירוע קיבוצי, שהקיף את כלל המתכנסים בחצרו של רש"ז או קבוצות מסוימות מתוכם. מטבע הדברים, שכלל שהאפשרות להתקבל ל'יחידות' הצטמצמה, הפכה שמיעת 'דברי חסידות' לאירוע מרכזי יותר בחיי החסידים. במובנים מסוימים ניתן לראות באמירת 'דברי חסידות' על ידי ה'צדיק' מעין המשך או תחליף לדרשות התוכחה שהיו נושאים המגידים בקהילה המסורתית. בדומה לתוכחת המגיד כללו גם 'דברי החסידות' של ה'צדיק' חשיפה ביקורתית של פגמים בעבודת ה' והתוויית דרכים לתיקונם. ניתן לומר כי תפקידו ושליחותו של המגיד המסורתי נטמעו בתוך מכלול סמכויותיו ותפקידיו של ה'צדיק'⁶⁶. ואכן,

65 במכתבים שכתב ר' מנחם מנדל מויטבסק מארץ ישראל אל חסידיו ברוסיה הלבנה הוא חוזר ומציין שהוא זוכר היטב כל אחד מהם. מסתבר שמספרם לא עלה אז על מאות מעטות.

66 האדמו"ר מנחם מנדל מלובביץ', שהשתתף באסיפת הרבנים בפטרבורג בשנת 1843, תיאר בפני השלטונות את מנהיגי החסידות כמגידים. ראה: בית רבי, ג, עמ' 11-12.

באזורי ההשפעה של החסידות נעלמו המגידים מן הטיפוס המסורתי. ברם, הקירבה או הזהות הפונקציונאלית בין דרשת המגיד לבין 'דברי החסידות' של ה'צדיק' אל להם להטעותנו. מנקודת מבטם של החסידים נחשבו 'דברי החסידות' של ה'צדיק' כבעלי משמעות גדולה לאין ערוך מדרשות המגידים.

רש"ז עצמו התייחס לאמירת 'דברי חסידות' בדחילו ורחימו. על כך למדים אנו מתוך דברים מפורשים ששמע ממנו אחד מתלמידיו:

שמעתי מהחסיד ר' אליעזר יפה מדיסנא ששמע מרבינו נבג"ם זי"ע [=נשמתו בגנוז מרומים זכותו יגן עלינו] שלצאת לומר חסידות בפני העולם צריך לחשוב בדעתו ולצייר כאלו ממש עומדים ששים רבוא ישראל ועליהם משה ואהרן וע' זקנים אם באופן כזה היה אומר לפניהם החסידות אז מותר לומר ואם לאו כו', ב' צריך לחפש כל מה שאומרים בהחסידות איך שצריך להיות אם נמצא אצלו אז מותר לומר ואם לאו כו'.⁶⁷

רש"ז סבר איפוא, שאמירת 'דברי חסידות' בציבור הינה שליחות גורלית, המטילה על כתפי ה'צדיק' אחריות עצומה. לכך הצטרפה ההנחה, כי המופת האישי שמסוגל להעמיד ה'צדיק' הוא תנאי מוקדם והכרחי לזכותו להטיף לציבור. אלא שבכך טרם מיצינו את המשמעות המיוחדת שנודעה ל'דברי חסידות' בעיני רש"ז וחסידיו. מה ששיווה ל'דברי החסידות' את ייחודם ואת מעלתם, היתה ההכרה שדברים אלה הם בבחינת גילוי לרבים של דרך חדשה בעבודת ה', דרך שעד כה היתה נחלתם הבלעדית של בני עלייה, ואשר יסודותיה בתחום תורת הנסתר. לשון אחר: ב'דברי חסידות' שאמר רש"ז בפני חסידיו נכללו גילויים של 'סתרי תורה'. בעשותו כן הלך לכאורה רש"ז בדרך שסללו מנהיגי החסידות שקדמו לו. הבעש"ט והמגיד גילו רזי תורה לתלמידיהם ואף ר' מנחם מנדל מויטבסק נהג כך בדרשות שנשא בפני חסידיו⁶⁸. אף על פי כן הצטייר רש"ז בעיני בני דורו – הן חסידיו והן מתנגדיו – כמי שפועל בעניין זה בצורה חריגה. התרשמות זו של בני הדור מסתברת לאור העובדה, שרש"ז ביקש להוסיף ולהחזיק בשיטה שאפיינה שלב מוקדם בהתפתחות החסידות, גם כשזו הפכה לתנועה רחבה ומקיפה. מה עוד שדרכו של רש"ז בנידון זה בלטה בייחודה לעומת הדרך שבה בחרו מרבית מנהיגי החסידות בזמנו.

מנקודת המבט של חסיד רש"ז, היה הגילוי של סתרי תורה על ידי רבם עניין שנדרש לשבח. וכך הוסברה התופעה במסורת חב"דית בשמו של רש"ז עצמו:

רבינו אמר הטעם שהוא מגלה יותר מכל תלמידי הה"מ נ"ע [=הרב המגיד נוחו עדן] כי הרב לתלמיד מגלה ע"י לבושים וע"כ כל התלמידים שקבלו מרבינו הה"מ ע"י לבושים גילו ג"כ ע"י לבושים. אך הוא קבל מהה"מ יחד עם בנו הר"א [=הרב ר' אברהם]. והאב לבן מגלה הפנימיות ועצמות שלא ע"י לבושים. וע"כ גם הוא קבל שלא ע"י לבושים. ולזאת גילה הד"ח [=הדברי חסידות] ג"כ שלא ע"י לבושים⁶⁹.

67 מובא על ידי י' מונדישין, מגדל עז, כפר חב"ד תש"מ, עמ' שח.

68 איגרות חסידים, כח, עמ' 137.

69 בית רבי, א, עמ' 22, הערה א.

בין שהדברים אכן יצאו בנוסח זה מפי רש"ז, ובין שלפנינו מסורת שעוצבה בידי חסידי, אין ספק שיש בדברים אלה ביטוי נאמן לתדמיתו של רש"ז בעיני החסידים.

מי שהתייצב בראש מבקרי רש"ז על שגילה רזי תורה, היה לא אחר מאשר ר' אברהם מקאליסק – חברו של רש"ז במשך שנים, ומי שראה עצמו שותף במינויו כמנהיג חסידי רוסיא הלבנה. העילה הישירה להתקפתו של ר' אברהם על רש"ז היתה הדפסת ספר התניא בשנת תקנ"ז. ר' אברהם טען, כי ספר זה נזקו מרובה מתועלתו. שכן גילוי הסודות, המתבטא בחשיפת השורשים של תורת הבעש"ט והמגיד בתוך קבלת האר"י, איננה הולמת כלל את מדריגתם הרוחנית של החסידים. הוא הוסיף וטען, שרש"ז סטה מדרך ההנהגה שסללו 'רבותינו' – היינו המגיד ור' מנחם מנדל מויטבסק. שני אישים אלה 'היו נשמרי' ונזהרי' מאוד בדבריה' שלא להשמיע לרוב החסיד' ורובם ככולם, כ"א בדרך מוסר ולהכניסם בברית אמונת חכמי' ⁷⁰. ואכן, בדברי פולמוסו כנגד רש"ז חזר ר' אברהם מקאליסק והדגיש, כי את הנהגת כלל החסידים יש לבסס על שני יסודות עיקריים: אמונת חכמים, כלומר אמונה תמימה הנשענת על הכרה בסמכות ה'צדיק', ועל יראת שמיים פשוטה. את העיסוק ברזי תורה יש להגביל לבני עלייה בלבד ⁷¹. מן הדין להדגיש, כי ביקורתו של ר' אברהם לא התייחסה לכל גילוי של רזי תורה, אלא דווקא לחשיפתם של אלה בפני שכבות רחבות. כך, למשל, מכנה ר' אברהם את חסידי רש"ז שזכו לקבל שיעורים מיוחדים בספר התניא 'קטני האיכות ורבי הכמות' ⁷².

ר' אברהם מקאליסק לא נשאר בודד בביקורתו על רש"ז. המחלוקת החרפה שפרצה בין שני אישים אלה בשנת תקנ"ז הלכה והסתעפה, ובמשך השנים נכרכו בה 'צדיקים' נוספים ⁷³. אל מחנהו של ר' אברהם הצטרפו ר' ברוך ממז'יבו' ור' אשר מסטולין, ואילו רש"ז נתמך על ידי ר' לוי יצחק מברדיטשב. גם בשלב זה של המחלוקת שבה ועלתה שאלת העיסוק בסתרי תורה. וכך מצטיירים חסידי רש"ז בתיאורו הביקורתי של ר' אשר מסטולין: 'והם אלפי אלפים וכמעט מדינה שלימה שאינם מדברים רק רזין דאורייתא... ⁷⁴.

אין כל ספק, כי המחלוקת בין רש"ז לבין ר' אברהם מקאליסק והתומכים בו היתה נעוצה בגורמים שונים ומשונים. בין אלה ניתן למנות את המאבק על השליטה במעוז ארץ ישראל, התחרות על אזורי השפעה וכן שיקולים של יוקרה. ואולם גורמים אלה וכיוצא בהם, עם כל משקלם, אין בהם כדי להאפיל על העובדה, שהיתה זו מחלוקת גם על הדרך הרצויה בהנהגת הציבור. התמקדות המחלוקת בעניין גילוי רזי תורה משקפת את הדילמה שבפניה ניצבו

70 איגרות חסידים, סד, עמ' 240.

71 לביקורת של ר' אברהם מקאליסק על רש"ז בנושא זה ראה גם: שם, סה, עמ' 243–246; עב, עמ' 268–270.

72 שם, סד, עמ' 241.

73 המחלוקת בין רש"ז לבין ר' אברהם מקאליסק והתומכים בו טרם זכתה לבידור ממצה בספרות המחקר. ראה בעניין זה: א"י בראוור, 'על המחלוקת בין הרש"ז מלאדי ור' אברהם כהן מקאליסק', קריית ספר, א (תרפ"ד–תרפ"ה), עמ' 142–150, 226–238; א' קופפר, 'תעודות חדשות בדבר המחלוקת בין רש"ז מלאדי ובין ר' אברהם כהן מקליסק ור' ברוך ממז'יבו', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 230–237.

74 אגרות בעלי-התניא, עמ' קפה.

מנהיגי החסידות בשלב זה של התפתחות התנועה. לאמור: האם אפשר והאם ראוי להנחיל לכלל החסידים את תורת החסידות ודרכיה, כפי שקיבלום מנהיגי החסידות מפי רבותיהם? ר' אברהם וחבריו גרסו, כי מחמת ריבוי מספרם של החסידים ובהתחשב במדריגתם הרוחנית, יש להימנע מגילוי סודות ולהסתפק באמונה תמימה וביראת שמיים פשוטה. דרכו של רש"י היתה שונה. הוא סבר כי מן ההכרח לבסס את הדרכת החסידים בעבודת ה' על גילוי של יסודות מתחום תורת הנסתר. את ההתבוננות באלוהות ובזיקתה לנבראים לאור תפיסתה של הקבלה, החשיב רש"י כאמצעי ראשון במעלה להתקרבות לה' ולדביקות בו. זאת ועוד, כנגד דעתו של ר' אברהם, כי די להם לחסידים באמונה פשוטה, טען רש"י שאמונה פשוטה איננה מבטיחה את מעלתו המוסרית של האדם, וכי 'אי אפשר להיות ירא אלקים בלא התבוננות'⁷⁵. ולבסוף, לידיעות מתחום תורת הנפש הקבלית נועד תפקיד חשוב במאמץ לתיקון המידות. על דרכו של רש"י בגילוי רזי תורה, כפי שנצטיירה בעיני החסידים, למדים אנו מתוך הדברים ששם מחבר ספר ויכוחא רבה בפיו של החסיד המשיב לבן-שיחו המתנגד:

ומה ששמעת שהרב אומר כל התורות ע"פ הנסתר, אמת הוגד לך אבל זה רק אצל הרב המפורסם הקדוש האלקי ממעזריטש... שכל תלמידיו היו גדולי הדור וקדושי עליון וגאוני ארץ שלא היו צריכים לדברי מוסר... ולכן היה אומר להם הרב רזין דאורייתא באורים ותומים על הכתבים ועל הזוהר, אבל לקטני ערך כמונו אין הרב שלנו מגיד לנו כל דבריו בדרך נסתר רק הצריך לעבודת ה' לעורר לבנו לתורה ותפלה...⁷⁶.

דברים אלה, כמו ספר ויכוחא רבה בכללו, משקפים את האידיאולוגיה שעיצב רש"י, כפי שנקלטה ונתגבשה בתודעת חסידיו. שתי נקודות עיקריות בולטות בקטע המצוטט: הגילוי של רזי תורה איננו ערך כשלעצמו אלא אמצעי לשם הדרכת החסידים בעבודת ה'; הכללת סתרי תורה ב'דברי חסידות' שאומר רש"י בפני חסידיו היא סלקטיבית ונועדה להלום את מדריגתם הרוחנית של החסידים. ואולם, הגישה המבוקרת והסלקטיבית שנקט רש"י בגילוי סתרי תורה, זו שהתבטאה כזכור בהבחנה שבין התורה המיועדת ל'בינוניים' לבין זו המיועדת לבני עלייה, לא היה בה כדי להאפיל על עצם ההכרעה, שיש לגלות לחסידים רזי תורה. עמדה זו היא ששיוותה ל'דברי חסידות' שאמר רש"י בפני חסידיו את מעלתם וייחודם.

את מקור סמכותו להגיד 'דברי חסידות' בציבור ראה רש"י בתורה שקיבל מפי המגיד ממזריטש ומפי בנו ר' אברהם. כזכור, הובאה לעיל מסורת בשם רש"י, המסבירה את העובדה שגילה לחסידיו רזי תורה יותר מכפי שגילו שאר תלמידי המגיד, בכך שהוא אף קיבל מן המגיד יותר ממה שקיבלו הם. ההסתמכות על הזיקה למגיד מילאה תפקיד חשוב בפולמוסו של רש"י עם ר' אברהם מקאליסק. על טענתו של ר' אברהם, כי הוא היה שותף במינויו של רש"י למנהיג חסידי רוסיה הלבנה, השיב רש"י: 'כי מעולם לא ביקשתי ממנו

75 אגרות קודש, נא, עמ' קכג-קכד.

76 ויכוחא רבה, עמ' 33.

שום הסכמה על מילי דחסידות, להיותם אמרי פה קדוש רבנו הגדול זלה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש⁷⁷.

ההשקפה כי זיקה ישירה אל המגיד מהווה מקור של סמכות להנהגת החסידים, היתה מקובלת גם על אחרים מתלמידי המגיד. כך, למשל, כשר' אברהם מקאליסק ביקש לשכנע את חסידי רוסיה הלבנה לקבל עליהם את רש"ז כמנהיג, הצביע על זיקתו של רש"ז אל המגיד: 'שהרי כמה יגיעות יגע וכתת רגליו הרחק נדוד נע ונד זמן טובא למען שמוע דברי אלקים חיים...'. לעומת זאת, כשניסה ר' אברהם להוכיח כי רש"ז איננו ממלא כהלכה את תפקידו, טען כי הוא סוטה מן הדרך שסללו המגיד ור' מנחם מנדל מויטבסק⁷⁸. ואילו ר' לוי יצחק מברדיטשב, מגינו ותומכו של רש"ז, השיב על כך בקביעה, כי רש"ז אכן הולך בדרך שסלל המגיד⁷⁹. מאלפת בהקשר זה עדותו של ר' אברהם מקאליסק, כי רש"ז הורה לאחד מחסידיו שעלה לארץ ישראל לבחון אותו האם הוא בקי בתורת ר' אברהם בן המגיד. ר' אברהם מגיב על כך בהצהרה: '...שלא נתעלם ממני דבר וכל אשר שמעתי מפה קדו"ש אדמו"ר ובנו הרב הקדוש נהירין לי ומאירין כספירים כאלו היום נתנו ותורתם בתוך מעי...'⁸⁰.

כללו של דבר, מעבר למחלוקות שהפרידו ביניהם היו תלמידי המגיד שותפים להשקפה, כי סמכותם להנהיג חסידים ולומר בפניהם 'דברי חסידות' נעוצה בתורה שקנו מפי המגיד. הדגשת עובדה זו נראית לי דרושה לנוכח התדמית הרווחת של ה'צדיק' החסידי כמנהיג בעל כאריזמה, שסמכותו נעוצה במעלותיו האישיות ובקשריו עם העולמות העליונים. הנה כי כן, מנהיגי החסידות מבין תלמידי המגיד, ובתוכם דמויות כריזמאטיות כרש"ז עצמו, ראו עצמם כחוליות בשלשלת של נושאי מסורת קבלית-חסידית. הזיקה אל החוליה הקודמת בשלשלת זו, היינו המגיד, היא המקנה תוקף וסמכות לפעולתם בהנהגת הציבור. בעיני רש"ז היתה אמירת 'דברי חסידות' אחד הביטויים המובהקים ביותר של הנחלת המסורת החסידית.

המעמדים שבהם נאמרו 'דברי חסידות' בחצרו של רש"ז היו מגוונים. רש"ז נהג לדרוש בפני כלל החסידים שהתכנסו בחצרו⁸¹. בנוסף לכך מצאנו, כאמור, שהחל משנת תקנ"ו קבע רש"ז שיעורים מיוחדים ב'דברי חסידות' לקבוצות בנות שלוש-ארבעים חסידים⁸². במהלך שנות התשעים הסמיך רש"ז את בנו דב בער ואת תלמידו ר' אהרון הלוי מסטראשעלע לקיים שיעורים מיוחדים ל'נערים'⁸³. שיעורים אלה נועדו לצעירים בעשור השני לחייהם, שהשתייכו למניינים השונים ברחבי רוסיה הלבנה ונהגו לנסוע ללזונא בדומה לבוגרים. באשר לאופיים של שיעורים אלה ניתן לדייק מדבריו של רש"ז, המתארם כ'פירוש על דברי חסידות'⁸⁴. מכאן שמדובר בניסיון לסייע לצעירים להבין, בהתאם לגילם ולכושרם,

77 אגרות-קודש, נא, עמ' קכא.

78 איגרות חסידים, מב, עמ' 174.

79 אגרות בעל-התניא, קב, עמ' קעא-קעב.

80 איגרות חסידים, סט, עמ' 258.

81 אגרות-קודש, לא, עמ' עז, סעיף ד.

82 שם, עמ' עז.

83 שם, מב, עמ' קג-קד. וראה שם הערות המהדיר בעמ' תמ-תמא. סקירה ביוגרפית על ר' אהרון תלמיד

הרש"ז ראה: אליאור (לעיל, הערה 46), עמ' 3-21.

84 אגרות-קודש, מב, עמ' קג.

'דברי חסידות' שאמר רש"י בפני הבוגרים. על מסגרת נוספת של עיון ב'דברי חסידות' למדים אנו מתוך איגרת הפולמוס של ר' אברהם מקאליסק משנת תקנ"ז. הכוונה היא לשיעורים מיוחדים בספר התניא שנועדו לראשי מניינים, וניתנו אף הם על ידי בנו של רש"י⁸⁵. הגיוון במסגרות שבהן הושמעו 'דברי חסידות' נועד איפוא לאפשר דיפרנציאציה בהצגת הדברים, בהתאם לגילים ולמדריגתם הרוחנית של השומעים.

שני יסודות שימשו זה בצד זה ב'דברי החסידות' שאמר רש"י בפני חסידיו: יסוד הלמידה מכאן ויסוד ה'התפעלות' מכאן. בעוד שהלמידה נועדה להצביע על היעדים בעבודת ה' וללבן את האמצעים להשגתם, היתה תכלית ה'התפעלות' לעורר בלב השומעים מחויבות ונכונות נפשית לשאת במאמץ המצפה להם. עוצמת האפקט הרגשי שהיה גלום ב'דברי החסידות' שהשמיע רש"י, משתקפת במסורת החב"דית כפי שבאה לידי ביטוי בספר בית רבי: 'אמירתו ד"ח ה[ה] מבהיל מאד וכל העומדים שם היו לחרדת אלקים ועל עמדם היו נעשים בע"ת גמורים. והיו מתלהבים לעבודת ה' באופן נורא מאד'⁸⁶. מסתבר שההתעוררות הרגשית שגרמו הדברים שהשמיע רש"י נבעה לא רק מתוכנם – שפלל מן הסתם גם תוכחות מוסר – אלא אף מדרך ניסוחם ומנימתם. ההנחה כי דברי ה'צדיק' אמורים לעורר 'התפעלות', המניעה את החסיד ליתר השתדלות בעבודת ה', השתרשה בתודעת חסידי חב"ד ונתפסה כאחד המניעים לנסיעה אל ה'צדיק'. מן הדין להעיר, כי כבר ר' מנחם מנדל מויטבסק נקט בדפוס הנהגה זה⁸⁷, ואפשר מאוד שרש"י הושפע ממנו בנידון זה, כפי שהושפע מהיבטים אחרים של פעולתו כ'צדיק'.

שמיעת 'דברי חסידות' איפוא לא היתה בעיני רש"י התרחשות שערכה בה עצמה, מעין לימוד תורה לשמה, אלא נקודת מוצא להשתדלות החסיד בעבודת ה' בכוחות עצמו ובמסגרת המניין שאליו השתייך. פועל יוצא של עמדה זו היה הנוהג שפשט בקרב חסידי רש"י לשון וללמוד את תורותיו מתוך העתקות שבכתב יד. כתב היד המקורי של חלקי ספר התניא, שאותם ניסח רש"י במו ידיו, שימש יסוד להעתקות מרובות שהוכנו בידי החסידים. דרשותיו האחרות של רש"י ב'דברי חסידות' נרשמו על ידי אחיו, ר' יהודה ליב מינוביץ, ולאחר שנים אחדות על ידי בנו⁸⁸. אף רשימות אלה שימשו מקור להעתקות מרובות בידי החסידים. ומאחר שההעתקות הללו שימשו מקור להעתקות נוספות, וכן הלאה, נפלו בהן במשך הזמן שגיאות מרובות. הגיעו הדברים לידי כך, שרש"י תיקן תקנות המחייבות את כל המחזיק בכתבי יד של תורותיו להביאן עמו בעת ביקורו בלזונא ולמסרן לבדיקה לידי ר' יהודה ליב הנ"ל ולצוות מגיהים שפעל בהדרכתו⁸⁹. על פי תקנות אלו נתחייב כל חסיד המבקר בלזונא

85 איגרות חסידים, עמ' 241.

86 בית רבי, א, עמ' 31, הערה ב.

87 ר' מנחם מנדל מויטבסק המליץ בפני חסידיו לשוב ולעיין בדברי תוכחה והדרכה ששיגר אליהם, כל אימת שהשפעתם תפוג. ראה: איגרות חסידים, עמ' 108–109.

88 ח' ליבערמאן, 'לעגענדע און אמת וועגן די חסידישע דרוקערייען', ייווא–בלעטער, XXXIV (1950), עמ' 187–188. המאמר נדפס גם בתוך: הנ"ל, אהל רח"ל, ב, ניו יורק 1980, עמ' 17 ואילך. נוסח עברי: שם, ג, ניו יורק 1984, עמ' 14 ואילך.

89 אגרות קודש, מב, עמ' קד.

להישבע בפני בית דין כי הביא את כל כתבי היד שברשותו. כמו כן נתבע לדווח על אחרים המחזיקים ברשותם כתבי יד. חומרתן של תקנות אלה מלמדת הן על החשיבות שייחס רש"ז להגהת השיבושים והן על התפוצה המרובה של כתבי היד בקרב החסידים. ריבוי ההענקות שחלו בהן שיבושים היה מן הגורמים שהניעו את רש"ז למסור לדפוס את ספר התניא⁹⁰. ולבסוף, רש"ז חזר ונתן ביטוי מפורש לציפיותיו, ששמיעת 'דברי חסידות' בעת הביקור בלונדא אכן תנחה את השתדלות החסידים בעבודת ה' בחיי היומיום שלהם. דוגמה אופיינית לכך יש באיגרת של ר' דב בער בן רש"ז, שנכתבה בחיי אביו ובמצוותו. האיגרת, שעיקרה הנחיות מפורטות בעניין התפילה, מסתיימת באזהרה כלפי אלה שלא יקפידו על מילוי ההנחיות: '...שיצא עונשם בהחלט שלא ישמעו ד"ח בהרחבה כ"א אותן אנשים החרדים ומתייגעים בתפלה במשך זמן כשעה וחצי ויותר.... אבל אותן אנשים שמתרשלים בתפלה ומקצרים בה יתרחקו כאן מלשמוע'⁹¹. עצם הזכות לשמוע 'דברי חסידות' בחצרו של רש"ז מותנית איפוא בנכונות החסיד להתאמץ על מנת להגשים בחיי היומיום את המסקנות המתבקשות מהם.

ג. בין מרכז לפרִיפריה

רש"ז לא אמר די בהדרכת החסידים בדרכי עבודת ה' בעת שהותם בחצרו. הוא טיפח דפוסים של הנחיה ופיקוח, שבאמצעותם הוסיף להיות מעורב בעיצוב התנהגותם של החסידים בחיי היומיום שלהם במקומות מגוריהם. המסגרת ששימשה כתובת עיקרית לפניותיו של רש"ז, ואשר באמצעותה ניסה להשפיע על חסידיו, היתה המניין החסידי. במקורו היה המניין התקבוצות וולונטארית של יחידים המבקשים לעבוד את ה' בדרכה של החסידות. מטבע הדברים, שהמניין שימש גם מוקד חברתי וארגוני עבור 'אנ"ש' המתגוררים ביישוב מסוים. אגב כך שימש המניין גם ביטוי להסתייגותם של החסידים מפלל הציבור המתכנס לתפילה בבית הכנסת. בהטילו על כלל המשתתפים במניין אחריות קיבוצית למילוי הנחיותיו, ובהסתמכו על הלחץ החברתי שמוגלת החבורה להפעיל על היחיד, ניסה רש"ז לעשות את המניין גם למכשיר חינוכי.

יותר מכל התאמץ רש"ז להשפיע על דמותה של התפילה במניינים השונים. דוגמה אופיינית לכך ניתן לראות באיגרתו לחסידיו בביחוב ישן⁹². האיגרת פותחת באזכור מעלתה של התפילה. לאחר מכן תובע רש"ז להקפיד על קיום 'התקנות הקדומות' שקבע לגבי סדרי התפילה. על פי תקנות אלה יש להאריך בתפילת שחרית במשך שעה אחת לפחות. שליח הציבור, הממלא תפקיד זה לפי תור שנקבע מראש, חייב לאסוף מסביבו עשרה מתפללים, ואלה אמורים לקרוא ביחד עמו ובקול רם את כל התפילה, 'מהודו ועד אחר שמונה עשרה'. שאר המתפללים מצווים להישאר איש איש במקומו, 'ולא יהלכו אנה ואנה' שמא יפגעו על ידי כך ביכולת הריכוז של מתפללים אחרים.

90 תניא, עמ' 7-8.

91 אגרות קודש, אדמו"ר אמצעי, ג, עמ' רלג.

92 אגרות קודש, ח, עמ' יא.

תקנות אלה, שנקבעו ככל הנראה בשנים הראשונות להנהגתו של רש"י⁹³, נועדו ליצור תנאים אופטימליים למימוש ייעודה של התפילה. במשנתו של רש"י נתפסה התפילה כמסגרת להתבוננות בגדולת הבורא. באמצעות התבוננות זו אמור המתפלל להגיע לידי קרבת ה', כל יחיד על פי מדרגתו⁹⁴. למעשה מצטרפים בהתבוננות זו יסודות הכרתיים עם יסודות רגשיים. התביעה להאריך בתפילה ולקרוא כל מלה ומלה בקול רם באה איפוא ליצור את המסגרת ההולמת להתבוננות זו. רש"י חזר והזכיר את התקנות בדבר סדרי התפילה בשני מקומות בספר התניא, ואף הוסיף עליהן הנחיות באשר לבחירת שליחי הציבור. במקום אחד הורה רש"י ששליחי הציבור, אשר ייבחרו על פי גורל או בהכרעת הרוב, חייבים להיות מאלה 'שמתפללים מלה במלה בדרך המיצוע בקול רם ולא מאריכים יותר מדאי ולא מקצרים וחוטפים ח"ו'⁹⁵. במקום אחר הוסיף רש"י את הכלל הבא:

שכל ימי החול לא ירדו לפני התיבה הבעלי עסקים שאין להם פנאי כ"כ. רק אותם שיש להם פנאי או המלמדים או הסמוכים על שולחן אביהם שיכולים להאריך בתפלת השחר ערך שעה ומחצה לפחות כל ימות החול... אך בשבתות וימים טובים שגם כל בעלי עסקים יש להם פנאי ושעת הכושר להאריך בתפלתם בכוונת לבם ונפשם לה'... ולזאת גם הם ירדו לפני התיבה...⁹⁶.

תקנות מיוחדות בעניין התפילה תיקן רש"י לבני הנעורים⁹⁷. ה'נערים' נתבעים להתייצב לתפילה מדי בוקר בעת ראשית התפילה. עוד נתבעים הצעירים להימנע מכל שיחה של חולין קודם התפילה. תקנות אלה משקפות את הפגמים בהתנהגות הצעירים שאותם ניסה רש"י לשרש. בבקשו לעצב את דמותה של התפילה במניינים המרובים של חסידיו, לא יכול היה רש"י להסתפק בתיקון תקנות ובאזכורן. הוא נאלץ גם לפקח ולהשגיח על אופן ביצוען. כך, למשל, שיגר רש"י איגרת תוכחה ונזיפה לחסידיו שבקאפוסט, בעקבות שמועות על התרשלותם במילוי התקנות⁹⁸. שמועות אחרות שהגיעו אל רש"י עוררו אותו לתגובה חריפה הרבה יותר. הכוונה היא לתופעות של 'שחוק' ו'ליצנות' שנתלוו לתפילה במניינים אחדים. באיגרת מיוחדת שהקדיש לנושא זה⁹⁹, דחה רש"י בתוקף את ההנחה, כי בדרך זו ניתן להגיע לידי תפילה מתוך שמחה. אדרבה, שמחה של מצווה איננה מושגת אלא מתוך 'כובד ראש'. באחדות מן האיגרות שנזכרו לעיל מצאנו, שרש"י מגיב על שמועות בדבר ליקויים ופגמים במניינים השונים. שמועות אלה לא הגיעו לאוזני רש"י באקראי אלא היו פרי מעקב ודיווח. בהזדמנויות שונות תבע רש"י מחסידיו לדווח לו במישרין על מחדלים במילוי הוראותיו¹⁰⁰. באיגרת חשובה, שנועדה לכלל המניינים, הודיע רש"י במפורש שבדעתו

93 האיגרת לאנ"ש בביחוב היא ככל הנראה מלפני שנת תקמ"ט, ותקנות התפילה מתוארות בה כ'קדומות'.

94 על התפילה במשנת רש"י ראה: חלמיש (לעיל, הערה 5), עמ' 283–296.

95 תניא, עמ' 324.

96 שם, עמ' 205.

97 אגרות קודש, מב, עמ' קג.

98 שם, פב, עמ' קעז–קעט.

99 שם, פד, עמ' קפ–קפב.

100 שם, עמ' קפב.

לשלוח לכל המניינים מרגלים בסתר לידע ולהודיע כל מי שאפשר לו וכל מי שיש לו פנאי להאריך ולעיין בתפלה ומתעצל...¹⁰¹. קרוב לוודאי שמידע מפורט על המתרחש במניינים השונים אכן זרם לחצרו של רש"ז. כך, למשל, מוצאים אנו שבנו של רש"ז ותלמידו, שסייעו לו בהנהגת הציבור, טוענים כי ידועה להם זהות המתרשלים במילוי תקנות התפילה¹⁰².

המניין, כמסגרת הנושאת באחריות קיבוצית להתנהגותו של היחיד, שימש כתובת להנחיות של רש"ז אף לגבי לימוד תורה. רש"ז הטיל על כל מניין לסיים את לימוד הש"ס כל שנה. הכוונה היא שהחסידים המשתתפים במניין יחלקו ביניהם את לימוד מסכתות הש"ס, וכך בתום השנה יקיפו כולם יחד את הש"ס כולו. במקרה שמספר המשתתפים במניין מסוים מועט, ואין בכוחם לעמוד במשימה זו, מציע להם רש"ז לצרף אליהם כמה אנשים ממניין גדול יותר¹⁰³. לא מדובר איפוא בלימוד בצוותא, אלא בחלוקת הנטל בין יחידים הלומדים כל אחד בפני עצמו או בחברותא. מסתבר שהטלת משימה שכזו על כלל המניינים היתה אפשרית, משום שעל פי הערכת רש"ז נמצאו בהם די יחידים המסוגלים ללמוד דף גמרא בכוחות עצמם. יש בכך לקח מאלף לגבי הרקע החינוכי והרמה התרבותית של חסידי רש"ז.

סוג אחר של לימוד תורה שתבע רש"ז לקיים בכל מניין הוא לימוד בחבורה, המונה עשרה איש לפחות, בכל יום בין מנחה למעריב. שני הנושאים שבהם אמור היה לימוד זה להתמקד הם דברי אגדה והלכות אורח חיים שבשולחן ערוך¹⁰⁴. יש עניין בהנמקה שמציע רש"ז לעיסוק בדברי אגדה: 'שרוב סודות התורה גנוזין בה ומכפרת עוונותיו של אדם כמבואר בכתבי האר"י ז"ל והנגלות שבה הן דרכי ה' שילך בהם האדם וישית עצות כנפשו במילי דשמיא ובמילי דעלמא...'. ייתכן כי לימוד זה נועד בעיקר לאותם חסידים שאינם מסוגלים ואינם אמורים לעסוק בספרי קבלה. עבור אנשים אלה מהווה לימוד האגדה 'שרוב סודות התורה גנוזין בה' מעין תחליף. בין כה וכה, בעצם התביעה לקיים לימוד בחבורה מדי יום, בין מנחה למעריב, יש אימוץ של דפוס שהיה רווח בקהילה המסורתית – היינו חברות הלימוד. החידוש העיקרי הוא בכך, שהתביעה והדרבון ליטול חלק בלימוד זה באה עתה מצד סמכות חוץ-קהילתית ובלתי פורמאלית – ה'צדיק'.

מטבע הדברים שהמניין שימש אף מסגרת ללימוד ולליבון של 'דברי חסידות'. לעיל מצאנו שרש"ז מינה בכל מניין שלושה 'גדולים', שמתפקידם לבחון את השאלות שבהן מתלבטים החסידים. במידת האפשר היו 'גדולים' אלה אמורים לפתור את לבטי החסידים בכוחות עצמם. התביעה של רש"ז, כי ה'גדולים' שבכל מניין ידריכו את כלל החסידים ב'דברי חסידות', שבה ונשנתה עם צאת ספר התניא לאור: 'ומי שדעתו קצרה להבין עצה מתוך קונטריסים אלו יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננוהו ואלהים בקשתי שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר...¹⁰⁵. קרוב לוודאי, שעוד קודם הדפסת ספר

101 תניא, עמ' 205.

102 אגרות קודש, אדמו"ר אמצעי, א, עמ' רכד.

103 תניא, עמ' 325.

104 שם, עמ' 273.

105 שם, עמ' 7.

התניא התגבשו במניינים השונים מסגרות לעיון ב'דברי חסידות', כשבמוקד העיון עמדו ההעתיקות של דרשות רש"י שנפוצו בכתבי יד.

אגב מאמציו לאכוף על חסידיו התנהגות נאותה, לא נרתע רש"י מלאיים עליהם בעונשים. מטבע הדברים, שבמערכת יחסים וולונטארית מעין זו שבין ה'צדיק' וחסידיו, התבטאו הסנקציות כנגד העבריינים בהגבלת המגע עם ה'צדיק'. העונשים נבדלו זה מזה אך במידת ה'הרחקה'. על המתרשלים למלא את התקנות בדבר סדרי התפילה איים רש"י, כי לא יוכלו להיכלל בין השומעים 'דברי חסידות' בחצרו¹⁰⁶. כיוצא בכך הזהיר רש"י את הצעירים שלא ימלאו את תקנות התפילה הנוגעות להם, כי לא יתקבלו לשיעורים ב'דברי חסידות' הניתנים על ידי בנו ותלמידו¹⁰⁷. במקרה זה מוטלת חובת ההוכחה על הצעירים הבאים לחצר רש"י. אלה חייבים להביא עמם עדות בכתב, החתומה על ידי שני עדים כשרים, כי הם מקפידים לבוא בראשית התפילה ואינם משוחחים קודם התפילה. אם לא יביאו עמם עדות כתובה שכוון, ייאלצו הנערים להישבע בפני בית דין.

בסוג אחר של הגבלת מגע עם רש"י, מאיימים דוב בער בנו ור' אהרון תלמידו כלפי המתרשלים בשמירת תקנות התפילה: 'שאם לא יטיבו דרכיהם כנ"ל, לא יהיה להם מקום בכאן למלאות משאלות לבבם, לא במילי דשמיא ולא במילי דעלמא...'¹⁰⁸. ככל הנראה הכוונה היא למניעת הזכות להסתייע בעצתו ובברכתו של רש"י, הן על ידי קבלה ל'יחידות', הן על ידי שאלה בכתב ואפילו על ידי מסירת 'קוויטל'. איום בעונש חמור יותר מוצאים אנו ביחס לשני עניינים: גילויים של 'שחוק' וקלות ראש בתפילה, ופגיעה בכבודם של תלמידי חכמים שאינם חסידים. העבריינים בתחומים אלה יורחקו לגמרי מחצרו של רש"י ולא יורשה להם לראות את פניו¹⁰⁹. מי שחטא בכגון אלו יוכל לכפר על עונו ולשוב ולהתקבל בחצר רש"י רק לאחר שיקבל דינו מעצמו, ויבקש מט"ו מחבריו שילקוהו מכת מרדות שהן י"ג הכאות, קלות או חמורות כפי ראות עיניהם¹¹⁰.

שני העונשים החמורים ביותר הנזכרים באיגרותיו של רש"י הם הרחקה מן המניין החסידי ושלילת הזכות לתרום ל'מעו'ת ארץ ישראל'. בשני עונשים אלה איים רש"י על החסידים שלא ימלאו את המכסה המוטלת עליהם במגבית מיוחדת לצורך 'פדיון שבויים'¹¹¹. מדובר במאמץ ממושך וקשה, שהחל בראשית שנות התשעים, ואשר נועד לבטל גזירת גירוש שנגזרה על שלושים נפשות – ככל הנראה חוכרים ובני משפחותיהם. את משמעות העונש 'שלא לקבל ממנו מעו'ת ארץ הקודש' פירש רש"י בעצמו: 'לכל יעלה זכרונו לטוב לפני הצדיקים יושבי ארץ הקודש...'. העובדה שרש"י כרך עונש זה עם הרחקה מן המניין החסידי מלמדת עד כמה החשיבו החסידים את הברכה והתפילה של ה'צדיקים' שבארץ ישראל. מסתבר כי רש"י איים בעונשים כה חמורים מחמת החשיבות המיוחדת שייחס למצוות 'פדיון שבויים' ומשום הנטל הכספי הכבד שהטיל לצורך זה על חסידיו.

106 אגרות-קודש, אדמו"ר אמצעי, ג, עמ' רלג.

107 אגרות-קודש, מב, עמ' קג-קד.

108 אגרות-קודש, אדמו"ר אמצעי, א, עמ' רכד.

109 אגרות-קודש, פד, עמ' קפ-קפב; פה, עמ' קפג-קפד.

110 אגרות בעל התניא, ככ, עמ' ריד.

111 אגרות-קודש, יח, עמ' מד.

בכל המקרים שנזכרו עד כאן דובר על איום בענישה. באיגרות רש"ז שנדפסו נתקלתי רק במקרה אחד שבו מצווה רש"ז על ענישה בפועל. הדבר אירע בראשית שנות השמונים, והוא קשור במאבק בין חסידים למתנגדים. אחד החסידים בקהילת אושאץ, אדם בשם חיים, נקט יוזמות ביחס לסכסוך עם המתנגדים, כשהוא מתיימר לפעול בשם רש"ז. למעשה פעל חיים זה על דעת עצמו. רש"ז הורה לחסידי אושאץ לנתק כל מגע עם אדם זה ולמנוע ממנו לתרום ל'מעו'ת ארץ ישראל'¹¹². האם היה זה מקרה חריג או שמא היו מקרים נוספים של ענישה בפועל? אין בידנו להשיב על כך תשובה בדוקה. ואולם העדר אזכורים של ענישה בפועל במקורות הידועים לנו תומך בסברה, שאם אמנם היו מקרים כאלה הם היו מתי מספר.

על מנת שיוכל למלא את מכלול תפקידיו בהנהגת הציבור נאלץ רש"ז להסתייע בעוזרים; מהם שפעלו בסמוך לו בניהול ענייני החצר ומהם שמילאו תפקידים במניינים השונים. על בעלי התפקידים בתחומי החצר נמנו כמה מבני משפחתו של רש"ז ותלמידו הקרוב. במהלך דיוננו עד כאן נתקלנו בדוגמאות אחדות לפעולתם. ר' דוב בער בנו של רש"ז ור' אהרון תלמידו הורו 'דברי חסידות' לצעירים ועסקו בפיקוח על המתרחש במניינים. דוב בער אף נתן שיעורים בספר התניא ל'ראשי מניינים'. עוד מצאנו, כי בנו של רש"ז וחתנו הוסמכו להשיב בשם רש"ז לחסידים שביקשו את עצתו. אחיו של רש"ז היה מופקד על הכנת נוסח כתוב של הדרשות שנשא רש"ז בעל פה, וכן על הגהת ההעתיקות המרובות שהכינו החסידים. כללו של דבר, העוזרים בניהול החצר מילאו בדרך כלל תפקידים שרש"ז היה אמור, ואף נהג, למלא בעצמו, אלא שמחמת הגידול הניכר במספר חסידיו נבצר ממנו הדבר. במניינים הפוזרים ברחבי רוסיה הלבנה פעלו שני סוגים של נושאי משרות: הגבאים של 'מעו'ת ארץ ישראל' וה'גדולים'. לעיל מצאנו, שרש"ז הטיל על הגבאים של 'מעו'ת ארץ ישראל' לפקד, כל אחד במקום מושבו, על נסיעת החסידים לחצרו. כזכור, הם נצטוו לערוך רישום מדויק של תאריכי הנסיעה של כל חסיד ולצייד את הנוסעים באישורים שלא חרגו מן התקנות. לעומת האופי המינהלי-ארגוני של משרה זו, מילאו שלושת ה'גדולים' שרש"ז מינה בכל מניין תפקיד רוחני. הם היו אמורים לסייע לחבריהם למניין בעצה ובהדרכה בענייני עבודת ה'. כמו כן הם היו מופקדים על הסברת תורותיו של רש"ז לאלה שהתקשו להבינן בכוחות עצמם. נמצא אפוא, כי עוזרים אלה, שפעלו בשם רש"ז ובתוקף הסמכות שהאציל עליהם, שימשו למעשה מעין דרג מתווך בינו לבין חסידיו. בכך היה משום נסיגה מסוימת מאחד החידושים המובהקים של ההנהגה החסידית בראשיתה – המגע החי והישיר שבין ה'צדיק' לחסידיו.

חשיבות מיוחדת בשמירת הקשר הרצוף בין רש"ז לבין המניינים נועדה לשליחים. מדובר באנשים, ככל הנראה מן המקורבים ביותר לרש"ז, שנשלחו לשם ביצוע משימה מסוימת. בדרך כלל הוטל על השליחים להסדיר עניין מסובך שלא ניתן לטפל בו באמצעות הנחיות שבכתב. כך מצאנו שליחים שנשלחו לטפל בסכסוך מקומי עם המתנגדים, במחלוקת פנימית בקרב חסידי רש"ז, במגבית מיוחדת למען פדיון שבויים, במגבית למימון אירוח חסידים

אביונים המבקרים בחצר רש"ז, ובכיוצא באלה¹¹³. בדרך כלל היו השליחים מצוידים באיגרת מאת רש"ז, המגדירה את מטרת שליחותם והמסמיכה אותם למלאה. שאר הפרטים וההנחיות היו בבחינת תורה שבעל פה, ומן הסתם הותיר רש"ז לשליחים חופש תמרון מסוים בהתאם לנסיבות¹¹⁴.

מן הדין לציין, כי המגביות השונות שנערכו ביוזמת רש"ז ובחסותו שימשו, בנוסף על תכליתן המעשית, אפיק חשוב של קשר בין החסידים לבין רבם. מאלפת העובדה, שלפחות בחלק מן המקרים מסר רש"ז בידי שליחיו 'הערכה' הקובעת מראש כמה היא מכסת התרומה שמצופה להרים כל אחד מן החסידים¹¹⁵. ניתן לומר שעצם ההשתתפות במגביות השונות היתה ביטוי מובהק של השתייכות לקהל חסידיו של רש"ז ותרומה לגיבוש זהותם הקיבוצית. במיוחד הדברים אמורים ביחס ל'מצות ארץ ישראל'. אין זה מקרה שעונש ההרחקה מחוגי 'אנ"ש' נכרך – כפי שראינו לעיל – עם האיסור לתרום ל'מצות ארץ ישראל'.

לבסוף מבקש אני להתייחס לשאלת ההרכב החברתי של חסידי רש"ז. אין בידי להציע תמונה מפורטת ובדוקה באשר לסוגיה חשובה ומורכבת זו על יסוד המקורות שעמדו לנגד עיני. עם זאת, אנסה להציע קווים אחדים, המצטרפים אולי לתמונה משוערת. דומה שהתשתית האנושית של חסידות רוסיה הלבנה, זו שהניח אחריו ר' מנחם מנדל מויטבסק כשעלה לארץ ישראל בשנת תקל"ז, היתה מורכבת במידה רבה מבני העילית הרוחנית-דתית. התרשמות זו, המתעוררת למקרא כמה מאיגרותיו של ר' מנחם מנדל לחסידיו¹¹⁶, מתחזקת לאור עדות מפורשת של ר' מנחם מנדל עצמו. באיגרת משנת תקל"ח הוא מספר, כי דחה 'מתחסדים חסרי מדע והשכל' שביקשו להתקרב אל החסידות, ולעומת זאת הורה את דרכי החסידות ל'תופסי תורה'¹¹⁷.

מתוך תגובותיהם של המתנגדים ניתן להסיק, כי רבים מן המסתפחים אל מחנה חסידי רש"ז נמנו על לומדי התורה. המגיד פנחס בר' יהודה מפולוצק טען כי בתי המדרש נתרוקנו מלומדי תורה משום שאלה העתיקו את מקומם למניינים החסידיים¹¹⁸. ר' חיים מוולוז'ין תיאר תופעה של רבים מחוגי הלומדים הנסחפים בגלי השפעתה של החסידות¹¹⁹. על פי זמנם ומקומם של בעלי העדויות כמעט שאין מקום לספק, שלנגד עיניהם עמדה התעצמות והתפשטות החסידות ברוסיה הלבנה בשנות השמונים והתשעים של המאה ה"ח ובראשית המאה ה"ט. מסתבר כי הלומדים הצעירים מקרב חסידי רש"ז הם ששימשו כתובת לדברי הנזיפה החמורים שלהלן:

113 שם, ב, עמ' ה; יא, עמ' כו; יד, עמ' לא-לב; יח, עמ' מב-מד; לב, עמ' פ, ועוד.

114 למשל, שם, עמ' מח.

115 שם, עמ' מג-מד.

116 למשל, איגרות חסידים, יז, עמ' 90-91.

117 שם, עמ' 70-71.

118 ספר כתר תורה של ר' פנחס בר' יהודה נדפס לראשונה בשקלוב בשנת תקמ"ח. ראה: ע' אטקס, 'שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין', PAAJR, XXXVIII-IXL (1972), pp. 15-16.

119 שם, עמ' 11-13.

הנה לא טובה השמועה אשר שמעה אזני, קול ענות אנכי שומע, מצעירי הצאן אשר השמיעו במרום קולם... לשפוך בוז וקלון על כל תופשי התורה... אשר אינם מהאנשים השלמים אתנו לומר כי העדה שלנו לבדה קדושה...¹²⁰.

דברי רש"ז אלה ניתנים להתפרש כהודאת בעל דין בתלונות ר' חיים מוולוז'ין. זה האחרון קבל על חסידים המזלזלים בלומדי תורה, בטוענם כי הלימוד שהם לומדים איננו בבחינת 'תורה לשמה'. מסתבר כי בעימות מעין זה היו אלה דווקא הלומדים הצעירים שבקרב החסידים שהתגרו בלומדים המתנגדים.

ההתרשמות בדבר המספר הניכר יחסית של לומדי תורה בקרב חסידי רש"ז נתמכת גם לאור המשקל הרב שהוקדש במחנה חב"ד לשאלת היחס שבין לימוד תורה לבין יראה. ביטוי לכך יש בספר ויכוחא רבה שנזכר לעיל, ואשר דיוניו בסוגיה זו הם תגובה ישירה להשגותיו של ר' חיים מוולוז'ין¹²¹. גם אם נכונה הערכתנו בדבר ריבוי הלומדים בקרב חסידי רש"ז, קרוב לוודאי שרוב מניין שלהם נמנו על שיכבת בעלי הבתים, היינו מעמד הביניים בחברה היהודית, שהיה מבוסס יחסית מבחינה כלכלית ובעל מדריגה גבוהה יחסית ברקעו החינוכי. ההתייחסות ל'בעלי עסקים' כאל מרכיב רב משקל בחוגי החסידים, חוזרת ונשנית בכתבי רש"ז¹²². יש אף לשוב ולהזכיר בהקשר זה את הנחיותיו של רש"ז בדבר חלוקת מסכתות הש"ס לשם לימוד עצמי במשך השנה. אף שהנחיות אלו אינן כוללות אמת מידה איכותית לגבי רמת הלימוד, אין ספק שעצם היכולת ללמוד דף גמרא באופן עצמאי היתה רווחת בשכבת בעלי הבתים והיתה נדירה בשכבת 'ההמון'.

במהלך שנות התשעים החלו להצטרף למחנה חסידי רש"ז גם חוגים עצמיים. באיגרת מראשית שנות התשעים, הקוראת לתרום למען אירוח חסידים המבקרים בלונדון, מציין רש"ז כי מדי שבת מגיעים לחצרו כארבעים עד חמישים חסרי אמצעים, ולעתים מגיע מספרם עד כדי מאתיים¹²³. על הצטרפותם של בני שכבת 'ההמון' למדים אנו גם מאיגרת של ר' אברהם מקאליסק שנכתבה בין השנים תרנ"ג-תרנ"ז¹²⁴. חסידים של רש"ז התלוננו במכתבם לר' אברהם, כי רש"ז איננו מתפנה לקבלם ל'יחידות'. ר' אברהם השיב, כי רש"ז נאלץ לנהוג כך על מנת 'לקרב את החדשים אשר מקרוב יבואו. ומדלת העם אשר אינם כ"כ בני תורה...'.¹²⁵

כללו של דבר, בעוד שהתדמית הרווחת מבליטה את משקלו של המרכיב העממי בראשית החסידות, נראה לי שבקהל חסידיו של רש"ז היה משקל נכבד ליסוד הלמדני. המשתייכים לשכבת 'בעלי הבתים' היו דומינאנטים מבחינה מספרית, ואילו בני השכבה העממית, שהחלו מצטרפים בשנות התשעים, היו לכל היותר מיעוט ניכר.

120 אגרות קודש, פה, עמ' קפג.

121 ויכוחא רבה, עמ' 28-30, 46-48.

122 אגרות קודש, אדמו"ר אמצעי, עמ' רלא; תניא, עמ' 205.

123 שם, עמ' מז.

124 איגרות חסידים, סב, עמ' 234.

ד. סיכום

ביסוד פעולתו של רש"ז כמנהיג של חסידים עמדה ההנחה, כי אפשר וראוי להנחיל את הבשורה הגלומה בחסידות לחוגים רחבים בחברה. לפיכך ראה רש"ז את עיקר ייעודו בהדרכת החסידים בעבודת ה'. הדרכה זו כללה שלושה מרכיבים עיקריים: הגדרת היעדים בעבודת ה', בירור האמצעים שעל ידם ניתן להשיג יעדים אלה והנעת החסידים למאמץ הנדרש מהם.

מנקודת מבטם של החסידים הצטייר רש"ז כמנהיג שייחודו נעוץ בשילובם של שלושה גורמים: שלא כמו הרב המסורתי העוסק בהוראת הלכה, ובשונה מן התלמיד-חכם המרכיץ תורה, מתרכז מנהיג זה בהיבטים הסובייקטיביים של עבודת ה', היינו בפער שבין הרצוי למצוי ובדרכים שעל ידם ניתן לגשר על פער זה. מבחינה זו יורש ה'צדיק' את תפקידו של המגיד המסורתי. אלא שלא כמגיד, מבשר ה'צדיק' דרך חדשה שקיבל מפי רבותיו ואשר מקורה בתורת הנסתר. בכך נעוצות סמכותה וקסמה. בנוסף על כל אלה, מסוגל ה'צדיק' – בזכות הישגיו האישיים בעבודת ה' ובזכות סגולותיו המיוחדות – להעניק לחסידיו הדרכה אישית המתייחסת לקשיים של כל יחיד. לשילוב מיוחד זה, המאפיין במידה רבה את ה'צדיק' החסידי בדרך כלל, נודעת משמעות מיוחדת בתפיסת ההנהגה של רש"ז, המדגישה את התעלותו של החסיד בכוחות עצמו.

אף על פי שראה את עיקר ייעודו בהדרכת החסידים בדרכי עבודת ה', ולמרות שגרס כי אין לו ל'צדיק' כל ייתרון סגולי במילי דעלמא, נענה רש"ז לציפיות חסידיו וסייע להם אף בתחום זה. אלא שבשונה מ'צדיקים' אחרים, היתה פעולתו של רש"ז בתחום זה גדורה ומסויגת היטב. נמצא שההבחנה הרווחת בין מנהיגות חסידית המתייחסת לצרכים ארציים לבין מנהיגות שהיא רוחנית בתכלית – היא הבחנה סכמאטית מדי, שאיננה הולמת את מורכבות התופעה.

דפוסי ההנהגה שרש"ז עיצב וטיפח היו פועל יוצא של המתח בין תפיסתו של ייעודו כמנהיג לבין הנסיבות והאילוצים אשר במסגרתם פעל. ביקורי החסידים בחצרו של רש"ז לא נתפסו כהתרחשות בעלת ערך עצמי, אלא כנקודת מוצא למאמציהם בעבודת ה' בחיי היומיום. מערכת ההנחיה, הפיקוח והאכיפה נועדה לאפשר את המשך מעורבותו של רש"ז בעיצוב התנהגות החסידים במניינים השונים. ככל שבמבט ראשון עשוי הדבר להראות מפתיע ומוזר, דומה שלמרות שהשתייכות לחסידות היתה וולונטארית, ומנהיגיה נעדרו סמכות פורמאלית, היה החסיד שנחשף להדרכה ולפיקוח של רש"ז ועוזריו נתון בלחץ עצום להתאמץ ולפעול כנדרש. ספק אם הקהילה המסורתית, שהיתה מסגרת פורמאלית ובעלת סמכויות כפייה, הצליחה להשפיע על חבריה במידה דומה.

הגידול ההולך ונמשך במספר הפונים אליו העמיד את רש"ז בפני דילמה קשה. שכן, הרחבת שורות החסידים היתה כרוכה בהגבלת משקלם של אפיקי המגע האישי בינו לבין חסידיו, ובהרחבה משמעותית של תפקיד הדרגים המתווכים. הכרעת רש"ז להרחיב את מעגל חסידיו משקפת את עמדתו באשר לשליחותה של החסידות לגבי כלל החברה. יחד עם זאת התאמץ רש"ז לשמר, ככל שהדבר ניתן, את העיקרון של הנהגה רוחנית המסוגלת והמוכנה להתייחס אל היחיד בהווייתו האישית.