



התנועה החסידית אחר שנת 1772 : רצף מבני ותמורה

Author(s): עדה רפפורט-אלברט

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תש"ן), pp. 183-245

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70040105>

Accessed: 04/12/2011 10:29

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>

התנועה החסידית אחרי שנת 1772: רצף מבני ותמורה*

מאת עדה רפפורט-אלברט

א. הבעיה

בתולדות התנועה החסידית נחשבת שנת 1772 (תקל"ב-תקל"ג) לשנת משבר, או לכל הפחות למפנה חשוב. שלושה מאורעות מכריעים אירעו באותה שנה, והשפיעו על גורל התנועה מבחינה אידיאולוגית וארגונית גם יחד. באביב פרצה המחלוקת המתנגדית הקשה בין החסידים למתנגדים בוילנא, ומשם פשטה במהירות לקהילות ישראל בליטא ובגליציה. בחודשי הקיץ סופחה מדינת רוסיה הלבנה לרוסיה, וגליציה סופחה לאוסטריה, במסגרת החלוקה הראשונה של מלכות פולין המתפוררת. כתוצאה מכך הופרדו זה מזה הפרדה שרירותית חלקיו של הקיבוץ היהודי (והחסיד) בפולין, שהיו עד אז חטיבה טבעית אחת. בסופה של אותה שנה, בחודש דצמבר, הלך לעולמו ר' דב בער המגיד ממעזריטש, מנהיגה של התנועה החסידית, מבלי להותיר אחריו 'יורש', שיופקד על התנועה כולה.

לאור צרוף נסיבות היסטוריות, נתקבלה במחקר המגמה לחלק את תולדות התנועה החסידית, בייחוד מבחינת המבנה הארגוני שלה, לשתי תקופות. הקו המבדיל ביניהן הוא חד וחלק: (א) מראשית ייסודה של החסידות עד מות המגיד ממעזריטש היתה הנהגת התנועה ריכוזית, ומנהיג אחד, המקובל על הכול, עמד בראשה: תחילה מייסדה, הבעש"ט, ואחריו יורש-תלמידו, המגיד ממעזריטש. (ב) בתקופה שהחלה מיד אחרי מות המגיד, בשנת 1772, עברה החסידות תהליך של דה-צנטרליזאציה, ובסימנה עומדת התנועה עד היום: מנהיגותה נתפצלה, והיא החלה לפעול במסגרת של עדות נפרדות, הקשורות אמנם זו בזו בתודעה משותפת של שייכות לתנועה החסידית, אך הן עצמאיות זו מזו, ובראש כל אחת מהן עומד מנהיג-צדיק משלה.

חלוקה זו מונחת כמובנת מאליה ביסודו של כל מחקר על תולדות החסידות. ניסוחיה המפורשים רובם סתמיים, שהרי התפתחותה הארגונית של התנועה החסידית, להבדיל

* עיקרו של המאמר מצוי עמי בכתובים זה שנים רבות, וראשיתו בהרצאה שנשאתי בקונגרס השמיני למדעי היהדות בירושלים, בשנת תשמ"א. ברצוני להודות לידידי, פרופסור עמנואל אטקס, ששמע את הדברים בשעתם ודחק בי לפרסמם. לולא נטל הוא את היוזמה לידי, לא היה המאמר רואה אור. הטענה העיקרית נתגבשה אגב דיונים חוזרים, שנתפרסו על פני שנים אחדות, עם ידידי פרופסור שמעון אברמסקי, פרופסור רחל אליאור וד"ר נפתלי לוונטאל. מחאותיהם והסתייגויותיהם, שמהן קלות ומהן חמורות, תרמו לליבון הדברים ולחידודם. פרופסור שמואל אטינגר המנזר, שקרא את המאמר מטעם מערכת 'ציון', העיר כמה הערות חשובות, שנשתלבו בנוסח הסופי.

מהשתלשלותן הרעיונית של תורותיה, לא זכתה לתשומת הלב המדעית-הביקורתית הראויה. ההתייחסויות לתהליכי שינוי ארגוני בתולדות התנועה הן בדרך כלל מקריות, ועד כה לא נעשה שום ניסיון שיטתי לברר את הגורמים להם.¹

יש מקום לתמוה על כל אותם היסטוריונים, שהניחו שחל שינוי כה מקיף ופתאומי במבנה הארגוני של החסידות, מיד אחרי מות המגיד, ממנהיגות ריכוזית חזקה לריכוזי מרכזים עצמאיים, כיצד לא תהו על הגורמים לשינוי זה. ברוב המקרים הסתפקו בהשערה שבנו של המגיד, ר' אברהם ('המלאך'), לא רצה, או שלא היה מסוגל, לרשת את מקום אביו בתפקיד מנהיגה הראשי של התנועה, ולכן עברה ההנהגה לידי קבוצת תלמידי המגיד ונתפצלה.² ש' אטינגר הכיר בדה-צנטרליזאציה של ההנהגה החסידית אחרי מות

1 ראה למשל: ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תש"ך, עמ' 87, 126; ש"א הורודצקי, החסידות והחסידים, א-ד, תל-אביב תרפ"ח-תש"ג; א, עמ' 83, 102; ב, עמ' 8; מ' טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, א, וורשה תר"ע, עמ' 32; א' רובינשטיין, 'פרקים בתולדות החסידות', בתוך הערך: 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, יז, עמ' 758, 764 (נכלל גם בספר: פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח, בעריכתו, עמ' 242, 245).

2 כך, למשל: דובנוב, שם, עמ' 213. למותר לציין, שאין בכוחה של השערה זו בלבד להסביר את תופעת התפצלות ההנהגה אחרי מות המגיד. כפי שמלמדת ההיסטוריה החסידית עצמה, בדורות מאוחרים יותר, משעה שנתמסדה בה ההנהגה הצדיקית התורשתית, לא היה בהעדרו או באי-התאמתו של מועמד לירושת המנהיגות כדי להפסיק בהכרח את השושלת, ויעידו על כך המקרים שבהם כיהנו 'נוקות' כראשי עדות חסידיות, או שנמצא חתן, אח או תלמיד שימשיך בהנהגת העדה וישמר את זהותה המיוחדת. גם לעניין העברת ההנהגה מן הבעש"ט למגיד ומן המגיד לתלמידיו, מקובל להניח שר' צבי, בן הבעש"ט, לא היה ראוי למישרה, ולכן נבחר המגיד או שנתמנה לרשת את רבו; אחרי מותו שלו חולקה מישרתו בין כמה מתלמידיו, כתוצאה מ'סרובו' של ר' אברהם בנו למלא את מקום אביו. בשני המקרים (ובכמה מקרים אחרים), אין כאן אלא הנחה אנכרוניסטית של ציפיות שהבן יירש את מישרת הצדיק. ברור שבדורות הראשונים טרם נתגבשה ציפייה זו. אמנם, נראה שר' צבי אכן לא היה ראוי להנהגה, חרף הניסיונות ההגיוגרפיים להציגו כקדוש מופלג. ואף ר' אברהם 'המלאך' התרחק ככל הנראה מענייני ציבור ונהג כמקובל סגפן בנוסח הדורות הקודמים, ולא כמנהיג חסידי מן הטיפוס החדש. אך אין כל ספק בכך, שאי-התאמתם של השניים לתפקיד לא נתפסה בשעתה כמשבר ולא הפרה שום סדרי ההנהגה מקובלים ומגובשים. אדון על כך בהרחבה במקום אחר. ראה להלן, עמ' 197 ואילך, ועמ' 206 ואילך.

בניגוד גמור לתפיסה זו עומדת ההיסטוריוגרפיה החב"דית הפנימית בדורות האחרונים, שרובה ככולה מפרי עטו של האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסאהן (האדמו"ר השישי בשושלת חב"ד, חותנו וקודמו ל'נשיאות' של האדמו"ר הנוכחי). על כתביו אלה ועל ערכם ההיסטורי המדעי, ראה: רחל אליאור, 'ויכוח מינסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ד (תשמ"א-תשמ"ב), עמ' 181-183; ז' גריס, 'ממיתוס לאתוס - קיום לדמותו של ר' אברהם מקאליסק', אומה ותולדותיה, ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 130-131, הערה 41; Ada Rapoport-Albert, 'Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism', *History and Theory*, Beiheft XXVII: *Essays in Jewish Historiography*, Wesleyan University 1988, pp. 137 ff. וראה עוד בעניין זה להלן, הערה 78, ובפרק ו. האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסאהן מרבה להשליך את המסגרות הארגוניות המגובשות ואת הרציפות המוסדית האופייניות לחב"ד על התנועה החסידיית מראשיתה. בכתביו מיוחסות לשני הבנים ה'בעייתיים' מבחינה שושלתית, בן הבעש"ט ובן המגיד,

המגיד כבעיה היסטורית, וראה 'יסוד פרדוכסלי בשלבי עיצובה של התנועה... בכך, שראשה המוכר... בעל העמדה האוטוריטטיבית המרכזית, מכון את התנועה כולה לדרך הדצנטרליסטית על-ידי הקמת עדות-עדות, שכמעט בראש כל אחת מהן עומד אחד מתלמידיו'. על כן, 'אחר מותו לא היה עוד לתנועה מנהיג יחיד מוסכם'.³ אטינגר העלה את ההשערה, 'שמסורת פעילותן האוטונומית של הקהילות המקומיות סייעה למגמת הדצנטרליזציה שנסתמנה בתנועה',⁴ ואין כל ספק שצדק בכך. אך תשובה זו עצמה מעוררת את השאלה, מדוע אפוא פעלה התנועה בראשית דרכה במסגרת ריכוזית מובהקת, ומדוע זנחה מבנה זה מיד לאחר מות המגיד? בִּירוֹן של שאלות אלה מחייב אותנו לבדוק מחדש את ההנחות שעוררו אותן: האומנם חל בחסידות מעבר מהיר וברור מהנהגה ריכוזית מובהקת לארגון מפוצל ומפורד של יחידות אוטונומיות? באיזו מידה אכן היתה ההנהגה ריכוזית בראשיתה? האם באמת יצר מות המגיד חלל ריק, ורק בהעדרו של יורש מקובל על הכול נתמלא חלל זה בקבוצת תלמידי המגיד, שעה שהחלו להנהיג עדות משלהם ומימשו בכך את תהליך הדה-צנטרליזאציה?

אין עוררין על כך שהתנועה החסידית התפתחה בסופו של דבר והיתה לארגון לא-ריכוזי מובהק, והדבר ניכר בה בִּירוֹן עד עצם היום הזה. תחומי השפעתו של כל צדיק נקבעו באורח לא-פורמלי, אך הוגדרו היטב ונשמרו בקנאות. דומה הדבר לגבולותיהם הפורמליים של הקהלים,⁵ או – ובזיקה שאין להפחית מערכה – לתחומי אחוזותיהם

תקופות 'נשיאות' קצרות, מיד אחרי מות אבותיהם. על ההנהגה הראשית של ר' צבי בן הבעש"ט למשך שנה אחת, ראה: 'אבות החסידות' לר' יוסף יצחק שניאורסאהן, התמים, א, ב (ורשה תרצ"ו); דפוס צילום: 'כפר חב"ד תשל"ה', עמ' 140 (פרק ו); והשווה: הני"ל, ספר הזכרונות, א, 'כפר חב"ד תשמ"ה', פרק ט, עמ' 39–41. על מנהיגותו בת השנתיים של ר' אברהם 'המלאך', בן המגיד, ראה איגרת האדמו"ר יוסף יצחק לבתו מושקא, משנת תרצ"ה, בתוך: רפאל נחמן ב"ר ברוך שלום הכהן, שמועות וסיפורים מרבתינו הקדושים, ג, 'כפר חב"ד תשל"ז', עמ' 10–11 (נדפסה מחדש בתוך: אגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע מליובאוויטש, ג, ברוקלין תשמ"ג, עמ' קסב–קסג). וראה להלן, הערה 78.

3 ראה: ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', דת וחברה בתולדות ישראל והעמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 130 (=פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה [לעיל, הערה 1], עמ' 236).
4 שם, שם.

5 העיקרון של ריבוי חצרות חסידיות נתקבל על רוב מנהיגי החסידות וחסידיהם (וראה על כך להלן, פרק ז), אך הסגת גבול של צדיק אחד לתחום השפעתו של אחר לא נסבלה, וכשאיננה לעתים, במכוון או באקראי, גרמה להתנגשויות חמורות. כך, דרך משל, קרה לר' אשר מקארלין. אחרי מות רבו, ר' שלמה, בשנת תקנ"ב, נסע לחצרות ר' ברוך ממעזיבו ור' ישראל מקו'ניץ. משחזר חשש תחילה להשתקע שוב בקארלין, כנראה מפחד פעילותו האנטי-חסידית של ר' אביגדור מפניסק (שהודח מכסא הרבנות, ככל הנראה בשנת תקנ"ג). לכן התיישב זמנית בעיר ז'ליכוו (Zelechow), שהיתה 'שייכת' לר' לוי יצחק מברדיטשב, וישב בה על כסא הרבנות לתקופת מה. בשל כך נתעוררה מחלוקת בינו לבין ר' לוי יצחק, ובסופו של דבר נאלץ ר' אשר לעבור מז'ליכוו לסטולין, ומשם חזרה לקארלין. ראה: ז' רבינוביץ, החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, עמ' 44, 60. בדומה לכך, בשנות השמונים של המאה ה"ח היתה חסידות קארלין שרויה בתקופת משבר. בלחץ המאבק

העצמאיות (ולעתים תכופות אף המסוכסכות זו בזו סכסוכים טריטוריאליים) של בני האצולה הפולנית, בממלכת פולין המתפוררת במאה הי"ח.⁶ אטינגר הצביע על כך, שהיחידות האוטונומיות שהרכיבו יחד את התנועה החסידית הגדלה והמתפשטת, לא חפפו את תחומי שלטונם של הקהלים. העדות החסידיות השונות גייסו את אוהדיהן באזורים נרחבים, שכללו כמה וכמה קהילות, ביניהן קהילות גדולות וחשובות, בעוד שראשיהן התגוררו לעתים בעיירות קטנות ונידחות, והחסידים היו 'עולים לרגל' כדי

המתנגדי בחסידות ליטא מצד אחד, ובשל השפעתו הגוברת והולכת של ר' שניאור זלמן מלאדי בליטא בכלל ובקארלין עצמה בפרט מצד שני, נאלץ ר' שלמה מקארלין לעקור את חצרו משם ולחפש לו מקום מושב חדש. על פי המסורת החסידית, ניסה תחילה להשתקע בעיירה בשנקוביץ' שברוסיה הלבנה, שבה היה ריכוז קטן של חסידיו. עיירה זו שכנה בתחום השפעתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, ור' שלמה נאלץ לבקש את רשותו להתיישב שם. ר' שניאור זלמן הציב לו כמה תנאים. ר' שלמה סירב לעמוד בכולם ויותר על תוכניתו להשתקע ברוסיה הלבנה ועבר ללודמיר. ראה: שם, עמ' 33–34; ח"מ היילמאן, בית רבי, ברדיטשוב 1903 (ד"צ: תל אביב [חש"ד]), עמ' 128, הערה ב. בהתנגשות טריטוריאלית נוספת היו מעורבים ר' שניאור זלמן מלאדי ור' ברוך ממעזיבזו. ראה על כך להלן, עמ' 216 ואילך. אף המחלוקת הידועה בין ר' אריה ליב, ה'סבא' משפולה, לר' נחמן מברסלב, פרצה ככל הנראה כתוצאה מהסגת גבול, שעה שנכנס ר' נחמן לתחום השפעתו של ה'סבא', כשהתיישב בעיר זלאטופול, סמוך לראש השנה תק"ס. ראה: חיי מוהר"ן, ירושלים תש"ז, 'מקום ישיבתו ונסיעותיו', עמ' 54–55, סי' יא.

על התפוררותה של ממלכת פולין, תהליך שראשיתו במאה הי"ז ושיאו בחלוקות פולין בסוף המאה הי"ח, ראה: S. Kieniewicz et al. (eds.), *History of Poland*, Warsaw 1968, pp. 223–224; N. Davies, *God's Playground – A History of Poland*, Oxford 1981, I, pp. 492–546; O. Halecki, *A History of Poland*, London 1978, pp. 177–213; W. Reddaway et al. (eds.), *The Cambridge History of Poland*, New York 1978, II, ch. I–VIII, pp. 1–176. באותה תקופה, שעה שבמדינות אחרות באירופה, כצרפת ואוסטריה למשל, נתחזק השלטון המרכזי, עברה ממלכת פולין תהליך של דה־צנטרליזאציה. המלכים הנבחרים, צבאם והפרלמנט המרכזי של המדינה – הסיים – איבדו בהדרגה מכוחם, והאצילים בעלי האחוזות הגדולות, על צבאותיהם הפרטיים והפרלמנטים המקומיים שלהם, ניהלו למעשה את ענייני המדינה לפי ראות עיניהם.

על מסורת הארגון הלא־ריכוזי של הקהילות באירופה בראשית האלף השני, ראה למשל: S.W. Baron, *The Jewish Community*, I–II, Philadelphia 1945; I, pp. 206, 231, 326, 372; II, p. 20. היו כמה ניסיונות ליצור מוסדות על־קהילתיים ריכוזיים, והידועים שבהם – ועד ארבע ארצות וועד מדינת ליטא שנסתעף ממנו. ועדים אלה הצליחו במשך תקופת קיומם לכפות את סמכותם הריכוזית על מספר רב של קהילות בתחומם, אך לא בלי מידה מסוימת של מתח והתנגדות מצד הקהילות, שלא ששו להקריב את ריבונותן המסורתית. ראה: ח"ה בן־ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשי"ט, עמ' 38–39; I. Levitats, *The Jewish Community in Russia*, New York 1943, pp. 71–91; ראה גם: י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, פרק יג, עמ' 150–162, ובייחוד עמ' 156–158. חשוב ליכור, שבמקביל לדלדול כוחה של הממשלה הפולנית המרכזית, ירדה גם קרנם של ועדי הקהילות המרכזיים, במחצית השנייה של המאה הי"ז ובמהלך המאה הי"ח, עד שבוטלו בפקודת הממשלה בשנת תקכ"ד. ראה: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 20–21. התנועה החסידית 'נולדה' אפוא אל תוך מסגרת ארגונית מפוררת ולא־ריכוזית, גם מבחינת הסביבה הפולנית, וגם (וכתוצאה מכך) מבחינת הסביבה היהודית שבה צמחה.

לשהות במחיצתם.⁷ אף שהגבולות שתחמו את היחידות האוטונומיות של משטר הקהילות מכאן ושל התנועה החסידית מכאן לא היו זהים, ברור שמבחינת המבנה הארגוני מדובר בשתי מערכות לא־ריכוזיות מובהקות. מידת עצמאותן של החצרות החסידיות השונות התבטאה לא רק בזיקתם של חסידי כל עדה ועדה לצדיק שלהם ולתורתו המיוחדת, אלא אף בחיי היומיום: כפי שהראה ח' שמרוק, היה לכל חצר למשל שוחט משלה, ובשר ששחט שוחט חסידי 'זר' דינו היה כדין שחיטתו של שוחט לא־חסידי.⁸

לאור העובדה שהחסידות התגבשה במסגרת ארגונית מפותלת עד כדי כך, כדאי לבדוק מחדש את מבנה התנועה בשלבי התפתחותה הראשונים, שהיו לכאורה ריכוזיים בתכלית. באיזו מידה אכן הנהיגו הבעש"ט והמגיד ממעזריטש את החסידות בזמנם הנהגת־יחיד ריכוזית?

ב. ההנהגה בימי הבעש"ט

הדרך שבה הנציחה המסורת החסידית את חובה הרוחני לשני מייסדיה הנערצים טשטשה במידת מה את העובדות ההיסטוריות לאשורן. הספרות החסידית המאוחרת מציגה את הבעש"ט בעקיבות כמייסדה של התנועה וכמנהיגה היחיד. המקור המובא להלן, שנבחר כמעט באורח שרירותי מבין עשרות מקורות דומים, משקף בבהירות את ההערכה החסידית המסורתית למנהיגותו של הבעש"ט:

הרב מו"ה ישראל בעש"ט ז"ל אבי החסידים וראש הצדיקים הקדושים אשר אור תורתם וצדקתם הופיע עד היום הזה וכל הצדיקים אשר היו מימות הבעש"ט ז"ל כולם אך מבאר תורתו ישאבון. ואף אמנם נתחלקו תלמידיו לדרכים שונים בכל זאת כולם אך ממקורו הנאמן ישתו לרוויה כולם המה תלמידיו ותלמידי תלמידיו אשר יאירו על פני תבל להורות העם דרכי ד' לאהבה אותו וליראה אותו בלב ונפש...⁹

בדרך דומה מזהיר ספר 'שבחי הבעש"ט': '...נזר תפארת ישראל, הרב מו"ה ישראל בעש"ט זי"ע ועכ"י [=זכרו יגן עלינו ועל כל ישראל], ומתלמידיו הקדושים והטהורים אשר בצילו התלוננו ותחת כנפיו חסו והתאבקו בעפר רגליו לשתות בצמא את דבריו...'¹⁰ ספר שבחי הבעש"ט כולו משקף עמדה זו. הוא מציג את כל בני חוגו של

7 ראה: אטינגר, ההנהגה החסידית (לעיל, הערה 3), עמ' 130.

8 ראה: ח' שמרוק, 'משמעותה התברתית של השחיטה החסידית', ציון, כ (תשט"ו), עמ' 70–71.

9 סדר הדורות החדש, לובלין תרפ"ז, עמ' 5.

10 מתוך דף השער של שבחי הבעש"ט, מהדורת ברדיטשוב תקע"ה, וכן גם במהדורת קאפוסט תקע"ה (בשינויים קלים). צילומי שני דפי השער נכללו במהדורת שבחי הבעש"ט של ב' מינץ, ירושלים תשכ"ט. דבריו הידועים של ר' מנחם מענדל מוויטבסק: 'הי' היה דבר השם ביד הבעל שם... אחד היה ומהקדמונים לא קם כמוהו ואחריו לעפר מי יקום...', שהובאו בהקדמת המדפיס למהדורת קאפוסט תקע"ה של שבחי הבעש"ט (עמ' ט [מספור שלי] במהדורת מינץ; עמ' לג במהדורת הורודצקי, תל אביב תש"ך), נחפסו כמובן על ידי המדפיס כהצהרת 'גדולתו ותפארתו' היחידות

הבעש"ט המקורבים אליו כתלמידיו, ומדגיש חזור והדגש שהם היו נחותים ממנו מבחינה רוחנית ואף הכירו בעליונותו עליהם (אם כי לא תמיד עמדו על גדולתו מיד). אך אין זו התמונה השלמה. בשורה של מחקרים ביוגרפיים שרטט א"י העשל את דמותם של כמה מבני חוגו של הבעש"ט, כפי שהיא מצטיירת ב'שבחי הבעש"ט' ובמקורות אחרים שאינם תלויים בו. ממחקרים אלה עולה הערכה חדשה של ר' פנחס מקוריץ, של ר' נחמן מקוסוב, של ר' יצחק מדרוהוביץ ושל אחרים, וכן של מערכת היחסים המורכבת שלהם עם הבעש"ט. נתברר לנו, שלא היו אלה 'תלמידים' סתם, המתבטלים בפני רבם ו'מתאבקים בעפר רגליו' לשתות בצמא את דבריו, אלא דמויות כריזמטיות, שזכו לכוח רוחני עצום משלהן ולמהלכים בעולמות העליונים ממש כמו הבעש"ט עצמו.¹¹ גם דינור¹² ווייס¹³

במינון של הבעש"ט, ברוח הדברים דלעיל, וכמקובל בחסידות המאוחרת. אך ספק אם ניתן לפרשם, כפי המתבקש במבט ראשון, כעדות מכרעת, הסמוכה יחסית לזמן ההתרחשויות – כעשרים וחמש שנה אחרי מות הבעש"ט – על מעמדו הייחודי והבלעדי של הבעש"ט בחייו, במסגרת ארגון ההנהגה החסידית. יש לבדוק את דברי ר' מנחם מענדל בהקשרם המקורי, ולא לנתקם ממנו, כפי שעשה ר' ישראל בר' יצחק יפה, מדפיס שבחי הבעש"ט בקאפוסט. ר' מנחם מענדל כתב את הדברים באיגרתו מטבריה בשנת תקמ"ו לר' יעקב מסמאליין (סמילה), ראש גבאי הכספים עבור הקהילה החסידית בארץ ישראל. בתגובה לבקשת ר' יעקב מר' מנחם מענדל, שישתדל בעבורו בעניין 'בנים', יצא ר' מנחם מענדל בהתקפה על 'כמה גדולי צדיקים בדורינו' הנעדרים לחסידיהם בעניין זה. הוא הטעים את התנגדותו החריפה למעשי הנסים והנפלאות, שכמה מעמיתיו בהנהגה החסידית מתיימרים לחולל לחסידיהם. בהקשר פולמוסי זה מופיעים דבריו על הבעש"ט: רק הבעש"ט יכול היה לפעול כך ולשנות את סדרי הטבע, ואיש אחריו לא ניחן בכוחות אלה, ומוטב להם לצדיקי הדור שיתנזרו מן הנוהג הבזוי: 'אבל על עיקר בקשתו עבור בנים, כי אחרי ראי גודל תפילתו והשתחוותו לפנינו וטענותיו העצומים שהוא לתכלית עסק סיבת המלאכה, בושת פני כסותני. כי התחת אלוהים אני? ה' היה דבר השם ביד הבעל שם, ויגזור אומר ויקם. אחד היה ומהקדמונים לא קם כמוהו ואחריו לעפר מי יקום. הגם שכמה גדולי צדיקים בדורינו פה להם וידברו את אשר יבשרו. לא כן אנכי עמדי...' (פרי הארץ, זיטאמיר תרכ"ז [דפוס צילום: תש"ל], עמ' 60; נדפס גם בתוך: י' ברנאי, איגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"ם, איגרת לה, עמ' 154). ודאי שאין הצהרה פולמוסית זו, הנוקטת לגדולתו הרוחנית המיוחדת במינה של הבעש"ט לשם גינוי מגמה אקטואלית שנסתמנה בצדיקות הדור, בבחינת עדות עניינית ישירה על מעמד הבעש"ט בארגון ההנהגה החסידית בימי חייו.

11 ראה: א"י העשל, 'לתולדות ר' פנחס מקוריץ', עלי עין, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 218-220; הנ"ל, י' יצחק מדראהביץ', ספר היוכל של הדואר, ניו-יורק תשי"ז, עמ' 89-91; הנ"ל, ר' נחמן מקוסוב, חבירו של הבעש"ט, ספר היוכל לכבוד צבי וולפסון, ירושלים תשכ"ה, חלק עברי, עמ' קיג-קמא.

12 ראה: ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים תשט"ו, עמ' 159-170.

13 ראה: י' וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון, טז (תשי"א), עמ' 46-49 (=פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה [לעיל, הערה 1], עמ' 122-125); J. Weiss, 'A Circle of Pneumatics in Early Hasidism', *Journal of Jewish Studies*, VIII (1957), pp. 199-213 (=idem, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 27-42). השגותיו של מ' פייקאז, בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 22-33, על שיטת עבודתם ועל מסקנותיהם של העשל ווייס במחקריהם אלה, ובייחוד בניתוח המסורות על ר' נחמן מקוסוב,

תרמו במחקריהם להערכה זו של בני חוגו של הבעש"ט בדור הראשון לחסידות. ספר 'שבחי הבעש"ט' עצמו מפטיר מפעם לפעם רמזים על עמדת הבעש"ט בחוג מקורביו, והם חורגים מגדר המגמה המפורשת של הספר, להאדיר את שמו של הבעש"ט ולרוממו מעל כל בני דורו. ר' נחמן מקוסוב, דרך משל, מתואר שם כראש חוג חסידים משלו, שהתנגד לבעש"ט ואף רדף אותו. המעמד שבו הכיר לבסוף בגדולתו של הבעש"ט ושב וקיבל כביכול את מרותו,¹⁴ נראה למעשה כמבחן כוחותיו הפנאומאטיים של הבעש"ט, שכפה עליו ר' נחמן, שעה שכוחותיו שלו כבר היו בדוקים ומנוסים.¹⁵ רק משעמד הבעש"ט במבחן היה ר' נחמן מוכן להתייחס אליו כאל עמית השווה לו במעמד:

הרב מ' נחמן קאסאווער היה מתנגד להבעש"ט (ושמעתי שהבעש"ט הי' מנשמת דוד המלך עליו השלום והרב מוהר"ן מנשמת שאול המלך ע"ה, ובגלל כן הי' עוין את דוד כל הימים). פעם אמר הבעש"ט, הרב מוהר"ן רודף אחרי להמיתני [כידוע שיש כונה בנפ"א (= בנפש אדם) להרוג השונא] אבל לא ישיגני בעז"ה. פעם א' נגשו התלמידים לרב מ' נחמן הנ"ל ואמרו אליו, מה זה שכל העולם נוסעים להרב הבעש"ט ומפליאים מאוד בשבחו. מדוע לא תבואו לעמק השווה לתהות על קנקנו ונדע האמת עם מי. למה יהיה לנו למקוש. והסכים לדבריהם ונסע לק"ק מעזיבו להרב הבעש"ט וקיבל אותו בכבוד גדול. אחרי זה הלכו שניהם לחדר מיוחד והוציאו כל איש מעליהם לבד אדם אחד שהטין (צ"ל: הטמין – ער"א) את עצמו במקום פלוגי אלמוני. ויאמר הרב מוהר"ן, ישראל, האמת הוא שאתה אומר שידוע אתה מחשבות בני אדם. אמר לו הן. אמר לו, האם תדע מה מחשבתי כעת, ויען הרב, הלא ידוע כי המחשבה אינה נחה ומשוטטת בדברים רבים, פושטת צורה ולובשת צורה. אם תצמצם מחשבתך בדבר א' אז אדע. ויעש הרב מוהר"ן כן. ויאמר הבעש"ט, שם הו"י"ה במחשבתך. ויאמר הרב מוהר"ן, זאת תוכל להבין מעצמך, כי הלא מחשבה זו צריך אני לחשוב תמיד, כמו שכתוב, שויתי ה' לנגדי תמיד. ממילא כאשר אני מניח כל המחשבות ומצמצם מחשבתי בדבר א' מוכרח להיות שם הו"י"ה לנגד עיני. ויאמר הבעש"ט, הלא יש כמה שמות קדושים, ותוכל לכוון באיזה שתצצה. אז הודה הרב מוהר"ן שכדבריו כן הוא. ואח"ז דברו בסודות התורה.¹⁶

השגות שהן כחלקן הגדול נכונות, אינן מערערות את הבחנותיהם השייכות לענייננו כאן, על מערכת היחסים האישיים ועל מאזן הכוחות בקרב בני החוג.

14 זה כמובן מוטיב סטנדרטי בשבחי הבעש"ט ובספרות ההגיוגראפית בכלל, המטעימה את גורם המעבר הדרמטי מיחס של עוינות, חשד או ביטול גמור ליחס של הערצה כלפי הקדוש, שבו מתנסים במקדם או במאוחר רוב המקורבים לו. ראה: י' דן, הסיפור החסידי, ירושלים תשל"ה, עמ' 128–129.

15 ראה למשל: שבחי הבעש"ט (לעיל, הערה 10): מהדורת מינץ, עמ' קלו–קלז; מהדורת הורדוצקי עמ' צג–צה.

16 שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ, שם, עמ' קמט–קנ; מהדורת הורדוצקי, שם, עמ' צב. סיפור זה חסר במהדורת יידיש של שבחי הבעש"ט, קארץ תקע"ו (ד"צ: ירושלים תשכ"ה), ואף במהדורה שהוציא לאור מכתב יד י' מונדשיין, ירושלים תשמ"ב.

אפילו לאחר שהכיר ר' נחמן מקוסוב בכוחותיו הרוחניים של הבעש"ט, לא התבטל בפניו. נראה שהמשיך לקיים חוג מקורבים משלו, והללו נטו לזלזל בבעש"ט, אף על פי שחל שיפור ביחסים האישיים בינו לבין רבם.¹⁷ לפי 'שבחי הבעש"ט', גער ר' נחמן באנשיו 'שהיו מדברים סרה על הבעש"ט', ותיאר כך את יחסיו עם הבעש"ט: 'מחלוקת שבינינו היא מחלוקת ישינה (כנראה צ"ל: ישנה, וכך במהדורת לאשצ'וב – ער"א) שהיתה בין שאול ודוד המלך ע"ה, ואח"כ בין הלל ושמאי. והאיך אתם יכולים להכניס ראשכם בזה'.¹⁸

אף ש'שבחי הבעש"ט' משתדל לפאר ולהאדיר את מעמדו של הבעש"ט כמנהיג אחד ויחיד, דמותו של ר' נחמן מקוסוב עולה מבין השיטין כאישיות פנאומאטית עצמאית, שאינה תלויה בו או כפופה למרותו.¹⁹

17 שבחי הבעש"ט מספר כיצד 'פ"א שמע הרב מוהר"ן (ר' נחמן מקוסוב – ער"א) מאנשיו שהיו מדברים סרה על הבעש"ט...': כך במהדורת מינץ, שם, עמ' קנ. הורודצקי גורס (עמ' צג): 'פ"א שמע הרב מוה"ר נחמן מאנ"ש שהיו מדברים סרה על הבעש"ט...' (בנוסח יידיש ובמהדורת מונדשיין חסר אף סיפור זה). בדיקת המהדורות הראשונות מעלה 'אנ"ש' בדפוס קאפוסט וברדיטשוב תקע"ה, 'ראנשי' בדפוס לאשצ'וב של אותה שנה. מהדורת מינץ משקפת אפוא את נוסח לאשצ'וב, ומהדורת הורודצקי את נוסחי קאפוסט וברדיטשוב. מהקשר הדברים ברור, שהכוונה לאנשי שלומו של ר' נחמן, 'התלמידים' הרואים בו את 'רבם', כמסופר בסיפור הקודם, שצוטט לעיל, ולא 'אנשי שלומנו' הקולקטיבי, שהרי מדובר בהתנגדותה של קבוצה מסוימת לבעש"ט. נראה שגירסת 'אנשיו' עדיפה, ואף את 'אנ"ש' של מהדורת קאפוסט ניתן לפרש כמובן 'אנשי שלומו' ולא דווקא 'אנשי שלומנו'. תודתי נתונה לפרופסור רחל אליאור, שבדקה בשבילי את נוסחי המהדורות שלא נמצאו לי בספריות לונדון, בעותקיהן שבבית הספרים הלאומי בירושלים.

18 שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ, שם, עמ' קנא; מהדורת הורודצקי, שם, עמ' צג. במהדורת יידיש של שבחי הבעש"ט (לעיל, הערה 16), מופיע הסיפור בהרחבת מה. אך חסרה שם ההשוואה בין המחלוקת של ר' נחמן והבעש"ט לבין המחלוקת של שאול ודוד / הלל ושמאי. ראה: שם, דף לא ע"ב – לב ע"א. א' יערי, 'שתי מהדורות יסוד של "שבחי הבעש"ט"', קרית-ספר, לט (תשכ"ד), עמ' 554–555, משווה את נוסח יידיש עם הנוסח העברי של סיפור זה, ומסיק מן ההשוואה את המסקנה המשתמעת מן המאמר כולו, היינו, שנוסח יידיש זה אינו תלוי בנוסח העברי, וייתכן אפילו שקדם לו. משום כך הוא מניח, שהקטע החסר במהדורת יידיש הוא תוספת מאוחרת למהדורה העברית. אך ראה עכשיו את השגותיו של י' מונדשיין על מחקרו זה של יערי, במבוא למהדורת שבחי הבעש"ט שלו (לעיל, הערה 16), עמ' 22–47. מכל מקום, בכל גרסאות הסיפור מצטיירים ר' נחמן מקוסוב והבעש"ט כשווי-מעלה.

19 במאמרו (לעיל, הערה 13), שרטט וייס קווים לדמותה של החבורת קדישתא' של ר' נחמן מקוסוב. בניגוד לדינור, שראה בר' נחמן מנהיגה של חבורה זו (ראה: דינור, במפנה הדורות [לעיל, הערה 12], עמ' 160–161), מטעים וייס שר' נחמן מקוסוב לא שימש לה מנהיג בתבנית המנהיגות הצדיקית שפיתחה התנועה החסידית, אלא שייך היה לחוג טרום חסידי, שכל חבריו היו מקובלים סגפניים ובעלי כוחות רוחניים על-טבעיים. וייס נטה לזהות חוג זה עם חבורת 'החסידים' האקסקלוסיבית בקוטוב, שנמנו עליה גם ר' משה אב"ד קוטוב ור' גרשון גיסו של הבעש"ט (ראה: וייס, שם, עמ' 203 ואילך). אבחנותיו הדקות של וייס על מערכת היחסים בין חברי אותו חוג כוח יפה להבהרת הקשרים בין חוגי המקובלים והשבתאים של אותה תקופה לבין ראשוני התנועה החסידית, שצמחה מתוכם, אך הקביעה הכרונולוגית המשתמעת מהן אין לה אחיזה במציאות. המושג 'Pre-Hasidism'

בניגוד לר' נחמן מקוסוב ולר' פנחס מקוריץ, למשל, שקיימו חוגי תלמידים משלהם וראו עצמם כעמיתיו של הבעש"ט, קיבל עליו ר' אריה יהודה ליב, המוכיח מפולנאה, את הבעש"ט כמורו, כפי שעולה מכל הסיפורים עליו ב'שבחי הבעש"ט'. אף על פי כן, לפי המסופר שם, ניהן ר' אריה יהודה ליב בכוח 'לבטל דינים', שלא היה נחות מכוחו של הבעש"ט, ובמקרה אחד לפחות עלה על הבעש"ט, והופעל כדי לבטל את פעולתו של הבעש"ט בעליונים.²⁰ במקרה אחר נאמר על המוכיח ששמע 'כרוז' משמיים, וכך ניבא מראש את חורבנה של העיר שאריגראד. הבעש"ט, שנכח באותו מעמד, 'צעק על המוכיח ואמר, שוטה, גם אתה שומע כרוזין',²¹ אך לאחר זמן הודה בפני ר' יעקב יוסף מפולנאה: 'סבור אתה שהמוכיח היה משקר ח"ו, כי אמת ששמע הכרוז...'²² ברור אפוא, שהמוכיח מפולנאה יכול היה לשמוע כרוזים שמימיים ולהשפיע בעולמות העליונים ממש כמו הבעש"ט רבו. הוא לא היה 'המוני', או 'איש החומר', כפי שהגדירה החסידות מראשיתה את האדם הפשוט, בהבדילה אותו מן הצדיק, 'איש הצורה' או המנהיג 'הרוחני'.²³ המסורת החסידית המאוחרת מכירה בכך כמובן. למרות מגמתה האנכרוניסטית להפוך את הבעש"ט לצדיק לכל דבר, ואת מקורביו לתלמידיו באי-חצרו, אין היא שוללת מאותם תלמידים את מעמדם כדמויות כריזמטיות רוחניות מסוגו של הבעש"ט ממש:

וגם בדור הזה נתגלה הבעש"ט, שהיה לו רוח הקודש וגילוי אליהו ועוד מדריגות גבוהות, וגילה סודות התורה לתלמידיו נ"ע [=נחום עדן] שהיה להם ג"כ רוח"ק [=גם כן רוח הקודש] כמו גיסו ר' גרשון קוטעווער ורבי נחמן קאטעווער ושאר תלמידיו המפורסמים כל רואיהם יכירום בגדלות מעשיהם עד להפליא ותפילתם נשמעת למרחוק, ובסוף ימיו מסר כללי התורה להרב הק' רבי דוב דמעזריטש שהיה לו רוח"ק שזכה ע"י סיגופים גדולים כמפורש אצלנו, ועכשיו בדור הזה כל הצדיקים הם תלמידיו ומימיו אנו שותים.²⁴

שטבע וייס מורה כביכול שאותם חוגים קדמו לתנועה החסידית מיסודו של הבעש"ט. אך למעשה הם פעלו ברוחניות, וכל הידיעות שבידינו על אותם חוגים ועל האישים הפועלים במסגרתם, שייכות לתקופה שבה פעל גם הבעש"ט. על פי המסורת החסידית, חברי אותם החוגים הם 'תלמידיו' של הבעש"ט, מקורביו ובני גילו. כפי שראינו לעיל, לא כולם התבטלו בפניו וקיבלוהו עליהם למנהיג. למעשה, נראה שמערכת היחסים בינו לבינם דומה למערכת היחסים שהתווה וייס בתאורי החוגים הטרומים חסידיים במאמרו. ההבדל בין אותם חוגי מקובלים לבין החוג שבו פעל הבעש"ט אינו אלא בהתייחסותו הרבה של חוג הבעש"ט לציבור הרחב ולבעיותיו, בניגוד להתבדלותו המסוגרת של החבורות בנוסח קוטוב. המסקנה המתבקשת מכך היא, שפעילות הבעש"ט בקרב בני חוגו, כפי שהיא מצטיירת בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה ובשבחי הבעש"ט, שייכת אף היא לשלב ה'טרומ' חסידי' מבחינת המבנה הארגוני, שעדיין אין בו 'חצר' ממוסדת וצדיק אחד שהוא מוקד כל פעילויותיה. וראה להלן.

20 ראה: שבחי הבעש"ט (לעיל, הערה 10): מהדורת מינץ, עמ' קלד; מהדורת הורודצקי, עמ' פט-צ.

21 מינץ, שם, עמ' סו; הורודצקי, שם, עמ' סא.

22 מינץ, שם, עמ' סח; הורודצקי, שם, עמ' סג.

23 ראה על כך להלן, עמ' 192-193 והערה 27.

24 מצרף העבודה, ז'טאמיר תרכ"ה (דפוס ראשון: קעניגסברג תרי"ח), עמ' 58. ראה גם הקטע

תמונת חוג הבעש"ט ומקורביו, אפילו כפי שהיא מצטיירת בספר 'שבחי הבעש"ט', רחוקה אפוא מרחק רב מדמות ה'חצר' החסידית האופיינית, שבה שולטת אישיות מופלאה אחת על עדת חסידים, שהם מטבע ברייתם 'פשוטים' מבחינה רוחנית (אם כי לא בהכרח מבחינת ההשכלה, היכולת האינטלקטואלית, העושר החומרי או כל בחינה אחרת), והם תלויים תלות מוחלטת בו ובתיווכו להגשמת רוחניותם. אדרבא, חוג הבעש"ט כולו טעון מתח רוחני גבוה. על כמה מחבריו ידוע כאמור שניחנו בתכונות פנאומאטיות כשלו, ואף משכו אליהם תלמידים משלהם. הרי הגדרת ה'תלמיד' בהקשר זה אינה חד-משמעית: יכול אדם לחשוב עצמו לתלמידו של חברו ובעת ובעונה אחת להיחשב מורה ומנהיג לאחרים.²⁵ וכשם שהמסורת החסידית המאוחרת לא התעלמה מעובדה זו, כך לא נשמטה אף מעיניהם של החוקרים. המסקנה שהסיקו ממנה היא, שהחסידות 'הפרימיטיבית' (במתכונת 'הנצרות הפרימיטיבית') חוללה, ולו גם לתקופה קצרה בלבד, מעין דמוקרטיזאציה של חיי הדת, והציגה את האידיאלים הרוחניים-המיסטיים הנעלים ביותר שאימצה לה כבני-הגשמה לציבור כולו. בכך היא נבדלה, מצד אחד, מחוגי המקובלים 'האריס-טוקראטיים' שקדמו לה, המסוגרים בד' אמותיהם והתלושים מחיי הציבור הרחב, ומצד שני, מן ה'פולחן' של הצדיקים המתנשאים על הציבור הרחב, שאליו נידרדרה התנועה בדורותיה המאוחרים.²⁶ אם כן, היתה זו תקופת בראשית חיונית וטהורה, בטרם נשתחו האידיאלים החדשים של התנועה בכורח המציאות, משסיגלו להם המוני העם את גינוני ה'רוחניות' של הקדושים והציגום בהכרח ככלי ריק. תהליך זה, על פי אותה ההשקפה, הביא לשידוד מערכות, שבעקבותיו קמה החסידות ה'צדיקית', המבדילה באורח עקרוני בין האידיאלים הרוחניים שמגשימם היחיד הוא הצדיק, לבין האפשרויות הרוחניות השונות בתכלית, שנועדו לחסיד הפשוט.

תמונה זו אינה מתיישבת עם עובדה היסטורית מוצקה אחת, שכבר רמזנו עליה לעיל: תקופת בראשית זו היא היא התקופה שבה מתנסחת בחסידות ההפרדה העקרונית בין 'אנשי החומר' לבין 'אנשי הצורה', בין 'אברי גוף העם ההמוניים' לבין מעמד ראשו 'הרוחניים'. כיצד ניתן ליישב גישה של אחווה רוחנית ושוויונית, כזו שתוארה לעיל, עם תורה אנתרופולוגית המחלקת את האנושות (או, ליתר דיוק, את היהדות) חלוקה עקרונית למיעוט קטן, שמהותו רוחניות טהורה, ולרוב גדול, שמהותו גשמיות גסה? (אידיאל הקישור בין שני חלקי העם, שאף אותו הציבה לה החסידות למטרה, ודאי שאינו מטשטש חלוקה עקרונית זו; אדרבא, הוא מתבסס עליה והיא משמשת לו נקודת מוצא).²⁷ אם אכן

המקביל בויכוחא רבה, מונקאטש תרנ"ד, דף לב ע"א. על היחס בין שני החיבורים ועל מחברם, ראה: י' מונדשיין, 'הספרים "מצרף העבודה" ו"ויכוחא רבה"', עלי ספר, ה (תשל"ח), עמ' 175-165.

25 הדברים חלים גם על המצב בחוג תלמידי המגיד ממעזריטש. ראה להלן, פרק ג.
26 דנתי בכך בהרחבה במאמרי 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, XVIII (1979), pp. 305 ff.
27 על ניסוחי תורות אלה בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, ראה: ג' נגאל, מנהיג ועדה, ירושלים

פתחה החסידות בשלביה הראשונים את שערי הדת הרוחנית-המיסטית לכול במידה שווה, אל מי כיוון ר' יעקב יוסף מפולנאה, שעה שהגדיר את המושגים וטבע את אוצר המונחים להבחנה בין שתי החטיבות, הגדרות ומונחים ששימשו לתנועה החסידית מזמנו ואילך? נראה שאין להשיב על שאלה זו אלא בקביעה, שהבעש"ט ובני חוגו 'הרוחניים' העמידו את עצמם כנציגי חטיבת 'הראש', המנהיגים. להגשמת מערכת האידיאלים המיסטיים, כגון תביעת הדבקות התמידית, העבודה בגשמיות, העלאת המחשבות הזרות וכיוצא בהם, קראו רק בתוך תחומי אותו החוג ולא מחוצה לו. המוני העם 'הגשמיים' נותרו בשולי החוג ומעבר לו, והקריאה שכוונה אליהם היתה שונה בתכלית מראשיתה: מעל לכול עליהם 'לדבוק' במנהיגי הדור, אך לא ללמוד ממעשיהם ולחקותם. וכך כותב ר' יעקב יוסף על העבודה בגשמיות, בציינו שזוהי מסורת ש'נדמה לי ששמעתי ממורי' הבעש"ט:

ובזה יובן 'והוי מתחמם כנגד אורם של חכמים'²⁸ ר"ל כשהם בגדלות ועוסקין באור תורה ותפילה, שהם מתלהבים באור אש ממש פשיטא דתהוי מתחמם כנגד אורן. אבל 'הוי זהיר בגחלת'²⁹ ר"ל כשהם בימי הקטנות, שאין להם אור להלהב באור פנימי ואז נקרא גחלת, בלי אור פנימי. וירצה התלמיד ללמוד ממנו מה שעוסק בגשמיים, ואינו יודע מה שמקיים הרב אז 'בלבי צפנתי אמרתי'³⁰ לעסוק בגשמי ומכוין בפנימי ורוחני. והתלמיד ילמוד ממני (צ"ל: ממנו – ער"א) מה שעולה לו עוסקו בגשמי, ויענש (ההדגשה שלי – ער"א), 'שנשיכתך נשיכת שועל ועקיצתך עקיצת עקרב'.³¹ ר"ל שמקרב ז' מדריגות, שכל א' נכלל מעשר ונק' ט' עקרב שמקרב ז' מדרגות אלו לשרשן.³² והתלמיד אינו יודע מזה וסובר שהרב עוסק בגשמי כפשוטו. ודפח"ח [=דברי פי חכם חן].³³

המסורות שהגיעו לידינו מאותו חוג של מייסדי החסידות מטעמות לא פעם שהקריאה להגשמת האידיאלים המיסטיים נועדה לאנשי ה'רוח' בלבד. יש שהן עושות זאת במפורש, כבקטע המובא לעיל, ויש שאינן מפרשות את ההגבלה, אך היא משתמעת מהן כדבר המובן מאליו, או שהיא מובלעת פה ושם, כמבלי משים, בשלל הניסוחים המקבילים של מסורות

תשכ"ב, עמ' 50–65; S.H. Dresner, *The Zaddik*, London–New York–Toronto 1960, pp. 113–190

28 אבות ב טו.

29 שם, שם.

30 תהלים קיט יא.

31 אבות, שם.

32 כלומר, בשעה שהוא עובד בגשמיות, עוסק הצדיק למעשה בתיקון העולמות העליונים: הוא [מ]קרב – שלוש האותיות האחרונות במלה 'עקרב' – את 'ג' מדריגות שכל אחת נכלל מעשר' – האות ע, האות הראשונה במלה 'עקרב' (שערכה הגימטרי $70 = 10 \times 7$), וכך הוא מעלה אותן לשורשן. ראה: ג' נגאל, תורות בעל התולדות, 'ירושלים תשל"ד, עמ' קיט.

33 'צפנת פענח', ניו יורק תשי"ד, דף לב ע"א. השווה גם: בן פורת יוסף, ניו יורק תשי"ד, לקראת הסוף, דף קכו ע"א.

אלה.³⁴ אמנם, בשלב זה של התפתחות התנועה עדיין לא נתגבש המינוח הסטנדרטי להגדרת מעמד המנהיגים, והם נקראים לחילופין 'אנשי צורה', 'תלמידי חכמים', 'אנשי בינה', 'אנשי דעת', 'ראשי הדור', 'הצדיקים', 'שלומי אמוני ישראל', וכדומה. ואולם, תודעת המנהיגות הקולקטיבית של אותו החוג ברורה מעל לכל ספק, ואף ראינו שעדיין אין היא מתמקדת באותה תקופה בדמותו של מנהיג אחד בלבד, אפילו לא הבעש"ט.³⁵

34 הרחבתי על כך את הדיבור במאמרי: האל והצדיק (לעיל, הערה 26), עמ' 301–305, שבו ניסיתי גם להוציא מפשטה את הפנייה המנוגדת אל כל אדם, המופיעה אף היא פה ושם בכתבי החסידות הראשונים, לשאוף למדרגת השלמות הרוחנית הגבוהה ביותר, וההבטחה שבצדה, שהדבר נמצא בתחום השג ידם של הכול. בררתי שם, שפנייה זו, שמניעה המוסריים-הדידקטיים מובנים מאליהם, יכולה להופיע אף בתורות ר' נחמן מברצלב (!), לצדן של תורות 'צדיקיות' מובהקות, המבחינות הבחנה קיצונית ביותר בין הנורמות הדתיות שהצדיק פועל לפיהן לבין אלה החלות על האדם הפשוט, תורות שהן המשקפות את עמדתו האמיתית ללא כל ספק. אם כן, חובה עלינו לאמוד בזהירות את משקלן של התביעות השוויוניות, כביכול, ולא לייחס להן משמעות פרוגרמאטית מעבר למגמה הדידקטית, שלא לרפות את ידי הציבור השואף למיצוי יכולתו הרוחנית. ראה: שם, עמ' 303–305.

35 וייס, במאמרו על ראשית הדרך החסידית (לעיל, הערה 13), עמ' 84–85, עמד על שימושי לשון שונים ומתחלפים בניסוחים מקבילים של התורות הראשונות על מעמד המנהיגים. הוא הצביע על כך שבחלקן, אם כי ודאי שלא ברובן, מדובר על 'גדול הדור' או 'הצדיק' בלשון יחיד דווקא. וייס שקל את האפשרות, שניסוחים אלה משקפים מגמה, המייחסת מנהיגות-על לאישיות אחת בתוך חטיבת 'גדולי הדור' עצמה, וניסה לשייך מגמה זו – אם אכן ניתן להוכיחה – לבעש"ט. אבל וייס בעצמו הכיר במגבלותיה של הצעה זו, שהרי לא פעם מופיע לשון יחיד בנוסח אחד, ולשון רבים בנוסח המקביל של אותה התורה, ולעתים נראה שמסגרת האסוציאציות המדרשיות והפוסקים המשובצים בה היא המכתיבה את הבחירה בין לשון יחיד ללשון רבים. מסקנתו הכללית הצודקת של וייס היא, ש'מעצם טיב המסורות ברור כי אין לדקדק בלשונן דקדוקים מרובים, ואין אפשרות לפרש דברי מסורת שבעל-פה אלה פירוש נקרני כדרך שנוהגים בפרשנות של דברי עיון כתובים' (שם, עמ' 87). ייתכן שכך יש להתייחס גם לדברי בעל התולדות, שהביא אטינגר במאמרו (לעיל, הערה 3), עמ' 130: 'וכן יש לפרש שאר המכות, עד מכות ארבה ותרגומו גובא וכן תרגום בור כי הוא לשון רבוי, כמ"ש "ארבה את זרעך" וכו' (בראשית טז י; כב יז) והענין שהוא רבוי המנהיגים שלא יהי' זבר אחד לדור רק ההיפך, שיהי' כולם ראשים מנהיגים ששמעתי שזהו ברכת אליהו לעיר אחד, שיהיו כולם מנהיגים וכו' ואז נהפך מן דבר אחד לדבר אחד או לברד ומכוח זה "וכסה את עין הארץ" (שמות י ה) מי שהוא עין הארץ כמו עיני העדה שהי' ראוי להשגיח על הארץ נעשו אלו הרבה מנהיגים נעשו כסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ להשגיח עליהם כמו שכתבתי בפסוק "ועיני ישראל כבדו מזוקן ולא יוכל לראות" (בראשית מח י) וכו'. וה"נ כך וזה שאמר "ואכל את יתר הפליטה הנשארת לכם מן הברד" (שמות י ה) כשהי' דבר א' לדור הי' ברכה וכשהנפך ונעשה הרבה מנהיג' נעשה מן דבר ברד וזהו גורם חורבן ליתר הפליטה וק"ל' (תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ, פרשת בא, דף ט ע"ג-ע"ד). לכאורה טוען כאן ר' יעקב יוסף למנהיגות יחיד (של הבעש"ט, מן הסתם), ויוצא נגד ריבוי המנהיגים בדורו. ואכן, אטינגר העלה את ההשערה, שיש בדברי ר' יעקב יוסף הד לביקורת על הבעש"ט ועל דרכיו החדשות בחסידות מקרב בני חוגו, והוא מתפלמס עם ביקורת זו. למעשה, נראה שאין לייחס חשיבות מגמתית לקטע זה בדרשה הארוכה והשזורה פסוקים, מה גם שבהמשכה, בעמוד הבא, חוזר ר' יעקב יוסף לדבר על 'עיני העדה' – מנהיגיה – כחטיבה שלמה ורצויה בלשון רבים, כפי שהוא נוהג במקומות אחרים בכתביו. וראה למשל:

ספר 'שבחי הבעש"ט', חיבור הגיגראפי מובהק, המתרכז באישיותו של הבעש"ט, הוא במידה מסוימת גם מעין 'שבחי' ר' גרשון מקוטוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה, ר' אריה לייב המוכיח מפולנאה, ר' דוב בער ממעזריטש, ר' פנחס מקוריץ, וכל שאר הדמויות המופלאות המתוארות בו. אף שכל אלה עומדים בצלו של הבעש"ט, ברור שנשתייכו לחטיבתו האנושית העליונה. ההבדל המהותי בינו לבינם בטל כשישים בהשוואה להבדל המהותי שבין הבעש"ט ובני חוגו לבין חטיבת ה'המוניים', 'אנשי החומר', הנזכרים ב'שבחי הבעש"ט', אם כי במעומעם ומרחוק. 'שבחי הבעש"ט' אינו מעוניין לעצב את אישיותם המיוחדת של 'המוניים' אלה לפרטיהם, וברוב המקרים אין שמותיהם נזכרים כלל ואין הם משמשים אלא רקע, או אמצעי להטעמת גדולתם הרוחנית וכוחותיהם העל-טבעיים של גיבורי הספר, הבעש"ט ומקורביו, הפועלים דרכם או למענם.³⁶ מגמה זו מאפיינת את הז'אנר ההגיגראפי, אך אל לה להעלים מעינינו את עצם נוכחותן של דמויות אחרות בספר, דמויות שונות במהותן, שקהותן הרוחנית ניכרת היטב. המציאות החברתית של ראשית החסידות המשתקפת מן הספר היא של קבוצת מורים רוחניים, המקיימת קשרים מסוימים בינה לבין עצמה, בה בשעה שהיא מודעת לפער העצום בינה לבין רוב הציבור שבתוכו היא פועלת ואיתו היא מקיימת קשרים מסוג אחר.³⁷

תולדות יעקב יוסף, ויצא, דף כב ע"ד. ועוד בהמשך אותה הדרשה, בפרשת בא (מג ע"ב), ממליץ ר' יעקב יוסף: 'זבזה יובן "הוי זנב לאריות" (אבות ד יד) כמו זנב שתלוי מאחוריו כך תלך אחורי ארי שהם אנשים צדיקים... ושורות אחדות לאחר מכן: "על מה אבדה הארץ" וכו', "על עזובם את תורת ארץ אשר נתתי לפניהם" (ירמיהו ט יב) ר"ל של עזבו מדריגות ומעלת אנשי התורה שהם לפניהם... כאן הוא דורש שם עצם יחיד ('תורת', 'ארי') בלשון רבים דווקא ('אנשי התורה', 'אנשים צדיקים'). לו רצה להטעים את יחידותו של 'צדיק הדור', נוח היה לו להישאר בלשון יחיד שסיפק לו הפסוק. נוסף על כך, אין בהכרח סתירה בין תפיסה של חברה המחולקת לשתי חטיבות, מנהיגים רוחניים מכאן והמונים גשמיים מכאן, לבין התפיסה שבכל דור מתגלה צדיק אחד שהוא ראש לכולם ונעלה על כולם ברוחניות, מבלי שהדבר יתבטא בהכרח בהנהגת-על במסגרת מנגנון היררכי. וראה הערותיו של וייס, ראשית הדרך החסידית (לעיל, הערה 13), עמ' 85. והשווה עם הניסוח המפורש של הבעיה ב'דבר אל הקוראים' שבפתח בית רבי (לעיל, הערה 5), עמ' 14-15: 'הן אמת שבודאי בכל דור יש צדיק מיוחד שנקרא בשם צדיק הדור. וזהו סוד ענין ההתחלקות שבין החסידים, שזה נוסע לצדיק זה וזה נוסע לצדיק אחר (כא"ו א [=כל אחד ואחד] כפי שורש נשמתו) וכא"ו חושב שהצדיק שהוא נוסע אליו הוא הצדיק המיוחד שבדור, אבל הבעבור זה נדבר סרה ח"ו על שארי הצדיקים שבדור...'. וראה עוד על כך להלן, פרק ז.

36 אלה הם 'המוכסן אחד' (שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ [לעיל, הערה 10], עמ' נד-נה), 'סותר אחד גדול' ובנו (שם, עמ' ס), 'הנגיד מ' אייזיק' ובתו החולה (שם, עמ' עח), 'שני בעלי דינים' (שם, שם), 'הגבאי' (שם, עמ' עט), 'שוחט שהיה קל מאד ושיכור' (שם, שם), וכיוצא בהם רבים אחרים לאורך כל דפי הספר. על מערכת היחסים בין המנהיג לעדתו בתקופה ראשונה זו, להבדיל מהתפתחויות מאוחרות יותר, ראה עכשיו: I. Etkes, 'Hasidism as a Movement – The First Stage', *Hasidism: Continuity or Innovation*, ed. B. Safran, Cambridge Mass. 1988, pp. 1-26

37 המודעות לפער זה הולידה, כמובן, את השיטות החסידיות המובהקות לגישורו: תורת ירידת הצדיק בניסוחיה החסידיים, תורת המנהיג כ'צינור' או כ'ממוצע' בין עליונים לתחתונים, וכדומה,

מהי המציאות ההיסטורית הקונקרטית שאליה מכוונות אבחנותיו של 'בעל התולדות' על 'גוף' העם 'ההמוניים'? ספר 'שבחי הבעש"ט' מצייר מציאות זו בסיפורים על אותם מוכסנים, סוחרים, מלמדים ושוחרים, גברים ונשים מכל שכבות הציבור היהודי, שהיו עדים פסיביים, נטולי כל 'רוחניות' משלהם, למעשיהם המופלאים של בני החוג, ושקלטו את השפעת כוחותיהם. אם ניתן להקביל את העדה החסידית המגובשת והצדיק שבראשה, בנוסח הדורות האחרונים, עם מבנה ארגוני כלשהו בדור הראשון לחסידות, הרי שקווי ההקבלה נמתחים מן הצדיק המאוחר לכלל חוג הבעש"ט ומקורביו מכאן, ומעדת חסידיו של אותו צדיק לציבור הרחב שבקרבו פעל חוג הבעש"ט מכאן. אין להקביל עוד, כנהוג בהיסטוריוגרפיה החסידית, הפנימית והמחקרית כאחת, את דמות הצדיק המאוחר לבעש"ט מכאן, ואת חוג תלמידיו מקורביו של הבעש"ט לעדת החסידים המגובשת מכאן. לברורים אלה יש השלכה ישירה על השאלה ששימשה נקודת מוצא לדיון כולו: האומנם היתה הנהגת החסידות בזמן הבעש"ט הנהגה ריכוזית? ברור שבני חוגו של הבעש"ט ומקורביו הושפעו מתורותיו,³⁸ וסביר להניח שהבעש"ט נחשב בזמנו לאישיות הבולטת ביותר באותו החוג. מבחינה זו, הנצחתו בזיכרון הקולקטיבי של התנועה כמנהיגה הראשי או היחיד בדורו היא תפיסה מובנת ולגיטימית. אך מבחינה ארגונית, ודאי שלא שימש מנהיג-על במסגרת היררכית כלשהי, אלא נשתייך לחבורה שלמה של אנשים כריזמטיים-פנאומאטיים, שנתקבלו כולם על הציבור הרחב יותר, ואף ראו עצמם מורים ומנהיגים רוחניים. התנועה החסידית בראשיתה לא יצרה כל מסגרת ארגונית ריכוזית, והנהגתה בדור מייסדיה היתה מפוצלת לא פחות מן הפיצול שמקובל לייחס לה בדורות מאוחרים יותר.

השתלשלות המאורעות מיד אחרי מות הבעש"ט מוכיחה שלא היתה מסגרת ריכוזית בהנהגה. לו אכן שימש הבעש"ט בחייו מנהיגה העליון של התנועה כולה, כפי ששימש כל צדיק וצדיק בדורות הבאים כמנהיגם הבלעדי של חסידיו בחצרו שלו, ניתן היה לצפות

והדברים ידועים. לולא זאת, קשה היה להסביר את הצלחתה העצומה של החסידות, שהנהגתה נבעה מחוגים אליטיסטיים, ובכל זאת משכה אליה המוני אנשים 'פשוטים', לפי הגדרתה, שמצאו בה את האפשרות לקיום חיי דת חיוניים ועשירים. אך חשוב לזכור שמדובר בהקמת גשר מעל לפער ולא בסתימתו.

38 כך, דרך משל, מסופר על ר' נחמן מהורודנקא שאמר: 'כשהייתי חסיד גדול הלכתי בכל יום למקוה קרה... ואעפ"כ לא הייתי יכול לפטור מהמחשבות זרות, עד שהוכרתי לחכמת הבעש"ט' (שבחי הבעש"ט [לעיל, הערה 10], מהדורת הורודצקי, עמ' פב; מהדורת מינץ, עמ' קיב). ולפי המסורות על ר' פנחס מקוריץ, העיד ר' פנחס על עצמו, 'שמיום שהיה אצל הבעש"ט עזר אותו השי"ת על האמת. ואני הולך בדרך דוד המלך עליו השלום'. וכן אמר: 'מיום שהתחילו ללכת בדרך הבעש"ט, נתבטלו הרבה דברים שר' יהודה החסיד הזהיר עליהם' (ראה: העשל, ר' פנחס מקוריץ [לעיל, הערה 11], עמ' 218–219). ואם ר' נחמן מהורודנקא, ובייחוד ר' פנחס מקוריץ, ששמרו על ריחוק מסוים, קיימו חוג תלמידים משלהם ולא חששו לעתים להסתייג מדעותיו של הבעש"ט, ודאי שכך תלמידים מובהקים של הבעש"ט, כדוגמת ר' יעקב יוסף הכהן, המכנה אותו 'מורי' בעקיבות ומשמש שופר לתורותיו.

שימצא לו יורש מקובל על הרוב, אם לא על הכול (מינויו של יורש כזה יכול היה לבוא בעקבות מאבק קצר על המישרה בין מספר מועמדים, מצאצאיו או מתלמידיו). שאם לא כן, היתה התנועה כתנועה מתפרקת ונעלמת מזירת ההיסטוריה, כדרך שנעלמו ממנה כמה וכמה עדות חסידים, שזהותן המיוחדת נתערערה עד שנמוגה לאחר מות מייסדן, אם לא קם לו יורש. אמנם, מקובל להניח שהמגיד ממעזריטש ירש את ההנהגה בדרך זו ממש, בין אם בתוקף מינוי מפורש שמינהו הבעש"ט לפני מותו, ובין אם בתוקף 'בחירתו' שבחרו בו שאר תלמידי הבעש"ט (מן הסתם, משום שהמועמד 'הטבעי', ר' צבי בן הבעש"ט, לא היה ראוי או שלא הסכים להתמנות³⁹). אך הראיות לכך במקורות קלושות ומעוררות קושי:⁴⁰ המגיד ממעזריטש ודאי שלא היה המועמד הטבעי לירושה, שהרי התקרב אל החסידות זמן קצר בלבד לפני מות הבעש"ט. כפי שהראה העשל, ברור שלא היה מקובל על הכול, ומרבית תלמידי הבעש"ט ומקורביו בני חוגו לא ראו במגיד את מנהיגם ולא נמנו עם תלמידיו. אך השערתו של העשל, שנועדה ליישב תמיהה זו, רחוקה מלהניח את הדעת: 'תלמידי הבעש"ט, שכנראה לא ידעו שהבעש"ט סמך את ידו על ר' בר (ההדגשה שלי – ער"א), לא קבלו עליהם את מרותו, ורק שנים או שלושה מן הצעירים שבהם נספחו אליו.⁴¹ קשה להאמין שבני חוגו של הבעש"ט, המקורבים אליו ביותר, לא ידעו על החלטתו חשובה כל כך, הנוגעת לכולם, כהחלטת הבעש"ט למנות את המגיד ליורשו. אף קשה להעלות על הדעת סיבה כלשהי שהחלטה מעין זו תישאר בסוד במכוון, שהרי מעצם טיבה לא נועדה אלא להקנות לגיטימציה פומבית למינויו של היורש. מתוך תמיהה זו על נסיבות העברת ההנהגה מן הבעש"ט צמחה גם ההשערה, שהמגיד לא הוכר כמנהיג התנועה עד שנת תקכ"ו, כשש שנים לאחר מות הבעש"ט, ובמשך אותן שש שנים ניטש מאבק חריף על הירושה בין המגיד ממעזריטש לבין ר' יעקב יוסף מפולנאה ואולי אף לבין ר' מנחם מענדל מפרימישלאן.⁴²

39 ראה למשל: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 69, 80; הורודצקי, החסידות והחסידים (לעיל, הערה 1), א, עמ' 80; ד' כהנא, תולדות המקובלים השבתאים והחסידים, ב, תל-אביב תרפ"ו, עמ' 82.

40 וראה לעיל, הערה 2, ולהלן, הערות 49, 78. אדון בכך בהרחבה במקום אחר.

41 העשל, ר' פנחס מקוריץ (לעיל, הערה 11), עמ' 218. וראה גם: שם, עמ' 219–220.

42 ראה: א' רובינשטיין, 'שבח משבחי הבעש"ט', תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 178–180. הוא מסתמך בעיקר על עדותו של המתנגד ר' דוד ממאקוב, הרושם באיגרתו לר' שלמה זלמן ליפשיץ מנאשלק, ש'רק בשנת תקכ"ו נתפרסם ר' בערוש, וכמה רבנים וגאונים נסעו אליו...' (שם, עמ' 179, הערה 23; וראה גם: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תש"ל, ב, עמ' 235); וכן על דברי ר' דוד ממאקוב בצוואתו, שמהם משתמע, שר' לוי יצחק מברדיטשוב נתקרב למגיד ממעזריטש רק בשנת תקכ"ו (רובינשטיין, שם, שם; וילנסקי, שם, עמ' 244). לדעת רובינשטיין, מנחם מענדל מפרימישלאן היה אחד הנאבקים על הירושה בשנים שבין מות הבעש"ט (תק"כ) לביסוס הנהגתו של המגיד (תקכ"ו). הוא לומד זאת מן התעודה שפרסם, ובה נאמר שר' מנחם מענדל 'נסע לארץ הקדושה (בשנת תקכ"ד – ער"א) מחמת שהתחילו לנסוע אליו לעסוק בעסקים' (רובינשטיין, שם, עמ' 177, 191). הוא מפרש משפט זה באורח סביר כמלמד על 'כוונת המחבר לאנשים שהיו באים אל מענדל כאל צדיק בעל שם, למען עסוק בעסקיהם... ברם... פנה ר' מענדל עורף לבאים אליו ונסע

מאבק ארוך זה על ירושת ההנהגה הוא בחזקת השערה, שאינה מתקבלת על הדעת: אם אכן היתה התנועה החסידית בדור הבעש"ט מגובשת כעדת חסידים, סביב ה'צדיק' שלה בדורות האחרונים, קשה להניח שיכולה היתה להתקיים כתנועה במשך שש שנים ללא מנהיג, שהוא שורש חיוניותה ומוקד תודעת זהותה הייחודית; ודאי שהיתה מתפוררת או מתפלגת כבר אז לעדות נפרדות, ואף עוינות זו לזו, במהלך המאבק הממושך בין תובעי הירושה. זאת ועוד, אין לה להשערה זו כל ראיה במקורות. אמנם העובדות והגורמים שציינו העשל ורובינשטיין נכונים וסבירים כשלעצמם, אך אין הם מצטרפים בהכרח לכלל תמונת מאבק על 'כתר המנהיגות' בין המגיד, ר' יעקב יוסף ותלמידי ר' מנחם מענדל מפרימישלאן. כל הידוע לנו הוא: (א) המגיד ממעזריטש נתקבל בשלב מסוים למנהיגו של חוג חסידים גדול. (ב) ר' יעקב יוסף מפולנאה ור' פנחס מקוריץ הסתייגו במפורש מהנהגת המגיד, וכמה ממקורבי הבעש"ט האחרים הסתייגו מכך במרמוז (כפי שמתבקש מהעדר שמותיהם ברשימת תלמידי המגיד); אלה ואלה לא הצטרפו לחוגו אחרי מות הבעש"ט.⁴³ (ג) המגיד ממעזריטש, ובייחוד כמה מתלמידיו, הסתייגו מדרכו של ר' פנחס מקוריץ.⁴⁴ (ד) ר' פנחס מקוריץ ור' יעקב יוסף מפולנאה רחשו יחסי חיבה וכבוד זה לזה.⁴⁵ (ה) אף ר' מנחם מענדל מפרימישלאן נתקבל על ציבור מסוים כמורה רוחני, מרצונו או שלא מרצונו, עד נסיעתו לארץ ישראל בשנת תקכ"ד.

בלא להניח שהיה מאבק על המנהיגות, שהשהה כביכול את ההכרעה הסופית שש שנים תמימות, אין העובדות שבידינו מלמדות כלל ועיקר שהיו קבוצות לחץ מגובשות או מאבקים כלשהם לקידום ר' יעקב יוסף, ר' פנחס מקוריץ, ר' מנחם מענדל מפרימישלאן או כל אדם אחר, למישרת המנהיג העליון של התנועה החסידית, והן נתונות לפרוש אחר. העשל עצמו זהיר בניסוחיו ומציגם כהשערה בלבד,⁴⁶ אם כי נראה שהוא, ואף דרזנר, המביא את דבריו בעניין זה,⁴⁷ משוכנעים בצדקת השערתם. אך השערה זו מעוררת בעיות יותר משהיא פותרת אותן: מדוע הסתייגו או התעלמו רוב תלמידי הבעש"ט מן העובדה שמינה את המגיד ליורשו? ואכן, מדוע לא בחר הבעש"ט בתלמיד ותיק וקרוב יותר כר' יעקב יוסף? ואם לא צלח ר' יעקב יוסף להנהיג בשל אופיו הקשה,⁴⁸ ממש כשם שלא צלח לה ר' צבי בן הבעש"ט (וכי די היה בגורמים כגון אלה להפקיע את ההנהגה מיורש

לא"י" (שם, עמ' 177). השגותיו של י' מונדשיין על מסקנות רובינשטיין ('האמנם שבח משבחי הבעש"ט?', תרביץ, נא [תשמ"ב], עמ' 673–677; וראה תשובתו של רובינשטיין, שם, עמ' 677–680) אינן מעלות ואינן מורידות לענייננו, אלא אם כן נקבל את הנחתו, שיוסף פערל הוא מחבר ה'תעודה' והוא בדה את הדברים מלבו – הנחה השוללת מהתעודה כל ערך היסטורי, כעדות על מעמדו של ר' מנחם מענדל מפרימישלאן.

43 העשל, ר' פנחס מקוריץ (לעיל, הערה 11), עמ' 223 ואילך.

44 שם, עמ' 225–226.

45 שם, עמ' 222.

46 שם, שם.

47 ראה: דרזנר, הצדיק (לעיל, הערה 27), עמ' 60–62.

48 שם, עמ' 61.

'טבעי?'), מדוע לא זכו כישרונותיו הברורים של המגיד ממעזריטש להכרה כללית ומיידית?

הצורך לתרץ בהשערות רחוקות את המאורעות התמוהים, כביכול, בתקופה שלאחר מות הבעש"ט, נובע מן הציפייה האנכרוניסטית שההנהגה תעבור מן הבעש"ט למגיד מיד ובאורח ישיר, על פי דגם ירושת ההנהגה (ולעתים המאבק עליה) בשושלות החסידיות המאוחרות יותר. ציפייה זו משותפת להיסטוריוגרפיה החסידית הפנימית ולהיסטוריוגרפיה המדעית כאחת, והיא משתלשלת מן ההנחה, האנכרוניסטית לא פחות, שהבעש"ט כיהן כמנהיג ריכוזי ממוסד של חוג חסידים מגובש. למעשה לא היה הבעש"ט אלא אישיות בולטת אחת בתוך חוג שלם, שחבריו שותפים לתכונותיו הרוחניות ולתביעותיו להנהגה הרוחנית של הדור, אם כי רבים מהם עשויים לשאוב את השראתם הרוחנית העיקרית ממנו. עלינו לדחות אפוא את דרכי התרוץ המשוערות שהותו לעיל, וכך תשתבצנה העובדות שבידינו ללא כל קושי בתמונה ההיסטורית הבאה: המגיד ממעזריטש לא 'ירש' את ההנהגה החסידית כתוצאה מ'מינוי' סודי או שנוי במחלוקת של הבעש"ט, או בעקבות 'בחירות' משוערות כלשהן, כפי שמקובל להניח, במפורש או במובלע, אף שאין לכך ראיות במקורות.⁴⁹ עלייתו להנהגה היתה ספונטאנית ונתבססה על

49 ההנחה שהמגיד 'נתמנה' ואפילו 'נסמך' להנהגה בידי הבעש"ט, המבוססת בעיקר על סיפור התקרבותו של המגיד לבעש"ט בנוסח שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ [לעיל, הערה 10], עמ' עה-עו; מהדורת הורודצקי [לעיל, שם], עמ' ע-עב; מהדורת מונדשיין [לעיל, הערה 16], עמ' 169-171; נוסח יידיש [לעיל, הערה 16], פרק כג, דף יא ע"א-ע"ב; יערי, שתי מהדורות [לעיל, הערה 18], עמ' 405; וראה למשל: דרזנר, הצדיק, שם, עמ' 59-60), אין לה אחיזה במציאות. הסיפור בשבחי הבעש"ט עוסק במפורש בהתקרבות המגיד ובביקורו הראשון אצל הבעש"ט, וודאי שאין לפרשו כטקס מינויו של התלמיד הנבחר לירושת ההנהגה. אף החלפת הברכות ביניהם וסמיכת היד על הראש, המתוארת בסוף הסיפור, אין בה משום 'סמיכה' להנהגה. לכל היותר ניתן לפרשה כהטעמת יחסי השוויון בין המגיד לבעש"ט, שנועדה לחזק בדיעבד את הנהגת המגיד אחרי הבעש"ט (ראה גם: דן, הסיפור החסידי [לעיל, הערה 14], עמ' 128). יש לציין, שבנוסח השני של סיפור התקרבותו של המגיד (כתר שם טוב, ברקלין תשל"ד, ב, סי' תכד, עמ' 124-125), אין פרשת החלפת הברכות מופיעה כלל. אשר להנחה ששאר תלמידי הבעש"ט 'בחרו' במגיד להנהגה (ראה למשל: כהנא, תולדות המקובלים [לעיל, הערה 39], ב, עמ' 82), אף לא אין סימוכין במקורות, שהרי אין כל זכר ושריד להליכי בחירות רשמיים בחסידות, כמקובל, למשל, במוסדות הקהילה. זאת ועוד, ידוע שמרבית תלמידי הבעש"ט הוותיקים הסתייגו מן המגיד ולא קיבלו את הנהגתו. בהעדר עדויות מפורשות על 'מינויו' של המגיד, 'סמיכתו' או 'בחירתו' לתפקידו על ידי הבעש"ט או תלמידיו, נזקק ספר שבחי הבעש"ט למסורת דלהלן: 'שמעתי מהרב החסיד ר' יחיאל מיכל דק"ק זלאטשוב שאמר פה עיר לינץ כשהיה בכאן על נשואי בנו של מ' זאב שצו לו מן השמים שיקבל את הבעש"ט לרב וילך ללמוד ממנו והראו לו מעינות החכמה שהולכים אליו. וכשנפטר הבעש"ט צו לו שיקבל את המגיד הגדול ר' דוב לרב והראו לו שאותן מעינות החכמה שהיו הולכין להבעש"ט הולכין להרב המגיד ז"ל' (שבחי הבעש"ט [לעיל, הערה 10], מהדורת מינץ, עמ' קכו; מהדורת הורודצקי, עמ' עב). סמכותו של המגיד, לפי מסורת זו, באה ישירות מן השמיים, ואינה נובעת מסמכות קודמו או מסמכותם הקולקטיבית של החסידים. הדברים תואמים היטב את הגדרת הסמכות הכריזמטית הצרופה, ואין ספק שזה טיב סמכותו של המגיד, ממש כסמכותו של הבעש"ט. מעניין

כוח אישיותו הכריזמאטית ולא על הליכים רציונאליים רשמיים, שהרי אלה עדיין לא נתמסדו בחסידות. ייתכן בהחלט שלא רבים ראו בו מנהיג במשך שנים אחדות אחרי מות הבעש"ט, אולי עד שנת תקכ"ו.⁵⁰ מעמד המגיד כ'יורשו' של הבעש"ט לא היה מעמדו של יורש ישיר, מידי וממוסד, אלא של 'יורש' במובנה הרחב ביותר של המלה: המגיד ממעזריטש נחשב למנהיג החסידי הגדול ביותר בזמנו, ממש כמו הבעש"ט בזמנו שלו. 'יורש' מסוג זה הצריך את סילוקם מן הזירה של מנהיגים חסידיים אחרים, שלא סרו למרותו של המגיד, ממש כשם שפעילותו של הבעש"ט בחייו לא שיתקה את פעילותם העצמאית של בני חוגו ותלמידיהם שלהם.

פרוש זה של העובדות פוטר אותנו אף מן הצורך להציג, ובדוחק, את ר' יעקב יוסף כמועמד נגדי למנהיגות שנכשל במאמציו, שהרי אין בידינו כל עדויות על מאמצים אלה לבד מהסתייגותו הידועה מן המגיד.⁵¹ והרי הסתייגויות הדדיות מסגנונות שונים בעבודה ובהנהגה, בתוך תחומי המחנה החסידי כולו, אינן מעידות בהכרח – וברוב המקרים ודאי שאינן מעידות – על מאבקים לכיבוש 'כתר' ההנהגה הראשית של התנועה; לא כך בראשיתה, ולא כך בדורות הבאים (ואפילו בימינו). שכן, המתחים והסכסוכים האידיאולוגיים וה'טריטוריאליים' בין העדות החסידיות השונות נתרבו, מבלי שיסובו כלל ועיקר על נושא התביעה להנהגת-על ריכוזית, ומבלי לערער על העיקרון הפלוראליסטי שבתשתית המבנה הארגוני של התנועה.⁵²

במסגרת הדיון במבנה ההנהגה החסידית בתקופה שלאחר מות הבעש"ט מן הראוי לציין פרט נוסף: המגיד ר' ישראל לייבל, הלוחם הליטאי הקנאי בחסידות,⁵³ כתב

לציין, שלבד מסיפורי התקרבות המגיד, שנתפרשו בדוחק רב כ'סמיכתו' להנהגה, העדויות היחידות שברשותנו שהבעש"ט מינה במפורש את המגיד לירושת ההנהגה הן האגרות, המזויפות לכל הדעות, שנתגלו בגניזות חרסון. נראה שהעדרן הברור של עדויות קדומות על מינוי זה הוא שהוליד את הצורך 'לתעדו' בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. למעשה, עצם הימצאן של אגרות אלה בגניזות חרסון עשוי לשמש הוכחה נוספת לחולשתה של המסורת החסידית בעניין מינוי המגיד, שהרי גניזות חרסון מגלה רגישות רבה לחוליות ההיסטוריות החסרות במקורות ולאישוש המסורת ההיסטוריוגרפית החסידית המאוחרת. וראה: ח"א ביחובסקי, גניזות נסתרות, ירושלים תרפ"ד, 'אור ישראל', עמ' ז, אגרת כא; עמ' ח, אגרת כג; עמ' יג, אגרת מו; עמ' טו, אגרת נב; עמ' יט, אגרת סא. וראה: התמים (לעיל, הערה 2), א, עמ' 121 (מס' 260). והשווה: רפפורט-אלברט, הגיוגרפיה (לעיל, הערה 2), עמ' 131–137.

50 כך טוען ר' דוד ממאקוב, ודברי א' רובינשטיין על רוח הזמן שבין מות הבעש"ט לבין הנהגת המגיד סבירים כשלעצמם, אם כי ההנחה שהיו מאבקים על הירושה היא אנכרוניסטית בעיקרה (ראה לעיל, עמ' 197–198 ואילך, והערה 42, והשווה להלן, הערה 52).

51 ודאי שהוא מערער על הטענה, הרופפת עוד יותר, בדבר מועמדותו להנהגה הראשית של ר' מנחם מענדל מפרימישלאן (ראה: רובינשטיין, שבח משבחי הבעש"ט [לעיל, הערה 42], עמ' 180). כל שנודע עליו בעניין זה מן התעודה שפרסם רובינשטיין, שאף הוא, ככמה מבני חוגו של הבעש"ט, נתקבל בציבור כמנהיג רוחני בפני עצמו, לצדם של האחרים, ולאו דווקא בראשם.

52 וראה על כך להלן, פרק ז.

53 ראה: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 278–286; ג' שלום, 'לענין ר' ישראל לייבל

בקונטרסו הגרמני על כת החסידים: 'לאחר פטירתו של ישראל בעל שם לבש השלטון החיצוני והפנימי של הכת צורה חדשה. במקום ראש ומנהיג אחד נבחרו רבים'.⁵⁴ אמנם ר' ישראל לייבל בקונטרסו, שנכתב בסוף שנות התשעים של המאה הי"ח, אינו מדייק בפרטים ההיסטוריים על ראשית החסידות, וברור שידיעותיו על הבעש"ט לקויות.⁵⁵ אך לא מן הנמנע שתמונת המצב של הנהגה מפוצלת, כפי שנצטיירה בעיניו בדור תלמידי המגיד, וכפי שהיתה טבועה עדיין בזיכרון, משקפת את המציאות ההיסטורית לאמיתה כבר בשנות השישים ובראשית שנות השבעים של המאה, בייחוד כפי שזו נתפסה במעוזי המתנגדות בליטא. שכן, שם נתפרסמו מרכזי החסידות הליטאיים, ובייחוד המרכז בקארלין, ביחד עם המרכז במעזריטש, וודאי שלא נחשבו שלוחות משניות של התנועה אלא מרכזים עצמאיים וחשובים (וראה להלן).

ג. ההנהגה בימי המגיד

דווקא בגלל השפעתו העצומה של המגיד ממעזריטש על תלמידיו הרבים בתנועה החסידית, השפעה המתועדת היטב ואין עליה עוררין, ניתן יהיה לחדד את הטענה שלא היתה בהנהגת התנועה בימיו כל מסגרת ארגונית ריכוזית.

השפעתו המכרעת של המגיד נזכרת בספרות החסידית, בין אם באורח ישיר, בהתייחסויות מפורשות אליה, ובין אם בעקיפין, מתוך השתקפויות של תורתו בתורות תלמידיו ותלמידי תלמידיו. השפעתו, כהשפעת הבעש"ט, נחקקה אף בזיכרון ההיסטורי של התנועה, וההיסטוריונים החסידים נוהגים להציג את המגיד כחוליה השנייה בשלשלת ההנהגה החסידית: מן הבעש"ט למגיד, וממנו לכל תלמידיו, והם שפיצלוה. כך, דרך משל, כותב אהרן וואלדען, בעל 'שם הגדולים החדש': 'הוא שאב מים חיים מבארו של האי סבא קדישא הרב האלהי הקדוש והנורא קודש קדשים הינו ישראל בעל שם טוב ממעוזבו והשקה לכל התלמידים הקדושים והטהורים ומהם האירה כל הארץ'.⁵⁶ התמונה של שלשלת שהתפצלה, ושתי חוליותיה הראשונות משותפות לתנועה כולה, תרמה כמובן להנחה, שבדור תלמידי המגיד חלה תפנית ארגונית חדה מהנהגה ריכוזית להנהגה מפוצלת. אלא שאין תמונת השלשלת מבחינה בין הזיקה האישית והרעיונית החזקה לבין הזיקה הארגונית הרופפת בין החוליות. תודעת הזיקה האישית והרעיונית של תלמידי המגיד לרבים אינה מוטלת בספק. לא זו

ופולמוסו נגד החסידות, ציון, כ (תשט"ו), עמ' 153–162; וילנסקי, חסידים ומתנגדים (לעיל, הערה 42), ב, עמ' 253–342.

54 תרגומו העברי של וילנסקי, שם, עמ' 328.

55 הוא טוען, דרך משל, שהבעש"ט נתפרסם בשנים 1760–1765, כלומר – בחמש השנים שלאחר זמן מותו הידוע לנו. ראה: וילנסקי, שם, עמ' 259, 326.

56 שם הגדולים החדש, ורשא תר"ל, 'מערכת גדולים', דף יא ע"א, ס' כד. והשווה: סדר הדורות החדש (לעיל, הערה 9), עמ' 16–17.

בלבד שרבים מתלמידי, ששימשו מנהיגי עדות חסידיות משלהם, ראו בו את מורם ורבים כל ימיהם והרבו לציין זאת, אלא שתורותיו אכן השפיעו השפעה מכרעת על עיצוב משנתה העיונית של החסידות בכלל. לא דבר ריק הוא, שלפחות מחלוקת רעיונית חריפה אחת במחנה החסידי בדור תלמידי המגיד, המחלוקת בין ר' אברהם מקאליסק לבין ר' שניאור זלמן מלאדי, שבה היה מעורב גם ר' לוי יצחק מברדיטשוב (מחלוקת שהיתה לה כמובן השלכה מעשית-חומרית, במאבק על ריכוז התרומות ליישוב החסידי בארץ ישראל), נתפסה כמחלוקת על הפרשנות הנכונה של תורת המגיד.⁵⁷

אך לא היה בהשפעת המגיד כמורה כדי למנוע את קיומם של מרכזים חסידיים עצמאיים מחוץ למרכז במעזריטש. אף נוצרו מרכזים חדשים, ככל הנראה ביוזמתו, לא רק אחרי שנת 1722 אלא כבר בחייו, בשנים שבהן הנהיג את התנועה החסידית הנהגת יחיד ריכוזית כביכול.

אף שהמגיד לא נתקבל, כאמור, על כל מקורבי הבעש"ט כ'ורשו' להנהגה,⁵⁸ דור שלם של מנהיגי התנועה החסידית שהיה זמן מה בחצר המגיד וראה בו את מורו ורבו. עם זאת, לבד ממקורבי הבעש"ט שלא נמנו עם תלמידי המגיד, והמשיכו לפעול באורח עצמאי בחוגי תלמידיהם שלהם, אף כמה מתלמידי המגיד הקימו להם עדות חסידים עוד בחיי מורם, וכל אחד מהם נחשב ב'חצרו' למנהיג הבלעדי. כך, דרך משל, למרות זיקתו האישית למורו המגיד, עמד ר' אברהם מקאליסק בראש עדת חסידים משלו ברוסיה הלבנה, עוד בשנת תק"ל, למעלה משנתיים לפני מות המגיד. ומעדות אחת משתמע, שהחל להנהיג את חסידיו בקאליסק עוד בשנת תקכ"ח.⁵⁹

בשנת תקל"ב, עוד בחיי המגיד, נודע אף ר' מנחם מענדל מוויטבסק כמנהיגה של עדת

57 היילמאן, בית רבי (לעיל, הערה 5), דף מג ע"א-ע"ב; ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, עמ' קה, קסו-קעט. לדיון על המחלוקת בקרב תלמידי המגיד על מורשתו הרוחנית, ראה: אליאור, ויכוח מינסק (לעיל, הערה 2), עמ' 189-199; גריס, ממיתוס לאתוס (לעיל, הערה 2), עמ' 126-132.

58 ראה לעיל, עמ' 196 ואילך.

59 ראה: רבינוביץ, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 5), עמ' 15. שנת תק"ל היא ככל הנראה השנה שבה התגבשה עדת חסידי של ר' אברהם בקאליסק, כפי שעולה מן הכינוי 'חסידי תלק' (תל"ק - תק"ל), שנכרך באימרה הלגלגנית 'דער תל"ק איז אן א טאלק' (תרגום: [חסידות] תל"ק משוללת כל סדר ושיטה). הכינוי 'טאלק' נזכר באיגרתו של ר' אברהם מקאליסק לר' שניאור זלמן מלאדי משנת תקס"א, שבה הוא מתלונן שאנשי שלומו של ר' שניאור זלמן רודפים אותו (הילמן, אגרות בעל התניא [לעיל, הערה 57], סי' צד, עמ' קנו; וראה דברי הילמן בעמ' קס, הערה 4. שם הוא מביא את מסורת חב"ד מפי האדמו"ר ר' יוסף יצחק מליובאוויטש בעניין זה. וראה גם הערתו של מ' וילנסקי, קרית ספר, א [תרפ"ד-תרפ"ה], עמ' 240). סדר זמנים זה מתיישב יפה עם עדותו של ר' שניאור זלמן באיגרתו לר' אברהם מקאליסק. הוא מספר שם על כינוס תלמידי המגיד ברובנה בקיץ תקל"ב, שבמהלכו נזף כידוע המגיד בר' אברהם 'על רוע הנהגתו לאנ"ש במדינת רוסיא...'. וכן הוא מזכיר לר' אברהם שגם ר' מנחם מענדל מוויטבסק 'חרה לו על הרב ועל הנהגותיו ועל אנשי שלומו' (ראה: הילמן, שם, סי' קג, עמ' קעה-קעו). מכאן שבשנת תקל"ב כבר נודע ר' אברהם כמנהיג עדת חסידים משלו. בדרכו שלו.

חסידים במינסק, ושמו יצא לפניו בין המתנגדים כמוקד לעלייה לרגל של החסידים.⁶⁰ ר' אהרון מקארלין הקים את המרכז הראשון של החסידות בליטא עוד בחיי המגיד.⁶¹ למעשה, לא יכול היה לשמש מנהיג חסידי אלא בחיי המגיד, שהרי נפטר בניסן תקל"ב, חודשים אחדים לפני מותו של המגיד ממעזריטש בכסלו תקל"ג.⁶² על פי כל העדויות, לא נחשב המרכז החסידי הליטאי בקארלין למרכז משני, התלוי כביכול במרכז התנועה בוואהלין, אף על פי שר' אהרון היה ידוע כתלמידו של המגיד הגדול.⁶³ למשקיפים על התנועה מבחוץ נראתה ה'חצר' בקארלין כמרכז בפני עצמו של התנועה החסידית המתפשטת. כבר באותה תקופה (כלומר לפני שנת 1772) הקימה לה התנועה מספר מרכזים באזורים שונים, וכולם היו ידועים כמוקדי משיכה לחסידים הפוקדים את חצרות מנהיגיהם. שלמה מימון, למשל, מוסר על אותה התקופה:

...לפיכך מדרך הטבע היה שהנגררים אחרי כת זו הלכו ונתרבו מאד בזמן קצר. הללו היו הולכים אל ק[ארלין], מ[עזריטש] ואל מקומות קדושים אחרים, שהתגוררו שם ראשי הכת הזאת, מוריה ומאורותיה... לפקוד את ה'רביים' הנעלים, ולשמוע את התורה החדשה מפיהם.⁶⁴

הוא מזכיר את מעזריטש ואת קארלין בנשימה אחת, וכן מרכזים חסידיים אחרים שאינו נוקב בשמם, מבלי להצביע על כל קשר היררכי ביניהם.⁶⁵

60 ראה: רבינוביץ, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 5), עמ' 25–26. וראה גם מכתבו של הרב מלאדי לר' אברהם מקאליסק (לעיל, הערה 59), שבו נאמר על ר' מ"מ מוויטבסק ש'בקץ תקל"ב' – בזמן אספת תלמידי המגיד ברובנה – כבר 'הרב המנוח הי' איתן מושבו אז בק"ק מינסק' (איגרות, שם, עמ' קעה).

61 רבינוביץ, שם, עמ' 9–23.

62 שם, עמ' 17, 23.

63 שלמה מימון טרח ונסע, כידוע, מעיר הולדתו בליטא עד מעזריטש שבוואהלין כדי לחזות 'ברב ב' בכבודו ובעצמו (ראה: חיי שלמה מימון, תל-אביב תש"ב, עמ' 143). התרגום העברי של י"ל ברוך משמיט את התואר 'der hohe obere B.' – 'המנהיג המרומם ב' , ששלמה מימון נזקק לו בהתייחסו למגיד. ראה: Salomon Maimons Lebensgeschichte, München 1911, p. 202. הדבר מאשר את ההנחה המקובלת, ששמו של המגיד ממעזריטש אכן יצא לפניו כגדול המנהיגים החסידיים של זמנו. אך המסקנה שהמגיד שימש מנהיגה הריכוזי העליון של התנועה החסידית כולה, אינה מתבקשת מכך יותר משתבקש המסקנה, שהגאון מווילנא, דרך משל, שימש ככהונת 'הרבנות הראשית' של ליטא, מן העובדה ששמו יצא לו כגדול רבני הדור.

64 חיי שלמה מימון, שם, עמ' 135.

65 שלמה מימון כתב את הדברים כעשרים שנה לאחר המעשה. הפרטים ההיסטוריים שבעדותו מחייבים אפוא בדיקה קפדנית. אך במקרה זה אין בכך אלא כדי לאשש את אמיתות דבריו: הוא יצא מפולניה-רוסיה כמעט מיד לאחר ביקורו במעזריטש, וניתק את כל קשריו עם עולמה היהודי ועם החסידות (ידיעותיו האחרונות על התנועה הן על גל ההתנגדות הגואה בליטא, שבראשו עמד הגאון מווילנא. מימון סבר לתומו שבכך בא הקץ על החסידות. ראה: שם, עמ' 149). דווקא משום כך, שימר בזיכרונו את תמונת המצב כפי שהיתה בתקופת שהותו האחרונה באזור, ואין לחשוד בו

דברים דומים אנו למדים מן הקובץ האנטי-חסידי 'זמיר עריצים וחרכות צורים': כבר לפני שנת 1772 נודעו החסידים בכללם, לפחות בתחומי ליטא, לא רק בכינוי 'מעזריטשער' אלא אף בכינוי 'קארלינער', ושני השמות שימשו בערבוביה.⁶⁶ הסיפור החסידי שלהלן, המסופר על ר' זוסיא מאניפולי, יש בו כדי להאיר את מעמדו הדו-ערכי של כל אחד מתלמידי המגיד, ששימש ראש של עדה חסידית משלו עוד בחיי רבו. הוא מצביע על מישור היחסים האישי, שבו נשאר המגיד מורו ורבו של תלמידו גם לאחר שיצא את חצרו והקים לו חצר עצמאית; ובעת ובעונה אחת מבהיר הסיפור, שלחסידיו של אותו 'תלמיד' היה הוא, ואך הוא, מורם ורבו, והגישה אל סמכותו העליונה של המגיד נחסמה בפניהם מלכתחילה:

איש אחד בעירו של רבי זוסיא ראה אותו שהוא עני מאוד והיה בא בכל יום לבית התפילה ומניח בתוך כיס התפילין שלו מטבע בן עשרים פרוטות, להחיות בו את נפשו ואת נפש בני ביתו. מכאן ואילך נשתלחה ברכה במעשה ידיו של אותו איש והלך ונתעשר מפעם לפעם. וכל שהצליח יותר כן הרבה לתת לרבי זוסיא, וכל שהרבה לתת לו כן הרבה להצליח. פעם אחת עלה על לבו שזוסיא הוא תלמידו של המגיד ממזריטש, וחשב: אם המתנה לתלמיד מביאה בשכרה כפלי כפלים, כמה יגדל עשרו אם יתן לרבי עצמו. ובכן נסע למזריטש, ואחרי הפצרות רבות נעתר רבי דוב בר לקבל מידו מתנה הגונה. מן הרגע הזה הלך עשור ופחת מיום ליום, עד שנעלם כל הריח שהרוויח בימים הטובים. בעגמת נפשו בא אל רבי זוסיא וסיפר לו את הכול, ושאל מה טעמו של דבר: הרי הוא עצמו אמר לו שהרבי גדול ממנו לאין ערוך. השיב לו: 'ראה, כל זמן שנתת ולא השגחת למי אתה נותן, אלא זושא או איש אחר היה כשר בעיניך, באותו זמן נתן לך השם יתברך ולא השגיח למי הוא נותן. אבל כשהתחלת לבקש לך מקבלים נבחרים ונאצלים, עשה גם השם יתברך כן'.⁶⁷

ניסיון זה של החסיד, משעה שצלחו מעשיו ועלה לגדולה, לעקוף את ר' זוסיא ולהתקשר ישירות עם רבו הגדול ממנו, עשוי להתפרש כמשקף נטייה ריכוזית-היררכית מסוימת, שהיא, אחרי ככלות הכול, מובנת מאליה מטעמי הדינמיקה החברתית של ההצלחה. בין אם נכונים פרטי הסיפור מבחינה היסטורית ובין אם לא,⁶⁸ אין ספק שהוא מזהיר נגד כל סטייה מן המגמה השלטת – שכל חסיד יתקשר אך ורק עם רבו שלו. הסיפור מגנה בכל תוקף את

שצבע אותה בצבעים האנכרוניסטיים של המציאות בזמן הכתיבה, מש'נפתלגה' התנועה החסידית לעדות רבות, כמקובל.

66 ראה למשל: וילנסקי, חסידים ומתנגדים (לעיל, הערה 42), א, עמ' 64, 274–277. על תפוצת הכינוי 'קארלינער' או 'קארלינייט' לכלל החסידים ראה גם: אברהם-בר גוטלובר, זכרונות ומסעות, מהדורת ר' גולדברג, ירושלים תשל"ו, א, עמ' 142.

67 נדפס אצל: מ' בובר, אור הגנוז, תל-אביב תשל"ז, עמ' 222, על פי שיחות-יקרים, סאטור-מארע [חש"ד].

68 בובר מציין, שבספר אהל אלימלך מיוחס הסיפור בטעות לר' אלימלך מליז'נסק, אחיו הצעיר של ר' זוסיא (ראה: שם, עמ' 480; והשווה: אברהם חיים שמחה בונם מיכלמן, אהל אלימלך, פרעמישלא תר"ע, עמ' 13, סי' מד).

השאיפה ליצור זיקה ישירה עם סמכות מרכזית עליונה. משתקפת כאן אל-נכון האוריינטאציה הארגונית הלא-ריכוזית של התנועה, אפילו בחיי המגיד, המכשירה כל 'תלמיד' להנהיג את חסידיו שלו, מבלי לערער כלל על עליונותו הרוחנית של המגיד. אם כן, החלוקה הכרונולוגית המקובלת והנוחה לשלושה 'דורות' בהנהגה החסידית, כלומר ל'דור' הבעש"ט, ל'דור' המגיד ול'דור' תלמידיו, היא חלוקה שרירותית ומטעה למדי. ה'דורות' חפפו זה את זה במידה רבה, ו'דור' תלמידי המגיד, שהחל עוד בחיי המגיד, ודאי שקשה להפרידו מ'דור' המגיד, שלא נמשך אלא בין שש שנים לשתיים-עשרה שנים בלבד.

זאת ועוד, נראה שלא נוצר במרכז במעזריטש כל מנגנון של פיקוח על התנועה כולה. על פי כל הידוע לנו, תלמידי המגיד, שחזרו למחוזות מוצאם ולמקומות אחרים על מנת להנהיג עדות חסידים משלהם, לא הרבו לבקרו, ואף לא שמרו על קשר מכתבים חי אתו בתום תקופת שהותם בחצרו.⁶⁹ כמו כן, לא התפתחה מסורת של ועידות קבועות של מנהיגי החסידות או כנסים המוניים של חסידי כל העדות במעזריטש.⁷⁰ היוצא מן הכלל היחיד הוא התכנסות תלמידי המגיד בחצרו ברובנה, בקיץ תקל"ב, חודשים ספורים לפני מותו. ההתכנסות נזכרה באיגרתו של ר' שניאור זלמן מלאדי לר' אברהם מקאליסק.⁷¹ היא נערכה בתגובה לחרמות הראשונים על החסידים, שהוכרוזו בליטא ובגליציה זמן מה קודם לכן באותה שנה. מנהיגי החסידות נפגשו בחצר המגיד, ככל הנראה על מנת לטכס עצה ולתאם עמדות. כל הנאספים היו מתלמידי הקרובים של המגיד, וכולם כמובן ראו בו את

69 ייתכן, כמובן, שמכתבים כגון אלה נכתבו ולא שרדו. מכל מקום, גניות חרסון, המשליכה את המציאות הארגונית של העדה החסידית בסוף המאה הי"ט ובראשית המאה הכ' על יחסי המגיד ותלמידיו בשנות השבעים של המאה הי"ח, רגישה גם כאן לחוסר המסמכים ההיסטוריים, שיתעדו את המציאות המשווערת, והיא 'מספקת' התכתבות ערה בין תלמידי המגיד לרבים. ראה: בייחובסקי, גנזי נסתרות (לעיל, הערה 49), אור נערב, עמ' א-ז. קובץ מלא יותר של מכתבי גניות חרסון נדפס בכתב העת 'החב"ד': התמים (לעיל, הערה 2), וראה בייחוד: כרך א, עמ' 283-285, 326-332. ראה להלן, פרק ו. קשיי התקשורת והנסיעה למרחקים ארוכים בשלהי המאה הי"ח עשויים היו לתרום להתרופפות הקשר האישי החי בין המגיד לבין תלמידיו הפזורים, אך ודאי שגורמים אלה לא הכריעו בעניין זה. במסגרתו של ארגון ריכוזי, כגון כל אחת מן החצרות החסידיות בפני עצמה, התגברו החסידים על קשיים אלה כדי לשמור על זיקתם האישית למנהיגם. כך, דרך משל, עמדו ר' מנחם מענדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק בקשר מכתבים חי עם תלמידיהם ברוסיה הלבנה עד סוף ימיהם. תלמידי ר' מנחם מענדל מוויטבסק, שלא הסתפקו בקשר זה וחפשו להם צדיק שאליו תהיה להם גישה אישית – מרכיב חיוני במערכת היחסים בין הצדיק לחסידיו – החלו לנסוע לקארלין, ואחר כך ללודמיר, השוכנות במרחק רב, כדי לבקר בחצרו של ר' שלמה מקארלין (ראה: היילמאן, בית רבי [לעיל, הערה 5], עמ' 24, 128; רבינוביץ, החסידות הליטאית [לעיל, הערה 5], עמ' 26-27). כשנאסר ר' ישראל מרוזין והוגלה לאחר מכן מאוקראינה, המשיכו חסידיו לפקוד את חצרו החדשה בסאדיגורה שבבוקובינה הרחוקה, שהיתה אז מעבר לגבול, תחת שלטון אוסטריה (ראה: ר' מאהלר, החסידות וההשכלה, מרחביה תשכ"א, עמ' 163-168; גוטלובר, זכרונות ומסעות [לעיל, הערה 66], א, עמ' 153, 190). וראה עוד להלן, עמ' 210-215.

71 ראה: הילמן, אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 57), עמ' קעה. והשווה לעיל, הערה 59.

רבה, אם כי מקצתם כבר החלו לנהל עדות משלהם. על פי עדותו של ר' שניאור זלמן, נזף המגיד בר' אברהם על סגנון העבודה הפרוע ועל ביזוי תלמידי חכמים שהנהיג בין חסידיו, ודומה שתלה בו את הסיבה לפרוץ המחלוקת עם המתנגדים.⁷² היחסים בין המגיד לבין ר' אברהם מתוארים כמתוחים ביותר, עד כדי כך שר' אברהם פחד להיכנס לעיר רובנה. הוא התייצב בפני המגיד רק לאחר שר' יחיאל מיכל מזלטשוב ור' מנחם מענדל מוויטבסק השתדלו בעבורו ושיככו במקצת את חמת המגיד.

עדות זו מציגה בברור את ר' אברהם מקאליסק כתלמיד של המנהיג שנכנע למרותו גם לאחר שעזב את חצרו. אך בה בשעה היא מחזקת את הטענה, שכבר בתקופה זו שימש ר' אברהם מנהיג מבוסס ל'אנשי שלומ', ולא זו בלבד אלא שהטביע את חותמו המיוחד עליהם, וייסד נוסח עבודה חסידית שהיה שונה מסגנון של העדות האחרות ובמידה מסוימת אף מנוגד להן.

ככל שכעס על ר' אברהם מקאליסק, לא יכול היה המגיד אלא לשכנעו מתוקף אישיותו. לא עמד לרשותו כל אמצעי ממוסד להדיחו ממישרתו או להבטיח שימתן את פעולתו בקרב חסידיו, כפי שהיינו מצפים שיקרה לו אכן עמד בראש מסגרת ארגונית ריכוזית. למעשה, לו פעלה התנועה החסידית כולה באותה תקופה כחצר פרטיקולארית של המגיד ממעזריטש, כפי שמתבקש מהנחת המנהיגות הריכוזית בימיו, היה מעמדו של ר' אברהם מקאליסק מקביל למעמד של חסיד-תלמיד, שהוא נושא מישרה בחצר או במסגרת הרחבה יותר של העדה: גבאי החצר, ראש הישיבה החסידית בדורות האחרונים, המשפיע, או הרב הכפוף למרות הרבי, וכיוצא באלה שלוחי הצדיק, שביכולתו למנותם ולפטרם כרצונו, ועיקר סמכותם נובע ממנו. ברור שלא זה היה מעמדו של ר' אברהם, אלא ששימש כבר אז מנהיג בלעדי לעדת חסידים משלו על פי דרכו.

כנס תלמידי המגיד ברובנה היה כנראה היחיד מסוגו בחיי ר' דב בער, וללא ספק זומן בגלל מצב החירום שנוצר עקב ההתנגשות הראשונה עם מחנה המתנגדים. אמנם, ניתן לכאורה לפרשו כיוזמה ריכוזית מובהקת, הנובעת מן המטה הכללי של התנועה. אך אל לנו לשכוח, שאף בדורות הבאים, שנים רבות לאחר מות המגיד ממעזריטש, מש'נתפצלה' התנועה לכל הדעות, התכנסו מנהיגי החסידות מפעם לפעם כדי לדון בעניינים המשותפים להם או בסכסוכים פנימיים ביניהם. איש לא היה מעלה בדעתו לייחס לכנסים אלה מגמה ריכוזית המערערת על העיקרון הפלוראליסטי.⁷³

אי התאמתו של דגם החצר החסידית הפרטיקולארית הריכוזית לשחזור המבנה הארגוני של התנועה החסידית כולה בשלביה הראשונים, ובייחוד בחיי המגיד, מזדקר לעין אף מנקודת מבט אחרת: תלמידי המגיד ייסדו 'חצרות' משלהם עוד בחייו ולא היו צריכים להתחרות בו, להתריס כנגדו ולהעכיר את היחסים בינם לבין, על מנת להכריז על עצמאותם כמנהיגים לחסידיהם. פרישתם מן המגיד, על פי כל הידוע לנו, היתה משוללת

72 אבל ראה: גריס, ממיטוס לאתוס (לעיל, הערה 2), עמ' 126 ואילך.

73 ראה להלן, פרק ו.

כל מתח או נימה פולמוסית,⁷⁴ וניתן לשער שלווה בברכתו. לעומת זאת, בארגון הריכוזי המגובש של ה'חצר' החסידית הפרטיקולארית לא היה הדבר נסבל. ההסתפחות אל המחנה החסידי מלכתחילה לא היתה אפשרית אלא בדרך של 'התקרבות' אישית אל אחד ממנהיגיה. על כן המשיכו החצרות החסידיות בהכרח לקלוט גם תלמידים שאישיותם המגנטית, ומטען כוחותיהם הרוחניים, ענו בהם במוקדם או במאוחר שאף הם שייכים לחטיבה האנושית של המנהיגים. ה'חצר' החסידית הממוסדת לא היתה יכולה להכיל מטבעה אלא אישיות שלטת אחת מסוג זה. נוכחותם של בעלי שיעור קומה אחרים במעמד של תלמידים טענה את אוירת החצר במתח מסוים,⁷⁵ והיתה מועדת להתנגשות גלויה עם הצדיק שבראשה, או, אחרי מותו, עם יורשו השושלתי להנהגה. התנגשויות אלה עטו אף מלבוש אידיאולוגי, וסופן שהולידו 'חצרות' חדשות, שזהותן המיוחדת, לפחות בראשיתן, נתבססה דווקא על ההבדל, ואף על האיבה, בין לבין ה'חצר' שממנה נתפלגו.⁷⁶

ניתן אפוא להבחין בין ארגון התנועה החסידית בדור המגיד לבין דגם החצר הריכוזית הממוסדת שיוחס לה, בשני שלבים: (א) כשהתלמידים מתחילים להנהיג עדות משלהם

74 כעסו של המגיד על ר' אברהם מקאליסק ברובנה בשנת תקל"ב (כפי שעולה מאיגרתו של ר' שניאור זלמן מלאדי; ראה לעיל, הערה 59) – לא נתעורר בשל עצם הנהגתו של ר' אברהם אלא בשל דרכו המיוחדת בהנהגה, שליבתה את אש המחלוקת המתנגדת. לא משתמעת ממנו כל כוונה לערער על הלגיטימיות של מעמד ר' אברהם כצדיק בפני עצמו.

75 דרך משל, מסופר שעוד לפני התלקחות המחלוקת בין החוזה מלובלין לבין תלמידו הגדול, היהודי מפשיסחא, נהגו כמה מתלמידי החוזה, ואפילו אשתו, לרכל באווניו על היהודי, הוומם להדחיו מתפקידו ולתפוס את מקומו. ראה: בובר, אור הגנוז (לעיל, הערה 67), עמ' 396 (מתוך: תפארת היהודי). בדומה לכך צפה ר' שניאור זלמן – כך מסופר – את המחלוקת שתתגלע בין בנר-יורשו, ר' דובער, לבין בחיר תלמידיו, ר' אהרן הלוי משטראשליה, עוד בתקופה שבה היו השניים קרובים זה לזה עד מאוד. ראה: היילמאן, בית רבי (לעיל, הערה 5), דף צד ע"א, הערה א. ואכן, שנים אחדות קודם פטירת ר' שניאור זלמן הובאה לפניו 'מלשינות' ו'קטגוריא גדולה' על ר' אהרן, שבאה כנראה מחוגי משפחתו של ר' שניאור זלמן עצמו, עד שנאלץ ר' אהרן לעקור מלאדי ולשוב לעיר מולדתו אורשו, אם כי המשיך לבקר בחצר רבו בלאדי 'לפרקים'. ראה: שם, דף סז ע"ב, צד ע"א.

76 הקרע הסופי בין ר' יעקב יצחק, היהודי מפשיסחא, לבין חצר רבו, ר' יעקב יצחק הורוביץ, החוזה מלובלין, יוכל לשמש דוגמה לכך. ראה: א"ז אשכנזי, 'החסידות בפולין', בית ישראל בפולין, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 99–100. אף ראשית הנהגתו של החוזה מלובלין בחיי רבו, ר' אלימלך מליז'נסק, היתה טעונה מתח בין הרב לתלמידו הפורש. ראה: Rachel Elijor, 'Between Yesh and Ayin: The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin', *Jewish History – Essays in Honour of Chimen Abramsky*, eds. Ada Rapoport-Albert and S.J. Zipperstein, London 1988, pp. 396–397. המחלוקת בין ר' אהרן הלוי משטראשליה לבין דוב בער בן ר' שניאור זלמן, 'הרב האמצעי', בדור השני להנהגת חב"ד, אף היא שייכת לכאן. ראה: רחל אליאור, 'המחלוקת על מורשת חב"ד', תרביץ, מט (תשמ"ט), עמ' 166–168; הנ"ל, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 5–14; H.J.T.C. Loewenthal, *The Concept of Mesirat Nefesh ('Self-Sacrifice') in the Teaching of R. Dov Ber of Lubavitch (1773–1827)*, Unpublished Doctoral Dissertation, London University 1981, ch. III, pp. 122–169.

בחיי רבם: בחצר הממוסדת נתלוותה לכך בדרך כלל מחלוקת חריפה ותחרות על חסידים, ואילו בחוג המגיד ותלמידיו לא נוצר כל מתח כתוצאה מעליית התלמידים להנהגה; (ב) כשהתלמידים תובעים את ההנהגה אחרי מות רבם. בחצר הממוסדת תתגלע מחלוקת בין התלמיד, הסוחף אליו חסידים, לבין היורש ה'טבעי' בשושלת ההנהגה. בחוג תלמידי המגיד לא קם כל יורש 'טבעי', ולא נתגלעה כל מחלוקת על הירושה. מחלוקת כגון זו לא יכולה היתה להתפתח בתקופה זו, לא רק משום שאיתרע המזל ור' אברהם 'המלאך', בן המגיד, התנזר מחיי הציבור ולא שאף להנהגה,⁷⁷ אלא בעיקר משום שבאותו שלב בהתפתחותה הארגונית של התנועה החסידית טרם נוצרה הציפייה למילוי מקומו של נושא המישרה הריכוזית הממוסדת של הצדיק.

ד. מבנה ההנהגה אחרי שנת 1772

הבעש"ט והמגיד פעלו אפוא שניהם בתוך מסגרת הנהגה לא-ריכוזית, שהמבנה המפוצל של החסידות אחרי שנת 1722 הוא המשכה הטבעי. דווקא קיומה של מסגרת מעין זו בימי הבעש"ט והמגיד הוא שמנע משברים חריפים בהנהגה אחרי מות הבעש"ט בשנת 1760 והמגיד בשנת 1772. אף על פי שעוררו בוודאי תודעת אבדה אישית גדולה אצל רבים מבני חוגם, מות הבעש"ט ואף מותו של המגיד לא יצרו חלל ריק בהנהגה החסידית. שהרי רשת של מנהיגים, איש איש ואנשי שלומו, פעלה כבר בימי חייהם: פנחס מקוריץ, נחמן מהורודנקה, מנחם מנדל מפרימישלאן, המגיד ממעזריטש ושאר בני חוגו של הבעש"ט, שהשתייכו מטבעם לחטיבת ה'רוחניים', הבטיחו רציפות בהנהגה מבלי שיהיה צורך למלא את מקומו של הבעש"ט במינוי יורש ישיר. בדומה לכך, פעילותם של תלמידי המגיד ממעזריטש בחייו לא נפסקה עם מותו, ואלה מביניהם שהחלו להנהיג עדות חסידים במחוזות שונים לאחר מותו, לא 'ירשו' את מקומו במובן השושלתי של המלה, אלא נשתלבו ברשת המנהיגים הקיימת, ממש כפי שנשתלבו בה אחרים עוד בחייו.

הגישה שהצגנו כאן, שהחסידות לא התנסתה בשינוי ארגוני קיצוני עם פיצולה הפתאומי, כביכול, בשנת 1772, וכנגד זאת, שהיא שמרה על הרציפות הלא-ריכוזית עוד מלפני מות המגיד, אין בה כדי לשלול את הטענה, שהתחוללו שינויים ארגוניים מרחיקי לכת בתולדות התנועה. אדרבא, אין כל ספק שחלו בחסידות תמורות מקיפות בסוף המאה הי"ח ובמחצית הראשונה של המאה הי"ט. ההשקפה האנכרוניסטית על מבנה התנועה בראשיתה, שהולידה את תמונת ההנהגה הריכוזית שהתפצלה, אין בה משום הפרזה בהערכת הקף השינוי הארגוני כשלעצמו, אלא משום טעות באבחון טיבו: על פי השקפה זו היתה ההנהגה החסידית מוסד שושלת-ריכוזי מראשיתו, ולמעשה פעלה כמוסד שושלת-ריכוזי לקוי מראשיתו. שכן, כתוצאה מצרופ נסיבות 'מקרי', כמות מייסד התנועה, ושוב כמות 'יורשו' ב'דור' השני, לא נמצאו יורשים טבעיים להנהגה. בשני המקרים חלו, לכאורה, שיבושים וסטיות מן ההליכים התורשתיים ה'מקובלים' להעברת

77 ראה לעיל, הערה 2.

ההנהגה מדור לדור, ואלה הובילו לזניחת הדגם השושלת־הריכוזי הכושל ולשינוי המבני העקרוני, שהתבטא בדה־צנטרליזאציה.⁷⁸ עצם כישלוננו מלכתחילה של הדגם השושלתי המשווער בהבטחת רציפות ההנהגה בדור המייסדים אומר דרשני: מדוע נבחר דווקא דגם זה, בנסיבות שלא התאים להן כלל – העדר יורשים טבעיים בשתי הפעמים הראשונות שבהן אמורה היתה ראשות התנועה החסידית לעבור בירושה? מכל האמור בפרקים הקודמים התברר, שאף כאן אין אלא השלכת המאוחר על המוקדם, ואין ספק, שהעיקרון התורשתי טרם נכנס לתוקפו בתקופה ראשונה זו. למעשה התבטא השינוי הארגוני המכריע בתולדות התנועה לא במעבר מהנהגה שושלתית־ריכוזית להנהגה שושלתית מפוצלת, אלא דווקא בהתמסדותה של הנהגה לא־תורשית ומפוצלת, ובהתגבשותה באמצעות העיקרון השושלתי. עיקרון זה נתקבל בהדרגה, ולא בכל מקום, בשלהי המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט. ההנהגה החסידית עלתה לזירה כהנהגה כריזמאטית,

78 מעניין לציין, שההיסטוריוגרפיה החב"דית, המשליכה בעקיבות את המסגרות הארגוניות המגובשות, האופייניות לתנועת חב"ד, על החסידות בראשיתה, מייחסת לשני הבנים הבעייתיים מבחינת התורשה כהנהגה, ר' צבי בן הבעש"ט ור' אברהם בן המגיד, תקופות 'נשיאות' קצרות מיד אחרי מות אבותיהם. בכך הבטיחו לכאורה את רציפותה המוסדית של הנהגת החסידות, מבלי שיהיו לדבר כל סימוכין במקורות אחרים. על 'נשיאותו' של ר' צבי לתקופה של כשנה כותב האדמו"ר יוסף יצחק במאמרו 'אבות החסידות': 'אחרי הסתלקות מורנו הבעש"ט נבחר בנו הרה"צ ר' צבי לנשיא ומנהיג. אמנם כעבור שנה ראשונה ראתה החברייא קדישא כי בן מורם ורבים חלש בכוחותיו ולפי המצב אז הי' דרוש עוז ותעצומות ואיש אשר רוח בו לעמוד בראש ההנהגה וידאגו מאד. בשמחת יו"ט שני של חגה"ש (= חג השבועות) ביום הראשון אחר היאצ"ט הראשון של מורנו הבעש"ט, ישב כ"ק הרה"צ צבי בראש השלחן מלוכש בבגדי קדש של כ"ק אביו מורנו הבעש"ט וכל החברייא קדישא עוטרם אותו. לאחר שגמר לומר תורה עמד מלא קומתו ויאמר: היום בא אלי אבא הק' ויודיעני כי הפמליא של מעלה עם משמשיהם שהם רגילים להיות אצלו עברו היום להקדוש ונורא מרנא ורבנא ר' בער בר' אברהם, אשר ע"כ בני תמסור לו את הנשיאות במעמד כל החברייא קדישא והוא ישב במקומי בראש השולחן ואתה בני תשב במקומו, ודע כי תצליח, ופי שנים ברוחו. ותוך כדי דבור פנה להרה"ק ר' דובער בברכת מז"ט ויפשט את בגדו העליון ויתנו לכ"ק מרן ר' דובער וילבש את בגדו של כ"ק ר' דובער וישב במקומו. ומיד ישב הרה"ק, ר' דובער בראש השלחן, וכל החברייא קדישא עמדו על רגליהם לשמוע את התורה אשר יאמר הנשיא החדש' (התמים [לעיל, הערה 2], א, חוברת ב, עמ' 140–141). על הנהגתו הראשית של ר' אברהם המלאך בשנתיים הראשונות אחרי מות המגיד כותב האדמו"ר יוסף יצחק באיגרתו לבתו מושקא משנת תרצ"ה (על פי נוסח התרגום העברי הנדפס לצד האיגרת, שנכתבה יידיש במקורה): 'אחרי הסתלקותו של המגיד ממעזריש, בי"ט כסלו תקל"ג, קבלו חברייא קדישא, תלמידי המגיד, את הרה"ק הרה"ח הרה"צ המלאך הקדוש ר' אברהם, לרבי... נשיאותו של הרה"ק הרה"צ הרה"ח המלאך הקדוש לא נמשכה זמן רב, לצערנו, היא נמשכה בערך שנתיים ובשנת תקל"ה נסתלק הרה"ק הרה"צ המלאך הקדוש... (שמועות [לעיל, הערה 2], ג, עמ' 10–11; וראה גם: אגרות קודש [לעיל, הערה 2], עמ' קסב–קסג). הדברים מבוססים על איגרות הגניזה החרסונית (ראה דבריו המפורשים של האדמו"ר ר' יוסף יצחק בעניין זה, בכתב ההגנה שלו על איגרות חרסון, התמים [לעיל, הערה 2], א, חוברת א, עמ' 12. לא הצלחתי לזהות את המכתב שמבואר בו העניין 'בארוכה', אך יש כמה מכתבים בקובץ שנדפס בהתמים, העוסקים בהנהגת ר' אברהם המלאך. ראה למשל: התמים, ב, חוברת ז, עמ' 664–666, סי' רמז, רמט, רנה).

והעיקרון השושלתי התורשתי, ככל קנה מידה רציונאלי אחר להערכת כושר מנהיגות, היה זר לה מטבעו בראשיתה. רק במהלך המאה הי"ט נתגבשה ההנהגה לכדי רשת של שושלות צדיקים, הנזקקות לעיקרון התורשתי כדבר המובן מאליה, לשם העברת הסמכות מדור לדור אגב שימור צביון המיוחד וזהותן הפנים-חסידיית הנפרדת. נתפתח אפוא דגם של תנועה, שבמסגרתה הפלוראליסטית הלא-ריכוזית המובהקת צמח המבנה הריכוזי המובהק של כל אחד ממרכיביה – העדות הפרטיקולאריות והנהגתן השושלתית-התורשית.⁷⁹

אין כל ספק, שדפוסי ההתפשטות של התנועה הגדלה והולכת במחצית הראשונה של המאה הי"ט היו דפוסים א-צנטרליסטיים. בהתחשב בנסיבות ההיסטוריות: משטר הקהילות האוטונומיות הלא-ריכוזי, ביטול ועד ארבע ארצות, והמסגרת המתפוררת של מלכות פולין, שמתוכן צמחה החסידות ובסימן עמדה במשך כל תקופת גידולה,⁸⁰ אין בכך כל פלא, ולמעשה קשה לשער שעמדו לפניה דפוסי התפשטות אחרים. אבל אין להסיק מכך, שהגידול המספרי וההתפשטות הגאוגרפית של החסידות בשלהי המאה הי"ח ובמשך המחצית הראשונה של המאה הי"ט כפו עליה תפנית ארגונית חדשה, וגרמו בהכרח לפיצול ההנהגה שהיתה לכאורה ריכוזית בראשיתה, כשתחום השפעתה היה עדיין קטן ומוגבל. אדרבה, התנועה צמחה מתוך מסגרת לא-ריכוזית מובהקת, ותהליכי התפשטותה חשפו והבליטו את המגמה הפלוראליסטית שהיתה טבועה בה מראשיתה.

אף ההנחה, שחלוקות פולין בשנים 1772, 1783 ו-1795 ניתקו את 'המטה הכללי' של החסידות משלוחותיו, ומנעו את המשך ההנהגה במתכונתה הריכוזית המקורית,⁸¹ הנחה העולה בקנה אחד עם הצרוף המקובל במחקר, של שלושה גורמים מכריעים בפיצול ההנהגה באותה השנה,⁸² אין בה ממש. הזימון המקרי בתכלית של החלוקה הראשונה של פולין, פרוץ הפולמוס המתנגדי ומות המגיד ממעזריטש בתוך שנה אחת יצר אשליה של צרוף נסיבות בעל משמעות, שיש בו כדי להסביר את התהליך ההיסטורי, לכאורה, של פיצול ההנהגה החסידית אחרי שנת 1772. פירוק שלישיית הגורמים למרכיביה מורה בברור, שאין כאן אלא טעות. למעשה, הגורמים אינם גורמים של ממש והתהליך אינו תהליך. לעיל (בפרק ג) נבדקה האפשרות, שמותו של המגיד ממעזריטש ללא יורשים טבעיים הביא לפיצול ההנהגה אחרי זמנו. הבדיקה העלתה, שכבר בחייו היתה התנועה

79 ברור שלא כל העדות החסידיות במאה הי"ט פיתחו הנהגה שושלתית-ריכוזית. כשלא נתקיימה שושלת ריכוזית נתפזרה העדה אחרי מות מייסדה או שנתפצלה בין כמה וכמה יורשים, עד שאיבדה את זהותה המקורית. היוצאת מן הכלל היחידה היא עדת ברסלב, ששמרה על ייחודה אף בהעדר שושלת צדיקים, וגיבשה את זהותה העצמאית סביב דמותו המשיחית של ר' נחמן המת. עניין השושלות בכלל, והמקרה החריג של ברסלב בפרט, חורגים מתחום הדיון הנוכחי, וידונו במקום אחר.

80 ראה לעיל, בראשית המאמר, והערה 6.

81 ראה: רובינשטיין, פרקים בתולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 758, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

82 ראה לעיל, בתחילת המאמר.

מפוצלת, ומותו לא שינה את מבנה ההנהגה אלא חשף והבליט את תכונתו הלא-ריכוזית. בדיקת השפעתם של שני ה'גורמים' האחרים, חלוקות פולין והפולמוס המתנגדי, על מבנה ההנהגה החסידית, מעלה תוצאות דומות. למעשה, מפליא עד כמה דק רישומם של ארועים אלה על התנועה החסידית בעשורים האחרונים של המאה הי"ח. שניהם התרחשו על אותו רקע מפוצל ומפורד שממנו צמחה החסידות עצמה, ואף הם משקפים את נטייתה הפלוראליסטית יותר משהם קובעים אותה.

השפעת חלוקות פולין על מבנה התנועה היתה מזערית. הגבולות הפוליטיים החדשים לא הפרו את הזיקה שבין מנהיגים לחסידיהם, ממש כשם שלא עצרו את התפשטות החסידות הרחק מעבר לאזורי מוצאה.⁸³ בשנת תקמ"ד, כשבע שנים אחרי עלייתו לארץ ישראל, יעץ ר' מנחם מענדל מוויטבסק לחסידיו ברוסיה הלבנה שלא למנות 'איזה איש צדיק עליהם מן המפורסמים גדולי הצדיקים להביא למדינות רוסיא'.⁸⁴ מהמשך הדברים מתברר, שכוונתו לצדיק מפולין, כלומר 'מדינות וואלין וליטא',⁸⁵ שבשנת תקמ"ד, בתקופה שבין חלוקת פולין הראשונה לשנייה, נשארו בתחום ממלכת פולין, בשעה שרוסיה הלבנה, מקום מושבם של חסידיו ר' מנחם מענדל מוויטבסק, סופחה לרוסיה. כידוע, נכשל ניסיונם של ר' מנחם מענדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק להנהיג את חסידיהם שברוסיה הלבנה מעבר לים, בקשר מכתבים בלבד. חסידיהם ה'מיותמים' החלו לבקר בחצרות פולין שמעבר לגבול,⁸⁶ או שניסו להביא משם צדיק שינהיגם במקומם. אמנם, בסופו של דבר נשמעו רובם לעצת רבותיהם שבארץ ישראל וקיבלו עליהם מנהיגים מקומיים, שהחשוב שבהם היה ר' שניאור זלמן מלאדי.⁸⁷ אבל לא הגבול הפוליטי החדש הוא שעצר בעדם, אלא מצוות רבותיהם ומסורת חסידותם המיוחדת להם, שאותה רצו המנהיגים שבארץ ישראל לשמר, כפי שעולה ברור מן האיגרות מארץ ישראל. הצדיק ה'פולני', שאליו התקרבו חסידיו רוסיה הלבנה, למרות הניתוק הפוליטי שנוצר עם חלוקת פולין הראשונה, הוא ר' שלמה מקארלין הליטאי. הוא הרבה לבקש את חסידיו החדשים מעבר לגבול, וכפי שמתברר מאיגרתו לחסידיו בשקלוב, הוא ניסה להחזיק בהם אף משעה שחדלו לפקוד את חצרו והחלו להתקרב לר' שניאור זלמן.⁸⁸

83 על התפשטות החסידות למרות הגבולות החדשים והבדלי המשטר בחלקי פולין שסופחו למעצמות השונות, ראה: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 175, 177. על נדודיהם ופועלם של למדנים ורבנים בין האזורים שנותקו זה מזה מבחינה פוליטית, אבל שמרו על תודעת אחדותם התרבותית-התורנית עד אמצע המאה הי"ט, ראה: א' שולוואס, 'התורה ולימודה בפולין וליטא', בית ישראל בפולין, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 26. ראה גם: רבינוביץ, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 5), עמ' 23, 26.

84 ברנאי, איגרות חסידים (לעיל, הערה 10), עמ' 108.

85 שם, שם.

86 שם, עמ' 92-93, 96, 166.

87 שם, עמ' 93: וראה גם: ע' אטקס, 'עלייתו של ר' שניאור זלמן מלאדי לעמדת מנהיגות', תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 429-439.

88 היילמאן, בית רבי (לעיל, הערה 5), עמ' 128: רבינוביץ, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 5), עמ' 27-26.

לו פעלה התנועה החסידית כולה באותן שנים במסגרת ארגונית ריכוזית, ודאי שחלוקות פולין לא היו מפרות את הזיקה בין המרכז לשלוחותיו. שהרי לא שיבשו את המגעים בין הצדיק לחסידיו, באותן מסגרות שבהן דווקא נטבעו דפוסים ארגוניים ריכוזיים, היינו, בעדות הפרטיקולאריות המתרבות והולכות, שראשיהן הצליחו לשמור על הזיקה עם מקורביהן למרות תהפוכות הזמן ומעבר לגבולות פוליטיים. כך, דרך משל, מתאר גוטלובר את תחום השפעתה של חב"ד באמצע המאה הי"ט: 'כת חב"ד בכלל מתנוססת בליטה (וקצתם גם במולדאביה ובוולוכיה ומעט גם בוהלין תחת שבט ר' מנחם מנדל...)'.⁸⁹ המדובר ב'צמח צדק', שהנהיג את חב"ד משנת תקפ"ח עד מותו בשנת תרכ"ו.⁹⁰ באמצע המאה הי"ט היו ליטא וואהלין שייכות ליחידה פוליטית אחת בתחום רוסיה, אבל מולדאביה וולאכיה הרחוקות, שעברו תקופה ארוכה של אי-יציבות פוליטית, התאחדו ויצרו את מדינת רומניה העצמאית רק בשנת 1858 (תרי"ח). שינויי הגבולות התכופים לא מנעו את קיומה של המובלעת החב"דית ברומניה, ולא ערערו את זיקתם של חסידיה לרבה. בדומה לכך כותב גוטלובר על ר' ישראל מרוזין וחסידיו:

ר' ישראל מרוזין הרבה כבוד ביתו עד מאוד, עד כי נפקחו עליו עיני הממשלה, ועוד מקרים אחרים עזרו לרעתו, ויילקח משם ויושם במאסר ימים רבים במבצר. ואחר אשר יצא משם, ירא לנפשו לבלתי יילכד עוד הפעם, ויברח ארצה גאליציה וישב בסאדיגורה אשר בבוקובינה איזה שנים. אז החלו חסידיו מארצנו לנסוע אליו שמה...⁹¹

ר' ישראל מרוזין ברח מרוסיה אחרי מאסרו בבתי הכלא של קאמיניץ-פודולסק וקיבב בשנת 1838,⁹² והתיישב באזור שבתחום שלטונה של הקיסרות האוסטרו-הונגרית. הדבר לא מנע את חסידיו מלהמשיך ולנסוע אליו, ומסורת זו של נסיעת חסידים מרוסיה אל מעבר לגבול האוסטרי נמשכה אף אחרי מותו, כשעברה ההנהגה לבניו. על פי דבריו העוינים של גוטלובר המשכיל, לא היו המגיעים לחציית הגבול התכופה מניעים חסידיים טהורים:

...יקומו ויעברו גבול הארץ להביא מרכולת מארץ נכריה, אשר לא כדתי המלך, בתקוותם להרבות להם הון על ידי זה בלי יגיעה רבה ובלי עבודה, אשר היא זרה להם (כזה ראינו וידענו בבירור גמור, שאנשים מאלה המכנים עצמם בשם חסידים ונוסעים לארץ גאליציה

89 גוטלובר, זכרונות ומסעות (לעיל, הערה 66), עמ' 152.

90 מכאן עולה, שגוטלובר רשם חלק זה של זיכרונותיו עוד לפני שנת תרכ"ו, שבה נפטר ה'צמח צדק'. הדבר מתיישב יפה עם דבריו בהמשך (שם, עמ' 158), כשהוא נוקב במפורש בתאריך הכתיבה: 'בשנת תרכ"ה כ"ב מרחשוון'.

91 גוטלובר, שם, עמ' 190.

92 על פרשה זו ראה: מאהלר, החסידות וההשכלה (לעיל, הערה 70), עמ' 117, 163–168. אף כאן מתיישבת התמונה עם הזמן שבו כתב גוטלובר את הדברים, שנת תרכ"ה: ר' ישראל מרוזין נפטר בשנת תרי"א, ובשנות השישים של המאה הי"ט הנהיגו בניו.

להרבי אשר להם שם מבני ר' ישראל מרזין אשר ברח שמה, ובשובם משם מביאים עמם ממרכולת הארץ, וכמעט זה כל ישעם וכל חפצם, ונסיעתם להרבי הוא רק כסות עיניים.⁹³

ברור, מכל מקום, שקל היה לחצות את הגבול, והחסידים הרבו בכך. וכשם שהגבולות הפוליטיים לא מנעו זרימת חסידים במאה הי"ט מחבלי רוסיה לצדיקיהם בגליציה, כן לא מנעו מהחסידים להעביר ספרים חסידיים לגליציה הנאורה, חרף מאמצי הצנזורה האוסטרית, שניסתה לשווא, ביוזמתם של משכילים ובראשם יוסף פרל, לאסור זאת.⁹⁴ במקביל להתפשטות החסידות אל מעבר לגבולות הפוליטיים המתחדשים, התפשטה גם המתנגדות; כשם שלא עצרו מחיצות הגבול את האחת, כן לא עצרו את השנייה. חרם וילנא הראשון הוכרז כארבעה חודשים לפני החלוקה הראשונה של פולין,⁹⁵ ולכן אין כל פלא בכך, שהקוליקורא שפרסם הגר"א בוילנא⁹⁶ נשמע בכל רחבי ליטא, רוסיה הלבנה וגליציה, שהיו עדיין יחידה פוליטית אחת בתחום פולין.⁹⁷ אבל ניתוקן של גליציה ורוסיה הלבנה משאר חבלי פולין (ובייחוד ליטא) בקיץ תקל"ב לא עיכב את הפצת כתבי החרמות אל מעבר לגבולות החדשים, לא מנע את המשך הפולמוס הראשון ולא בלם את גלי הפולמוס הבאים; גם הם הקיפו את גליציה האוסטרית לא פחות מאשר את ליטא הפולנית ואת רוסיה הלבנה הרוסית.⁹⁸

עובדה היא, שכל החרמות וכתבי השיטנה, ההלשנות, ההדחות ואפילו כל כובד משקלו האישי של הגאון מוילנא, לא עמדו לה ל'מתנגדות' בניסיונה להכחיד את ה'כת' החסידית. כישלון זה לא נבע מן הפיצול הפוליטי של ממלכת פולין המתחלקת באותן שנים. תהליך זה לא היה בו כדי לנתק את יחידות האוכלוסין היהודיות, הפולניות לשעבר, זו מזו, ולכן לא שיבש את פעולות המתנגדים בתחומיה, ממש כפי שלא שיבש את פעולות חסידיה. כישלונם של המתנגדים בהדברת החסידות נבע במידה רבה דווקא מן המסורת הארגונית הלא-ריכוזית, שמתוכה צמחו החסידות והמתנגדות גם יחד. זו היתה מסורת הקהילות, העומדות כל אחת ברשות עצמה זה מאות בשנים; מוסדות-הגג הריכוזיים שלהן התנוונו, עד שבוטלו לחלוטין בשנת 1764.⁹⁹ מסורת ארגונית פלוראליסטית זו, ששאבה

93 גוטלובר, זכרונות ומסעות (לעיל, הערה 66), עמ' 153.

94 ראה: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 200; מאהלר, החסידות וההשכלה (לעיל, הערה 70), עמ' 133 ואילך.

95 דובנוב, שם, עמ' 126.

96 ראה: ע' אטקס, 'הגר"א וראשית ההתנגדות לחסידות', תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה – שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 439–458.

97 על התפשטות החרמות מוילנא בזמן הפולמוס הראשון ראה: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 107–137; וילנסקי, חסידים ומתנגדים (לעיל, הערה 42), לאורכו.

98 ראה: וילנסקי, שם; וכן: דובנוב, שם, עמ' 138–169, 242–289. רק הפולמוס השלישי, שנתעורר בשנת תקנ"ו, חל אחרי איחודן מחדש של ליטא ורוסיה הלבנה בתחום הקיסרות הרוסית, בחלוקה השלישית של פולין, בשנת תקנ"ה. אבל גליציה, שהיתה פעילה לא פחות (ראה: דובנוב, שם, עמ' 283–286, על פעילותו של המגיד ישראל לייבל הליטאי בגליציה), נשארה בתחום שלטונה של הקיסרות האוסטרית.

99 ראה לעיל, הערה 6.

חיזוק מן ההתפוררות הפנימית של ממלכת פולין, עד כדי חסינות בפני פיצולה הפוליטי מבחוץ, שירתה יפה את האינטרסים של החסידות באותן שנים ופעלה נגד האינטרס המתנגדי. המסורת הפלוראליסטית של ארגון הקהילות הציבה בפני החסידות דפוס גידול והתפשטות, שהיה טבעי ונוח לה בתכלית.¹⁰⁰ לעומת זאת, מאמצי המתנגדים להחרים את החסידים ולהכריחם מקהל ישראל סוכלו ושוב, דווקא בגלל העדר מסגרת ארגונית ריכוזית כלשהי. הגאון מוילנא לא יכול היה לנדות את החסידים בכל קהילות פולין או אפילו בכל קהילות ליטא. למעשה, הוא עצמו, שלא אחז משרה רשמית בקהילת וילנא, יכול היה לפעול רק מאחורי הקלעים, להמריץ את מקורביו ולדרכן את המנהיגות הרשמית לפעול נגד החסידים בעירם. אשר לקהילות אחרות, יכול היה להשפיע עליהן רק באורח לא רשמי, ולא עמד לרשותו שום מנגנון, שבאמצעותו יוכל לכפות את רצונו על כלל ישראל לדיכוי הכפירה החסידית.¹⁰¹ המתנגדים עצמם היו מודעים למגבלה זו. בכרוז החרם של קהל ברודי נגד הכת החסידית מיום כ' בסיון תקל"ב, נאמר:

הגם אז קהלינו האט ניט קיין כח לגזור אומר על שארי קהלות תהלות ישראל זאלין ג"כ חקירה האבין אונ חרמות דרוף געבין, רק עושים דרך בקשה למען כבוד השם יתברך קדוש ישראל, קערין זיך כל קהלות מקנא צו זיין קנאת ה' צבאות, כמונו כמוהם כולנו בני אב אחד בנים לאל חי. ובאשר אז כהיום איז קהלינו דר גרעסטר קיבוץ מבחר עיר ואם בישראל בכל המדינה... מצאנו עצמינו מחויבין להיות מן המעוררין והנוק"בין בין חדרי לבות של כל אחינו בית ישראל. אונ דעם כרוז וועלין מיר שיקן לכל גבול ישראל...¹⁰²

ההכרה בקושי הזה מלווה בהתרפקות על זכר המוסד הריכוזי 'דארבע ארצות', שהיה מטפל בשעתו בכופרי הזמן בדרך יעילה יותר:

זה כמה שנים איז גיוועזין זעלכי רשעים בעולם, או זענין גוועזין בעת ההיא חכמי הדורות פרנסים ומנהיגי' דארבע ארצות, האבין זיא רודף גוועזין ומפרסם קלונם ברבים גוועזין, ביז מען איז פטור גווארין פון זיא. וכהיום הוסר המצנפת והורם העטרה, אנשי אמונה אבדו ואין מי יקום לנו עם מרעים.¹⁰³

100 ראה לעיל, עמ' 208-210.

101 על מעמדו של הגר"א ועל השפעתו על הקהילות במאבק בחסידות ראה: אטקס, ההתנגדות לחסידות (לעיל, הערה 96); ח"ה בן-ששון, 'אישיותו של הגר"א והשפעתו ההיסטורית', ציון, לא (תשכ"ו), עמ' 39-86, 197-216.

102 תרגום: 'הגם שאין לקהילתנו הכוח לגזור אומר על שארי קהלות תהלות ישראל שתקיימנה אף הן חקירה, ובעקבותיה תטלנה חרמות... ראוי להן לכל הקהילות לקנא את קנאת ה' צבאות... ובאשר אז כהיום קהילתנו היא הקיבוץ [היהודי] הגדול ביותר... ונשלח כרוז לכל גבול ישראל...'; וילנסקי, חסידים ומתנגדים (לעיל, הערה 42), א, עמ' 49. השווה: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 122.

103 תרגום: 'זה כמה שנים היו כאלה רשעים בעולם, ולכן היו בעת ההיא חכמי הדורות פרנסים ומנהיגי' דארבע ארצות, רודפים אותם ומפרסמים את קלונם ברבים, עד שנפטרו מהם...'; דובנוב, שם, עמ' 120; וילנסקי, שם, א, עמ' 46. אותם 'רשעים', שוועד ארבע הארצות הצליח להיפטר מהם, היו מן

כמובן, גורם ארגוני-מבני זה לא היה הגורם היחיד לכישלון המאבק המתנגדי בחסידות. גורמים נוספים סייעו לתנועה החסידית לעמוד בפני המתנגדים ותרמו לכישלון מאבקם לחיסולה: מצד אחד, שמרנותה ההלכתית של החסידות, שהקטינה את הביקורת נגדה, ומצד שני, החדירה ההדרגתית של החסידות למוסדות הקהילה הקיימים מבלי לערער עליהם בהתמודדות חזיתית. שיטה זו אפיינה את 'כיבושיה' של התנועה במזרח אירופה.¹⁰⁴ וכמובן, אף כוח המשיכה הרב של המנהיגות החסידית ודפוסי החיים הדתיים החדשים שיצרה, צמצמו את ההתנגדות לה. אך אין להמעיט בחשיבותו של הגורם הארגוני.

נראה אפוא, שהמבנה הפלוראליסטי הלא-ריכוזי לא נכפה על החסידות בשלב מסוים של התפתחותה, כתוצאה ממאורעות 1772, על ידי גורמים חיצוניים כגון חלוקת פולין או הפולמוס המתנגדי, ואף לא על ידי גורם מקרי לחלוטין כגון העדרו של יורש טבעי למגיד ממעזריטש. המבנה הלא-ריכוזי בחסידות נבע מן הדינמיקה הפנימית של מסורת הארגון הקהילתי של יהדות מזרח אירופה, ואפיין את דפוסי ההתארגנות של החסידות ואת התפשטותה מראשיתם. מאורעות 1772 חשפו מגמה לא-ריכוזית זו וחיזקוה, אך ודאי שלא הסיטו את התנועה ממסלול ארגוני ריכוזי אל המסלול המפוצל, שהיה לאחד מסימני ההכר המובהקים שלה. ההנחה שהיה קיים (הנחה רחוקה לכל הדעות) שלב ריכוזי בשני ה'דורות' הראשונים להנהגה, עד שנת 1772, נובעת, כאמור, מן היישום האנכרוניסטי של דגם העדה החסידית הפרטיקולארית והנהגתה התורשתית הממוסדת במאות ה'ט-הכ' על כלל החסידות בראשיתה, במחצית השנייה של המאה ה'י"ח.

הסתם השבתאים והפרנקיסטים, אלא שיש כאן משום הפרזה בכוחו של מוסד ריכוזי זה לדכא את הכפירה ולעוקרה מן השורש. למעשה, לא 'נפטרו' קהילות ישראל מן השבתאים והפרנקיסטים עד שלא המירו אלה את דתם, ובייזומתם, ובכך הוציאו את עצמם מכלל ישראל. המבנה הפלוראליסטי והלא-ריכוזי של קהילות ישראל באירופה בימי הביניים, להבדיל מן המבנה הריכוזי וההיררכי של הכנסייה הנוצרית בימי הביניים, לא היה כשר להיווצרותן של כתות כופרות בתחומי היהדות, דווקא משום שלא היה מנגנון שעשוי לזהותן, להגדירן ולרכז את המאבק בהן, כפי שנלחמה הכנסייה הנוצרית בכתותיה הכופרות, ובהצלחה. מבנה הקהילות האוטונומיות, אפילו במסגרת הוועדים, היה גמיש דיו כדי למנוע את תופעת הכיתותיות המתבדלת: מצד אחד, הרי המסגרת הפלוראליסטית יכולה היתה 'לעכל' הבדלי מנהג ומסורת מקומיים ולאפשר מרחב פעולה גדול לקבוצות, שהיו נפלטות אל מחוץ למסגרת במבנה ריכוזי אחיד יותר; ומצד שני, שללה מסגרת מפוצלת זו מן הארגונים הקהילתיים את הכוח הריכוזי שהיה דרוש להם לשם עקירתן מן השורש של תופעות סטייה 'כיתתיות'. השבתאות המתונה, שלא נקטה בדרך המרת הדת ולא הוציאה את עצמה מכלל ישראל, לא דוכאה ולא נעקרה מן השורש, אף לא בכוח 'חכמי הדורות פרנסים ומנהיגי' דארבע ארצות, כפי שעולה מדבריו הנוסטאליים של בעל הכרוז.

104 ראה: 'היילפרין', 'חבורות לתורה ומצוות והתנועה החסידית בהתפשטותה', יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 313-332.

ה. מגמות ריכוזיות בהנהגה אחרי שנת 1772?

האם נסתמנו בחסידות מגמות ריכוזיות אחרי שנת 1772? על רקע הקביעה דלעיל, מן הראוי לבדוק בזהירות את אותם המקרים, החריגים לכאורה, שנתפסו במחקר כשרידי המגמה הצנטרליסטית הקדומה בארגון התנועה, ונתפרשו כמבטאים מעין כמיהה, ואף תביעה מפורשת, להשבת כתר המנהיגות הריכוזית לצאצאי המייסדים, ובייחוד לבית הבעש"ט. אם אכן לא היתה הנהגת התנועה ריכוזית מימיה, אף לא בימי המגיד או הבעש"ט, כיצד נפרש את תביעות ההנהגה התורשתית-הריכוזית והבלעדית, לכאורה, של נכד הבעש"ט ר' ברוך ממעזיבז,¹⁰⁵ ועוד יותר מכן של נינו, 'צדיק הדור' היחיד והמיוחד, ר' נחמן מברסלב?¹⁰⁶

ר' ברוך ממעזיבז, בן בתו של הבעש"ט, הוצג לא פעם במחקר כ'איש יהיר, שואף לשלטון, לכבוד ולעושר', 'מוגבל בשכלו וגרוע במידותיו', שרצה 'להשתמש בכתר נכד הבעש"ט... להשתרר על העם ואפילו על הצדיקים שבדורו...'.¹⁰⁷ ובניסוח מתון וענייני יותר: 'רבי ברוך ראה עצמו כממשיך דרכו של הבעש"ט סבו. תלמידיו של המגיד ממזריטש, שהקימו שושלות חסידות חדשות, לא הסכימו להכיר ברבי ברוך ממעזיבז כמנהיג על, ומשום כך פרצו מחלוקות קשות בינו לבין צדיקי הדור'.¹⁰⁸ התפיסה שר' ברוך ממעזיבז ניסה (ונכשל) לקיים בחסידות מסורת הנהגה ריכוזית, שהיא, כביכול, מורשת בית הבעש"ט, מבוססת על פרשנות מגמתית של עדויות, שעצם מהימנותן מוטל בספק גדול. ר' ברוך לא השאיר כל כתבים ותורות סדורות משלו, ורק מעט ליקוטי דברים משמו ועליו נדפסו זמן רב אחרי מותו.¹⁰⁹ מן העדויות המעטות ששרדו עליו הוא מצטייר כצדיק שנתלה בזכות זקנו הבעש"ט, וקרוב לוודאי שראה עצמו 'ממלא מקומו'.¹¹⁰ אך שאיפתו למלא את מקום סבו במעזיבז לא היה בה בהכרח משום תודעת הנהגה ריכוזית של תנועת החסידות כולה, שהרי פרוש זה של עמדתו מותנה בתפיסת הבעש"ט עצמו כמנהיג-על ריכוזי, ואין הוא מתחייב כלל מן המסורות על ר' ברוך.¹¹¹

105 כך פירשו את תביעותיו דובנוב (תולדות החסידות [לעיל, הערה 1], עמ' 212-213), הורודצקי (החסידות והחסידים [לעיל, הערה 1], ג, עמ' יג); א' כהנא (ספר החסידות, ורשא תרפ"ב, עמ' 317), ואטינגר (ההנהגה החסידית [לעיל, הערה 3], עמ' 131).

106 לפרוש זה של תביעת ההנהגה הבלעדית של ר' נחמן, ראה: דובנוב, שם, עמ' 295, 304; אטינגר, שם, עמ' 132.

107 דובנוב, שם, עמ' 208, 212-213; והשווה: כהנא והורודצקי (לעיל, הערה 105), שם.

108 'אלפסי', אנציקלופדיה לחסידות, כרך 'אישים' (אותיות א-ט), 'ירושלים תשמ"ו, טור שעה; והשווה: אטינגר, שם, עמ' 131.

109 ראה להלן, בעמוד הבא, והערה 113.

110 ראה: בוצינא דנהורא, לעמבערג תרמ"ד, עמ' 58, 59.

111 ראה: איגרת ר' ברוך לר' מנחם מענדל מוויטבסק, שבה הוא מתאר את נסיבות עלייתו להנהגה. ממנה משתמע, שבניגוד לנטיית לבו, נענה ר' ברוך ללחץ אנשי המקום, נעשה להם 'ראש' והתיישב בטולטשין. ברור שאין המדובר בהנהגה ריכוזית מעבר לתחומי מושבו. האיגרת נדפסה בסוף

מרגע שהופקע הבעש"ט מחזקת מנהיג' על ריכוזי, נתערער הבסיס לפרוש תפיסת ההנהגה של ר' ברוך כתפיסה ריכוזית בלעדית מתוקף מורשת סבו. הצהרותיו הפרובוקטיביות, שהוצגו בספרות המחקר כמשקפות את רצונו להחזיר לראשו את עטרת סבו, כמנהיג של כל צדיקי החסידות, אינן עומדות במבחן הביקורת. מקצתן הוצאו מפשטן ומהקשרן, ומקצתן יצאו מתחת ידם של מחברים ומלקטים שחיו עשרות שנים אחרי זמנו. הם היו שותפים לראייה האנכרוניסטית של מנהיגות הבעש"ט, וייחסו לה, ולכן גם למנהיגות נכדו, את המגמה הריכוזית האמורה. כך, דרך משל, מתארו הורודצקי: 'ובאמונתו הגדולה בעצמו... לחם את מלחמתו בכל הצדיקים, ולא בוש גם להתפלל: "ולהוי אנא פקידא בגו צדיקא" – חפץ אני להיות פקיד על הצדיקים'.¹¹² בספר 'בוצינא דנהורא' לוקטו אמרותיו של ר' ברוך ותורותיו המעטות. ספר זה, בניגוד לדברי המביא לבית הדפוס בהקדמה, נראה שלא היה קיים מעולם ככתב יד קדום ומגובש, אלא לוקט מפה ומשם, וכנראה גם מכתבי אחרים, סמוך לצאתו לאור בשנת תר"ם.¹¹³ בספר מופיעה הצהרתו זו של ר' ברוך בהקשר אחר: 'פ"א אמר ולמהוי אנא פקודא בגו צדיקיי'.¹¹⁴ רבש"ע, יהי אנכי נמנה בין הצדיקים. איך מען ניט זע, איך מען עם הרב הק' ר' פנחס מאוסטרא ועם ההק' מפולינאה'.¹¹⁵ רק בהמשך¹¹⁶ מופיע משחק המילים המאפשר להבין את 'פקודא' כממונה על הצדיקים ולא רק כנמנה עמם – שניות הטבועה בתפיסתו של כל צדיק בעיני חסידי; אלא מפליגים ביתרוננו על כל שאר הצדיקים מבלי לשלול למעשה את זכות קיומם העצמאי.

מכל מקום, ברור שחיכוכו של ר' ברוך עם צדיקים אחרים נבעו מהתנגשויות טריטוריאליות ומחששותיו שייסגו את גבולו, ולא מערעור עקרונותיו של ר' ברוך על זכותם של אחרים להנהיג חסידים בגבולם.¹¹⁷ חילופי הדברים הידועים בינו לבין ר' שניאור זלמן מלאדי, בשעת ביקורו אצל ר' ברוך במעזיבז, חילופי דברים שנתפסו כמשקפים מחלוקת

בוצינא דנהורא, שם, עמ' 65. השווה: בוצינא דנהורא השלם, בילגורי [חש"ד], עמ' 10–11, סי' ד, ודברי הקישור של המהדיר, הרב ראובן מרגליות, בעמ' 10.

112 הורודצקי, החסידות והחסידים (לעיל, הערה 1), ג, עמ' יג, בהסתמך על ליקוטי אימרותיו של ר' ברוך ותורותיו, בוצינא דנהורא, וראה להלן.

113 ראה: א' שישא הלוי, 'על הס' בוצינא דנהורא', עלי ספר, ח (תש"ס), עמ' 155–157.

114 ראה: זהר, ב, דף ר"ו ע"א: 'ולהוי אנא עבדך פקידא בגו צדיקא...'; והשווה: 'תשבי, משנת זוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שכו. קטע זוהר זה שגור היטב מפני שנשתלב בסדר התפילה על פי נוסח האר"י, בעת הוצאת התורה מן הארון, לפני הקריאה.

115 תרגום: 'אינני מתכוון אליהם, אני מתכוון עם הרב...'; בוצינא דנהורא (לעיל, הערה 110), עמ' 49.

116 שם, שם.

117 ראה איגרתו הידועה של ר' שניאור זלמן מלאדי משנת תק"ע, על המחלוקת שנתגלעה בינו לבין ר' ברוך: 'ושאלתי אותו: אם כן, למה חרה אפכם עלי, והשיב לי: למה באתם למדינתנו...'. (ההדגשה שלי – ער"א; הילמן, אגרות בעל התניא [לעיל, הערה 57], עמ' קצב, איגרת קיג; והשווה: אגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר הזקן, כ"ק אדמו"ר האמצעי, כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק', ברוקלין תש"ם, איגרת ס, עמ' קמב).

עקרונית על אופן העברת הסמכות בהנהגה, מאב לבנו או מרב לתלמידו,¹¹⁸ אף הם אמינותם מפוקפקת, וברור שאין לתלות בהם התנגשות של שני עקרונות 'תורשה' ריכוזיים. על פי המסופר, 'לבסוף הקפיד רבנו [ר' ברוך] ואמר, אני נכד הבעש"ט וצריך לנהוג בי דרך ארץ. ענה הרב [ר' שניאור זלמן], גם אני נכד הבעש"ט ברוחניות, כי המגיד הגדול היה תלמיד מובהק להבעש"ט ואני תלמידו של המגיד'.¹¹⁹ שיחה זו מופיעה בספר 'בוצינא דנהורא השלם', שהוציא לאור, ערך, ליקט ממקורות שונים ואף חיברו בחלקו הרב ראובן מרגליות, בשנות העשרים של המאה הנוכחית.¹²⁰ הספר כולל את כל 'בוצינא דנהורא' מהדורת תר"ם, חומר שמהימנותו ועצם שייכותו לר' ברוך מוטלים כאמור בספק.¹²¹ על כך הוסיף הרב מרגליות כהנה וכהנה, ממקורות מאוחרים, שחלקם בעייתיים עוד יותר. כך, דרך משל, הרבה לשאוב מגניזת חרסון המזויפת, שהדפיס ח"א ביחאווסקי בספר 'גנזי נסתרות', 'ירושלים תרפ"ד'.¹²² את השיחה בין ר' ברוך לר' שניאור זלמן, שהובאה לעיל, שאב ככל הנראה מחיבורו ההגיוגרפי של מיכאל לוי ראדקינסזאהן¹²³ על ר' שניאור זלמן מלאדי, 'שבחי הרב',¹²⁴ ושילב אותו בסמוך, כהמשך ישיר לאיגרתו

118 ראה: אטינגר, ההנהגה החסידית (לעיל, הערה 3), עמ' 131.

119 בוצינא דנהורא השלם (לעיל, הערה 111), בחלק 'מקור ברוך', סי' ט, עמ' 24.

120 את החלק 'מקור ברוך' הדפיס הרב ראובן מרגליות כקונטרס נפרד בזאמושטש תרצ"א, מאמהות מהדורת בוצינא דנהורא השלם, שיצאה לאור שנים אחדות קודם לכן בבילגורי. ברצוני להודות למר אברהם שישא (ראה לעיל, הערה 113), על עזרתו בהבהרת עניין זה. ראה גם: אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות (לעיל, הערה 108), טורים שעז-שעז; ש"ח פרוש, אנציקלופדיה לחסידות, כרך 'ספרים' (אותיות א-ט), ירושלים תש"ם, טור תטז, מס' 2, סי' ט, טור תיח, מס' 7.

121 ראה לעיל, הערה 113.

122 ראה למשל: בוצינא דנהורא השלם (לעיל, הערה 111), 'מקור ברוך', עמ' 7, סי' א, ושם מופיע הנוסח 'פתקא של בני ביתו של הבעש"ט', הלכות מגנזי נסתרות, 'אור ישראל', עמ' יט, סי' ס; 'מקור ברוך', עמ' 8, סי' ב, ושם מופיעה איגרתו של ר' אפרים מסודליקוב, אחיו של ר' ברוך, הלכות מגנזי נסתרות, 'אור נערב', עמ' יד, סי' לא; 'מקור ברוך', עמ' 20-21, סי' ח, ושם מופיעה איגרתו של ר' ברוך לר' אברהם מקאליסק, הלכות מגנזי נסתרות, 'אור נערב', עמ' י, סי' כד, וכן עוד ועוד. וראה דברי הביקורת של ר' חיים ישכר גראס ממונקאטש, על השימוש שעשה ראובן מרגליות באיגרות חרסון המפוקפקות, באיגרתו 'חיים וברכה', שנדפסה בסוף בוצינא דנהורא השלם, עמ' 88, סעיפים ד, ט.

123 עליו, על ספריו ועל התמשכלותו ראה: ג' נגאל, הסיפורת החסידית תולדותיה ונושאה, ירושלים תשמ"א, עמ' 28-30; הנ"ל, 'פרק בתולדות הסיפור החסידי', ספר סיפורי קדושים, ירושלים תשל"ז, עמ' פז-קט; והשווה: י' דן, הסיפור החסידי (לעיל, הערה 14), עמ' 195 ואילך.

124 ספרו הראשון של מיכאל לוי (פרומקין) ראדקינסזאהן נדפס לראשונה בשנת תרכ"ד (ראה: נגאל, הסיפורת החסידית, שם, עמ' 29). לפני היתה מהדורת 'ירושלים [חש"ד]'. והשיחה האמורה מופיעה שם בעמ' 33. את כל הפרשה הדפיס ראדקינסזאהן שוב בספרו המאוחר יותר, תולדות עמודי חב"ד, קעניגסברג תרל"ז, עמ' 81-82. הרב מרגליות עשוי היה לשאוב את השיחה ישירות מספריו של ראדקינסזאהן, ואף מספר החסידות של כהנא (לעיל, הערה 105), שיצא לאור שנים אחדות קודם הדפסתו של בוצינא דנהורא השלם, ובו נעתקה השיחה כולה, בפרק 'דברי אגדה' על ר' שניאור זלמן מלאדי, עמ' 217.

האותנטית של ר' שניאור זלמן על המחלוקת בינו לבין ר' ברוך.¹²⁵ כך נוצר הרושם המוטעה, שחילופי הדברים בין הנכד הביולוגי, ר' ברוך, לבין הנכד הרוחני, ר' שניאור זלמן, הם מפרי עטו של מייסד חב"ד עצמו באיגרתו. אבל למעשה לא מצאתי לדברים אלה כל זכר במקור קודם לספרו של ראדקינסזאהן, ונראה שהוא חיברם, מתוך הפרספקטיבה השושלתית המובהקת של חב"ד במחצית השנייה של המאה הי"ט, ותודעתה העצמית המפותחת כזרם המרכזי בתולדות התנועה, הקרוב ביותר לרוח מייסדיה.¹²⁶ בין כך ובין כך, התנצחות כגון זו על 'מורשת' ההנהגה הריכוזית של החסידות היא פרי הדימיון האנכרוניסטי היוצר בדורות האחרונים, ואין לה בסיס במציאות ההיסטורית הפלוראליסטית, שבה פעלו ר' ברוך ור' שניאור זלמן בדורות הראשונים.¹²⁷

125 על איגרת זו ראה לעיל, הערה 117.

126 נראה שראדקינסזאהן משקף תודעה עצמית חב"דית זו ומפרנס אותה בעת ובעונה אחת. סיפורי, בהיותם מן הראשונים והמעטים על תולדות חסידות חב"ד, תרמו להעשרת התודעה העצמית החב"דית כזרם החסידי המרכזי והאותנטי ביותר. כך נתקבלה בהיסטוריוגרפיה החב"דית המודרנית, הנובעת מן האדמו"ר השישי, ר' יוסף יצחק שניאורסאהן (השווה לעיל, הערות 2, 78, ולהלן, פרק ו), המסורת שר' שניאור זלמן נהג לכנות את הבעש"ט בשם 'זיידע', כאילו היה סבו. מסורת זו מופיעה בכתבי האדמו"ר יוסף יצחק עשרות פעמים, ומהם עברה לכל הספרות החב"דית הענפה של ימינו. כך, דרך משל, מנסחה האדמו"ר יוסף יצחק בזיכרונותיו, בתרגומם העבריים: 'אדמו"ר הזקן, ר' שניאור זלמן, היה מכנה את הבעש"ט בשם הסבא. זאת משום שהיה תלמיד תלמידו... ר' שניאור זלמן היה רואה את עצמו כ"נכד" של הבעש"ט, והיה אומר: 'רבי ברוך (ממעזיבו) הוא נכד בשרי של הבעש"ט, ואילו אני – נכד רוחני של הבעש"ט' (ספר הזכרונות, א [לעיל, הערה 2], עמ' 37). מכיוון שנוסחה זו אינה מופיעה בשום מקום בכתביו הנדפסים של הרב מלאדי, אף לא בקשר למחלוקת עם ר' ברוך (ראה להלן, הערה 127), לא מן הנמנע שהאדמו"ר יוסף יצחק, כמו הרב מרגליות בבוצינא דנהורא השלם, שאב את המסורת על 'נכדותו' הרוחנית של ר' שניאור זלמן, כנגד הנכדות ה'בשרית' של ר' ברוך, מספר שבחי הרב של ראדקינסזאהן. עדות נוספת לתודעת היחס האינטימי והמיוחד שבין חב"ד למייסדי החסידות, השייכת אף היא לתקופת חיבורו של שבחי הרב, במחצית השנייה של המאה הי"ט, מספר ר' יעקב קאדאנר, מחבר הקובץ ההגיוגרפי ספורים נוראים, שנמנה אף הוא על חוגי חב"ד (ראה על הספר: נגאל, הסיפורת החסידית [לעיל, הערה 123], עמ' 38. על המחבר וחיבוריו האחרים ראה: מונדשיין [לעיל, הערה 24], שם). באחד מסיפוריו על התקופה של ר' שניאור זלמן כתלמיד במעורבות (ספורים נוראים, לעמבערג תרל"ה, ללא מספור, עמ' [59–61]), מפליג המחבר ב'קדושת הנער' ר' שניאור זלמן, שהמגיד מתקשה לגלותה לשאר תלמידיו התוהים על טיבו. כשנפטר המגיד, 'טבלו התלמידים את גופו הק' במקוה מים חיים והטילו גורל על כל אבר, מי יזכה לאחוזו, ונפל הגורל שהוא (רש"י) יאחז ראשו. ונתפעלו מזה כל התלמידים וראו בחוש שהוריש לו כל תורתו בשלימות...' (שם, שם). אף סיפור זה משוקע ברשימותיו ההיסטוריות של האדמו"ר יוסף יצחק (ראה: 'אבות החסידות' [לעיל, הערה 2], פרק ט, עמ' 143). שם הוא מובא כמסורת שבעל פה, שנתגלגלה מר' שניאור זלמן לנכדו, ה'צמח צדק', וממנו – מן הסתם – מדור לדור בהנהגת חב"ד, עד האדמו"ר יוסף יצחק עצמו. האדמו"ר אינו מזכיר כלל את הנוסח הנדפס בספרו של קאדאנר, שאולי שימשו לו מקור, ממש כשם ששימשו לו סיפוריו של ראדקינסזאהן.

127 דווקא איגרתו האותנטית של ר' שניאור זלמן (ראה לעיל, הערה 117) על הריב בינו לבין ר' ברוך ממעזיבו מלמדת עד כמה זרה טענת ה'נכדות' הרוחנית לתודעתו העצמית של ר' שניאור זלמן מלאדי. על התייחסותו למייסד החסידות הוא כותב באותה איגרת: 'הלא שתי פעמים שהייתי בפ"ב

אשר לתביעת הנהגה העליונה של ר' נחמן מברסלב, ראה ר' נחמן את עצמו 'צדיק הדור', ואף כך ראוהו חסידיו. יש לבדוק אפוא את תביעתו בהקשר הרעיוני המיוחד. אין כל ספק, שמעמד 'צדיק הדור' או 'צדיק האמת' של ר' נחמן היה כרוך בתודעתו המשיחית. במישור זה אכן נתפסה הנהגתו כחיונית לתיקון הדור כולו – קומץ חסידיו שלו, כל שאר הצדיקים, 'ואפילו אומות העולם'.¹²⁸ אלא שהפלגות אלה במעלת הנהגתו המשיחית הנעלמת של ר' נחמן לא היה בהן משום ניסיון להפקיע את שאר צדיקי הדור מצדיקותם. במישור התודעה המפוכחת הכיר במעמדו במציאות הגלויה, שתיקונה טרם נשלם, כבהיפוך מעמדו במציאות המשיחית, הנעלמת לפי שעה. וכך, לא זו בלבד שהשלים עם קיומם הלגיטימי של צדיקים אחרים בעידן הטרומ-משיחי, אלא אף הכיר במעלה של מקצתם (אם כי ביקר בחריפות את דרכם של אחרים), והודה בהצלחתם לעומת כישלונם שלו כמנהיג, שחסידיו מעטים ונרדפים. ר' נתן שטרנהארץ, מזכירו הספרותי של ר' נחמן, מפרש כך את תורה נ"ו ב'ליקוטי מוהר"ן קמא',¹²⁹ שר' נחמן 'אמר' בשבועות תקס"ה:

ואמר אז תורה נפלא' על פסוק וביום הביכורים בסימן נ"ו המתחלת כי יש בכל אחד מישראל בחי' מלכו'. אחר שאמר התור' הנ"ל ושם מדב' מענין בחינת מלכות שיש בכל אחד מישראל וכו' ויש מלכות באתגליא ובאתכסיא וכו' ויש אחד שאעפ"י שבאתגליא אין לו שום ממשלה אעפ"י באתכסיא וכו'. אח"כ אמר בפירוש על עצמו לכם נדמה שאין לי ממשלה כ"א עליכם. באמת אני מושל אפילו על כל צדיקי הדור רק שהוא באתכסיא.¹³⁰

יש להבחין היטב בין תודעת 'מלכות באתכסיא' לתודעת 'מלכות באתגליא' של ר' נחמן. 'באתכסיא והעלם גדול הוא מושל על כל הדור ואפילו על כל צדיקי הדור. כי כל נשמותיהם הם כולם תחת ממשלתו ומלכותו וכולם נכנעים וכפופים אליו'.¹³¹ אבל תפיסה זו רחוקה

[בפטרבורג] היה בשביל זקנו (ההדגשות שלי – ער"א) הבעש"ט זלה"ה, והייתי יכול לומר, הרי נכדו בחיים חיותו, יבוא ויתרץ כל הקושיות שהקישו עליו, ולא אמרתי מי אני שיתקדש תורת הבעש"ט על ידי... (שם, שם). אמנם נראה בעליל שניסוחים אלה של ר' שניאור זלמן יכולים היו להוליד את טענת 'נכדותו' שלו, כביכול, בדימונו של מי שנתחנך על מסורת, הרואה בר' שניאור זלמן את הנושא המרכזי של המורשת החסידית (המסורת שקיימת רציפות כמעט שושלתית במנהיגות החסידית, שעברה מהבעש"ט למגיד ממעזריטש וממנו לר' שניאור זלמן ולשאר מנהיגי חב"ד אחריו. השווה להלן, הערה 187). אבל ברור גם כן, שהרב מלאדי בעצמו לא העלה בדעתו להוציא את מושג ה'נכד' מהוראתו הביולוגית הפשוטה. נכדותו של ר' ברוך בדבריו היא חד-משמעית, ויחסו לתורת הבעש"ט, ככל שהוא מזדהה אתה ואף יוצא להגנתה ול'קידושה' לנוכח הקטרוג המתנגדי, אין בו משום הבעל-ביתות של ר' ברוך, שהוא רימוז לה במידה מסוימת של אירוניה.

128 ראה למשל: חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק ב (שבחי מוהר"ן), 'גדולת השגתו', עמ' 9, סי' ח, י, יא; והשווה: שם, חלק א, 'נסיעתו לארץ ישראל', עמ' 65, סי' כ. לדיון בתפיסת הנהגתו המשיחית של ר' נחמן, ראה למשל: א"י גרין, בעל היסורים, תל-אביב תשמ"א, עמ' 122–130, 176–211.

129 ספר ליקוטי מוהר"ן, ניריורק תשכ"ו, תורה נ"ו, עמ' 150–156.

130 חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק א, 'שיחות השייכים להתורות', עמ' 15, סי' כב.

131 ליקוטי מוהר"ן (לעיל, הערה 129), עמ' 150.

מרחק רב בהגיגה הפנימי ובמקורות יניקתה מכל תביעת הנהגה ריכוזית קונקרטי, שיש בה הד לחזקה, כביכול, של בית הבעש"ט על הנהגת התנועה החסידית כולה.¹³² הנהגתו המשיחית 'בהעלם גדול' של ר' נחמן היא הנהגה קוסמית מטפיסית ולא ארגונית-קונקרטי, והיא יונקת דווקא מתודעת ייחודו המופלא והמוחלט, ולא מזיקתו השושלתית לבית הבעש"ט. הנהגה זו חלה לא רק במאוזן, על כל הצדיקים בני דורו, אלא אף במאונך, על כל קודמיו בחסידות (ובכללם הבעש"ט, מקור סמכותו הריכוזית, כביכול), ואף על מנהיגי העבר הרחוק – כל גדולי האומה, שנכשלו בהגשמת המפעל המשיחי; רק הוא בעצמו יגשים זאת, בחייו או בעתיד הרחוק יותר, אחרי מותו.¹³³ במישור תודעה זה הוא יכול לטעון, שלא רק עמיתיו, הצדיקים בני דורו, אלא אף 'כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום'.¹³⁴ בדרך זו התנער דווקא ממורשת ההנהגה של הבעש"ט: 'שמעתי בשמו שאמר, העולם סוברים שמחמת שאני נכד הבעש"ט ז"ל, מחמת זה זכיתי למדריגתי. לאכן הוא. רק ע"י דבר אחד הצלחתי, ועי"ז זכיתי לעלות למה שזכיתי. ואמר כל"א בזה הלשון: מיט איין זאך איז מיר גיראטיין'.¹³⁵ מבלי להתכחש לעצם קירבתו המשפחתית לבעש"ט, העמיד ר' נחמן את היחס ביניהם על ראשו: יותר משנזקק הוא לבעש"ט נזקק הבעש"ט לו. כך התבטא בביקורו במעזיבו לפני נסיעתו לארץ ישראל בשנת תקנ"ח: 'ובבואו למעזבו לבית אביו ואמו הצדיקים ז"ל ושמחו על ביאתו מאד ענתו אמו ז"ל ואמרה לו בני מתי תלך לזקנך הבעש"ט ז"ל היינו על קברו הקדוש',¹³⁶ השיב רבינו ז"ל, אם זקיני רוצה לראות עמי יבא לכאן'.¹³⁷ על 'מדרגת' הבעש"ט, על מקור תורתו, על עצותיו לחסידיו, על כתביו הנעלמים ועל כוחו לתקן את העולם ולהאיר הארה לתלמידיו, התבטא כמה וכמה פעמים בזלזול, מפורש או מרומז.¹³⁸ בכך אף עורר עליו את חמת דודו, ר' ברוך ממעזיבו, שראה

132 על פרוש זה לתפיסת הנהגתו של ר' נחמן, ראה לעיל, הערה 106.

133 ראה: חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק ב, 'מעלת תורתו וספרי הקדושים', עמ' 26, סי' יד; שם, עמ' 29, סי' לד; שם, 'גדולת השגתו', עמ' 16, סי' נ; שם, חלק א, 'נסיעתו וישיבתו באומין', עמ' 90, סי' מה.

134 שם, חלק ב, 'גדולת השגתו', עמ' 16, סי' נ. ר' נחמן נזקק כאן במפורש למאמרו הידוע של בן עזאי (בכורות נח ע"א), ומרמז על כך, שלהבדיל מבן עזאי, שהוציא מכלל חכמי ישראל המתבטלים בפניו את 'הקרח הזה' (רש"י: ר' עקיבא), אין הוא יכול להוציא מכללם איש.

135 תרגום: 'על ידי דבר אחד הצלחתי'; שיחות הר"ן (בתוך שבחי הר"ן), לעמבערג 1901, דף ס ע"ב, סי' קסו; והשווה: שבחי הר"ן, דף ו ע"ב, סי' כה.

136 בילדותו דווקא הרבה להשתטח על קברו של הבעש"ט ונזקק להדרכתו. ראה להלן, עמ' 225, והערה 157.

137 חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), 'נסיעתו לארץ ישראל', עמ' 61, סי' א.

138 על תחושת העליונות של ר' נחמן ביחס לבעש"ט, שיש בה משום הטעמת עצמאותו כמנהיג חסידי יחיד ומיוחד במינו, בבחינת 'חידוש שכמוהו לא היה בעולם', ראה: שיחות הר"ן (לעיל, הערה 135), דף עג ע"ב, סי' רלט; שבחי הר"ן (לעיל, שם), 'סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל', דף ז ע"ב, סי' ד; חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק א, 'נסיעתו לארץ ישראל', עמ' 63, סי' יא; חלק ב, 'מעלות תורתו וספרי הקדושים', עמ' 29, סי' לד; אברהם חזן מטולטשין, אבני"ה ברזל (בתוך ספר כוכבי אור), בני ברק תשכ"א, עמ' יז, סי' טו. והשווה לעיל, הערה 135. בדומה לכך התנער ר' נחמן בזלזול רב

בדבר עלבון אישי (ובצדק, שהרי ר' ברוך נתלה במורשת ההנהגה של הבעש"ט) והחל 'לחלוק' עליו. כך, דרך משל, הצהיר ר' נחמן בפני דודו, שאת מדרגתו הרוחנית של הבעש"ט עבר הוא עצמו כבר בגיל שלוש-עשרה:

ובא רבינו זצוק"ל אל הר"ר ברוך, וכאשר ישב רבינו זצוק"ל אצלו היה מתאנח. ויאמר לו הר' ברוך, על מה אתם מתאנחים, והשיב לו רבינו זצוק"ל, שאני מתגעגע לבוא למדריגתו. ויחשוב לו כמה מדריגות של צדיקים, עד שבא למדריגת הבעש"ט ז"ל, ואמר רבינו זצוק"ל שגם למדריגתו הגיע, והגיע לזה בעת שהי' י"ג שנים (ואז דחף אותו הר"ר ברוך עד שכמעט נפל מן העליה, עד שבאה אמו מרת פייגא ז"ל מעולם העליון ולא הניחתיו!) ליפול) ומאז התחיל המחלוקת ביניהם.¹³⁹

לעומת כל זאת, במישור התודעה של 'באתגליא' ראה ר' נחמן בקיומם של צדיקים אחרים עובדה מובנת מאליה ולא ערער עליה כלל. הערכתו העצמית במישור זה, כמי 'שאינו לו שום ממשלה' והוא 'עני ואביון יותר מכל הגדולים: זה יש לו ממון, זה יש לו כסף וזה יש לו עיירות, ואני אין לי כלום',¹⁴⁰ היתה מפוכחת. התייחסותו לצדיקים בני דורו היתה התייחסות עניינית בתכלית. עם מקצתם התנגש, באחרים זלזל, אך למקצתם רחש כבוד רב. הוא קיים מגעים 'דיפלומטיים' תקינים עם חצרותיהם של צדיקים ונטל חלק בפוליטיקה הפנים-חסידית של ימיו, כחבר במערכת הנהגה פלוראליסטית, שהיא כשלעצמה תקפה בעיניו, למרות הסתייגותו מכמה ממרכיביה המיוחדים. בראש רשימת הצדיקים המקובלים על ר' נחמן עמד, כידוע, ר' לוי יצחק מברדיטשוב. עליו הוא אמר: 'הרב מברדיטשוב הוא גדול בעיני מאד',¹⁴¹ ואף כינה אותו 'חד בדרא'¹⁴²

גם ממורשת סבו מצד אמו, ר' נחמן מהורודנקה (ראה: שיחות הר"ן [לעיל, הערה 135], דף סח ע"ב, סי' רי). בין אם היה בשלילת זיקתו לסבו זה משום התגוננות בפני טענות שדבק בו אבק שבתאות ובין אם לא (ראה: וייס, ראשית הדרך החסידית [לעיל, הערה 13], עמ' 89–90, הערה 14; והשווה: י' ליבס, 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון, מה [תש"ס], עמ' 226–227, הערה 93), ברור שניתוק הזיקה לסב כרוך בתפיסת ייחודו המופלא של ר' נחמן ומעלתו ('באתכסא') על מנהיגי כל הדורות, בעבר, בהווה, ובסופו של דבר גם בעתיד. אין כל ספק, שתחושת עליונות זו עומדת בניגוד לתודעת 'הולך ופוחת', שהיא ממאפייניהן האוניברסאליים של המסורת היהודית והתרבות המערבית בכלל. על תודעת 'הולך ופוחת' בספרות החסידית כמסגרת הרעיונית שהכשירה את העמדת הסיפור ושיחת החולין במרכז ההנהגה הצדיקית, ראה: מ' פייקאז, חסידות ברסלב, ירושלים תשל"ב, עמ' 102–104. על המתח בין תודעת 'הולך ופוחת' לתחושת החידוש הרוחני והנבואי בחסידות, ראה: L. Jacobs, 'Hasidism and the Dogma of the Decline of the Generations', הרצאה שנישאה בכנס Hasidism Reappraised ביוני 1988 בלונדון, ותצא לאור בקובץ הרצאות הכנס, בתוך השנתון האנגלי: Polin.

139 אבני"ה ברזל, שם, עמ' יז, סי' טו.

140 חיי מוהר"ן [לעיל, הערה 5], חלק א, 'נסיעתו לארץ ישראל', עמ' 65, סי' יט; והשווה: ימי מוהרנ"ת, בני ברק תשט"ז, דף מו ע"ב.

141 חיי מוהר"ן, שם, חלק ב, 'גדולת השגתו', עמ' 12, סי' ל.

142 שם, שם, 'עבודת ה', עמ' 65–66, סי' קה.

ו'פאר ישראל'.¹⁴³ הוא הפליג במעלתו עד כדי כך, שדברי ההספד שלו על ר' לוי יצחק נתפסו כמרמזים על מעלת עצמו.¹⁴⁴ את ר' אברהם מקאליסק הכיר בטבריה, בביקורו בארץ ישראל בשנת תקנ"ח, ובין השניים נרקמו יחסי ידידות וכבוד הדדי.¹⁴⁵ גם עם ר' שמשון משפטובקה התיידד באותו ביקור, ואף הצליח להשכין שלום בינו לבין ר' אברהם מקאליסק.¹⁴⁶ בשובו מארץ ישראל נסע לחצר ר' שניאור זלמן מלאדי¹⁴⁷ ודיבר עמו הרבה מענין אנשי א"י.¹⁴⁸ נראה שפנה בשליחות ר' אברהם מקאליסק אל ר' שניאור זלמן וביקשו שלא יעכב את התרומות לחסידי ארץ ישראל ויפקידן בידי שליחו של ר' אברהם.¹⁴⁹ לר' שניאור זלמן עצמו התייחס ר' נחמן בשניות מסוימת: אין ספק שהתפעל מהצלחתו כמנהיג של עדת חסידים גדולה. כשביקר אותו ר' שניאור זלמן בברסלב, בדרכו לפגישתו הידועה עם ר' ברוך ממעזיבזו.¹⁵⁰

אמר רבינו זצוק"ל לאנשים שלו על הרב תנו כבוד לשר אלף. ושאל רבינו זצוק"ל את הרב האם אמת מה שאומרים עליכם שיש לכם שמונים אלף חסידים. ויאמר אליו הרב, שיש לו חסידים מלמדים וכל א' יש לו קופה של צדקה בשבילו והנערים מאחר שנותנים צדקה בשבילו מסתמא לא יהיו מתנגדים עליו.¹⁵¹

ר' נחמן חש תודעת אחווה שבשותפות גורל עם ר' שניאור זלמן, שהיה מעורב כמוהו במחלוקת חריפה עם דודו, ר' ברוך ממעזיבזו. שתי מסורות מאוחרות, שאינן תלויות ככל הנראה זו בזו, מציינות את התבדחותו הלגלגנית של ר' נחמן על דודו בפני רש"ז

143 ימי מוהר"נט (לעיל, הערה 140), א, דף כט ע"א.

144 ראה: שם, דף ל ע"ב, והשווה: י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 36–41.

145 ראה: שבחי הר"ן (לעיל, הערה 135), 'סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל', דף יב ע"א–יג ע"ב, סי' יט–כ; וראה גם איגרתו של ר' אברהם אל ר' נחמן, חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק א, 'נסיעתו לארץ ישראל', עמ' 66.

146 שבחי הר"ן (לעיל, הערה 135), 'סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל', דף יג ע"ב, סי' כ.

147 על פי דיווחו של ר' נתן (ראה להלן, הערה 148), נסע ר' נחמן אל ר' שניאור זלמן 'לק"ק לאדי', 'תיכף בבואו מא"י', כלומר בשנת תקנ"ט, ככל הנראה אחרי שחרורו של ר' שניאור זלמן ממאסרו הראשון בכסלו של אותה שנה. באותה תקופה עדיין גר ר' שניאור זלמן בלונזא, שהרי בכתב הבקשה שלו לקיסר פאוול, שנשלח באוגוסט 1801, עדיין בא על החתום כ'הרב מלונזא' (ראה: דובנוב, תולדות החסידות [לעיל, הערה 1], עמ' 278), ונראה שלא עבר ללאדי עד אחרי שובו מפטרבורג בשנית, בשנת תקס"ב (ראה: שם, עמ' 332–333). ברור שר' נתן שטרנהארץ, הרושם את הדברים בחיי מוהר"ן שנים רבות לאחר התרחשותם, משונדע ר' שניאור זלמן כ'הרב מלאדי', טעה במיקום חצרו בשנת תקנ"ט והחליף את לונזא בלאדי.

148 חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק א, 'מקום ישיבתו ונסיעותיו', עמ' 52–53, סי' י; והשווה: אבני"ה ברזל (לעיל, הערה 138), עמ' לג–לד, סי' מו.

149 ראה איגרתו של ר' אברהם מקאליסק לר' נחמן (לעיל, הערה 145).

150 ראה לעיל, עמ' 217–219.

151 אבני"ה ברזל (לעיל, הערה 138), עמ' לד, סי' מו.

מלאדי.¹⁵² לעומת זאת הסתייג מתורתו של ר' שניאור זלמן ולא היסס להפגין זאת בפני חסידיו של הרב מלאדי.¹⁵³ סמוך לשובו מארץ ישראל ביקר ר' נחמן גם בחצרותיהם של ר' מרדכי מנסכין, ר' צבי אריה מאליק ור' אריה לייב, ה'סבא' משפולה, שבאותה תקופה, טרם פרוץ המחלוקת ביניהם, נהג בר' נחמן כבוד גדול.¹⁵⁴ ר' נחמן בוז לצדיקותם העממית של צדיקים אלה, והטעים את ההבדל בין טיב הנהגתם לבין דרכו שלו בהנהגה:

האם לא הייתי יכול להיות מפורסם ומנהיג שקורין (גיטער יוד [תרגום: 'יהודי טוב']) כמו כל המנהיגים שנוסעים החסידים אליהם ואינם יודעים על מה נוסעים. וחוזרים ושבים ובאים ואינם יודעים מה באים. אבל אני לא רציתי בכל זה. רק לקחתי עצמי לעסוק בזה להחזיר אתכם למוטב.¹⁵⁵

אבל ברור שלא התייחס בדרך זו לכל צדיקי הדור, ולא שלל את תופעת ריבוי הצדיקים

152 ראה: גוטלובר, זכרונות ומסעות (לעיל, הערה 66), א, עמ' 168; והשווה: אבני'ה ברזל, שם, עמ' לד, סי' מו.

153 ראה: שם, שם; והשווה: חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק א, 'נסיעתו לארץ ישראל', עמ' 61–62, סי' ד. קשה להניח שר' נחמן לא היה מודע להבדל העקרוני שבין תפיסתו שלו בחסידות לבין תפיסת ר' שניאור זלמן כפי שנתבטאה בספר התניא הנדפס, הבדל מובהק עד כדי כך, ששימש במחקר להבחנה הטיפולוגית בין 'חסידות של אמונה' ל'חסידות של מיסטיקה'. ראה: וייס, ברסלב (לעיל, הערה 144), עמ' 87–95.

154 ראה: חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק א, 'מקום ישיבתו ונסיעותיו', עמ' 52–54, סי' י; וראה דיונו בעניין זה של גרין, בעל היסורים (לעיל, הערה 128), עמ' 102–103.

155 חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק ב, 'מעלת המתקרבין אליו', עמ' 22, סי' צה; והשווה: אבני'ה ברזל (לעיל, הערה 138), עמ' ח, סי' ו; ליקוטי מוהר"ן (לעיל, הערה 129), ב, תורה ט"ו, עמ' 46–47. בתורה זו מבחין ר' נחמן בין 'אלו המתפארין עצמן בשקר בגדולות ונפלאות וכאילו אין שום דבר נמנע מהם והכל בידם ויש מהם שהם מנהיגי הדור', לבין 'צדיקים אמיתיים גדולים במעלה, ויש להם פה קדוש ודרכו לדבר גדולות ונפלאות והם באמת יכולים לעבוד ה' בכל דבר שבעולם, באכילה ושתייה ושאר דברים' (שם, עמ' 46). כדרכו בהתבטאויותיו על 'הצדיקים האמיתיים', גולש ר' נחמן מלשון 'הצדיקים' ברבים ללשון 'הצדיק' ביחיד, ואין ספק שהוא מרמז בכך למעלתו העליונה כ'צדיק הדור'. אבל אין להמעיט בממשות 'הצדיקים האמיתיים' בתודעתו כחטיבה שלמה, שהיא כאמור שרירה וקיימת 'באתגליא', ונבדלת מחטיבת ה'צבועים שקרנים שמתדמים עצמן כקוף', לא פחות מממשות מעמדו שלו כצדיק הדור היחיד 'באתכסיא'. מעניין לציין, שר' נתן שטרנהארץ מונה רשימה ארוכה של צדיקים, הכוללת כמעט ללא הבחנה את כל קודמיו של ר' נחמן בחסידות ואף רבים מבני דורו, שלכולם רחש, כביכול, כבוד רב והפליג בקדושתם. וזאת, בניגוד להתבטאויותיו ההלגניות והבוטות על 'כל חכמי ישראל' בכלל ועל כמה וכמה ממנהיגי החסידות בפרט, הפוזרות במקומות אחרים, שאף אותן רשם ר' נתן. מן העובדה שהרשימה כוללת אפילו את דודו של ר' נחמן ואיש ריבו, 'הרב הקדוש ר' ברוך ז"ל', ניכר בה שמגמתה אפולוגטית, והיא משמשת כעין תשובה לטענות שר' נחמן התנשא על אחרים. שבחי אמת, כגון מעלתו של ר' לוי יצחק מברדיטשוב בעיני ר' נחמן, מופיעים בה לצד דברים סתמיים בשבח כל גדולי החסידות של הדור. ראה: חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק ב, עמ' 65–66, סי' קה.

כשלעצמה, אלא את טיב ההנהגה של סוג צדיקים מסוים: בעלי נסים, משוללי 'תורה', 'שעשו ההתאספות של אכילה ושתיה עיקר בעבודת הש"י'.¹⁵⁶

ייתכן בהחלט, שבצרוף גורמים אחרים, תרם ייחוסו החסידי של ר' נחמן – מוצאו מבית הבעש"ט – לגיבוש תודעת ייחודו המופלא מלכתחילה. בילדותו הרבה להתפלל על קבר הבעש"ט ולבקש מאתו שיעזרו להתקרב להש"י,¹⁵⁷ ובמגעיו הראשונים עם צדיקים אחרים חלקו לו כולם כבוד רב כ'זרע הבעש"ט'.¹⁵⁸ בחברה היהודית של מזרח אירופה, שערך הייחוס המשפחתי וזכות האבות היו חלק ממורשתה האשכנזית הקדומה ביותר,¹⁵⁹ קשה להניח, שבנקודת המוצא של דרכו בחסידות לא פרנס ייחוסו של ר' נחמן את תודעת שליחותו המיוחדת. אבל בדיעבד, משנתגבשה תודעה זו, לא זו בלבד שהפליגה הרחק מעבר לזיקה התורשתית אל הבעש"ט, אלא שהובילה דווקא לשלילת אותה זיקה עצמה, שלא התיישבה עם תפיסתו העצמית, כ'חידוש' שכמוהו לא היה בעולם.¹⁶⁰ ר' נחמן ראה בעצמו 'חידוש' משיחי מופלא, שממשלתו פרוסה על היקום כולו, ולא מנהיג-על במסגרת ארגונית היררכית, שלא היה לה, כאמור, כל תקדים במציאות ההיסטורית של סביבתו. ולהבדיל, במישור הפעולה הצדיקית השוטפת, השתלב במערכת ההנהגה של זמנו כאחד ממרכיביה הרבים. הממד המשיחי המיוחד של מנהיגותו 'באתכסיא' מצא את ביטויו ההיסטורי לא בערעור על העיקרון הפלוראליסטי של הנהגת צדיקים אחרים לחסידיהם, אלא בדחיית הפיתרון השושלתי לבעיית המשך קיומה של העדה החסידית הפרטית-קולארית, אחרי מות מייסדה בעדת ברסלב עצמה. רוב העדות החסידיות החלו באותה תקופה ממש לאמץ את הפיתרון השושלתי, וכך הבטיחו ברוב המקרים את רציפותן הארגונית ואת זהותן המקורית (ואותן עדות שלא נקטו בדרך זו נעלמו מן הזירה עם מות מייסדן). לעומת זאת הצליחה עדת ברסלב, שניזונה מתודעת ייחודו המשיחי של ר' נחמן, לשמר את זהותה החסידית הנבדלת מבלי שקם לו יורש, באמצעות תפיסת מותו כשלב זמני של ממשלתו הנמשכת 'באתכסיא', והמתנה סבלנית לפרוס ממשלתו 'באתגליא' לעתיד לבוא.

1. ועידות צדיקים

לבד מן התביעות להנהגת-על, כביכול, של יחידים, שנידונו לעיל והוצאו מחזקה זו, מן הראוי שנבדוק אף את האפשרות, שהתוועדויותיהם של מנהיגי עדות חסידיות שונות מזמן לזמן, בחצר אחת, מלמדות לכאורה על רציפות במגמה הריכוזית בהנהגה, גם לאחר 'פיצולה'.

156 אבני"ה ברזל (לעיל, הערה 138), עמ' ת, סי' ו.

157 שבחי הר"ן (לעיל, הערה 135), דף ה ע"א, סי' יט; וראה גם: שם, סי' כ.

158 ראה למשל: שם, 'סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל', דף יב ע"ב, סי' יט.

159 ראה: א' גרוסמן, 'ייחוס משפחה ומקומו בחברה היהודית באשכנז הקדומה', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוקדשים ל' כץ, ירושלים תש"ם, עמ' ט-כג.

160 ראה: חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), חלק ב, 'גדולת השגתו', עמ' 9, סי' ז.

תלמידי המגיד ממעזריטש התכנסו כנראה פעם אחת ויחידה, ברובנה, לקראת סוף ימי רבם, בקיץ תקל"ב. כך עולה מאיגרתו של ר' שניאור זלמן מלאדי לר' אברהם מקאליסק, שנכתבה בסוף שנת תקס"ה או בשנת תקס"ו.¹⁶¹ האיגרת נועדה בין השאר להזכיר לר' אברהם, החולק על ר' שניאור זלמן, את חטאות נעוריו, כשהעלה על עצמו את חמת המגיד ונזקק לשרותיו של הרב מלאדי כמליץ יושר.¹⁶² לאחרונה הוטלו ספקות במהימנות המסורת ההיסטוריוגרפית החסידית ובכל אבני בניינה, החל מאיגרות מנהיגי החסידים שעלו לארץ ישראל ובני דורם, דרך ספרות הפולמוס החסידי-המתנגדי, ועד לסיפורי ה'שבחים' הראשונים. הטענה היא, שכל המקורות הללו יצאו, כביכול, מבית מדרשה של חב"ד, וכולם משקפים את נקודת המבט החב"דית הייחודית, ממש כהיסטוריוגרפיה החב"דית במאה העשרים.¹⁶³ למעשה, קשה להתייחס לספרות ענפה זו כאל מקשה אחת בגלל החוט החב"די השזור את מרכיביה, וודאי שאין לראות בכל גופי המקורות הללו את המגמתיות, המאפינת את ההיסטוריוגרפיה החב"דית של עשרות השנים האחרונות.¹⁶⁴ אף שכל ידיעותינו על כנס תלמידי המגיד ברובנה בשנת תקל"ב שאובות ממקורות חב"דיים, אין כל סיבה עקרונית לחשוד במהימנותן ההיסטורית. הסיבה לכינוס התלמידים, כפי שרשם אותה ר' שניאור זלמן מלאדי באיגרתו, 'לטכס עצה' לנוכח המחלוקת עם המתנגדים, נראית סבירה בתכלית.

161 ראה: הילמן, אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 57), איגרת קג, עמ' קעה; וראה גם הערת הילמן בעמ' קעז על תאריך הכתיבה. השווה: אגרות קודש (לעיל, הערה 117), איגרת נא, עמ' קכה-קכו; וראה התאריך המשוער (אלול תקס"ה), בעמ' קכ.

162 ראה לעיל, עמ' 202 והערה 59.

163 ראה: Z. Greis, 'Hasidism: The Present State of Research and Some Desirable Priorities', *Numen*, XXXIV, 1 (1987), pp. 101–103.

164 על ההיסטוריוגרפיה החב"דית במאה העשרים, ובייחוד על כתבי האדמו"ר יוסף יצחק, ראה לעיל, הערות 2, 78; ולהלן בפרק זה. אבל קשה לקבל את הטענה, ששבחי הבעש"ט, למשל, משקף נקודת מבט חב"דית מובהקת, על מגמת 'ההסתדרות והתעמולה' האופיינית לה (ראה: גריס, שם, עמ' 102–103), רק משום שהספר יצא לאור על ידי ר' ישראל יפה, שהיה מחסידיו של ר' שניאור זלמן מלאדי. להבדיל מההיסטוריוגרפיה החב"דית מבית מדרשו של האדמו"ר יוסף יצחק, שהעמידה את ר' שניאור זלמן ומשפחתו במרכז התנועה החסידית עוד מראשיתה בימי הבעש"ט, ואף הפכה את העיר ליובאוויטש שברוסיה הלבנה למרכז חסידי חשאי בתקופת הבעש"ט (ראה: ספר הזכרונות [לעיל, הערה 2], א, עמ' 28–36; רפפורט-אלברט, הגיוגרפיה [לעיל, הערה 2], עמ' 154), אין ר' שניאור זלמן ומשפחתו נזכרים כלל בסיפורי ספר שבחי הבעש"ט. אף מגמת 'ההסתדרות והתעמולה' המאפינת את חב"ד, שאכן הושלכה על ידי האדמו"ר יוסף יצחק על תקופת ראשית החסידות בשחזורו (ראה לעיל, הערות 2, 78, ולהלן), נעדרת כליל משבחי הבעש"ט. סיפורי השבחים משקפים מערכת ארגונית רופפת ופעולות 'תעמולה' אקראיות בלבד. אשר לחילופי האיגרות בין מנהיגי חסידות רוסיה הלבנה שבארץ ישראל לחסידיהם, שאף הן נשתמרו והופצו על ידי חב"ד – גם בהן נעדרת המגמתיות האופיינית להיסטוריוגרפיה החב"דית המאוחרת: אין הן מתיימרות לשקף את מצב החסידות כולה בזמן, כשחסידות רוסיה הלבנה, ובסופו של דבר חסידות חב"ד, משמשת מטה כללי של התנועה ומרכזה החשוב ביותר, אלא הן מתעדות התפתחויות פנימיות בחסידות רוסיה הלבנה כשלעצמה.

לא ידוע על ועידות או כנסים אחרים של תלמידי המגיד בחייו, ואף לא על פגישות דרך קבע של מנהיגים חסידיים אחרי מותו, כדי לקבוע את מדיניות התנועה החסידית בכללה.¹⁶⁵ לעומת זאת, ידוע על התכנסויות של צדיקים בנסיבות שונות, לשם טיפול בענייני שעה ואף לשם התנצחות בין מחנות חסידיים עוינים, מבלי ש'ועידות' אלה תחייבנה את משתתפיהן להיכלל במסגרת ארגונית של הנהגה ריכוזית כלשהי.

ועידות מסוג זה האחרון נערכו בברדיטשוב בראשית העשור הראשון למאה ה"ט. גוטלובר¹⁶⁶ מדווח על כנס מנהיגי ציבור, רובם מנהיגי החסידים, שזימן לעירו ר' לוי יצחק מברדיטשוב כדי 'להיוועץ יחד ולעמוד על נפשם' לרגל 'צרה גדולה' ו'יום חשך', שאת טיבם אין הוא מפרש. דובנוב¹⁶⁷ זיהה צרה זו עם הקמת ה'ועד לתקנות היהודים' בפטרבורג בשנת 1802, הואיל והוועד הזה פרסם בשנת 1804 את 'החוק לתקנות היהודים' ובו גזרת הגרוש מן הכפרים.¹⁶⁸ דובנוב הניח, שר' לוי יצחק מברדיטשוב כינס את מנהיגי החסידים לעירו כדי לקדם רעה זו ולתכנן פעולה משותפת, ומשום כך שיער, שהכנס נערך בשנת תקס"ב או תקס"ג.¹⁶⁹ לעומת זאת העיר ישראל היילפרין,¹⁷⁰ שסדר הזמנים הפנימי בדיונו של גוטלובר אינו מתיישב עם התאריך שהציע דובנוב, ונראה שגוטלובר עצמו שיער שהכנס נערך בשנת תקס"ט, אם כי קשה לסמוך על זיכרונו בשעת הכתיבה. ממש כבכנס תלמידי המגיד ממעזריטש ברובנה בשנת תקל"ב, כפי שדיווח עליו ר' שניאור זלמן באיגרתו,¹⁷¹ נראה שהמנהיגים נתכנסו מלכתחילה כתגובה על סכנה חיצונית חמורה ומשותפת, אלא שהכנס הפך לזירת מחלוקת פנימית: ברובנה נחלקו המגיד וכמה ממקורביו עם ר' אברהם מקאליסק, ובברדיטשוב, כשלושים שנה לאחר מכן, חלק ר' ברוך ממעזריטש נכד הבעש"ט על ר' אריה לייב, ה'סבא' משפולה.

תאור אחר של ועידת מנהיגי חסידים בברדיטשוב באותה תקופה מופיע בביוגרפיה של ר' נחמן מברסלב, שחיבר תלמידו ר' נתן שטרנהארץ.¹⁷² על פי המסופר במקור זה, נערכה ועידת הצדיקים בברדיטשוב 'בשנת תקס"ב, בקיץ', לרגל נישואי בנו של אחד ה'גדולים'. למרות ההבדל הניכר לעין בין נסיבות הכנס הלא מתוארך בברדיטשוב לפי עדותו של גוטלובר, לבין הכנס באותה עיר, שנערך בקיץ תקס"ב על פי 'חיי מוהר"ן', פרט אחד משותף לשני התאורים: בשניהם מתמקדת תשומת לבם העוינת של הנאספים

165 יוצאים מכלל זה כתבי האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסון, המספר על כנסים קבועים ותכופים למדי של תלמידי המגיד, בראשות ר' שניאור זלמן. וראה על כך להלן.

166 זכרונות ומסעות (לעיל, הערה 66), א, עמ' 173-178.

167 תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 310.

168 ראה גם: S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, Philadelphia 1946, I, pp. 342 ff.; J.D. Klier, *Russia Gathers her Jews*, De Kalb, Ill. 1986, pp. 116-143.

169 והשווה הערה 103 של המהדיר, בתוך: גוטלובר, זכרונות ומסעות (לעיל, הערה 66), עמ' 173.

170 ר' לוי יצחק מברדיטשוב וגזירות המלכות בימיו, יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 345-346.

171 ראה לעיל, הערה 59.

172 חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), 'מקום ישיבתו ונסיעותיו', עמ' 58, סי' יט; והשווה: פעולת הצדיק, ירושלים תשמ"א, עמ' קמב, סי' שעט.

בדמותו הנלעגת של ה'סבא' משפולה. על פי דברי גוטלובר, עלב בו ר' ברוך ממעזיבז והשפילו ברבים,¹⁷³ ועל פי דברי נתן שטרנהארץ, כמעט שהחרימוהו רוב הנוכחים בכרדיטשוב בגלל התנכלויותיו לר' נחמן, וה'סבא' לא ניצל מכך אלא בהתערבותו של ר' לוי יצחק עצמו.¹⁷⁴ בתאורו של גוטלובר יש ערפול עובדתי; במקור הברסלבי ניכרת מגמתיות פולמוסית (הוא מעמיד את מחלוקתו של ה'סבא' משפולה נגד ר' נחמן במרכז העניינים); הנחתו של דובנוב, שוועידת ברדיטשוב הנזכרת אצל גוטלובר נערכה בשנת תקס"ב או תקס"ג היא הנחה קשה, לאור כל הקושיות שהקשה עליה היילפרין, אך עדיין היא סבירה, אפילו לדעתו.¹⁷⁵ לאור כל זאת לא מן הנמנע, שוועידת ברדיטשוב בשנת תקס"ב על פי 'חיי מוהר"ן' וועידת ברדיטשוב בשנת תקס"ב/תקס"ג[?] על פי גוטלובר אינן אלא ועידה אחת.¹⁷⁶

על התוועדות אחרת של מנהיגי חסידים ידוע מן המקורות ההגיוגראפיים,¹⁷⁷ אם כי אין להטיל ספק בקיומה. אף התוועדות זו היתה לרגל נישואין בבית צדיק – החתונה הידועה של נכד הרבי מאפטא באוסטילה. אף שם היתה זאת למעשה זירת התנצחות חריפה בין העדות. מטבע הדברים, נישואי צדיקים ובני צדיקים סיפקו הזדמנויות לכינוסי כמה מנהיגים חסידיים אל חצר אחת, מה גם שהשולות הרבו להשתדך זו בזו במהלך המאה הי"ט.

כל הידיעות על כנסים והתוועדויות כגון אלה אינן משקפות מגמת הנהגה ריכוזית-היררכית בחסידות, אלא, אדרבא, הן מטעימות את מידת העצמאות של כל 'חצר', ולעתים אף את העוינות שרחשו מנהיגי העדות החסידיות השונות זה לזה, אפילו כשהזדמנו למקום אחד, תחת חסותו של בעל הבית, כדי לעסוק בעניינים משותפים לכולם. לעומת כל אלה מצוי ריכוז מקורות אחד ויחיד, המייחס מגמה ריכוזית מובהקת להנהגת החסידות, לא רק בחיי הבעש"ט והמגיד ממעזריטש, כמקובל, אלא אפילו בתקופה שלאחר מות המגיד. במקורות אלה נזכרים כינוסים קבועים של כל תלמידי המגיד, הממנים על עצמם 'ועד הנהגה' ושאר מוסדות ריכוזיים, והללו 'מפקחים' על ההסדרים בתנועה ועל הפצת תורתה. מקורות אלה הם ההיסטוריוגרפיה הפנימית של חב"ד, מייסודו של האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסאהן.¹⁷⁸ מכתביו ההיסטוריים עולה, שהדמות הבולטת בהנהגה הריכוזית של תלמידי המגיד אחרי מותו היא, כמובן, דמותו של ר' שניאור זלמן מלאדי.

173 זכרונות ומסעות (לעיל, הערה 66), עמ' 177–178.

174 ראה: חיי מוהר"ן (לעיל, הערה 5), 'מקום ישיבתו ונסיעותיו', עמ' 58, סי' יט.

175 יהודים ויהדות במזרח אירופה (לעיל, הערה 104), עמ' 347.

176 אבל השווה: גרין, בעל היסורים (לעיל, הערה 128), עמ' 114–115, 136–137, המתייחס לשני הארועים בכרדיטשוב כאל שני ארועים נפרדים, ומשער שר' נחמן לא השתתף בכנס שמתאר גוטלובר.

177 ראה: בובר, אור הגנוז (לעיל, הערה 67), עמ' 418–419; והשווה: נפלאות היהודי, ירושלים [חש"ד], עמ' 29, סי' נו.

178 ראה לעיל, הערה 2, ובייחוד: רפפורט-אלברט, הגיוגרפיה, עמ' 145–150.

בניגוד גמור לתמונת הפיצול במבנה ההנהגה החסידית מראשיתו, כפי שהיא עולה מכל העדויות שנידונו לעיל, ואף בניגוד לתמונת הפיצול שחל רק אחרי מות המגיד, המקובלת במחקר ובספרות החסידית המאוחרת גם יחד, משחזר האדמו"ר יוסף יצחק את התקופה שאחרי מות המגיד ואת התלקחות הפולמוס המתנגדי כדלהלן:

המצב בעת ההיא דרש אשר בראש ההנהגה יעמוד איש אשר רוח בו לדבר עם המנגדים דברים ברורים ולא יחת מפני קול החרמות והכרוזים נגד החסידים, שיצאו אש מן המנגדים, ואשר ע"כ הוחלט אז לבחור ועד הנהגה עם מסדר כללי – מורשה מאת כ"ק הרה"ק ר' אברהם¹⁷⁹ וכל החבריא קדישא – אשר כח ורשות לו לעשות בעצמו ולתת פקודות לכל המרכזים כפי אשר ימצא לנחוץ לטובת הענין. ותבחר החבריא קדישא – באסיפה כללית – את כ"ק רבנו הזקן¹⁸⁰ להיות המסדר הכללי והמורשה ויתנו לו כח והרשאה לסדר כללות עבודת המרכזים ועבודת התעמולה בכל רחבי המדינה, וגם לבקר מזמן לזמן את מקומות מושבותיהם של תלמידי מורנו הה"מ¹⁸¹ נ"ע. כשלש שנים לערך – משנת תקל"ג עד תקל"ו – ה' רבנו הזקן עוסק בנסיעות שונות למקומות שונים לבקר את מצב תלמידי הה"מ ואופן עבודתם בהמרכזים, אם מתאימה היא למה שסידר ועד ההנהגה.¹⁸²

יש כאן משום השלכה אנכרוניסטית של דגם החצר החב"דית הריכוזית, ופעולות ה'סדר' וה'תעמולה' האופייניות לה, בייחוד בתקופת הנהגתו הקשה וההירואית של מחבר הדברים, מסוף שנות העשרים של המאה הנוכחית ועד מותו בשנת תש"י,¹⁸³ על מבנה התנועה החסידית כולה בשנות השבעים של המאה ה"ת. הדברים אינם מתיישבים עם כל

179 הכוונה לר' אברהם 'המלאך', בן המגיד, שירש לכאורה את משרתו כמנהיג ריכוזי של התנועה החסידית (ראה לעיל, הערות 2, 78), אבל לא היה מסוגל לשאת בה למעשה, מטעמי קדושה ופרישות, ולכן, מן הסתם, נזקק למערכת מוסדות ההנהגה המפורטים בהמשך.

180 הכוונה לר' שניאור זלמן.

181 הרב המגיד ממעזריטש.

182 האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסאהן, 'אבות חסידות' (לעיל, הערה 2), כרך א, חוברת ב, פרק י, עמ' 144.

183 האדמו"ר יוסף יצחק הנהיג את חסידיו ברוסיה בתקופת הדיכוי הסובייטי תחת שלטון סטאלין, נאסר, נרדף וגורש בגלל פעילותו במחתרת לשימור דפוסי חיים יהודיים דתיים ברוסיה. הוא המשיך בפעילות גם לאחר שברח ללאטביה, לפולין, ואחר כך, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, לארצות הברית. שם שיקם את תנועת חב"ד וארגן את פעילויותיה על בסיס חדש. כל פעולותיו מתועדות בכתביו הרבים, ובייחוד ב"ב כרכי איגרותיו, שיצאו לאור בני-יורק בשנים האחרונות. בהסתמך על כתבי האדמו"ר, חיבר הרב אברהם חנוך גליצנשטיין את ספר התולדות – רבי יוסף יצחק שניאורסאהן מליובאוויטש – אדמו"ר מוהרי"צ, בארבעה חלקים, שיצאו לאור בשנות השבעים. כרכים ג (השנים תרפ"א–תרפ"ח, שנות פעילותו ברוסיה, עד צאתו משם) ו-ד (תרפ"ח–תש"י, עד מותו בני-יורק) עוסקים בתקופה השייכת לענייננו. התפקיד המרכזי והמסוכן, שמילא האדמו"ר יוסף יצחק במאבק לשימור היהדות ברוסיה באותן שנים, מתועד גם מחוץ להיסטוריוגרפיה החב"דית הרשמית. ראה למשל: א"א גרשוני, 'יהדות ברוסיה הסובייטית – לקורות רדיפות הדת, ירושלים תשכ"א, עמ' קנו–רז; J. Rothenberg, *The Jewish Religion in the Soviet Union*, New York 1971, pp. 161, 178

הידוע לנו ממקורות אחרים: אין זכר בכתבי בני הדור, מבני 'החבריא קדישא' עצמם, לפעילות ארגונית ריכוזית כגון זו מטעמם, ואף לא למעמדו הרם, במרכז העניינים, של ר' שניאור זלמן מלאדי, בייחוד לא בתקופה מוקדמת זו, בראשית שנות השבעים ובאמצען. רש"ז מלאדי הפך למנהיג חסידי רוסיא הלבנה בהדרגה, אחרי שנת תקל"ז, שבה נסעו לארץ ישראל ר' מנחם מענדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק, שני תלמידי המגיד שהנהיגו באזור זה עוד בחייו. תהליך עלייתו של ר' שניאור זלמן להנהגה נמשך זמן רב, ולא הגיע לסימומו עד סוף שנות השמונים של המאה ה"ח, עם פטירתו של ר' מנחם מענדל מוויטבסק בארץ ישראל.¹⁸⁴ לא זו בלבד אלא שהנהגתו, אפילו משנתבססה, ודאי שלא נפרסה על פני כל אזורי השפעתם של תלמידי המגיד ברחבי רוסיא, ליטא ושאר גלילות פולין המתפוררת באותן שנים, כפי שעולה מדברי האדמו"ר יוסף יצחק שהובאו לעיל. הרב מלאדי שימש מנהיג לחסידיו במחוזו, כמו שאר תלמידי המגיד והצדיקים האחרים, במחוזותיהם ולחסידיהם. התפקיד הריכוזי היחיד שניתן לייחס לו – גיוס כספים לחסידים שבארץ ישראל – אף הוא לא היה ריכוזי בלעדית, שהרי מלכתחילה לא היה ר' שניאור זלמן ה'מורשה' היחיד למשימה זו בכל מחוזות החסידות.¹⁸⁵ ומכל מקום, נמצאו עוררים אף על סמכות זו, והעניין הפך לסלע מחלוקת.¹⁸⁶

נוסף על מעמדו של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג-על בתקופה זו, מעין יורש להנהגת המגיד ממעזריטש,¹⁸⁷ שטבעה הריכוזי הוא דבר המובן מאליו, מייחסת המסורת החב"דית

184 לשחזור מפורט של תהליך זה ראה: אטקס, רש"ז מלאדי (לעיל, הערה 87), עמ' 429–439.

185 אטקס, שם, עמ' 434.

186 ראה: היילמאן, בית רבי (לעיל, הערה 5), עמ' 81–90; א"י בראוור, 'על המחלוקת בין הרש"ז מלאדי ור' אברהם הכהן מקאליסק', קרית ספר, א (תרפ"ד–תרפ"ה), עמ' 142–150, 226–238; אליאור, ויכוח מינסק (לעיל, הערה 2), עמ' 198–199.

187 על התפיסה הרואה את ר' שניאור זלמן כיוורשו המרכזי של המגיד ממעזריטש, וכממשיכה האותנטית ביותר של הדרך החסידית כפי שהתוו מייסדיה, ראה למשל, במובלע, בתוך לוח 'שלשלת נשיאי החסידות הכללית ונשיאי חסידי חב"ד', הנדפס בשערי ספרים רבים של חב"ד בשנים האחרונות, בעברית ובאנגלית (כגון כל ספרי 'התולדות' של צדיקי חב"ד, שחיבר הרב גליצנשטיין). בלוח נמנים הבעש"ט והמגיד ממעזריטש כדור ראשון ו'שני', ר' שניאור זלמן נמנה מיד אחריהם כדור שלישי, ואחריו כל יורשיו בהנהגת חב"ד עד לאדמו"ר הנוכחי, שהוא 'דור תשיעי' להנהגת החסידות. ראה גם לעיל, עמ' 219 והערה 126. לא רק בחסידות חב"ד נסתמנה הנטייה להיתלות בבעש"ט ובמגיד ממעזריטש כאבות השושלת החסידית הפרטיקולארית, שמייסדה נתפס כיוורשם הבלעדי או המרכזי. כך, דרך משל, מציגה המסורת ההגיגראפית את ר' אלימלך מליז'נסק כתלמיד שנבחר לרשת את רבו, המגיד ממעזריטש, כמנהיגה המרכזי של החסידות כולה. ראה: אהל אלימלך (לעיל, הערה 68), עמ' 49–50, סי' כד: 'כי אחר הסתלקות הר"ר בער זצוק'ל ממעזריטש באו לשם כל אנשי' לחלוק לו את כבוד האחרון. ובתוכם היה ג"כ הר"ר אלימלך ואחיו הר"ר זושא מהאניפליא זי"ע אשר גם הם נסעו מקודם להר"ר בער זי"ע ואחר שנגנו הארון הקודש הר"ר בער הי' שיח ושיג בין החסידים שלו שיקבלו עליהם רב חדש שימלא מקומו של הר"ר בער זי"ע. והתחילו לחקור ולדרוש אם נמצא ביניהם איש כזה שיהא ראוי למלאות מקום הר"ר בער. והסכימו כולם לקבל עליהם לרב את הר"ר אלימלך מליז'נסק. ותיכף נתנו את כתר מלכות בראשו וצווחו כולם: יחי אדמו"ר הר"ר אלימלך... ואמרו: א"כ ב"ה שלא הניח אותנו כצאן בלא רועה. כי הוא באמת ראוי

להנהגת החסידות באותן שנים מבנה ריכוזי מוצק ורשמי, המתבטא מעל לכול בהתועדויות קבועות ותכופות למדי – כמעט שנתיים – של כל תלמידי המגיד. בכתביו ה'היסטוריים' מתייחס האדמו"ר יוסף יצחק לכנסים מסוג זה שנערכו לכל הפחות בשנים תקל"ג, תקל"ו, תקל"ז, תקל"ט ותקמ"ב.¹⁸⁸ על פי דבריו, הותוותה בכנסים אלה מדיניות התנועה החסידית בכללה בעניינים שונים, והחלטות המנהיגים הנוכחים חייבו את כולם. כך, דרך משל, הוחלט בכנס בשנת תקל"ו שר' מנחם מענדל מוויטבסק ייסע לארץ ישראל, וכן שר' שניאור זלמן יתמנה ל'נשיא' החסידים בליטא ולמישרת 'המסדר הכללי' של התנועה בכללה.¹⁸⁹ בכנס בשנת תקל"ז נפרדה ה'חבריא' מר' מנחם מענדל, שעמד לנסוע לארץ ישראל; קיבלה על עצמה לדאוג לכלכלת 'רבותינו הנוסעים לאה"ק ומשפחותיהם'; הכירה בעיקרון ש'כל חד מהחבריא הוא נשיא במקומו ובגלילו' (כלומר, אף תופעת הדה-צנטרליזציה היתה תוצאה של מדיניות שנתגבשה בדרג העליון של ההנהגה הריכוזית); קבעה את תחומי שלטונו של ר' שניאור זלמן בליטא וברוסיה הלבנה; ואף מינתה אותו ל'נשיא הנשיאים' בענייני גיוס הכספים לארץ ישראל, ול'מסדר' כללי של החבריא כולה לתקופה של חמש שנים.¹⁹⁰ הכנסים נערכו תמיד באזור מגוריו של המגיד ממעזריטש, והרב מלאדי נאלץ שוב ושוב לנסוע 'לוואהלין', למקום אשר יעדו החבריא קדישא להתועד'.¹⁹¹ כאן משתקפת הנחת המחבר, שמוסד הכינוסים הקבועים של תלמידי

למלא מקום הר"ר בער זי"ע. מסורת בית גור ייחסה ל'חוזה' מלובלין מעמד דומה. ראה: אשכולי, החסידות בפולין (לעיל, הערה 76), עמ' 128. תודעת מורשת ההנהגה החסידית המרכזית משתלשלת מן הבעש"ט והמגיד ממעזריטש דרך ר' אלימלך מליז'נסק ו'חוזה' מלובלין גם לר' יצחק יהודה יחיאל ספרין מקומארנו, ובאה לידי ביטוי במגילת סתרים שלו (מהדורת נ' בן מנחם, ירושלים תש"ד, עמ' נא).

188 ראה: אבות החסידות (לעיל, הערה 2), חוברת ב, פרקים יא–יא, עמ' 144; אליאור, ויכוח מינסק (לעיל, הערה 2), עמ' 211, 214, 218, 219.

189 אבות החסידות, שם, שם.

190 ויכוח מינסק (לעיל, הערה 2), עמ' 214–215. מעניין לציין, שהאדמו"ר יוסף יצחק נמנע מלהזכיר בהקשר זה את ר' אברהם מקאליסק, ממנהיגי החסידים ברוסיה הלבנה, עמיתו של ר' מנחם מענדל מוויטבסק, שעלה אף הוא לארץ ישראל באותה הזדמנות. לכאורה ניתן היה לצפות, שעל פי גירסה זו של השתלשלות העניינים, יחליטו התלמידים גם על נסיעתו של ר' אברהם ויפרדו אף ממנו, כפי שנהגו בחברו לנסיעה. נראה שהאדמו"ר יוסף יצחק מרמז בשתיקתו ל'החרמת' ר' אברהם מצד שאר תלמידי המגיד, עקב התנהגותו הפרועה והמבישה עוד בחיי רבו, שהכעיסה את המגיד ואף עוררה, על פי טענת ר' שניאור זלמן, את זעמם של המתנגדים (ראה לעיל, הערה 59, וכן הערה 72, המפנה להשגותיו של ז' גריס בעניין זה). שיפוט חב"ד חמור זה על ר' אברהם מקאליסק ניוון אף מן המחלוקת הידועה בתקופה מאוחרת יותר בין ר' אברהם לר' שניאור זלמן (ראה לעיל, הערה 186), והוא השיפוט המסתתר מאחורי שתיקתו של האדמו"ר יוסף יצחק בבואו לשחזר את מאורעות שנת תקל"ז.

191 פרוד מסורבל זה בין המרכז הגאוגרפי ההיסטורי של חסידות וואהלין, מקום מגורי המגיד ורבים מתלמידיו, לבין מרכזו הרוחני האמיתי, אך המבודד, של חב"ד ברוסיה הלבנה, מקום מגורי ר' שניאור זלמן, על פי שחזור חב"ד מאוחר זה של ארועי שנות השבעים האמצעיות של המאה ה'י"ח, משקף תודעה מסוימת בחב"ד, שהאדמו"ר יוסף יצחק נותן לה ביטוי מפורש במקום אחר: לחסידי

המגיד ראשיתו עוד בחיי רבם, שאז, מן הסתם, היו מתכנסים בחצרו (אף משהחלו להנהיג עדות חסידים משלהם), כדרך שהתכנסו ברובנה בשנת תקל"ב, על פי המסופר באיגרת הידועה. ברור שהכנס ההיסטורי ברובנה, שנודמן, ככל הנראה, באורח חד-פעמי, כדי לדון בבניית חסרת התקדים של פרוץ הפולמוס המתנגדי, שימש לאדמו"ר יוסף יצחק נקודת אחיזה במלאכת השחזור של מאורעות שנות השבעים והשמונים, מתוך הפרספקטיבה החב"דית. שחזור זה רוב פרטיו אין להם זכר במקורות בני הזמן, והוא משרת את צרכיה הפנימיים של חב"ד ומשקף אותם יותר משהוא משקף עניין במלאכת כתיבת ההיסטוריה לשמה, עם כל הזדקקותו לגינזוניה. האדמו"ר יוסף יצחק, שהיה מנהיג לציבור גדול בתנאים קשים ביותר, ולא היסטוריון, שעבד את מלאכת כתיבת ההיסטוריה ותיעודה לצורכי 'עשיית' היסטוריה ונטל חלק פעיל בעיצובה. על פעולתו ההיסטוריוגרפית לכאורה, כחלק ממדיניות שיקומה של התנועה וגיבושה בתנאי משבר, ומתוך ראיית קשיי הזמן הנוראים כחבלי משיח, הורחב הדיבור במקום אחר.¹⁹²

ז. המסגרת הרעיונית ביחס למציאות הארגונית המשתנה

התנועה החסידית פעלה אפוא במסגרת של עדות, שבראש כל אחת מהן צדיק משלה, המנהיג את חסידיו הנהיגה ריכוזית בלעדית, מבלי שיערער בכך על הנהגתם הריכוזית והבלעדית לא פחות של שאר צדיקים לחסידיהם. מבנה ארגוני זה מצא את ביטויו הרעיוני, כידוע, בניסוחים שונים של תורת הקירבה בין נשמות, שמוצאן מאותו 'שורש' או מאותה 'משפחה' במקורן השמימי. תורה זו, שמקורה בקבלת ימי הביניים,¹⁹³ נתפתחה פיתוח מלא בקבלה הצפתית של המאה ה"ז.¹⁹⁴ לחסידות היא סיפקה פרוש ואף נתנה

'פולין' (שאותם הוא מרבה לנגד, כחטיבה אחת, עם חסידים חב"ד) יש מעין זכות של חזקה היסטורית, המלווה במידה מסוימת של קירבה רגשית אמיתית, על מייסדי החסידות שהחלו פעולתם באזור זה. ראה למשל איגרתו הארוכה לחתנו מנחם מענדל, האדמו"ר הנוכחי של חב"ד, שנשלחה אליו לברלין מריגא בשנת תרצ"ב. האיגרת נדפסה תחילה בהתמים ונכללה עכשיו בתוך: המבט החב"דית, והאדמו"ר יוסף יצחק מספקו באיגרתו. יש חשיבות לדבר, שריגשות זו 'לחזקה' ה'פולנית' על מייסדי החסידות ודרכם, המתנגשת כמובן עם התפיסה העצמית החב"דית, כורם החסידי הטוען שהוא הירוש הלגיטימי של מסורת המייסדים, באה לידי ביטוי לראשונה, ככל הנראה, בתקופה שבה נעקרה חב"ד ממרכזה ההיסטורי ברוסיה הלבנה, ועמדה בפני מגע אינטנסיבי וקרוב עם הזרמים הרבים של חסידות פולין, תחת הנהגתו של האדמו"ר יוסף יצחק. נמצא עמי בכתובים מחקר מפורט בנושא זה, ולא כאן המקום להרחיב.

192 רפפורט-אלברט, הגיוגרפיה (לעיל, הערה 2), עמ' 137 ואילך.

193 ראה: ג' שלום, פרקייסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 325 ואילך, 333-335, 342-340.

194 שם, עמ' 333-334, 340 ואילך; ברכה זק, 'שלשת זמני גאולה ב"אור יקר" לר' משה קורדוברו, בתוך: משיחיות ואסכטולוגיה, בעריכת צ' ברס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 282; הנ"ל, 'האדם כמראה ורעיון הערכות ההדדית', דעת, 12 (1984), עמ' 37.

הכשר למציאות הארגונית הפלוראליסטית, במושגים קבליים ידועים: כל צדיק וצדיק מסוגל לקרב, לתקן ולהעלות רק את הנשמות הפרטיות השייכות לשורש נשמתו, והוא מותיר כר פעולה נרחב לצדיקים אחרים, שנשמותיהם גזורות משורשים אחרים. כך, דרך משל, מנסח ר' אלימלך מליז'נסק את עקרון קירבת שורשי הנשמות בין הצדיק לחסידיו:

'כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו' כו' (ויקרא כה כה). פירוש 'ומכר' לשון נתמכר 'מאחוזתו' – הוא העולם העליון שממנו נחשב, והוא אחוזתו באמת. למשל כאשר אנו רואין בחוש שהאדם מתחילת גידולו הוא מקושר מאד באביו בעבותות האהבה, וכל אשר יגדל ויתחזק שכלו בגשמיות-העולם אז נפרד מעט מעט מאביו, עד אשר יפרד כולו ויצא מאביו וידמה כאחר. וגם הנשמה היא כך, שמתחילת בואה לזה העולם עדיין יש לה התקשרות בעולם העליון, כי ממנו נחצבה... ואחר כך כשהאדם נתהוה בגשמיות-העולם הזה... אז נפרדה מחשבתו מעבודת הבורא... ונתמכר ונתרושש מהשם יתברך, ברוך הוא, וימוכו בעונם. וזהו: 'ומכר מאחוזתו' (שם), ומה תקנתיה? 'ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו' (שם), והוא הצדיק הקרוב אליו בגן עדן בהתקשרות נשמתו משורש אחד, 'וגאל את ממכר אחיו', שיסייעהו ויעזרהו לפרוש עצמו מהעולם השפל הזה ולדבק עצמו בעולמות עליונים. וזהו פירוש הפסוק: 'טוב שכן קרוב מאח רחוק' (משלי כו י), 'שכן קרוב' הוא קרבת הנפשות אף על פי שהם בזה העולם כרחוקים זה מזה, אבל הם קרובים בעולם העליון, זה הוא יותר טוב מ'אח רחוק', ממי שהוא אח בעולם הזה, והוא רחוק ממנו בעולם העליון,¹⁹⁵ שזה אינו יכול להועילו כלום, כי אם הצדיק אשר הוא אתו-עמו בשורש אחד, זה הוא גאלו באמת. וזהו: 'וגאל את ממכר אחיו' (ויקרא שם) וכדלעיל.¹⁹⁶

ניסוחים כגון אלה מספקים ביסוס עיוני לגדירת תחום השפעתו של כל צדיק ולזיקתו הבלעדית לחסידיו. וכך מסופר על אחד מחסידיו של ר' דוד מלעלוב, מתלמידי ר' אלימלך מליז'נסק, שעמד להצטרף לשורות חב"ד:

פעם אחת עלה בדעתו [של חסיד מחסידי ר' דוד מלעלוב] ליסע ללאזניא להגאווה"ק [=להגאון הקדוש] בעל התניא וצוק"ל, וכך עשה, וכשבא אליו לא היה יכול לכנוס אליו עד

195 על הרעיון שקשרי קירבת-דם משפחתיים אינם חופפים בהכרח קשרי קירבת שורשי נשמות על פי ר' חיים ויטאל, ראה למשל: שער המצוות, ירושלים תשכ"ב, פרשת יתרו, עמ' לג-לה: 'אבל כבר נודע, כי רוב הבנים אינם משורש אחד, כי זה מן החסד וזה מן הגבורה וכיוצא בזה, ובפרט במגולגלים, כי אין להם יחוס עם אבותיהם ברוב הפעמים, ואין להם שום יחוס וקרבה עם נשמות אבותיהם ואמותיהם כלל ועיקר... ואין יחס לאב עם הבן, ובן עם האב, ועם אמו, ועם אחיו הגדול. וכל אחד הולך לשרשו, אבל בהיות נשמותיהם כולם משורש אחד, כי אז שארין מחוברין כבראשונה'. השווה: שער הגלגולים, ירושלים תשכ"ג, הקדמה י, עמ' לד; וראה: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הערה 193), עמ' 343.

196 נועם אלימלך, מהדורת ג' נגאל, א-ב, ירושלים תשל"ח; ב, פרשת בהר, דף סה ע"ג (עמ' שנ). והשווה: א, פרשת בא, דף לו ע"ג (עמ' קצח); וראה דברי המהדיר במבוא, עמ' 22. ראה גם: רבקה שץ, 'למהותו של הצדיק בחסידות', מולד, יח [קמד-קמה] (תש"ך), עמ' 375.

אחר ח' ימים. וביום ה'ח' בא אליו ה'תניא' בעצמו ונתן לו שלום וא"ל [= ואמר לו], תסע להרב ר' דוד מלעלוב, ששורש נשמתך אינו שייך אלי, רק אליו.¹⁹⁷

על כך מעיר ר' מרדכי בראקמאן, בעל הקובץ 'מגדל דוד': 'א"ה' [= אמר הכותב] ידוע שכל נשמה נמשך לשרשה שהולכת אל הצדיק שהיתה עמו ביחד עוד בעולם העליון, וכמובא בס' נר"א (= נועם אלימלך), פ' ו' וכי ימוך אחיך, אחיך מעולם העליון ע"ש [= עיין שם].¹⁹⁸ בהקשרה הקבלי המקורי, כרוכה תורת הקירבה בין שורשי הנשמות בתורת הגלגול, שבאמצעותו חוזרות הנשמות למשפחותיהן, לשבטיהן או לשורשיהן העליונים.¹⁹⁹ לעומת זאת, בניסוחיה החסידיים נדחה עניין הגלגול ממעמדו המרכזי ובמקומו הוטעמה יכולתו של הצדיק להעלות את נשמות חסידיו לשורשן בדבקותו. בשעת דבקותו, מתקשרת נשמתו בנשמתם, ממש כשם שהיא מתקשרת בכל הניצוצות השבויים בסביבתו החומרית המיידית – מזונותיו, כליו, בהמותיו – שאף הם שייכים לשורש נשמתו ומוצאים את תיקונם על ידו.²⁰⁰ כפי שעולה מן הסיפורים שהובאו לעיל,²⁰¹ על צדיקים שהבינו בחוש שחסידים מסוימים המבקשים להתקרב אליהם 'שייכים' למעשה לצדיקים אחרים, כל צדיק יודע את ייחוסן השורשי של כל הנשמות, בין אם הוא נועד לתקנן ובין אם אחרים. תפיסה זו נובעת מראיית הצדיקים כבעלי נשמות עליונות, שכבר נתקנו וחזרו לשורשן, ואין הן יורדות לעולם אלא כדי לתקן ו'לגאול' את הנשמות השפלות התלויות בהן; אף תפיסה זו משתלשלת מתפיסתם העצמית הקולקטיבית של המקובלים בדורות שקדמו לחסידות כיחיד סגולה, 'הנשמות הראשונות העליונות, שכבר עלו ונתקנו, אז הם יורדות להדריך ולהישייר את אלו הנשמות השפלות, כדי שיתקנו'.²⁰²

תורת הזיקה שבשורש הנשמה בין הצדיק לחסידיו, בה בשעה שאפשרה לכל צדיק לקרב את החסידים שמשורש נשמתו ולדחות חסידים בעלי נשמות 'זרות', סיפקה פרוש ואף הכשר לחיפושיו של כל חסיד אחר מנהיג לפי רוחו. שהרי השיטוט מחצר לחצר, שקדם להתקשרות החסיד החדש עם רבו, אפיין ככל הנראה את 'בני הנעורים', שהתקברו לחסידות בתקופתה הראשונה, בשלהי המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט, ועוד נחזור לעניין זה להלן.

נמצא, שתורת זיקת שורשי הנשמות הקבלית, שהיא במקורה תורה דטרמיניסטית

197 מרדכי בראקמאן, מגדל דוד (פיעטרקוב תר"ץ), בתוך: ספרים קדושים מגדולי תלמידי בעל שם טוב הקדוש, ג, ברוקלין תשמ"א, בסופו, עמ' 50. מוטיב זה מופיע גם בסיפור שמביא בוכר באור הגנוז (לעיל, הערה 67), עמ' 311–313, הנובע מחוגו של ר' משה לייב מסאסוב, שר' אברהם יהושע העשיל מאפסא הפך לחסידו של ר' אלימלך מליז'נסק במצוות ר' לוי יצחק מברדיטשוב ור' משה לייב מסאסוב, שזיהו את שייכותו לשורש נשמתו של ר' אלימלך.

198 מגדל דוד, שם, עמ' 50. על ספר מגדל דוד ועל מחברו, ראה: נגאל, הסיפורת (לעיל, הערה 123), עמ' 51–52. להפניה מספר נועם אלימלך ראה לעיל, הערה 196.

199 ראה: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הערה 193), עמ' 328 ואילך.

200 שם, עמ' 349 ואילך.

201 ראה לעיל, הערה 197.

202 שער הגלגולים (לעיל, הערה 195), הקדמה ה, עמ' כד; וראה: זק, האדם (לעיל, הערה 194), עמ' 43.

מובהקת, הפכה בתקופת גידולה של החסידות לתורת הזיקה הוולונטריסטית, למעשה אם לא להלכה: תהליך ההתקרבות לחסידות הוא תהליך של בחירה הדדית בין חסידים מסוימים לצדיקים מסוימים, המכירים זה את זה הכרות אישית. אמנם, לכאורה אין הבחירה חופשית, והיא אינה אלא בבחינת זיהוי הזיקה שבשורשי הנשמות, זיקה שנקבעה בעולמות העליונים עוד בתהליכי הבריאה הראשונים. אך למעשה, משעה שהועמדה זיקה זו במבחן המגע האיש המיידי בין המנהיג הרוחני לבין 'נשמות השפלות' התלויות בו, נדחה היסוד הדטרמיניסטי מפני היסוד הרצוני. בניגוד למקובלים יחידי הסגולה, המחזירים את הנשמות לשורשן בפעולה רוחנית, שאינה מצריכה התקשרות אישית עם גלגולם הגשמי של בעליהן, כל צדיק חסידי מחזיר את הנשמות המתייחסות אליו לשורשן באמצעות מגעו הישיר עם בעליהן, במסגרת החברתית הקונקרטית של עדתו. זיקת שורש הנשמה שבין כל צדיק לחסידי מתנסחת בתורותיהם של כמה ממנהיגי החסידות במקביל,²⁰³ בשלהי המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט. זוהי התקופה שבה מתגבשות העדות החסידיות לחצרות ממוסדות, שהנהגת כל אחת מהן ריכוזית מובהקת, והנטייה השושלתית מתחילה להסתמן אצל מקצתן.²⁰⁴ אבל ממש באותה תקופה מתגבשת

203 בנוסף על דברי ר' אלימלך מליז'נסק (לעיל, עמ' 233 והערות 196), ראה למשל: ליקוטי מוהר"ן (לעיל, הערה 129), ב, תורה א' – 'תקעו ממשלה', סי' ג': 'צריך לידע מקור כל הנשמות, ומקור חיותם, מהיכן כל נשמה ונשמה מקבלת חיות, והעיקר לידע כל מפורסמי הדור, כי אם אינו יכול לידע ולקשר עצמו בפרטיות עם כל נשמה ונשמה, צריך לקשר עצמו עם כל מפורסמי ומנהיגי הדור, כי הנשמות נחלקים תחתם, כי כל מפורסם ומנהיג הדור, יש לו כמה נשמות פרטיות השייכים לחלקו, וכשמקשר עצמו עם המפורסמים, הוא מקושר עם כל פרטי נשמות ישראל'. אמנם הדברים נאמרו מנקודת המבט הייחודית של ר' נחמן – צדיק הדור המשיחי השואף להתקשר, ישירות ולא ישירות, עם נשמות כלל ישראל – אבל ברור, שתורת קירבת ניצוצות הנשמה של כל מנהיג, וחסידי ה'פרטיים' שלו, מונחת בתשתית השגותיו על התקשרות צדיק הדור עם כולם. ניסוח נוסף של אותה תורה מופיע אצל ר' קלונימוס קלמן אפשטיין, מאור ושמשי, ירושלים תשמ"ז, ב, פרשת חוקת, עמ' נט-ס: 'לכן יש לכל צדיק אנשים הנוסעים אליו להתדבק עצמם עמו, והם ענפים משורש נשמתו. ועל פי התקרבותם אליו הוא מעלה ומקשר את נשמתו בשרשן למעלה, והם ניצוצים שלו שצריך להעלות... והנה דבר זה צריך הצדיק לשמור את עצמו מאד מאד מאותם בני אדם שאינם משרש נשמתו לרחק מהם. רצה לומר בודאי צריך לאהוב כל אחד ואחד מאלה ישראל, רק שצריך לזהר שלא לייגע את עצמו כדי להעלותו ולקשרם בשרשם כי על ידי כן יכול חלילה הצדיק ליפול למטה ממדרגתו, וצריך לשמור מאד את עצמו מהם, והמשכיל יבין זה'.

204 הפיתרון השושלתי לבעיית שימור הזהות החסידית המיוחדת של העדה, שנתגבשה סביב מייסדה בחייו, מסתמן לראשונה בחסידות צ'רנוביל. שם ירש ר' מרדכי את הנהגת חסידי אביו, ר' מנחם נחום, עם מות האב בשנת תקנ"ח. בחסידות קארלין עלה תחילה תלמיד, ר' שלמה, להנהגת העדה אחרי מות המייסד, ר' אהרן מקארלין, בשנת 1772, ואחרי מותו של ר' שלמה, בשנת 1792, ירש אותה נכדו של המייסד, ר' אשר מקארלין-סטולין, ובניו אחריו. בחסידות חב"ד ירש את ההנהגה ר' דב בער אחרי מות אביו, ר' שניאור זלמן מלאדי, בשנת 1813. בחסידות ליז'נסק ירשו (אם כי ללא הצלחה מרובה) שני בניו של ר' אלימלך את הנהגת עדתו אחרי מותו בשנת 1786. בחסידות שמיסודו של ר' ישראל, המגיד מקו'ניץ, ירשו בניו את ההנהגה אחרי מותו בשנת 1814. בחסידות לעלוב ירש ר' משה את הנהגת אביו, ר' דוד, שנפטר בשנת 1813. וראה גם את דברי אשכנזי,

גם תודעת הזיקה בין החצרות השונות במסגרת התנועתית החדשה של החסידות כולה. בראשיתה, בשנות החמישים והשישים של המאה ה"ח, ולמעשה עד שלא נתקלה במתנגדות ולמדה ממנה להתייחס לעצמה כאל 'כת',²⁰⁵ לא פיתחה החסידות ה'פרימיטיבית' לא תודעה ואף לא תדמית תנועתית. היא פעלה במסגרות הרופפות של יחידים כריזמאטיים וחבורות קדושות, שזיקתן זו לזו ולציבור הרחב היתה אישית וספונטאנית.²⁰⁶ הבעש"ט, ר' פנחס מקוריץ, ר' נחמן מקוסוב, ר' יצחק מדרוהוביץ, ר' אריה לייב המוכיח מפולנאה, ר' יעקב יוסף מפולנאה, המגיד ממעזריטש, ואחרים מבני החטיבה החברתית שנתכנתה במחקר 'חוגו' של הבעש"ט, הכירו זה את זה, נדברו זה עם זה והשפיעו זה על זה, כפי שעולה מן המסורות שהובאו בשמם ועליהם. עם זאת, ספק גדול אם ראו בעצמם נושאי דגלה של תנועה חדשה, בתוך מסגרת רעיונית וחברתית מוצקה, המגדירה, מצד אחד, את תחום פעולתו הבלעדי של כל אחד מהם בקרב 'אנשי שלומו', ומצד שני את המצע הרעיוני ואת תחומי הפעולה המשותפים לכולם והמבדילים אותם מן הציבור הלא-חסידי.

לא דבר ריק הוא, וכבר עמד על כך וייס,²⁰⁷ שמתורת הזיקה בין שורשי נשמותיהם של המנהיגים הרוחניים לבין נשמות ההמוניים, כפי שהיא מתבטאת בכתבי ר' יעקב יוסף, המשקפים את התפיסה השלטת ב'חוג' הבעש"ט, נעדר בדרך כלל מוטיב שותפות שורשי הנשמה של כל צדיק וצדיק דווקא עם חסידי המיוחדים לו. 'בדור החוג היחס נמתח בדרך כלל בין צדיקים והמוניים בכללות האומה. החטיבה החברתית של תורת המנהיג עדיין אינה העדה החסידית המצומצמת אלא כל העם כולו, הדור כולו'.²⁰⁸ וכך מנסח ר' יעקב יוסף את הדברים:

וא"כ באומר דברי מוסר ותוכחה לבני עירו יראה לקשר א"ע תחלה בו ית' ואח"כ יראה לדבק

החסידות בפולין (לעיל, הערה 76), עמ' 96. השווה טבלת יחסי השושלות החסידיות: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1972, I, pp. [160–167]. לדיון בעיקרון התורשתי בהנהגה החסידית בהקשרו הסוציולוגי ראה: S. Sharot, *Messianism, Mysticism and Magic*, Chapel Hill 1982, pp. 155–188.

205 ראה להלן, עמ' 237–238.

206 להבדיל מכתבי הפולמוס המאורגן של שנות השבעים והשמונים, העדויות הראשונות, והעוינות ברובן, על חבורות חסידים מתקופת הבעש"ט, מתייחסות עדיין לפעילות של יחידים. ראה דבריהם של ר' יעקב מסאטאנוב בספר משמרת הקודש ושל ר' שלמה מחעלמא בספר מרכבת המשנה, שהובאו אצל: ג' שלום, 'שתי העדויות הראשונות על חבורות חסידים והבעש"ט', בתוך: פרקים בתורת החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 198–240, אף שלא ברור אם אכן נתייחסו לבעש"ט ולבני חוגו ממש. וראה לעניין זה: ח' ליברמן, 'כיצד חוקרים חסידות בישראל', אהל רח"ל, א, ברקלין תש"ם, עמ' 12–49; ג' שלום, 'הפולמוס על החסידות ומנהיגיה בס' נוד הדמע', ציון, כ (תשט"ו), עמ' 73–81; פייקאו, בימי צמיחת החסידות (לעיל, הערה 13), עמ' 131 ואילך.

207 וייס, ראשית הדרך החסידית (לעיל, הערה 13), עמ' 149.

208 שם, שם.

ולקשר את עצמו עמהם מצד האחדות והתכללות כי שורש א' להם לראשי הדור עם בני דור²⁰⁹ וכשעושה כך אז ה' אלדיו עמו ויעל עמהם לדבק אותם בו ית'.²¹⁰

אמנם דברי המוסר והתוכחה של המנהיג מכוונים כאן לחטיבה החברתית המוגדרת 'בני עירו', אבל אין ספק שניסוח זה נובע מניסיונו האישי של הכותב, ששימש רוב ימיו בתפקיד רב קהילתי בערים שונות,²¹¹ ו'בני העיר' הם סביבתו המקצועית הטבעית. ואילו החטיבה החברתית שעליה חל העיקרון של אחדות שורש הנשמה עם ראשי הדור היא 'בני דור' – כלל ישראל, ללא כל הבחנה בין חסידי מנהיג זה או אחר, ואף לא בין חסידים ללא חסידים. מבחינה זו, הזיקה בין המנהיג החסידי לציבור בשלב זה היא המשכה הישיר של מסורת זיקת המקובלים לנשמות הדור, הרחוקה מרחק רב מן הזיקה החסידית המאוחרת. אין כאן שמץ של תודעה כיתתית או תנועתית, לא ביחסים הפנימיים שבתחומי המערכת הפלוראליסטית של 'ראשי הדור' – חוג הבעש"ט ועמיתיו, ולא ביחסי החוץ עם הציבור הרחב, שבתוכו ולמענו הם פועלים. למעשה, גבולות ה'חוץ' וה'פנים' בשלב זה מטושטשים למדי; ההבחנה האופראטיבית היא בין החטיבה האנושית של ה'רוחניים' – אותם 'בני עליה' שהם 'ראשי הדור' – לבין ציבור ה'המוניים' כולו, ושתי החטיבות מוזמנות להתקשר זו בזו בקשר של תלות הדדית.

רק בשנות השבעים והשמונים של המאה מסתמנת לראשונה הזהות הקולקטיבית התנועתית של החסידות, וזאת דווקא בשעה שמתגבשות בה גם הזהויות הפרטיקולאריות של מרכיביה. שני תהליכים אלה, השואבים תאוצה זה מזה, אינם אלא מגילויי התודעה העצמית המתעוררת והמתחדדת כתגובה לגירוי החיצוני של הפולמוס המתנגדי. שהרי לראשונה הופיעה ההתייחסות לחסידים ולמנהיגיהם, למיינניהם ולחבורותיהם השונות כאל 'כת' אחת דווקא בכתבי המתנגדים,²¹² וכרוזי החרמות הם הכורכים יחדיו את מכלול התופעות המגוונות של ההתעוררות הרוחנית-הדתית החדשה. כך, דרך משל, מחרים כרוז וילנא משנת תקמ"א יחידות הזדהות חסידית שונות, שזיקתן זו לזו אינה מחויבת המציאות כלל:

לאשר לזאת נתעוררו האלופי' הרוזני' דק"ק [וילנא]... וחדשו חרם הגדול... על כת האנשים הנ"ל בכל מקום שיש חבורות האנשים הנ"ל ומתנהגים במעשיהם, ואף על היחידים וואש זיין זיך נוהג במעשיהם ובמנהג בביתם ובמסתרם, אויך די סניפים, און די וואש זיין מחזיק

209 על חילופי לשון יחיד ורבים בהתייחסויותיו של ר' יעקב יוסף למנהיגי הדור, ראה לעיל, הערה 35.

210 תולדות יעקב יוסף (לעיל, הערה 35), פרשת משפטים, דף כט ע"א: והשווה: שם, פרשת חיי שרה, דף יח ע"ב: 'כי הצדיק אחר שעלה למעלה חוזר ויורד להעלות מדריגות בסוד שבע יפול צדיק וקם... ובחי' זו היא בין בעה"ז [= בעולם הזה] ובין לעולם הבא, שחוזר בגלגול להעלות מדריגות אנשים, שהם ניצוציו וענפיו, שיתקנו כולם'. השווה גם: דגל מחנה אפרים, ז'טאמיר תרל"ה, פרשת נח, דף ו ע"א.

211 ראה: דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 93–96.

212 ראה למשל: וילנסקי, חסידים ומתנגדים (לעיל, הערה 42), א, עמ' 59, 62, 63, 67, ועוד הרבה.

ידיהם און גיבין עצות און זיין מחפה אויף זיין, ופשיטא דיא דא זיין מאמין אין זיין איז חל כל החרמות הנ"ל.²¹³

עד פרוץ הפולמוס המתנגדי, ניתן היה לטעום מן החוויה החסידית – לתהות על קנקנם של מנהיגיה, להסתפח אל מנייניה או לסגל כמה ממנהגיה – מתוך סקרנות או יצר הרפתקנות רוחני, מבלי שהדבר יחייב המרת זהות טוטאלית, או מעבר חד וחלק ממחנה למחנה. בספר 'שבחי הבעש"ט' יש תאורים רבים של התקרבות אל הבעש"ט ובני חוגו, ואף ביקורים סתמיים יותר של אנשים, שבאו מדעתם או שנשלחו כדי לעמוד על טיבם של המנהיגים החדשים ולנסות את כוחם. אין בתאורים אלה כל הד לשבר בחיי המשפחה או לניתוק מן הסביבה החברתית הקודמת של אותם מתקרבים וסקרנים.²¹⁴ אדרבא, מסיפור התקרבותו של המגיד ממעזריטש לבעש"ט עולה 'שקרוביו לחצוהו שיעסע להבעש"ט',²¹⁵ בתקווה שימצא שם מרפא למחלתו; ור' אברהם, אביו של ר' פנחס מקוריץ, לא התכחש לבנו, ונראה שיחסיו אתו נשארו תקינים בתכלית, אף על פי שהיה מודע לזיקה בינו לבין הבעש"ט, ובעיניו שלו 'לא היה הבעש"ט חשוב לכולם'.²¹⁶ אף מן האוטוביוגרפיה של שלמה מימון נראה, שהתקרבותו לחסידות בחצר המגיד ממעזריטש לא היתה כרוכה במשבר משפחתי או בניתוק מודע, לו ולסביבתו, ממסגרת חייו הקודמת. משהתוודע לצעיר בעל נטיות חסידיות, שעורר את סקרנותו וליבה את חוסר המנוחה הרוחני

213 תרגום: '...ואף על היחידים הנוהגים במעשיהם ובמנהג בבתים ובמסותרים, וכן הסניפים, ואלה המחזיקים ידיהם ונותנים עצות ומחפים עליהם, וכל שכן אלה שמאמינים בהם, [עליהם] חלים כל החרמות הנ"ל'; שם, עמ' 104. וראה בעניין זה דבריו של ז' גריס, 'ספרות ההנהגות החסידית', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 233. שם הוא מציין, שתפוצת קונטרסי ההנהגות עד שנת תק"ס מאשרת את עובדת קיומן של דרגות שונות ומעגלים חיצוניים, יותר או פחות, של הזדהות חסידית.

214 שבחי הבעש"ט (לעיל, הערה 10): מהדורת מינץ, עמ' עה-עו, מהדורת הורודצקי, עמ' ע-עב (התקרבות המגיד ממעזריטש); עמ' סו — עמ' ס-סא (במהדורות הנ"ל, בהתאמה; התקרבות ר' יעקב יוסף מפולנאה); עמ' נח-נט — עמ' נד (התקרבות ר' דוד מ"מ דק"ק קאלימייץ); עמ' פו-פז — עמ' קכח-קכט (שני ביקורים לשם תהייה על קנקנו של הבעש"ט); עמ' קז-קח — עמ' פ-פב (הפגישה בין ר' אברהם, אביו של ר' פנחס מקוריץ, והבעש"ט, שהיתה אפשרית חרף ולזולו של ר' אברהם בבעש"ט והסתייגותו מן היחסים בינו לבין בנו), ועוד. אמנם שבחי הבעש"ט מדווח, שר' יעקב יוסף הודח מרבנותו בשאריגראד (כנראה כבר בשנת תק"ח) מפני שהחל 'להחזיק עם חסידים' ואף 'החזיק בצדקת' וזמן רב. ואולם, בתקופה זו ובסביבה זו לא היתה הדחת רבנים ממישרותיהם בבחינת תופעה נדירה (ראה למשל: ש' אסף, 'לקורות הרבנות', באהלי יעקב, ירושלים תש"ג, עמ' 56-59). והרקע המדויק להדחה בשאריגראד אינו ידוע מכל מקור אחר. שבחי הבעש"ט, שנערך עשרות שנים רבות לאחר הארועים המתוארים כאן, ומתוך הכרות מלאה עם הפולמוס המתנגדי של שנות השבעים-התשעים של המאה הי"ח, עשוי היה לפרש את הדחת ר' יעקב יוסף על רקע חסידותו כדבר המובן מאליו. ומכל מקום, ברור אף מן המסופר, שהיחסים בין ר' יעקב יוסף לקהילתו נתערערו בהדרגה, ולא הגיעו לידי הדחתו אלא לאחר זמן. לא היתה זו תגובה מיידית לחשיפת זהותו החסידית.

215 שם, מהדורת מינץ, עמ' עה — מהדורת הורודצקי, עמ' ע.

216 שם, מהדורת מינץ, עמ' קח — מהדורת הורודצקי, עמ' פא.

והאינטלקטואלי שלו, קם ונסע למעזריטש. אפילו השהות הממושכת הרחק מביתו לא היה בה משום חריגה מגדר הרגיל, שהרי בלאו הכי שהה בבתי אחרים ובערים אחרות לצורכי פרנסתו כמלמד.²¹⁷ ומשקצה נפשו בחסידות מעזריטש חזר לביתו בשלום. לו היה הדבר מעורר בהלה או כעס בין בני ביתו (ובייחוד אצל חמותו, שאת אופיה הוא מתאר כ'סנטיפי'),²¹⁸ על שנתפס ל'כת' החסידית החדשה, ניתן היה לצפות שיימצא לכך זכר בספרו, שהרי הוא מרבה – ואף מיטיב – לספר על פרשיות משפחתיות דרמטיות. אדרבא, ההצטרפות לחסידות בשלב זה נראית לו עניין פשוט ולא מחייב, ואכן כך מציג זאת בפניו הצעיר שקירבו לדבר מלכתחילה: 'בנוגע לדרך קבלת חברים... הבטיחני שאין קלה כמותה. כל מי שמרגיש בלבו נטיה לשלמות ואינו יודע באיזו דרך ימצא סיפוק לנטיה זו... אין לו אלא לפנות אל הרבנים, ועל ידי כך עצמו כבר נעשה חבר לאותה החברה'.²¹⁹ להבדיל מהתקרבויות נטולות משבר אלה, הפך מעשה ההתקרבות לחסידות בתקופה שלאחר פרוץ הפולמוס המתנגדי למהפך תודעתי, שגזר על המתקרב בידוד מוחלט בסביבתו הישנה ואימוץ זהות חדשה. באוטוביוגרפיה החסידית המיוחדת במינה, 'ימי מוהרנ"ת', מתעד ר' נתן שטרנהארץ, מזכירו הספרותי של ר' נחמן מברסלב, את הפיכתו מתנגד לחסיד בסוף שנות התשעים של המאה ה'י"ח, כעשרים וחמש שנה לאחר ביקורו של שלמה מימון במעזריטש:

ואז הייתי מתנגד גדול על החסידים מחמת שחונתי ה' חולק עליהם מאד ודיבר הרבה עליהם לפני ולפני שאר חתניו וב"ב ואמר שכל כוונתו בדיבוריו כדי לרחק מהם. אח"כ יצאתי מש"ג [=משאריגראד] בתחלת שנת תקנ"ו בחג הסוכות ובאתי לק"ק נעמירוב עם זוגתי תח' והייתי סמוך על שולחן אבי ז"ל ונתחברתי ללמוד בחורף עם חברי ז"ל והוא ה' מגודל מקטנותו בין החסידים וה' אצל כמה צדיקים ודיבר עמי הרבה והתווכח עמי שהחסידים הם יריאים ושהצדיקים המפורסמים שביניהם הם גדולים במעלה מאד ועובדים את הש"י באמת (כאשר היא באמת) וגם שאר אנשים התווכחו עמי בזה ובכל זה הייתי חזק בדעתי הרבה בהתנגדות... ומחמת זה בכל החורף הנ"ל שהייתי בנעמירוב הייתי עדיין מתנגד עליהם. אח"כ מריבוי הדברים של חברי הנ"ל ושאר אנשים הבחנתי האמת וזכיתי לכנוס באמונת חכמים והסכימה דעתי עם החסידים שטוב להתקרב להצדיקים המפורסמים גדולי החסידים כי הם אנשי אמת וה' עמם ואז נמשך עלי יראה קצת ונשתנתי לטובה בכמה דברים הידועים לי. ועם כל זה הייתי עדיין תועה בדרך ולא ידעתי בין ימיני לשמאלי כי לא הי' לי מנהיג כראוי וכל מה שעבר עלי בימים אלו קצרה היריעה לספר.

בשנת תקס"ב בחודש אלול זכיתי להתקרב לאדמו"ר הק' והנורא הרב האמת מוהר"ן זצוק"ל... ועצם ריבוי המניעות והיסורים שהי' לי באותה השנה שהיא שנת תקס"ג א"א לשער כי כולם הי' מתנגדים עלי הן אשתי והן אבי נ"י וכל בני ביתו וכל בית אבי זקני ז"ל...

217 ראה: חיי שלמה מימון (לעיל, הערה 63), עמ' 143.

218 שם, עמ' 91.

219 שם, עמ' 141–142.

ותיכף באותו החורף גירש אותי אבי נ"י מעל שולחנו והוכרחתי לאכול אצל אבי זקני וזוגתי אכלה אצל אבי נ"י.²²⁰

ההבדל בין שתי העדויות האוטוביוגרפיות על מעשה ההתקרבות לחסידות, אף שנכתבו שנים רבות לאחר התרחשות המאורעות המתוארים בהן,²²¹ משקף היטב את השינוי התודעתי העצום שנתחולל במהלך עשרים וחמש השנים שבין התקרבותו של שלמה מימון לזו של ר' נתן שטרנהארץ. מראשית הספר מגדיר עצמו שלמה מימון כבן המעמד הלמדני האמיד, שבערכיו הוא רואה נורמה אוניברסאלית ומוחלטת בתחומי העולם היהודי. גם ר' נתן שטרנהארץ יודע להגדיר את זהותו בראשית דרכו, זהות שאף היא נובעת משייכותו לאותו מעמד למדני אמיד. אך הוא מגדיר עצמו 'מתנגד גדול' – הגדרה יחסית, העומדת כולה בסימן ההיבדלות מן החסידות. אמנם שלמה מימון מתייחס לחסידות בברוריו הרעיוניים וההיסטוריים כאל 'כת' 'החסידים החדשים',²²² ורואה בה תנועה מוגדרת, אבל אין הדבר מתיישב עם תאור ההסתפחות לחבורה החסידית כשלעצמו. המינוח הכיתתי משקף ככל הנראה את רגישותו המאוחרת, בזמן הכתיבה בברלין, ל'אגודות נסתרות' שהיו אז באופנה (מעין הבונים החופשיים), שבהקשרן הוא רואה את עליית החסידות בין היהודים.²²³ כנגד תנועתו החופשית של שלמה מימון אל החסידות וממנה, שאין לה כל השלכות על מעמדו בחברה שבה גדל, נפלט ר' נתן מחוג בני משפחתו וממעמדו ברגע שנודע להם על חסידותו. פרשת התמוטטות היחסים ביניהם, שהובילה לבסוף גם להתרוששותו, נרמזת בהערות קצרות הפוזרות לאורך האוטוביוגרפיה כולה, ומתועדת לפרטיה בספרות המאוחרת של חוג ברסלב.²²⁴

משעה שניסתה המתנגדות להוציא את החסידים החדשים למיניהם אל מחוץ לכלל ישראל (והעובדה שנכשלה, בסופו של דבר, אינה שייכת לענייננו), נתחדדה תחושת ה'פנים' וה'חוץ' של החסידות ונולדה תודעתה התנועתית.²²⁵ אחד מגילוייה הראשונים

220 ימי מוהרנ"ת (לעיל, הערה 140), א, דף ו ע"א – ז ע"ב.

221 שלמה מימון סיים את כתיבת ספר תולדותיו בשנת 1792, בסוף שנות השלושים לחייו, בעוד שפרשת התקרבותו לחסידות נתרשה בנערותו, ככל הנראה בסוף שנות השישים או בתחילת שנות השבעים, ומכל מקום לפני מות המגיד ממעזריטש בשנת 1772 (ראה: פ' לחובר, חיי שלמה מימון, שם, מבוא, עמ' 35, 48). ימי מוהרנ"ת מסתיים בתאור פרשת נסיעתו של ר' נתן לארץ ישראל בשנת תקפ"ב. נראה שנכתב במשך שנים רבות (ר' נתן נפטר בשנת תר"ה). רשימות יומן מתוארכות ופרקי זיכרונות משמשים בו בערבוביה.

222 ראה למשל: חיי שלמה מימון (לעיל, הערה 63), עמ' 132.

223 שם, עמ' 135, והשווה: מבוא, שם, עמ' 34.

224 ראה למשל: כוכבי אור (לעיל, הערה 138), 'אנשי מוהר"ן', עמ' ט-א; אבני"ה ברזל (לעיל, הערה 138), עמ' ג ואילך. וראה דיונו של וייס, ברסלב (לעיל, הערה 144), עמ' 66–77.

225 ראה לעיל, עמ' 237–238. התעוררותה של תודעה זו משלימה את התהליך שאת ראשיתו תיאר כ"ץ (מסורת ומשבר [לעיל, הערה 6], עמ' 279–280). לפי כ"ץ נתפסה 'ההסתייגות הסוציאלית' של החסידים מכלל הקהילה כיוזמה בדלנית כיתתית, שקדמה להתנגדות ועוררה אותה. אך בדלנותם של החסידים בתקופה שקדמה לפרוץ הפולמוס המתנגדי המאורגן התבטאה ככל הנראה ביוזמות של יחידים בקהילות שונות, שאימצו נורמות חסידיות שהיו נהוגות בחוגי מקובלים זה מדורות,

היה כנס הצדיקים מבית מדרשו של המגיד ממעזריטש ברובנה, בקיץ תקל"ב, סמוך למותו. הם נועדו כדי 'לטכס עצה' ולדון באיום המתנגדי המשותף.²²⁶ אמנם אין ספק, שזיקתם של צדיקים אלה זה לזה, מכוח זיקתם לרבם, יצרה מסגרת טבעית ונוחה לליבון הבעיה המשותפת, והזינה את התודעה התנועתית הקולקטיבית החדשה. אבל תודעה זו נקבעה בראש וראשונה מתוך ההתייחסות החדשה לעולם החוץ-חסידי, עולם שנתגלה עכשיו כנבדל מן ה'פנים' ואף עוין אותו, בניגוד לתפיסת העולם הכוללנית של 'חוג הבעש"ט' בדור הקודם, שלא הבחין בין חוץ לפנים כלל ועיקר.

במקביל להתעוררות התודעה התנועתית המשותפת למנהיגי החסידות מתלמידי המגיד בתקופה שלאחר פרוץ הפולמוס המתנגדי, נתגבשה, כאמור, דווקא באותה תקופה התודעה הסותרת לכאורה – תודעת הזהות הייחודית של כל אחת מן העדות הפרטיקולאריות. כנס תלמידי המגיד ברובנה אינו רק היוזמה התנועתית הקולקטיבית הראשונה הידועה לנו מן המקורות החסידיים. הכנס היה אף הזירה, שבה התרחש המאבק הפנימי הראשון בין פלגים שונים, שתודעת ייחודו של כל אחד מהם נתחדדה דווקא מתוך תחושת שותפות גורלם התנועתית: דרכו בחסידות של ר' אברהם מקאליסק, למשל, מתגלה בכנס כדרך שונה, והיא נדחית בלחץ האינטרס הקולקטיבי של שיכון חמתם של המתנגדים.²²⁷ ר' אברהם עצמו תולה אחר כך את אותה אשמה במתקיפיו, ובראשם ר' שניאור זלמן מלאדי.²²⁸ משכנסה לפעולה הדינמיקה של הגדרת תחומים והבחנת זהויות, היא חלה לא רק על תפיסת ה'חוץ' כנגד ה'פנים', אלא גם על תודעת ה'פנים' כשלעצמו. התגבשות ה'פנים' החסידי כחטיבה מוגדרת, בלחץ הפולמוס מבחוץ, הובילה בהכרח לחידוד תודעתה העצמית של חטיבת ה'פנים' כתופעה מורכבת, ולהיבדלותם השיטתית והמודעת של מרכיביה זה מזה. שכן, עד שלא נתפסה שלמותו של השלם, ייתפסו מרכיביו כפרטים בודדים, שאין לכאורה כל זיקה ביניהם, ולכן אין כל צורך וטעם בהבחנה השיטתית ביניהם. כך ניתן לפרש את המחלוקות והמתחים בין מנהיגים שונים בדור הבעש"ט, בתקופה שקדמה לפולמוס המתנגדי המאורגן. היריבות בין ר' נחמן מקוסוב לבעש"ט,²²⁹ או בין ר' יעקב יוסף ור' פנחס מקוריץ למגיד ממעזריטש,²³⁰ לא נתמקדה במאבק על מורשת ההנהגה הריכוזית כביכול של הבעש"ט, כפי שנטען לא פעם במחקר,²³¹ וודאי שלא חרגה מגדר תחרות אישית או הסתייגות הדדית בין יחידים בעלי מזג רוחני שונה. לא כך היו המחלוקות המאוחרות יותר: בין ר' אברהם מקאליסק לר'

ובוודאי שלא נבעו ממדיניות תנועתית חדשה, מגובשת ומשותפת לכולם. זיקתם של חוגים אלה זה לזה היתה רופפת למדי באותו שלב. וראה לעיל, עמ' 187–191.

226 ראה לעיל, עמ' 202 והערה 59, והשווה לעיל, פרק ו.

227 ראה: שם, שם.

228 ראה לעיל, הערה 57, והשווה: גריס, ממיתוס לאתוס (לעיל, הערה 2), עמ' 126–132.

229 ראה לעיל, עמ' 187–189, והערה 16.

230 ראה לעיל, עמ' 198, והערות 44–45.

231 ראה לעיל, עמ' 196–200.

שניאור זלמן מלאדי ואחרים מתלמידי המגיד;²³² בין ר' נחמן מברסלב לר' ברוך דודו; ואף בין ר' נחמן לבין אויבו הגדול, ה'סבא' משפולה,²³³ ושאר מחלוקות בתקופה שלאחר שנת 1772. אלה היו מחלוקות פנים-תנועתיות מובהקות, שניטשו במישור האידאי והארגוני כאחד. במישור האידאי נתגבשה באותו דור תודעת המורשה העיונית, המשותפת לכל תלמידי המגיד ממעזריטש, והמחלוקות הרעיוניות ביניהם נתפסו כסובכות על הפרשנות הנכונה של תורתו.²³⁴ מנהיגי הפלגים האחרים בחסידות, שלא נשתלשלו מן המגיד, גיבשו תודעת זיקה משותפת בינם לבין עצמם ובינם לבין תלמידי המגיד, באמצעות הבעש"ט, שנתפס כמורו ורבו של המגיד וכמורה המשותף לכולם.²³⁵ במישור הארגוני נחלקו מנהיגי הדור על הסגות גבול הדדיות, גם בהשפעה על חסידים וגם בגיוס כספים משותף לקהילה החסידית בארץ ישראל.²³⁶

תודעת זהותה העצמאית של כל אחת מן התצורות החסידיות, המתלווה לתודעת הזהות הכלל-חסידית המובחנת היטב בסוף שנות התשעים של המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט, משתקפת יפה בתהליך התקרבותו לחסידות של ר' נתן שטרנהארץ, שכבר נדרשנו לו לעיל. ר' נתן עצמו מבחין בשני שלבים בהפיכתו ממתנגד לחסיד: בשלב הראשון 'זכיתי לכנוס באמונת חכמים והסכימה דעתי עם החסידים שטוב להתקרב להצדיקים המפורסמים גדולי החסידים... ועם כל זה עדיין הייתי תועה בדרך ולא ידעתי בין ימיני לשמאלי כי לא היה לי מנהיג כראוי'.²³⁷ כלומר, בשלב הראשון התנער ר' נתן מזהותו המתנגדית וסיגל לעצמו זהות חסידית חדשה ובלתי מוגדרת. אם כן, ניתן היה באותה תקופה, בשנת תקנ"ו, להזהות כחסיד כלפי 'חוץ' (ולסבול את כל המשתמע מכך), מבלי להזהות בהכרח כחסיד מובהק של צדיק מסוים כלפי 'פנים'. משנת תקנ"ו ועד להתקרבותו אל ר' נחמן מברסלב, באלול תקס"ב, שוטט ר' נתן מחצר חסידית לחצר חסידית ולא מצא לו מנהיג כלבבו. הוא עצמו אינו מפרט את שמות הצדיקים שהסתפח אליהם זמנית. אין ספק שכל תקופת חייו שקדמה להתקרבותו לר' נחמן, הן התקופה המתנגדית והן זו החסידית, חסרו כל טעם ומשמעות בעיניו, והוא מקדיש להן לא יותר מעמוד וחצי, וכמה הערות מפורזות וקצרות בכל ספר תולדותיו. אבל המסורת הברסלבית המאוחרת, ששימרה כידוע מסורות קדומות ואף לא חששה להפיצן בדפוס (בניגוד לר' נתן עצמו), האריכה במקום שהוא קיצר, מתוך הערכה לר' נתן כדמות של צדיק וקדוש, שני במעלה רק לר' נחמן מברסלב עצמו, שלכל פרשיות חייו יש משמעות וטעם. מסורת זו מונה את ר' זוסיא ז"ל והרב הצדיק ר' לוי יצחק מבארדיטשוב והרב הקדוש ר' ברוך ז"ל והצדיק ר' גדליה מלינעץ ז"ל והרב הצדיק ר' שלום ז"ל מפארבישטש, ושאר גדולים

232 ראה לעיל, עמ' 202, והערות 57, 59.

233 ראה לעיל, הערה 5 בסופה, והשווה: גרין, בעל היסורים (לעיל, הערה 128), עמ' 130-196.

234 ראה לעיל, עמ' 202, והערה 57.

235 ראה לעיל, עמ' 187-189, 201.

236 ראה לעיל, פרק ו.

237 ראה לעיל, עמ' 239.

זכרונם לברכה,²³⁸ שבחצרות כולם ביקר ר' נתן באותן שנים. מסורת מקבילה מוסיפה למניין זה את ר' פנחס מקוריץ, את ר' מיכל מזלטשוב ואת ר' מרדכי מקרעמעניץ.²³⁹ רק בשנת תקס"ב, מקץ שש שנות חיפושים אחר 'מנהיג כראוי', זכה ר' נתן 'להתקרב לאדמו"ר הק' והנורא הרב האמת מוהר"ן זצוק"ל.²⁴⁰ רק אז, בשלב השני של תהליך הפיכתו לחסיד, סיגל לעצמו את הזהות החסידית הפרטיקולארית כחסיד ברסלב. ככל הנראה היה תהליך דו-שלבי זה אופייני לבני הנעורים המתקרבים לחסידות באותה תקופה.²⁴¹ לא פלא הוא, שהתורה הקבלית על זיקת שורשי הנשמה בין צדיקים מסוימים לחסידים מסוימים מתגבשת על פי דרכה בחסידות דווקא בתקופה זו, שהרי היא משקפת את תהליך הבחירה ההדדית בין הצדיקים לחסידיהם ומשרתת אותו היטב. תורה זו, משנשתרשה בחסידות בשלב זה, שוב לא איבדה את אחיזתה, אף שהנסיבות שאת צורכיהן שירתה השתנו במהלך העשורים הראשונים של המאה ה"ט, עם הפיכת ההנהגה החסידית למוסד תורשתי.

העיקרון התורשתי, שמתוקפו החלה ההנהגה החסידית לעבור מדור לדור במסגרת השושלתית,²⁴² יושם גם על תודעת השייכות לחצר מסוימת ולמנהיג מסוים בקרב החסידים. לא מן הנמנע שהדגם השושלתי, שעל פיו נתמסדו החצרות החסידיות בשלב זה, היה הדגם הפאודאלי של האחוזה הפולנית-הרוסית, על בעליה – בן האצולה שהאחוזה היא מורשת אבותיו, ואריסיה – האיכרים ה'שייכים' לו זה מדורות.²⁴³ תקופת התקרבותו לחסידות של ר' נתן שטרנהארץ עמדה בסימן התהליך הדו-שלבי של מהפך תודעתי, שבעקבותיו באה הבחירה החופשית בצדיק אחד מבין רבים. אך במהלך המאה ה"ט, עם התמסדותן של שושלות הצדיקים והתייצבות הויקה העדתית במסגרתן לאורך כמה דורות, הועמדה ההזדהות החסידית של באי כל חצר על רציפות התודעה, ושוב לא הותנתה בהכרעה רצונית עקב משבר: כשם שעברה ההנהגה בירושה, כך עברה בירושה גם הזהות העדתית הפרטיקולארית של החסידים. הזהות החסידית הקולקטיבית, שאינה מוגדרת כלפי 'פנים', הלכה וניטשטשה. מעתה, יכול אדם להיוולד חסיד 'של' חצר מסוימת אבל אינו יכול להיוולד חסיד סתם. זוהי ראשיתו של התהליך, שהוביל לדחיית משמעותו המוחלטת הקדומה של התואר חסיד מפני משמעותו הזיקתית החדשה.²⁴⁴

238 ר' אברהם מטולטשין, כוכבי אור (לעיל, הערה 138), עמ' ט.

239 אבני"ה ברזל (לעיל, הערה 138), עמ' ד-ו, סי' א-ב.

240 ראה לעיל, עמ' 239.

241 וייס, ברסלב (לעיל, הערה 144), עמ' 70-72.

242 ראה לעיל, עמ' 235, והערה 204.

243 ראה לעיל, עמ' 185-186, והערה 6. על הפיכת הויקה האישית-הספונטאנית בין החסיד לצדיק לזיקה תורשית קבועה, ראה: רובינשטיין, פרקים (לעיל, הערה 1), עמ' 765, 767 (246), 247. הנושא טרם זכה לברור מקיף במחקר, אך אין להניח שההתמסדות התורשית בצדיקות ובחסידות כאחת היא תופעה מובנת מאליה.

244 A. Green, 'Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddik', *Jewish Spirituality*, ed. A. Green, II, London 1987, p. 153, n. 2

במסגרת ההזדהות החסידית הפרטיקולארית בשלב זה, שהפכה למסגרת תורשתית, נראה שתורת הזיקה שבשורשי הנשמה בין כל צדיק לחסידיו – תורה דטרמיניסטית במקורה הקבלי, שנרתמה לשרות עקרון הבחירה ההדדית בחסידות הטרנס-שושלתית – המשיכה לספק הכשר לתופעת ריבוי החצרות ומנהיגיהן, גם משעה שנצטמצם מרחב הבחירה החופשית בין החסידים לצדיקים. כך, דרך משל, נזקק לתורה זו ר' חיים מאיר היילמאן, מחבר ההיסטוריה החב"דית הידועה 'בית רבי', בקריאת התיגר שלו על המחלוקות הפנימיות הרבות בין החסידויות בימיו. ב'דבר אל הקוראים' שבפתח ספרו הוא כותב:

וזהו סוד ענין ההתחלקות שבין החסידים שזה נוסע לצדיק זה וזה נוסע לצדיק אחר (כא"א [= כל אחד ואחד] כפי שרש נשמתו) וכא"א חושב שהצדיק שהוא נוסע אליו הוא הצדיק המיוחד שבדור. אבל הבעבור זה נדבר סרה ח"ו על שארי הצדיקים שבדור... כא"א יסע למקום שלבו מושכו לשם וישתה מים חיים ונוזלים מבארו כו'. ויהי' מקושר לשם בחבלי עבותות האהבה בל ימוט לעולם ועד. ויביט בעין טובה וחמלה גם על זולתו לא לבטלו ולהניאו מעבודתו.²⁴⁵

המחבר מתייחס כאן לזיקה של כל חסיד אל הצדיק 'שלו' כאל זיקה רצונית, 'למקום שלבו מושכו לשם'. אך למעשה, כשנכתבו הדברים, בראשית המאה העשרים, שוב לא היתה הזיקה לצדיק נתונה לבחירתו החופשית של החסיד, וברוב המקרים נמשך לבו דווקא אל אותה החצר שאליה נסתפחו אבותיו ואבות אבותיו, ושאת זיקתו אליה ירש מהם. בשלב זה, משנתייצבה הזיקה התורשתית בין כל צדיק לחסידיו וצמצמה את מרחב הבחירה החופשית ההדדית, שוב לא היה כל צורך בחיזוק התודעה החסידית הפרטיקולארית באמצעות תורת הקירבה הבלעדית שבין שורשי נשמותיהם של החסידים לצדיקים המיוחד להם. קירבה זו הפכה לנתון מוצק ומובן מאליה. התודעה שנתערערה כתוצאה מתהליכי ההתייצבות התורשתית היתה דווקא התודעה הכלל-תנועתית בחסידות, והיא התודעה שלאישושה נזעק בעל 'בית רבי'. הזהות החסידית הקולקטיבית, המתבטלת בפני התודעה העדתית הפרטיקולארית, שהיא חיונית ממנה בתוקף היותה יחידת ההזדהות החסידית החדשה, שאבה חיזוק דווקא מאותה תורה, שסיפקה בשעתה צידוק עיוני להתגבשות העדות הפרטיקולאריות מלכתחילה. 'בית רבי' נדרש לתורה זו לשם הרפיית המתח הגובר בין העדות החסידיות לבין עצמן, שכל אחת מהן רואה בעצמה ובמנהיגה את התגלמות החסידות האוטנטית ביותר, ומערערת על טוהר חסידותן ועל קדושת מנהיגיהן של האחרות. בהקשר זה יש לראות לא רק את נטייתה של כל עדה חסידית לראות במנהיגה את 'הצדיק המיוחד שבדור' ולדבר 'סרה ח"ו על שארי הצדיקים שבדור'. מכאן נובעת אף המגמה, המתבטאת בכמה עדות חסידיות ובראשן חב"ד, 'לספוג' את הבעש"ט והמגיד ממעזריטש, שהם הבסיס המודע לזהות התנועתית הקולקטיבית מראשיתה, אל תוך תודעתן הייחודית כ'נכס' בלעדי שלהן.²⁴⁶

245 היילמאן, בית רבי (לעיל, הערה 5), עמ' 14–15.

246 ראה לעיל, הערות 126–127, 187.

כדי שתוכל לשמש להם בתפקידה החדש, לאישוש התודעה התנועתית הכלל-חסידית הרופפת, ויתרו מורי החסידות בדורות האחרונים על אחד ממרכיביה הראשונים של תורת זיקת שורשי הנשמות הקבלית – העיקרון של 'רוב הבנים אינם משורש אחד',²⁴⁷ כלומר, העיקרון שקירבת דם בין אבות לבנים ולשאר ייבשר אתרים אינה מבטיחה זיקת שורשי נשמה ביניהם. משעה שהפכה הזיקה בין צדיק מסוים לחסידיו לזיקה העוברת בירושה מאבות לבנים, שהיא, כמובן, זיקה שאינה נתונה לבחירה, חזרה תורת הזיקה שבשורשי הנשמה בין הצדיק לחסידיו ושימשה להלכה ולמעשה כתורה דטרמיניסטית. אלא שזיקת שורשי הנשמה, הקבועה מראש, נתפסה כחופפת את הזיקה המשפחתית התורשתית, ככל הנראה כדבר המובן מאליו, שאינו מצריך התמודדות עם גלגוליו הקודמים של הרעיון.

247 ראה לעיל, הערה 195; וכך עדיין תפס את הרעיון ר' אלימלך מליז'נסק בתקופת ההתקשרות הרצונית והבחירה החופשית למעשה בין הצדיק לחסידיו. השווה לעיל, עמ' 233–234.