

דברים חדשים עתיקים'
מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל
במחשבה היהודית לדורותיה

ב

מחקרי ירושלים מחשבת ישראל
כג (תשע"א)

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל

כרך כג

'דברים חדשים עתיקים'

מיתוס, מיסטיקה ופולמוס,
פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל
במחשבה היהודית לדורותיה

עורכת

רחל אליאור

כרך שני

החוג למחשבת ישראל

המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים
ירושלים תשע"א

כתובת המערכת
מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, החוג למחשבת ישראל, הפקולטה למדעי הרוח,
האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 91905

עריכת לשון: דנה רייך
עריכת התקצירים באנגלית: דוד מוזל

הכרך יוצא לאור בסיועה של
הקרן ע"ש פולה ודוד בן-גוריון למדעי היהדות
מיסודה של משפחת פדרמן

הפצה: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ת"ד 39099, ירושלים 91390
טלפון: 658-6659 (02); פקס: 566-0341 (02); www.magnespress.co.il

הפקה: דניאל שפיצר
סדר, עימוד והדפסה: 'ארט פלוס'

ISSN 0333-693X

© כל הזכויות שמורות
ירושלים תש"ע / 2011
נדפס בישראל

תוכן העניינים

שער שלישי

שבתאים וחסידיים, מחלוקות ופולמוסים

- 249 פאבל מצייקו
הסכנות והתענוגות שבסינקרטיזם דתי
- 249 לאה אורנט
המימד האתי בתורתו של ר' נחמן מברסלב על פי ספר 'ליקוטי מוהר"ן והתפישה
החדשה של האמונה
- 301 צבי מרק
שרידי אש: 'ליקוטי מוהר"ן' והספר הנשרף
- 333 רבקה דביר-גולדברג
'כי רעבישקייט ומדרגות הוא עניין פנימי' – ר' יהודה צבי מרוזדול, הצדיק השותק
לבית זידיצ'וב
- 355 גדי שגיב
תיקון הברית ושיח הסגפנות בחסידות צ'רנוביל
- 407 דוד אסף
פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת

שער רביעי

המאה העשרים: ההתמודדות הרבנית עם המודרנה –
הלכה, מיסטיקה וריטואל

- 249 בנימין בראון
הקבלה בפסיקת החפץ חיים
- 543 שרגא בר און
'הצימאון' להלל צייטלין: מבקשי אלהים' כמצב אמונה בספרות התחייה
- 585 לילך בריבטלהיים
'סוד הצמצום' של הרב אליהו מרדכי הלוי ולקובסקי – בין קבלה למדע

אבינועם רוזנק	516
אליעזר ברקוביץ: הלכה ואורתודוקסיה מודרנית	
שרינה חן	746
ביקור בהר הבית לשם מה? – עלייה, כניסה, או הליכה. משמעויות הלכתיות ופרשניות הניתנות למעשה הביקור במקום	
רשימת המשתתפים בכרך	659
תקצירים באנגלית	vii

כרך ראשון

ט פתח דבר
רחל אליאור

שער ראשון
שלהי העת העתיקה: כוהנים, מסיטיקנים אלמונים,
חכמים ובעלי מדרש

- 3 רחל אליאור
כיפורים, כפרה, טומאה וטהרה – זיכרון ושכחה, 'באר העבר' ותהום הנשייה
- 53 דפנה ארבל
המראות שנגלו לחוה – מרכבה של אש, טקסים שמימיים וסודות אלוהיים: על
עיצוב דמות חוה ביספר אדם וחוה' היווני לב 3-לד 1
- 75 צחי וייס
הערות קצרות על הקשרו הסורי של ספר יצירה
- 91 רות קרא-איוונוב קניאל
'זרע שבא ממקום אחר' – גלגול מעשה בנות לוט: מקרא, חז"ל, זוהר

שער שני
ימי הביניים: קראים, מקובלים אלמונים,
פילוסופים, אנשי מדע ומורים

- 123 אבירים רביצקי
פירושו הביקורתי של יעקוב אלקרקסאני לעקרונות הדרשה התלמודית: תרגום
עברי לכתאב אלאנואר ואלמראקב, חלק ד, פרקים ט-כא, עם מבוא והערות
- 159 אלון דהן
חשיפת פניה של השכינה ברובד ההלכתי של ספר הבהיר וגילוי מוטיבים
אשכנזיים במסורת הפסיקה בו
- 181 אלכסנדר אבן-חן
'במראָה אליו אתודע בחלום אדבר בו: לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא' – על
נבואת משה בכתבי הרמב"ם ועל הרמב"ם כמשה שני

215	אסתי אייזנמן
	טיבם של עצמים מורכבים בהגותו של ר' משה יהודה
233	שלום צדיק
	הגדרת המקום אצל אבנר מבורגוס ורבי חסדאי קרשקש
247	רשימת המשתתפים בכרך
vii	תקצירים באנגלית

שער שלישי

העת החדשה

שבתאים וחסידים, מחלוקות
ופולמוסים



הסכנות והתענוגות שבסינקרטיזם דתי

פאבל מצייקו

יחס המחקר לסוגיית ההמרה בשבתאות

לחץ פוליטי הן מצד הכמורה הקתולית הן מצד העולם הרבני הוא שהוביל להטבלתו של יעקב פרנק ומאמיניו. אולם עבור כל המעורבים, כולל הפרנקיסטים עצמם, מעשה ההמרה היה חדור משמעות דתית עמוקה. בניסיון לתאר את משמעותה פנו החוקרים לרוב אל התאולוגיה של התנועה השבתאית בכללותה. בהתחשב במקורות השבתאיים של הפרנקיזם, הבינו את המרתו של פרנק לנצרות באופן טבעי כמושפעת או כמקבילה להמרתו של שבתי צבי לאסלאם. הרעיון הדתי של כפירת המשיח ותפקידו בגאולת העולם נוסד בגרעינה הפנימי של השבתאות: ההתפתחות ההיסטורית, הפרופיל החברתי ומערכת האמונות של התנועה נקבעו פחות על ידי טענתו של שבתי צבי כי הוא המשיח ויותר על ידי המרתו לאסלאם ועל ידי הדרך המקורית והמופלאה שבה עוצבה המרתו בכתיבה של נביאיו ותלמידיו. משום כך הפכה ההמרה עצמה למוקד התעניינות המחקר העוסק בתנועה. אסקור בקצרה את האספקטים של המחקר העוסק בעניין זה הרלוונטיים להבנת המרתם של הפרנקיסטים.

יסודות התורה השבתאית הנוגעים להמרה הוצגו בעבודותיו הקלסיות של גרשם שלום, ביחוד במאמרו 'מצוה הבאה בעבירה' ובספרו 'שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו'.¹ לדעת שלום השבתאות צמחה מתוך הניסיונות לפתור את הסתירה שבין המציאות הפנימית והחיצונית של הגאולה. מכיון ש'המוני בית ישראל' קיבלו את שבתי

1 ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה' [תרצ"ז], הניל, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 27-67; הניל, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א-ב, תל אביב תשכ"ז. מאמריו המאוחרים של גרשם שלום בגרמנית על השבתאות (ובייחוד: G. Scholem, 'Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert', *Judaica* 3, Frankfurt am Main 1977, pp. 198-218; 'Der Nihilismus als Religiöses Phänomen', *Judaica* 4, Frankfurt am Main 1984, pp. 129-188 הכניסו כמה שינויים חשובים להבנת טבע התנועה, אבל לא בתאולוגיה של ההמרה.

[דברים חדשים עתיקים: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, ב' (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כג. [תשע"א]), עמ' 249-278]

צבי כמשיח אמת – גם אם לתקופה קצרה בלבד – ההתעוררות 'מבחינה כמותית עברה ונתחלפה לבחינה איכותית'.² בגלל היקפה של התנועה אפילו ההמרה הבלתי צפויה של שבתי צבי לאסלאם לא הורידה אותו למעמד של משיח שקר שנכשל. אל מול כפירתו של שבתי צבי, קבוצה לא מבוטלת של מאמיניו 'סרבו לקבל את הכרעת ההיסטוריה' והמשיכו לדבוק בו למרות התאסלמותו. הכתבים הקלסיים של היהדות נחקרו בידי מורי השבתאות במטרה למצוא רמזים אוטוריים לכך שהמשיח יהיה חייב להמיר את דתו.³ החיפוש הניב פירות שעל בסיסם התפתחו, לדברי שלום, מספר 'רציונליזציות תיאולוגיות' למעשהו של שבתי צבי. ההמרה פורשה כירידת כוחות הקדושה שנתגלמו במשיח לתוך עולם הקליפות. מטרת ירידה זו הוסברה כניסיון לגרום להרס מוחלט של הקליפות, או לחלופין כניסיון להציל את ניצוצות הקדושה שנשבו ביניהן. בעוד ה'מאמינים' קיבלו את אחת משתי האפשרויות של קו תאולוגי זה, הבדיל שלום בשלב זה בין שני פלגים בתנועה: השבתאים 'המתונים', שהאמינו שהמרת המשיח לא נועדה להיות דוגמה לאחרים,⁴ בניגוד לשבתאים 'הקיצונים', שהאמינו שיש ללכת בעקבותיו אל ממלכת האופל. המייצגים החשובים ביותר של הפלג האחרון, לדברי שלום, הם אנשי כת הדונמה בסלונקי, שהתאסלמו בשנת 1683, והפרנקיסטים הקתולים בפולין. הקיצונים מבין הקיצונים הסיקו מסקנות מרחיקות לכת ממעשה ההמרה של שבתי צבי: הם הפכו את ההמרה למצוות עשה וטענו כי 'האמונה שאדם מודה עליה כלפי-חוץ אי-אפשר לה להיות האמונה האמיתית'.⁵ באופן זה הביאה השבתאות לסתירה בסיסית בין אמונתו האמיתית של האדם ובין זהותו החברתית. בסיכומו של עניין, לדעת שלום היו ההמרות של הדונמה ושל הפרנקיסטים 'מעשים ניהיליסטיים',⁶ שבאמצעותם נופצו הערכים והעקרונות הרוחניים של היהדות מבלי יכולת לתקנם, בזמן שהדתות החדשות שאומצו על ידי המומרים – אסלאם או נצרות – היו רק 'פאסאדות חיצוניות גרידא' או העמדות פנים חיצוניות חסרות משמעות עמוקה.

פרשנות התורה השבתאית של שלום על אודות ההמרה (שאת רוחה ומונחיה האופייניים ניסיתי לשמר בפסקה הקודמת) היא לא פחות מנרטיב מפואר. עוצמת השכנוע שלה נובעת מהיקפה ומנועזותה. ואכן, שלום לא נמנע מטענות מרחיקות לכת כגון שהמרתו לאסלאם של שבתי צבי ועיצובה בכתביו של נתן העזתי ושבתאים נוספים היו נקודת מפנה בהיסטוריה היהודית שניתן להשוותה לצליבתו של ישו ולפיתוחה באיגרותיו של פאולוס.⁷ בהקשר של הדיון הנוכחי יש שלוש נקודות שראוי

2 שלום, שבתי צבי (שם), עמ' 580.

3 שם, עמ' 610.

4 שלום, מצוה הבאה בעבירה (לעיל הערה 1), עמ' 27-35.

5 שם, עמ' 36.

6 שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 1), עמ' 684; הנ"ל, מצוה הבאה בעבירה (לעיל הערה 1), עמ' 52-53.

7 שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 1), עמ' 610-611, 680-683.

להדגישן באופן מיוחד. ראשית, התאולוגיה השבתאית הייתה עבור שלום אידאולוגיה (יותר במובן המאנהיימיאני מאשר במובן המרקסיסטי של המילה):⁸ רציונליזציה רטרואקטיבית של מאורעות היסטוריים, כלומר ניסיון למצוא צידוק – שלא לומר תירוץ – למעשהו של שבת צבי, שאילולא כן היה בלתי מוסבר, אבסורדי ומקרי. בעיניו של שלום היה שבת צבי עצמו כלי משחק בתהליך סוציו-היסטורי רחב יותר, בעוד הספקולציות התאולוגיות השבתאיות היו סובלימציות של אנרגיות רוחניות לא מודעות ועמוקות יותר. אלה היו למעשה מבני-על קונספטואליים שנבנו על רקע ההתנגשות בין כוחות חברתיים שנשלל מהם מוצא פוליטי והיסטורי שלו ציפו מלכתחילה.⁹ שנית, המניע שביסוד המאמץ התאולוגי השבתאי היה תאודיציאה (שלום לא השתמש במושג הזה בהקשר זה). הפתוס של השבתאות נבע מהמאמץ להימנע מלהסיק מסקנות 'לא מקובלות' ביחס לטבע האלוהות: כאשר 'המוני בית ישראל' קיבלו את שבת צבי כמשיח, משמעות ההכרה בכישלון המחפיר של שליחותו הייתה שכל מאמיניו של אלוהים טעו, 'ואם הדבר כן יוכלו לומר עזב ה' את הארץ בלי השגחה בעולם השפל'.¹⁰ היות שלא ניתן היה להאשים את האל בהטעיית עמו, היו השבתאים צריכים למצוא ערך חיובי בכישלונם המוצהר ובבגידתו של שבת צבי. שלישית, מנקודת מבטו של שלום, ההבחנה המרכזית במחנה השבתאי הייתה זו שבין השבתאים המתונים לבין הקיצונים. בעוד בתחילה התכוון שלום לחלק בין מאמיניו של שבת צבי שנשארו יהודים להלכה ובין אלה שהלכו אחריו אל ההמרה, הוא הרחיב בהמשך את ההבחנה הזו גם להיבטים נוספים של התאולוגיה והפרקטיקה השבתאית. לדוגמה, הריטואלים האנטינומיים של השבתאים הקיצוניים לעומת קיום המצוות המסורתיות של המתונים או קבלת אלוהותו של המשיח על ידי הראשונים לעומת האמונה בטבעו האנושי על ידי האחרונים. לא זו בלבד שההבחנה בין התאולוגיות הקוטביות הללו ותומכיהן יצרה חלוקה נוחה בין עמדות תאולוגיות שונות, היא גם אפשרה לשלום למקם את העמדות הללו על אותו הספקטרום יחד עם כיתות נוספות, לעתים אף מנוגדות זו לזו, המזוהות עם השבתאות.

שלוש הנקודות היסודיות בניתוח של שלום את התורה העוסקת בהכרחיות המרת הדת של המשיח התמזגו עם הטענה על האחדות הבסיסית וההומוגניות של השבתאות, שהוצגה כ'תנועה' מובחנת הנובעת מתוך אותם דחפים חברתיים ודתיים, שהופיעה כתגובה לאותם צרכים פסיכולוגיים, ושביטאה את עצמה בווריאציות שונות של אותה תאולוגיה. תופעות שונות לחלוטין הנמשכות לאורך תקופה של יותר ממאה וחמישים

8 שלום, מצוה הבאה בעבירה (לעיל הערה 1), עמ' 18. יש לציין כי הביטוי 'אידאולוגיה שבתאית' נשתגר בספרות המחקר הישראלית על השבתאות, בדרך כלל בלא לתת את הדעת על תוכנו ובלא חשיבה תאורטית או מתודולוגית, ובלא כל ניסיון להגדירו.

9 שלום, מצוה הבאה בעבירה (לעיל הערה 1), עמ' 36.

10 שלום, שבת צבי (לעיל הערה 1), עמ' 702.

שנה נכללו באותה תבנית, בלשונו של שלום: 'השבתאות תנועה אחת ורצופה היא, שאפילו לאחר המרת כמה מחסידיה נשארה אחת, לדעת מאמיניה, ומובנת רק כתנועה דתית בקרב היהדות דווקא'.¹¹

המבנה ההרמנויטי המרשים של שלום הוא זה שהגדיר את הפרמטרים שבאמצעותם החוקרים המאוחרים דנים בשבתאות בכללה ובהמרה השבתאית בפרט. עד היום התרומות המשמעותיות ביותר לדיון המתמשך בנושא ההמרה הם של חיים וירשובסקי במאמרו 'האידיאולוגיה השבתאית של המרת-המשיח לפי נתן העזתי ו"אגרת מגן אברהם"',¹² של יהודה ליבס במאמרו 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו',¹³ ושל אברהם אלקיים בדוקטורט שלו על סוד האמונה בכתבי נתן העזתי.¹⁴ המאמר של וירשובסקי – שראה אור לאחר המאמרים הראשונים של שלום על השבתאות אך לפני פרסום המונוגרפיה על שבתי צבי – אָתגר כמה מהטענות המוקדמות של שלום וצפה את מסקנותיו. ליבס – שמרבית עבודותיו נכתבו לאחר ששלום אמר את מילתו האחרונה בנושא – נבדל מהמחקר המוקדם בעיקר בשני היבטים מכריעים: (א) הוא תיאר את שבתי צבי לא ככלי עיוור בידי כוחות גדולים ממנו אלא כסוכן חופשי הפועל מתוך התובנות והאמונות הדתיות שלו עצמו; (ב) הוא פיתח את הרעיון המרכזי על יחסו האישי והאינטימי של שבתי צבי לאלוהים. אלקיים הסביר את הטענה האחרונה בכך שכמה מן העקרונות העיקריים של התאוסופיה השבתאית נוסחו על ידי שבתי צבי עצמו ולא על ידי נביאו נתן, וכן שעבור השבתאים הייתה משימתו של המשיח חידוש האמונה בכל שלוש 'דתות הספר' ולא רק ביהדות. להלן אתייחס לכמה מן הנקודות הספציפיות שהועלו על ידי שלושת החוקרים האמורים.

מקוריות וחשובות ככל שיהיו, תרומתם של וירשובסקי, ליבס ואלקיים נוגעת בעיקרו של דבר רק להבנת ההמרה של שבתי צבי עצמו. בכל הנוגע להמרות השבתאיות המאוחרות שלושתם תומכים תמיכה גורפת בתפיסתו של שלום ואפילו נוקטים מיונחים האופייניים לו. אני יוצא כנגד הרחבה זו של הניתוח שהציע שלום לגבי התאולוגיה השבתאית המוקדמת והחלתה על התקופה המאוחרת יותר. אינני סבור שניתן להתייחס להתנצרות של הפרנקיסטים (ושל שבתאים רבים בני המאה

11 שלום, מצוה הבאה בעבירה (לעיל הערה 1), עמ' 14.

12 ח' וירשובסקי, 'האידיאולוגיה השבתאית של המרת-המשיח לפי נתן העזתי ו"אגרת מגן אברהם"', ציון ג (תרצ"ח), עמ' 215-245 [חזר ונדפס: הני"ל, בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות, ערך מ' אידל, ירושלים תש"ן, עמ' 121-151].

13 י' ליבס, 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו', הני"ל, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 20-34.

14 א' אלקיים, 'סוד האמונה בכתבי נתן העזתי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד.

השמונה עשרה) כאל יישום או התפשטות של הדוקטרינות שפותחו כמאה שנה קודם לכן כדי להצדיק את התאסלמותו של שבתי צבי.¹⁵ השבתאות אכן הייתה גורם קריטי בלא מעט המרות דת במאה השמונה עשרה, אולם רבים מאותם מומרים הונעו על ידי האכזבה מהשבתאות ולא על ידי התשוקה להילחם בכוחות הקליפות באמצעות ההמרה. עזריאל שוחט היה הראשון ששם דגש על ההיבטים החברתיים של עניין זה.¹⁶ אבל עבור מחקר זה חשובה במיוחד העובדה שהאכזבה הזו באה לידי ביטוי לא רק במישור המעשי, כעזיבה רשמית של היהדות, אלא גם במבנים התאולוגיים אשר הולידו פרשנויות חדשות ורדיקליות לתאולוגיה המוקדמת של ההמרה השבתאית. התחושות הדתיות של רבים מהמאמינים בני אמצע המאה השמונה עשרה לא מצאו את ביטוין בכתביו של נתן העזתי אלא בהערה של שבתאי אנונימי, שייחס למשיח שלו את האמירה הפאוסטיאנית הבאה: 'עוד העיד [הרב החסיד מוהר"ר יוסף כהן הנזכר בספר פני משה] שאמר ש"ץ אלקי ישראל לא רצה לעשות אותי משיח, ע"כ אני עושה שבכל יום יצאו כמה אלפים חוץ לדת'.¹⁷ ניתן לומר שהשבתאות במאה השמונה עשרה הייתה תופעה אפלה יותר ממקבילתה בת המאה השבע עשרה. המרד במבנים המאובנים של הדת הנורמטיביות – שהובל על ידי ה'ספיריטואליסטים' שנלחמו בממסד הדתי בשם 'היהדות האוטופית' החדשה¹⁸ – הוחלף במידה רבה על ידי המרד במשיח שבתי צבי, ובכמה מהמקרים אף במרד באלוהי ישראל בכבודו ובעצמו. בהקשר זה המושג תאודיציאה עלול להיות מטעה. ייתכן ששלום צדק בכך שהמטרה הנסתרת של התאולוגיה השבתאית המוקדמת הייתה להצייל את מושגי הצדק וההשגחה האלוהיים: שבתי צבי, נתן העזתי ואברהם מיכאל קרדוון ביקשו להחדיר בהמרת המשיח משמעות של גאולה מפני שלא היו מסוגלים להאמין שהאל הטעה את ישראל. הם היו משוכנעים עמוקות, שאלוהי האמת לא ישקר למאמיניו. אולם, השבתאות במאה השמונה עשרה, כפי שעולה מכתבים מחוגו של רבי יהונתן אייבשיץ, הייתה במידה רבה מוגדרת על ידי דחיית תפיסת ההשגחה האלוהית, בזמן שהסוטרילוגיה הבלתי עקבית של פרנק התבססה על הרעיון המבועת על אודות אלוהי האמת שאכן משקר.

- 15 לדוגמה, במסגרת ניתוח מתוחכם ומעורר השראה של השבתאות וגבולות הדת, ליבס מסביר את ההמרה של הפרנקיסטים כיישום פשוט של תורתו של שבתי צבי על הציות הטוטלי לדברי המשיח: הפרנקיסטים המירו משום שהלכו בעקבותיו של פרנק באופן מוחלט. ראו: ליבס, 'השבתאות וגבולות הדת', ר' אליאור (עורכת), החלום ושברו, התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, א' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז, עמ' 1-22.
- 16 ע' שוחט, עם חלופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים תשכ"א, עמ' 194-197.
- 17 ר' יוסף פרנר, גחלי אש, כ"י אוקספורד, בודלי 2189 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ס' 20471-2), חלק א, לב ע"א.
- 18 שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 1), עמ' 678-679; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*³, New York 1967, p. 312

לפיכך התזה של שלום – שהתנועה השבתאית הייתה התפתחות יחידה ורציפה – היא בעייתית מאוד. את ההבדלים היסודיים בין הדוקטרינות של הפרנקיסטים במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה לבין אלה של נתן העזתי, כמאה שנה קודם לכן, לא ניתן להסביר רק באמירה שהתאולוגיה של פרנק הייתה גרסה 'רדיקלית יותר' לתורתו של נתן. בייחוד מוטל בספק הרעיון שחסידי השבתאות הכירו בכך שהם חולקים זהות משותפת. למעשה נראה שההפך הוא הנכון: המתנגדים לתנועה הם שהתייחסו לכיתות הנבדלות ולתאולוגיות הסותרות כגילויים שונים של אותה 'מינות' אוניברסלית.

בספרה על רבי משה חאגיז העירה אלישבע קרליבך שהשקפתו של שלום על השבתאות הייתה דומה לזו של עמדין משום ששניהם באופן גורף שלא ניתן לגשר על הפער שבין היהדות הנורמטיבית והשבתאות.¹⁹ למעשה אפשר לקחת טענה זו צעד אחד קדימה: השקפתו של שלום על השבתאות הייתה השקפתו של עמדין, בכך ששניהם ראו אותה כתופעה הומוגנית. גם שלום וגם עמדין ביקשו למצוא רשת שבתאית אוניברסלית החובקת את העולם היהודי כולו, ושניהם ניסו להסביר את העקרונות הכלליים של התאולוגיה השבתאית. כמובן ששלום התייחס באהדה לאותם היבטים שבשבתאות שעמדין תיעב.²⁰ עם זאת, השבתאים האמיתיים, או אלה שנחשבו כשבתאים, לא חיפשו את המכנה המשותף בין קבוצות שונות ויחידים שנכללו תחת הכותרת של התנועה השבתאית. מי שעשה כן היו האיובים שלהם ומאוחר יותר – החוקרים. רבים מ'שבתאי' המאה השמונה עשרה, ובייחוד הפרנקיסטים, התכחשו לא רק ליהדות הרבנית אלא גם לשבתאות המוקדמת ולמשיחה.

שלום מיתן את רעיונותיו על התאולוגיה השבתאית פעם אחת בלבד. במאמר משנת 1941 על ברוכיה, מנהיג השבתאים בסלונקי, תיאר את כת הקוניווס, הפלג הקיצוני ביותר של הדונמה. הקוניווס אכן היו רדיקליים: הם הכריזו כי מנהיגם איננו רק המשיח אלא התגלמותו של האלוהים וכי שלושים ושישה החטאים החמורים ביותר בתורה שעונשם כרת²¹ הם למעשה מצוות עשה. במסגרת הדיון על האנטינומיזם הרדיקלי של הקוניווס ציטט שלום את הטיפולוגיה של הכיתות השבתאיות שהציג משה חאגיז. שלום העיר שניתן להצדיק את עקרון 'קדושת החטא' באחת משתי דרכים: ניתן לראות את החטא כציווי מעשי, כדרך שבה האדם ה'רוחני' מתקן את עולם החומר מלא החטא,

19 E. Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York 1990, p. 16

20 לניסוח המפורש ביותר של עמדותיו של שלום כאישור לעמדותיו של עמדין ובו בזמן גם להיפוכן ראו: ג' שלום, 'לקט מרגליות' [תש"א], הני"ל, מחקרי שבתאות, ההדיר י' ליבס, תל אביב תשנ"ב, עמ' 686-706. לראייה מאונת יותר של הפרשה ראו: הני"ל, 'התנועה השבתאית בפולין', היילפרין (עורך), בית ישראל בפולין מימים ראשונים עד לימות החורבן, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 36-76. המאמר חזר ונדפס (בהשמטת הפרק הראשון ושם, עמ' 36-140): הני"ל, מחקרים ומקורות (לעיל הערה 1), עמ' 68-140. ראו: שם, עמ' 93.

21 ראו: ו"י ז' 8-16.

או לחלופין ניתן לראותו כביטוי של שכנוע בכך שעולם החומר כבר נגאל ולפיכך אין בו חטא והכול קדוש. האפשרות הראשונה יצרה לגיטימציה מיסטית להמרת דת (במסגרת הפרשנות האחרת לא היה צורך בהמרה). אותה לגיטימציה מצאה את שכלולה המלא ביותר בתורתו של ברוכיה.²²

לרעיון שההמרה הייתה מעשה מכוון ובונה שמטרתו לאחד את היקום כולו היו השלכות מרחיקות לכת: כבר לא ניתן היה להגדיר את התחום שאליו נכנסו הממירים בתיאור הכללי של ממלכת אופל. הדת המאומצת הפכה ליותר מסתם ביטוי גשמי של עולם הקליפות. שלום התאמץ מאוד להדגיש שהבחינה הספציפית הזו בתורתו של ברוכיה הייתה חריגה אפילו על רקע דוקטרינות שבתאיות אחרות, כולל אלה של תתיקבוצות אחרות בדונמה. מומרים שבתאיים אחרים היו 'אנוסים מרצון' שאימצו כלפי חוץ דת אחרת 'אבל בסתר ביקשו לשמור על היהדות כפי שהבינו אותה'.²³ כהגדרתו של שלום.

אולם עבור קהילתו הרדיקלית של ברוכיה, לא היה האסלאם רק מסווה ליהדות הטרוודוקסית. הקוניזוס היו סינקרטיסטים שראו בהמרה שלהם שלב בתהליך הגאולה שבו דתות שונות מתמוזגות. הם האמינו באחדותן של כל האמונות ובאופן מודע כללו אמונות זרות ומשונות בין עיקרי אמונתם.²⁴ הנטייה הסינקרטיסטית ויחסם החיובי לדתות הלא-יהודיות הביאה ללגלוג על קהילתו של ברוכיה לא רק מצד הרבנים אלא גם מצד כיתות שבתאיות אחרות. לדבריו של שלום, הסינקרטיזם שלהם לא נגזר מההתפתחות האורגנית של השבתאות אלא מהמפגש עם קבוצות כיתתיות מוסלמיות באימפריה העותמנית, כדוגמת הדרווישים הבקטשים שכללו גם הם בטקסיהם ובתורותיהם רכיבים סינקרטיסטיים, כשילוב אלמנטים מן הנצרות, הגנוסטיקה והאסלאם השיעי, כמו גם ממגוון אמונות פגאניות ואנימיסטיות.

שלום מעולם לא פיתח באופן מלא את הניתוח של הנטייה השבתאית לסינקרטיזם. במחקריו המאוחרים בנושא (כולל מאמריו על הדונמה בסלוניקי) חזר לתאוריית ה'אנוסים מרצון' ולרטוריקה של ראיית הדתות האחרות כ'פאסאדות חיזונית גרידא' בעודם 'נשארים יהודים בלב'.²⁵ פרשנות כזאת יכולה לתאר באופן מדויק חלק מן ההשתלשלויות של תאולוגיית ההמרה השבתאית (ויכולה להעיד על יכולתו היוצאת מן הכלל של שלום לקרוא את לבותיהם של בני האדם), אך עם זאת היא איננה תורמת הרבה להבנת ההמרה של הפרנקיסטים.

22 ראו: ג' שלום, 'ברוכיה ראש השבתאים בשאלוניקי', הנ"ל, מחקרי שבתאות (לעיל הערה 20), עמ' 349.

23 שם, עמ' 353; עוד ראו: שלום, זרמים עיקריים (לעיל הערה 18), עמ' 142.

24 ג' שלום, 'דרוש "זה אלי ואנוהו" לאברהם מיכאל קארדוור', הנ"ל, מחקרים ומקורות (לעיל הערה 1), עמ' 352-353.

25 הדוגמה הטובה ביותר לכך היא מאמרו בגרמנית על הדונמה. ראו: G. Scholem, 'Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei', *Numen*, 6 (1960), pp. 93-122.

שני ניסיונות חשובים להרחיב את הניתוח של שלום ולשחזר את המגמה הסינקרטיסטית של השבתאות נעשו על ידי יהודה ליבס ויאן דוקטור. לטענת ליבס, 'התנועה השבתאית [...] פצתה את הגבולות שבין היהדות, האסלאם והנצרות':²⁶ אף שמרבית ההמרות השבתאיות לאסלאם או לנצרות נבעו משיקולים פנימיים ולוו בבזו לאמונה המאומצת.²⁷ האלמנט הבין-דתי היה נוכח בשבתאות כבר מתחילתה ובא לידי ביטוי בהכרזתו של נתן העזתי ששבת צבי יגאל גם את ישו. באמצע את המבנה הקונספטואלי של שלום, התמקד ליבס ב'מתח הדיאלקטי' שבין העמדה הניהיליסטית המביעה בוז ואיבה לכל הדתות המבוססות ובין העמדה הסינקרטיסטית שחיפשה את הצדדים החיוביים שבהן. לטענת ליבס, במאה השמונה עשרה הייתה העמדה האחרונה הדומיננטית, והיא הייתה מובהקת כל כך עד שהתנועה השבתאית נתפסה על ידי המיסיונרים הנוצרים (ובכללם יהודים מומרים) כסוג של 'נצרות נסתרת'.²⁸

תפיסת השבתאים כנוצרים-נסתרים בחוגים יהודיים מצויה במוקד עבודותיו של יאן דוקטור. החוקר הפולני הגדיר את הסינקרטיזם השבתאי כדחייה של המוסדות החברתיים של הדת המאומצת במקביל לקבלת התוכן הרוחני שלה.²⁹ הוא הניח את קיומה של תת-מגמה סודית בקרב התנועה השבתאית הרחבה: מעין מעגל איזוטרי יותר בתוך מעגל רחב יותר, איזוטרי בפני עצמו. עיקרי האמונה של אותה קבוצה פנימית נקבעו, לדבריו, על ידי שבת צבי בעצמו. הנביא נתן העזתי מעולם לא נתקבל לתוך אותו מעגל פנימי ורצה להסתיר את תורותיו הסודיות של שבת צבי מיתר מאמיניו. המבקש להיכנס בסוד אותה תורה נסתרת צריך לעמוד בתנאי ההכרחי של קבלה מתוך בחירה (לאו דווקא פומבית) של האסלאם או מאוחר יותר של הנצרות. דוקטור דחה את החלוקה שערך שלום בין הסיעות השבתאיות הקיצוניות והמתונות. במקום זאת הוא חילק את התנועה לזרם הפסיבי, המזוהה עם 'השבתאים האורתודוקסיים' כנתן העזתי ואברהם קרדוון, ולפלג האקטיביסטי שנוסד על ידי שבת צבי אחרי התאסלמותו והמשיך לפעול במאה השמונה עשרה על ידי ברוכיה, רבי יהונתן אייבשיץ (שדוקטור טען שהיה יורשו הנבחר של ברוכיה), פרנק וכמה כיתות של נוצרים-נסתרים יהודים במזרח אירופה ובמרכזה.³⁰ בעוד הפסיביים הסתפקו בצפייה נוסח 'שב ואל תעשה' לגאולה, האקטיביסטים האמינו שיש ללכת באופן אקטיבי בעקבות המשיח, לא רק

26 י' ליבס, 'על כת סודית יהודית-נוצרית שמקורה בשבתאות; הנ"ל, סוד האמונה (לעיל הערה 13), עמ' 221.

27 על המרת הפרנקיסטים ראו: שלום, מצוה הבאה בעבירה (לעיל הערה 1), עמ' 55, 124-127, 131.

28 ליבס (לעיל הערה 26), עמ' 26.

29 J. Doktor, *Śladami mesjasza apostaty: żydowskie ruchy mesjańskie XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998
יהודיות במאות השבע עשרה והשמונה עשרה וסוגיית ההמרה).

30 שם, עמ' 14-15, 63-71.

ברובד החיצוני של מעשה ההמרה אלא גם ברובד הרוחני העמוק – בקבלה אמיתית של הדתות האחרות בנוסף ליהדות.

הניתוחים של ליבס לגבי התאולוגיה השבתאית הם ללא ספק המעמיקים והמורכבים שהוצעו עד כה ואין להמעיט בחשיבותם לדיון שאני עוסק בו. עם זאת, דרכו להבין את רעיון הסינקרטיזם צרה מדי עבור מטרותיי. היות שלדבריו בשבתאות היהדות 'כמעט פוצצה את עצמה'³¹, ליבס ראה בתנועה הזדמנות ייחודית לבחון את הדת היהודית מנקודת המבט של גבולותיה וטען שלמעשה הסינקרטיזם השבתאי העשיר והשלים את היהדות באמונות ובטקסים מדתות אחרות. עתה, לשם בחינת הפרנקיזם, השימוש של ליבס במילה 'כמעט' איננו מתאים: בפרנקיזם, היהדות (ובאותה מידה גם יתר הדתות הממסדיות) אכן פוצצה את עצמה. המוטיב הסינקרטיסטי אצל פרנק לא הוביל להוספה או להעשרה של דת אחת באלמנטים של דת אחרת אלא למיזוג מודע של כולן: עבור פרנק אין ליהדות עדיפות בתהליך המיזוג הדתי ובמובנים מסוימים היא אף נחשבת נחותה ביחס ליתר האמונות.

בעוד ליבס ראה את עצמו כממשיכו החתרני־משהו של שלום, ספרו של יאן דוקטור משנת 1998 הבטיח להציג פרספקטיבה חדשה לגמרי בנושא.³² אכן כמה מן האינטואיציות של דוקטור מקוריות, מציגות תובנות חשובות וראוי להמשיך ולעסוק בהן. בעוד חוקרים ישראלים אחרי שלום התמקדו בעיקר בתורות ובמעשים של שבתאים בודדים, דוקטור עסק בניתוח שיטתי של השבתאות כולה: משבתי צבי דרך נתן העזתי, המאמינים המוסלמים בתורכיה והפרנקיסטים, עד לקבוצות שונות במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה. העוצמה של מחקרו נובעת מניצול מקורות לא־יהודיים שלא היו ידועים או שטרם נחקרו דיים, כדוגמת דיווחים פולניים על הפרנקיסטים ועדויות של מיסיונרים לותרניים גרמנים. אולם ההערכה שמעריך דוקטור את המקורות הלא־יהודיים ואת המקורות שאינם בעברית איננה מאוזנת וחסרה הבנה מעמיקה של המקורות הפנים־יהודיים. במקומות שבהם הוא מנסה לשחזר את התורה הנסתרת המשוערת של שבתי צבי והמשכה בתורותיו של ברוכיה – ולא רק לסכם את שלום וליבס – הדבר רצוף טעויות בהבנת טקסטים עבריים ובתרגומם. יתר על כן, אף שהניתוח של המקורות הנוצריים הוא מאיר עיניים וחדשני, הרי הוא סובל מגישה בלתי ביקורתית בעליל לתוכנם. כך, לדוגמה, התווית של 'נוצרים־נסתרים' התקבלה על ידי דוקטור כעובדה מוגמרת: השבתאים לא הוצגו כמי שנתפסו כך בעיני המיסיונרים הנוצריים בני זמנם, אלא כמי שאכן היו הלכה למעשה 'נוצרים־נסתרים', רק מפני שהמיסיונרים אמרו כך.³³ אם שלום אימץ את הפרספקטיבה של עמדן לגבי השבתאות

31 ליבס (לעיל הערה 15), עמ' 1.

32 דוקטור (לעיל הערה 29), עמ' 13-14.

33 שם, עמ' 106, 108, 118-126 (במקומות רבים).

(גם אם תוך היפוך של השיפוט הערכי), חלק מההצהרות של דוקטור נקראות כאילו היה הוא הדובר בן המאה העשרים של המומרים בני המאה השמונה עשרה.

המפלצת והשקר של השבתאות

במהלך הדיון במאפיין הסינקרטיסטי בתורותיו של ברוכיה, ציטט שלום מכתב שנשלח לעמדין על ידי השתדלן של ועד ארבע הארצות, ברוך מארץ יוון. המכתב נכתב בספטמבר 1756, במהלך החקירה הרבנית בעקבות המעשה בלאנצקרון. הוא מתאר את עיקרי האמונה של הפרנקיסטים לעתיד, שבשלב זה היו – לפחות מנקודת מבטו של ברוך מארץ יוון – הפלג הפודולי של קהילתו של ברוכיה, המעביר את הענף הסלוניקאי של השבתאות לפולין:

ידעו הכל יותר ממני שעיקר התחבולה של הבליעל הרשע ברחיע (=ברוכיה) ימשו [ימח שמו וזכרו] היה להשוטים להרכיב שלש האמונות דת יהדות ודת ישמעאל ודת הנוצרים לעשות מרכבה אחת, והקיל עוד מזה שפרץ גדרו של עולם שהאומות גדרו עצמן מהם [...] והארורים הללו דורשים בעריות ודורשים במרכבה טמאה שהרכיב להם הברחיע וההולכים בדרכיו.³⁴

לפי ברוך מארץ יוון, הרוע שבשבתאות בגרסתו של ברוכיה הנו כפול: האנטינומיזם הקיצוני שבא לידי ביטוי, כנזכר לעיל, בהפיכת העברות החמורות ביותר (ובפרט גילוי עריות) למצוות מעשיות והתורה של 'מרכבה טמאה'. כדי להבהיר את העיקרון האחרון יש צורך בהקשר רחב יותר.

רעיון המרכבה הטמאה נולד משילוב הפרשנות המיסטית על חזיון המרכבה של יחזקאל עם הרעיון הקבלי של המבנים המקבילים של עולמות הטוב והרע. כבר במסורת המיסטית היהודית המוקדמת (מעשה מרכבה) התפרש חזון יחזקאל כמייצג את ההתאמה ההדדית בין צדדי ההאצלה האלוהית בכללותם. הקבלה המאוחרת זיהתה את התיאור של המרכבה כסמל של עולם הספירות כולו. הזוהר והקבלה הלוריאנית ניסחו הייררכיות שלמות של 'ההאצלות של השמאל', כל אחת מהן מקבילה לאלה שבספירות האלוהיות.³⁵ כך מצאה המרכבה הקדושה את מקבילתה (או את הקריקטורה שלה) במרכבה טמאה: 'תא חזי אית רתיכין לשמאלא ברזא דסטרא אחרא ואית רתיכין לימינא ברזא דלעילא דקדושה, ואלין לקבל אלין, אלין דרחמי ואלין דדינא'

34 י' עמדין, ספר שימוש, אמשטרדם תקי"ח, ג ע"א-ע"ב (מצוטט גם אצל שלום, ברוכיה [לעיל הערה 22], עמ' 352).

35 ראו: G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1975, pp. 122–128; "תשב; תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים [תשמ"ח] תשמ"ד, עמ' סב-צ.

[בוא וראה. יש מרכבות לשמאל בסוד הסטרא אחרא ויש מרכבות לימין בסוד שלמעלה בקדושה, ואלה לעומת אלה, אלה של רחמים ואלה של דין].³⁶ עולם מקביל זה נתפס אמנם כנפרד וכישות מטפיזית חצי־עצמאית, אך גם כיסוד השואב את כוחו אך ורק מצד הקדושה: החטא האנושי 'הרע, באשר הוא מנותק מאלוהות, הוא עקר כשלעצמו, ורק חטאי האדם, המטים את שפע הקדושה והטוב, את חיותו של העולם, אל תחום הסטרא אחרא, מעניקים לו את כוח פריונו הדימוני'.³⁷ הסתת הכוחות מצריכה פיצול של מה שלפי טבעו האמיתי אמור להיות מאוחד; היוצאים מן הכלל – החשובים עבור הדיון הנוכחי – הם חטאים המערבים קסמים וכישוף, המצרפים יחד את מה שהיה צריך להישאר נפרד.³⁸

המתווה הכללי הזה היה מקובל על כל קשת המחשבה הקבלית. הדיון על ממלכת הרוע קיבל חשיבות מיוחדת בעבודותיהם של המקובלים בפולין במאה השבע עשרה. בית מדרש קבלי זה התמקד בלימוד 'האצילות השמאלית' מבלי לקשר אותה לרעיונות ההפוכים של תיקון וגאולה. הדמונולוגיה, בנפרד מן הסוטריולוגיה, הפכה לתחום של לימוד והתבוננות מצד עצמו.³⁹ חיבוריהם היו גדושים בהאנשה מפותחת ביותר של כוחות הרוע. הדימויים המיתולוגיים הללו פותחו באמצעות שיטות מספריות כמו גימטריות ונוטריונים וטכניקות פרשניות שאפשרו לצרף יחד מוטיבים, מקורות ודמויות מקראיות ומדרשיות, גם אם היו רחוקים ובלתי קשורים זה לזה.⁴⁰ העיקרון של המרכבה הטמאה פותח בעבודות של הנציג החשוב ביותר של מגמה זו במיסטיקה היהודית, הוא רבי נתן שפירא. בעזרת שימוש במקבילות מספריות זיהה שפירא את 'מרכבה טמאה' עם בעל צפון (שמ' יד 2), ירבעם וכלב רע.⁴¹

בעל צפון היה שם מקום שכנגדו חנו בני ישראל בזמן יציאת מצרים. לפי הפרשנות הקלסית של רש"י נגזר שמו משמו של האל היחיד שהותיר אלוהים מכל אלוהי מצרים. באטימולוגיות מדרשיות, השם של אותו אל מצרי היה קשור לצפון, נכדו של עשו (בר' לו 11), שהמדרש מייחס לו את תפקיד המלך הראשון של איטליה. באופן זה נוצר קשר טיפולוגי בין האלילות המצרית, עשו וצאצאיו ורומא (ולאחר מכן הנצרות).⁴² אטימולוגיות נוספות – או אטימולוגיות עממיות – גזרו את הכינוי בעל צפון מהמילה

36 זוהר, חלק א, ריא ע"ב. ממלכת הרע מורכבת מארבע קליפות: רוח סערה, ענן גדול, אש מתלקחת, ונגה. ראו: זוהר, חלק ב, רג ע"א-רג ע"ב. למקורם של שמות הקליפות וסידורן בחוון יחזקאל, ראו: יח' א 4.

37 שלום, 'סטרא אחרא: הטוב והרע בקבלה; הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 202.

38 שלום, קבלה (לעיל הערה 35), עמ' 124.

39 שלום, 'התנועה השבתאית בפולין, בית ישראל בפולין (לעיל הערה 20), עמ' 38.

40 'ליבס, 'יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, א-ב (תשמ"ד), עמ' 273.

41 ר' נתן שפירא, מגלה עמוקות על ואתחנן, אופן ק"מ, מצוטט אצל ליבס, שם, עמ' 274.

42 L. Ginzburg, *Legends of the Jews*, 5, Philadelphia 1947, pp. 372–373

צפון, הסמל התנ"כי למקור הרע⁴³ ואחד מתיאורי סמאל,⁴⁴ שליט השדים והמלאך הממונה של עשו ושל רומא.⁴⁵

המלך הראשון שמלך בישראל אחרי שלמה, ירבעם בן נבט, הוחזק כמלומד גדול בתורה האזוטריית של מעשה מרכבה,⁴⁶ כמי 'שחטא והחטיא את ישראל' על ידי חידוש עבודת האלילים והקמת שני עגלי זהב בדם ובבית אל.⁴⁷ בתלמוד הפך ירבעם להיות דוגמה לחוטא האולטימטיבי שאין לו תקווה לגאולה: 'ייהי בדבר הזה לחטאת בית ירבעם [...] להכחיד בעולם הזה ולהשמיד לעולם הבא' וירבעם בן נבט וחבריו יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות.⁴⁸ הזוהר קישר בין ירבעם בן נבט לבין משיח בין יוסף והציע שחידוש עבודת האלילים היה חלק מה'יעוד' המיסטי שלו הקשור לגורלו של המשיח.⁴⁹ על בסיס דברי הזוהר פיתח רבי נתן שפירא דמות של אנטי-משיח: כפי שמימתו של משיח בן יוסף מצד הקדושה הייתה לתקן את המרכבה הקדושה, כך משימתו של המשיח מצד הטומאה הייתה להמשיך ולקיים את מרכבת הטומאה. ההיבט הזה בשליחותו סומל על ידי העגלים שעשה ירבעם, ונקרא 'כלב רע'.⁵⁰ לפי ליבס, האנטי-משיח של נתן שפירא הוא למעשה ישו, והכינוי 'כלב רע' בהקשר הזה מתייחס למייסד הנצרות.⁵¹ אכן, לפי התלמוד, ישו, כמו ירבעם, עסק בכשפים ועורר את ישראל לחטא,⁵² ומצויים מקורות יהודיים נוספים המשתמשים בתואר 'כלב רע' או 'כלב מת' ביחס לישו, הנצרות או הצלב.⁵³

ההשתלשלויות הטיפולוגיות והמקבילות הללו עברו מהפך בשבתאות. כבר לגבי המרתו של שבתי צבי גייס נתן העזתי פסקה מהזוהר העוסקת בערב רב הרואים במשיח האמת כלב מת.⁵⁴ פרשנויות שבתאיות הניחו שיש להבין את ההצהרה המשיחית לגבי איבוד חלקו של ירבעם בעולם הבא כסימן לכך שיש לו חלק בעולמות הגבוהים של

43 ראו לדוגמה: יר' א' 14, 11.

44 אחת הפרשנויות האפשריות לשם סמאל היא השמאל, המזוהה עם צד צפון.

45 J. Dan, 'Samael and the Problem of Jewish Gnosticism', A. L. Ivry, E. R. Wolfson and A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam 1998, pp. 261–262

46 בבלי, סנהדרין קב ע"א.

47 מל"א יב.

48 בבלי, סנהדרין קא ע"ב; ראש השנה יז ע"א.

49 זוהר, חלק ג, רעו ע"ב.

50 ליבס, יונה בן אמית' (לעיל הערה 40), עמ' 278–279.

51 שם, עמ' 27.

52 בבלי, סנהדרין מג ע"א.

53 הביטוי 'כלב מת' מקורו בשמ"א כד 14; שמ"ב ט 8; טז 9. ראו: G. Selig, *Der Jude*, Leipzig 1772, pp. 107–110, 9, שם הוא מצטט גרסה של איגרת הויכוח של אבן פלקיה.

54 זוהר, חלק ג, קכה ע"ב. לשימושו של נתן העזתי בפסקה זו ראו: שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 2), עמ' 628–629.

האין־סוף.⁵⁵ במקום להיות הדמות ההפוכה למשיח בן יוסף, הפך ירבעם להיות את שחולק עמו את שורש נשמתו, גורלו להתחלל בעבודת אלילים נתפס כפריפיגורציה לגורלו של שבתי צבי להתאסלם.⁵⁶ בשבתאות של המאה השמונה עשרה הוחלפו ההשפעות המוסלמיות בהקשרים נוצריים מתאימים יותר. לפיכך משה חיים לוצאטו התייחס אל השבתאים האירופיים המחטיאים את הרבים 'ככל חטאות ירבעם וכל הנמשכים אחריו עד היום הזה',⁵⁷ ופירש את גורל עבודת האלילים של ירבעם כמוסב על הנצרות.⁵⁸ עדות שבתאית מצהירה שוולף אייבשיץ 'הפריד ממנו הצד הקדושה ובחלק גשמיות בא אל הטומאה, כדי להוציא ניצוצות הקדושה, ואמר שגם ירבעם בן נבט רצה לעשות כך, אמנם נשאר בטומאה, ואותו ש"ץ שבר הקליפה'.⁵⁹ הייתי מציע ש'שבירת כוח הקליפות' מתייחסת כאן באופן ייחודי לרעיון של נתן העזתי ששבתי 'הסיר מהרע והעלם למדרגה באיש תם וישר וירא אלקים כי שרשו בעצמו הוא רע הגמור שהוא קליפתו שהוא יש"ו הנוצרי שעתידי הוא לתקנו'.⁶⁰

הפולמוס האנטי־שבתי היפך פעם נוספת את ההיפוך השבתאי של המוטיבים המסורתיים. הרבנים האנטי־שבתיים השתמשו באופן קבוע בכינויים 'כלב' ו'כלב רע' כתיאורים לשבתי צבי ולעיתים קרובות שילבו רמיזות לישו, לירבעם ולשבתי.⁶¹ לימוד המרכבה הטמאה הפך מזוהה עם הקבלה השבתאית. במקורות החסידיים מהמאה התשע עשרה השתמשו במוטיבים כאלה גם לגבי הפרנקיסטים: דוגמה טובה לכך היא רבי נחמן מברסלב שזיהה את ירבעם עם פרנק, את שני עגלי הזהב עם זרועות הצלב המזוהב של פרנק, ואת תורותיו של ירבעם על המרכבה עם כתבי היד האזוטריים של הפרנקיסטים.⁶² עם זאת, אולי אין זה מן הנמנע שהמקורות החסידיים שימרו את המסורות המוקדמות שבעל פה ושרצף האסוציאציות והקישורים בין תיאור המרכבה הטמאה, ירבעם, העבודה הזרה, ישו, הנצרות, פרנק והפרנקיסטים נוצר עוד בימי חייו של פרנק.

- 55 וירשובסקי; המקובל השבתאי ר' משה דוד מפודהייץ, הנ"ל, בין השיטין (לעיל הערה 12), עמ' 201.
- 56 'תשבי, יחסו של ר' משה חיים לוצאטו אל השבתאות, הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 765-766.
- 57 הנ"ל, 'שירים ופיוטים ותפילות מגנוז' רבי משה חיים לוצאטו (בכתב יד גינצבורג 745), שם, עמ' 723.
- 58 הנ"ל, 'יחסו של ר' משה חיים לוצאטו אל השבתאות', (לעיל הערה 56), עמ' 766.
- 59 'עמדין, ספר התאבקות, אלטונה תקכ"ב-תקכ"ט [נדפס שנית: לבוב תרל"ז], כט ע"א.
- 60 נתן [בנימין] העזתי, בעקבות משיח: אוסף מקורות מראשית התפתחות האמונה השבתאית, בעריכת ג' שלום, ירושלים תש"ד, עמ' מג. ראו: שלום, שבתי צבי (לעיל הערה 1), עמ' 232, 247.
- 61 ליבס, סוד האמונה (לעיל הערה 13), עמ' 337, הערה 6 (למאמרו 'מחבר ספר "צדיק יסוד עולם" – הנביא השבתאי ר' ליבלי פרסוניץ'); עמ' 400, הערה 52 (למאמרו 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבתאות').
- 62 וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ערך וההדיר מ' פייקאו, ירושלים תשל"ה, עמ' 25. ר' יצחק אייזיק מקומרנו טען שישנם שני 'כלב רע': אחד מימי בית שני (ישו) והאחר 'בדורנו' (פרנק), ראו: 'תשבי וי' דן, 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, יז (ירושלים תשכ"ו), טור 799.

אותם נושאים בהקשרים אלה הנוכרים הופיעו גם בכתביו של עמדין. בפולמוסים נגד הקמעות הוא טען יסוד העניין בקצור הוא מפני שיש מקביל לקדושה בס"א פני קו"ף כפני אדם.⁶³ במילון הקבלי שלו, 'ספר ציצים ופרחים', הוא ציטט במלואה את שרשרת ההקבלות שטבע רבי נתן שפירא בין בעל צפון, ירבעם, כלב רע והמרכבה הטמאה.⁶⁴ הדימוי של ירבעם, התואר 'כלב רע' ורעיון המרכבה הטמאה מופיעים לעתים קרובות בדבריו על רבי יהונתן אייבשיץ.⁶⁵ עמדין אף השווה את מעשיו של אייבשיץ לאלה של ירבעם וקישר את השניים תחת הסמל של הכלב.⁶⁶ סביר להניח שאסוציאציות אלה היו ידועות גם לברוך מארץ יוון – ישירות מהמקורות הקבליים או מעמדין.

דרכו הפולמוסית של עמדין לא רק עיצבה את המסגרת התאולוגית של הוויכוח, אלא אף את שפת הוויכוח: מכתביהם של חבריו ותומכיו שופעים ציטוטים ופרפרזות, מושגים טכניים וגימטריאות שמקורם בכתביו שלו. מכתביו של ברוך יכולים להיקרא כהצגת עמדתו של עמדין ומשחק המילים להרכיב-להרקיב את המרכבה הטמאה בעזרת מיוזג היהדות, הנצרות והאסלאם זימן את כל מערך הדימויים המקושרים של טומאה ועבודת אלילים, שכבר הייתה קיימת בספרות האנטי-שבטאית המוקדמת.

יש לדחות לעת עתה ניתוח מפורט יותר של חלק מדימויים אלה, אך ניתן כבר עכשיו לתאר בקווים כלליים את התפיסה התאולוגית המונחת בבסיס דרכם של עמדין וברוך מארץ יוון להבין את הסינקרטיזם השבטאי. בהתאם לדפוס המחשבה הקבלי, שלפיו החיצוניות היא רק שיקוף של הפנימיות והמעשים בעולמות התחתונים משפיעים בעולמות גבוהים יותר, הסכנה הפוליטית בטשטוש הגבולות בין אמונות וכתות שונות נראית רק כתופעה משנית של הסכנה הרוחנית שבהחרבת המבנה המטפיזי של היקום.

ההכרה של עמדין בלגיטימיות של הנצרות והאסלאם ובחשיבותן של דתות אלה הייתה הרבה יותר מהכרה בערכן החומרי: הייתה זו הכרה בערכן המהותי המקודש ובתפקיד החיובי שיש להן בתהליך הגאולה. לעומת זאת, הסינקרטיזם השבטאי לא נגע רק לעניין מיוזג הטקסים החיצוניים והתורות של האמונות הרשמיות. העניין היה מיוזג הישיות המטפיזיות, שהדתות הנורמטיביות היו רק גילוי חיצוני שלהן. לפיכך יש להציג את מאמציו של עמדין להוכיח את המאפיינים הלא-אליליים של האסלאם והנצרות כנגד תפאורת הרקע של הדיון על אודות המאפיינים האיליים

63 " עמדין, עקיצת עקרב, אמשטרדם תקי"ג, יג ע"א.

64 ראו: " עמדין, ציצים ופרחים מ ע"א, אלטונה תקכ"ח; וכן אצל ליבס, סוד האמונה (לעיל הערה 13), עמ' 400, הערה 52 (למאמרו 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבטאות'). לדיון הרחב ביותר על אודות ר' נתן שפירא ראו: ליבס, יונה בן אמיתי (לעיל הערה 40), עמ' 274-276.

65 ראו למשל: עמדין, ספר שימוש (לעיל הערה 34), כו ע"א; עמדין, בית יהונתן הסופר, אלטונה תקכ"ג, ג ע"א; עמדין, עקיצת עקרב (לעיל הערה 63), ח ע"א.

66 " עמדין, עדות ביעקב, אלטונה תקט"ז, לד ע"ב, לו ע"ב, מב ע"ב.

של השבתאות. בעוד האסלאם, הנצרות והיהדות היו עבור עמדין דרכים לגיטימיות (ומשלימות) לעבודת האלוהים, העירוב של שלושתן לדעתו כמוהו כעבודת אלילים. השבתאות לא הייתה רק אחת מיני עבודות אלילים רבות אלא מימוש הבטחתה או ההתגלמות של עצם מהותה. השבתאות הנה גרומה מכל עובדי אלילים אשר מעולם.⁶⁷ בעוד עובדי האלילים הישראלים הקדומים רק סיפקו את תאוות היצר בידעם שהאלילים הם 'עבודה זרה שאין בה ממש', השבתאים עבדו 'עבודה זרה גמורה'.⁶⁸ חטאם לא היה סגידה מוטעה לאלוהי שקר או יצירת ייצוגים מוטעים של האלוהות, אלא הכחשת האל האחד שהוכר על ידי שלוש הדתות המונותאיסטיות והמרת עבודתו בפולחן שקר הסוגד לבן אנוש.⁶⁹ הם חזרו על מעשי ירבעם לא רק בחטאיהם שלהם אלא בהחטאים אחרים על ידי עיוות הבנת אלוהי האמת בקרב האנשים שהחזיקו באמונות מונותאיסטיות. הם אפילו חזרו על האסטרטגיה של ירבעם: לפי התלמוד ירבעם הסית את עם ישראל לעבוד עבודה זרה בטענה שזהו מבחן ציות לציווי המלך.⁷⁰ בדומה לכך, שבתאי ברוכיה ופרנק הוציאו את מאמיניהם לתרבות רעה באמצעות הדרישה לציות מוחלט לרצונם כמבחן לאמונתם בהם. כמו ירבעם, השבתאים יהיו החוטאים היחידים שלא יכללו בגאולה העולמית.⁷¹

עבור עמדין ותומכיו, הסינקרטיזם השבתאי יצר אחידות שקרית של הדתות המונותאיסטיות, ובכך עיוות את היחסים הראויים ביניהן. השבתאים ערבבו אלמנטים זרים מעיקרם – כל אחד מהם קדוש בפני עצמו, אך כאשר כולם משולבים יחד הם מטמאים את טוהר האמונה. על ידי 'הרכבת' היהדות, הנצרות והאסלאם ביצעו השבתאים מעשה כישוף ש'חיבר את מה שעליו להשאר נפרד'. כמו כל מעשי הכישוף, הוא קידם את חורבן העולם וחיזק את שלטון המרכבה הטמאה. כשם שלמרכבה הטמאה אין חיות משל עצמה והיא יונקת מצד הקדושה, כך ינקו השבתאים את חיותם מהיהדות, הנצרות והאסלאם. הייתה זו פסאודו־דת: כפי שהמרכבה הטמאה הייתה קריקטורה של המרכבה הקדושה, כך השבתאות הייתה קריקטורה של דתיות בעיני עמדין, תלמידיו ותומכיו. על כן, השבתאות, כפי שעמדין הבינה, באה לידי ביטוי בצורה המדויקת ביותר בקריקטורה. בעמוד האחורון של 'ספר שימוש', הדוח העיקרי של עמדין על הפרנקיסטים (הספר שבו, בין היתר, העתיק גם את מכתביו של ברוך מארץ יוון), מצוי חיתוך עץ המתאר יצור דמיוני בעל שלושה ראשים – לכל אחד מהם כיסוי

67 עמדין, ספר שימוש (לעיל הערה 34), יח ע"ב.

68 טענתו המקורית של עמדין בעקיצת עקרב (לעיל הערה 63), ז ע"א, שאותה מצטט ברוך כנגד הפרנקיסטים בספר שימוש (לעיל הערה 34), ג ע"א, מבוססת על הנאמר בסנהדרין סג ע"ב.

69 על רעיון האלהת המשיח בשבתאות ראו: שלום, ברוכיה (לעיל הערה 22), עמ' 359-374.

70 בבלי, סנהדרין קא ע"ב.

71 י' ליבס, 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבתאות', הג'ל, סוד האמונה (לעיל הערה 13), עמ' 209 ובהערות שם.



חיתוך עץ המתאר יצור דמיוני בעל שלושה ראשים, שלכל אחד מהם כיסוי ראש שונה, והם מתויגים כנוצרי, יהודי וישמעאלי. נדפס ב'ספר שימוש' של יעקב עמדין, אלטונה 1760

ראש שונה וכל אחד מתויג בהתאם לו – 'נוצרי', 'יהודי', 'ישמעאלי'. היצור בעל כנפיים וידיים רבות אך רק רגל אחת. גופו היחיד מנופח ומורכב מחלקים, וממנו יוצאים שני זנבות מסתלסלים וקצהו של אחד מהם הוא ראש נחש. שתי הפסקאות ב'ספר שימוש' מסבירות את המשמעות של חיתוך העץ. הראשונה מופיעה באמצע הספר, בהקשר של הדיון על תורת השילוש השבתאית כפי שהוצגה בוויכוח קמיניץ. עמדין קישר תורה זו אל רבי יהונתן אייבשיץ ובנו וולף:

המשנים פרצופיהם לגוונים שונים מחליפים [...] בפרצופים שונים לפי העת והמקום וחברת ב"א סביבותיכם. כאשר ידענו ראשיכם לכלוכית⁷² ובנו. בין יהודים ראשו מכוסה בכובע עגול וטלית ע"ג. בין ערלים יש עליו כובע משולש הצלעות לדמיון אמונתם, ופאה נוכרית תחתיו, ובחצות לילה, במקום שאין רואים אחרים רק כת שלו, עוטר מצנפת ישמעאלית, לזכר תורת הש"ץ שר"י [השבתי צבי שחיק עצמות ירקב]. הרי אלו שלשה פרצופים לגוף אחד בלי נשמה [...] מורכב משלשה ראשים והרבה ידיים בלי רגליים, אך גולם ריק מלא קוצים וכנפיים כלילית וזנב נחש.⁷³

עמדין מסיים חלק זה בהבטחה לצייר באופן ויזואלי את דמותה של השבתאות בסוף הספר. הפסקה הרלוונטית השנייה מופיעה לפני האיור בסמוך לו ומתייחסת למימוש אותה ההבטחה:

בכאן נשלם נדרנו להציג צורת משונה ומגונה, של אנשי כת ש"ץ שר"י שנתחדשה בעולם זה קרוב למאה שנה. והיא צורתם העצמית הפנימית. אין ספק שהיא צורת ש"ץ שנתלבש בקליפות מזויפות הללו בתרמית. לו שלשה ראשים (בהם התדמה לכל אחד מבעלי שלש אמונות הראשיות) לשונו כשל כלב שוטה, אזניו סרוחות,⁷⁴ קולו כנחש כוחלי עפר ושקר אין לו רגליים אך בע"ל ק"ב הוא, ורגל אחת שבורה ומרבה ידיים. כנפיו כפולות ככנפי החסידה בשמים⁷⁵ (בש"ץ) וכנפי לילית. פרמשתקו נמשכת כמה אמות כשל נ"ג [נחש נחושת]. זנבו כשל נחש מופשלת וכארי מוכפלת. גופו נפוח כאובות חדשים יבקע.⁷⁶ מלא נקבים וכל רוח חיים אין

72 ראו: בבלי, סנהדרין 10 ע"ב. לכלוכית הוא כינוי נפוץ לר' יהונתן אייבשיץ בכתביו של עמדין, ראו למשל: עדות ביעקב (לעיל הערה 66), לו ע"ב; ספר שימוש (לעיל הערה 34), ח ע"ב; עקיצת עקרב (לעיל הערה 63), ז ע"ב.

73 ספר שימוש (שם), מ ע"ב.

74 בבלי, יומא פג ע"ב: 'ת"ר חמשה דברים נאמרו בכלב שוטה: פיו פתוח וריריו נוטף ואזניו סרוחות וזנבו מונח על ירכותיו ומהלך בצידי דרכים'. ייתכן שהמוטיב של הכלב השוטה קשור לכלב רע או לכלב מת שנדרו לעיל.

75 השו"י יר' ח 7; איוב לט 13-18.

76 איוב לב 19.

בו. שערותיו קשים כקוץ מונד כולהם.⁷⁷ חדודי חרס לו על פני כולו כחזיר הבר וכעור הקופד. ואיש יגע בו ימלא ברזל וע"ץ חנית.⁷⁸ לכן נחקקה דמותו, להרחיק ב"א [בני אדם] ממנו כמלא עיניו ולהשמר מנוקיו. דחייף ביה מסתכן, ולא יטמאו בו העם אשר ה' בקרבם שוכן.⁷⁹

האיקונוגרפיה של חיתוך העץ עשירה והערותיו של עמדין נוגעות גם הן בנושאים רבים ושונים, כך שניתוח מקיף של הדמות יצריך מחקר בפני עצמו. במאמר זה אתרכו רק באלמנטים הרלוונטיים לדיון בפרנקיזום. הפרשנויות של עמדין סובבות סביב מערכת הסמלים של דו־פרצופיות, שקר ורמאות. מערך הדימויים הזה מוצג על ידי ההצהרה 'שקר אין לו רגליים' ומיוצג באופן ויזואלי על ידי הרגל היחידה והשבורה של היצור. המוטיב של השקר ללא הרגליים נובע מאמירה תלמודית שהשקר עומד על רגל אחת בעוד האמת עומדת על קרקע יציבה.⁸⁰ התלמוד משתמש בעובדה שלכל אחת מהאותיות המרכיבות את המילה 'שקר' ישנה רק רגל אנכית אחת, בעוד שאותיות המילה 'אמת' יציבות: לאותיות אל"ף ותי"ו יש שתי רגליים כל אחת ואילו האות מ"ם נחה על קו אופקי. הספרות הרבנית עשתה שימוש נרחב במשל זה. הבסיס הטקסטואלי לאיור של עמדין הוא במדרש התנאי 'אותיות דרבי עקיבא', בו אותיות האל"ף-ב"ת מתחרות ביניהן במי מהן יפתח מעשה הבריאה. הביטוי 'שקר אין לו רגליים' מופיע פעמים מספר במדרש, והאזכור החשוב ביותר בהקשר הנוכחי הוא בפסקה המסבירה את צורת האות ש"ן תוך התייחסות לעובדה שבהיותה האות הראשונה במילה 'שקר' יש לה שלושה ראשים אך אף לא רגל אחת. כמו כן לשקר יש קול אך אין לו קיום ממשי⁸¹ (המדרש מקשר את הביטוי 'אין לו רגליים' גם לנחש וזחל העפר). פירושו של עמדין לאיור קושר את המוטיב המדרשי של השקר בעל שלושת הראשים והרגל האחת למוטיב של 'בעל הקב'.

מקורו של דימוי השקר ללא הרגליים בספר תיקוני זוהר, שם בעל קב מדגים את דמות החכם הנסתר של האגדות הזוהריות: הוא עוקף על קביו שני חכמים הרוכבים על סוסים, מוביל אותם למערה שבה הוא מתפשט מההוא גופא והוה מתלבש בגופא אחרא. הוא מלמד אותם סודות על אודות הפסוק 'הבל הבלים הכל הבל'⁸² ומעניק להם

77 ש"ב כב 6.

78 ש"ב כב 7.

79 עמדין, ספר שימוש (לעיל הערה 34), פט ע"ב. הטקסט הועתק בידי י' רוזנטל, 'ציור אנטי-שבתאי כסמל איקוני', קרית ספר, מז (תשל"ג), עמ' 502.

80 בבלי, שבת קד ע"א.

81 ראו: מדרש אותיות דרבי עקיבא, ש"א ורטהיימר (עורך), בתי מדרשות, ב (תשי"ט), עמ' תט; אותיות דר' עקיבא, י' אייזנשטיין (עורך), אוצר המדרשים, נויארק תרפ"ב, עמ' 41.

82 קהלת א 2.

אוצר.⁸³ השבתאים קישרו את בעל הקב של הזוהר עם בעל הקב התלמודי שהותר לו לצאת עם הקב בשבת⁸⁴ ופירשו את המשל כמתייחס למשיחיותו של שבתאי צבי.⁸⁵ הנוטריקון של המילים בעל קב (ק"ב) יכול להיקרא כמספר 102 – הוא הערך המספרי של השם 'צבי' וכן של מספר מאמיניו הנאמנים ביותר שנטען כי התאסלמו יחד אתו. מאוחר יותר הפך המושג 'בעל קב' לכינוי של קבוצת האליטה של הדונמה: יש בידינו עדויות לכך שבימיו של אייבשיץ ישנם בסלונקי 102 'מינים ארורים' שבבעלותם עושר רב, החיים חיי התבודדות מוחלטת, 'אין להם שיג ושיח עם שום איש', רואים עצמם כמשוחררים מציווי העולם הזה ו'שקורין עצמן בעלי קבין'.⁸⁶ עדות נוספת מקשרת את המוטיב עם המעגל הפנימי של הפרנקיסטים: כשם שיחד עם שבתאי צבי שהתאסלמו 102 איש כדי לתקן את קליפת ישמעאל, יחד עם פרנק התנצרו – כך נטען – 102 איש כדי לתקן את קליפת אדם.⁸⁷

עמדין אסף מבחר תיאורים שונים ומגוונים של 'בעלי קבין'; האייקונוגרפיה שבאיור וההבהרות שנתן לגבי משמעותה נטועות עמוק בידע העצום שלו על השבתאות. כתבי היד הפרנקיסטים מכילים גם הם התייחסויות לבעלי הקבין (*baalakaben* או *beznóžki* – מחוסרי הרגליים, בלשונו של פרנק). בני החבורה הסלוניקאית חיו בבידוד, משוחררים מנורמות חברתיות ומחובות ארציות. הם נתפסו כמי שחיים על התפר שבין העולם הזה והעולם הבא.⁸⁸ פרנק הרחיב על המסורות הסלוניקאיות: באחד ממאמריו בעלי הקבין הם בו בזמן גם אנשי האליטה השבתאית וגם הישויות המיתולוגיות המבוססות על הקטע הזוהרי, שללא ספק היה מוכר לו. כמו בזוהר, ה־*baalakaben* הפרנקיסטיים חיים במערות (בהרי שווייץ, טירול והונגריה אך בייחוד בפולין)⁸⁹ ושומרים על אוצרות חבוים שאותם

83 תיקוני זוהר, תיקון סט, קג ע"ב. ראו גם: ג' שלום, 'סדר תפילות של ה'דונמה' מכת האיזמיריים, הני"ל, מחקרים ומקורות (לעיל הערה 1), עמ' 380.

84 בבלי, שבת סה ע"ב.

85 שלום, סדר תפילות (לעיל הערה 83), עמ' 380.

86 עמדין, ספר התאבקות (לעיל הערה 59), נד ע"ב, סב ע"ב; מובא ומתורגם בחלקו אצל שלום, ברוכיה (לעיל הערה 22), עמ' 381.

87 עמדין, ספר התאבקות (שם), מח ע"ב.

88 י' ליבס, 'חיבור בלשון זוהר לר' וולף בן ר' יהונתן אייבשיץ', סוד האמונה (לעיל הערה 13), עמ' 95.

89 *Zbiór słów pańskich w Brünnie mówionych*, [אוסף דברי האדון שנאמרו בברין], סעיף 1259, כ"י קראקוב, הספרייה היגלונית 696. ראו: דברי האדון ליעקב פרנק, מהדורת בנינים של תרגום כ"י קראקוב, תרגמה מפולנית פ' שלום, ערכה ר' אליאור, ירושלים 1997 (ספריה לאומית 5506.3). ההפניות להלן לספר 'דברי האדון' הן למקור הפולני והתרגום הוא שלי (להלן: דברי האדון). קריאתו של שלום באמירה זו (במאמרו על ברוכיה [לעיל הערה 22], עמ' 382) מבוססת על גרסה אחרת המובאת אצל קרוייהאר: A. Kraushar, *Frank i frankisci polscy, 1726–1816: monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rekopisimnych*, Kraków 1895, II, pp. 325–326. [קרוייהאר, פרנק והפרנקיסטים הפולניים].

הם רשאים להעניק.⁹⁰ כפי שבעל הקב בזהר עוקף את הרוכבים כשהוא קופץ על רגל אחת ועף 'מאות פרסאות', כך ה־*baalakaben* של פרנק יכולים לעבור מרחק של שבעים מייל בשלוש שעות או לעוף מעל כל אירופה בשעה אחת.⁹¹ הם בני תמותה שיכולים להתרבות עם נשים אנושיות ומחצית גופם כדמות אדם.⁹² אכן, ה־*baalakaben* היו בני אנוש ש'נדחפו מחוץ לעולם הזה ורגליהם נלקחו מהם'.⁹³ אולם גם במצבם הנוכחי הם שומרים על נאמנותם הדתית: חלקם יהודים ('בעלי זקנים'), אחרים קתולים או תורכים, אך אחרים הם שבתאים ('יש בהם גם מהמאמינים מהראשון [שבת צבי] ומהשני [ברוכיה]).⁹⁴ האמירה הבאה חשובה במיוחד להבנת האיור של עמדין:

לבעלי הקבין יש גוף משולש. האחד חסר הרגליים והם רק זוחלים על ברכיהם. לאחר יש כנפיים בהם יכולים הם לעוף כמה מאות מילין מבלי לעצור. הגוף השלישי שלם ברגליו, אך עם גוף זה הם אינם יכולים לצאת מגבולם. כך גם נשיהם. לכל שלושת הגופים דמות אחת.⁹⁵

לטענתי עמדין הכיר את הרעיון השבתאי של שלושת הגופים של בעלי הקבין, והאיור שהביא בספר שימושי מייצג 'בעל קב'. כמו אצל פרנק, גם אצל עמדין בעל הקב הנו יצור כלאיים שיכול לגבור על מגבלות העולם החומרי. אך בניגוד לפרנק, היותו יצור כלאיים לא מעידה על תבונה גבוהה יותר וכוחות יוצאי דופן אלא על מפלצתיות: הוא מורכב מבשר חי ומאלמנטים מלאכותיים ויש לו איברים ממינים שונים. בעתירה לנציג האפיפיורי, טען ברוך מארץ יוון שאמונות השבתאים נוגדות הן את החוק האלוהי הן את חוק הטבע. היצור המיוצג באיור של עמדין איננו שייך לא לסדר הטבעי ולא לסדר של הקודש. יצור תלת־ראשי הוא מפלצת, והיצור של עמדין הוא אכן מפלצת בשני מובנים: הוא משלב בין האנושי והלא־אנושי (יש להציב לצד ההצהרה של פרנק, ש'בעלי קבין' הם לא אנושיים אבל יכולים להתרבות עם נשים אנושיות, את ההאשמה שמאשים עמדין את השבתאים בפעילות מינית עם בעלי חיים ועם אובייקטים דוממים⁹⁶) והוא יצור חסר חיים (גוף בלי נשמה; 'יכל רוח חיים אין בו'), המקבל את חיותו על ידי רוח זרה.

90 דברי האדון, סעיף 1082.

91 שם, סעיפים 1082, 1259.

92 שם, סעיפים 1259, 1273. טענתו של שלום שפרנק ראה בבעלי הקבין 'אלים' (שלום, ברוכיה [לעיל הערה 22], עמ' 382, הערה 211) מבוססת על טעות בהבנת הטקסט הפולני של קרויזאר (לעיל הערה 89, א, עמ' 241). המילה 'אלים' (*bozki*) אצל קרויזאר היא לעגו של ההיסטוריון לתורתו של פרנק ולא ציטוט מדברי האדון.

93 דברי האדון, סעיפים 647, 1273.

94 שם, סעיף 1106.

95 שם, סעיף 679.

96 עמדין, ספר שימוש (לעיל הערה 34), טז ע"ב.

השבתאות המוצגת באיור היא שקר מפלצתי. התורות הסינקרטיסטיות והמעשים של השבתאים היו עבור עמדין אותות אזהרה חמורים בעלי משמעות מבשרת רעות, במקביל להיותם עיוותים של האמת הדתית.⁹⁷ האיור שבספר שימוש' הוא שיקוף של פרשנותו של עמדין לשבתאות: הוא מהווה ייצוג של דמות המשיח (שבתי צבי), דימוי של התורה הפרנקיסטית של השילוש, תיאור של שלושה־כובעים – שלושה־דתות – של יהונתן אייבשיץ ובנו וולף וציור של 'בעל קב' מסלוניקי. אם לחזור על מילותיו, האיור הוא יצירתם העצמית הפנימית. האופי המורכב של הדמות משקף את הסינקרטיזם השבתאי, והמבנה המטמורפי מסמל את חוסר היציבות בהיות השבתאים. הציור הוא התגלמות ויזואלית של הרושם של עמדין שהשבתאים 'משנים פרצופיהם לגוונים שונים מחליפים [...] בפרצופים שונים לפי העת והמקום וחברת ביא [בני אדם]'. עמדין פיתח את המסורות השבתאיות האותנטיות על אודות בעל קב משולש־גוף שהוא בעל כנפיים, והציב לצדן דימויים מדרשיים וקבליים של שקר ומרמה. המטבע 'שקר אין לו רגליים' מופיע שוב ושוב בכתביו האנטי־שבתאיים של עמדין,⁹⁸ שאהב לאפיין את אויב נפשו אייבשיץ כמי שאוהב שקר וישנא אמת.⁹⁹ וכל רוח אין בקרבו, אבל מלא הסכלות והוללות רעה שקרים ודברים זרים.¹⁰⁰

העובדה שעמדין בחר להציג את השבתאות במבע חזותי היא משמעותית מאוד. בעוד בפולמוסים הנוצריים נעשה שימוש בקריטורות, כולל באלה של יצורי־כלאיים מפלצתיים, לפחות מאז איורי ה־"Mönchskalb" וה־"Papstesel" מתקופת הרפורמציה, לשימוש בהן לא היה הד בוויכוחים יהודיים. היצור בעל שלושת הראשים הוא ייצוג חזותי של העיקרון התאולוגי הרואה את השבתאות כשקר וכמפלצתיות. עמדין ייחס לדמות במפורש ייעוד מרחיק מרע. ב'ספר שימוש' כתב שהאיור נעשה 'להרחיק ב"א [בני אדם] ממנו [...] ולהשמר מנזקו [...] ולא יטמאו בו העם אשר ה' בקרבם שוכן'. בחיבור מאוחר יותר הוא מזהיר שהוא צייר את האיור 'למען ירחק ממנו כל אוהב נפשו'.¹⁰¹ הביטויים הללו אינם מתייחסים רק לרבנים האנטי־שבתאיים ואפילו לא ליהודים בלבד. עבור עמדין השבתאות הייתה הרבה יותר מסתם איום פוליטי על הממסד הרבני או אפילו סכנה תאולוגית ליהדות. הרכבת האמונות השונות על ידי השבתאים יצרה סכנה מפלצתית ליהודים וללא־יהודים, הן בעולם האלוהי הן בעולם האנושי. המאפיינים האוניוורסליים של האיום הצריכו תגובה אוניברסלית. בהתאם, עמדין בחר להילחם בשבתאות בדרך האוניברסלית ביותר: דרך השפה המצוירת שיכולה לדבר גם לאלה שאינם יודעים קרוא וכתוב ולאלה שאינם קוראים עברית.

97 ליבס (לעיל הערה 71), עם 201.

98 עדות ביעקב (לעיל הערה 66), לח ע"ב; ספר שימוש (לעיל הערה 34), יח ע"ב.

99 עדות ביעקב (שם), לד ע"ב.

100 שם, מא ע"א.

101 י' עמדין, מטפחת ספרים, לבוב תר"ל, עמ' 5.

הסינקרטיזם השבתאי נתפס כסכנה שדרשה יצירת חזית מאוחדת של כל המאמינים באל אחד, תוך חציית גבולות של אמונות, מעמד ומוצא אתני.

סוד האלף

כפי שציינתי, התייחס ברוך מארץ יוון לפרנקיסטים המוקדמים כענף פולני של הדונמה בסלוניקי. בער בירקנטל ציין אף הוא שכאשר הגיע פרנק לפולין בשנת 1755 הוא טען שהוא גלגול של ברוכיה.¹⁰² הרעיון אינו מופיע במקורות פנימיים של הפרנקיסטים אך ייתכן שהוא הודחק בשלבים המאוחרים יותר של התפתחות הפרנקיזם. עם זאת, גם אם הדיווח של דב בער בירקנטל נכון ופרנק אכן הציג את עצמו בתחילת דרכו כגלגול של ברוכיה, אין הכוונה שהוא זיהה את עצמו באופן מלא עם מנהיג השבתאים הסלוניקאים או שראה את עצמו כממשיך דרכו של ברוכיה. סוגיית יחסו של פרנק לברוכיה בפרט ולדונמה בכלל שנויה במחלוקת. רבות מאמרותיו של פרנק המצוטטות במסמכים הפרנקיסטים כתובות לאדינו ומקורן אכן במסורת של הדונמה.¹⁰³ ברור למדי שהקשר של פרנק למסורת הדונמה לא נפסק עם המרתו לנצרות: אחרי שהוטבל, שר מנהיג הפרנקיסטים שירי הלל בלאדינו לברוכיה בכנסייה הברנרדינית בלובלין. אחד השירים הללו נשתמר באופן עצמאי בספר תפילות של הדונמה.¹⁰⁴ את שורשי הכרתם של הפרנקיסטים בערכה המיסטי של הנצרות ניתן למצוא כבר אצל הדונמה.¹⁰⁵ מקורות פרנקיסטיים מכנים בדרך כלל את שבתי צבי 'הראשון' ואת ברוכיה 'השני'; ההנחה המשתמעת היא שפרנק הוא 'השלישי'. ההכרה בערך הטבילה יוחסה לשני: 'בהתחלה היה הראשון אשר פתח את דתו של מוחמד, אחריו בא השני וזה גילה את הטבילה אשר אנחנו שרויים בה כרגע, ואלה הם אברהם ויצחק; אבל יעקב הוא השלישי וזה אשר כתוב אצל אברהם כי שלושה אנשים ניצבים עליו, והוא אמר רק אל אחד מהם – אדוני'.¹⁰⁶ שלום, שציטט אמרה זו בגרסתה המקוצרת המופיעה אצל קרויזהאר, פירש

102 דב בער בירקנטל, דברי בינה (כ"י), עמ' 195-196, הספרייה הלאומית בירושלים, המחלקה לכתבי יד, ארכיון יוסף פרל, 4°1153, תיק 21 (=8°7507). חלק מכתב היד פורסם בידי א"י ברור, תחילה ב'השלוח' ולאחר מכן בספרו (גליציה ויהודיה: מחקרים בתולדות גליציה במאה השמונה-עשרה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 197-275), אך אין לסמוך על העתקותיו. הציטוטים כאן הם על פי כתב היד.

103 ראו למשל: הכרוניקה – תעודה לתולדות יעקב פרנק ותנועתו, מהדורה ביקורתית של כתב היד הפולני, בצירוף תרגום לעברית, בעריכת ה' לוי, ירושלים תשמ"ד, סעיפים 7, 33, 44, 53, 54. לדיון שיטתי ראו: H. Lenowitz, 'Leaving Turkey: The Dönme Comes to Poland', *Kabbalah*, 8 (2003), pp. 99-103

104 הטקסט המלא של השיר ראה אור במהדורתם של מ' אטיאס, 'בן-צבי וג' שלום לכתבי היד של הדונמה, ספר שירות ותשבחות של השבתאים, ירושלים תש"ו, עמ' 160-161.

105 שלום, ברוכיה (לעיל הערה 22), עמ' 355-358; ליבס, על כת סודית יהודית (לעיל הערה 28), עמ' 223.

106 דברי האדון, סעיף 263; בר' יח 2-3.

אותה כהוכחה לכך שהסינקרטיות של ברוכיה אומץ על ידי הפרנקיסטים והגיע לשיאו בתורה על אודות ההכרח שבמעבר דרך כל הדתות והמנהגים. לפיכך, שבתי צבי שרק התאסלם לא ידע שהיה מחובתו לעשות צעד נוסף ולאמץ גם את הנצרות. דבר זה נתגלה לברוכיה, ש'גילה את סוד דת אדום', אך לא חצה את מפתנה של הכנסייה. היה זה רק פרנק שנכנס לנצרות ובכך השלים את המעגל המשיחי.¹⁰⁷

הפרשנות של שלום נראית משכנעת אך היא איננה מסבירה מדוע ברוכיה רק 'גילה' אך 'לא נכנס' בנצרות, או מה המשמעות של גילוי הטבילה. היא גם איננה מתייחסת לעובדה שהחלק הראשון של האמרה מתאר את שליחותם של שבתי וברוכיה ככישלון: 'אותו הראשון שפתח את המעמד המוחמדני היה כנגד אברהם. השני, ארון קדוש אשר גילה את המעמד הנוצרי הוא יצחק; אבל שניהם לא שיחררו דבר כך שיוכל להתגלות בעולם, והאנשים אשר נשארו במעמדם נשארו כמעט בחושך'.¹⁰⁸ עבור שלום הקונויוזוס והפרנקיסטים היו התגלמות הפרדיגמה של 'שבתאות קיצונית'. כפי שצוין, הפרדיגמה הזו כללה אמונה באלוהותו של המשיח. ברוך מארץ יוון ציין שאחת מהתפילות של הפרנקיסטים בפודוליה התייחסה לברוכיה כאלוהים.¹⁰⁹ הפניה לאותה תפילה או לאחרת הדומה לה מופיעה גם בפסקה מ'דברי הארון', שבה מתואר כיצד פרנק הכריח בניקופוליס שני דרשנים מפולין לאמץ את האמונה בשבתי צבי וברוכיה. לפי פסקה זו פרנק הכריח אותם – תוך כדי שהוא מאיים עליהם במוות – לשיר את השיר *Mi dio barochio* (אלי הוא ברוכיה).¹¹⁰ הדרשנים היו מוכנים לאמת את דבקותם באמונה השבתאית אבל חזרו בהם היות שפרנק 'הוסיף מילים' לתפילה ובכך חרג מהטקסט הקנוני. האמרה מסיימת בהצהרה שמרמות על כך שייכתן שפרנק נפרד מברוכיה בדיוק על רקע הרכבת הדתות השונות: 'ולא אהבתי כאשר שמעתי שהמאמינים ערבבו הרבה אלים בשק אחד'.¹¹¹

כדי להבין מדוע, לפי פרנק, נכשלו שבתי צבי וברוכיה במשימתם, מה הייתה הכוונה בגילוי הטבילה ומה היה יחסו של פרנק לסינקרטיות, עלינו לדון בצידוקים של פרנק להמרתו שלו. השבתאות בפודוליה עמדה במשך זמן רב בצורה איתנה בפני הלחץ שהופעל עליה הן מצד הכמורה הן מצד הרבנים. לפי דבריו של בעל 'דברי בינה', היה זה כוח השכנוע האישי של פרנק שהפר את האיזון ושכנע את מאמיניו היהודים לוותר ולאמץ את הנצרות. בער בירקנטל מסכם את הטיעונים של פרנק כדלהלן:

107 שלום, 'דרוש "זה אלי ואנוהו" (לעיל הערה 24), עמ' 356; והשוו קרויזאהר (לעיל הערה 89), א, עמ' 287.

108 דברי הארון, סעיף 263.

109 עמדין, ספר שמוש ג' ע"א, ו' ע"א.

110 או *Mi dio barach io*. על תפילה זו ראו: שלום, סדר תפילות (לעיל הערה 83), עמ' 370-371.

תפילה שבתאית המכילה ביטוי זה נדפסה מכתב יד של הדוגמה על ידי 'בן צבי', 'קונטרסים בקבלה

שבתאית מחוגו של ברוכיה', ספונות, ג-ד (תש"ך), עמ' 372.

111 דברי הארון, סעיפים 1256, 1257.

וקם יעקב פרענק ואמר להם אחיי ורעיי אל תפחדו ואל תבהלו
 כי כן מוכרח להיות היות והראה להם מאמר הזהר. איך אל"ף רבתא¹¹²
 היא בגלות אדום.¹¹³ המה הנוצרים העובדים לשתי וערב הוא הצלם פאר
 שאיין אלף כאשר הצלם בארבעה קצוות כן א יש לה ד' קצוות
 ואי אפשר להיות פורקנא דאות א' בענין אחר כי אם נביא אני ואתם כל
 עדת מחננו לט"פלת נצרות. ואזכר את השם בסילודין ואז ואמאי יפלו
 כל העמים לפנינו כאשר נפל דגון אלק"י פלישתים לפני ארון הקודש¹¹⁴ ואז
 תראו ותדעו מעשי ד' ונפלאותיו הגדולים שיעשה על ידו.¹¹⁵ ואז גם כל הגוים
 ינתקו את מוסרותימו וישליכו מהם עבותימו. וילכו אחרינו ויאמרו בו
 ובתורתו שאתן להם וישמעו לדבריו כל אנשי הכת ויסכימו כולם
 ואף להמיר לדת נוצרים ויחזירו כולם ובאו למדינת פולין.¹¹⁶

הרעיון שישנו קשר בין האות אל"ף ובין הצלב נתמך על ידי מספר טקסטים
 פרנקיסטיים: ואמנם זהו המוטיב היחיד שמופיע למעשה ללא שינוי בכתבי הבקשות
 המוקדמים לכמורה הקתולית כבכתבי היד האזוטריים מהשלבים האחרונים של
 התנועה. כתב הבקשה לארכיבישוף לוביינסקי (Lubieński) מפברואר 1759 מצהיר
 שהחותמים 'מחכים אל היום [...] כאשר האל"ף הקדוש העקום עד היום יהיה למישור
 וכל ארבע פנות העולם תתאחדנה ונברכו יחד בברכת נצח נצחים'.¹¹⁷ האב אוודיק
 (Awedyk) כתב שהדרך של הפרנקיסטים אל הנצרות התחילה כאשר 'יום אחד
 [פרנק] קרא ספר של רב קדום הנקרא בשם שבתי צבי, שהכיל תורה שלפיה האל
 היהודי הוא אחד המתגלה בשלוש דמויות ויכול להתלבש בלבוש אנושי ולסבול בו,
 ושסוד הצלב טמון באות העברית אל"ף'.¹¹⁸ ההצגה המפותחת ביותר של רעיון זה
 מופיעה בטענה החמישית בוויכוח בלבוב:

ברור הדבר שהצלב הקדוש הנו בראש ובראשונה הדימוי [wyobrażenie] של
 השילוש הקדוש. אנו נציג, אם כן, הוכחות [...] כפי שבוודאי ידוע לכם, על הפסוק

112 האות אל"ף בשם אדם בפתיחת ספר דברי הימים.

113 על האות אל"ף במילה 'אדם' ולא על גלות אדום ראו: זוהר, חלק ג, נג ע"ב.

114 שמ"א ד 3-4.

115 תה"ב ב 3.

116 דברי בינה (כ"י), עמ' 224. קרויזאהר (לעיל הערה 89), כרך א, עמ' 132.

117 Konstanty Awedyk, *Opisanie wszystkich dworniejszych okoliczności nawrócenia do wiary s. Contra-Talmudystów albo historia krótka ich początki i dalsze sposoby przystępowania do wiary s. wyrażająca*, Lwów 1760
 הקונטרה-תלמודיסטים].

118 ש.ם.

מהנביא ישעיהו 'ה' אלהי אתה, ארוממך, אודה שמך כי עשית פלא: 119 הוזהר מעיר כדלקמן: 'האי קרא רזא דמהימנותא איהו [...] ד"א כי עשית פלא. כי עשית אל"ף. ומהו אל"ף. הא תנינן אל"ף בי"ת אלף בינה. אבל דיוקנא דא' איהו תלת סטרין. ראשית דרזא עלאה דאדם קדמאה בגין דבדיוקנא דא' אית תרין דרועין חד מכאן וחד מכאן וגופא באמצעיתא וכלא רזא חדא. ואיהו רזא דיוקנא א' ובג"כ אלף לחושבנא אחד והיינו כי עשית פלא: 120 אנו שואלים: מהו סוד האמונה שיש כאן? למה מתכוון ישעיהו הנביא באומרו 'אודה שמך כי עשית פלא? מהו הפלא? התבוננו בהסבר של הוזהר. הביטוי 'פלא' מורכב מהאותיות פ"א, ל"מ"ד, אל"ף, אותן אותיות מרכיבות את המילה 'אלף': 121 לאות אל"ף יש שתי צלעות או זרועות והאות ו"ו ביניהן. היא מסמלת את הצלב, חותמו של אלוהים והיא הסמל של השילוש הקדוש. היא מורכבת משלושה חלקים אך מהווה אות אחת, האות הראשונה [של האל"ף-בי"ת]: זה מסמל שישנן שלוש דמויות באל אחד וזהו פלא. ומשום כך אומר הוזהר שזהו סוד אחד, סוד האחדות. 122

המהלך מבוסס על המושג הוזהרי של סוד האמונה – 'רזא דמהימנותא'. רעיון זה היה רעיון בעל חשיבות מכרעת עבור כל הענפים של השבתאות, וחיבור קצר בשם 'רזא דמהימנותא' מכיל את אחד ההסברים של התורה השבתאית של האלוהות. החיבור נכתב על ידי אברהם מיכאל קרדוון, שהפיץ אותו כחיבור מקורי של שבתי צבי; רוב השבתאים ומתנגדיהם בני המאה השמונה עשרה קיבלו את הייחוס הזה. 123 ספר רזא דמהימנותא נדפס – יחד עם פרשנות גלווית – בספרו של נחמיה חיון 'עזו לאלוהים'

119 יש' כה 1.

120 זוהר, חלק ג, קצץ ע"ב [תרגום]: [מקרא זה הוא סוד האמונה [...] דבר אחר, כי עשית פלא, כי עשית אל"ף. ומהו אלף הרי למדנו אל"ף בי"ת, אלף בינה. אבל צורתה של הא' היא ג' צדדים, ראשית של סוד העליון של אדם ראשון. משום שבצורת הא' יש ב' זרועות אחד מכאן ואחד מכאן וגוף באמצע, והכל סוד אחד. והוא סוד יחוד של הא', ובגין כך אלף הוא בחשבון אחד, והיינו כי עשית פלא.

121 הרעיון שהמילה פלא הנה היפוך אותיות של אל"ף איננו מופיע בוזהר. יש להניח שהמקור הוא בספר הפליאה, ד"ה 'שאלו את רבי מהו בינה', פרס רימנים כו, ג.

122 Gaudenty Pikulski, *Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu, prawdzie i sumieniu, na objaśnienie talmudystów, na dowód ich zaślepienia i religii dalekiej od Prawa Boskiego przez Mojżesza danego Rozdzielona na trzy części opisana przez X. Gaudentego Pikulskiego Zakonu O.S. Franciszka, Regularney Obserwancji Prowincji Ruskiej z Dozwoleniem Starszych Drugi Raz do druku z uszną Relacją Dysputy Contra Talmudystów*; [פיקולסקי, הרנון היהודי נגד אלהים, אדם, אמת ומצפון].

123 ראו: שלום, 'תעודה לתולדות נחמיה חיון והשבתאות, מחקר שבתאות (לעיל הערה 20), עמ' 479-480. ליבס הוא שביסס את ייחוסו לקרדוון, ראו: 'ליבס, 'מיכאל קרדוון – מחברו של ספר 'רזא דמהימנותא' המיוחס לשבתי צבי, והטעות בייחוסה של 'איגרת מגן אברהם' לקרדוון, הני"ל, סוד האמונה (לעיל הערה 13), עמ' 36-48.

(ברלין 1713). אני מאמין שהערתו של אוודיק על קריאתו של פרנק בספר שנכתב על ידי שבתי צבי ו'שהכיל תורה שלפיה האל היהודי הוא אחד המתגלה בשלוש דמויות [...] ושסוד הצלב טמון באות אל"ף' מתייחסת בדיוק ל'עוז לאלוהים'. 'עוז לאלוהים' הניח את היסודות לתורה השבתאית של השילוש האלוהי שהוצג בוויכוח קמיניץ. ספרו של חיון הרחיב גם את הקשר שבין השילוש השבתאי וצורת האות אל"ף, בטענו שאל"ף היא למעשה שלוש אותיות שהורכבו לאחת ומייצגת את האחדות בשילוש של שלושת קשרי האמונה – תלת־קשרי מהימנותא.¹²⁴ הפרנקיסטים התבססו על הרעיון של חיון בהוסיפם לסימבוליות של האות אל"ף גם את זו של הצלב. במבט ראשון, זה עלול להיראות כעיסור נוצרי של המוטיבים השבתאיים־יהודיים; בהינתן שהמהלך נוסח בהקשר של ויכוח ציבורי בפני קהל נוצרי היה זה רק צפוי שהפרנקיסטים ביקשו להתחבב על הכמורה על ידי קישור דימויים יהודיים קבליים של האות אל"ף (או אפילו האלוהות המשולשת) עם הסמל הנוצרי הפרדיגמטי של הצלב. עם זאת, הסמל של הצלב אכן הופיע במסורת השבתאית המוקדמת. קמיעות שנכתבו על ידי המקובל הסינקרטיטי משה דוד מפודהויץ הכילו את הסמל של הצלב¹²⁵ וכן הקמיעות המיוחסים לפרנקיסטים.¹²⁶ גם 'דברי האדון' מציינים שלשבתאים הפרה־פרנקיסטים ('המאמינים האמתיים') כבר היו תורות שהתייחסו לצלב:

או האל"ף ניתנה לעשו כשם שזמן מה השמועה פשטה בין המאמינים שהצלב נגנב ונמצא אצל עשו. לפיכך אין בכל העולם אלופים כמו אלו של עשו. בפולין ישנם אלופים גדולים ועשירים מאוד. עשו אשר יצא ראשון קיבל ראשון את האל"ף והתורה מתחילה באות ב"ת. יעקב נאחז בעקבו של עשו¹²⁷ משמע שבסוף הוא יקחנו חזרה.¹²⁸

הצבת הסעיף הזה לצד הדיווח הנזכר לעיל של בער בירקנטל מאפשרת לנו להבהיר את תורתו של פרנק הנוגעות לצלב ולאות אל"ף ובאופן כללי יותר את יחסו לסוג הסינקרטיזם של ברוכיה. פרנק זיהה את הרעיון הזוהרי של האל"ף הנמצאת בגלות אדום עם התפיסה השבתאית שהצלב נמצא כעת בחזקתו של עשו, מנהיג האדומיים [=הנוצרים]. לפי מאמר נוסף, לפני הופעתו של פרנק פירשו השבתאים את המילים 'אבדה האמונה' מספר ירמיהו כתיאור ניכוס הצלב על ידי הנוצרים.¹²⁹ אצל פרנק יוסד

124 נחמיה חיא חיון, עז לאלוהים ובית קדש הקדשים, ברלין תע"ג, פד א"ע, פה ע"ב.

125 וירשובסקי, המקובל השבתאי (לעיל הערה 55), עמ' 191.

126 'Studien und Quellen zur Geschichte der Frankistischen Bewegung in Polen', *Livre* 126 *d'homage à la memoire du Dr. Samuel Poznański*, Warszawa 1927, p. 29

127 השו"ב כ"ה 26.

128 דברי האדון, סעיף 658.

129 י"ז 28; דברי האדון, סעיף 939.

הקישור של עשו עם האל־ף באופן פרשני בעזרת ההפניה לביטוי המקראי 'אלוף עשו' (בר' לו 40),¹³⁰ שהובן כך שהאל־ף ניתן לנוצרים (או נגנב על ידם). אלופי עשו הובנו כטיפולוגיה של האצילים הפולנים הקתולים, הפטרוניים של הפרנקיסטים המומרים. המאמר התבסס על מדרש קדום המסביר מדוע המקרא נפתח באות ב"ת, האות השנייה באל־ף־בי"ת ולא באות הראשונה. המסורת הרבנית פירשה עובדה זו באין סוף דרכים, החשובה מביניהן לעניין זה היא שטוענת שצורת האות מעידה שמתר לעסוק רק במה שהתחיל עם הבריאה ולא במה שקדם לה.¹³¹ קרדווי האמין שהאלוהות המשולשת הייתה חלק מההתגלות שקיבל משה, היא אבדה ביהדות ונשתמרה רק בנצרות. תפיסתו של פרנק את האל־ף־צלב כנמצאת בגלות אדום־נצרות הצעידה את הרעיון של קרדווי צעד נוסף קדימה: לשיטתו של פרנק, הידיעה של מה קדם לבריאת העולם נעדרת לחלוטין ביהדות ('תורת משה'), אך קיימת בידי הנצרות. עבור פרנק, העובדה שהתורה פותחת באות ב"ת משמעה שהיהדות לא התחילה מההתחלה האמתית ושתורת משה הייתה מבנה־על זר ומלאכותי שדחק את ידיעת אלוהי האמת. רעיונות כאלה היו קיימים בקבלה המוקדמת. לדוגמה, 'ספר הבהיר' קובע כי 'למה אלף בראש, שהיא היתה קודמת לכל, ואפילו לתורה'.¹³² אבל פרנק הרחיק לכת מקודמי: התאוסופיה הביורית שלו היא ניסיון להתבונן במה שאסור להתבונן בו, לחזור אל המקורות שקדמו למקורות הדת הגלויה. 'דברי האדון', כמו 'הלוגיקה' של הגל, להבדיל, הוא ניסיון להציץ בדרך חשיבתו של אלוהים לפני שברא את העולם.

האל־ף (והייצוג הוויזואלי שלה בצלב) מסמלת חכמה קדמונית הנוגעת למה שקדם לבריאה. החכמה הזו היא הידיעה וההכרה של אלוהי האמת, שאיננו בורא העולם. בשלב זה של המחקר אני מעוניין יותר בדרך שבה משיגים את החכמה הזו מאשר בתוכן שלה. 'גילוי הטבילה' – שניתן כבר לברוכיה – יכול להיות ההבנה שניתן למצוא את החכמה הזו בנצרות, והמרתו של פרנק לנצרות ('הליכה לאדום') יכולה להיות ניסיון להשיג אותה; בסוף יעקב (פרנק) עתיד לקחת מה שנמצא כעת אצל עשו. מטרת משימתו של פרנק ללכת לאדום מתוארת לעתים כ'לכידת האל־ף',¹³³ הקשורה להחזרת הצלב מעם הנוצרים. הסמל של הצלב היה בעל חשיבות עליונה לפרנק וברור שחשיבותו התעלתה מעל למשמעותו הפשוטה כסימן של הנצרות הרשמית. אפילו קודם שנטבל ביקש פרנק שישלחו אליו צלב: עד סוף ימיו הוא נשא אותו מעל הלבוש התורכי שלו והשתמש בו בטקסים סודיים שונים.¹³⁴ להלן דוגמה מייצגת:

130 הרעיון מופיע גם בדברי האדון, סעיפים 531, 598.

131 בראשית רבה א, י (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 8).

132 ספר הבהיר מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"א, עמ' יב, סימן יז.

133 דברי האדון, סעיפים 2158, 2163.

134 הכרוניקה – תעודה לתולדות יעקב פרנק ותנועתו (לעיל הערה 103), סעיפים 44-46; קרויזאר (לעיל הערה 89), כרך א, עמ' 131-132.

בליל אותו יום קרה מעשה זה: האדון הציב בחוץ משמר מאנשים שלנו לבל יעז מישוהו להציץ אפילו בחלון, והוא עצמו, לאחר שנכנס [פנימה] עם האחיים והאחיות, התפשט עירום, וכן הגבירה ז"ק [חנה אשתו של יעקב פרנק], וציווה על כל הנאספים. לעשות כמוהו. ובנטלו ספסל, תקע באמצע מסמר, ושם עליו שני נרות דולקים, ובמסמר זה תלה את צלבו. ובכרעו ברך, נטל תחילה את הצלב בעצמו, השתחוה לכל ארבעת הכיוונים ונשק לו, וכן [עשתה] הגבירה, ואחר ציווה על האחרים לעשות כן; רק אז התחיל מעשה האהבה כמצוותו [...] ועוד אמר: עם המעשה הזה הולכים אנו אל הדבר העירום, לכן יש ללכת בעירום.¹³⁵

ניתן לתהות האם השימוש שפרנק עשה בצלב היה זוכה להערכה מצד תומכיו הקתולים. עם זאת, לכמרים היה מושג כלשהו לגבי התעניינותם של השבתאים בסמל הצלב. נציג האפיפיור, ניקולאוס סרה (Serra) דיווח ששמע שמועות ש'בכמה מקומות (השבתאים) השתמשו בסימן הצלב'.¹³⁶ הדבר עלול היה להישמע כפנטזיה של קנאי נוצרי, אם לא היינו שומעים על כך מעדות פנים-יהודית שהובאה על ידי הדרשן האנטי-שבתאי, רבי אליעזר פלקס, שכתב שקודמו בתפקיד כאב בית דין בפראג, רבי יחזקאל לנדאו, פרסם פסק הלכה הנוגע לכהן מגויטן (Kojetín) שבמהלך ברכת כוהנים במקום לפרוש ידיו אל עבר הקהל עשה סימן של צלב. משמעות המחווה של הכהן איננה ברורה; לנדאו הגדיר אותה 'לא דת ישראל לבד הוא מתלוצץ אלא גם דת נוצרי הוא מתלוצץ'.¹³⁷ באופן דומה, בשלבים הראשונים בקריירה שלו השתמש פרנק בסימן הצלב באופן מלגלג או אנטינומי, בהכריחו עוברים ושבים יהודים ומוסלמים להצטלב ונוצרים להצהיר על אמונתם במוחמד.¹³⁸ מאוחר יותר קיבל סימן הצלב משמעות עמוקה יותר. בהזדמנות אחת עשה פרנק את הסימן של הצלב; הוא הסביר את המעשה כמרמוז על כך ש'זה הכרחי להתערב בין האנשים, שכן מי שאינו מתערב בין האנשים כל מאמציו לשוא'.¹³⁹ כך, עבור פרנק, לא סימל הצלב את הנצרות אלא את המיזוג של בני האדם והדתות. אמרה אחת מסבירה את הסימבוליות הזאת באופן מלא יותר: 'אתם אומרים שלצלב ארבע קצוות ואתם בעצמכם אינכם יודעים מה משמעותו. משמעותו אדום, ישמעאל, מוסקבה ועשו: והם כולם צריכים להתכנס אחד בתוך השני'.¹⁴⁰ ישמעאל

135 כרוניקה (שם), סעיף 46, עמ' 54-56. הטקסט מצוטט גם אצל קרויזאר (שם א, עמ' 133). השו:

ר' ש"ץ, 'לדמותה הרוחנית של אחת הכתות השבתאיות', ספונות, ג-ד (תשי"ט-תשי"ך), עמ' 410.

136 The Vatican, Archivio Segreto Vaticano, Segretaria di Stato, Polonia, 272, Di mons[ignore] Nunzio Serra 1757 e 1758. Lett[ere] orig[inale] del nunzio alla Segreteria, 1 August 1759,

152r

137 אליעזר פלקלעס, שר'ת תשובה מאהבה, פראג תקס"ט, חלק א, סימן ח.

138 דברי האדון, סעיף 15.

139 שם, סעיף 1018.

140 שם, סעיף 2121.

הוא כמובן האסלאם, ומוסקבה (בגרסה של קרויזהאר 'יוון'¹⁴¹) היא הכנסייה היוונית אורתודוקסית. הנושא של אדום ועשו הוא מורכב יותר. לעת עתה די לומר שהצלב מסמל את חיבורן של הדתות המונותאיסטיות המרכזיות. האיחוד הזה החובק-כול מייצג את השלמות האולטימטיבית בהיותה מסומלת בעזרת ארבעת הצדדים של העולם: ההיבט הזה בא לידי ביטוי באופן טקסי בהשתחוותו של פרנק לארבעה כיוונים ובאמרה נוספת: 'רציתי ללכת אתכם לאורך ולרוחב בצורת הצלב לכל ארבע קצוות הארץ. אז לפתע היינו נכנסים לדת אשר עומדת מן הצד'.¹⁴²

אם הצלב עבור פרנק הוא התגלמות איחוד האמונות, במה הוא נבדל מהתפיסות הסינקרטיסטיות של השבתאים המוקדמים, במיוחד אלה של ברוכיה והקוניוזוס? ומדוע לא הצליח ברוכיה במשימתו?

ראשית, הגישה הסינקרטיסטית של ברוכיה הייתה עבור פרנק לא יותר מאשר 'לשים הרבה אלים בשק אחד': היא שילבה אספקטים משניים מדתות שונות אבל לא הביאה אותם חזרה למקורם הראשוני המשותף. התכנית של פרנק הייתה רדיקלית הרבה יותר מזו של ברוכיה. הקוניוזוס ביקשו לאחד את המעשים הטקסיים ואת עיקרי האמונה, המשתייכים כולם – מנקודת מבטו של פרנק – רק לעולם הנברא. האל"ף-צלב של פרנק רמז על האחדות המהותית של הקיום שקדמה לבריאה.

שנית, השבתאים הפרה-פרנקיסטים האמינו שקיימים בנצרות אלמנטים של אמת אלוהית שאבדו מהיהדות הרבנית; משמעות 'גילוי הטבילה' של ברוכיה היה החזרת אותם אלמנטים אל הדת היהודית. כפי שצוין לעיל, כבר נתן העזתי טען ששבתאי צבי אמר 'את היותר חייב שבועלם ואפילו יהיה כיש"ו יש לו רשות לזכותו'.¹⁴³ אולם הניסיון לגאול את ישו עבור היהדות לא בהכרח מורה על רצון למזג את היהדות עם הנצרות או להביא לאיחוד של אמונות שונות. פרנק רצה 'ללכוד את האל"ף' אבל מטרתו לא הייתה להחזירה אל היהדות: הוא אמר שהוא 'יצג אותה בפני העולם כולו'.¹⁴⁴ אותו רעיון בדיוק אושר גם על ידי הצהרתו של בער בירקנטל שאחרי תפיסת האל"ף על ידי פרנק גם הלא-יהודים יזאו גם כל הגוים ינתקו את מוסרותמו וישליכו מהם עבותימו'.¹⁴⁵

שלישית, איחוד הדתות של פרנק היה חייב להתרחש דווקא בתוך הנצרות. בזמן שהצלב היה עבור הפרנקיסטים הרבה יותר מאשר הסמל של הכנסייה, לא היה זה צירוף מקרים שבעידן הנוכחי הוא השתייך לכנסייה. לפיכך מקור פרנקיסטי מאוחר

141 אצל קרויזהאר (לעיל הערה 89), כרך ב, עמ' 379, המאמר הזה ממוספר 2128 ובמקום מוסקבה מופיע 'jowon' [יוון].

142 דברי האדון, סעיף 964.

143 יעקב ששפורטש, ציצת נובל צבי, מהדורת 'תשבי', ירושלים תשי"ד, עמ' 9.

144 דברי האדון, סעיף 2163.

145 האלטרנטיבה לנתן הייתה החבורה השבתאית באנדריאנופול שהעלתה ניצוצות של קדושה על ידי הפצת האמונה וגיוור גויים ליהדות השבתאית, ראו: שלום, שבתאי צבי (לעיל הערה 2), עמ' 832.

הרבה יותר ציין כי 'פתאום, ביום אחד, האל הכל יכול יקשר את הראש בזנב [...] ויביא הכל תחת שלטון הנצרות'.¹⁴⁶

לבסוף, עבור ברוכיה, הרכבתן של דתות שונות – סינקרטיזם – הייתה מטרה בפני עצמה. המודל של פרנק היה דינמי במקום שבו המודל של ברוכיה היה סטטי; הצלב סימן את צורת הנתיב יותר מאשר יעדו הסופי. ה'דת' עומדת בצד, בנפרד מהצלב. הנתיב של הצלב כרוך היה בסכנות ('אבל אמרתי לכם: היזהרו מהצלב, כי דרך הצלב מובילה לכאן ולשם ומתפצלת לארבע כיוונים ואפשר ללכת שלא בדרך הנכונה'¹⁴⁷) והרסני באופן מהותי בטבעו. ההליכה אל ה'אל' ה' הצריכה לא רק את האיחוד של כל הדתות אלא, בסופו של דבר, גם את היציאה אל מחוץ לתחומן. לבסוף, אלוהים בעצמו יהרוס וימחה את כל הדתות כולן, את שיטותיהן, את מנהגיהן ואת פולחניהן.¹⁴⁸ ה'אל' ה' לא הייתה שייכת לתורת משה, שמתחילה רק באות ב'י". העולם שקדם לתורה היה העולם שקדם לדתות. הסוף שמגיעים אליו בעזרת דרך הצלב, לדבריו של פרנק, הנו 'חיבור הראש עם הזנב' – יצירת עולם ללא דתות:

כל הדתות, כל החוקים, כל הספרים שהיו עד עכשיו ומי שקורא בהם, הנם כמי שהפכו את פניהם אחור והתבוננו במילים שמתו לפני זמן רב. כל זה יצא מצד המוות [...] למעט סיפור יעקב ועשו, שאינם שייכים לספריו של משה אלא הם נמסרים רק במסורת האבות.¹⁴⁹

146 קרויזאר (לעיל הערה 89), ב, עמ' 96.

147 דברי האדון, סעיף 715.

148 קרויזאר (לעיל הערה 89), ב, עמ' 96.

149 דברי האדון, סעיף 62.

המימד האתי בתורתו של ר' נחמן מברסלב על פי ספר 'ליקוטי מוהר"ן' והתפילה החדשה של האמונה

לאה אורנט

מבוא

ר' נחמן מברסלב (1772–1810), האיש ותורתו, הם עדיין בבחינת אתגר למעיינים בספריו ולחוקרי החסידות. מי האיש ומהו המסר העיקרי המשתמע מכתביו? דיוקנו של המחבר ותורתו החסידית הצטיירו באופנים שונים. יש שתיארוהו כמנהיג רוחני המייצג בחסידות את הכיוון האקסיסטנציאלי-הדתי בנוסח קירקגור; ויש שציירו את דמותו כאיש אמונה המתלבט נואשות בשאלות האמונה והספק, ותוהה על משמעות הקיום האנושי בעולם שבו עומד האדם מול האל מצד אחד ומול האין מצד שני.¹ בניגוד לכך הצטייר ר' נחמן כמיסטיקן השואף בכל מאודו לאיחוד עם האל ומאמין שהפער בין האדם והאל אינו אלא אחיזת עיניים.² בהמשך לכיוונים אלה תואר ר' נחמן כמייצג את הכיוון האי-רציונלי בחסידות וביהדות, כמנהיג הקורא להשלכת השכל ומצדד בשיגעון כדרך לעבודת האל.³ לעומת תיאורים אלה המדגישים את ההיבטים החריגים באישיותו ובתורתו עומד תיאורו של ר' נחמן כנכדו של הבעש"ט ההולך בתלם החסידי מתוך הדגשת מעמדו המיוחד של הצדיק.⁴ כיצד משתקפים דיוקנאות אלה בספר 'ליקוטי מוהר"ן', שבו נמסרו תורתו העיקריות?

- 1 ראו: י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ערך וההדיר מ' פייקאו, 'ירושלים תשל"ה', במיוחד 'הקושיא בתורת ר' נחמן', עמ' 109–149; א"י גרין, בעל היסורים, פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, בעיקר נספח א, עמ' 276–328; S. Magid, 'Through the Void: The Absence of God in R. Nahman of Bratzlav's "Likkutei MoHaRan"', *Harvard Theological Review*, 88 (1995), pp. 495–519
- 2 ראו למשל: גרין (לעיל הערה 1), עמ' 312–328; צ' מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, ירושלים ותל אביב תשס"ד, במיוחד עמ' 115–174; ר' מרגליון, 'האמונה והכפירה בתורתו של חסידות ברסלב עפ"י הספר ליקוטי הלכות לר' נתן שטרנהרץ', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 1991, בעיקר עמ' 152–168
- 3 מרק (שם), במיוחד עמ' 47–85.
- 4 ראו: מ' פייקאו, חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה, בכתביה ובספיחיה, ירושלים תשנ"ו, במיוחד עמ' 223–226, 246.

[דברים חדשים עתיקים: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, ב' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כג. (תשע"א)], עמ' 279–300

המעיין בליקוטי מוהר"ן על שני חלקיו,⁵ שנדפסו לראשונה באוסטרהא תקס"ח ובמאהלו תקע"א ללא הסכמות, לא ימצא לפניו ספר של חזיונות מיסטיים או ספר המתאר את הדרך לאיחוד מיסטי עם ההוויה העליונה, כמצוי אצל מיסטיקנים נוצרים כמו תרזה מאווילה ויוחנן מן הצלב.⁶ המדפדף בספר לא יתרשם ששאלות האמונה והספק עומדות במרכזו, כמו למשל בספריו החשובים של קירקגור.⁷ לפנינו ספר חסידי שבו נרשמו תורות שבעל פה ומצוי בו צירוף מגוון הכולל פירושים לפסוקי מקרא, מדרשים ופירושיהם, מאמרים מן הגמרא, מאמרים קבליים המתייחסים לספר הזהר ולקבלת האר"י, דרשות מוסר, הכוללות עצות והנהגות מוסריות, ומעל לכול תובנות חסידיות המתבססות על הספרות היהודית לדורותיה. חשוב לציין שבמהדורות שנדפסו משנת תקפ"א ואילך זכה הספר לשלוש הסכמות (ר' מאיר מברוד, ר' אפרים זלמן מרגליות מברוד ור' חיים מזלוצ'ב), ובמהדורה שנדפסה בלמברג תרל"ו לשתי הסכמות נוספות (החווה מלובלין ור' ישראל המגיד מקוֹזניץ), המייצגות את המסד של הצדיקים וגדולי התורה בפולין ובגליציה.⁸

בהקדמה לספר מעיד ר' נתן שטרנהרץ מנמירוב (1780–1844), תלמידו המובהק של המחבר, על הספר: 'וכל תורה ותורה שגילה לעם סגולה כולם מלאים עצות נפלאות ונוראות לעבודתו [...] כי כל תורה ותורה [...] מדברת [...] מכמה וכמה מידות טובות, מכמה וכמה מצוות [...] ומהרחקות מידות רעות [...]'.⁹ מטרות הספר המוצהרות מנוסחות במונחים מוסריים נורמטיביים הן כמוסר דתי יהודי המתכוון להורות לאדם דרכים בעבודת הבורא, הן כתורת מידות בבחינת 'סור מרע ועשה טוב', המכוונת לתיקון האישיות ולתקנת היחסים שבין האדם לחברו. עם זאת המחבר מציין שגם אם נראים הדברים כשווים לכל נפש מצויות בהם בחינות נסתרות, שכבות נעלמות לפני ולפנים: 'כי עדיין פנימיות הדברים סתומים וחתומים מעין כל. כי הם דברים שכסה עתיק יומין שצריכים לכסותם ולגלותם כדי להכניסם בזה העולם. כי המכסה הוא הגילוי [...] להבישם בלבושים רבים וצמצומים עד אשר יהיו דברים השווים לכל

5 על ההוצאה לאור של 'ליקוטי מוהר"ן' ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ' 251–277; השו"ן ד' אסף, ברסלב ביבליוגרפיה מוערת, ירושלים תש"ס, עמ' 3. על השיטה הדרשנית שבספר ראו: S. Magid, 'Associative Midrash, Reflections on a Hermeneutical Theory in Likkutei Moharan', idem (ed.), *God's Voice from the Void, Old and New Studies in Bratslav Hasidism*, Albany 2002, pp. 15–66

6 ראו: Theresa of Avila, *The Interior Castle*, trans. by M. Starr, New York 2003; John of the Cross, *Selected Writings*, edited by K. Kavanaugh, New York 1987

7 ראו: S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, London 1985; idem, *Either/Or, a Fragment of Life*, trans. by D. F. Swenson and L. M. Swenson, Princeton 1946

8 על ההסכמות לספר ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ' 262–265. השו"ן אסף (לעיל הערה 5), עמ' 3. אסף מעיר ששתי ההסכמות המאוחרות נחשדו כמויפות.

9 ליקוטי מוהר"ן לר' נחמן מברסלב, מהדורת נ"צ קעניג, ירושלים [חשד], הקדמה.

נפש.¹⁰ הדיאלקטיקה הקבלית של הגילוי שהוא כיסוי והכיסוי שהוא גילוי חלה על תורותיו של ר' נחמן. הפנים המיסטיות וספקות האמונה שייכים אולי למימד הנסתר שמתבע הדברים אינו מנוסח כמטרה המוצהרת של הספר.¹¹

דיוקנאותיו השונים של ר' נחמן המיסטיקן, הספקן, השולל את השכל והנוהג בשיגעון אינם מתיישבים לכאורה עם פניה הגלויות של היהדות הנורמטיבית. עיקר האמונה כיסוד מוסד נוסח על ידי הרמב"ם במשפט הפותח את ספר המדע: 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו'.¹² יסוד מוסד זה מוצג כאקסיומה שעליה נבנה הבניין כולו ועליה אין לערער. כיצד מתיישב עיקר האמונה עם האונטולוגיה של החלל הפנוי מאלוהות והאפיסטמולוגיה של שרשרת הקושיות הנוגעת באינסוף?

על הניגוד שבין המיסטיקה והדת הממוסדת נכתב רבות.¹³ חוקרי המיסטיקה הדגישו במיוחד את הניגוד שבין היהדות לבין המיסטיקה.¹⁴ רוב החוקרים רואים באיחוד המיסטי את גולת הכותרת של הדרך המיסטית. באיחוד זה מיטשטשים הגבולות שבין סובייקט לאובייקט, ועם זאת נעלם הפער המהותי שבין האדם והאל. הכיצד יכול האדם ההופך לאלוהי להיות מחויב למערכת של מצוות וצווי מוסר המוטלים מלמעלה? מערכת זו מתבססת על פער מהותי שאינו ניתן לגישור בין מצווה למצווה, אל ואדם. הקוויטיוס, המתואר כמנוחה נצחית באל וכיעד העליון של האיחוד המיסטי, אינו מתיישב עם חיים שעיקרם עשייה מוסרית וקיום מצוות. גם החירות האנטינומית, שהיא תוצאה אפשרית של האיחוד המיסטי, אינה מתיישבת עם חיים המתבססים על ה'נעשה ונשמע' מסיני. ההלכה ומצוות תלמוד תורה, המהווים את חוט השדרה של החיים היהודיים, מחייבים שיקול דעת רציונלי ומפוכח שאין לו ולא כלום עם השלכת השכל ודרכי השיגעון. כידוע, ר' נחמן לא השליך מאחוריו לא את לימוד התורה ולא את קיום מצוותיה.

10 שם, שם.

11 על הגילוי והכיסוי בתורת ברסלב ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ' 181-248; פייקאו' (לעיל הערה 4), עמ' 10-16.

12 ספר המדע לרמב"ם, מפורש על ידי ש"ת רובינשטיין, ירושלים תשנ"ג, עמ' ג.

13 ראו למשל: W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia and New York 1960, pp. 207-250; F. Heiler, *Prayer*, New York 1958, pp. 135-171; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, pp. 5-7; ג' שלום, עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ערך א' שפירא, ב, תל אביב תש"ן, עמ' 277-300.

14 ראו למשל: י' קאופמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם ועד סוף בית שני, כרך א, ספר ב, ירושלים תשכ"ו, עמ' 456-457; י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' 13-15; א' שביד, 'מיסטיקה ויהדות לפי גרשם שלום: ניתוח ביקורתי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 157.

עם זאת תיאוריו של ר' נחמן כמיסטיקן, כמתלבט בשאלות האמונה וכמתנגד לשכל ולחקירה יש להם סימוכין בכמה מן התורות, כפי שהוכיחו חוקריו.¹⁵ העמדת דיוקן מעין זה מבוססת בכל מקרה על בחירה מגמתית של מקורות והשמטת כל מה שאינו מתיישב עם תיאור הדיוקן, מתוך הנחה אינטואיטיבית שמה שנבחר הוא המייצג. לעתים הבחירה הסלקטיבית מלווה בהכרזה מתודולוגית הקובעת מה עיקר ומה טפל, כגון: 'הקושיא היא מנקודות המבט המרכזיות, אשר על פיהן מארגנת תורת ברסלב את שפעת העובדות, הן הידועות מכבר והן המחודשות על ידה'.¹⁶

הערכת היחס שבין האתיקה היהודית הנורמטיבית שעיקרה תיקון המידות ושמירת המצוות, כמוצהר בהקדמה לספר ליקוטי מוהר"ן, לבין ההיבטים החורגים מן הנורמות המקובלות המופיעים בכמה מתורותיו, צריכה להיות מושפעת מן העובדות ההיסטוריות. עובדה היא שר' נחמן על אף ספקנותו לא הפך לאלישע בן אבויח ועל אף נטיותיו המשיחיות ותחושת הגדלות המיסטית לא היה לשבתאי צבי. הוא נרדף אמנם על ידי כמה מצדיקי דורו, ובמיוחד על ידי הסבא משפולה, אבל מעמדו כצדיק במסגרת התנועה החסידית לא התערער וחסידיו לא חרגו ממסגרת אורח החיים המסורתי.¹⁷ עובדה זו טעונה הסבר המסתמך על עיון בכתביו ובתורותיו.

השאלה היא איך משתלבות התורות שבהן ר' נחמן מתגלה כספקן, כמיסטיקן וכמורד במרות השכל, עם הדרשות הרבות העוסקות בענייני המצוות ותיקון המידות? איך מצליח ר' נחמן להקהות את עוקצן של הספקנות והמיסטיקה במסגרת הדרשה החסידית? הטענה היא שיחודו של ר' נחמן כמנהיג חסידי מתבטא לא רק בנטיותיו המיסטיות ובתובנותיו המעמיקות בנושא האמונה, אלא גם ביכולתו המופלאה לשלב במסגרת היהדות הנורמטיבית תורות העשויות לכאורה לערער את יסודותיה. הכוונה היא להראות איך ההיבט האתי נורמטיבי משתלב בכל תורה ספקנית או מיסטית החורגת מן המקובל.

הדיון על 'ליקוטי מוהר"ן' בספרות המחקר מתנהל בשני מישורים שונים. מצד אחד במישור התובנות, ההשגות והחוויות של המחבר, שאין כמותן למקוריות ועומק.¹⁸ מצד שני משיוך 'ליקוטי מוהר"ן' לסוגה של ספרות הנהגות.¹⁹ אחד המפתחות הנספחים לספר הוא המפתח על פי ספר 'ליקוטי הלכות' המציין את ההלכות הנלמדות מכל תורה.

15 ראו לעיל הערות 1-2.

16 וייס (לעיל הערה 1), עמ' 109.

17 לדעת וייס, ר' נחמן הוא מקרה גבול שהכללתו בתחום היהדות הנורמטיבית מחייבת הגדרה פנומנולוגית גמישה של המושג יהדות. ראו: J. Weiss, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, London 1997, pp. 249-269

18 וייס (לעיל הערה 1); גרין (לעיל הערה 1); מרק (לעיל הערה 2).

19 ז' גריס, 'ספרות הנהגות החסידית כביטוי להנהגה ואתוס', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, עמ' 116-132.

לבקשת ר' נחמן כתב תלמידו ר' נתן שטרנהרץ את קיצור 'ליקוטי מוהר"ן, ובעקבותיו את 'ליקוטי עצות' כמכלול ההנהגות למעשה.²⁰ ההתייחסות למימד האתי בתורתו העיונית מתכוונת להבהיר כיצד משתלבים המימד העיוני ומימד המעשה בתורתו של ר' נחמן ב'ליקוטי מוהר"ן.

במונח אתיקה אני משתמשת בהקשר זה בשלושה מובנים שונים הקשורים זה בזה כתורת המידות המכוונת לתיקון אישיות היחיד, כמוסר חברתי שיעדו הזולת, ובעיקר כמוסר דתי שעניינו עבודת ה'. לחשיבותו של המימד האתי על כל בחינותיו בתורתו של ר' נחמן נמצא סימוכין בדברי ר' נחמן עצמו. בקשת תכלית החיים מוצגת על ידי ר' נחמן כעניין המרכזי בחיי האדם: 'כשאין האדם מסתכל על התכלית, למה לו חיים'.²¹ הדגם לחיפוש משמעות החיים בתרבות המערב הוא החיפוש האתי הסוקרטי. מסלול החיפוש הסוקרטי נמשך לאורך כל החיים ומסתיים באפוריא – מבוכה והעדר מסקנה. לעומת זאת במערכת ערכים שבה מצוי ערך עליון, התכלית ידועה ונתונה: 'והנה הנפש מתגעגעת תמיד לעשות רצון יוצרה'.²² ומי שמוצא את שכרו בקיום מצוות האל לשם עצמן מוגדר כאדם שהגיע לדרגה הגבוהה ביותר בעבודת הבורא: 'ומי שעושה המצווה בשמחה מהמצווה בעצמה, [...] הוא נכנס בשמחת הקדוש ברוך הוא'.²³

ערכים מוסריים אחרים, חברתיים או אישיים, מוגדרים על פי הערך העליון: 'כי צריך כל אדם לומר: "כל העולם לא נברא אלא בשבילי" (סנהדרין לו). נמצא כשהעולם נברא בשבילי, צריך אני לראות ולעייין בכל עת בתיקון העולם, ולמלאות חסרון העולם ולהתפלל בעבורם'.²⁴ תיקון העולם הוא מטרה הראויה לפעילותו המוסרית של האדם, אך פעילות זו מתפרשת בעיקרה כתפילה שהאדם מתפלל ל'חסרון העולם' (עולם בלשון הדיבור: כינוי לקהל רב או לציבור), לגאולת העולם ומילוי חסרונותיו. ביחס לאדם עצמו, העמדה המוסרית מתבטאת בעיסוק המתמיד בחשבון נפש וחזרה בתשובה: 'וצריך לאחוז תמיד במידת התשובה'.²⁵ יתר על כן, החזרה בתשובה אל הבורא נחשבת לפעילות המגדירה את קיומו והווייתו של האדם: 'וכשבא לטהר עצמו ולעשות תשובה, אז הוא בבחינת אהיה, הינו שיהיה לו הווייה בעולם [...] אבל קודם התשובה אזי בחינת אהיה בהסתרת פנים ממנו'.²⁶ הווייתו האנושית של האדם מתממשת באקט התשובה. גישה זו מזכירה את טיעונו של קירקגור שהאדם חורג ממסגרת הקיום הסתמי והופך לאישיות ייחודית רק בעמידתו מול האל.²⁷ ביטויים כאלה ועוד רבים אחרים מוכיחים

20 שם, עמ' 117-121.

21 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, רסח.

22 שם, שם.

23 שם, קמא, ה, ב.

24 שם, קמא, ה, א.

25 שם, קמא, ו, ג.

26 שם, קמא, ו, ב.

27 S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, London 1989, pp. 111-120

את מרכזיותו של ההיבט המוסרי בעולמו של ר' נחמן. היבט זה מופיע בכל תחום של חשיבתו. ההיבט האתי בספר 'ליקוטי מוהר"ן' הוא נושא דיוננו. הדיון יתייחס להיבט זה בנושאים שהוזכרו כחורגים מהמסגרת הנורמטיבית: המאוויים המיסטיים וענייני האמונה והספק.

א. פרשנות אתית להיבטים מיסטיים

בראשית הייתה היקיצה. מיסטיקנים וחוקרי המיסטיקה שתיארו את דרכה של הנפש לאיחוד עם האל פתחו בהתעוררות הנפש. האדם המתעורר מהמולת החיים וטרדותיהם חש בריקנותם ומרגיש בצורך לחפש אחר משמעותם ותכליתם.²⁸ מצב נפשי זה הוא לכאורה ניטרלי מבחינה מוסרית. ר' נחמן רואה אף הוא בשיחותיו אמצעי 'לעורר ישנים ולהקיץ נרדמים'.²⁹ אולם בדבריו השינה וכמוה היקיצה מתפרשות כמצבים מוסריים. הישנים הם 'האסורים בתאוותיהן, והלכודים בהבליהם, והנידחים בעוונותיהם'.³⁰ לעומת מצב התרדמה, היקיצה מתפרשת כתשובה שעיקרה הטיית הלב כלפי שמים. דרכו של האדם לקרבת האל או אף להתכללות בו מתוארת כדרך המוסר הכוללת חזרה בתשובה אל הבורא, תיקון מידות הנפש ותיקון יחסי אנוש.

1. המוסר כדרך המוליכה לחוויית האל ולתובנת הנהגותיו
 ר' נחמן מדגיש על כל צעד ושעל את תלותה של חוויית האל והשגת דרכיו במצבו המוסרי של האדם. חטאיו של האדם לא רק במעשה אלא גם בדיבור ובמחשבה הם בבחינת מעצורים ומחסומים בדרך התעלותו להשגות וחוויות טרנסצנדנטיות. 'כי השקר מזיק לעינים בגשמיות וברוחניות'.³¹ ר' נחמן מסביר שדבר שקר מעכיר את הנפש 'כי עיקר הדיבור הוא הנפש'.³² וכשהנפש עכורה מחמת ריחוקה מן האמת נפגמת ראייתו של האדם. אפילו המחשבות הזרות בפנימיות הנפש הן בבחינת 'ענין דמכסין על עינין'.³³ תפיסת פגמי הנפש או חסרונותיה כמחיצות שבין האדם והבורא מזכירה את עמדתו של הרמב"ם ב'שמונה פרקים', שם הוא קובע: 'ואלו הפחיתות בכללן הן המחיצות המבדילות בין האדם ובין ה' יתעלה'.³⁴ הנחת התלות שבין מצבו המוסרי של האדם

28 ראו למשל: E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1960, pp. 3–25

29 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), הקדמה.

30 שם, שם.

31 שם, קמא, נא.

32 שם, שם.

33 שם, קמא, ב, ה.

34 הקדמות הרמב"ם למשנה, הקדמה למסכת אבות, מהדורת י"שילת, ירושלים תשנ"ו, עמ' רמו.

לבין מעלתו הרוחנית והדתית היא לכאורה טבעית ומובנת, ולא היא. באיגרות פאולוס למשל מצויה התפיסה שמעשי האדם, הרעים או הטובים ככל שיהיו, אינם משמעותיים לעניין גאולת הנפש. קורבנו של המשיח והאמונה בקורבן זה הם הדרך לגאולת האדם. מעשי האדם, לעומת זאת, אינם מעלים ואינם מורידים, שכן הגאולה מעצם טבעה ניתנת כחסד מלמעלה ולא בזכות.³⁵

בתורתו של ר' נחמן, כמו אצל הרמב"ם, היחס שבין תיקון המידות ועילוי הנפש הוא כמעט כיחס שבין סיבה ומסובב. השגותיו של האדם בעולם העליון מופיעות בהקשר של מאבקו המוסרי. כל הישג מוסרי שכרו הרוחני בצדו. תחושת העולם הבא, שהוא תכלית העולם הזה, רחוקה מעולמנו האנושי, אך היא נתונה לכל אחד מישראל 'כפי הפרת הכעס ברחמנות'.³⁶ כאשר אדם כובש את כעסו ומגלה רחמים במקום אכזריות הוא זוכה להשגה גבוהה. במיוחד מדגיש ר' נחמן את משמעותה של שבירת תאוות הממון שבה הוא רואה עבודה זרה המביאה לחרון אף בעולם, וכשהאדם מתגבר עליה על ידי הצדקה הוא זוכה ל'השגחה שלמה'.³⁷ יתר על כן: 'שזה בחינת התגלות המשיח שאוי יתבטל תאוות הממון'.³⁸ תיאור תהליך הגאולה ככרוך בביטול תאוות הממון מתואר לפרטיו בסיפורו 'מעשה בבעל תפילה'.³⁹ הארת השכל כשפע אלוהי אינה ניתנת אלא למי 'שיקדש את פיו וחוטמו ועיניו ואוזניו'.⁴⁰ והכוונה היא שיימנע מדבר שקר ויזכה למידות היראה והאמונה.

'מי שרוצה לטעום טעם אור הגנוז, הינו סודות התורה שיתגלה לעתיד, צריך להעלות את מידת היראה לשורשה', מכריז ר' נחמן. 'ובמה מעלין את היראה? בבחינת משפט [...] שישפוט וידין בעצמו כל עסקיו'.⁴¹ חשבון הנפש כאורח חיים של קבע הוא התנאי להשגות מן העולם העליון. השגות אלה לעתים ניתנות לאדם בתיווכו של הצדיק. שיקוליו של הצדיק כצינור ההשגה לתלמידיו הם בעיקרם שיקולים מוסריים וחינוכיים. הצדיק מראה לאנשי המעלה, 'דרי מעלה' שהשגתם רחוקה מהשגת הבורא כדי ללמדם מידת ענווה. לעומת זאת הוא פותח את שערי השגת נוכחות האל בעולם לדרי מטה; שאינם חשים כלל במציאותו ועלולים להגיע לכלל 'יאוש מעבודת הבורא'.⁴²

בשלב גבוה יותר של התודעה המיסטית מוצגת בפני האדם התביעה הטוטלית של ביטול היש, חדלון האישיות העצמאית בשאיפתה להיכלל בהווייה העליונה. בשלב

35 אל הרומיים ג; אל הגלטיים ב 16-21; ג 1-14.

36 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, יח, ב.

37 שם, קמא, יג, א.

38 שם.

39 סיפורי מעשיות לר' נחמן מברסלב, ירושלים תשנ"ג, עמ' רצה-תד.

40 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, כא, ב.

41 שם, קמא, טו, ב.

42 שם, תנינא, ז, ח.

זה הגבולות בין הסובייקט והאובייקט, האדם והאל, נעלמים בתודעה המיסטית.⁴³ ר' נחמן נוטה לתאר מצב זה במונחים מוסריים. ביטול היש מתפרש כשפלות וענווה שהם היפוכה הגמור של הגאווה: 'כי שפלות ועניויות הוא בחינת בלתי גבול, כי הוא בחינת אין ממש, ואין לו שום גבול מחמת שהוא בתכלית העניויות, ועיקר חיים נצחיים של עולם הבא הוא רק בבחינת בלתי גבול כנ"ל'.⁴⁴ קיימת קורלציה בין הביטול העצמי לבין חיי הנצח. כשאדם מבטל את רצונותיו העצמיים הוא חורג ממסגרת הקיום האינדיווידואלי המוגבל והמסוים. בשפלות ובענווה ללא מיצרים הוא מאיין את ישותו העצמית וזוכה לנגוע במימד של חיי הנצח שמעבר לגבולות הזמן. הביטול העצמי זוכה לפירוש רחב יותר במקום אחר: 'היינו שמתפלל בלי שום כוונת תועלת עצמו, ואינו חושב לכלום את עצמו, ונתבטל כל עצמיותו וגשמיותו'.⁴⁵ התפילה היא הדרך לביטול עצמי. אין זו התפילה למילוי הצרכים והמשאלות אלא תפילה המשוחררת מכל אינטרס עצמי שעיקרה מסירות הנפש. 'ועל ידי תפילה שהיא במסירת־נפש, שמבטל כל גשמיותו ואין גבול, וכשאין גבול, אזי יכול להשיג התורה שלעתיד שהיא אינה גבול ואינה נתפסת בגבול'.⁴⁶

הנגיעה בחיי הנצח ובתורת העולם הבא ניתנת למי שמממש בחייו את הערכים של ענווה ומסירות נפש ללא מיצרים.

2. השגות עליונות כתובנות מוסריות

החוויה המיסטית מתוארת בספרות המיסטית לעתים קרובות כאקסטטי, כחורגת מגדרי החיים האנושיים, הן מגדרי המקום והזמן הן מגדרי השכל והמוסר. נאמר על רגע החוויה שאינו מושא לחשיבה ואינו נושא לתיאור. תיאורי החוויה שייכים לשלב הבתרה־חוריית, שבו החוויה נחשבת, נמסרת ואפילו נכתבת. בשלב זה היא כוללת תובנות משמעותיות לחיי האדם, המתייחסות לבעיות קיומיות שבהן האדם מתלבט ללא מוצא. ב'ליקוטי מוהר"ן' תובנות אלה נוגעות בעיקר לבעיות המוסר והצדק האלוהי:⁴⁷

קיומו של הרע היה מאז ומעולם חידה תאולוגית. כיצד יכול אל שכולו טוב לברוא רע? אם התשובה היא שהרע קיים ככוח עצמאי המתייצב מול האל הרי אחדותו של האל ואחדות בריותו עומדים בסימן שאלה. קיומו של הרע מעמיד בסימן שאלה הן את טובו של האל והן את אחדותו ואחדות בריותו. אנטינומיה זו שאינה נפתרת בדרך החשיבה הדיסקורסיבית, באה על פתרונה ברגע של הארת הדעת העליונה: '[...] עכשו מברכין על הרעה "ברוך דין אמת" ועל הטובה "הטוב והמיטיב", אבל לעתיד יברכו על הכל "הטוב והמיטיב", כי לעתיד

43 על ההיבט המיסטי בתורתו של ר' נחמן ראו: גרין (לעיל הערה 1), עמ' 313-328; מרק (לעיל הערה 2), עמ' 115-174.

44 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), תנינא, עב.

45 שם, קמא, טו, ה.

46 שם, קמא, טו, ד.

47 ראו: מרק (לעיל הערה 2), עמ' 126-134.

שיתגלה הדעת, ידעו שאין שום רע בעולם כלל, רק כולו טוב וכולו אחד.⁴⁸ הרע מתגלה כתדמית ולאמתו של דבר אינו אלא טוב מסותר. תובנה זו החורגת מגדרי החיים האנושיים מופיעה רק מכוחה של הארה עליונה. לשאלת הרע מסונפת השאלה הנוקבת על הצדק האלוהי; שאלת צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. בהארה 'שלמעלה מהמוחיך' זוכה האדם להשגת הצדק האלוהי: 'כי זוכה להשיג "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" שזה נראה כעיוות המשפט, ועכשיו כשזוכה להשיג ולהבין זאת, זה בחינת תיקון המשפט'.⁴⁹

בתחום האישי מופיע הרע כסבל וכייסורים חסרי משמעות. תחושה זו משתנה ברגע ההארה שבו מתגלה לאדם: 'כי התכלית הוא כולו טוב. כי אפילו כל הצרות והיסורין והרעות העוברין על האדם [...] אם יסתכל על התכלית, בודאי אינם רעות כלל, רק טובות גדולות כי בודאי כל היסורין באים בכונה מהשם יתברך לטובתו'.⁵⁰ הארה זו חורגת מן התחום האישי ומתייחסת לשאלת אחדותה של המציאות. מה שנראה לנו כרע שאינו שייך לטובו של הבורא מתגלה כביטוי מסותר של החסד האלוהי.

אנטינומיה תאולוגית אחרת שאין לה פתרון לוגי היא שאלת הבחירה והידיעה. הנחת הבחירה החופשית הכרחית כיסוד מוסד של תורת הגמול המוסרי. האין ידיעתו הנצחית והאינסופית של האל מבטלת את הבחירה? הכרח הוא להניח הן את הבחירה הן את ידיעת האל, אף כי אין אנו מבינים איך הן מתיישבות זו עם זו. אולם כשניתן לאדם שפע שכלי מלמעלה שכלו האנושי מתעלה לדרגת השגת המלאך, והוא זוכה להבין את היחס שבין הבחירה והידיעה. בשלב זה הוא כמלאך ובחירתו החופשית מתבטלת.⁵¹ ההיבט המוסרי בתיאור רגעי ההארה העליונה מתגלה כתובנות הנוגעות לבעיות יסוד בתחום המוסרי. תובנות אלה מתייחסות הן למישור האישי הן למישור הקוסמי.

3. המצב הבהר-חוייתי – רצוא ושוב

חוקרי המיסטיקה עמדו על הסכנות הכרוכות בחוויה המיסטית המתגלות בתוצאותיה. המיסטיקן שהתנסה בחויית הנצח נוטה לראות בחוייתו את פסגת החיים האנושיים שממנה קשה לחזור אל המציאות החברתית והעשייה המוסרית. מכאן הרזיגנציה או הבחירה בעמדת הנסיגה מחיי החברה ומהפעילות המוסרית המצויה בכתבי המיסטיקנים.⁵² לעומת גישה זו מצויה הגישה הרואה בחוויה המיסטית חוויה מורכבת

48 שם, קמא, כא, יא.

49 שם, תנינא, ה, טו.

50 שם, קמא, סה, ג.

51 שם, קמא, כא, ד.

52 ראו למשל: פלוטנינס, אנאדות, תרגום מיוונית נתן שפיגל, ירושלים תשמ"א, כרך ב עמ' 370-371;

Upanisad, A Sourcebook in Indian Philosophy, edited by Sarvepalli Radhakrishnan and

Charles S. Moore, Princeton 1989, pp. 54, 61, 88; שלום, עוד דבר (לעיל הערה 13), עמ' 278-280;

סטויס (לעיל הערה 13), עמ' 333-341.

הכוללת הן את ה'דרך' המוליכה אל החוויה הן את תוצאותיה בנפש האדם ובחיי החברה. לפי גישה זו, החוויה מגיעה לכלל שלמות רק לאחר שניכרות תוצאותיה.⁵³ התוצאות המוסריות משמשות גם קנה המידה להערכת האוטנטיות והאיכות של החוויה. הספרות החסידית נוטה לתאר את החוויה המיסטית כשלמות הכוללת הן את ה'דרך' הן את תוצאותיה. רגעי החוויה, התובנות המוסריות והדתיות הכרוכות בה ויישומן בחיי החברה מתוארים בספרות החסידית, ובכלל זה בכתבי ר' נחמן, בצמד הניגודים 'רצוא ושוב'.⁵⁴ ה'רצוא' מתייחס לחוויית ההתעלות, וה'שוב' לתוצאות הניכרות בתחום הנפש ובתחום המציאות והחברתית. לחוויית ה'רצוא' החולפת כהרף עין צמודה בכל מקרה חוויית ה'שוב' הממתנת ומרסנת אותה. חוויית השוב מכוננת את האנרגיה הנוצרת בחוויית הרצוא לאפיק מוסרי וחברתי.

ידע שתכלית הבריאה הוא שעשוע עולם הבא.⁵⁵ העולם התחתון ממהותו שואף אל על, והנפש שואפת להתעלות אל המימד הטרנסצנדנטי שהשפה אינה מסוגלת לתאר. מכאן ריבוי הכינויים למצב הנכסף כמו: חיי נצח, שלמות, עולם הבא, עולם שכולו שבת, עולם הנשמות, שורש ועוד. עם זאת: "והחיות רצוא ושוב" כי הקדוש ברוך הוא רוצה בעבודתנו.⁵⁶ חזרת האדם מהתפשטות הגשמיות אל ישותו ואל דעתו מלווה בהכרה שעבודת ה' עלי אדמות היא ייעודו האמיתי של האדם. כיוון שייעוד זה מתפרש ומתפרט בתורה, ניתנת לחוויית ה'שוב' המשמעות של קבלת התורה: 'רצוא – בעליות הנפשות, ושוב – בחזרת הנפשות עם התגלות התורה'.⁵⁷ בקבלת התורה כמערכת של הדרכות וציוויים האנרגיה המיסטית מתבטאת ככוח המעצב את המציאות האנושית והחברתית. משום כך אנרגיית ה'שוב' מתוארת גם כאנרגיה אינטלקטואלית היוצרת חידושים דאורייתא.⁵⁸

החוויה האנושית בשני קצותיה 'הרצוא והשוב', משקפת מציאות מטפיזית הכוללת עולם עליון ועולם תחתון. העולם העליון מכונה 'עולם הנשמות, עולם שכולו שבת: 'ושם ישיגו את השם יתברך כראוי בלי שום מסך המבדיל ובלי שום מונע'.⁵⁹ ואולם: 'עולם הנשמות שהוא התכלית הוא מלוכב ונאחו בארץ השפלה הזו'.⁶⁰ תכלית הבריאה מתממשת באחדות העולמות, בהתקשרות העולם התחתון אל התכלית העליונה. יבאמת הוא חידוש נפלא ונורא שהשגת התכלית שהוא דבר גבוה כזה להשיג אותו

53 ראו: שלום, עוד דבר (שם), עמ' 280 ; ראו גם: B. MacGinn, *The Foundations of Mysticism*, New York 1991, p. xvi

54 על הרצוא ושוב' בתורת ר' נחמן ובחסידות בכלל ראו: מרק (לעיל הערה 2), עמ' 122-129. ראו גם: מ' אידל, חסידות בין אקסטזה למאניה, ירושלים ותל-אביב תשס"א, עמ' 379-381, 403-404.

55 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, יח, ב.

56 שם, קמא, ד, ט.

57 שם, קמא, יג, ג.

58 שם, קמא, סה, ד.

59 שם, תנינא, לט.

60 שם, שם.

יתברך הוא תלוי דוקא בבריות עולם השפל.⁶¹ נשמות שמקורן העולם העליון חייבות להגיע להכרת הבורא דווקא דרך העולם השפל. גם הנשמות שזמנן הגיע להסתלק מן העולם אל העולם העליון צריכות להשאיר אחריהן נציגות ונוכחות בעולם התחתון – בן או תלמיד,⁶² שכן אחדות העולמות, העולם העליון והעולם התחתון, היא התכלית העליונה, וממנה משתמע אחתות המציאות ואחדות הבורא. עמדה זו מנוגדת לנטיית המיסטיקן לסגת מן המציאות האנושית והחברתית לעולם שכולו טוב ולהפקיר את העולם החברתי. המשתמע הוא שמי שזכה להשגות גבוהות חייב לממש את תובנותיו בתחום המציאות האנושית והחברתית כאנרגיה נפשית המכוונת לתיקון האישיות ולתיקון החברה שהוא גם תיקון העולם. בהצבת ה'שוב' לעומת ה'רצוא' הדיבט המוסרי ממוקם בשלב הבתרי-חויית.

הדיבט המוסרי מודגש בכל הבחינות של החוויה המיסטית ושל ההארה המיסטית המתוארות בספר 'ליקוטי מוהר"ן'. ההליכה בדרכי המוסר וקיום מצוות התורה מוצגות כתנאים הכרחיים לעילוי הנפש ולהשגות עליונות. בשלב העליון של ה'דרך', ביטול היש מתפרש כמצב מוסרי שעיקרו שפלות וענוה ללא מיצרים. בתובנות החיים המלוות את החוויה המיסטית נפתרות האנטינומיות הנוגעות למציאות הרע ולעיוותי המוסר. חויית ההתעלות המיסטית, חויית ה'רצוא' משתלבת בכל מקרה עם ממד ה'שוב' המחייב את העשייה הריטואלית והמוסרית בתחום חיי החברה.

ב. ההיבט האתי בענייני האמונה והספק

בחוויה המיסטית נוכחות האל הופכת למציאות אנושית-חוייתית. חויית האל משחררת את האדם מכל הספקות שבעולם. ברגעי החוויה נמצאים פתרונות לכמה מן האנטינומיות המהותיות של חיי האדם, והאדם חש בשלמות וחווה אושר בלי מצרים. אולם חויות אלה נתונות לבודדים ונחשבות לחריגות ממהלך החיים הרגיל. במציאות הרגילה והמוכרת האדם ניצב תמיד בפני בעיות חסרות פתרון, בפני קושיות המסתיימות במבוי סתום ובפני ריקנות משועת במקום נוכחות האל. מציאות אנושית זו מוכרת היטב לר' נחמן. דיוקנו כאדם המתלבט בשאלות האמונה יוצא דופן בתולדות החסידות. ר' נחמן בדורו היה שנוי במחלוקת אולם למרות זאת לא חרג ממסגרת התנועה החסידית, יתר על כן, הוא הפך לאחד ממנהיגי הנערצים לדורות. לעובדה היסטורית זו אנו צריכים למצוא סימוכין בתורתו. השאלה היא כיצד מנסה ר' נחמן להקהות את חודם של הספקות הנוקבים אף שאינו נמנע מלבטאם. יכולתו להתמודד עם הספקות מבלי לחפות עליהם מסבירה אולי את סוד הצלחתו כמנהיג רוחני לדורו

61 שם, שם.

62 שם, תנינא, ז, ד.

ולדורות הבאים ובכללם לדורנו.⁶³ כיצד מתיישבים הספקות הנוקבים עם הנורמות המוסריות והדתיות של היהדות שעיקרן אמונה וקיום מצוות?
 המציאות האינטלקטואלית של קושיות אין ספור שהמאמין נתקל בהן מוצאת ביטוי ב'ליקוטי מוהר"ן': 'דהיינו שליבו מסובב ומוקף ומעוקם בעקמומיות וקושיות וכפירות על השם יתברך'.⁶⁴ למצב זה תואמת התחושה של ריחוק אינסופי מן הקדושה וכישלון כל המאמצים להתקרב אל הבורא: 'כשרואה שעוברים כמה וכמה ימים ושנים שהוא מתייגע ביגיעות גדולות בשביל עבודת השם, ועדיין הוא רחוק מאד, ולא התחיל כלל לכנס לשערי הקדושה. כי רואה עצמו שהוא מלא עדיין עביות וגשמיות והרהורים ובלבולים גדולים [...] ונדמה לו כאילו אין השם יתברך מסתכל עליו כלל, ואין רוצה כלל בעבודתו'.⁶⁵ מלכתחילה ר' נחמן מגדיר את קושיותיו ותחושותיו כמכשולים בעבודת הבורא ולא כקריאת תיגר על מציאות הבורא או על אמתות תורתו. מעבר לקושיה, קיימת נקודת מבט חלופית של המסורת היהודית המאפשרת למקם ולהגדיר את הקושיה בתוך תחום האמונה ולא כערעור מבחוץ על יסודות האמונה. גם במישור הקולקטיבי-לאומי מוצגות שאלות נוקבות שאין עליהן מענה: 'ובכל יום אנחנו צועקים אליו ואינם נושעים, ויש מעמנו בני ישראל שטועים, חס ושלום, בליבם, שכל התפילות הן לריק'.⁶⁶ מצב לאומי זה מוגדר מלכתחילה כהסתרת פנים, שמאחוריה מסתתרת מציאות הבורא המשגיח על הנבראים. קושיותיו של ר' נחמן מופיעות מלכתחילה בהקשר היהודי והחסידי שהבורא מצוי בו ועבודת הבורא מקובלת בו כתכלית החיים, גם אם במסגרת זו נתון האדם לעתים בספקות המחשבה ובתחושת ריחוקו האינסופי.

1. מהות הקושיה כבעיה עיונית

ספקנות והטלת ספק מצויים בתולדות הפילוסופיה העתיקה והחדשה כאחת. הפילוסוף, רנה דקרט, בן המאה השבע עשרה הנחשב לאבי הפילוסופיה החדשה, פתח בהטלת ספק טוטלית. הוא הטיל ספק במסקנות השכל וברשמי החושים, במציאות האל ובמציאות העולם הגשמי והרוחני. בחיפושו אחר אמתות בהירות ומובחנות הציב דקרט את הסובייקט המטיל ספק כאבן הפינה של שיטתו.⁶⁷ אולם במערכת החשיבה של הסובייקט המכיר מופיעה האידאה של האל. מאידאה זו מתחייבת, לדעת דקרט, מציאות האל בפועל. מציאות זו הופכת בשיטתו ליסוד מוסד לקיומם של העולם

63 ראו: פייקאו' (לעיל הערה 4), עמ' 199-218.

64 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), תנינא מו.

65 שם, תנינא, מח.

66 שם, קמא, ב, ו.

67 ר' דיקרט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונה, תרגם י' אור, בעריכת ח"י רות, ירושלים תשכ"ד,

עמ' 28-61.

הגשמי ושל העולם הרוחני כאחת.⁶⁸ בשיטתו של דקרט מנוסחת ההוכחה האונטולוגית למציאות האל בתולדות הפילוסופיה. מאז ועד היום נמשכים הניסיונות התאולוגיים לחפש הוכחות למציאות האל.

ספקנותו של ר' נחמן, לעומת זאת, אינה מוצאת את תיקונה באחיזה כלשהי בפתרון חלקי או שלם. ר' נחמן זונח מלכתחילה את בקשת התשובות, ההוכחות והפתרונות. במרכז תובנותיו ועיוניו עומדות השאלות ולא התשובות; הקושיות ולא התירוצים.⁶⁹ העיון במהותן ומקורן של הקושיות מוליך אותו למסקנה שאין ולא יכולות להיות תשובות סופיות ונחרצות; ולא נותר לאדם אלא ללמוד לחיות בעולם שאין בו תשובות.⁷⁰ הוראותיו והדרכותיו של ר' נחמן מכוונות להראות לאדם איך לחיות בעולם חסר פשר, עולם שבו חשיבתנו נתקלת בקיר אטום. תורתו של ר' נחמן בענייני הספק והאמונה זכתה לסיקור ולעיון בספרות המחקר. אולם נשאלת השאלה מה ה'נפקא מינה'? כיצד משתלבים עיוניו בנושא הקושיה במכלול תורתו המוסרית והנהגתו החסידית?

העיון בנושא הקושיה נוגע במישורים שונים: המישור התאולוגי, המישור האפיסטמולוגי והמישור האונטולוגי. 'מרגלא בפומה לומר: אדרבה, כך ראוי להיות דיקא, שיהיו קושיות על השם יתברך, וכך נאה לו יתברך לפי גדולתו ורוממותו. כי מעוצם גדולתו ורוממותו שהוא מרומם מאד מדעתנו, על כן בודאי אי אפשר שנבין ונשיג בשכלנו הנהגתו יתברך, ועל כן בהכרח שיהיו עליו יתברך קושיות [...]'.⁷¹ החשיבה התאולוגית מגיעה כאן להכרת מגבלותיה וגבולותיה. מטבע הדברים, מחשבת האדם המוגבלת אינה מסוגלת להכיל את דרכי הבורא. מכאן שעלינו להשלים עם חוסר השגתנו כנתון של המציאות שבה אנו חיים ולא לראות בכך מצב אנומלי שאפשר וצריך לתקנו, כדבריו של התאולוג רודולף אוטו: 'God comprehended is not God'.⁷² הטענה היא שהאל מעצם טבעו אינו ניתן לידיעה, משום כך בורותנו וקוצר השגתנו הם מחויבי המציאות.

לטיעון זה מצטרף הטיעון האפיסטמולוגי המתבסס על תיאור תהליך ההכרה.⁷³ תכני המחשבה הם בבחינת 'פנימי' כקניינה המופנם של המחשבה. מעבר להם מצויים התכנים שמעבר למחשבה, תכנים טרנסצנדנטיים שהמחשבה מבקשת להשיגם בבחינת 'מקיף'. המקיף מציב את עצמו כקושיה למחשבה, וכשהקושיה נפתרת המקיף הופך

68 שם, עמ' 62-99.

69 הפניית הדיון הפילוסופי לשאלת משמעותן של השאלות בנושא המרכזי של העיון הפילוסופי מצויה בפילוסופיה של המאה העשרים, ראו: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. F. Pears and B. F. McGuinness, New York and London 2006, nos. 4.003, 5.5542, 6.51-6.521.

70 על הקושיה בתורת ר' נחמן ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ' 109-149; גרין (לעיל הערה 1), עמ' 305-312.

71 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), תנינא, נב.

72 R. Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford 1958, p. 25.

73 ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ' 114-120.

לפנימי. בשלב זה מוצב בפני המחשבה מקיף אחר כקושיה מתוחכמת וחמורה יותר. תהליך הפיכת המקיף לפנימי הוא אינסופי. כל בעיה שזוכה לפתרון מצביה שורה חדשה של בעיות מורכבות ומסובכות יותר.⁷⁴ תיאור זה תואם לגישה מצויה בפילוסופיה של המדע בת זמננו, כדברי חתן פרס נובל בכימיה לשנת 2004, פרופ' אהרן צ'חנובר: 'ככל שאנו יודעים יותר, כך הולך ומתברר לנו עד כמה אנו יודעים פחות. כל בעיה שנפתרת מביאה בעקבותיה מספר כפול ומכופל של בעיות חדשות. האמת חייבת להיאמר: התוצר המובהק ביותר של הידע הוא חוסר הידיעה, הבורות'. מצב זה לדבריו אינו סיבה לייאוש אלא להפך: 'אני שמח לבשר לכם שאין כל עדות להידלדלותו של האוצר הגדול והחשוב, אולי, מכל של האנושות: חוסר הידע'.⁷⁵ תהליך רכישת הדעת מעצם טבעו אינו מאפשר תשובות סופיות ומוחלטות לשאלות מדעיות או קיומיות. הסבר עקרוני יותר למצב עניינים זה מצוי במישור האונטולוגי.⁷⁶ במישור זה מפרש ר' נחמן את מושג הצמצום הלוריאני – יצירת החלל הפנוי המאפשר את מציאות הבריאה – במשמעות אפיסטמולוגית. החלל הפנוי מופיע כמימד של ההכרה האנושית, המתבטא בניסוח קושיות חסרות שחר וחסרות משמעות שמלכתחילה אין להן מענה. מפרשי ר' נחמן התחבטו בפרשנות עניין הקושיות הבאות מן החלל הפנוי. נושא המשמעות של שאלות פילוסופיות נדון בפילוסופיה של הלשון במאה העשרים. בספרו: 'מאמר לוגי-פילוסופי' קובע לדוויג ויטגנשטיין שהיגדים הם משמעותיים רק כאשר הם משקפים עובדות. לעומת זאת, היגדים או שאלות שאינם מתייחסים למציאות הופכים לחסרי משמעות, כהיגדים המרחפים בחלל הריק שאינם מתייחסים למאומה: 'Most of the propositions and questions to be found in philosophical works are not false but nonsensical. Consequently we cannot give any answer to questions of this kind, but can only point out that they are nonsensical'.⁷⁷ ההיגדים הפילוסופיים בנויים מבחינה דקדוקית כמשפטים בעלי משמעות, אך כיוון שאינם מתייחסים למציאות מוכרת הם הופכים לחסרי משמעות. לפיכך הדרך היחידה לדון בשאלות פילוסופיות היא להצביע על חוסר משמעותן של השאלות. ביטול הקושיה הוא המענה היחיד לשאלות אלה. ויטגנשטיין מסיים את ספרו במשפט הנחשב למסכם את משמעותו: 'What we cannot speak about we must pass over in silence'.⁷⁸

74 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, כא, יא; תנינא, ז, ח.

75 א' צ'חנובר, 'המחקר, אינסופיות הידע ותרומת העם היהודי ומדינת ישראל להתפתחותו', מתוך הרצאה שנשא בניו יורק לרגל הסעודה השנתית של חברת 'אלף', שוחרי מפעלו של הרב עדין שטיינליץ, בשנת תשס"ז.

76 ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ' 121-133; גרין (לעיל הערה 1), עמ' 305-312; מגיד (לעיל הערה 1), עמ' 498-504.

77 ויטגנשטיין (לעיל הערה 69), מס' 4.003.

78 שם, מס' 7.

ר' נחמן מביא דוגמה לקושיה חסרת משמעות: 'כשאחד אומר סברא שקר [...] ומחמת שאין למדן לישב הקושיא שבא על ידי סברא זו, על ידי זה נדמה שאמר סברא וחכמה גדולה אף שבאמת אינו סברא כלל [...] והקושיות בטלים מעיקרא'.⁷⁹ העיסוק בסברא שאינה קיימת בגמרא הוא מופרך מעיקרו ולכן התגובה התואמת היא כדברי המשנה (אבות א, יז): 'ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה'.⁸⁰ השתיקה היא התגובה היחידה לקושיות חסרות השחר הבאות מן החלל הפנוי. לעומת קושיות אלה עומדות קושיות שמקורן ב'שבירת הכלים' הארכאית. בקושיות אלה מצויים שברי הבריאה הארכאית שהם ניצוצות הלוגוס ורסיסי המשמעות. קושיות אלה ניתנות לניסוח ולמענה, ואולם שרשרת הקושיות המשמעותיות היא כאמור אינסופית.⁸¹ במקדם או במאוחר עומד האדם חסר אונים ומתוסכל בפני בעיה שהיא מעבר להשגותיו.

במישור האונטולוגי מצוי השורש המטפיזי הן של הקושיות הן של העדר פתרון, כחידות האינסופיות של ההכרה של התאולוגיה ושל היקום. במצב זה לא נותר לנו אלא להשלים עם הקושיה כמימד של מצבנו הקיומי שממנו אין מוצא אפשרי. מתן לגיטימיות לקושיה והצגתה כמתחייבת מטבע המציאות התאולוגית, הקוסמית והאנושית מקהה את עוקצה האפיקורסי. בגלל תובנה זו אין הקושיות מערערות את האחיזה במסורת, כשם שהבעיות המתעוררות במדע מתקבלות בברכה כשייכות למהותו של המדע וכמוליכות לשלב מתקדם יותר בהתפתחותו.

2. הקושיה כבעיה של חיים

הקושיות אינן רק בעיות עיוניות אלא הן הופכות לבעיות של חיים המחייבות מענה בפועל. מהן התגובות הרוחניות והנפשיות שאדם צריך לסגל לעצמו לנוכח המציאות הבעייתית? איך לנהל חיים בסימן הקושיה? ובעיקר – איך להקהות את עוקצן של הקושיות ויתר על כן להפוך אותן למנוף בעבודת ה' בעיות החיים הן האתגר שאתו מתמודד ר' נחמן כצדיק שתפקידו להדריך את בני עדתו. הוא המתבונן בהוויה הקוסמית ובנפש האדם, הוא המשיג ומבין את צורכי הנפשות והוא המעניק לכל אחד ואחד השגות, הדרכות ועצות לפי רמתו הרוחנית. הצדיק הוא מעין רופא נפש לחליי הנפש שמקורם בעיוות היחס שבין האדם לבורא. הוא נמשל לאבוקה שאורה מניע את המתלבט לזנוח את כפירותיו והשגותיו על ההשגחה העליונה.⁸²

במצב עניינים שבו מתקיימת זיקה מיוחדת בין הצדיק לבני עדתו מומלץ וידוי דברים בפני תלמיד חכם: 'מספר לפניו כל ליבו [...] שעל ידי זה התלמיד חכם מדרוך

79 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, סד, ב.

80 שם, סד, ד.

81 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, כא, יא; סד, ב.

82 שם, קמא, ד, ח.

אותו בדרך ישר לפי שורש נשמתו.⁸³ וידי מילולי זה אינו דיון אינטלקטואלי אלא השתפכות הנפש שבה אדם מתנה את צרותיו ודאגותיו, כשם שהתרפיה הפסיכולוגית עשויה להועיל על ידי עצם מתן הביטוי למצוקת הנפש. הטענה היא שלקשר הרוחני עם הצדיק יש כוח מתקן ולא מפני שהצדיק מספק תשובות לקושיות.

ר' נחמן רואה את הסכנה שבהתמודדות המחשבתית והמילולית הן עם קושיות חסרות שחר הן עם קושיות שתירוציהן מולידים קושיות מסובכות יותר. מכאן עצותיו לפנות לאמצעים בלתי מילוליים המשמשים ביטוי למצוקת הנפש יותר מאשר לבעיות השכל. אמצעים אלה כוללים את הנגינה, הנשימה והאנחה, הצעקה ומעל לכל – השתיקה. שורה של ביטויים בלתי מילוליים מופיעה במקום שמעיין הדיבורים נסתם. ביטויים אלה משמשים כלי ביטוי במקום שהמילים חדלות.

לנגינה⁸⁴ מימד קוסמי: 'זה בחינת עשרה מיני ניגונא, וזה על ידי התגלות מלכותו'.⁸⁵ התגלות האל בעשר הבחינות מתבטאת בכעשרה מיני ניגונים. לפיכך הנגינה היא המימד הנסתר המצוי בכל תחומי המציאות ובכל תחומי הדעת: 'כי דע שכל חכמה וחכמה שבעולם יש לה זמר וניגון מיוחד'.⁸⁶ רק אוזנו של הצדיק היא הכרויה להאזין למימד הנסתר של הזמר המצוי בכל חכמה. מעלתה של הנגינה מקורה בחזון הנבואי: 'לכך נקרא המנגן חזן, מלשון חזון, היינו לשון נבואה'.⁸⁷ משום מעלתה הגבוהה מסוגלת הנגינה להבקיע שערים אטומים. תפילה מילולית שנאמרת בניגון פועלת יותר מאשר תפילה ללא ניגון.⁸⁸

יתר על כן, הנגינה מסוגלת לפעול במקום שהמילים חדלות. המדובר הוא בחלל הפנוי המרוקן מאל, שהוא המקור לבעיות חסרות משמעות. הצדיק שזכה לניגון המבטא את האמונה העליונה מסוגל בכוח הניגון לחלץ את אלה שמוחם שבו באנטינומיות שאין מוצא מהן: 'שעל ידי ניגון ואמונה זו נתבטלים כל האפיקורסות. ונכללים ונתבטלים כל הניגונים בתוך הניגון הזה שהוא למעלה מן הכל'.⁸⁹

הנשימה היא יסוד החיים של האדם ושל העולם כולו: 'כי על ידי בחינת הנשימה שהוא הרוח חיים נברא העולם [...] וחידוש העולם יהיה גם כן בבחינת הרוח [...] והוא גם כן חיות האדם, כי חיות האדם הוא הנשימה'.⁹⁰ הנשימה היא ביטוי בלתי מילולי למצבו הנפשי והרוחני של האדם. כאשר האדם ניצול מן הרע נשימתו נכפלת וכן נכפל

83 שם שם; וכן קמא, קעח.

84 בנושא הניגון מרחיב מרק (לעיל הערה 2), עמ' 88-89, 189-204, 221-222, 266-273; ראו גם: מ' פכטר, 'לסוגיית האמונה והכפירה במשנת ר' נחמן מברסלב', דעת, מה (תש"ס), עמ' 125-133.

85 ליקוטי מוהרי"ן (לעיל הערה 9), קמא, מט, ה.

86 שם, תנינא, סד, ה.

87 שם, קמא, ג.

88 שם, קמא, מב.

89 שם, קמא, סד, ה.

90 שם, קמא, ח, א.

ההלל שהוא מהלל את ה'.⁹¹ לעומת זאת, האנחה היא אופן נשימה המבטא את תחושת חסרון החיוניות ועם זאת באמצעותה מנסה האדם להגביר את הנשימה ולהשלים את חסרונו: 'עיקר החיסרון הוא בבחינת החיות של אותו הדבר [...] והאנחה היא אריכת הנשימה [...] ועל כן כשמתאנח [...] הוא ממשיך רוח חיים לחיסרון [...] ועל כן על ידי האנחה משלים החיסרון'.⁹² תרגילי הנשימה כאמצעי המסייע לבריאות הגוף והנפש מוכרים לנו מן התרבות של דתות המזרח.

הצעקה⁹³ היא צעקת הנפש. היא ביטוי למצוקה ותחושת מבוי סתום, ועם זאת בצעקתו האדם מנסה לפרוץ מחסומים שלא ניתן להתגבר עליהם בדרכים הרציונליות המקובלות. המדובר הוא בעיקר במבוי סתום אינטלקטואלי שמקורו בשאלות שאין עליהן מענה. כשבעל הקושיות עומד להתפלל לבו אינו שלם עם התפילה: 'דהיינו שליבו מסובב ומוקף ומעוקם בעקמומיות וקושיות וכפירות על השם יתברך [...] שהם המניעה הגדולה מכולם, ואזי צריך לצעוק לאביו שבשמים בקול חזק מעמקי הלב, ואזי השם יתברך שומע קולו ופונה לצעקתו. ויכול להיות שמזה בעצמו יפול ויתבטל לגמרי כל הקושיות והמניעות'.⁹⁴ הישועה אינה מגיעה בצורת מענה על הקושיות אלא כתובנה שעולה ממעמקי הנפש המגלה לאדם שקושיותיו הן מדומות.⁹⁵

לעתים האדם נתקל במחסום בתהליך ההשגה. הוא נוגע בהבנת העניין אך אינו מגיע לכלל הבנה. מצב זה מסומל במצב העיבור המסתיים בלידה: 'הצעקה שאדם צועק בתפילתו ובתורתו, כשנסתלקין המוחין בבחינת עיבור – אלו הצעקות הם בחינת צעקת היולדת, והקדוש ברוך הוא שהוא יודע תעלומות של המוחין [...] הוא מאזין צעקתנו [...] כאילו השכינה צועקת, ואז מולדת המוחין'.⁹⁶ תהליך לידתו של פתרון לבעיה כרוך במצוקה שביטוייה בצעקה מביא לפריצת דרך חדשה.

המצוקה מתוארת לפעמים כמצב של ירידה מוסרית. במהלך החיים האדם מוצא את עצמו במקומות שאין בהם זכר למציאות האל, למרות שהוא יודע שהאל חייב להימצא בכל מקום ואפילו במקומות מטונפים או בתי עבודה זרה. הכיצד יכול האל להימצא במעמקי הטומאה? מתוך סתירה זו ומתוך תחושת ריחוק וירידתו זועק האדם לנוכחות האל: 'ואזי מבקש וצועק איה מקום כבודו, וזה בעצמו תיקונו, כי חוזר ושב אל הכבוד העליון [...]'.⁹⁷ החיפוש הנוקב אחר נוכחות האל המתבטא בצעקה אכן מביא את האדם לתחושת נוכחות האל. הפתרון למצוקה טמון במצוקה עצמה ולא בגורם מבחין:

91 שם, קמא, נה, ט.

92 שם, קמא, ח, א.

93 על הצעקה ראה: מגיד (לעיל הערה 1), עמ' 505-509; מרק (לעיל הערה 2), עמ' 181-182.

94 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), תנינא, מו.

95 שם, שם.

96 שם, קמא, כא, ז.

97 שם, תנינא, יב.

כשאדם מבקש ומחפש אחר כבודו יתברך, ורואה בעצמו שרחוק מכבודו יתברך, ומתגעגע ושואל ומצטער איה מקום כבודו, וזהו בעצמו תשובתו ותיקונו.⁹⁸

במישור הלאומי עם ישראל נמצא בגלות המתפרשת כמצוקת המאבק התרבותי והמוסרי: כנגד שבעים פנים שבתורה מוצבים שבעים לשון של הגויים: 'שכל לשון ולשון יש לה מידה רעה בפני עצמה [...] ודע שכללות של שבעים לשון של מידותיהם הרעות היא תאוות ניאוף'.⁹⁹ גלות העם, כגלות היחיד הנאבק עם יצרו כיוסף הצדיק, מתפרשת ככור היתוך. כנסת ישראל במצוקתה וזעקת שבעים קולות כילדת. בצעקה זו מגיע המאבק המוסרי והתרבותי לשיא המכונה שבירת הקליפה, שהוא נקודת הניצחון במאבק המוסרי. הישג זה מקדים התגלות חדשה בתורה ובעבודה: 'וזהו כלל שכל נפש מישראל קודם שיש לה התגלות בתורה ובעבודה, אזי מנסין ומצרפים את הנפש בגלות של שבעים לשון, היינו בתאוותיהן'.¹⁰⁰ במצבי המצוקה עצמם המתבטאים בצעקה מצוי הפתרון, המופיע ממעמקים כפריצת דרך חדשה הן ליחיד הן לאומה.

השתיקה¹⁰¹ היא היפוכה הגמור של הצעקה, אך גם היא תגובה בלתי מילולית למבוכה אינטלקטואלית. היא מעין התרסה כנגד הדיבור המבטא מחשבה. השתיקה היא כאמור התגובה המתאימה לקושיות חסרות שחר וחסרות מענה. ביחס לבעיות אלה הצדיק יודע שיפה השתיקה. הוא האיש המבין בחמתו היכן להפסיק לשאול וכיצד להורות את עיקר השתיקה לתלמידיו: 'על כן הוא צריך לעשות סייג לדבריו ולשתוק לפעמים כדי שלא יכנס במקיפים שהם למעלה מהזמן'.¹⁰² השתיקה ביחס לבעיות שאינן ניתנות לפתרון היא עמדה של הסתלקות מכל עיון ודיון והיא התגובה היחידה התואמת למבוכת הקושיות.¹⁰³

הדיון העקרוני בקושיה הולך למסקנה שיש קושיות שממהותן אינן ניתנות לפתרון. מצב עניינים זה נעזר בטיבה של המציאות האנושית והקוסמית ובשיקולים תאולוגיים. ר' נחמן מציע דרכים להתמודדות עם מצבי המצוקה הרוחנית והנפשית המתעוררים בעקבות הקושיות. וידי דברים בפני תלמיד חכם עשוי לשחרר את האדם מן המצוקה הנפשית. יתרה מזאת ר' נחמן מתאר דרכים בלתי מילוליות שבאמצעותן אפשר להתמודד עם הקושיה כבעיה של חיים, או לפחות לעקוף אותה. הנגינה, הצעקה, הנשימה המתבטאת כאנחה והשתיקה הן דרכי התנהגות הפורצות דרך במקום

98 שם, שם.

99 שם, קמא, לו, א-ב.

100 שם, קמא, לו, א.

101 על השתיקה ראו: פכטר (לעיל הערה 81), עמ' 125, 129-131; מרק (לעיל הערה 2), עמ' 262-266,

270-272.

102 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), תנינא, ז, ח.

103 ראו: ע' רפפורט-אלברט, "קטנות", "פשיטות" ו"איני יודע" של ר' נחמן מברסלב, י' שטיין, ר' הלוי לועווע (הביאו לדפוס), עין חד"ה: חכמה דעה היסטוריה, מחקרים בתולדות עם ישראל והגותו, מוגשים לפרופ' שמעון צבי אלכסנדר אלטמן למלאות לו שבעים שנה, אלבמה תשלי"ט, עמ' ז-לג.

שהמחשבה והדיבור חסרי אונים. אמצעים אלה מוצאים את מקומם ואת משמעותם במסגרת האמונה כדרך חיים, המוצעת לאדם בספר 'ליקוטי מוהר"ן'.

3. האמונה כאורח חיים

איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם? מעבר למחויבותו של היהודי לאורח חיים של תורה ומצוות, עומדת שאלת תכלית החיים כשאלה אתית-דתית הנתונה לשיקולי דעת שונים. הרמב"ם העמיד את השגת הבורא כמטרה העליונה של חיי האדם, על אף מודעותו למוגבלות ההשגה האנושית. ר' נחמן, הנחשב למורד אור ולמתנגד לתבונה, אומר אף הוא: 'כי האמת מה שהגביל השם יתברך לשכל האנושי שיוכל להבין, הוא מצווה גדולה לחדד השכל להבין הדבר על בוריו'.¹⁰⁴ אולם ר' נחמן תוחם ומבחין בין שאלות שהשכל מסוגל להתמודד אתן לבין שאלות שעדיף להימנע מהן. תיחום זה הוא מגבלה שהצדיק מטיל על חופש החקירה. יתר על כן, בדיון על תכלית חיי האדם בליקוטי מוהר"ן תנינא יט הוא מביע התנגדות עקרונית לדעת הפילוסופים הטוענים 'שעיקר התכלית והעולם הבא הוא רק לדעת כל דבר כמות שהוא'. החסידות העמידה את הדבקות כאידאל המנחה את האדם בעולם ש'לית אתר פנוי מניה'. אך מה יעשה האדם שאינו מסוגל לחוש במציאות האל? האדם החש בריחוקו והזועק איה מקום כבודו? האדם המתקשה למצוא את האל בעיוותי הצדק ובמקומות הטומאה? לאנשים המתמודדים עם הספקות ר' נחמן מציב את האמונה כאידאל המנחה את חיי האדם.¹⁰⁵

נושא האמונה מוזכר פעמים רבות בליקוטי מוהר"ן בהקשרים שונים ובמובנים שונים. המובן הראשון והבסיסי הוא המובן המסורתי, קבלת אמונת אבותינו: 'כי די לנו באמונתנו שקבלנו מאבותנו הקדושים. וזה כלל גדול ויסוד ועיקר בעבודת השם – להיות תם וישר'.¹⁰⁶ זוהי אמונה תמימה הדוחה כל חקירה שכלית: 'עיקר התכלית והשלמות הוא רק לעבוד השם בתמימות גמור בלי שום חכמות כלל'.¹⁰⁷ יתר על כן, ר' נחמן מייעץ למאמין להשליך את כל יהבו על הבורא לעתים עד כדי שיתוק ההשתדלות וחדלון המאמץ האנושי: 'שהקדוש ברוך הוא טוב לכל – הן לרפואה והן לפרנסה, הן לכל הדברים. וכשמאמין כך, בודאי יהיה עיקר השתדלותו בתר קודשא בריך הוא, ולא ירדוף אחר תחבולות רבות'.¹⁰⁸ הרדיפה אחרי הפרנסה מקורה בחוסר אמונה, שכן: אם היה מאמין באמונה שלמה שיכול הקדוש ברוך הוא להזמין לו כל צרכו לא היה

104 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, סב, ב.

105 על האמונה ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ' 131-149; גרין (לעיל הערה 1), עמ' 291-302; פכטר (לעיל הערה 81), עמ' 105-133; מגיד (לעיל הערה 1), עמ' 504-505; מרק (לעיל הערה 2), עמ' 95-100, 141-142, 272-273, 351-354.

106 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), תנינא, מד.

107 שם, תנינא, יט.

108 שם, קמא, יד, יא.

נוסע שום נסיעה.¹⁰⁹ גם ההסתמכות על הרפואה והרופאים מקורה בחסרון אמונה, וכשהאמונה פגומה התרופות אינן מועילות.¹¹⁰

מעבר למושג האמונה התמימה מתפרשת האמונה לעתים כאופן ראייה מיוחד. אופן ראייה זה עשוי להתבטא כחוש מוסרי המבחין בין טוב לרע, במקום שההבדל ביניהם אינו נהיר לכל אדם: 'אבל צריך שתהיה האמונה אמונה שלמה ברורה מאד, עד שעל ידי האמונה יהיה דומה לו כאילו רואה הדבר שמאמין בעינים ממש [...] אור – אלו מעשיהם של צדיקים, חושך – אלו מעשיהם של רשעים [...]'.¹¹¹ גם כשמדובר בצדקתו של הבורא עומדת לצדיק אמונתו כאופן ראייה החורג מן המציאות הנראית לעין. הוא רואה את צדקת האל במקום שלכאורה יש עיוות הדין. הצדקת דרכיו של הבורא על ידי האמונה מאפשרת תפילה בלב שלם: 'ועל ידי חיזוק הראייה של הצדיק שרואה צדקת ה' נתחזק אמונתו, ויכול להתפלל כי ליבו נתפשט מעקמימותו, שהיה לו קודם שראה צדקת ה'.¹¹² תפיסת האמונה כאופן ראייה אינטואיטיבי מתקשרת למושג הדבקות החסידי. מי שניחן באופן ראייה זה מסוגל לחוש את נוכחות האל בכל אתר ואתר ובכל מקרה ממקרי החיים. ראייה זו חושפת רובד של מציאות שאינו מושג על ידי אופני ההשגה המקובלים עלינו – החושים והשכל.

מושג האמונה המיוחד לר' נחמן חורג מעבר למושג האמונה המסורתית ומעבר למושג האמונה החסידי.¹¹³ ר' נחמן מתמודד באמצעות האמונה עם מציאות קיומית של הטלת ספק והצגת קושיות, מציאות שבה נוכחות האל אינה נראית לעין ומציאות הרע וזעקת לשמים. האמונה היא מעין קריאת תיגר על המציאות הנראית לעין ועל שיקולי השכל. עיקרה הוא ההחלטה הנחושה להחזיק באמונה על אף עובדות המציאות ועל אף מסקנות השכל. אמונה זו מתנערת מן האשליה שיש לאל ידיו לתרוץ את הקושיות ולפתור את הספקות. המאמין שאינו תמים מעמיד את אמונתו כדרך פרדוקסלית ודיאלקטית שאין לה אחיזה במאומה. אמונתו אינה מתבססת לא על מסורת, לא על הוכחות שכליות, לא על תחושה אינטואיטיבית ואף לא על סיעתא דשמיא. היא אינה אלא נחישות אנושית להאמין על אף הכול. הקושיה והספק הופכים לאתגר שבאופן פרדוקסלי מזין את האמונה במקום לערער אותה. אמונה זו היא פרי החלטתו ורצונו של האדם וזה מקור

109 שם, קמא, מ.

110 שם, תנינא, ה, א.

111 שם, קמא, רלד.

112 שם, קמא, נה, ד.

113 ראו: וייס (לעיל הערה 1); גרין (לעיל הערה 1); פכטר (לעיל הערה 61); מרק (לעיל הערה 2), בעיקר עמ' 95-99; מרגולין (לעיל הערה 2), בעיקר עמ' 106-107. וייס וגרין מתארים את האמונה כפרדוקסלית וחסרת אחיזה, פכטר לעומתם סבור ששורש האמונה לדעת ר' נחמן מצוי במערכת הקבלית ולכן יש לה בסיס אונטולוגי. מרק ומרגולין מתארים את האמונה בעיקר כדבקות חסידיית שמקורה בכח המדמה. אף כי כל אופני האמונה מוצאים ביטוי בליקוטי מוהר"ן, תפיסת האמונה כדיאלקטית וכפרדוקסלית היא חידושו המקורי של ר' נחמן.

עוצמתה, וכיוון שהיא תלויה בהחלטת האדם בלבד אין דבר בעולם המסוגל לערער אותה: 'וצריך להיות עקשן גדול בעבודת השם לבלי להניח את מקומו [...] אף אם יעבור עליו מה [...] כי צריך עקשנות גדול מאד להיות חזק ואמיץ לאחוז עצמו לעמוד על עומדו אף אם מפילין אותו חס ושלום בכל פעם'.¹¹⁴ האמונה התלויה על בלימה ומצבו הקיומי של האדם המתאמץ להחזיק בה בכל מחיר מצטיירים בדימוי הגשר הצר: 'ודע, שהאדם צריך לעבור על גשר צר מאד מאד, והכלל והעיקר – שלא יתפחד כלל'.¹¹⁵

נקודת האחיזה של האמונה נותנת לאדם את הכוח להתעלם מקושיות שעוללות לגרור אותו למעמקי הכפירה בין אם מדובר בקושיה שממהותה אינה ניתנת לפתרון ובין אם מדובר בקושיה שהיא מעבר להשגתו של יחיד מסוים: 'כי על קושיא כזו אסור לסמוך על שכלו רק להעמיד על אמונה'.¹¹⁶ היחיד הנאחז באמונתו רואה את מצבו הקיומי הירוד, את ספקותיו ואת ריחוקו מהאל, כמצב ביניים שחייב להוליך בסופו של דבר להתעלות הנפש ולקרבת האל: 'כי כל אלו הנפילות והירידות והבלבולים וכיוצא בזה צריכים בהכרח לעבור בהם קודם שנכנסין בשערי הקדושה'.¹¹⁷ יתר על כן, דווקא כשהאדם מתקרב למשימתו מתגברים המכשולים הבאים מן הסטרא אחרא, ומשום כך עליו להשקיע מאמצים יתרים ולדבוק על אף כל המכשולים באמונתו 'שהירידה היא תכלית העלייה'.

אמונה זו אינה רק אמונת יחיד אלא אמונת העם כולו: 'ועל כן ישראל נקראים עברים על שם שהם עוברים באמונתם על כל החכמות [...] ועל כן השם יתברך נקרא "אלוקי העבריים" מלשון "עבר הנהר" [...] לשון צדדין, הינו שאלוקותו מסבב גם על החלל הפנוי'.¹¹⁸ עם ישראל המחזיק באמונתו נחוש בעמדת ההתנגדות לכל השפעה תרבותית המסוגלת לערער את יסודות האמונה. תוכנה של אמונה זו מתמצה בהנחה המטפיזית שהאל מצוי אפילו במקום שחייב להיות מרוקן מנוכחותו. החלל הפנוי שמציאותו מאפשרת את הבריאה הוא בסופו של דבר פרי התחכום של מעשה בראשית: 'ומאחר שהוא סובב כל עלמין, אם כן שגם החלל הפנוי בעצמו נתהווה מחכמתו יתברך'.¹¹⁹ העמידה העיקשת על האמונה כיסוד מוסד של אורח החיים מלווה בשיקול קבלי עיוני המסביר את היחס שבין שכל ואמונה.¹²⁰ במערכת הקבלית האמונה מקורה בספירה העליונה, ספירת הכתר. ספירה זו מתפקדת ככוח המרסן את החכמה והבינה, ספירות השכל. ספירת הכתר מעמידה את השכל המנסה להעפיל להשגת האינסוף על גבולותיו ומגבלותיו. הכתר מעמיד באמצעות האמונה מנגנון בקרה המאפשר לשכל

114 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), תנינא, מח.

115 שם, תנינא, מח קרוב לסוף.

116 שם, קמא, סב, ב.

117 שם, תנינא, מח.

118 שם, קמא, סד, ב.

119 שם, שם.

120 ראו: פכטר (לעיל הערה 81).

תפיסה מוגבלת של האינסוף בבחינת 'מטי ולא מטי'. המדובר הוא בהברקה רגעית חולפת ועוברת, שאינה הופכת לתוכן מתכני ההכרה.¹²¹ לפי הנחת קדימת האמונה, השכל מתפקד באופן תקין רק כאשר הוא מתבסס על האמונה. יסוד האמונה הראשוני מקומו בלב, אך מן הלב אמורה האמונה להתפשט לכל הבחינות של החיים, בכל האברים, וכאשר האמונה מתגברת היא כובשת גם את השכל: 'וכל מה שמחזיק את עצמו באמונה בא אל השכל יותר'.¹²² השכל המתבסס על האמונה והמבסס אותה הוא השכל בתפקידו הנכון ובמקומו הנכון.

ר' נחמן מפתח מושג אמונה ייחודי החורג הן מעבר לאמונה התמימה המסורתית הן מעבר לאמונה המקובלת בחסידות. האמונה הדיאלקטית והפרדוקסלית מוצבת כדרך חיים המתמודדת עם האנטינומיות של המציאות ושל התאולוגיה, ועם זאת היא מעמידה את המאמין ואת הספקן או את המאמין-הספקן בתחום המסורת היהודית. 'ליקוטי מוהר"ן אינו ספר מוסר במובן המקובל, אולם המדפדף בספר יתקשה למצוא בו אפילו עמוד אחד שאינו כולל הדרכה מוסרית או דתית. ההשגות המיסטיות והעיוניים בנושא האמונה המצויים בספר כוללים היבטים מוסריים והדרכות מוסריות. היבטים אלה הם בבחינת חוט השדרה המעמיד את הספר בתחום היהדות הממסדית. יתר על כן, הטיפול בבעיות האמונה והספק מרומם את מעמדו הממסדי של הצדיק כמנהיג וכמורה הדרך לנבוכי דורו. הצדיק מורה לבני עדתו להימנע מהתמודדות חזיתית עם ספקות האמונה. הדרכה זו היא המסקנה העולה מעיון במהות הקושיה. עיון זה עניינו להבהיר שהקושיה ממחותן אינן ניתנות לפתרון, שכן האנטינומיות שייכות למבנה המציאות ולמבנה ההכרה, ולא נותר לנו אלא להשלים עם קיומן. עם זאת, ר' נחמן מתייחס למצוקה הנפשית של הנבוכים והרחוקים מהבורא בשורה של הדרכות המכוונות לביטוי המצוקה באמצעים מילוליים ובלתי מילוליים, ומעל לכול הוא מחולל מהפך במושג האמונה המסורתי. בדרך האמונה הפרדוקסלית, האדם עומד מול ספקותיו ובעיותיו ללא אשליות של פתרונות אפשריים. הפרדוקס הוא שהספקות שלכאורה מערערים את יסודות האמונה הופכים למשאבים המלבים את האמונה בכוח ההחלטה הנחושה להחזיק באמונה על אף הכול. החלטה זו היא פרי הרצון החופשי שאינו מתבסס אלא על עצמו, הוא הבלתימשיעליה תלויה האמונה שהיא הגשר הצר הקיומי הנתון לנו במצבנו האנושי.

121 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, כד, ו-ח.

122 שם, קמא, צא.

שרידי אש; 'ליקוטי מוהר"ן' ו'הספר הנשרף'

צבי מרק

במאמרים אחרים¹ הראיתי שלקבוצה גדולה של תורות בספר 'ליקוטי מוהר"ן' הייתה תשתית חזיונית ומיסטית של מראות וחלומות ושתשתית זו הושמטה באופן שיטתי מהספר 'ליקוטי מוהר"ן', שחלקו הראשון נדפס לראשונה באוסטראה בשנת תקס"ח (1808) וחלקו השני במאהלוב בשנת תקע"א (1811). מאמר זה מוקדש לשאלה מה היו המניעים להסתרת הדיבת החזיוני של התורות ב'ליקוטי מוהר"ן' וכן מוצעת בו השערה בדבר מהותו ועניינו של 'הספר הנשרף' והיחס בינו לבין הספר 'ליקוטי מוהר"ן' שנדפס בסמיכות רבה לכתיבת 'הספר הנשרף' ולגניזתו. בהקשר זה הדיון נעזר במסורות על קיומם של שרידים שנותרו מ'הספר הנשרף'.

א. מבוא: 'הספר הנשרף'

'הספר הנשרף'² ו'הספר הגנוז' הם שתי יצירות סודיות שכתב ר' נחמן מברסלב ובשלב מסוים החליט להעלימן. ר' נחמן הפליג מאוד בשבחם ובמעלתם של ספרים אלה תוך דירוג מעלתם על פי רמת הקושי להבינם.

שאמר על הספר הנ"ל [הנשרף] שצדיק לבד לא יבין בו דבר וכן חכם בלבד לא יבין אותו גם כן כִּי־אם צדיק וחכם, הינו שיהיה צדיק גדול מאד וגם חכם בכל

* מחקר זה (71/08) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע. תודתי הלבבית נתונה לר' לייבל ברגר על הרשות להיעזר בכתב היד של ר' אלטר טפליקר שברשותו.

1 צ' מרק, 'מבחן צירופי האותיות: על טקס חניכה מיסטי שעבר ר' נחמן מברסלב ועל הדיו בספר ליקוטי מוהר"ן', דעת, 68-69 (תשע"א), עמ' 131-145. הנ"ל, 'מחזיון לתורה: על מקורותיו החזיוניים של הספר ליקוטי מוהר"ן' [בהכנה]; 'החבורה המיסטית – על חזיונותיהם של ר' שמואל אייזיק מדאשיב ור' יצחק אייזיק מטירהאויצע, מתלמידיו הראשונים של ר' נחמן מברסלב, תרביץ, עח, ב (תשס"ט), עמ' 231-254.

2 על הספר ראו: י' וייס, 'הספר הנשרף', הנ"ל, מחקרים בחסידות ברסלב, ערך וההדיר מ' פייקאו, ירושלים תשל"ה, עמ' 215-243; הנ"ל, 'שריפת תורות צורך כיסוי', שם, עמ' 244-248.

[דברים חדשים עתיקים: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, ב' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כג (תשע"א)], עמ' 301-331

השבעה חכמות אבל אף-על-פי-כן על-כל-פנים ימצא מי שיבין בו. אבל הספר הגנוז, שהוא בחינת רוזן דרוזן אצלו, זה הספר לא ראתהו עין בעולם. ואמר שבוה הספר לא יבין בו שום אדם בעולם כלל רק שמעתי בשמו שאמר שמישיח יאמר עליו פרוש כנ"ל.³

את היחס בין 'ליקוטי מוהר"ן' לבין שני ספרים אלה ר' נתן מתאר כיחס שבין תורת הגולה לתורת הנסתר.⁴ את 'הספר הנשרף' ו'הספר הגנוז', בניגוד לספר 'ליקוטי מוהר"ן' ולספר 'סיפורי מעשיות', כתב ר' נחמן בעצמו ולא על ידי סופר ששכתב את דבריו. ר' נתן מגמירוב זכה לשמוע את ר' נחמן קורא את 'הספר הנשרף' כאשר ר' נחמן ביקש ממנו להכין עותק נוסף של הספר 'והוא קרא מלה במלה ואני כתבתי'.⁵ ר' נתן מוסיף ומספר שאף על פי שהוא היה זה שכתב את ההעתק של הספר ר' נחמן הקפיד שלא להשאיר בידי את ההעתק שעשה ולקחו עמו מיד בגמר העתקה, לכן, מספר ר' נתן, לא היה סיפק בידי לעיין בדברים ולהבין את אשר כתב. עם זאת, 'אף על פי שלא ידעתי כלל מה שכתבתי, אף על פי כן, מעט דמעט שהתנוצץ בדעתי איזה הארה בעלמא מרחוק מגדלת נפלאות נוראות הספר הזה הלהיב לבי ודעתי מאד שכמעט לא ידעתי היכן אני בעולם'.⁶

איננו יודעים מתי כתב ר' נחמן את 'הספר הנשרף', אך אנו יודעים שבשנת תקס"ה סיפר ר' נחמן לר' נתן בפעם הראשונה על קיומו.⁷ שלב מעניין נוסף בתולדות 'הספר הנשרף' היה בקיץ תקס"ו. ר' נחמן החליט לשלוח שניים מחסידיו הוותיקים, ר' יודל ור' שמואל אייזיק מדאשיב,⁸ לשליחות סודית. ר' נחמן ביקש מהם להסתובב בעיירות ובכל עיירה לומר מעט דברים מתוך 'הספר הנשרף' וכן לחלק דפים מסוימים מתוך 'ליקוטי מוהר"ן'. שליחות זאת נעשתה 'בהסתר גדול' ואפילו ר' נתן לא היה שותף לסוד העניינים.⁹ ממסורת שנשמרה בידי ר' אברהם בר' נחמן מטולטשין משתמע שלשליחות זו, הקשורה ל'ספר הנשרף', היה רובד משיחי:

3 חיי מוהר"ן, מהדורת נצח ישראל, ירושלים תש"ס, נסיעתו ללמברג, קעג (1), עמ' רה.

4 שם, קעה (ט), עמ' רו.

5 נתן בן נפתלי הירץ שטרנהרץ מנמירוב, ימי מוהרנ"ת, ירושלים (אגודת משך הנחל) תשמ"ב, חלק ראשון, כו, עמ' מג.

6 ימי מוהרנ"ת, שם; וכן בחיי מוהר"ן: 'כשכתבתי לפניו זה הספר הקדוש שנשרף על פי פקודתו כנ"ל ענה ואמר בעת שכתבתי לפניו אם היית יודע מה שאתה כותב וכו' השבתי לו בהכנעת הלב בודאי איני יודע כלל. השיב אין אתה יודע מה שאין אתה יודע' (חיי מוהר"ן [לעיל הערה 3], נסיעתו ללמברג, קע (ד), עמ' רד).

7 וייס, הספר הנשרף (לעיל הערה 2), עמ' 229.

8 אברהם בן נחמן ישראל חזן מטולטשין, אנשי מוהר"ן, כרוך יחד עם כוכבי אור, ירושלים תשכ"א, אות כה, עמ' נב. על ר' שמואל אייזיק וחזיונותיו ראו: מרק, החבורה המיסטית (לעיל הערה 1).

9 חיי מוהר"ן [לעיל הערה 3], נסיעתו ללמברג, קעב (1), עמ' רה.

מה שעבר על רבי יודיל ורבי שמואל אייזיק ז"ל בעת שנסעו בפקודתו עבור השתדלות בתעלומותיו ולמהר גאלתנו שמעתי מוזהר דקצת ראשי פרקים מאבי הריני כפרת משכבו ששמע מפי מוהרנ"ת ז"ל, וגם מר' יחיאל מענדיל ז"ל שמעתי זאת שהוא שמע מפי רבי יודיל ז"ל בעצמו (אמר המעתיק שמעתי שצוה עליהם שיאמרו בכל עיר ועיר דף אחד מ'הספר הנשרף', ומספר לקוטי מוהר"ן ישאירו דף אחד בכל עיר ועיר וכו' וצווה עליהם שיהיו אצל הרב מבארדיטשוב זצ"ל ויבקשו ממנו צדקה ויאמרו לו שהנדבה הזאת היא לצורך הכנסת כלה [...]).¹⁰

יוסף וייס ייער שגם 'הכנסת כלה' האמורה כאן עניינה תיקון השכינה וקירוב הגאולה. נראה סביר שלפחות אחת ממטרות השליחות הייתה לגשש ולנסות לראות מה תהיה התגובה לכתבים והאם כדאי לפרסמם.¹¹ מסיבות לא ברורות השליחות נכשלה והשליחים לא השלימו את מלאכתם. אנו יודעים שר' יודיל ור' שמואל אייזיק שבו על עקבותיהם לאחר שכספם תם ולא היה מי שהסכים לסייע בידם בהוצאות הנסיעה.¹² לא ברור אם כשלו השליחות נבע אך ורק מתקלות טכניות או שמא היה לו קשר לתכני הספרים. בסופו של דבר יעדיה של שליחות זו הקשורה ל'ספר הנשרף' והסיבות לכישלונה נותרו עלומים.¹³

בשנת תקס"ח, היא השנה שבה נדפס 'ליקוטי מוהר"ן', בעקבות החמרה במחלת השחפת שר' נחמן לקה בה, הוא החליט לנסוע לעיר למברג כדי להסתייע ברופאים החשובים שהיו בה. אך גם הרופאים לא הועילו ומצבו הלך והחמיר. בשלב זה חשר' נחמן שחיוו תלויים מנגד ורק אם הספר הסודי שכתב יושמד באופן מידי הוא יוכל להמשיך לחיות. ר' נחמן שוחח על כך שיחה כואבת עם חסידו וחברו ר' שמעון.

כי ראה שמוכרח להסתלק שם בלמברג אך אם יישרף זה הספר יוכל לחיות [...] על-כליפנים יהיה לו ארכא לחיות בעולם הזה עוד איזה זמן, אבל אף-על-פי-כן צר לי מאד לשרפו כי אין אתה יודע גודל יקרת קדושתו של זה הספר, ואנכי אבדתי אשתי הראשונה ובני וכמה ייסורים עצומים שהיו לי בשביל זה וכו' והיה בוכה

10 אנשי מוהר"ן (לעיל הערה 8), אות כה, עמ' נב (ההדגשה שלי, צ"מ).

11 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), נסיעתו ללמברג, קעד (ח), עמ' רה. וייס כותב: 'לא נודעה לנו מן הכתבים הברסלביים שום תגובת קהל על ההפצה החשאית והמקוטעת של תורת 'הספר הנשרף' כל שכן שלא שמענו על רמזים, שבל יחין מחברו להדפיס את הספר' (וייס, הספר הנשרף [לעיל הערה 2], עמ' 216). על דבריו מגיב פייקאוו' בהערת מהדיר: 'עדות מפורשת על תגובה שלילית אין בידינו, אך רמזים חשובים על התגברות המחלוקת בשנת תקס"ו דווקא מצויים בספרותם של חסידי ברסלב' (שם). ועל התגברות המחלוקת בשנה זאת ראו: פייקאוו', חסידות ברסלב, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשנ"ו, עמ' 56-82, ובמיוחד עמ' 68-71.

12 אנשי מוהר"ן (לעיל הערה 8), אות כה, עמ' נב.

13 ראו: וייס, הספר הנשרף (לעיל הערה 2), עמ' 237.

מאד מאד [...] ואמר רבנו זכרוננו לברכה שזה הספר לא יהיה עוד בעולם, חבל על דאבדין בעוונותינו הרבים אבדה שאינה חוזרת, ואמר שזה הספר בהכרח לשרפו וזה הספר ליקוטי מוהר"ן יהיה נדפס ויתפשט בעולם.¹⁴

בהמשך לאותה שיחה ר' נחמן פוקד על ר' שמעון לנסוע תיכף ומיד לביתו, לקחת את שני העותקים היחידים של הספר ולשרוף אותם. בשונה מחומרים סודיים אחרים, כגון מעשה מהלחם ומעשה מהשריון, שר' נחמן הורה לחסידיו לשמור עליהם אך לא לגלותם לזר, ובשונה ממגילת סתרים שר' נחמן גילה אותה בפני שניים מחסידיו ומקובל היה שאחד בכל דור אמור לדעת את המגילה ולשמר את סודה, בנוגע לספר זה החליט ר' נחמן שהוא 'לא יהיה עוד בעולם' ואף אדם, כולל ר' נחמן עצמו, לא יוכל עוד לראותו. לאחר שהתגבר על כל מיני מכשולים קשים בדרך, ר' שמעון עשה כאשר נצטווה והספר עלה באש.

ב. שרידים מ'הספר הנשרף'

מעבר להפלטות בדבר ערכו הנשגב של 'הספר הנשרף' איננו יודעים כמעט דבר על מהותו ועניינו. על מבנה הספר ר' נתן כותב: 'היו בו ארבע חלקים',¹⁵ אך אינו מפרט דבר על תוכנם. מדברי ר' נתן משתמע שהיו שמועות מסוימות על תכנים מסוימים שהיו בספר: 'לעניין מה שמבאר במקום אחר מהסודות שב'הספר הנשרף'. שמעתי ששם היה מבואר סוד גודל קדושת ומעלת מצות הכנסת אורחים, ועניין מעלת מצות הצעת המטה בשביל האורח'.¹⁶

ניתן להניח שהמקורות לשמועות אלה היו ר' יודל ור' שמואל אייזיק שכן הם היו אלה שר' נחמן ביקש מהם 'לנסוע בעירות ולומר בכל עיר ועיר מעט מזה הספר [הנשרף]',¹⁷ וכמובן שר' יודל ור' שמואל אייזיק לא יכלו לממש שליחות זו אלמלא הספר היה בידם והייתה להם היכרות וידיעה בו לכל הפחות במידה המאפשרת להם לומר בפני אנשים 'מעט מזה הספר'.

14 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), נסיעתו ללמברג, קסט (ג), עמ' רב-רד.

15 שם, קעד (ח), עמ' רה.

16 שם, עבודת השם, תקעד (קלא), עמ' תמו. ר' חיים קרמר כותב שאמירה זו היא הוספה של המעתיק, כנראה הרב מטשהעריין (באש ובמים: קורות רבי נתן מברסלב, ירושלים תשנ"ו, עמ' קמג-קמד). כנראה שהרקע לקביעה זו היא הפסקה הקודמת, תקעג, הפותחת במילים 'אמר המעתיק, אך לכאורה הפסקה שאנו עוסקים בה היא פסקה חדשה וכמו הפסקאות הבאות לאחריה מקורה בר' נתן עצמו ולא במעתיק. ייתכן שסבר שאמירה זו סותרת את דברי ר' נתן שאינו זוכר דבר מ'הספר הנשרף', אך גם זה אינו סביר, שכן הר' קרמר עצמו מביא בשם ר' לוי יצחק בנדר (יובא בהמשך), דברים שאמר ר' נתן מתוך 'הספר הנשרף'. על כן איני יודע מה הניע אותו לייחס אמירה זו למעתיק.

17 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), נסיעתו ללמברג, קעד (ח), עמ' רה.

בספר 'שיח שרפי קודש' מובאת מסורת על נושאים נוספים שנדונו ב'ספר הנשרף': יש דעה שמה שאמר רבנו ז"ל שסעודת ראש חדש מסגל לבנים, היה אחד מהדברים שנתבארו בספר הנשרף.¹⁸ ר' חיים מנחם קרמר מביא בספר 'באש ובמים' מסורת בשם ר' לוי יצחק בנדר:¹⁹

מרלוי"צ [מר' לוי יצחק] שמעתי פעם, שהיה ידוע שג' דברים אמר מוהרנ"ת מתוך ספר הנשרף: א. גודל מעלת הכנסת אורחים ובפרט הצעת המיטה לאורה. ב. גודל מעלת ראש חודש ובפרט סעודת ראש חודש. והדבר השלישי נשכח. גם על המאמר בליקו"מ תנינא סי' פ"ג [העוסק בתיקון הברית] אמר שמקורו מתוך ספר הנשרף [...].²⁰

מידע זה על אודות החומרים שהיו ב'ספר הנשרף' מעלה שאלות חדשות, כגון מה אפשר לחלק מהתורות שהיו ב'ספר הנשרף' להשתלב בסופו של דבר בספר 'ליקוטי מוהר"ן' ומה היה הדבר שמנע השתלבות של תורות אחרות, והוא מותיר על תלן שאלות קודמות כגון מה עניינו של 'הספר הנשרף', מה ייחודו, וכמובן, מדוע נגזרה עליו שרפה. תשובה מסוימת על שאלות אלה תעלה מתוך עיון בגלגוליה של תורה תנינא פח, שנעסוק בה להלן.

ג. המלאך החדש ו'הספר הנשרף'

במהדורה הראשונה של 'ליקוטי מוהר"ן' תנינא (מאהלוב תקע"א) הובאה התורה שבמהדורות המאוחרות יותר תסודר כתורה פח באופן מקוצר. החלק הראשון של התורה זהה לזה שנדפס גם במהדורות המאוחרות והוא עוסק באזהרה שלא לאכול פרי שלא נתבשל כל צרכו.

צריך לזהר מאוד שלא לאכול פרי שלא נתבשלה כל צרכו [...] והאוכל [...] יכולה להזיק לו מאוד לנשמתו כי יוכל לאבד נשמתו על ידי זה כי הפרי כל זמן שהיא צריכה להתגדל יש לה כוח המושך [...] ועל כן זה האוכלה קודם גמר בישולה תוכל הפרי למשוך לעצמה חיות הנפש של זה האדם [...] ועם כל זה, אם מברך הברכה של הפרי בכוונה וביראת שמים אזי יוכל להינצל מזה וגם הוא חזק ביותר בעבודת ה' יוכל גם כן להוציא עוד חיות מהפרי ולמצוא שם אבדות כי

18 שיח שרפי קודש, חלק ה, ירושלים תשנ"ד, עב, עמ' כו.

19 המנהיג הבולט של חסידי ברסלב בדור הקודם, ראו עליו: ב' פרידמן, איש חסידים: פרקי חיים וגבורת נפש עילאית של האי חסידא ופרישא... משרידי דור דעה של חסידי ברסלב מאומאן, החסיד הישיש רבי לוי יצחק בנדר זלה"ה, הביא לבית הדפוס מרדכי לסקר, ירושלים תשנ"ג.

20 באש ובמים (לעיל הערה 16), חלק ג, פרק טז, עמ' תקפז, הערה 3.

יש דברים אבודים ויש בזה דברים נפלאים, וסודות נסתרים ונוראים מאוד, רזין עלאין, והעיקר שהאדם צריך לזהר מזה מאוד [...] אבל אם הפרות שלא נתבשלו כל צרכן על האילן הם מונחים איזה זמן עד שנעשין מבושלין מאליהן בתלוש זה מועיל ומותר לאכלן [...] והדברים סתומים:

לאחר קטע זה הובאו מעין ראשי פרקים המרמזים על המשך הדרשה:

(קנאת סופרים תרבה חכמה) תאוות רשעים תאבד: שופרות: מלא': יש צדיק אבד בצדקו: יחפרו ויאבדו: לשון חפירה שחופרין לבקש אבידות ואח"כ הוא בעצמו אובד לפעמים: עת לאבד: קשה מאד מאד להיות מקבל.

התורה מסיימת באמירה: 'ודע שכל הנ"ל דהיינו ענין כוננת אלול (המובאת בתורה פז הקודמת לתורה זו) וענין הפירות וענין הרמזים הללו הכל אחד – ויש בזה רזין וכו'.²¹ הסיום המסווג את הדברים כ'רזין' חוזר במהלך התורה כאשר עולה עניין מציאת 'דברים אבודים'. הכותב סוטה ממהלך הדרשה ומביאור הדברים ומפליג במהותם הנסתרת 'ויש בזה דברים נפלאים, וסודות נסתרים ונוראים מאוד, רזין עלאין'. מדברים אלה משתמע שהשימוש בראשי הפרקים בשלב זה של הדרשה, ואירי'שומה באופן מלא ומפורט ואולי גם הקיצור 'מלא' שאין ברור בשלב זה למה הוא מרמז, נבעו מהימנעות מכוונת מלהביא את הדרשה בשלמותה ובהסתפקות ברמזים וראשי פרקים שיכולים לכל היותר להזכיר את הדרשה למי שכבר מכיר ויודע אותה, אך לא לשתף בה אדם שלא הכירה קודם. השערה זו מתחזקת מכך שנושא זה, עניין האבדות, הוא שהוגדר קודם לכן 'סודות נסתרים ונוראים מאוד'.

במהדורות מאוחרות יותר (מאהלוב תקפ"א) הושלמה המילה המקוצרת 'מלא' והורחבו ראשי הפרקים מתוך ניסיון להשלים את החסר:

ודע, שיש מלאך, ותחתיו כמה ממונים, וכולם אווזים בידם שופרות והם עומדים וחופרים תמיד ומחפשים תמיד אחר אבדות, והם תוקעים תקיעה תרועה, ואחר-כך חוזרים ותוקעים תקיעה, וכשהם מוצאים איזה אבדה, נעשה רעש ושמחה גדולה כי יש כמה דברים אבודים, הינו מה שאובדים אבדות הרבה על-ידי התאוות, בבחינת (תה' קיב): 'תאות רשעים תאבד' ואפילו מי שהוא צדיק הוא אובד גם-כן לפעמים, בבחינת (קהלת ז): 'יש צדיק אבד בצדקו' ואפילו הצדיקים החופרין ומבקשים אחר אבדות, הם אובדים גם-כן לפעמים, בבחינת (תה' פג): 'יחפרו ויאבדו' – שאפילו החופרים אחר אבדות חוזרים ואובדים לפעמים, וזה בחינת (קהלת ג): 'עת לאבד' תאות רשעים ת'אבד – ראשי תבות: תקיעה, תרועה, תקיעה,

21 ליקוטי מוהר"ן תניינא, דפוס ראשון, מאהלוב תקע"א, עמ' נז. במהדורה זו אין מספור לתורות.

כי המלאכים המחפשים אחר האבדות, שהם בחינת 'תאות רשעים תאבד', הם אווזים בידם שופרות ותוקעים תר"ת כנ"ל, וגם הזכיר אז, שקשה מאד מאד להיות מקבל וגם הזכיר אז 'קנאת סופרים תרבה חכמה' (בבא בתרא כא) ולא באר כל זה, כי הם דברים סתומים וחתומים גם נשכח קצת, כי לא כתבתים בזמנו כ"אם בדרך רמז (כאשר נדפס כבר בהדפסה ראשונה).
ואמר: שכל הנ"ל, דהינו עניין כוונת אלול, שהם תיקון לפגם הברית ועניין הפרות הנ"ל, ועניין זה של המלאך וכו' כנ"ל-הכול אחד, ויש בזה רזין גדולים.

מדוע ר' נתן לא רשם מלכתחילה את התורה כולה אלא החליט לעשות זאת רק לאחר זמן, כאשר השכחה כבר נותנת את אותותיה? קשה להניח שמצוקת הזמן היא שמנעה מר' נתן מלהשלים באופן מידי פסקה קצרה זו, לאחר שכבר רשם את כל שאר התורה. ייתכן שביאור לעניין עולה מהמקורות הבאים.

ר' נתן מספר ב'שיחות הר"ן' שר' נחמן שיתף אותו בהתגלות מלאך שזכה לה:

פעם אחת אמר לי רבנו זכרונו לברכה, שהיום נראה לו מלאך חדש ויודע שמו ויש תחתי ממונים ויש להם שופרות בידם והם תוקעין תקיעה, ואחר כך תרועה, ואחר כך חזורים ותוקעים תקיעה. והם כולם חופרים ומבקשים אחר אבדות כי יש דברים אבודים הרבה [...] ²².

מתברר אפוא שחזיון מלאכים וממונים, שר' נחמן זכה לראותו, עובד ונכנס לתורה תנינא פח כדרשה, תוך השמטת העובדה שמקורה בחזיון. חלק זה של התורה נפתח במילים 'ודע, שיש מלאך' אך אין רמז לכך שכל המשך התורה הוא לאמתו של דבר תיאור התגלות שלה זכה ר' נחמן, אשר במהלכה ראה את המלאך ואת הממונים תחתיו.

נראה אם כן שלר' נתן היו קשיים בשילובה של דרשה זו ב'ליקוטי מוהר"ן'. ר' נתן, כנראה בהוראת ר' נחמן, לא רצה לספר על התגלות המלאך ועל כך שמקורה של הדרשה הוא בהתגלות. לכן, בשלב ראשון הוא רשם רק 'בדרך רמז' ראשי פרקים שאין להבין מהם דבר ואף טרח להצניע את אזכור המלאך בכך שרשמו בקיצור 'מלא'; כך שרק הוא ושותפי סודו יבינו במה מדובר. בשלב השני מצא ר' נתן דרך איך מצד אחד לרשום את תוכן החזיון ומצד שני גם להסתיר את עובדת היותו חזיון. התורה נרשמה באופן שיוצר את הרושם שמדובר בדרשה שמקורה בתורת הסוד היהודית שקדמה לר' נחמן או שהיא תוצר של מחשבה ספקולטיבית שחידש ר' נחמן מדעתו.

22 שיחות הר"ן, ירושלים תשנ"ה, גדולות נוראות השגתו, קפ, עמ' רכד-רכה.

ד. תורה פח ו'הספר הנשרף'

בכתב היד 'השמטות מחיי מוהר"ן' שהעתיק ר' אלטר טפליקר בשנת תרנ"ח (1898),²³ הכולל חומרים סודיים שצונזרו בעת הבאת 'חיי מוהר"ן' לדפוס, מצויה פסקה מלאת עניין הנוגעת לענייננו. הפסקה כתובה באופן מוצפן, בראשי תיבות וקיצורים, ומתייחסת לתורה ולחזיון שאנו עסוקים בהם, וזה לשונה:

שייך למה שאמר שהיום נראה לו מלאך חדש ויודע שמו ויש תחתיו ממונים וכו' (נדפס ב'שיחות הר"ן') וכ"ז [וכל זה] ה' [ה] נכתב בס' [פר] הנשרף ושם היה מבואר משממק"י ומה ח"י וכו' ועצמות אי"ע זאת התורה אדם.²⁴

מאחר שבאופן כללי ההשמטות המובאות בכתב היד היו מצויות בנוסח המקורי של 'חיי מוהר"ן', שנכתב בידי ר' נתן, יש להניח שגם השמטה זו מקורה בר' נתן ואם כך הרי בידינו עדות של ר' נתן על שייכותה של תורה פח או חלקה, ל'ספר הנשרף'. עדות נוספת לכך שחלק מתורה פח הייתה כלולה ב'ספר הנשרף' מובאת בספרו של הרב אליעזר שיק²⁵ 'פעולת הצדיק', וזה לשונה:

ומר' שמואל הורוביץ ז"ל²⁶ שמעת'י, ששמע מאנשי שלומנו הזקנים באומן, שגם התורה בליקוטי מוהר"ן חלק ב', סימן פ"ח היא קצת מזה הספר [ספר הנשרף].²⁷

על רקע השאלות שהעלינו על אופיו של 'הספר הנשרף', הפסקה מכתב היד של 'ההשמטות מחיי מוהר"ן' מעוררת עניין רב, שכן יש בה מידע לא רק על תורה נוספת שהייתה ב'ספר הנשרף' ועברה ל'ליקוטי מוהר"ן', אלא גם מידע הנוגע לשאלה: מה היה מבואר ב'ספר הנשרף' והושמט בעת המעבר ל'ליקוטי מוהר"ן'. המידע שנוסף בפסקה זו מחולק לשני חלקים. החלק הראשון מתייחס למידע שנמצא עתה ב'שיחות הר"ן' וקודם לכן היה ב'ספר הנשרף': 'שייך למה שאמר שהיום נראה

23 על כתב היד ועל המעתיק ר' אלטר טפליקר ראו: צ' מרק, 'כתב יד ר' אלטר טפליקר', הנ"ל, מגילת סתרים: חזונו המשיחי של ר' נחמן מברסלב, רמת גן תשס"ו, עמ' 33-35.

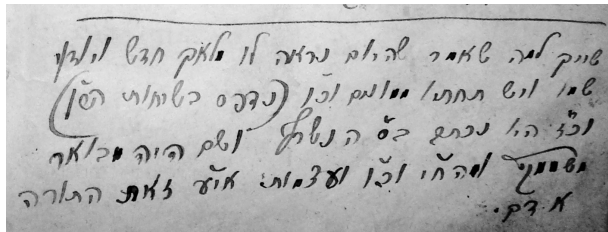
24 כת"י ר' אלטר טפליקר, השמטות מחיי מוהר"ן, טעפליק תרנ"ח, דף יב ע"ב.

25 על הרב אליעזר שיק ראו: מרק (לעיל הערה 23), עמ' 196-198, 221-226.

26 ר' שמואל הורוביץ (1905-1972) היה חסיד ברסלב ירושלמי שנסע לאומן ופגש שם חבורה של חסידים ברסלב ותיקים. הוא הרבה לעסוק בהוצאה לאור של כתבי ברסלב ובהבאתם לדפוס, והדפיס כתבים חשובים רבים שלא הודפסו קודם לכן כגון ביאור הליקוטים שכתב ר' אברהם חזן (ירושלים תרצ"ה), כוכבי אור (ירושלים תרצ"ג), שיחות וסיפורים (ירושלים תרצ"ג) ואבניה ברזל (ירושלים תרצ"ה). על תולדות חייו ועל התקרבותו לחסידות ברסלב והתלאות שעבר בנסיעתו לאומן, לרבות ישיבתו בכלא הסובייטי במשך ארבעה חודשים, הוא מספר בארכיונו באוטוביוגרפיה 'ימי שמואל' (ירושלים תשנ"ב).

27 הרב אליעזר שיק, פעולת הצדיק, ירושלים חש"ד, עמ' שכט.

לו מלאך חדש ויודע שמו ויש תחתיו ממונים וכו' (נדפס ב'שיחות הר"ן') וכל זה היה נכתב בספר הנשרף.²⁸ ההערה ו'כל זה היה נכתב בספר הנשרף' כנראה אינה מתייחסת בעיקרה לתורה תנינא פח עצמה המודפסת ב'ליקוטי מוהר"ן' אלא למה שנוסף על תורה זאת ב'שיחות הר"ן', ועל מידע זה נאמר שהיה כתוב ב'ספר הנשרף'. החלק השני מוסיף פרטים נוספים שבוארו ב'ספר הנשרף': 'ושם היה מבואר משממק"ן?'] ומה ח"י וכו' ועצמות אי"ע זאת התורה אדם.²⁹ כאן לכאורה ישנו פירוט של דברים נוספים שבוארו ב'ספר הנשרף' ואינם מבוארים ב'ליקוטי מוהר"ן'. למגינת לבי, פירוט זה נרשם באופן מוצפן, כנראה בראשי תיבות, ולא עלה בידי לפענחו. מאחר שכך אתמקד בחלק הראשון של הערת ר' אלטר.



צילום הקטע בכתב ידו של ר' אלטר שאנו דנים בו

שלושה דברים שהזכיר ר' נחמן בשיחתו עם ר' נתן אינם מופיעים בתורה פח ב'ליקוטי מוהר"ן'. הראשון הוא ציון העובדה שמקור הדרשה הוא בחזיון מלאכים 'שהיום נראה לו מלאך'. השני הוא העובדה שמדובר ב'מלאך חדש' והשלישי הוא שמו של המלאך. ייתכן ששלושה עניינים אלה קשורים זה בזה. הביטוי 'חדש' גם הוא נוגע לעניין ההתגלות שכן 'חדש' הוא תיאור זמן, ואם מדובר בתיאור התגלות בזמן מסוים, 'היום', ניתן לומר שביחס לאותו יום המלאך הוא חדש, משום שהוא נוצר באותו יום או מעט קודם לכן,³⁰ אך אם מושמטת ההתגלות אי אפשר לומר 'מלאך חדש' שכן ביחס לאיזה זמן או אירוע הוא חדש?

גם אם התואר 'חדש' אינו בא לציין שהמלאך עצמו נוצר זה עתה, אלא שרק היום הוא התגלה לראשונה לר' נחמן, ומבחינת ר' נחמן חדש הוא, הרי אם משמיטים את עניין ההתגלות צריך ממילא להשמיט גם את התואר 'חדש' המתייחס להתגלות. אפשר שהמגמה להצניע את ההתגלות היא זו שמנעה משמו של המלאך להיות חלק מהמארג הדרשני שהודפס, שכן ייתכן שאזכור שמו היה חושף את העובדה שלא מדובר

28 כתי"ר ר' אלטר טפליקר, השמטות מחיי מוהר"ן (לעיל הערה 24), דף יב ע"ב.

29 שם, שם.

30 'בכל יום הקב"ה בורא מלאכים חדשים והן אומרים שירה והולכין להן' (ליקוט שמעוני, ירושלים תשס"ג, בראשית, פרשת וישלח, רמז קלג, ד"ה 'ויאמר', עמ' קעו).

באחד מהמלאכים המוכרים לנו מספרות הסוד, אלא הוא אכן 'מלאך חדש' שלא נודע עד הנה. מתוך כך היה ניתן לשער שידיעת השם מקורה בחזיון ובהתגלות, שכן רק כך היה ניתן לעמוד על שמו.

מאחר שאנו יודעים שב'ספר הנשרף' היו כלולים ומבוארים רכיבים של חזיון 'מלאך חדש' שהושמטו מ'ליקוטי מוהר"ן', הרי הנחה סבירה היא שמדובר באותם רכיבים שזיהינו שהיו כלולים בחזיון המקורי המתועד גם ב'שיחות הר"ן' ואשר הושמטו בתהליכי המעבר והעיבוד לתורה-דרשה ב'ליקוטי מוהר"ן', רכיבים הנוגעים להיבטים החזיוניים של הדרשות.

מהמסורת שמביא הרב שיק בשמו של ר' שמואל הורוביץ ששמע מזקני אב"ש באומן 'שגם התורה ב'ליקוטי מוהר"ן' חלק ב, סימן פ"ח היא קצת מזה הספר,³¹ בשילוב הפסקה מ'ספר ההשמטות' שניתחנו לעיל, ניתן להסיק שה'קצת' שהיה כלול ב'ספר הנשרף' הוא החלק הנוגע לחזיון המלאך, תוך הרחבה של ההיבטים החזיוניים, ואילו החלקים האחרים בתורה פח, שאינם חלק מהחזיון, אלא פותחו באופן דרשני על ידי ר' נחמן, הם החלקים שמצויים בתורה ולא היו כלולים ב'ספר הנשרף'.

ה. התורה תנינא פח והתורה קמא רנו

במהלך העיבוד מדרשה שבעל פה לתורה שבכתב עברה תורה תנינא פח שלב עריכה מכריע שלא התייחסנו אליו עד כה. ר' נתן צבי קעניג בספרו 'נוה צדיקים' מצטט מתוך 'קונטרס הנסיונות' שהיה בידי ר' יצחק מאיר קורמן דברים הנוגעים לתורה שאנו עוסקים בה, וזה לשונו:

זוה הוא הסיפור של התורה הנ"ל [קמא רנו], וגם יש לה שייכות להתורה ליקו"ת [ליקוטי תנינא] סי' פ"ח, כי היא נאמרה כתורה אחת אך אח"כ חלקה רבינו זצ"ל לשני תורות וכו', ע"כ.³²

התורה תנינא פח נאמרה תחילה יחד עם התורה קמא רנו כדרשה אחת. רק בשלבי העריכה הופרדה הדרשה לשתי תורות, תחילה שולב חלק אחד של הדרשה המתחיל בפסוק 'כי תבוא בכרם רעך' ב'ליקוטי מוהר"ן' קמא שהודפס בשנת תקס"ח. החלק האחר, שמתחיל במילים 'צריך לזוהר מאד' ושלאחריו מובא הקטע המתחיל 'ודע שיש מלאך', שולב לאחר פטירת ר' נחמן ב'ליקוטי מוהר"ן' תנינא תורה פח. התורה קמא רנו עוסקת באכילה שאדם אוכל יותר מכדי צורכו ובנוק שאכילה זו יכולה להביא עליו, התורה תנינא פח עוסקת באכילת פרי קודם שהתבשל ובנוק שהוא עשוי להסב לאוכל

31 שיק (לעיל הערה 27), עמ' שכט (ההדגשה שלי; צ"מ).

32 ר' נתן צבי קעניג, נוה צדיקים, בני ברק תשכ"ט, עמ' רו-רח.

אותו. הקשר בין התורות קשור למעשה שעמד ברקע התורות והיה המעורר לאמירתן. מעשה זה נרמז בתחילת התורה קמא רנו:

'כי תבא בכרם רעך וכו' (דברים כג) על פי מעשה וכו' שהניחה לו אמו צואה שמי שאינו יכול לסבלו לא יניחנו להיות אצלו, ואם לאו יצרך לעזור מהרחוקים על הקרובים אצלו וכו' (ויתבאר במקום אחר) כי כשאוכל יותר מצרכו זה המאכל מזיק לו [...].

המעשה, שנשמר בכתב היד 'ספר ההשמטות מספר חיי מוהר"ן' שהעתיק ר' אלטר טפליקר וכן בכתב היד 'קונטרס הנסיונות',³³ הוא מעשה ארוך המתאר ניסיונות בתחום הארוטי שעבר ר' נחמן בהיותו נער צעיר ואין הוא נוגע באופן ישיר לעניינינו פה.³⁴ בסוף המעשה מסופר על אחד מהאישים המוזכרים בו שנפטר לאחר שאכל יותר מכדי צורכו מפרי שלא הבשיל כל צורכו. בעקבות כך אמר ר' נחמן את הדרשה שבה הסביר את הסכנה הנובעת מאכילה יותר מכדי צורכו של האדם (קמא רנו) וכן את הסכנה לאכול מפרי שטרם הבשיל (תנינא פח).

לעניינינו חשובה העובדה שהדרשה המכילה את תנינא פח ואת קמא רנו נאמרה עוד קודם שהוכן 'ליקוטי מוהר"ן' קמא לדפוס, ואף על פי כן החליט ר' נחמן³⁵ להפריד את החלק שיהפוך להיות תנינא פח ולא להדפיסו. השאלה העולה היא מדוע הוכרע גורלו של חלק זה שלא להיכלל בספר.

ממה שראינו קודם לכן עולה הסבר פשוט ומעניין. החלק השני שכלל את חזיון המלאך והממונים התוקעים בשופרות נבחר בגלל אופיו החזיוני להיכלל ב'ספר הנשרף', ואילו החלק הנותר הנושא אופי של דרשה רגילה נכלל ב'ליקוטי מוהר"ן'.³⁶ לאחר מכן, כאשר 'הספר הנשרף' נשרף ו'ליקוטי מוהר"ן' קמא כבר יצא לאור, הועבר חלקה האחר של הדרשה ל'ליקוטי מוהר"ן' תנינא והודפס תוך הצנעת המימד החזיוני. תחילה בהשמטה מלאה של כל החלק החזיוני והסתפקות בהשאת רמזים בלבד לקיומו, ולאחר מכן בשלב נוסף נפתחו הרמזים ואף חלק זה הודפס באופן מלא יותר אך תוך כדי עיבוד והשמטת הפרטים שיכולים להסגיר את העובדה שמדובר בחזיון מיסטי שראה ר' נחמן.

33 ראו: ר' נתן צבי קעניג, 'קונטרס הנסיונות (כתב יד)', נווה צדיקים, בני ברק תשכ"ט, עמ' רז-רח.
 34 במקום אחר אני מביא את המעשה ודן בו. ראו: מרק, "קונטרס הנסיונות" ודרכו של ר' נחמן לא להתרחק מנסיונות, התגלות, תיקון ומשיחיות בכתביו הגלויים והסודיים של ר' נחמן מברסלב, ירושלים (בדפוס).
 35 על פי הקביעה המצוטטת ב'קונטרס הנסיונות': 'אחי"כ חלקה רבינו זצ"ל לשני תורות' (ר' נתן צבי קעניג, נווה צדיקים, בני ברק תשכ"ט, עמ' רח).
 36 כמו שראינו בראשית המאמר בקיץ שנת תקס"ו היו שני הספרים קיימים ככתבי יד ור' יודיל ור' שמואל אייזיק יצאו אתם למסע בעיירות.

בירור גלגולי התורות קמא רנו ותנינא פח וחזיון המלאך החדש מהווה דוגמה אחת לאופיו של החומר שהיה ב'ספר הנשרף' ולאחר מכן עובד ושולב ב'ליקוטי מוהר"ן, אך ניתן לשער שדוגמה זו משקפת מאפיין חשוב של 'הספר הנשרף'. 'הספר הנשרף' כלל התגלויות שהיו לר' נחמן וששימשו יסוד ובסיס לדרשותיו. עוד ניתן לשער שהספר כלל גם התגלויות נוספות שר' נחמן זכה להן אך לא עיבד אותן ולא פיתח אותן לדרשות בעל פה או בכתב.

ההשערה ש'הספר הנשרף' מתאפיין בחשיפת עולמו החזיוני והאישי של ר' נחמן מברסלב עולה יפה גם לאור מקורות נוספים המתייחסים ל'ספר הנשרף', ולכך מוקדשים דבריו להלן.

ו. האידרא הברסלבית

בסוף הספר 'עלים לתרופה', שבו מלוקטים מכתבי ר' נתן מנמרוב, הודפס מכתב שנשלח מ'אנ"ש מברסלב' לחסידי ברסלב בטשהערין. במכתב מודיעים החסידים בכאב רב על פטירת ר' נתן ומספרים על ימיו האחרונים.³⁷ מתברר שאף בימים אלה, כאשר ר' נתן היה מוטל על ערש דווי והיה מודע למותו הקרב, 'הספר הנשרף' העסיק אותו ותפס מקום במחשבותיו. וכך מובא שם: 'ואח"כ סיפר מעשה נורא מהספר שנשרף בעת שהי רבינו ז"ל בלעמברג, ושכתב זה הספר בג' [שעות] ומחצה, ואח"כ יצאתי כמו מהאידרא, ואמר שזה סיעתא דשמיא שספרתי לכם מעשה זאת'.³⁸

מה הוא אותו מעשה נורא שסיפר ר' נתן? נראה שאין מדובר במעשה הלקוח מתוך 'הספר הנשרף' אלא במעשה על אודות 'הספר הנשרף'.³⁹ והוא הוא סיפור כתיבת העתקת 'הספר הנשרף' וסיפור יציאתו של ר' נתן מחדרו של ר' נחמן. כך גם הבין ר' לוי יצחק בנדר את הדברים ודבריו מובאים בכתב יד של אחד מתלמידיו:

מה שמובא במכתב שכתבו אנ"ש מברסלב לטשערין מפטירת מוהרנ"ת, שר' נתן סיפר להם מעשה מספר הנשרף, רל"י [ר' לוי יצחק] אומר: לא שסיפר להם ממה

37 במבוא שהוסיף ר' אברהם שמעון בורשטיין לספר 'פרפראות לחכמה' של ר' נחמן מטשהערין הוא טוען שיש 'אומדנא דמוכח כי הוא [ר' נחמן מטשהערין] זה שגם כתב את מכתב ההסתלקות המפורסם ששיגרו אנשי ברסלב לטשהערין אחרי פטירת מוהרנ"ת וכי ר' נחמן מטשהערין שהה עם מוהרנ"ת בימיו האחרונים (מבוא, ספר פרפראות לחכמה החדש, ירושלים תשס"ח, עמ' ט). ישנם גם זיהויים אחרים של כותב המכתב בקרב חסידי ברסלב.

38 ר' נתן שטרנהארץ, 'עלים לתרופה', ירושלים תשמ"א, עמ' שצג.

39 הלשון 'מעשה נורא מהספר הנשרף' מקביל ללשון שנוקט לעתים ר' נתן בנוגע לסיפורי המעשיות של ר' נחמן, כגון 'מעשה מהשבעה בעטלירס' (חיי מוהר"ן [לעיל הערה 3]), שיחות השייך לסיפורי מעשיות, סג [ד], עמ' עז, 'מעשה מחכם ותם' (שם, ז [א], עמ' עה), שהוראתם היא מעשה על אודות השבעה בעטלירס ומעשה על אודות החכם והתם, ואם כך גם במקרה שלנו יש להניח שמעשה נורא מהספר הנשרף הוא מעשה על אודות 'הספר הנשרף' ולא מתוך 'הספר הנשרף'.

שהיה כתוב שם – אז ניט אז ער האט דערציילט המעשה פון ספר הנשרף] = לא שהוא סיפר מעשה מתוך הספר], נאר ער האט דערציילט, אז ער האט געשריבן דריי מיט א האלב שעה, איז ער ארויס באלד ווי אזוי ווי די 'אדרא' = אלא שהוא סיפר, שהוא כתב את הספר במשך שלוש וחצי שעות, ויצא משם כמו מה'אידרא'. דאס מיינט מען אז ער האט דערציילט] = ולזה מתכוונים (שם במכתב) שהוא סיפר (מעשה).⁴⁰

עיקרו של המעשה הנורא הוא אפוא התיאור שר' נתן מתאר את תחושתו לאחר ששמע וכתב את 'הספר הנשרף', כאילו זה עתה יצא מ'האידרא', כינוס התלמידים של ר' שמעון בר יוחאי, המתואר בהרחבה בספרות הזוהר.

ר' נתן מייחס לסיפור זה חשיבות רבה והוא סבור שהוא והשומעים זכו לסייעתא דשמיא בכך שסיפר להם 'מעשה זאת', אך מה פשרה של התחושה לצאת 'כמו מהאידרא', ומדוע אירוע זה טעון כל כך עד שהוא צף ועולה בתודעת ר' נתן כאשר מותו קרב והוא שוכב על ערש דווי?

האידרא הוא הכינוי המתייחס בעיקר לשני כינוסים של ר' שמעון בר יוחאי ותלמידיו, האידרא רבא והאידרא זוטא. אלה הם שני אירועי שיא בחייו של רשב"י ובעולמם של תלמידיו כאשר במהלכם רשב"י זוכה לסודות ומגלה סודות. האידרא רבא מסתיימת כאשר שלושה מתלמידיו של רשב"י אינם עומדים בעוצמת ההתגלות ונפטרים מן העולם. לשאלה מדוע היו צריכים הם להסתלק מן העולם עולות תשובות שונות וביניהן בת קול האומרת: 'אשריך, רבי שמעון, אשרי חלקך ו[אשרי] החברים האלה העומדים עמך שהרי נתגלה לכם מה שלא נתגלה לכל כוח של מעלה. אבל בוא וראה, שהרי כתוב 'בבכורו ייסדנה ובצעריו יציב דלתיה' (יה' ו 26).⁴¹

באידרא זוטא, שהיא מעין אירוע המשך לאידרא רבא, למרות פער הזמן, רשב"י ממשיך בגילוי סודות, אף כאלה שקודם לכן נמנע מלגלותם. שיאו של האירוע הוא ההתאחדות המיסטית שרשב"י זוכה לה, וממנה אינו שב עוד לעולם החיים. רשב"י הוא הציר המרכזי של האידרא זוטא ובמהלכה הוא מתגלה במלוא שיעור קומתו המיסטית. 'אמר רבי שמעון: באידרא [רבא] נמצאנו [כך] שכל החברים היו אומרים [תורה] ואני עמהם, עכשיו [באידרא זוטא] אומר אני לבדי וכולם יקשיבו לדברי, עליונים ותחתונים, אשרי חלקי היום הזה'.⁴² האידרא היא גם אירוע בעל גוון משיחי. אף שרשב"י עצמו אינו המשיח, יש לו תפקיד מרכזי בביאת המשיח. רשב"י הוא סולל הדרך למשיח על ידי התיקונים הגדולים שהוא מתקן, תיקונים שבסופו של דבר יביאו לביאת המשיח ולעידן המתוקן.⁴³

40 כתב יד של הרב ק' שהיה מתלמידי ר' לוי יצחק בנדר.

41 'אידרא רבא', זוהר, ח"ג, קמ"ד ע"א, בתרגום פ' לחובר ו' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' ל.

42 'אידרא זוטא', זוהר, ח"ג, רפ"ב ע"ב-רפ"ח ע"א, בתרגום לחובר ותשבי (שם), א, עמ' לה.

43 על דמותו המשיחית של רשב"י ועל האבחנה הברורה שעל אף תפקידו המרכזי בביאת המשיח הוא

נראה שכאשר ר' נתן מדמה את שעבר עליו בעת שנחשף ל'ספר הנשרף', להשתתפות באידרא, הוא מרמז לקיומם של מכלול הרכיבים שהזכרנו.

נפתח ברכיב האחרון שציינו, הרובד המשיח. ראינו שגם ל'ספר הנשרף' היה הקשר משיחי. השליחות שהטיל ר' נחמן על ר' יודל ור' שמואל אייזיק לגשש איך יתקבל 'הספר הנשרף' מוגדרת על ידי ר' אברהם בר' נחמן כפעילות שיעדה 'למהר גאולתנו'. ראינו שגם את הוראת ר' נחמן לחסידיו שיבקשו מר' לוי יצחק מברדיצ'ב עזרה עבור 'הכנסת כלה' ניתן להבין כמרמזות לתיקון השכינה וקירוב המשיח.

בדומה לרשב"י גם שליחותו המשיחית של ר' נחמן קשורה בקשר הדוק לדמותו ופעילותו המיסטית. גם ר' נחמן לא ראה את עצמו כמשיח שיגאל את ישראל באופן סופי ומלא אלא כמי שסולל דרך למשיח ומכין לו כלים שיאפשרו לו לפעול את פעולתו ולכבוש את כיבושיו.⁴⁴ נציין שר' נחמן עצמו הוא זה שצייץ במפורש את הקרבה הגדולה הקיימת בינו לבין רשב"י ואת הקרבה והדמיון בין תפקידו המשיחי של ספר הזוהר לבין תפקידו המשיחי של ספר 'ליקוטי מוהר"ן'.⁴⁵

ראינו שההתנסות והגילוי שהתרחשו באידרא רבא עלו בחייהם של שלושה מתלמידי רשב"י ואילו האידרא זוטא הסתיימה בפטירתו של רשב"י עצמו. במקביל לכך ראינו שר' נחמן טען ש'הספר הנשרף' גבה את חייהם של אשתו ובנו. את הפסוק 'בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה', שרשב"י דרש על המחיר ששילם על גילוי הסודות באידרא, ניתן לדרוש באופן דומה אף על 'הספר הנשרף' שעלה בחיי אשתו וילדיו של ר' נחמן ובסופו של דבר אף בחיי ר' נחמן עצמו, שכן ראינו שר' נחמן הסביר שאם הספר יישרף יהיה לו ארכא לחיות בעולם הזה עוד איזה זמן.⁴⁶ מסוים בלבד, אך השריפה לא ביטלה את עצם הפטירה בלא עת, שנגזרה עליו משמים בעטיו של הספר.

חשובה מכך הקרבה הקיימת באופי האירועים, ובאופי הסודות באידרא וב'ספר הנשרף'. אמרנו שהאידרא היא אירוע מיסטי של התגלות ודבקות הכרוכים בחשיפת הסודות וכנראה באופן דומה ראה ר' נתן את שהתרחש בעת גילוי 'הספר הנשרף'. כמו ששיערו קודם, 'הספר הנשרף' אינו ספר של תורות ודרשות סודיות בלבד, אלא הוא ספר של התגלויות מיסטיות, התגלויות שמעצם קיומן מגלות את גדלותו ושיעור קומתו המיסטית של ר' נחמן, כדרך שסודות האידרא גילו את שיעור קומתו המיסטית של רשב"י. וכך כתב ר' נתן על 'הספר הנשרף': 'ועוצם קדושת ונוראות של זה הספר אי אפשר לדבר מזה כלל, ואם היה נשאר זה הספר בעולם היו רואין גדולת רבנו זכרוננו לברכה עין בעין וכו'.'⁴⁷

אינו המשיח ראו: י' ליבס, 'המשיח של הזוהר', ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 90-118 (הפרק 'האידרא כחיבור משיחי ורשב"י כדמות משיחית'); על הוזהרותו של ר' נחמן מברסלב עם דמותו המשיחית של רשב"י ראו: שם, עמ' 115-116.

44 בעניין זה ראו: מרק (לעיל הערה 23), עמ' 64-103.

45 ראו: ליבס, המשיח של הזוהר (לעיל הערה 43), עמ' 115-116; מרק (לעיל הערה 23), עמ' 118-120.

46 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), נסיעתו ללמברג, קסט (ג), עמ' רב-רב.

47 שם, קסט (ג), עמ' רב.

ייתכן אפוא, לאור דברינו אלה, שר' נתן השוכב על ערש דווי ומודע לכך ששעותיו ספורות חש סייעתא דשמיא בכך שזכה בשעה זו לזכור ולשחזר את שעבר עליו בעת האידרא הברסלבית שבה גילה ר' נחמן רזי תורה שהיה בהם לחשוף ולגלות עין בעין את שיעור קומתו המיסטי והמשיחי – אידרא שהתגלויות רבות העוצמה שנחשפו בה סיכנו את חיי המשתתפים בה באופן מידי ולאחר זמן. נראה להלן שיש אף אסמכתא לכך שר' נתן חש זיקה מהותית בין פטירתו לבין התגלות 'הספר הנשרף'. על כן ראה כזכות גדולה וסייעתא דשמיא להשיב את נשמתו לחי עולמים דווקא מתוך שיחזור האידרא הברסלבית.

ז. חלומו של ר' נתן

במכתב של אנ"ש מברסלב לחסידים בטשעהרין מוזכר חלום שחלם ר' נתן 'וקודם לזה סיפר חלום שהחלום הזה מרמז על הסתלקותו'.⁴⁸ פרטי החלום אינם מובאים ואף לא הרמז הקשור להסתלקותו, וכן אין קישור במכתב בין החלום לבין הסיפור הנורא מהספר הנשרף שסיפר ר' נתן. אך מסורת מעניינת שמסר ר' לוי יצחק בנדר מעלה אפשרות לקשר בין הדברים, וכך מובא בשיח שרפי קודש.

לפני הסתלקותו של מוהרנ"ת ראה את רבנו בחלום אוהזו בידו את ספר הנשרף, בקש מוהרנ"ת מרבנו שילמוד עמו בספר הזה, ענה לו רבנו: 'עבור מילוי דרישה זו הנך כבר צריך לבוא אלי. פאר דעם דארפסטו שוין קומען צו מיר' כשספר זאת מוהרנ"ת לפני אנ"ש ענה ואמר: 'אף-על-פי שאמר לי פעם רבנו ה' עמך ואל תפחד', גאט איז מיט דיר שרעק דיך ניט' אף-על-פי-כן אני מפחד מהחלום הזה.⁴⁹

הרי בפנינו חלום שחלם ר' נתן בסמוך להסתלקותו ויש בו רמז ברור למותו הקרב. נקל לשער שחלום זה הוא-הוא החלום שמוזכר במכתב אנ"ש מברסלב. מעניינת וחשובה הקביעה שכדי לזכות ללמוד בספר השרוף חייב ר' נתן לשלם על כך בחייו ולהצטרף לר' נחמן בעולם העליון. מהחלום ומסמיכותו לפטירת ר' נתן ניתן להבין שאף ר' נתן בסופו של דבר הלך לעולמו בעטיו של 'הספר הנשרף'. ר' נתן נכסף ללמוד ולהבין את 'הספר הנשרף', אף שהדבר הותנה בהצטרפותו לרבו בעולם העליון, וכאמור, ר' נתן אכן הלך לעולמו זמן קצר לאחר החלום.

ר' נתן אמנם כבר זכה להשתתפות באידרא של ר' נחמן כאשר שמע וכתב את 'הספר הנשרף' וכבר אז חש התרגשות עצומה 'מעט דמעט שהתנוצץ בדעתי איזה הארה בעלמא

48 עלים לתרופה (לעיל הערה 38), עמ' שצג.

49 שיח שרפי קודש, חלק ב, ירושלים תשנ"ד, סעיף א-תרסא, עמ' קנט. על פי שיחה של ר' לוי יצחק בנדר (כך מסר לי ר' אברהם ויצתנדלר שהוציא את הספר לאור).

מרחוק מגדלת נפלאות נוראות הספר הזה הלהיב לבי ודעתי מאד שכמעט לא ידעתי היכן אני בעולם.⁵⁰ אולם ר' נתן העיד על עצמו ואמר 'לא ידעתי כלל מה שכתבתי'.⁵¹ חוסר ידיעה זו השתקף בבהירות גם בדרישיה הכואב שהיה לו עם ר' נחמן לאחר העתקת הספר: 'כשכתבתי לפניו זה הספר הקדוש שנשרף על פי פקודתו כנ"ל ענה ואמר בעת שכתבתי לפניו: אם היית יודע מה שאתה כותב וכו' השבתי לו בהכנעת הלב בודאי אני יודע כלל. השיב אין אתה יודע מה שאין אתה יודע'.⁵²

מובנים אפוא כיסופיו הגדולים של ר' נתן להבין וללמוד את הספר ונכונותו לשלם את המחיר הנדרש. החלום מבאר באופן ברור יותר מדוע לפתע נזכר ר' נתן ב'מעשה נורא מ'הספר הנשרף' ערב הסתלקותו, ומה החשיבות וה'סייעתא דשמיא' שראה בהעלאת עניין זה קודם פטירתו. הבנת 'הספר הנשרף', על פי החלום, היא עילת פטירתו של ר' נתן והיעד שאותו לא היה יכול להשיג בחייו. רבו ממתין לו בעולם העליון 'אוחז בידו את 'הספר הנשרף' ומוכן ללמדו את נפלאות ונוראות הספר הקדוש.

האנלוגיה שיצר ר' נתן בין גילוי 'הספר הנשרף' לבין האידרא מחזקת ומאששת את אפיון הספר כמכיל התגלויות מיסטיות רבות עוצמה, שבמרכזן עומדת דמותו של ר' נחמן, המקבילה באשכול רכיבים לדמותו של רשב"י באידרא הזוהרית. האופי החזיוני וההתגלותי של 'הספר הנשרף' והתפקיד היומריני שממלא ר' נחמן במסגרתו מסבירים את הסיבות להכרעה להפוך אותו לספר סודי ואף להשמדו. ספר החזיונות השרוף יכול היה לעורר תגובות שליליות חריפות, מזלזול וחוסר אמן בהיבטים החזיוניים וההתגלותיים ועד האשמות ביומרות נבואית ואולי אף בנבואת שקר. הספר 'ליקוטי מוהר"ן' לעומת זאת מעובד ומוצג כספר דרשות רגיל שמקורותיו הם הספרות היהודית לדורותיה ומעוף רוחו של הדרשן, כאשר כל סממן של מקורותיו הנבואיים והחזיוניים של הספר מושמט ומנוקה מהספר.

ח. גילוי וכיסוי

ההצעה שהעלנו להבנת מגמת הכיסוי וההסתרה הקיימת ב'ליקוטי מוהר"ן' עשויה לעורר תמיהה; הרי חזיונות וחלומות רבים של ר' נחמן מובאים בהרחבה ב'חיי מוהר"ן' וכמה מהם מוזכרים בספרים 'שבחי הר"ן' ו'שיחות הר"ן'. גם את דבר הזיקה הקיימת בין החזיונות לבין הדרשות גילה ר' נחמן לחסידיו, כמו במקרה של המלאך החדש, שדנו בו לעיל, וכמו במקרים רבים נוספים, ואם כך מה הטעם להשמיט מידע זה דווקא מ'ליקוטי מוהר"ן'. כמדומני שהבהרת סדר הזמנים ותיאורי המגמות בתהליכי ההסתרה והגילוי שנקט ר' נחמן ביחס לשיחותיו ולכתביו יכולה להטיל אור על סוגיה חשובה זו.

50 ימי מוהר"ת (לעיל הערה 5), חלק ראשון, כו, עמ' מג.

51 שם, כו, עמ' מג.

52 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), נסיעתו ללמברג, קע (ד), עמ' רד.

שתי מגמות סותרות התקיימו בעת ובעונה אחת בנושא הפרסום אצל ר' נחמן. מצד אחד, היה לר' נחמן רצון עז להפיץ את תורתו ולהגדיל את חוג השפעתו, שכן האמין בכוח תורתו וכתביו לעשות זאת. מצד שני, ר' נחמן היה שרוי בחשש מתמיד מפני המחלוקת העלולה להתעורר מפרסום התורות והדרשות. ר' נחמן יצר אקלים רווי סודות של חבורה אוטורית החוששת ויראה להיחשף בפני מי שאינו מאנשי שלומה. אנו יודעים שהחשש מפני מחלוקות ורדיפות לא היה חשש שווא ונתייחס לכך בהמשך דברינו.

גם 'ליקוטי מוהר"ן', שר' נתן הגדיר אותו כתורת הנגלה של ר' נחמן, היה בתחילה בגדר סוד שאסור לגלותו לזר.⁵³ אפילו בשנת תקס"ח, השנה שבה הודפס הספר לראשונה, כאשר ר' נחמן לקח מר' נתן את טיוטת התורות שהעלה על הכתב, לא עלה על דעתו של ר' נתן שר' נחמן לקח את הטיוטות כדי להדפיסן.⁵⁴ כך מספר ר' נתן: 'ועדיין לא ידעתי אז מה כוונתו בזה, כי עדיין לא גילה לשום אדם שרצונו להדפיס ספרו אדרבא תמיד הייתה דרכו להזהיר לבלי לגלות תורתו לאחרים שאינם מאנשי-שלומנו'.⁵⁵ 'בכל אותן העתים היה דרכו להזהיר הרבה לבלי לגלות תורתו לזרים אשר אינם מאנשי-שלומנו וגלה קצת טעמים על זה והיינו נוהרים בזה מאד להסתיר ולהעלים מאד הקונטרסים שנכתבו'.⁵⁶

רק כשנתיים לפני פטירתו, כאשר חלה במחלה סופנית, החליט ר' נחמן לאחר לבטים רבים לפרסם את קובץ דרשותיו ולחשוף מה שעד אז התאמץ להעלים ולהסתיר.

בהיותו בלמברג מסר הספר לקוטי מוהר"ן ליד איש אחד שבא אליו ממעודועדייוקע וצווה להאיש הזה שיסע למדינתנו להדפיס הספר, וכן עשה. ובתחילה חקר בדעתו והתיישב הרבה בעניין זה כי בשנים הקודמים היינו נוהרים להעלים ולהסתיר הכתבים של תורתו בפני העולם.⁵⁷

אנו למדים אפוא שאפילו את התורות אשר קובצו ב'ליקוטי מוהר"ן', תורות שר' נתן כבר העלה על הכתב והביא לביקורתו של ר' נחמן, וזה אישר את כתיבתם – גם אותן דרש ר' נחמן לאורך שנים ארוכות 'להעלים ולהסתיר' מפני העולם. שינוי המדיניות וההחלטה להדפיס את 'ליקוטי מוהר"ן' ולפרסמו התרחשה אפוא רק בשנת תקס"ח.

מלבד מכלול התורות – שר' נחמן עצמו הורה לכתוב אותן ובדק ומחק והוסיף ושינה את השכתוב שהביא לפניו ר' נתן, ועם כל זאת עוד היה חוכך בדעתו שנים ארוכות בעניין הדפסתן ורק בשנת תקס"ח החליט לפרסמן – ישנו מכלול של חומרים ביוגרפיים

53 בעניין זה ראו: וייס, הספר הנשרף (לעיל הערה 2), עמ' 216; הנ"ל, סדר הדפסת ליקוטי מוהר"ן קמא, שם, עמ' 251-256.

54 שם.

55 ימי מוהרנ"ת (לעיל הערה 5), חלק ראשון, כו, עמ' מג-מד.

56 שם, ט, עמ' יג.

57 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), נסיעתו ללמברג, קפד (ז), עמ' רט-רי.

וקטעי שיחות שתהליך עלייתם על הכתב ופרסומם היה שונה לחלוטין מזה שעבר מכלול התורות. השיחות של ר' נחמן עם חסידיו, סיפור תולדות חייו, החלומות והחזיונות ששיתף בהם את חסידיו – הרעיון לפרסם חומרים אלה שנכתבו ללא פיקוחו של ר' נחמן וללא אישורו, ולא גובשו כספרים, אף שר' נחמן וחסידיו ראו בהם חומרים יקרי ערך ומלאי משמעות, כנראה כלל לא עלה במחשבה בימי חייו של ר' נחמן. כך מתאר את הדברים ר' אברהם שטרנהארץ בספרו 'טובות זכרונות':

אך בחייו הקדושים של אדמו"ר ז"ל עשה עצמו מוהר"ת ז"ל לקיים עשה אונין כאפרכסת לקבל ולשמוע את כל דיבור ודיבור של רבינו ז"ל, וכתב לעצמו לזכרון חוץ מה שכתב אצל רבינו ז"ל תורותיו הקי[דושות] [...] וכל מה שכתב משיחותיו הקי[דושות] היו אצלו [אצל ר' נתן] טמיר וסתום בחיי האדמו"ר ז"ל אך אחר הסתלקותו של רבנו ז"ל התבונן בעצמו מה יהיה מהאוצר הטוב הזה שתחת ידי, הלא נצרף להוציא לאור התעלומות [...].⁵⁸

ואכן, בתקופה שבה גובש 'ליקוטי מוהר"ן' לקראת הדפסתו הראשונה, ובעת שבה הכריע ר' נחמן מה לשרוף ומה לפרסם, הספרים 'חיי מוהר"ן', 'שבחי הר"ן' ו'שיחות הר"ן' כלל לא היו קיימים בעולם כספרים. יש לזכור שהספר 'חיי מוהר"ן', שהוא החיבור הביוגרפי המרכזי ובו מרוכז רוב רובו של החומר שאנו מתייחסים אליו, הובא לדפוס על ידי ר' נחמן מטשהערין רק בשנת 1874, יותר משישים שנה לאחר פטירת ר' נחמן, וכמעט שלושים שנה אחר פטירת ר' נתן שהעלה את הדברים על הכתב. מתברר אפוא שברקע שיקולי העריכה וההכנה של 'ליקוטי מוהר"ן' עמדה ההנחה שאכן הייתה תקפה לאורך שנים ארוכות, שסינון החומרים המעידים על התגלויות וחזיונות ימנע את פרסומם ויציאם מעבר לקהיליית אנ"ש, ורק מה שייכלל ב'ליקוטי מוהר"ן' יתגלה ויתפרסם בעולם. בדרך זהירה זו ניתן יהיה לחשוף לציבור הרחב את דרשותיו של ר' נחמן, ורבים יוכלו ליהנות מאורו ולהתרשם מגדלות רוחו וממעלת תורתו, ועם זאת לא להיחשף ליומרות הגדולה הטמונה ב'ליקוטי מוהר"ן', ולעולמו החזיוני והנבואי של ר' נחמן, שממנו שאב מלוא חופנים תורה והשגה, ובכך תימנע העצמת המחלוקת על ר' נחמן ועל חסידיו.

58 טובות זכרונות, בני ברק תשל"ח, עמ' קכו-רכו.

ט. 'התורה שלי... היא כולה רוח הקדש';
חזיונות ומחלוקות על דבר היומרה הנבואית

לדאגתו של ר' נחמן שמא היומרה הנבואית תעורר מחלוקת היו יסודות מוצקים. ר' נחמן וחסידיו אכן ייחסו לתורותיו איכויות נבואיות מובהקות והיומרה החזיונית של ר' נחמן אכן עוררה בפועל תרעומת ומחלוקת. נדון ביומרה הנבואית ולאחר מכן במחלוקת שעוררה.

ר' נחמן ייחס לתורותיו איכות נבואית לא רק במובן שהן פרי התגלות אלא גם במובן שיש בהן גילוי העתיד. גם בעניין זה דברים שאינם לידי ביטוי ב'ליקוטי מוהר"ן' עצמו עולים בשיחותיו של ר' נחמן עם חסידיו.

התורה שלי, גדולה מאוד והיא כולה רוח הקדש ויכולין לידע ממנה עתידות, שמי שיטה עצמו ויאזין ויקשיב התורה שלי יכול לידע עתידות שיהיה. ואין צריך לומר אחר כך כשנעשין הדברים בעולם שאז יכולין בודאי למצוא הכול בתוך התורה שלי ולראות ולהבין שהכול מבואר בתוך התורה שנאמרה כבר.⁵⁹

חשוב לר' נחמן להדגיש שתורותיו אינן רק חידושי תורה ודרשות אלא דברי נבואה מובהקים. מי שיהיה קשוב לתורותיו יוכל לדעת עתידות. רוח הקודש היא דרגה מדרגות הנבואה. אמנם אין מדובר בנבואה כנבואות ירמיהו וישעיהו, אך עם זאת רוח הקודש שעליה מדבר ר' נחמן אינה רק היכולת לכוון לאמתה של תורה ואף אינה אפיון של מקורה האלוהי בלבד אלא היא כוללת את היכולת לנבא את העתיד.

ר' נתן מביא דוגמה מפורטת להתגלות המימד הנבואי הטמון בתורות רבו, ואף מיידע את הקוראים שאמירה זו עצמה, 'התורה שלי [...] והיא כולה רוח הקודש ויכולין לידע ממנה עתידות', נאמרה מתוך דיון בתורה מסוימת שהתגלתה כנבואה. 'ובאותו השבוע ראינו בחוש כל הנוכר לעיל, איך בהתורה הקדושה שלו הוא מגלה נעלמות ועתידות כי מעשה שהיה כך היה [...]'.⁶⁰

את ביטחוננו ונחרצותו של ר' נחמן בדבר האיכות הנבואית של תורותיו ניתן לתלות בעובדה שתורותיו הן תוצר מובהק של ההתנסויות המיסטיות והחזיוניות שחווה. קביעתו שהתורה שלו היא 'כולה רוח הקודש' מעלה את ההשערה שגם בחלקים האחרים של 'ליקוטי מוהר"ן', אלה שאין בידנו מידע ממוקד על כך שמקורם בהתנסות מיסטית – גם בהם שולבו חומרים שמקורם בהתנסויות המיסטיות. כך גם משתמע מאמירות נוספות של ר' נחמן שנראו בהמשך.

נדגיש, 'ליקוטי מוהר"ן' איננו ספר נבואות ולא יומן מיסטי אלא ספר תורות ודרשות.

59 שיחות הר"ן (לעיל הערה 22), קצו, עמ' רמב.

60 שבחי הר"ן, ירושלים תשנ"ה, גדולות נוראות השגתו, אות קצו, עמ' רמב-רמד.

ב'ליקוטי מוהר"ן אין ניסיון להביא בפני הקורא את ההתרחשות וההתנסות המיטית עצמה באופן גולמי, כמו שנחוותה בשעת התרחשותה, אלא זהו ליקוט של תורות ודרשות שחלק מהן יסודן ומקורן השראתן בהתנסויות מיסטיות בעלות אופי חזיוני. סביר להניח שר' נחמן הכיר יומנים מיסטיים שונים כגון 'ספר החזיונות' של ר' חיים ויטאל⁶¹ וספר 'מגיד מישרים' של ר' יוסף קארו.⁶² ר' נחמן עצמו גם תיאר בהודמנויות שונות התנסויות מיסטיות שעבר כגון המתואר בחלק מהסיפורים החדשים בחיי מוהר"ן, במעשה מהלחם ובמקומות נוספים. אך 'ליקוטי מוהר"ן' הוא מאמץ מסוג אחר, שונה באופן מהותי, שעניינו לחצוב מתוך ההתנסויות המיסטיות שחוותה תורה חדשה. ההתגלות היא היסוד והיא הנביעה הראשונית לתורה חדשה זו, אך בשלב שני היא מותכת אל תוך תשתיות של שפה, רעיונות ומבנים תרבותיים קיימים. השימוש בתשתיות הקיימות אינו הופך להיות מקור הסמכות והתוקף של תורות אלה. בניגוד לפרשנות ולדרשנות השואבות את כוחן וסמכותן מתוקף היותן פרשנות לגיטימית לתורה שהתקבלה בסיני ונמסרה מדור לדור, הרי דרשותיו של ר' נחמן מקבלות את סמכותן כתורה וכדבר אלוהים מתוקף היותן פרי של התגלות חדשה.⁶³ מי שחידד הבנה זו הוא ר' נחמן עצמו כאשר הסביר את היחס בין התורות החדשות שהוא אומר לבין התורה הכתובה והמסורה. דבריו בהירים וחרिפים יותר כאשר קוראים אותם בתוספת החלקים שהשמיטה הצנזורה הברסלבית.

שמעתי בשמו שאמר כבר שיש לו תורות בלי לבושים. פירוש, שאינו יכול להלביש אותה בשום לבוש. ואמר קרא אסמכתא בעלמא הוא, שסומך התורה על המקרא כמו שסומכין על איזה דבר וכו' ^ בודאי הסומך גדול יותר מן הנסמך ^ כן התורה שלו גבוה מאד, עד שאינה יכולה להתלבש ^ אפילו בהמקרא ^ כִּי־אם דרך אסמכתא בעלמא, והבן.⁶⁴

תורותיו של ר' נחמן אם כן אינן נבנות כפירושים ודרשות למקראות ולדברי חז"ל. קודם קיימת התורה ורק לאחר מכן, כאסמכתא בעלמא, ר' נחמן מלביש תורה זו בפסוקים ובמקורות. האסמכתא אמורה לשמש אך ורק כלבוש לתורה שבעזרתו תוכל התורה לבוא ולהתקבל בכבוד בין בני אדם. יתרה מזו, ר' נחמן אומר כאן במפורש שהתורה

61 ר' חיים ויטאל, ספר החזיונות, מהדורת מ' פיירשטיין, ירושלים תשס"ו (נדפס לראשונה בכותרת 'ספר שבחי ר' חיים ויטל', אוסטראה תקפ"ו).

62 ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, י' בר לב (עורך), פתח תקוה תש"ן.

63 על החידוש כמאפיין את תורותיו של ר' נחמן ואת תפיסתו העצמית ראו: י' ליבס, 'החידוש של ר' נחמן מברסלב', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 91-103. על החידוש וההתגלות כמאפיינים את שרשרת האישים שר' נחמן ראה עצמו ממשיך לה ראו: מרק (לעיל הערה 23), עמ' 176-180.

64 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), מעלת תורתו, שסא, (כב), עמ' שכא. התוספות הלקוחות מן ההשמטות תחומות בסימן ^.

שלו היא גבוהה הרבה יותר מאשר המקרא, שכן 'הסומך' (התורה שר' נחמן מחדש) גדול יותר מהנסמך (המקרא שאותו הוא עושה אסמכתא לדבריו). ר' נחמן מוסיף ואומר שעד כדי כך תורתו גבוהה יותר מהמקרא, שבו הוא תולה את דבריו, שלא תיתכן שום זיקה משמעותית של פיתוח והמשכיות בין השתיים. חשוב לר' נחמן להבהיר שתורתו איננה קומה שנייה הבנויה על גבי הקומה הראשונה שהיא המקרא אלא היא יצירה נפרדת עד כדי כך שהזיקה היחידה האפשרית בין תורתו לבין המקרא היא זיקה רופפת בעליל, אסמכתא בעלמא, ולא זיקה ממשית מעין זו הקיימת בין מקור לבין דבר שהתפתח ונבע ממנו. יש תורות, מספר לנו ר' נחמן, שהן כה גבוהות עד שלא ניתן היה למצוא להן בפסוקים אפילו אסמכתא בעלמא, והן נשארו ללא כל לבוש דרשני וללא זיקה כלשהי לתורה הכתובה והמסורה.⁶⁵

בהמשך לדבריו הקודמים על תורות ללא לבושים ר' נחמן מתאר את המאמץ האדיר הנדרש ממנו בתהליך עיבוד התורות החדשות לדרשות:

ואמר שמה שמתייגע כל כך קדם התורה הוא מחמת שקשה לו מאד להוריד השגות התורה שלו בלבושים ודיבורים שיוכל לאמרה ולגלותה, על-כן צריך יגיעות גדולות לזה. ועין במקום אחר מזה כי דרכו זכרונו לברכה היה קדם התורה שהיה יושב עמנו כמו שעה ושתיים והיה מתייגע מאד בכמה תנועות וגניחות. ואף-על-פי שישב בשתיקה היה נכר מתנועותיו שיש לו יגיעות גדולות מאד. ואחר-כך פתח פיו והתחיל לומר.

ופעם אחת ראיתי בעיני בשעה שהתחיל לומר התורה תשעה תקונין וכו' שהיה כופל אלו התיבות תשעה תקונין וכו' כמה פעמים. ובכל פעם הפס בכוח בוקנו בשתי ידיו בשני צדדי זקנו שעל הלחיים וכמעט שהיה תולשם מגדל היראה והמסירות נפש העצום עד אין סוף שהיה לו אז.⁶⁶

המאמץ המתואר איננו נתון להשגת התורות החדשות אלא להורדתן באופן שיאפשר להלבישן בדיבורים ובדרשות ובכך לחברן עם התורה הכתובה והמסורה. תיאור זה הולם היטב את התהליכים שראינו קודם. השגת התורה בחזיון איננה מתוארת ככרוכה במאמץ ויש בה מימד פסיבי של ראייה ושמיעה, היגיעה הגדולה, המקבלת ביטויים פיזיים בוטים כגניחות ומשיכת הזקן בכוח רב, היא תוצאה של המאמץ להתכת החזיונות וההשגות לדרשות ולתורות.

65 גם בנושא היחס בין תורתיו לבין תורות קבליות שהוא נסמך עליהן ר' נחמן מביע עמדה דומה וטוען שתורתיו גבוהות הרבה יותר מהתורות הקבליות שהוא נסמך עליהן. ראו: שם, שסה (כו), עמ' שכד.

66 שם, שסא, (כב), עמ' שכא-שכב.

י. התגלות וחופש פרשני

הבנת השימוש בפסוקים ומדרשים ב'ליקוטי מוהר"ן' כלבוש דרשני המשמש כאסמכתא בעלמא ולא כמקור השראה וסמכות לרעיונות הנאמרים, יכולה לבאר את אחד המאפיינים הבולטים של 'ליקוטי מוהר"ן' והוא החופש הפרשני מרחיק הלכת שר' נחמן התיר לעצמו בדרשותיו. ר' נחמן מפרק את המקורות שבהם הוא משתמש, דרשות חז"ל, פסוקים ומקורות אחרים, מפקיע אותם מהקשרם ומשמעם הראשוני ולאחר מכן אורג מחדש את האותיות והמילים, הפסוקים והדימויים מהמקורות לדרשה החדשה שהוא יוצר. נראה שר' נחמן כלל אינו חש צורך לנסות ולמצוא התאמה בין הדרשה לבין המובן הראשוני הפשוט של המקורות.⁶⁷ מאפיין זה אמנם מצוי בכתיבה החסידית בכללה אך מופיע אצל ר' נחמן באופן מובהק ומועצם.⁶⁸ על כן במבט ראשון נראה שדרשותיו של ר' נחמן כתובות באופן 'ספונטני ואסוציאטיבי' המרשר דימויים, מילים ולעיתים ראשי תיבות וגימטריות, ללא קשר משמעותי ביניהם אך בקריאה מוקפדת ניתן לראות איך מחומרים אלה ר' נחמן יוצר שדות משמעות חדשים ומערך דימויים ששומרים על לכידות סמנטית ורעיונית. התורות הנארגות במעשה אומן יוצרות אמירות בעלות משמעות ובעלות הקשר חדש ומובן.⁶⁹

סגנון זה היה בעייתי עד מאוד ביחס לתפיסה המסורתית המקובלת האומרת שמקור התובנות ומקור הסמכות לומר תורה הוא הטקסט המסורתי. אם זו הייתה הנחת המוצא הרי כל המעטה ברמת הקשר והזיקה לטקסט שבו משתמשים לדרשה, הייתה מדללת את סמכותה של הדרשה ואת תוקפה. אולם גישתו של ר' נחמן כאמור שונה לחלוטין. המקורות שבהם הוא משתמש אינם נובעים ממקור התורה ואינם נשענים על מקור סמכותה. הדרשה המנסה לשזור את האמירה הרעיונית בפסוקים ובמקורות היא כל כולה אסמכתא בלבד לתורה החדשה שר' נחמן אומר, תורה שבשלב הראשון הייתה מצויה אצל ר' נחמן ללא כל לבוש וללא כל מגע עם הפסוקים.

אמנם כדי לומר תורה⁷⁰ ר' נחמן צריך לבושים להשגותיו ולחידושו, לבושים בדיבור, לבושים בפסוקים ולבושים בדרשה, כדי שדבריו יוכלו להישמע ולהתקבל. אך ר' נחמן אינו מסתיר את העובדה שבסופו של דבר כל מארג הפסוקים והדרשות הוא אך ורק

67 טענה זו הפוכה לטענת ר' אברהם בר' נחמן, שכתב בכלל האחד עשרה מכללי לימוד הספר 'ליקוטי מוהר"ן': 'שברובם כולם מהמקראות ומאמרי חז"ל שדורש אותם בפירוש הפנימי והנסתר שבהם, נראה ברוב ועומק הפלאת מסלתו הקדושה שסובב לחברים ולייחודם גם עם פירוש הפשוט שבהם' ('הקדמה' ביאור הליקוטים, ירושלים תשס"ג, ללא מספרי עמודים).

68 תחום אחד הוציא ר' נחמן מחוץ לארצות החופש של הפרשנות והדרש והוא התחום ההלכתי. על כך ראו: שיח שרפי קודש, חלק ב, ירושלים תשנ"ד, סעיף קלא, עמ' לו.

69 ראו: ליבס (לעיל הערה 63), עמ' 97.

70 דוגמה לשימוש הרב במונח 'לומר תורה' ראו: חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), שיחות השייכים להתורות, כד (כד), עמ' כט-ל.

'ירידה' ולבוש לתורות שמקורן אחר, ותורות אלה גבוהות הרבה יותר מאשר הפסוקים שהן נסמכות עליהם.

יא. תורה שבכתב ותורה שבעל פה; גילוי וכיסוי

הבנה זו של מהות 'התורות' שמחדש ר' נחמן ושל דרגתן הגבוהה מבהירה את הצורך להצניע את המקורות המיסטיים של 'ליקוטי מוהר"ן' ואת הדרך שבה ר' נחמן ממשמע את קיומם של מקורות אלה. חשיפת המקורות החזיוניים היא חשיפת הרכיב המרכזי שעליו כנראה נשענת היומרה להיות בעל תורה גבוהה יותר מהתורה שמה קיבל בסיני, מנבואות ישעיהו וירמיהו, ויותר מכלל מדרשי חז"ל, הזוהר וספרות הדרש והקבלה לדורותיהם. תורתו של ר' נחמן היא תורה חדשה שכל המקורות שבדרך כלל משמשים כמקורות לסמכות ולתוקף הם לה אך ורק אסמכתא בעלמא. דעת לנבון נקל שחשיפת השקפה יומרנית זו של ר' נחמן על תורתו הייתה יכולה לעורר סערה ומחלוקת.

בד בבד עם המגמה להסתיר את הצד הנבואי והחזיוני, הייתה אצל ר' נחמן גם שאיפה ותחושת שליחות לגלות ולחשוף את גדלות תורתו ומקורן הגבוה. האמביוולנטיות ניכרת וברורה. מצד אחד ר' נחמן דאג לכך שבטרים יכנסו תורתיו החזיוניות לליקוטי מוהר"ן יוסרו ויגוקו מהן סימני ההתגלות והחזיון, והן יעובדו באופן שהקורא יוכל להתרשם שהם פרי פיתוח למדני ודרשני גרידא, אך מצד שני, בדברים בעל פה הוא מגלה לחסידיו את מקורן השמימי של תורות אלה וחוזר ומדגיש את היותן כולן פרי רוח הקודש ונבואה. ר' נחמן יוצר פער ברור בין התורה שבכתב המיועדת לגילוי לעיני כל לבין התורה שבעל פה הנמסרת אך ורק לאנשי המאמינים והנאמנים שיוכלו לקבל ולעכל את גודל היומרה הטמונה ב'ליקוטי מוהר"ן' ואף לשאוב ממנה תעצומות נפש לעסוק ביתר שאת בתורתיו של ר' נחמן, ולשמור, לעשות ולקיים את עצותיו והנהגותיו.

השקפתו מרחיקת הלכת של ר' נחמן על גדלות 'ליקוטי מוהר"ן' ועל מקורו הרם היא הרקע לקבוצה של אמירות נוספות של ר' נחמן שהושמטו מתוך 'חיי מוהר"ן' ונשמרו בכתבי יד שחסידי ברסלב נמנעו מלהדפיסם.

כך אנו מוצאים בהשמטות מיחיי מוהר"ן שר' נחמן 'אמר שהוא מקבל תורה ממקום שלא קיבל ממנו שום אדם בעולם'.⁷¹ ר' נחמן אף הכריז ואמר: 'שכל אדם צריך להשתדל ולקנות הספר שלו וימי שאין לו במה לקנות ימכור כל ספריו שיש לו ויקנה זה הספר שלו'.⁷² יתרה מזו, ר' נחמן אף הביע את רצונו ש'ליקוטי מוהר"ן' יהפוך לתורה הבלעדית שאותה ורק אותה יצטרכו ללמוד כולם.

71 שם, מעלת תורתו, שנג (יד), עמ' שיו.

72 שם, שמט (ח), עמ' שטז.

דבורו ומאמרו הקדוש בעניין למוד בספריו הקדושים: היינט, אז מין ספר איז שוין פאראנדין אויף דער וועלט, מיז מען נאר לערנין מיין ספר. [היום, שהספר שלי כבר נמצא בעולם, מוכרחים ללמוד אך ורק את הספר שלי].⁷³

יב. היומרה הנבואית והמחלוקת

היומרה החזיונית של ר' נחמן, ובכללה זו הקשורה לחזיון מלאכים, עמדה במוקד עימותים וחיכוכים בין ר' נחמן וצדיקים אחרים בני זמנו. ניתן להניח שעימותים אלה היו ניצנים ראשונים של המחלוקת החריפה שהתעוררה מאוחר יותר בין כמה מצדיקי אוקראינה ור' נחמן. לאחר שובו של ר' נחמן מארץ ישראל, הוא פתח במסע שבמהלכו נפגש עם מנהיגים חסידיים שונים. תחילה נפגש עם ר' שניאור זלמן מלאדי, שאליו היה לו דבר שליחות מר' אברהם מקאליסק, שאותו פגש ר' נחמן בארץ ישראל. לאחר מכן עבר ר' נחמן ממנהיג חסידי אחד למשנהו ותקף אותם בענייני חזיונות ומראות. כך מתוארים הדברים ב'חיי מוהר"ן'.

גם היה אצל הרב הקדוש מנסכיו חמשה ימים קדם פטירת הרב הנ"ל.⁷⁴ ונסע אליו בחפזן גדול כי היה להוט ונחפוז בנסיעתו כדי למצוא בחיים חיותו. וכן היה שבא אליו סמוך להסתלקותו [...] כי הרב הנ"ל היה מוטל על ערש דווי בחולי כבד מאוד [...] וכפי הנשמע מהאיש שהיה שם עמו שדברו שם מעניין מראות חזיונות של צדיקים אמיתיים מה שחזוים ומשיגים וכו' ודברו מהמלאך מט"ט (מטטרון) וכיוצא בזה.

בשובו מהרב הנ"ל היה אז גם אצל הרב החסיד המפרסם מורנו צבי אריה מאליק.⁷⁵ וכפי הנשמע מאנשי-שלומנו שכל עסקו עימהם היה בעניין מראות חזיונות, כי רבנו זכרוננו לברכה לא היה דעתו מסכים לעניין המראות והחזיונות שלהם, והיו לו ויכוחים גדולים עם הרב הקדוש מנסכיו שהיה מפרסם גדול בעניין זה, ורבנו זכרוננו לברכה נתווכח עמו הרבה בעניין זה. ואיני יודע היטב עניין הויכוחים אך הכלל, שרבנו זכרוננו לברכה היה אומר, שלא כך צריכין לראות חזיונות כאשר הם רואים. והרב מנסכיו שלח אליו פעם אחת. תאמרו לו שקדם שבא לתוך העיר ראיתי את

73 ר' אברהם חזן, ביאור הליקוטים, ירושלים תשס"ג, עמ' ריח. הובא בשמו גם בחיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), מעלת תורתו, שצא, עמ' שלו.

74 הר' מרדכי מנסכיו בן רבי דוב מטולטשין; תלמיד המגיד מזולטשוב שנודע כבעל מופת. נולד בשנת תק"ב ונפטר בח' ניסן תק"ס. עליו ראו: "אלפסי, החסידות מדור לדור, ירושלים תשנ"ה, חלק א, עמ' 195.

75 ר' צבי אריה לנדא מאליק בן רבי אברהם (תק"כ-תקע"ב), אף הוא מתלמידי המגיד מזולטשוב. עליו ראו: אלפסי, שם, עמ' 204.

המלאך מט"ט וכך וכך ראיתיו. וכמדמה ששמעתי שאמר הרב הקדוש הנ"ל שראה את מט"ט בראיה ממש ורבנו זכרוננו לברכה אמר שלא כך רואין אותו. וכמדמה ש עוד פעם אחת טען הרב הקדוש הנ"ל עם רבנו זכרוננו לברכה בעצמו, כך ראיתי וכך ראיתי, ורבנו זכרוננו לברכה לא רצה להסכים על זה, ואמר להם רבנו לא כך רואין את מט"ט, אני ראיתיו כך וכך, וזה הוא באמת ראיית מט"ט.

[...] ואחרי־כך בשובו כשהיה אצל הרב מאליק הנ"ל וכבר שמע הרב מאליק את כל טענותיו וויכוחיו עם הרב מנסכיו מעניין מראות, כי היה הדבר מפרסם ונשמע בסביבותם, וכשבא רבנו זכרוננו לברכה אצל הרב מאליק על שבת קדש היה גם הרב מאליק מדבר הרבה בכל סעדה מעניין מראות ואמר בכל סעדה וסעדה בשבת תורה, וכל התורה וכל הספורים כולם היו מעניין מראות להודיע שהוא רואה באמת.

ורבנו זכרוננו לברכה לא הסכים על זה כלל ושתק לו לגמרי, כי קדם שנכנס להרב הקדוש מאליק התפלל להשם יתברך והתיישב איך להתנהג עמו וכו' עליכן שתק לו רבנו זכרוננו לברכה לגמרי בכל השבת. ואחרי־כך במוצאי־שבת נכנס רבנו זכרוננו לברכה לחדרו בתוך בית הרב הנ"ל ובא אליו הרב מורנו צבי אריה זכרוננו לברכה בעצמו ואמר לו עדין אין אתם מאמינים לי שאני רואה, אתן לכם מופת חותך שאני רואה והתחיל עוד הפעם לומר תורה ולהוכיח לו שהוא רואה, ואז השיב לו רבנו זכרוננו לברכה הרבה צפו לדרש במעשה מרכבה ולא ראו אותה מימיהם כמו שאמרו רבותינו זיכרונם לברכה (מגילה כד ע"ב).⁷⁶

ר' נחמן, שהיה אז מנהיג חסידי צעיר כבן שלושים, היה 'להוט ונחפו' להספיק לתפוס את הרב מנסכיו, שהיה מבוגר ממנו בשלושים שנה וכבר מצוי על ערש דווי, כדי לנהל אתו שיחה בענייני חזיונות. לא מדובר בשיחה נעימה שבה ביקש ר' נחמן לשמוע עצה ותבונה מזקנים שבדור אלא בשיחה שעיקרה 'ויכוחים גדולים' שכללו הטחת דברים קשים. השיחה התקיימה בפומבי ולאחר מכן התפרסמה בכל האזור. ר' נחמן יצא בנחרצות כנגד הרב הנוטה למות שהיה 'מפורסם גדול בענין זה' של החזיונות, וטען כנגדו 'שלא כך צריכין לראות חזיונות'. 'יתכן שר' נחמן שלל ראייה גשמית־פיזית של המלאכים, אך ודאי שהוא לא שלל את ראיית מלאכים בחזיון, שכן הוא אומר: 'לא כך רואין את מט"ט, אני ראיתיו כך וכך, וזה הוא באמת ראיית מט"ט'.

לאחר הביקור מעורר ההדים אצל הרב מנסכיו עבר ר' נחמן לבקר אצל הרב מאליק, אף הוא מנהיג חסידי מוכר ומבוגר מר' נחמן. גם עם הרב מאליק, שטען בנחרצות שזכה לראות מראות אמת, הוא ניהל חילופי דברים קשים שבסופם הטיח ברב מאליק את הטענה הפוגעת שמתקיימים בו דברי חז"ל 'הרבה צפו לדרוש במעשה

76 חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), מקום לידתו וישיבתו, קיג (2), עמ' קמו-קמט.

מרכבה ולא ראו אותה מימיהם'. הפעם, כנראה בעקבות הרעש הגדול שהתעורר בעטיו של הוויכוח עם הרב מנסכיו, הוויכוח עם הרב מאליק לא התנהל בפומבי אלא באופן יותר אישי.

ר' נתן ציין שהצדיקים שר' נחמן התעמת אתם היו מפורסמים כרואי מראות. טענותיו של ר' נחמן ש'לא כך רואין' מעלות את הספק האם אדמו"רים אלה, שהכריזו שראו מלאכים והתפרסמו בכך, טעו בשוגג ודמיונם הטעה אותם, או שמא מדובר בשקר שנעשה בזדון, שכן הם סיפרו שראו את מטטרון אף שלא ראו אותו מעולם. מתברר אפוא ששובו של ר' נחמן ממסעו לארץ ישראל, וכנראה בזיקה למסע זה, הוא הסתובב בין צדיקים שונים והכריז על עצמו כפוסק אחרון בענייני חזיונות ומראות נבואיים. הוא הוכיח את האדמו"רים ואמר להם כך צריך לראות וכך לא רואים. ר' נחמן אף ראה את עצמו מוסמך לומר להם האם עלה בידם מבוקשם או שמא מדמיינים הם מחזות שווא ו'לא ראו אותה מימיהם'. ביטחוננו של ר' נחמן ונחרצותו שנענו באופן מפורש על הניסיון האישי שלו בראיית מלאכים חדשים ובראייתו של שר הפנים המלאך מטטרון, ומתוקף זה יכול היה לומר לצדיקים שפגש: 'אני ראיתיו כך וכך, וזהו באמת ראיית מט"ט'.

על פי מסורת שר' אלתר טפליקר העלה על הכתב, נושא ההתגלויות והחזיונות היה אחד מסלעי המחלוקת ששרר בין ר' נחמן לבין גדול שונאיו ורודפיו, ר' אריה לייב, הסבא משפולא. בכתב היד 'השמטות מהספר חיי מוהר"ן' שהעתיק ר' אלתר, מובאת השמטה שנוגעת לדברים קשים שאמר ר' נחמן כנגד הסבא משפולא. לאחר מכן ר' אלתר מספר על חילופי דברים במפגש פיוס שהתקיים בין השניים 'כי העולם רצו לעשות שלום ביניהם'. הסבא שאל את ר' נחמן על שמועות שונות שנפוצו עליו, ור' נחמן השיב לו עליהן. לאחר מכן הוסיף הסבא ושאל:

אמת שאמרתם שהייתם בהיכל של משיח? השיב לו רבינו ז"ל מה בכך, וכי אתם הייתם שם ולא מצאתם אותי? רק מחמת שאתם שואלים אותי, אם תלכו עמי לביתי לשנות עמי טייא או קאווע ביחד, ותודיעו להעולם שאתם חוזרים מדברייכם אשר אמרתם ואתם מתחרטים על המחלוקת, אסביר לכם טעמו ועניינו של דבר [...]'.⁷⁷

בשאלה של הסבא משפולא הייתה ללא ספק נימה של הטחת אשמה. אם ר' נחמן אכן טוען שזכה לפגוש את המשיח בהיכלו בעולם של מעלה, הרי יש בכך יומרנות וגאווה. אך ר' נחמן לא נבהל ואינו מכחיש. מדבריו משתמע שהוא אכן היה בהיכלו של משיח, ואילו הסבא ודאי לא היה שם. אם הסבא יאות לשבת עמו לכוס קפה ולהוסיף התנצלות פומבית, ר' נחמן יאות להסביר לסבא מה עניינו של ביקור בהיכלו של משיח.

77 כתי"ר ר' אלטר טפליקר (לעיל הערה 24), השמטות מחיי מוהר"ן, דף י. נדפס בחיי מוהר"ן עם השמטות, ירושלים תש"ס, מקום לדתו וישיבתו, קכג (כ), עמ' קסג.

נראה שהיורמות הקיימת בטענה זו מתעצמת ומקבלת משמעות יתרה על רקע עליית הנשמה המפורסמת של הבעל-שם טוב, שבמסגרתה ביקר הבעש"ט בהיכלו של המשיח. עליית נשמה זו תועדה על ידי הבעש"ט באגרת הידועה ששלח לגיסו ר' גרשון מקיטוב. באגרת הוא מספר שכאשר הגיע להיכלו של משיח הוא שאל אותו 'אימתי קאתי מר' [מתי יבוא אדוני], והמשיח השיב לו 'בעת שתפרסם לימודך בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה'.⁷⁸ תשובה זו יצרה זיקה בין הפצת מעיינות החסידות לבין ביאת המשיח. טענת ר' נחמן שאף הוא היה בהיכלו של משיח נראית כהתגרות במעמדו של הבעל-שם טוב כעומד בראש היררכיית הצדיקים וכאבן הראשה של העולם החסידי לדורותיו, או למצער כניסיון של ר' נחמן למצב את מעמדו כיוורשו של הבעש"ט אשר זכה למדרגתו. אולי אף השתמע מכך שר' נחמן סבור היה שעתה ביאת המשיח תלויה בהפצת מעיינותיו שלו חוצה, ואנו יודעים שהשקפה זו הלמה היטב את השקפתו על מעלת נפשו ועל תפקידו המרכזי בתהליך המשיח.⁷⁹ למותר לציין שתשובתו העוקצנית של ר' נחמן לסבא לא הצליחה להביא להשקטת המחלוקת, ומפגש הפיוס נחל כישלון חרוץ. חיווק להבנה שברקע המחלוקת על ר' נחמן עומדת גם שאלת מעמדו ביחס לבעש"ט ניתן למצוא מתוך השוואה למסורת המובאת בספר 'אבנייה ברזל' על ראשית המחלוקת בין ר' נחמן לר' ברוך ממזיבוב. ר' ברוך שהה בטולטשין ור' נחמן נסע לבקרו. בעת הביקור נאנח ר' נחמן בקול ור' ברוך שאל אותו על מה הוא נאנח. על כך השיב ר' נחמן ואמר שהוא 'מתגעגע לבוא למדרגתו'. ר' ברוך ניסה לעודד את רוחו ואמר לו:

הלא אתם כבר כצדיק פלוני. השיב לו [ר' נחמן] כבר הגעתי למדרגתו. ויחשוב לו כמה מדרגות של צדיקים עד שבא למדרגת הבעש"ט ז"ל ואמר רבינו זצוק"ל שגם למדרגתו הגיע ושהגיע לזה בגיל שהי' [ה] י"ג שנים (ואז דחה אותו הר"ר ברוך עד שכמעט נפל מן העלייה...) ומאו התחיל המחלוקת ביניהם.⁸⁰

נקודת השבר היא טענת ר' נחמן שהגיע למדרגת הבעש"ט עוד בהיותו בגיל בר מצווה. בשלב זה זעמו של ר' ברוך מתפרץ ומגיע עד כדי אלימות פיזית.

אם נחזור לשאלת הסבא משפולא על העלייה להיכלו של משיח, נראה שטענת הסבא לא הייתה על עצם העלייה להיכלו של משיח אלא גם על כך שהוא לא שמר התנסות זו לעצמו אלא סיפר עליה לאחרים: 'אמת שאמרתם שהייתם בהיכל של משיח?'. קשה לדעת על איזו עלייה להיכלו של משיח שעלה ר' נחמן שמע הסבא, וייתכן שיש

78 הציטוט על פי נוסח קאריין; מובא אצל: ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 296-297.

79 ראו: צ' מרק, 'על המשיח כצדיק ברסלבי וכבן דמותו של ר' נחמן, מגילת סתרים (לעיל הערה 23), עמ' 63-103.

80 אבנייה ברזל, ירושלים תשמ"ג, עמ' יז.

כאן שריד לחזיון נוסף של ר' נחמן שאינו מכירים, אך כדאי להעיר שבחזיון שפקד את ר' שמואל אייזיק, ושאר ר' נחמן היה שותף לו ולכל פרטיו, ר' נחמן מתואר כרבי של המשיח שלא רק שזכה לבקר בהיכלו של המשיח אלא שהמשיח בא לבקר בהיכלו של ר' נחמן, כדי לבקש עזרה בתיקון התפילות שבעזרתן יכבוש את העולם.⁸¹ לפיכך ייתכן שהשמועות על חזיונותיו המשיחיים של ר' נחמן ועל התפקיד המרכזי שר' נחמן חזה לעצמו במהלך ביאת המשיח אכן הגיעו לאוזניו של הסבא והציתו את אש המחלוקת. מתוך הדיון מתבארת נקודה נוספת המאפיינת חלק נכבד מהחזיונות של ר' נחמן ומבארת מדוע חזיונותיו עוררו מחלוקת יותר מאשר חזיונות וראיית מלאכים שראו צדיקים אחרים, כגון תלמידי המגיד מזלוטשוב, ר' מרדכי מנסכיו ור' צבי אריה מאליק. התשובה לכך נעוצה אולי בעובדה שחלק נכבד מחזיונות ר' נחמן עוסקים בר' נחמן עצמו. ר' נחמן הוא הדמות המרכזית וגדולתו ומעלת רוחו הם רכיב חשוב, אם לא הרכיב העיקרי, בתכני החזיון. כך ראינו בחזיון מבחן צירופי האותיות,⁸² בחזיון המשיח וחרב התפילה,⁸³ בחזיון המעשה מהלחם,⁸⁴ וכך גם בחזיונות ובחלומות נוספים.⁸⁵ נוסף על כך, גם החזיונות שבהם ר' נחמן אינו מושא החזיון, כגון חזיון מטטרון וחזיונות מלאכים, הפכו לכלי במאבקו על הכרה במעלתו ובעליונות השגתו המיסטית על השגת צדיקים אחרים, כמו שקרה בוויכוחים עם הסבא משפולא, עם הרב מנסכיו ועם הרב מאליק.⁸⁶

הבנה זו בדבר פוטנציאל המחלוקת הטמון בעולם החזיונות של ר' נחמן עולה בקנה אחד עם ההסבר שהצענו, בעקבות ארתור גרין, לשאלה מה היה הרקע למחלוקת ולרדיפות אחרי ר' נחמן וחסידיו ברסלב. בהתבסס על הספרות הגלויה ועל ספרות הסוד הברסלבית ששרדה, ומרביתה התפרסמה לאחרונה, ניתן להסיק במידה רבה של ודאות ששאלת מעמדו האישי של ר' נחמן כצדיק הדור וכצדיק הדורות היא שעמדה במוקד המחלוקת, ולא חשדות בדבר נטייה לשבתאות ולפרנקיזם, כמו שהציעו מנדל פייקאו ויהודה ליבס.⁸⁷

81 ראו: מרק, החבורה המיסטית (לעיל הערה 1).

82 ראו: מרק, מבחן צירופי האותיות (לעיל הערה 1).

83 ראו: מרק, החבורה המיסטית (לעיל הערה 1).

84 ראו: צ' מרק, 'המעשה מהלחם – מגנזי הצנורה הברסלבית', תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 415-452.

85 בחלק ניכר מתוך החלומות והחזיונות של ר' נחמן המופיעים בחלק 'סיפורים חדשים' בחיי מוהר"ן (לעיל הערה 3) ר' נחמן הוא הדמות המרכזית.

86 ראו: מה שכתבתי לעיל בנוגע לאנלוגיה שעשה ר' נתן בין אמירת 'הספר הנשרף' לבין האידרא הזוהרית, שבשני המקרים אירוע ההתגלות כולל גילוי של מעלתו הנשגבת של המורה, רשב"י באידרא ור' נחמן בספר הנשרף.

87 ראו: פייקאו (לעיל הערה 11), עמ' 68-76; הנ"ל, ר' נתן מנמירוב באספקלריית ספרו "ליקוטי הלכות", ציון, סט (תשס"ד), עמ' 207-211; י' ליבס, 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', הנ"ל, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 238-261, 429-444, ובמיוחד עמ' 251, 261 ובהערה 93 בעמ' 441.

ספרות הסוד הברסלבית עוסקת ברובה בהיבטים שונים של מעמדו הרם של ר' נחמן ובמעלת דרגתו לעומת צדיקי דורו וצדיקי הדורות הקודמים, בהם הבעש"ט, רבי שמעון בר יוחאי, משה רבנו ואדם הראשון. גם היומרה למלא תפקיד חשוב בביאת גואל הצדק מובעת באופן ישיר וגלוי הרבה יותר בספרות האוטורית מאשר האופן המעודן שבו מבצבצים הדברים ועולים בספרות הגליליה.⁸⁸

בניגוד לסדרת המפגשים והוויכוחים שערך ר' נחמן עם שובו מארץ ישראל בתקופת מאוחרות יותר ניסה ר' נחמן, גם אם לא תמיד בהצלחה, להימנע מהתנגשות חזיתית עם צדיקי דורו. המחלוקת החריפות, הפחד מפני גירושו ממקומו,⁸⁹ 'הגהינום' שעשו לו רודפיו⁹⁰ והקושי להשפיע כאשר היה מנודה, היו כנראה בין הסיבות שגרמו לר' נחמן להפסיק להתעמת חזיתית על מעמדו וגודל מעלתו, עם צדיקי זמנו.⁹¹

בתקופה זו לא רצה ר' נחמן ש'ליקוטי מוהר"ן' יהפוך לסלע מחלוקת נוסף עם יריביו אלא דווקא קיווה שספר דרשותיו יסייע בידו לזכות בהכרה ובלגיטימיות. לכן כה חשוב היה שהספר ייוודע ויתקבל כספר דרשות ותורות ולא כספר חזיונות ויומן מיסטי בעל יומרה נבואית.⁹²

88 ראו: א' גרין, בעל היסורים, תל אביב תשמ"א, עמ' 106-107, והערה 26 בעמ' 394-397. עוד על אופייה של הספרות הברסלבית הסודית ראו: מרק, 'המעשה מהשריון והתיקון למקרה לילה – מגנוי הצנוורה הברסלבית, ציון, ע' (תשס"ה), עמ' 191-216, ובמיוחד עמ' 211-212; הנ"ל, המעשה מהלחם (לעיל הערה 84); הנ"ל, מגילת סתרים (לעיל הערה 23), במיוחד 'מגלת סתרים על רקע מכלול הכתבים הסודיים של ר' נחמן מברסלב', עמ' 171-175.

89 'ענה רבנו וזכרנו לברכה ואמר מה יהיה אם יגרשו אותי מכאן גם כן...', חיי מוהר"ן (לעיל הערה 3), מקום לידתו וישיבתו, קטו, (יב), עמ' קנג.

90 שם, קטו, (יב), עמ' קנג.

91 נראה לי שניתן לציין את שנת תקס"ב ואת המעבר לעיירה ברסלב כנקודת המפנה ביחסו של ר' נחמן למחלוקת אשר עליו ולדרך התנהלותו עם צדיקי דורו. אז כנראה החליט ר' נחמן שעדיף להצניע, לפחות לעת עתה, את תפיסתו העצמית ולהימנע מעימותים בוטים עם צדיקי דורו. לאחר שנתיים קשות של שהות בעיירה זלטיפוליא, שאליה הגיע מבלי לבקש רשות מראשי העיירה ומהסבא משפולא, שהעיירה הייתה תחת השפעתו, שנתיים שבהם מיררו את חייו ובזו אותו, נאלץ ר' נחמן לעזוב את העיירה. ר' נחמן מצא מקום מקלט רגוע יותר בעיירה ברסלב שהייתה נתונה תחת השפעתו של דודו ר' ברוך, שבאותה תקופה לא היה שרוי במחלוקת עמו ואף סייע בידו לקבל 'מעמד' ורשות להתיישב בעיירה. בעת המעבר התעורר בר' נחמן חשש שמא גם מברסלב יגרשו אותו ואמר מה יהיה אם יגרשו אותי מכאן גם כן' (חיי מוהר"ן [לעיל הערה 3], מקום לידתו, קטו [יב], עמ' קנג). ר' נחמן הביע תקווה שעד עכשיו היה בדרך ישב מחוץ למחנה מושבו, עכשיו מתחיל וכו' (שם). מהתנהלותו הוזהרה והמנומסת בעת בואו להתיישב בעיירה ברסלב ומהכרותו על רצונו ותקוותו שעתה יתקבל מחדש למחנה החסידי שממנו נודה, ניתן ללמוד שר' נחמן בחר לשנות את דרך התנהלותו עם ההנהגה החסידית, ולבחור בדרך הכרוכה בוהירות ובהסתרת דעות ותורות שעלולות לעורר מחלוקת.

92 שאיפתו של ר' נחמן בשנותיו המאוחרות לסיים את המחלוקת ולקבל לגיטימיות משתקפת גם בחלומותיו. על כך ראו: י' וייס, 'ר' נחמן על המחלוקת עליו, הנ"ל, מחקרים (לעיל הערה 2), עמ' 42-57.

יג. אחרית דבר

במאמר זה נעשתה עבודה הפוכה לזו שנעשתה בעת הכנת 'ליקוטי מוהר"ן' לדפוס. ניסינו להחזיר ל'ליקוטי מוהר"ן' את פניו המקוריות בטרם טושטשה זהותן המיסטית והחזיונית של דרשותיו. החזרת עטרת החזיון וההתגלות ליושנה מאפשרת לנו לראות פנים נוספות ב'ליקוטי מוהר"ן' הן בתורות עצמן הן במעמד המיוחד שיש לספר בחסידות ברסלב. ממכלול המקורות שהבאנו נראה שר' נחמן היה שמח להבליט ולהדגיש את המקורות החזיוניים של תורותיו ולהביאם גם בגוף 'ליקוטי מוהר"ן', אך בעטיין של המחלוקת והרדיפות נאלץ ר' נחמן להצניע פן זה של יצירתו. רק בדברים שבעל פה, שנאמרו לאנשי שלומו הנאמנים, הרשה ר' נחמן לעצמו לגלות ולהכריז שכל תורתו היא רוח הקודש ונבואה, ורק בעמל ויגיעה רבים הצליח להורידה לעולם הזה בלבוש של דרשה האחוזה במקורות ומקראות המאפשרים לה להיות גלויה לעין כול.

שמעון דובנוב שיער ש'הספר הנשרף' היה נוסחו הראשון של 'ליקוטי מוהר"ן' שכלל הטחת דברים חריפים כנגד צדיקי הדור, ומכך נבע החשש לפרסם את הספר. ר' נחמן עיבד וריכך את הביקורת החריפה על הצדיקים המשולבת בתורתו, ולאחר מכן פרסם את הספר כ'ליקוטי מוהר"ן'.⁹³ יוסף וייס יצא חוצץ כנגד עמדה זו וטען ש'הספר הנשרף' ו'ליקוטי מוהר"ן' הם שני ספרים נפרדים לגמרי שהיו קיימים במקביל בעת מסעם של ר' יודל ור' שמואל אייזיק בעיירות, ולכן לא יכול להיות שהספר האחד הוא גרסה מצונזרת של השני.⁹⁴

המקורות שהבאנו ניתן ללמוד שאכן אלה שני ספרים נפרדים אך היו תורות שהיו תחילה ב'ספר הנשרף' ועברו לאחר מכן ל'ליקוטי מוהר"ן'. ייתכן שאין זו יד מקרה ששתי התורות שאנו יודעים עליהן שהיו תחילה ב'ספר הנשרף', מופיעות בחלק השני של 'ליקוטי מוהר"ן' ולא בחלק הראשון.⁹⁵ החלק הראשון של 'ליקוטי מוהר"ן' אכן הוכן לדפוס כאשר 'הספר הנשרף' כבר היה קיים, ולכן מסתבר שבחלק זה לא הייתה חפיפה בין הספרים, אך ייתכן שלאחר שהוחלט ש'הספר הנשרף' אכן יושמד, נלקחו ממנו דברים מסוימים ושולבו בחלק השני של 'ליקוטי מוהר"ן' שהודפס מאוחר יותר.

בעקבות ניתוח התורה תניינא פח וחזיון המלאך החדש והמידע על כך שהרקע החזיוני של תורה פח היה ב'ספר הנשרף' והושמט בעת המעבר ל'ליקוטי מוהר"ן', שיערנו שקו זה אופייני לפער שהיה קיים בין 'ליקוטי מוהר"ן' ל'ספר הנשרף'. ב'ספר הנשרף' הייתה נוכחות לאירועים המיסטיים שעבר ר' נחמן והתורות נכתבו מבלי

93 שמעון דובנוב, תולדות החסידות, ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 305.

94 וייס, הספר הנשרף (לעיל הערה 2), עמ' 215-217.

95 תניינא פג (ראו לעיל דברי ר' לוי יצחק בנדר המובאים ליד הערה 20) ותניינא פח שעסקתי בה בהרחבה.

להעלים את זיקתן לחוויות ההתגלות שעומדות בתשתיתן. אפיון זה התחזק מתיאורי ר' נתן, המדמים את האירוע שבו אמר ר' נחמן את 'הספר הנשרף', לאירועי האידרא, שהם אירועים מיסטיים רבי עוצמה המתוארים בספר הזוהר, שבהם רשב"י מגלה סודות שנגלו לו ממרום, ומתוך כך נחשף מלוא שיעור קומתו המיסטית. מדברי ר' נתן עולה שתהליך מקביל קרה בהתגלות 'הספר הנשרף'. ראינו שבדומה לאירועי האידרות שהיו כרוכים בהסתלקותם של שלושה מהתלמידים ושל רשב"י עצמו, גם 'הספר הנשרף' גבה את חייהם של הקרובים לר' נחמן ולאחר זמן אף של ר' נחמן עצמו. ראינו גם שעל פי חלומו של ר' נתן אף הוא יכול היה לממש את כיסופיו ללמוד ולהבין את 'הספר הנשרף', אך ורק עם הסתלקותו לעולם העליון והצטרפותו לרבו הממתין לו שם עם 'הספר הנשרף' בחיקו.



כ"י רעבישקייט ומדרגות הוא עניין פנימי – ר' יהודה צבי מרוזדול, הצדיק השותק לבית זידיצ'וב

רבקה דבירגולדברג

ברוזדול שרדו רק ארבעה מיהודי המקום, שהתחבאו
במשך המלחמה ביערות הסביבה (פנקס הקהילות)

נר לנשמת קדושי רוזדול שנרצחו בשואה

שושלת הצדיקים לבית זידיצ'וב קומרנא לא הייתה מן הבולטות שבשושלות החסידיות
אך בדבר אחד היא תופסת מקום חשוב וייחודי: בקו המאפיין את כל הצדיקים משושלת
זו – נטייתם המובהקת לעסוק במיסטיקה ובקבלה.¹

עניינו של מאמר זה הוא באחד הצדיקים הפחות בולטים לבית זידיצ'וב שככל
קרוביו גילה גם הוא נטייה חזקה לעיסוק בקבלה וברזיה, אך מלבד זאת היה מנהיג
חסידי ייחודי ומעניין, והדבר בולט בעיקר בסיפורים עליו ובסיפורים המובאים משמו.
במאמר ייבחנו סיפורים אלה והזיקה שביניהם לבין קורות חייו ותורתו.

ראשיתו של בית זידיצ'וב בר' יצחק אייזיק אייכנשטיין (ת"ק-תק"ס, 1740-1800)²
מן הכפר ספרין שליד סמבור שבגליציה.³ גליציה, חבל ארץ בדרומה של פולין, עברה
לשלטון האוסטרו-הונגרי בחלוקת פולין הראשונה (1772) והייתה תחת השלטון

1 ראו: ר' הרן, 'ההטפה ללימוד הנגלה והנסתר בהגות הצדיקים לבית זידיטשוב-קומרנא', ספר זיכרון
לגרשם שלום, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כ), ירושלים תשס"ו, עמ' 304-352; א' סגל,
'על היחס שבין קבלת האר"י והחסידות במשנתו של ר' יצחק אייזיק מקומרנא, קבלה, 15 (תשס"ו),
עמ' 305-333; הנ"ל, "ועל דרך העבודה [...]": עטרת צבי לר' צבי הירש מוידיתשוב – פירוש לוריאני
חסידי לווהר, עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל, תשס"ח.

2 מ' וונדר, מאורי גליציה – אנציקלופדיה לחכמי גליציה, א, ירושלים תשל"ח, עמ' 161-162.

3 על הכפר ספרין קיומו ומיקומו ראו: נ' בן מנחם, 'שבלים בשדה ספר; ספרין היכן היא, סיני, לא, ס
(תשכ"ז), עמ' קפה-קפו. בן מנחם מתלבט בדבר קיומו ומיקומו של הכפר בגליציה. הרב ברוך ישר
(שליכטר), בן העיירה קומרנא, מתייחס אליו ככפר בסביבות העיירה סמבור. ראו: הנ"ל, בית קומרנא,
ירושלים תשכ"ה, עמ' 26-27.

ההבסבורגי כמאה וחמישים שנה, עד למלחמת העולם הראשונה.⁴ מראשיתו של השלטון האוסטרי ועד אמצע המאה התשע עשרה סבלו יהודי גליציה מהגבלות וגזירות קשות מצד השלטון: הוטלו עליהם מסים מיוחדים, בעיקר מס הבשר הכשר ומס הנרות, הוגבלו מקומות מושבם ופרנסותיהם, הונהג פיקוח על הנישואין וקבצנים יהודים גורשו מן האזור לתחומי פולין. בתקופת שלטונו של הקיסר יוסף השני, בשנות השמונים של המאה השמונה עשרה, ניסו השלטונות בדרכים רבות לגרום לשילובם של היהודים בחברה הכללית: נוסדו בתי ספר ממשלתיים גרמניים לילדי היהודים, בוטלה האוטונומיה הנרחבת של הקהילות, נאסר על היהודים ללבוש מלבוש מיוחד ושונה והוחל בגיוס יהודים לצבא האוסטרי. הגזירות וההגבלות ערערו את מצבן של הקהילות היהודיות והן סבלו מעוני קשה.⁵ על אף הדלדול החומרי, ואולי בעטיו, פרחו ביהדות גליציה התנועות הרוחניות למיניהן ובעיקר – החסידות וההשכלה.

ר' יצחק אייזיק מספרין הגיע ללובלין אל ר' יעקב יצחק, 'החווה' מלובלין (1745-1815), כנראה בעקבות שני בניו הגדולים, ר' צבי הירש מזידיצ'וב (1763-1831) ור' משה מסמבור (1765-1840) ועל פי הסיפור החסידי – 'החווה' התייחס אליו כאל צדיק ויהלבישו ביום השבת בגד עליון לבן משלו.⁶ ייתכן שהסיבה ליחס מיוחד זה הייתה העובדה שר' יצחק אייזיק היה מבוגר בשנים אחדות מן 'החווה' עצמו והגיע אליו כבר אדם מבוגר, אביהם של חסידים.

שלושה מתוך חמשת בניו של ר' יצחק אייזיק מספרין – ר' צבי הירש מזידיצ'וב, ר' משה מסמבור ור' ישכר-בער מזידיצ'וב (1768-1832) – כיהנו כאדמו"רים והנהיגו עדות של חסידים, אם כי האחרון כיהן כאדמו"ר חודשים אחדים בלבד. בנו הרביעי, ר' אלכסנדר סנדר (1770-1818) היה רב בקומרנא,⁷ ובנו החמישי היה ר' ליפא

4 בתקופה שבין שתי מלחמות העולם הייתה גליציה תחת שלטון פולין ולאחר המלחמה סופחו שטחיה לברית המועצות (כיום אוקראינה) ולפולין.

5 על עוני ורעב ללחם בגליציה במאה התשע עשרה ראו בזיכרונות ילדות של ר' יצחק יהודה יחיאל מקומרנא, מגילת סתרים, ירושלים תש"ד, עמ' יב. לניתוח כלכלי חברתי של חיי היהודים בגליציה שנכתב בראשית המאה העשרים בידי בן גליציה, ראו: א"י ברור, גליציה ויהודיה, ירושלים תשכ"ה. לניתוחים של חוקרים בני זמננו המצביעים על ממדים שונים של חיי היהודים בתקופה זו השוו המבוא למחקרה של ננסי סינקוף: N. Sinkoff, *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*, Providence 2004. ראו גם: י' ברטל, 'מאומה' לילאום, יהודי מזרח אירופה 1772-1881, תל אביב תשמ"ב; I. Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881*, Philadelphia 2005.

6 מ' בראווער, צבי לצדיק, וינה תרצ"א, סי' ד. ישראל ברגר מזכיר גם הוא בספרו את בגדי הלבן שלו אצל 'החווה': 'והי' מחסידי מרן הק' מלובלין ריע"צ זצ"ל אשר בבואו לרבו הלך גם הוא בבגדי לבן בשבת ככל תלמידיו הקדושים ז"ל' (י' ברגר, עשר קדושות, פיטרקוב תרס"ו, מערכה א, ר' אייזיק מספרין, סי' א).

7 הרב ברוך ישר (שליכטר) מכנה את ר' אלכסנדר רבה ואדמו"ר הראשון של קומרנא (לעיל הערה 3, עמ' 26). ר' אלכסנדר סנדר אינו נזכר כאדמו"ר במקורות אחרים וכפי הנראה לא כיהן איש מבני

(1780-1821). שני האחרונים נפטרו צעירים, והשאירו יתומים צעירים שגודלו אצל ר' צבי הירש.

ר' צבי הירש מזידיצ'וב⁸ נחשב בעיקר כתלמידו של החוזה מלובלין, אך הוא נסע גם לצדיקים אחרים והתייחס לאחדים מהם כמוריו: ר' ברוך ממזיבו' (1753-1811), ר' ישראל הופשטיין, המגיד מקונויץ (1736-1814), ר' משה לייב מסאסוב (1745-1807), ר' אברהם יהושע השיל מאפטא (1748-1825)⁹ ור' מנחם מנדל מרימנוב (נפ' 1815). הוא אף מזכיר כמה מהם בספריו.

דבריו של ר' צבי הירש מזידיצ'וב קובצו בחמישה ספרים שנדפסו במהדורות רבות. 'סור מרע ועשה טוב' (למברג תקצ"ב), נקרא גם 'הקדמה ודרך לעץ החיים של ר' חיים ויטאל'; 'פרי קדש הלולים' (למברג תקצ"ג) על ספר פרי עץ חיים; 'בית ישראל' (למברג תקצ"ד), דרשות קבליות על פרשיות התורה. ספרו העיקרי, 'עטרת צבי' (למברג תקצ"ד) נכתב כפירוש גדול על ספר הזוהר¹⁰ והספר 'קונטרס השמות' (למברג תר"ח) מכיל פירושים לספר הזוהר שלא נדפסו בספר 'עטרת צבי'. כל הספרים העוסקים בקבלה ובספרותה נדפסו רק לאחר פטירתו של המחבר. בהסכמה לספרו 'בית ישראל' משבח חתנו ר' יהודה צבי מרוזדול (1790-1848) את המוציא לאור שהשקיע בהדפסה מאמצים רבים וכסף רב, והוא מבקש מן הקוראים לסייע בהדפסת ספרים נוספים של ר' צבי הירש: 'ומה אומר אחי בודאי כל המסייע לזה רבינו הקדוש ימליץ טוב עבורו כי זה כל חפצו וישעו בהיותו בחיים חיותו שיודפס חיבורו על הזוהר וכבר בהיותו בחיים רציני שיודפס ושאלתי פיו הקדוש והשיב שקבלה לו מרביתו נ"ע קדושי עליונין לבל להדפיס חבור בחיי המחבר מפני טעם הכמוס אשר לא ניתן לגלות ואולם כעת [לאחר פטירתו] אין דבר גדול מזה [...]'.¹¹ כל אחיו ובני אחיו נחשבו לתלמידיו וחסידיו של ר' צבי הירש מזידיצ'וב וכן רבים אחרים, ובהם: ר' דוד זלאטעס מבוליחוב, ר' שלמה מדולינה, ר' אברהם מנארול ור' יוסף מקוזובה. ר' חיים מצאנו (1797-1876)

המשפחה כולה כאדמו"ר בימי של ר' צבי הירש. עם זאת דבריו של שליכטר, בן קומרנא, מעידים על כך שלאחר שנים המסורת בעיר העידה על ר' אלכסנדר סנדר, אביו של הצדיק הנערץ ר' יצחק יהודה יחיאל מקומרנא כצדיק בוכות עצמו ובכך קיבל הבן ייחוס של 'צדיק בן צדיק'.

8 על ר' צבי הירש מזידיצ'וב ראו: וונדר (לעיל הערה 2), א, עמ' 180-191; ד' שורץ, ר' צבי הירש מזידיטשוב: בין קבלה לחסידות, סיני, קב (תשמ"ח), עמ' רמא-רנא; ל' הלוי גרוסמן, שם ושארית, ירושלים תשמ"ט, עמ' כח-ל; 'אופנהיים, 'לדמותה של ההנהגה החסידית בגליציה: סוגיות במשנתו החברתית ובפעלו של ר' צבי הירש מזידיטשוב (1763-1831), גלעד: מאסף לתולדות יהדות פולין, יב (תשנ"א), עמ' מה-נו; ר' הרן, 'עולם הפוך: תפישת העולם הרדיקלית בהגותו של ר' צבי הירש מזידיטשוב, תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 537-564; סגל, ועל דרך העבודה (לעיל הערה 1).

9 מאוחר יותר חלק ר' אברהם יהושע השל מאפטא על דרכו של ר' צבי הירש והתנגד ליומתו להדפיס ולהפיץ את ספר הזוהר. ראו: י"א קאמעלהאר, דור דעה, ניו יורק תשי"ב, עמ' רע"ב.

10 על ספר זה ראו: סגל, ועל דרך העבודה (לעיל הערה 1).

11 חתום: הק' יהודה צבי הירש מראודיל חתן רבינו המחבר הקדוש זלה"ה. צבי הירש מזידיטשוב, בית ישראל, למברג 1865 (ההדגשה שלי, רד"ג).

בא לר' צבי הירש לאחור פטירת ר' נפתלי מרופשיץ (1760-1827) ור' נפתלי מרופשיץ עצמו שלח אליו את בניו. י"א קמלהר מספר בספרו 'דור דעה' שר' צבי הירש שאל את בניו של ר' נפתלי מרופשיץ איך נוהג אביהם במצוות סוכה וספרו לו מהנוי סוכה, אשר אביהם הרה"ק [ר' נפתלי מרופשיץ] משתדל לעטר את הסוכה בכל מיני קישוטין לפאר ויופי; ע"ז [על זה] השיב להם הרה"ק מוהרצ"ה ז"ל "ואני אין בכחי לעשות נוי סוכה כאלה והנני מקשט את הסוכה בשמות הקדושים"¹². קמלהר מוסיף כי גם את התפילות 'קישט' ר' נפתלי בניגונים ואילו ר' צבי הירש קישטן בשמות הקדושים – בכוננות. בשני המקרים מציב ר' צבי הירש מקבילה רוחנית-קבלית לאמנות הקישוט והניגון של ר' נפתלי. גם פרשן התורה המלבי"ם (1809-1879) למד אצלו קבלה בנעוריו. בנו היחיד של ר' צבי הירש נפטר בעודו צעיר לימים. אף שהמישה מאחיו ובני אחיו של ר' צבי הירש כיהנו כאדמו"רים, רובם בזמן מקביל במקומות שונים, איש מהם לא קיבל עליו תפקיד זה עוד בחייו של ר' צבי הירש, אף שחלק מהם כבר היו באים בשנים.¹³

ר' משה מסמבור,¹⁴ אחיו של ר' צבי הירש, היה גם הוא בין תלמידיו וכמוהו עסק בעיקר בקבלה. מלבד אחיו, שאותו שימש כארבעים שנה, נסע ר' משה מסמבור גם לצדיקים נוספים, ובהם: ר' אלעזר בנו של ר' אלימלך מליז'נסק (נפטר 1806), ר' מנחם מנדל מרימנוב, המגיד מקוונץ והחזוה מלובלין. ר' משה מסמבור היה הראשון מבני משפחת אייכנשטיין שהגיע אל החזוה מלובלין והוא שהביא אליו את אביו ואָחיו. ר' משה החל לנהוג כצדיק בסמבור רק בתקצ"ב, לאחר פטירת שני אחיו. ספרו 'תפלה למשה' על התורה נדפס לאחר פטירתו בלמברג בשנת תרט"ז.

מבני הדור השלישי במשפחה שלושה כיהנו כאדמו"רים: ר' יצחק אייזיק מזידיצ'וב (1805-1873),¹⁵ בנו של ר' יששכר בער מזידיצ'וב,¹⁶ שגם ירש את מקומו בזידיצ'וב; ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל מקומרנא (1806-1874),¹⁷ בנו של ר' אלכסנדר סנדר מקומרנא¹⁸ ומחבר הספרים: 'זוהר ח"י', 'נתיב מצוותיך', 'נוצר חסד' וספרים נוספים, וכן ספר הסיפורים, החזיונות והחלומות 'מגילת סתרים' שראה אור לראשונה בשנת

12 קמלהר (לעיל הערה 9), עמ' רעב.

13 ר' משה מסמבור היה כבר בן שישים ושש כשהתחיל לכהן כאדמו"ר.

14 וונדר (לעיל הערה 2), עמ' 176-178. על לימודיו אצל אחיו, הערצתו אליו והתבטלותו בפניו ניתן ללמוד מדברי ההסכמה שלו בסוף חומש בראשית, בספר עטרת צבי.

15 וונדר (לעיל הערה 2), עמ' 155-161.

16 שם, עמ' 168. כמעט אינו מספר עליו דבר אלא רק שיאחיו העריכו מאד.

17 מ' וונדר, מאורי גליציה – אנציקלופדיה לחכמי גליציה, ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1100-1108; ח"י ברל, ר' יצחק אייזיק מקאמרנא: תולדותיו, חיבוריו, מאמריו, ירושלים תשכ"ה; ר' וקס, 'השימוש בייחודים אצל רבי יצחק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא, מים מדליו, 17 (תשס"ו), עמ' 243-257; סגל, על היחס (לעיל הערה 1).

18 וונדר (לעיל הערה 2), עמ' 139-140; ישר (שליכטר) (לעיל הערה 3), עמ' 19-20; ברל (לעיל הערה 17), עמ' 39-60. ספרו של ר' אלכסנדר-סנדר מקומרנא, זיכרון דברים, נדפס בלבוב תרל"א.

תש"ד.¹⁹ המבוגר בין האחיינים-התלמידים היה ר' יהודה צבי מרוזדול (1790-1848), בנו של ר' משה מסמבור, שהיה גם חתנו של ר' צבי הירש, בעל בתו שרה. ר' יהודה צבי היה מבוגר בערך בחמש עשרה שנים משני בני דודיו שהחלו לנהוג כצדיקים בזמן אחד עמו אך במקומות שונים.

ר' יהודה צבי מרוזדול – תולדותיו וכתביו

ר' יהודה צבי אייכנשטיין נודע כלמדן גדול הן בתלמוד ובהלכה הן בקבלה, ככל רבני שושלת זידיצ'וב.²⁰ בן דודו, ר' יצחק יהודה יחיאל ספרין מקומרנה, מספר בספרו 'מגילת סתרים' על פטירתו של ר' יהודה צבי מרוזדול:

תר"ח יום ב, ג חשון, ראיתי, שהוא ערב יום-כיפורים קרוב ללילה והלכתי והוצאתי ספר-תורה מכתובת קדוש אחד וחבקתי אותו ונשקתי אותו ואמרתי 'אור זרוע לצדיק' וכונתי לתקן הניצוצין כידוע, והיה נראה לי שיום-כיפורים זה חל בשבת והתחלתי לאמור עם הספר והוא לי לסימן טוב שתקנתי איוה ניצוצין בודאי. ועוד הראו לי, שנפטר הרב ידידי מו"ה יהודה-צבי מראזדיל ותקן הכל וגם הרבה ניצוצין במותו. אשרי חלקו שכונן בייחוד אור זרוע לצדיק הנ"ל בסוד י"ג מלאין כשמות ע"ב ס"ג מ"ה ב"ן כידוע שעולין תשנ"ד ובוה יצאה נשמתו בטהרה ובייחוד [...] (מגילת סתרים, ירושלים תש"ד, עמ' כד).

בדברים ניכרת אישיותו האקסטטי של ר' יצחק יהודה יחיאל והזיקה המיסטית העמוקה שהוא חש אל בן דודו שנפטר, זיקה של מקובל למקובל המתבטאת במושגים מיסטיים רוחניים. זיקה מיסטית זו היא המאפשרת לו לראות בראיה חזיונית את פטירתו של ר' יהודה צבי ואת כל המכלול המיסטי שליווה את יציאת נשמתו מן העולם.

ר' יהודה צבי קיבל תפקידי רבנות רק לאחר שנים רבות של לימוד: 'אמר כי קודם שנעשה בעל הוראה חזר שבעים פעמים ה"ל מליחה ובב"ח [הלכות מליחה] ובשר בחלב] ותערובות'.²¹ תחילה היה רב בגלינה, אחר כך בברודשין ולבסוף ברוזדול שבה נשאר עד סוף ימיו ועל שמה נקרא. הוא נבחר כרב גם ביאסי – אך סירב.²² כלומר רוב ימיו שימש בתפקיד של רב מסורתי מן האסכולה הישנה, פוסק הלכה. כמו אביו, ר' משה מסמבור, קיבל עליו גם ר' יהודה צבי הנהגה של עדה חסידית רק לאחר

19 ספר מגילת סתרים, נדפס לראשונה מתוך כתב יד על ידי נפתלי בן מנחם, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ד.

20 וונדר (לעיל הערה 2), עמ' 146-150.

21 י' ברגר, תעלומות חכמה, קאלומיי תרמ"ט, הקדמה, סי' ד.

22 וונדר (לעיל הערה 2), עמ' 146. הסירוב לכהן כרב בקהילה גדולה וחשובה כיאסי יכול היה לנבוע מתוך מידת הענווה שלו, ראו להלן.

פטירת דודיו, ר' צבי הירש מזידיצ'וב ור' יששכר בר (הוא ואביו היו אם כן אדמו"רים במקביל בסמבור וברוזדול),²³ כשהוא עצמו היה כבר בן ארבעים ויותר – וגם אז המשיך לנסוע לצדיקים אחרים, ובהם: ר' ישראל מרוזין (1850–1796) ור' מאיר מפרמישלאן (נפטר 1859).

לר' יהודה צבי היו ארבע בנות. הגדולה, הינדה, אשת ר' יעקב הגר מזבלטוב, נפטרה עוד בחייו. ר' ישראל ברגר מספר בהרחבה על אירוע זה.

בעת אשר בתו הצדיקת מרת הינדא ע"ה (אמו של חותני שליט"א) שכבה על ערש דוי קודם פטירתה שאל אביה הקדוש מראודאל כמעט בכל רגע על מעמדה כי מאד היתה חשובה בעיניו. אולם בשבת האחרון ממחלתה הלך לבקרה אחר תפלתו בשחרית וצוה לכל העומדים שם שיצאו וסגר א"ע (את עצמו) עמה לבדו ואח"כ יצא ולא אמר אגטען שבת (שבת טובה) כנהוג ולא שאל עליה יותר כל יום השבת והיא אסתלקת באותו השבת ונפטרה והי' זה בשבת שלפני סליחות ולא נודע מה הי' הענין שסגר א"ע עמה לבדו.²⁴

בהמשך המספר מביא הסבר לאותו מעשה שהסביר ר' יהודה צבי לחסידיו ביום א של סוכות. לדבריו כבר ראה והבין באותה שבת את חומרת מצבה של הבת, שאליה היה קשור מאוד, ואף השלים עם צערו, אך קשה היה לו יותר לחשוב על חמיו בעולם העליון שיצטער על כך שבגלל מות הבת יתבטל הקשר שהיה בינו לבין מורו, ר' משה לייב מסאסוב שהבת הינדה הייתה נשואה לנכדו. הדאגה לצערו של ר' צבי הירש היא, לדבריו, שדחפה אותו לנסות לעשות כמעשה אלישע לבן השונמית, ולכן – הסביר – סגר עצמו עם בתו לבד בחדר, אלא שנשמת חמיו היא שמנעה אותו מזה: 'ובא אלינו תיכף חותני ומורי ואמר לנו בני כלך מזה כי הוא ענין מסוכן. ואח"כ התחיל תיכף הרב הק' מראזלא לומר תורה ע"פ ואורח צדיקים כאור נוגה אור ח' וכו' עכד"ק'.²⁵

ספריו של ר' יהודה צבי עמוסים במטענים קבליים, וכספרי דודו ואביו, נדפסו רק לאחר מותו:²⁶ הספר 'דעת קדושים' נדפס בלמברג בשנת תר"ט על ידי חתנו ר' יחזקאל

23 בימי חייו של ר' צבי הירש היה הוא הצדיק היחיד מבני המשפחה. מיד לאחר מותו (וגם מות אחיו יששכר בר, אך כיוון שנפטר חדשים אחדים אחריו קשה להתייחס אליו בנפרד) קיבלו עליהם ארבעה מבני המשפחה הנהגת עדה חסידית. נראה כי יש לתלות את הדבר באישיותו הסמכותית והתקיפה של ר' צבי הירש (ראו: אופנהיים [לעיל הערה 8], עמ' נג) וגם בתחושת ההערצה הרבה שרחשו לו של אחיו ואחייניו.

24 ברגר (לעיל הערה 6), מערכת ז, סי' ט. נוסח קדום של הסיפור מצוי במהדורה הראשונה של ספר תעלומות חכמה, ראו להלן הערה 29. חלק מן הסיפור הנמצא בספר 'עשר קדושות' בעברית מצוי בנוסח הקדום יותר באידיש.

25 ברגר, שם.

26 ראו לעיל את דבריו בהקדמתו לספר בית ישראל של ר' צבי הירש מזידיצ'וב.

שרגא הלברשטם משיניאווה (1815-1898), בנו של ר' חיים מצאנו, ²⁷ בעלה [השלישין] של בתו השלישית בראנדל. הספר כולל שבעה עשר מאמרים המוקדשים לימי חג ומועד, אך יש בהם גם מאמר על המצוות בכללותן, על תפילין ועל ברית מילה. הספר משובץ בגימטריות ונוטריקונים למיניהם ובאזכורים רבים של כתבי האר"י ומאמרי הזוהר. המחבר מרבה לעסוק בגימטריות על שמות האל ובמספרים, ומצביע על חלוקות, כפילויות והקבלות המאירות את המשמעות הנסתרת מעבר לכתובים. לדוגמה:

ואמנם בחינת שני אורות בתורה ומצוה ושני פעמים נר המרומזים גם כן לתורה ולמצוה נכללו שניהם במלת בראשית אשר הוא ברא שתי הן שני בחינות אשר את השמים ברמו לתורה ואת הארץ למצוה כנדוע [...] (דעת קדושים, מאמר נר מצוה, תחילת פרק ב).

דוגמה נוספת המאירה את המשמעות הקבלית הנסתרת מעבר לכתוב ואת הסדר העליון שמעבר למציאות הנגלית:

כל הנחלים הולכים אל הים אשר הנחלים הם חמשה נחלים בסוד חמשה חסדים או חמשה גבורות והם הולכים אל הים להשלים בחינת נוקבא ולעשותה כלי בית קיבול לבחינת החסדים והגבורות, ולכן חמשה פעמים נח"ל הוא בגימטריא ת"ם והולכין אל הים להשלים בחינת תמ"ם, והני חמשה נחלים הן ברזא דמיין נוקבין שערי בינה אשר הם חמשה יודין, ולכן חמישים פעמים אה"ה הוא במספר תמ"ם במ"ם רבתי [...] (דעת קדושים, מאמר נר מצוה, פרק ד).

בספר זה ר' יהודה צבי מזכיר את אביו ר' משה מסמבור ואת מורו, דודו וחותנו ר' צבי הירש מזידיצ'וב בברכת החיים: 'שאמר מוריניו נ"י' (מאמר נר מצוה, פרק ג); 'כמו שאמר רבינו חותני הקדוש שיחי' (מאמר סתר עליון, פרק ד); 'והנה שמעתי מאבי הרב החסיד נ"י' (מאמר נר מצוה, פרק יד). מכאן שכתב דברים אלה עוד לפני פטירת ר' צבי הירש בשנת תרצ"א (1831). עם זאת, יש לציין שברוב המקרים כשנוכח בספר התואר 'רבינו' הוא מיוחס לאר"י או לר' חיים ויטאל.

ספרו השני, 'עמוד התורה' נדפס בלמברג בשנת תרי"ג על ידי אלמנתו שרה בת ר' צבי הירש מזידיצ'וב. ²⁸ גם ספר זה משובץ בגימטריות ומובאות מן הספרות הקבלית. יש בו תשעה מאמרים: מאמר עקידת יצחק, מאמר הייחוד, מאמר עבודה

27 ר' יחזקאל שרגא היה רב ברוזדול אך נודע בעיקר כרבי יחזקאל שרגא משיניאווה, לשם עבר מאוחר יותר. הוא ביקר גם בארץ ישראל, וכאביו, נחשב גם פוסק הלכה מוסמך.

28 בדבריה אל הקורא, בסוף הספר, נכתב: 'דברי בת אדונינו הקדוש זצוק"ל היא האשה הנעצבת אלמנת הרב המחבר הקדוש זצוק"ל אשר הביאה מחברת הלז לבית הדפוס. על ספר זה כתב ברגר: 'ספר עמוד התורה מלא יחודין קדישין על אתון דקריאת שמע ברזין עליונים מלאים זיו ומפיקים נוגה' (ברגר, עשר קדושות [לעיל הערה 6], מערכת ז, סי' א).

שבלב, מאמר הברכה, מאמר קודש הלולים, מאמר השלחן, מאמר מעשה המנורה, מאמר האותיות ומאמר הליקוטים. החלק העיקרי בספר הוא מאמר הייחוד שבו שישה פרקים, רובם קצרים מלבד הפרק השלישי המחולק לעי"ן (שבעים) חלקים המכונים 'אופנים'. מאמר הייחוד בוחר אחת לאחת את אותיותיה של קריאת שמע והפרק השלישי עוסק באות עי"ן: 'ואבוא היום אל העין לייחד שמו הגדול באות עי"ן הנאמר ביחודא עילאה ע' דשמ"ע [האות ע מתוך "שמע ישראל"], ולעומתן ביחודא תתאה שני עיינין של לעול"ם וע"ד [אותיות ע בהמשכה של קריאת שמע, "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"]. כל אחד מאותם "ע אופנים" עוסק באותם "תלת עיינין" שבקריאת שמע.

בספר זה נזכר ר' צבי הירש מזידיצ'וב בברכת המתים: 'כמבואר בדרושי מורי וחמי זצוקלה"ה' (מאמר עקידת יצחק, תחילת פרק ג); 'רבינו חותני הקדוש זצוקלה"ה' (מאמר הייחוד, פרק ג, תחילת אופן כ), ועוד. ומכאן שספר זה, 'עמוד התורה', נכתב לאחר שנת 1831.

הספר השלישי 'תעלומות חכמה' נדפס לראשונה בקאלומיי בשנת תרמ"ט על ידי הרב ישראל ברגר²⁹ והוא ספר קצר המביא פירושים לפרשת בראשית בלבד. המהדורה הראשונה של הספר פותחת בחטיבת סיפורים על ר' יהודה צבי, סיפורים שברגר הביא מאוחר יותר בספרו 'עשר קדושות' (פיעטרקוב תרס"ו). המהדורות המאוחרות יותר של ספר 'תעלומות חכמה' פותחות בפרשת בראשית ואינן מביאות את אוסף הסיפורים.³⁰ הפירושים בספר 'תעלומות חכמה' מתבססים ברובם על דברי חז"ל ורש"י, אך גם כאן חלק גדול נסמך על דברי הוזהר, האר"י ור' חיים ויטאל. דברים מעטים מובאים גם בשם של צדיקים חסידיים, בעיקר מדברי רצ"ה מזידיצ'וב:

וניתן לאמר כי הצדיק הוא ביחוד התחתון בסוד יוסף הצדיק ועוד לו מלחמה עם הצד השני כמו שפי' רבינו חותני במאמר צדי אנת וצדיק אנת ונאמן בבית הוא כאמרו ומצאת את לבבו נאמן לפניך אפי' יצר הרע של אברהם נאמן לפני השם [...] (תעלומות חכמה, ג ע"א).

בספר זה נזכר שמו של ר' צבי הירש ללא תוספת שהיא, לא ברכת החיים ולא המתים:

29 ישראל ברגר היה חתן נכדו של ר' יהודה צבי, הרב מנחם מנדל, בן בתו הינדא שנפטרה בצעירותה. עליו ועל ספריו ראו: ג' נגאל, מלקטי הסיפור החסידי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 206-207. ברגר פרסם סיפורים ששמע מפי חותנו בהקדמה למהדורה הראשונה של ספרו 'תעלומות חכמה'. מאוחר יותר הוא הביא סיפורים אלה וסיפורים נוספים בספרו 'עשר קדושות' (לעיל הערה 6). כאמור, במהדורות מאוחרות יותר של ספר 'תעלומות חכמה' סיפורים אלה אינם מופיעים והספר מתחיל ב'בראשית', ללא כל הקדמה.

30 בסוף הספר, כנראה בגלל מיעוט הכתוב בו, נוספו נספחים אחדים שנראה שאין להם קשר לר' יהודה צבי, דוגמת איגרת ארוכה שנשלחה אל הר' מרדכי בנט מניקלשבורג בשנת תק"פ ולא נודע מי כתבו, שם, ז ע"א.

[9] 'כי רעבישקייט ומדרגות הוא עניין פנימי' – ר' יהודה צבי מרוזדול

'כמו שפירש רבינו חותני' (ג ע"א); 'ועיין בפרוש רבינו חותני' (ד ע"א).³¹ גם ספר זה שופע צירופי אותיות וגימטריות. על החשיבות המהותית של נושא האותיות בדבריו של ר' יהודה צבי מרוזדול ניתן ללמוד מן הדברים הבאים:

כי כללות כל הדברים הוא הכ"ב אתון המלובשים בכל נברא בדצח"מ [בדומם, צומח, חי, מדבר] ובכל ציור העולמות הכל ע"י כ"ב אותיות: כי הם כלים להגיד שבחו של יוצר בראשית וכל השמות והאורות והיסודות הם כולם בחי' כ"ב אותיות ושורשם הם המנצפ"ך כמו שהבאתי מהאר"י זצלה"ה [...] (תעלומות חכמה, ג ע"א).

דברים אלה ממשיכים את המסורת הקבלית שהופנמה בחסידות מראשיתה על ידי הבעש"ט.³²

הסיפור החסידי על ר' יהודה צבי מרוזדול

המקור הראשוני לסיפורים על אודות ר' יהודה צבי מרוזדול הוא, כאמור, בפתחה לספר 'תעלומות חכמה' שיצא לאור על ידי קרוב משפחתו, הרב ישראל ברג, ונדפס בקאלומיי בשנת תרמ"ט ובספר 'עשר קדושות' שנדפס מאוחר יותר.³³ סיפורים מועטים נוספים מפוזרים בספרים אחרים. רובם המכריע של הסיפורים עוסק בדבריו של ר' יהודה צבי ולא בקורותיו או במעשיו. הדברים המובאים בשמו בסיפורים בולטים בחריפותם ועוסקים בעיקר בזהותו העצמית כצדיק. סיפור מעניין במיוחד המובא בשמו של ר' יהודה צבי מספר על לידתו:

שמעתי מפה קדוש כבוד אבא מארי הרב זצ"ל ששמע שהרה"ק מראזדאל סיפר בעצמו פ"א [פעם אחת] שכאשר אמו הצדיקת ע"ה נתעברה עמו בשנה ראשונה אחרי נישואי אביו הקדוש האלקי רבי ר"מ [ר' משה] מסאמבור אמר בזה"ל שכאשר הגיע החדש ז' לעיבורה איז מיר שוין נמאס גיוואהרין אזוי לאנג דורט צו זיצען און צו זיין אפועל בטל האב איך אן געהויבען צו רורין איז דיא מאמע צום

31 ייתכן שהייתה במקור ברכת החיים אבל כיוון שנערך לדפוס הרבה אחרי מותו – העורך השמיט זאת. קשה לשער שהייתה כאן ברכת המתים והעורך השמיטה.

32 על חשיבות האותיות בדברי הבעש"ט ראו לדוגמה: בעש"ט על התורה, עמוד התפלה, סי' טו-כה, בדרושים לפסוק 'צהר תעשה לתבה' (בר' ו' 16). על האותיות בבחינת כלים ראו: ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממוריטש – קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית, דעת, 45 (קיץ תש"ס), עמ' 25-73. על ההקשר המיסטי של תורת השפה של הבעש"ט ראו: ר' אליאור, חירות על הלוחות, המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל אביב תש"ס, עמ' 60-83.

33 מתוך ספרו של ברגר 'עשר קדושות' הועתקו כמעט כל הסיפורים, ללא כל שינוי, לספרו של יהודה אריה פרנקל תאומים, עטרת תפארת, ורשה תרע"א.

קינד גיגאנגין בחדש הז' שאחר הנישואין [נמאס עלי כבר לשבת זמן רב כל כך ולהיות עובר בטל והתחלתי לנוע והאמא הלכה ללדת בחדש הז' שאחר הנישואין] והלך אבי מורי לבהמ"ד ושפך שיחו ברעש לפני ה' על קושי הלידה של אמי מורתי ע"ה. וראה שהאברכים מהביהמ"ד (יוגנע לייט) מלחשים. והפציר מהם שיגידו לו מה המה מלחשים זע"ז [זה עם זה]. ובהכרח נמצא מי שמילא רצונו והגיד לו. והי' הענין שלאשר אמי מורתי היתה בתולה באה בשנים לפני נישואיה (כי אמרה תמיד שרצונה ליקח רק ירא שמים וצדיק ולא הוטב בעיניה שום שודך עד שבא גורלו של הקדוש רבי ר"מ הנ"ל [ר' משה מסמבור] לישא אותה) ועי"ז היו מרננים אחריי כנהוג בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] אצל בעלי חיצים להלשין על בת ישראל הבאה בשנים. והנה בצירוף כי ששה ירחים ואיזה ימים אחר החתונה היא יושבת על המשבר המה דנו כי בודאי עיבור זה הוא ר"ל מלפני הנישואין והיא הרה לזוננים ח"ו. ואחרי כי האברכים הטעימו להצדיק תמים זה האיש משה אלה הדברי נרגן, וברית כרותה ללה"ר [ללשון הרע] וכו' פסק מלהרעיש עולמות עוד ובא לביתו והתאנח מאד מאד. אמי ע"ה בשמעה קול אנחותיו שלחה מחדרה להגיד לו לבל ידאג כי קרובה ישועתה לבא. והוא בשמעו זאת התאנח יותר ואנכי הוצאתי ראשי לחוץ ושלחה אמי ע"ה לבשר לו כי כבר הוצאתי ראשי לחוץ ועד רגעים אחדים תוושע. והתאנח יותר בקול מר. אז הבינה אמי הצדיקת מה קול האנחות משמשות כי בודאי לחשו המלחשים באזנו הלישנא בישא כי היא ידעה אשר מרננים. ואז נתנה אמי את ידה על בטנה ואמרה אלי בני קינד לעב דוא ווייסט דאך דעם אמת אז דוא ביסט אערליכס מאביך הצדיק. פאלג מיך אין ווארט נאך אויס צווי חדשים מיך מציל צו זיין מחרפת דברת בני האדם [בני יקירי, אתה יודע האמת שאתה ביושר מאביך הצדיק שמע בקולי והמתן עוד שני חדשים ותצילני מחרפת דברת בני אדם] ותיכף החזרתי ראשי והתעכבתי שמה עוד ב' ירחים בהיות שלא הייתי עוד פועל בטל כי בכל רגע קיימתי מצות כיבוד אם. עד כה סיפר הרה"ק מראולא פ"א ברבים זי"ע (עשר קדושות, ז, ס"ד).

קשה לקבל סיפור זה כמעשה שהיה אך אולי ידע ר' יהודה צבי חלק מן הפרטים הנזכרים כאן מאנשים בסביבתו או אף מאמו; אולי שמע על דיבורים סביב אמו ונישואיה המאוחרים ואולי אכן אחוזה צירים זמן רב לפני המועד. דברים אלה ניתן לקבלם כיסודות מציאותיים שסיפורים עליהם עשויים להתגלגל במשפחה. אך עיקרו של הסיפור, זיכרונותיו של עצמו כעובר במעי אמו, אין ספק שמקורו בדמיונו היוצר של המספר, ביכולת הסיפור שלו ובאהבת הסיפור.³⁴

34 בענין קיום מצות כיבוד האם של עובר במעי אמו, ייתכן שקיימת זיקה בין סיפור זה לסיפורו של עגנון, מה גם לו לבעל שם טוב שנתפרסם בעולם (ש"י עגנון, האש והעצים, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, עמ' ז-צב).

אולי מתוך ההדגשה בדבריו 'כנהוג בעוונותינו הרבים אצל בעלי חיצים להלשין על בת ישראל הבאה בשנים' ניתן ללמוד גם על מטרה חינוכית-חברתית האצורה בסיפור. אולי ניסה ר' יהודה צבי באמצעות סיפור זה להילחם בנטייה להוציא לעז על נערות בוגרות שלא נישאו, תופעה שיש עדויות עליה גם ממקורות אחרים.³⁵

על אדמו"רות והנהגת עדה

סיפורים אחדים מספרים על עימותים בין ר' יהודה צבי לבין רבנים אחרים סביב נושא הצדיקות. בסיפורים שלהלן מבליט ר' יהודה צבי במילים חריפות את ההבדלים שבין רב לצדיק:

הרב הגאון מוה' ענויל ז"ל מסטריא³⁶ אמר פ"א לוקינינו הה"ק מראודאל: כמדומני אשר הנהגת רעבישקייט להיות גיטער יוד הוא ג"כ תאוה ככל התאוות. והשיב לו הרה"ק בחכמתו: אמת הדבר אבל אל זאת התאוה אין יכולין לזכות עד שמשברין מקודם כל התאוות. (עשר קדושות, ז, ס"י י).

יש בדבריו אלה להאיר לפחות אחת מן הסיבות אשר בעטיין לא נטל על עצמו ר' יהודה צבי הנהגה חסידית עד שלב מאוחר בחייו: הכרתו העצמית שעדיין לא הגיע לדרגת אדם ששבר את כל תאוותיו. ואולי יש כאן גם ניסיון לעקוץ בעדינות את ר' ענויל הידוע בעושרו הרב.

בסיפור נוסף, המורכב בעיקר מדבריו של רבי יהודה צבי, בולטת הסתכלות ביקורתית ביותר על בן השיח, שבמרכזה ר' יהודה צבי מאשים את בן שיחו (שזהותו מוסתרת במכוון מחשש פגיעה) ביומרות. בן השיח אינו בא כלל לידי ביטוי בסיפור, ולמעשה יש כאן דו-שיח חד-צדדי.

בולטת כאן ביקורת חזקה על הצדיקים שאינה נופלת מדברי הביקורת של המשכילים והמתנגדים. ביקורת של צדיקים חסידיים על אנשים שאינם ראויים (לעתים אף בני צדיקים), המתמיימים להתכסות באיצטלא של צדיק שהיא למעלה ממידתם, אנו מוצאים גם אצל: ר' נחמן מברסלב, ר' יעקב יצחק (היהודי) מפשיסחא, ר' שמחה בונם

35 ראו לדוגמה: א"ז שטרן, שיחות יקרים, סאטור-מארע (רומאניא) תרצ"ז, ס"י פז (עמ' סב-סד) על אמו של ר' אורי מסטרליסק.

36 ר' יקותיאל אשר זלמן ענויל צוזמיר מסטריי (תק"ן-תר"ח), הרב שהתפרסם בכך שהיה גם סוחר עתיר נכסים, היה יליד רחודל (וונדר, מאורי גליציה – אנציקלופדיה לחכמי גליציה, ד, ירושלים תש"ן, עמ' 361-363). תקיף וחם מזג ונודע במאבקו בחסידות. ר' ענויל מסטריי נזכר גם בסיפורו של ענגון 'זיהיה העקוב למישורי' (ש"י ענגון, אלו ואלו, ירושלים ותל אביב תשכ"ו, עמ' צב-צה). וראו גם מאמרו של מאיר בוסאק, הטוען כי הסיפור שענגון מביא על ר' ענויל סופר במקור על סבו (מ' בוסאק, למקורות יצירתו של ענגון, מבוע, כא [תשמ"ח-תשמ"ט], עמ' 141-171).

מפשיסחא, ר' מאיר מפרמישלאן ואחרים.³⁷ גם כאן בולטת לשונו החדה והחריפה של ר' יהודה צבי:

בימי חורפו³⁸ עת הסתופף בצל קודש דודו ורבו המובהק וחותנו הקדוש רבינו צבי (ר' צבי הירש מזידיצ'וב) והי' שוקד מאד בנגלות התורה וארבע ש"ע³⁹ ואז הסתופף גם הרב החסיד וכו' שהתחיל בנערותו לדפוק על דרך להיות רבי וגיטער יוד. פ"א אמר אליו החכם הקדוש מראודאל בדרך צחות: ביני ובינך יש כמה חילוקים [א] שאני רשאי לגלות לאחרים כוונתי ואתה אינך רשאי. שכשאני שוקד על דלתי הש"ס והפוסקים רשאי אני לגלות שאין לי פרנסה ואדמה להיות מורה הוראה באיזה עיר. ואתה בעמדך בחצות ליל והולך למקוה ואומר החצות [תיקון חצות] והזוהר וכו' להיות רבי, אין נאה לגלות זאת ולומר 'חפץ אני להיות רבי'. [ב] אני יכול לידע מתי השלמתי פעולתי ואומנתי כשאני בקי בכל הד' ש"ע. ואתה אינך יודע מתי נגמרה מלאכתך כי אין שיעור לדבר ולא הוקבע גבול אם תלוי במאה מקואות או באלף מקואות. [ג] עלי באפשר להמצא מבין שמנסין אותי בלימודי אם אני בקי ושגור על פי הש"ע ועל ענין שלך אין נמצא מבין כי רעבישקייט ומדרגות הוא עניין פנימי. [ד] אני צריך עיר אחת ואתה צריך עולם. עיר אחת אפשר שימצא שוטים כאלה שיקבלו אותי למורה הוראה אבל עולם שיהיו משוגע לקבל אותך לרבי וגיטר יוד הוא סברא רחוקה. [ה] שאני אהי' גם רבי ואתה לא ודפ"ח [ודברי פי חכם חן]⁴⁰ (עשר קדושות, ז, ס' יט [תעלומות חכמה, ס' ח]).

דברים אלה של ר' יהודה צבי מבהירים בצורה ברורה וחדה את ההבדלים שבין רב

37 ראו לדוגמה דבריו של ר' מאיר מפרמישלאן; ר' מרגליות, מרגליות דר' מאיר, לבוב תרפ"ו, ס' יח.
 38 בימי חורפו = בצעירותו. על פי איוב כ"ט: 4: 'מי יתנני כירחי'קדם [...] כאשר הייתי בימי חרפי; רש"י על אתר: 'בימי קדמותי'. הביטוי מצוי הרבה בספרות החסידית, וראו לדוגמה: מ"מ ולדן, נפלאות הרבי, ורשה תרע"א, ס' יח, קו; י' ברגר, עשר צחצחות, פיטרקוב תר"ע, מערכת א, ס' א; א"ח ש"ב מיכלון, אהל אלימלך, פרעמישלא תר"ע, ס' קעב.
 39 כוונתו לארבעת חלקי השולחן ערוך; ספר ההלכות של ר' יוסף קארן: 'אורח חיים' – דינים הקשורים לחיי היומיום; 'יורה דעה' – דיני איסור והיתר; 'אבן העזר' – הלכות אישות; 'חושן משפט' – דיני ממונות. כלומר ר' יהודה צבי למד באותה תקופה לצורך קבלת סמיכה לרבנות.
 40 המילים האחרונות, 'שאני אהיה גם רבי ואתה לא, שיש בהן כביכול חזיית עתידות, נראות לי כתוספת מאוחרת גם כיוון שאינן תואמות את הטון הענותני בדרך כלל של ר' יהודה צבי, וגם כיוון שלא מצויה אצלו במקום אחר תופעה של חזיית עתידות. בספר 'שושלת הקודש, תולדות רבותינו הקדושים לבית וידיששוב'קומראן, מופיע סיפור זה כסיפור 'שגור בפי מעריציו וצאצאיו, ובנוסח זה נעדר לחלוטין הסעיף החמישי על כך שהוא עצמו יהיה גם רב וגם צדיק (א"א זיס [עורך], תל אביב תשכ"ה, עמ' לו-לח). מנדל פייקאו' בספרו 'ההנהגה החסידית, מביא את דבריו של ר' יהודה צבי כמדגימים את ההבדלים שבין 'סמכותו המוצקת של רב, הנתונה לביקורת למדינת רצינית, לעומת סמכותו של רבי' (ירושלים תשנ"ט, עמ' 15-16). פייקאו' מצא כי דברים אלה הם בבואה למחלוקת המתנגדים על החסידים אך לי נראה כי יש כאן מחלוקת פנים חסידית וביקורת פנימית על צדיקים שאינם ראויים, דבר שאנו מוצאים כאמור גם אצל צדיקים רבים נוספים.

הנבחר או המתמנה בזכות כישוריו הניתנים לבחינה, לבין צדיק הנבחר בזכות סגולות שקשה מאוד לבחון, ולכן יש כאן חשש סביר לאחיות עיניים וליומרנות חסרת בסיס. מעניין שהבחנה חריפה כל כך ואירונית נשמעת מפיו של מי שבשנותיו האחרונות יהיה בעצמו צדיק חסידי. עם זאת, דברים אלה מבהירים היטב מדוע הסתפק ר' יהודה צבי במשך שנים רבות בתפקיד של רב, תפקיד שיש לו הגדרות הלכתיות וחברתיות ברורות ומוגדרות, ורק לאחר כעשרים שנים של כהונה רבנית – לקח על עצמו גם תפקיד של צדיק חסידי, מנהיג עדה. אולי אותן אמירות שהוא מפנה כאן לבן שיחו, הפנה במשך השנים כלפי עצמו, ולכן דחה מעליו משך שנים ארוכות את תפקיד הצדיק.

אך גם לאחר שקיבל על עצמו את תפקיד ההנהגה ר' יהודה צבי המשיך להתלבט רבות בינו לבין עצמו אם הוא אכן ראוי לתפקיד זה. בסיפורים אחדים אנו מוצאים הדים להתלבטות זו:

פ"א בבא לפניו איש אחד ונתן לו פתקא עם פ"נ [פדיון נפש] כנהוג, אמר אליי החכם הקדוש מראזדול בזה"ל [בוה הלשון]: אתה נותן לי כעת בקשה עם פ"נ בחשבך שאני גוטער יודי [יהודי טוב = צדיק], מה אעשה בעלמא דאתי [בעולם הבא] כאשר יתודע לך האמת שאיני גוטער יוד ותתבע ממני בחזרה הפ"נ. מאין אקח שמה להחזיר לך? בשגם אם אני יודע האמת שאיני גיטר יוד איך אני לוקח ממך. אבל העניין הוא כך כי ירמיה הנביא קילל אנשי ענתות: 'הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים' [בבא קמא טז ע"ב] שכאשר יתנו צדקה יודמן לפניהם אורחים שאינם הגונים. והוא פלא. איך היה ירמיהו שונא ישראל כל כך. אבל המכוון הי' לאשר ראה ירמי' הנביא כי אנשי ענתות אינם ראויים באין אופן [בשום אופן] להוושע עפ"י משפט התורה עפ"י שורת הדין, רק לפנים משהו"ד ממדה של 'חנותי את אשר אחון' אעפ"י שאינו הגון ששם רצון [רצונן] הפשוט להיטב בלי שום טעם וזכות. והנה באתערותא דלתתא אתער עובדא דלעילא [בהתעוררות מלמטה תלוי מעשה מלמעלה] וצריך האדם לעשות למטה איזה עובדה שבזה יעורר בחי' [בחנית] עתיק וכו' והוא כאשר האדם משפיע ונותן צדקה למטה אף למי שאינו הגון אזי מרחמין עליו מן השמים מדה כנגד מדה אעפ"י שאינו הגון. וזאת אשר התפלל ירמי' על אנשי ענתות שיודמן להם אנשים שאינם מהוגנים ועי"ז יוושעו גם המה מהיכל 'חנותי' וכו', אעפ"י שאינם הגונים. וסיים הרה"ק: וכהיום שאתה נותן לי פ"נ שאני באמת אינו הגון הנה מהראוי שתוושע גם אתה מהיכל 'חנותי' את אשר אחון' אעפ"י וכו'. ודפ"ח [ודברי פי חכם חזן]⁴¹ (עשר קדושות, ז, ס"י יח [תעלומות חכמה, ס"י ו]).

41 ראו דרוש דומה לזה: מ"ח קליינמן, מזכרת שם הגדולים, פיטרקוב תרס"ח, אמרי רז, עמ' יג-יד, והערה שם על ר' משה לייב מסאטוב.

ר' יהודה צבי תוהה על אמירתו המרושעת לכאורה של ירמיהו, על פי הגמרא בבבא קמא, כשביקש שהקב"ה יכשיל את אנשי ענתות בנתינת צדקה דווקא לעניים שאינם ראויים, אך הוא מוצא צד של זכות באמירתו זו של ירמיהו בויקה לתפיסה שההשגחה מלמעלה פועלת בהתאם ובמקביל לעשיית האדם למטה: 'כאשר האדם משפיע ונותן צדקה למטה אף למי שאינו הגון אזי מרחמין עליו מן השמים מדה כנגד מדה אעפ"י שאינו הגון'. וכך הופכת האמירה הקטגורית לכאורה לאמירה סגורית. כך הוא גם מעמיד את הדברים ביחס לעצמו: אף אם אינו ראוי לתואר צדיק, עדיין יש תפקיד וייעוד מיוחד ל'צדיקים שאינם ראויים' בהתייחסם לאנשים שאינם ראויים. האם היה עניו במידה כזו שאכן חשב בעומק לבו שאינו ראוי לצדיקות; ואולי מטרתו הייתה להסביר בדרך עקיפין לאדם שפנה אליו שאין הוא, הפונה, ראוי לחסדי שמים אלא ירק לפנים משורת הדין, ממדה של "וחנותי".

בדברים אלה ניתן לראות הן לתפיסה המקבילה את יחסו של האל לאדם ליחס האדם לזולתו.⁴² תפיסה זו מצויה רבות בחסידות, הן בסיפורת⁴³ הן בהגות. ר' יהודה צבי מזכיר תפיסה זו בספרו 'דעת קדושים': '[...] ולכן נאמר שם בארץ הקדושה ארץ אש"ר ה' אלהיך, אשר כביכול ה' הוא אלהיך, כשם שאתה מהוה לו כן הוא מהוה לך, כנודע מהבעש"ט ז"ל על פסוק ה' צלך כי כל מה שאנחנו עושים ככה נתהווה למעלה [...]' (מאמר נר מצוה, פרק יא). דבריו של הבעש"ט על פסוק ה' צלך מצויים בכמה גרסאות, ולהלן אחת מהן, מדבריו של ר' יצחק יהודה יחיאל מקומרנא, בן דודו של ר' יהודה צבי מרוזדול:

פירוש הפסוק ואהבת לרעך, שכמו שאתה תתנהג עם רעך באהבה ואחדות, כמון אני ה', שאני ה' אהיה כמון, והוא בסוד (תהלים קכ"א) ה' צלך שנתבאר בדברי מרן אלקי הבעש"ט, שכמו שאדם מתנהג למטה עם חבריו ורעו, באהבה ובמדות טובות, וכך יתנהג עמו מלך עליון, וכמו הצל, שכל תנועה שאדם עושה כך עושה הצל כנגדו, כן הוא יתברך עם האדם [...]. (ר' יצחק יהודה יחיאל מקומרנא, אוצר החיים, פ' קדושים קע"ב ע"ד).⁴⁴

42 ראו: מ' אידל, קבלה – היבטים חדשים, ירושלים 1993, פרק ח; ג' ננאל, מחקרים בחסידות, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 111-115. ראו שם על מקורותיה של תפיסה זו במדרש ובפרשנות הקדומה והחסידית.

43 אחת הדוגמאות הסיפוריות היפות היא זו המספרת על ר' אלימלך מליז'נסק בצעירותו שעסק כל ימיו בתורה ועבודה; והיה עני מרוד. אדם אחד שהשגיח בעוניו התחיל לשים לו בכל יום מטבע בתיק הטלית ותוך זמן קצר התעשר אותו אדם. הוא הבין שהצלחתו באה לו בגלל הצדקה שנתן לר' אלימלך והחל לתת לו יותר, ובמקביל – גם התעשר יותר. יום אחד עלה על דעתו שאם יסע למזריטש וייתן צדקה למורו של ר' אלימלך, בודאי יתעשר עוד יותר, אך כשעשה זאת קרה ההפך, והוא איבד את כל רכושו. ר' אלימלך הסביר לו ש'כל זמן שנתן הוא למי שיהי' נתן השי"ת ג"כ למי שיהי' אבל מאחר שהתחיל הוא לבקש לו מיוחסים כמו כן השי"ת מבקש לו מיוחסים עכ"ל [ועד כאן לשונו] (אהל אלימלך [לעיל הערה 38], מד).

44 וראו מקבילות נוספות: בעש"ט על התורה, ח"ב, פ' קדושים, סא ע"א (עמ' 121), מתוך מבשר צדק פ' פנחס; וראו עוד שם גרסאות נוספות מתוך ויחל משה, תהלים קכא, קדושת לוי, דרוש לפורים.

גם על פי הסיפור שלהלן, ר' יהודה צבי מעלה ספיקות בנוגע לזכותו לנהוג כצדיק. בעיקר הוא מטיל ספק בזכותו לקבל כסף מן האנשים הבאים אליו.

היה דרכו בקודש להעניק לאנשי ריבו מטובו ופזר נתן לשונאיו. ופ"א הוכיחה אותו ע"ז זוגתו הרבנית הצדקת מרת שרה ע"ה בת רבינו צבי מזידיטשוב באמרה אליו הלא ידעתוך לאיש מופת וקדוש ה' ויותר ה' טוב להעניש הרשעים האלה. והשיב לה בחכמתו הנה בנוהג שבעולם שכמה מאות ואלפים נפשות מישאל נוסעים לצדיק אחד ונותנין לו מעות. ומהו הענין בזה אשר מרבות [הרבה] אנשים כ"כ יתנו לאיש אחד. אבל הסיבה הוא שכל בנין צריך יסוד. ואם אין יסוד חזק נופל כל הבנין. ואין שוה כלל. והנה כל העולם בכלל נקרא ג"כ בנין (עד"ז שכ' עולם חסד יבנה) והצדיק הוא היסוד (כמ"ש 'וצדיק יסוד עולם') נמצא שהצדיק הוא המעמיד העולם ממילא ראוי שכל העולם יתנו לו מעות להחזיקו מכספם וזהבם כי הוא המעמיד ומקיים. אמנם קשה לי, למה העולם נוסעים אלי ג"כ ונותנין לי מעות הלא אנכי היודע שאין אני בגדר צדיק יסוד עולם. ונתישבתי שיש עוד דבר אחד הנצרך אל בנין העולם עפי"מ"ש חז"ל במס' חולין (כט ע"א) 'תולה ארץ על בלימה', אין העולם מתקיים אלא על מי שבולם א"ע [את עצמו] בשעת מריבה נמצא דמי ששותק לשונאיו ואינו פותח פיו לדבר נגדם הנה הוא מקיים עולם ומלואה ושוב מגיע לו מהעולם מעות מהדין. ואם אנחנו נעניש לשונאינו הנה לא יגיע לנו אף עבור זה הגמרא פרנסתינו. ע"כ אהובתי הרבנית שמע לקולי, יותר טוב לשתוק ולסבול לשונאינו וריבינו ונשאר בפרנסתנו. עכ"ד [עד כאן דברי קודשו]. (עשר קדושות, ז, י"א [תעלומות חכמה, סי' ט]).

אף שעיקרו של הסיפור הוא התנצלות של ר' יהודה צבי בפני אשתו על כך שהוא נותן מכספו לאחרים, ובעיקר למתנגדיו, נראה שיותר מכל מעידים הדברים על חוסר ביטחון פנימי ועמוק אצלו במהותו ובהווייתו כצדיק, תחושה שייתכן שהתפתחה אצלו לנוכח הערכתו הגדולה לדודו, רבו וחותרו – ר' צבי הירש מזידיצ'וב. לדבריו, כסף מגיע בזכות למי שהוא בחזקת 'צדיק יסוד עולם', אך כיוון שהוא אינו רואה עצמו ככזה לא נותר לו אלא להצדיק את קבלת הכסף על פי הפסוק 'תולה ארץ על בלימה', על פי הסברו שאין העולם מתקיים אלא על מי שבולם את עצמו בשעת מריבה נמצא דמי ששותק לשונאיו ואינו פותח פיו לדבר נגדם הנה הוא מקיים עולם ומלואה ושוב מגיע לו מהעולם מעות מהדין, אף שאינו בגדר של 'צדיק יסוד עולם'.

גם בסיפור זה עולים היסוסיו של ר' יהודה צבי שמא אינו ראוי לתפקידו ולבטיו בדבר ההנהגה הצדיקית. לכן הוא מתאר את עצמו כאילו הוא מרמה את הבריות המביאים לו פדיון נפש. את הפתרון לתחושתו זו הוא מוצא בכך שהוא מתייחס בסלחנות ליריביו ואף מרבה לתת להם מכספו. ואולי אין דברים אלה אלא תירוץ

למדני ומפולפל בפני זוגתו על הנטייה הטבעית שלו לשתף כל אדם, ואף יריבים, במעט הרכוש שיש לו.⁴⁵

שני דברים בולטים בשני הסיפורים: א) דיבורו על כך שאין הוא ראוי לתואר 'צדיק': בשגם אם אני יודע האמת שאינני גוטער יוד' בסיפור הראשון ו'הלא אנכי היודע שאין אני בגדר צדיק יסוד עולם' בסיפור השני; ב) הניסיון להתחמק בדרכים שונות מהתייחסות אל הרשעים במידת הדין. בסיפור הראשון הוא הופך את דבריו הקשים של ירמיהו הנביא, על פי המדרש, לדיבורים הנובעים ממידת החסד והופכים גם את היחס בעולם העליון כלפי אנשי ענתות, המוגדרים רשעים, מיחס של דין ליחס של חסד. ואילו בסיפור השני הוא בונה מבנה הגותי שלם סביב מעמדם של צדיקים בעולם ומקומו שלו באותו מערך כמי שנחשב 'צדיק' אך אינו כזה על פי דבריו, וכל זאת, כך נראה, כדי להצדיק את נטייתו הטבעית להתייחס ברוחב לב גם ליריביו.

על יחס סלחני של הקב"ה לאדם השוכח את זכויותיו וזוכר את חטאיו, או לחלופין על יחס לא סלחני של האל לאלה הזוכרים ומזכירים את שבח מעשיהם ושוכחים את חטאיהם – ר' יהודה צבי מדבר בדברים שלהלן:

בש"ע דר"ה [בשמונה עשרה של ראש השנה]: כי זוכר כל הנשכחות אתה הוא מעולם. פי' הרה"ק שהשי"ת רוצה לזכור רק מה שהאדם שוכח. כגון אם אדם לומד ומתפלל ועושה מצוה. הנה אם אח"כ האדם שוכח בכל העובדין טבין שעשה ונדמה לו אחר העשייה כי לא עשה כלום אזי העובדין טבין הללו חשובים לפני השי"ת וזוכר אותם (ואם האדם זוכר כי יפה התפלל, יפה למד וכו' ורם לבבו בזה, הנה אז השי"ת אין רוצה לזכור כל המעשים הללו כי אינם חשובים בעיניו) והנה אם האדם נכשל ח"ו בעבירה אזי אם אח"כ מקיים יחטאתי נגדי תמיד' שזוכר תמיד העבירות שעשה ומתחרט עליהם אזי הקב"ה שוכחם. ולהיפך אם האדם שוכח בהעבירות שעשה ואין משים אל לבו להתחרט עליהם אזי הקב"ה זוכרם ודפח"ח (עשר קדושות, ז, ס"ב כ [תעלומות חכמה, ס"א]).

גם בדברים אלה יש זיקה לפרשנות על הפסוק 'ה' צלך' של הבעש"ט: 'פירוש הפסוק ה' צלך, והיינו כמו צלו של האדם, שכמו שהוא עשיית האדם כן הוא עשיית הצל, כך הקדוש ברוך הוא, באיזה מידה שהאדם מתנהג את עצמו כך הקדוש ברוך הוא מתנהג את עצמו עם האדם בזה המדה'.⁴⁶ ואולי יחסו הספקני של ר' יהודה צבי לזכותו לכהן

45 על עוניו אנחנו לומדים בעיקר מפנייתה של אשתו לאחר פטירתו לציבור, שיקנו את ספרו כדי לאפשר לה מחיה כלשהי (ראו לעיל הערה 28).

46 מבשר צדק פ' פנחס, בעש"ט על התורה, ח"ב, עמ' 121. השו"ת גם דברים אלה של ר' יהודה צבי מרוודול לדבריו של ר' ישראל מרוזין: 'כי אתה זוכר כל הנשכחות ואין שכחה לנגד כסא כבודך. וקשה: רישא לסיפא [יש סתירה בין ההתחלה לסוף] מקודם נאמר שזוכר כל הנשכחות משמע שיש לפניו שכחה ואח"כ כתיב כי אין שכחה כלל לפניו אך הענין שהשי"ת מתנהג עמו בענין מצוות

כגוטער יוד; כצדיק, קשור בדבריו אלה שעל האדם לזכור תמיד את חובותיו ולשכות, כביכול, את זכויותיו ומעשיו הטובים.

דומה כי נטייתו של ר' יהודה צבי להתייחס בחיוב לאויביו היא זו העומדת גם בבסיס סיפורו הגדול העוסק ב'תיקונו' של המן – 'איש צר ואויב'.⁴⁷

מעשה בהמן ובבעטליר⁴⁸

מעשה שסיפר הרב הצדיק ר' יודא צבי ז"ל מראודיל בעת סעודת מלוה מלכה פעם אחת היו שני מלכים נלחמו וע"ז [זה עם זה] והפסידו זל"ז [זה לזה] אלפים ורבבות אנשים וגם מעות אח"ז [אחר זה] הסכימו ביניהם לחפש בספר היחוס שלהם מי שיותר מיוחס מהשני הוא יטול את חלק המדינה ומצאו שאחד מהם נכדו של המן הרשע ימ"ש והיה לו לקלון ולחרפה והתישב א"ע [את עצמו] וגזר גזירה על היהודים שבמדינתו שהיהודים יתנו לו עשרת אלפים ככר כסף ואיש אחד ששמו מרדכי לתלות אותו וגזר הגזירה בחזק רב אשר בזמן מועט יתנו לו כנ"ל והתחילו היהודים להתענות ולומר תהילים ושלחו שני אנשים להצדיקים שבכל העולם שיתפללו עבורם ובאו להצדיק הגאון הקדוש הרמ"א, ר' משה איסרליש ז"ל, וסיפרו ג"כ המעשה הלז אמר להם שיעשו לעיר פלוגי ומחוץ לעיר דשם דר חייט אחד שהוא מתקן רק הבגדים ישנים⁴⁹ והוא יעזור לכם ואם לא ירצה תאמרו לו בשמי שהוא יכול לעזור לכם ונסעו לשם ובאו לביתו והוא היה יושב לתקן בגדים ופניו היה אל הכותל וראה אותם ושאל מה אתם צריכים השיבו לו לתקן בגדים שעליהם וצוה שישבו שם אח"כ אמרו לו האמת הנה יש גזירה הזאת ובאנו לבקש מכבודכם שתעזרו לנו אמר להם מי אני לעזור לכם הן אנכי איש פשוט השיבו לו תדעו נאמנה שהרמ"א שלח אותנו אליכם לעזור

ועבירות שמה שהאדם שוכח הוא יתברך זוכר. היינו שאם אדם עושה עבירה ח"ו ושכח מלעשות תשובה ואינו בבחינת "וחטאתי נגדי תמיד" אזי השי"ת זוכרה על דרך שאמרו חז"ל: "וכל מעשיך בספר נכתבים". וכמו כן במצוות ומעשים טובים שהאדם עושה ושוכח בה אזי השי"ת זוכרם. ולהיפך מה שהאדם זוכר הוא יתברך שוכח. היינו שאם עושה עבירה ח"ו וזוכרה ומתחרט ומקיים: "וחטאתי נגדי תמיד" אזי השי"ת שוכחה ומעביר אותה מלפניו ומוחל לו על חטאיו. ואם עושה מצוה וזוכרה ומתפאר בה אזי השי"ת שוכחה. והו: "כי אתה זוכר כל הנשכחות", היינו מה שנשכח מהאדם בין במצוות בין בעבירות' (ר' זק, כנסת ישראל, ורשה תרס"ו, ג"ג). כיוון שידוע שר' יהודה צבי נסע לרבי מרוזין ייתכן שניכרת כאן השפעה מדבריו.

47 בגלל חשיבות הפרטים והעיצוב הספרותי אביא כאן את הטקסט בשלמותו למרות אורכו.

48 סיפור זה והדברים עליו הובאו בחלקם בספרי: הצדיק החסידי וארמון הליות, עיון בסיפורי מעשיות מפי צדיקים, תל אביב תשס"ג, עמ' 159-160.

49 השו: א' רקן, שיח שרפי קדש, לאדו' תרפ"ו, ח"ג, סי' רפח: יר' לייב שרה'ס גומל לאברך שהלווה לו סכום כסף גדול בכך שמאפשר לו עפ"י בקשתו לפגוש צדיק נסתר: "ישאל עצמו על לאטנין [מטליא] אחד שמתקן מלבושים ומניח לאטע [טלאי]".

אותנו. השיב להם תסעו לבתיכם ואל תיראו כי בעוזה⁵⁰ יהיה טוב והמן הנ"ל היה דרכו להקיץ א"ע [את עצמו] מהשינה שעה ששית ועד שעה שביעית היה אסור לשום אדם לכנס אצלו ומהשעה שביעית היה מותר לבוא אליו המיניסטער הראשון ובשעה ח' המיניסטער השני כן היה מנהגן ויהי כהקיצו בבוקר וירא והנה איש עני עומד בביתו ובגדיו טלאה על גבי טלאה. וימלא המן חמה ונטל את המאנטיל [המעיל] עם בגדיו עליו וחטף את הפיסטועל [האקדח] להרוג את האנשים שעומדים על המשמר על אשר הניחו יהודי עני ליכנס אליו. ובבואו על הגאניק [המרפסת] חטפו אותו באויר ונטלו ונשאו אותו ערך מאה פרסאות והשליכו אותו לבית הקברו' והכותלים משם היו גבוהים עד לשמים והיה צעק מאד אך מי שמע לקול צעקתו ועברו כמה שעות מהיום והוא רואה א"ע [את עצמו] ערום ויחף ורעב וצמא ואין רואה אותו. ויהי לעת ערב שמע איש אחד הולך מצד השני של הכותל בית הקברות והתחיל לבכות מאד שירחמו עליו. ובא בעטליר אחד אשר גובהו עד לשמים ונשא שני טארבים [שקים] על כתיפו והיה בהם לחם. המן הנ"ל התחיל לבכות לפניו וסיפר לו אשר הוא היה מלך ואין ידוע לו מי ועל מה השליכו אותו לכאן ועתה הוא ערום ויחף ורעב וצמא. הבעטליר הנ"ל לקח לחם מהטארבים ונתן לו והלך לדרכו וביום ב' בא עוד הבעטליר הנ"ל עם לחם ונתן לו כן היה שמונה ימים. אח"כ בא הבעטליר ושאל אותו מה אתה עושה והתחיל לבכות בפניו מאוד וביקש ממנו ליטול אותו בין אנשים חיים ואמר שהרוח החיוני יוצא ממנו מחמת פחד שהוא בין מתים ואין רואה רק מצבות והשיב לו אשר לא רחוק מכאן יש יער אחת ושם עובדים שינדלין [רעפים] לכן ישאל את הבעלי המלאכות משם אפשר ירצו לקבל אותו לשם שיעבוד עמהם שינדלין. אמר לו מה שאוכל לעשות אעשה רק שיקחו אותי בין אנשים חיים. וביום השני בא הבעטליר ולקח אותו לשם להיער הנ"ל וישב שם שנה תמימה בהיער ועשה שינדלין עם הבעלי מלאכות אחר כלות שנה בא הבעטליר ושאל אותו מה אתה עושה השיב לו בודאי עתה טוב לי מקדם שהייתי בבית הקברות אך אני הייתי מלך ואני יכול לכתוב אפשר תוכלו ליתן אותי לאיזה עסק שצריכין לכתוב. השיב לו הבעטליר בכפר לא רחוק מכאן צריכין אוקאמן [אקונום]?⁵⁰ ואשאל אותם מקודם אם ירצו לקבל אותך וביום השני בא אליו ולקח אותו להכפר ונעשה אוקאמען ג' שנים ולא ראה את הבעטליר בתוך הזמן הנ"ל ואחר כלות השלש שנים בא הבעטליר ושאל אותו מה אתה עושה אמר לו הן עתה טוב לי מקדם אמנם לפי מעלתי שהיה לי אין זה נחשב לכלום אפשר תוכלו ליתן לי איזה שירות שטובה מזה. אמר לו הבעטליר בכפר פלוני צריכין מענדאטאר [מפקח?]

50 אקונום: מנהל (לרוב אציל) המופקד על המערך החקלאי של אחוזה שלמה. ראו: א' טלר, כסף כוח והשפעה: היהודים באחוזות בית רדזיוויל בליטא במאה הי"ח, ירושלים תשס"ו, גלוסר, עמ' 281.

אקח אותך לשם ולקח אותו ונעשה מאנדאטאר חמשה שנים. אחר כלות החמשה שנים בא הבעטליר ושאל אותו מה אתה עושה והשיב לו בודאי אתה הוא טוב לי יותר אמנם לפי הדרגה שהייתי עליו מה זה אמר לו הבעטליר הן יש עיר מלוכה לא רחוק מכאן ומת שם המלך ואתה אמרת שהיית מלך ותוכל תכסיסי מלחמה ואני יכול לפעול שתשא את המלכה משם ותעשה מלך אמנם אפשר אתה איש רע ואם תעשה מלך תגזור גזירות רעות על יהודים ח"ו לכן תיתן לי כתב שלא תגזור שום גזירה על היהודים ואשר גזרת מכבר יהיה בטל ומבוטל ותחתום אותך על הכתב הנ"ל אזי אפעל שתעשה מלך. ונתן לו תיכף כתב הנ"ל וחתם א"ע [את עצמו] באופן היי"מ [היותר מעולה]. הבעטליר לקח אותו לעיר המלוכה ונשא את המלכה. ומחוץ לעיר המלוכה הנ"ל הלך הים עם ספינות והיה הולך בכל יום עם המלכה אצל שפת הים. ותלד לו המלכה ב' בנים ויהי יום אחד שהלכו על שפת הים טבע ילד שלו בים והמלכה הלכה ליטול את הילד ונטבעה ג"כ בים אז אמר טוב מותי בחיי והשליך א"ע [את עצמו] להים ונטבע במצולה עד שבא לעיר אחת והיה נראה בעיניו שזו העיר שלו שהיה שם מלך ואמר בלבו אלך לראות הפלטיין שלי ובא לשם וירא שהולכים בעלי מלחמות על המשמר וירא לכנוס והתיישב בעצמו הלא חיינו אינו חשוב לכלום אם יהרגו אותו טוב מותי מחיי ונכנס להפלטיין והשומרים לא אמרו לו שום דבר ובא לביתו ומצא שם את האישה העני הנ"ל עם כתב והחתמה שנתן לו שבטל הגזירה והבין שזה היתה עבור הגזירה ושאל למה עשית לי כמה שנים יסורים קשים ולקחו המורה שעות וראו שכל הנ"ל לא היתה רק חמשה עשר מנוטין כי היה מגביהה אותו למעלה מהזמן ודל ונבטל הגזירה. ע"כ שמעתי בשם הרב הצדיק מראודיל שסיפר המעשה הזו בעת מלוה מלכה (אברהם ניסן הלוי, מעשיות ושיחות צדיקים, ורשה תרפ"ד, עמ' 43-45).

הסיפור שייך לדגם סיפורי 'למעלה מן הזמן', סיפורים המנתקים את האדם ממצייאות חייו ומעבירים אותו למציאות חיים אחרת באמצעות חלום או בדרך אחרת. המעבר גורם לאדם החוזר לעולמו הרגיל זעזוע ומהפך רוחני. סיפורים כאלה מצויים הן בסיפורת העממית⁵¹ הן בסיפורת החסידית,⁵² והם תמיד סיפורים בעלי עניין מיוחד. סיפורו של ר' יהודה צבי בולט גם במסגרת סיפורים אלה במורכבותו ובעניין שבו.

51 בארכיון הסיפור העממי (אסע"י) שבאוניברסיטת חיפה מצויים כמה סיפורים מדגם זה, ומספריהם: 1235, 4423, 5356, ומוצאם מתימן, ממצרים ומן היישוב הספרדי הישן בארץ ישראל; 4001 ו-18151 ממזרח אירופה; סיפור 18151 הוא ללא ספק גלגולו של הסיפור שאנו עוסקים בו. המספרת, הניה שיינפרב, מוצאה ממשפחה חסידית בעיירה מוגלינצה, ועד שעלתה לארץ, בגיל עשרים, שמעה לדבריה סיפורים רבים מפי אמה.

52 ד"ב ארמן, דברים ערבים, מונקין תרס"ג, חלק א, סיפורים מהבעש"ט, א (בשם ר' דוד מטאלנא), שם, סיפור לא; ב"ז ליבסקינד, דברים יקרים וסיפורים נפלאים, פיטרקוב, סיפור 4, עמ' 8; א"י קליינמן (מו"ל), נפלאות הצדיקים, פיטרקוב תרע"א, עמ' 33-34.

הדבר הבולט ביותר בסיפור הוא העובדה שהמן אינו נענש סתם, כמקובל בסיפורים מסוג זה, אלא עובר תהליך ארוך ומורכב של תיקון, דבר שהוא נדיר ביותר לגבי דמותו של רשע בסיפור החסידי, ובוודאי בסיפור העממי. מתוך מאפיינים של אישיותו ודבריו של ר' יהודה צבי, שכבר ראינו בדברים המובאים בשמו ובסיפורים קודמים, נראה כי יחס בסיסי כזה לאויב אינו חריג אצלו.

במסורת החסידית מצויים סיפורים אחדים שסופרו בפורים ויש להם זיקה, במידה זו או אחרת, למעשה המגילה. סיפורו של ר' ישראל מרוזין, בגרסאותיו השונות, על השניים שבנו ארמון למלך ועל הלווייתן מלך הים, סופר גם הוא בדרך כלל בסעודת פורים ויש לו זיקה חזקה למעשה מרדכי והמן.⁵³ גם בחסידות ויז'ניצ'וב שררה אווירה מיוחדת סביב פורים, ולפורים נודעה זיקה לניסיון לבטל גזירות שגורה המלכות על היהודים.⁵⁴ על פי המסופר, ר' צבי הירש ניסה לבטל גזרות שנגזרו על היהודים בעזרת אחיינו, יעקב-קופל, אחיו של ר' יהודה צבי מרוזודול, שהתחפש לשר המדינה. האחייני המחופש ביטל את מס הבשר ומס הנרות (שאכן התבטלו, אך רק לאחר פטירתו של ר' צבי הירש), אך לא עלה בידו לבטל את גזירת הגיוס לצבא הקיסר. גם על המהר"ל⁵⁵ וגם על ר' לייב שרה'ס⁵⁶ סופרו סיפורים על ביטול גזירות של מלך במסווה של עני או של רואה ואינו נראה, אך סיפור זה שלפנינו הוא מורכב ומפותח הרבה יותר. ניכרת בו במידה רבה השפעתם של סיפורי ר' נחמן, הן באווירה הכללית, אוירת הפנטזיה המרחפת בסיפור, הן במוטיבים: המלכים הנלחמים ביניהם ('מעשה הזכוב והעכבישי' וסיפורים נוספים) והבעטליר עם שקי הלחם המספק פרנסה וישועה ('מעשה מבן מלך וכן שפחה שנתחלפו' ו'המעשה מז' בעטלערס') והדמות שגובהה עד השמים (שלשת הענקים מתוך 'מעשה מאבידת בת מלך' ואיש היער מתוך 'בן מלך וכן שפחה').

בסיפור מופיעים שלושה ייצוגים לדמות הצדיק הנסתר: החייט שאליו פונים היהודים והוא, על פי דברי הרמ"א, 'צדיק נסתר'; העני לבוש הטלאים המתגלה למלך בארמונו לפני שהלה נזרק ממנו ולאחר שהושב אליו; והבעטליר, המנהל את כל עלילותיו הסבוכות של המלך בגלות ומעביר אותו שלב אחר שלב בסולם החברתי והאנושי. מתוך הסיפור ניכר כי אותן שלוש דמויות שונות לכאורה הן למעשה גילויים שונים של אותה דמות עצמה. החייט הוא הלבוש היום-יומי של האיש במסגרת חיי

53 ד"ב ארמן, דברים ערבים, מונקטש תרס"ג-תרע"ה, פרק ט, סיפור א; ש"ג רוזנטל, תפארת הצדיקים, ורשה תרס"ט, עמ' כט-לא; י"י רוזנברג, תפארת מהרא"ל, פיעטרקוב תרע"ב, סיפור יא, ש"ז ברייטשטיין, שיחות חיים, פיעטרקוב תרע"ד, עמ' 26-30. על סיפור זה ראו בהרחבה בספרי (לעיל הערה 48), עמ' 166-200.

54 מ"מ בודק, פאר מקדושים, לבוב תרכ"ה, סי' טז; ברגר, זכות ישראל, עשר קדושות תניינא סי' מב (לעיל הערה 6); מ' ברוד, צבי לצדיק, פרק יג, סי' ט. וראו: סגל, ועל דרך העבודה (לעיל הערה 1), עמ' 31-35.

55 דברים יקרים וסיפורים נפלאים (לעיל הערה 52), עמ' 8.

56 ר' מרגליות, גבורות אר"י, לבוב תרצ"א, סיפור יד.

הרגילים בתוך החברה היהודית; העני לבוש הקרעים הוא הגילוי המופיע לעיני המלך כשהוא מאיים וכופה; והבעטליר הוא גילוי של האיש המאפשר למלך את מהלכי התיקון ומעבירו משלב אל שלב עד לשובו למלוך בארמונו. בתיאור דמותו של הבעטלער אין שום פרט הכרוך בעוני או בקבצנות.⁵⁷ זהו אדם שגובהו עד לשמים והוא בעל כוחות על אנושיים, מבחינה פיזית ורוחנית. ייתכן מאוד שדמויות ה'ז' בעטלערס' של ר' נחמן, שנדפס לראשונה בשנת 1815, היוו השראה לר' יהודה צבי בעיצובה של דמות הבעטליר בסיפור. הבעטליר הוא הדמות הקשורה לחיי הנפש של המלך ולמעשה התיקון שלו. הופעותיו של העני בסיפור יש בהן משום איום על המלך בעוד הבעטליר מהווה תמיד גורם בונה ומתקן.

בעולם היהודי בגליציה של המחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, מוכה הגורות, לא קשה לחבר בין המלך גוזר הגורות שבסיפור אל המציאות הקשה ואל גזירותיו של הקיסר האוסטרי. ובכל זאת, בתוך אווירה קשה של איבה, גזירות ועוונות, הן מגורמים חיצוניים – השלטונות האוסטריים, הן מגורמים פנימיים – המשכילים ואף העולם האורתודוקסי הלא חסידי, ר' יהודה צבי נשאר עקבי בגישתו המנסה לסנגר על כל אדם ויהיו אלה יריביו או אף המן הרשע עצמו. גישה זו נובעת ללא ספק מאישיותו הייחודית של ר' יהודה צבי, אך היא קשורה בוודאי לתפיסת ההנהגה בעולם, העולה מתוך דבריו של הבעש"ט, כפי שהוא מביא בספרו: 'כשם שאתה מהוה לו כן הוא מהוה לך, כנודע מהבעש"ט ז"ל על פסוק ה' צלך כי כל מה שאנחנו עושים ככה נתהווה למעלה [...]'. (דעת קדושים, מאמר נר מצוה, פרק יא). בין הצדיקים ניתן למצוא גישות שונות לדרך הזרמת השפע האלוהי של החסד לעולם ונראה כי ר' יהודה צבי בחר בדרך של משיכת החסד העליון על ידי משיכת החסד מצדו – לכלל העולם ואף ליריביו ויריבי העם היהודי כולו.

*

במרכזו של מאמר זה עומד צדיק חסידי שנעדר כמעט מן המחקר עד היום, וגם כשנוכר היה זה רק כדמות משנית ושולית לקרובי משפחתו. כשם שנחבא רוב ימיו מאחורי דמות הרב ופוסק ההלכה, כך נחבא גם לדורות ונעלם כמעט לחלוטין מעיניהם של כל מי שעסקו באדמו"רים לבית זידיצ'וב. מתוך הדברים ניתן לראות גם את הזיקה העמוקה בין הסיפור החסידי להגות החסידית. התייחסות המשלבת בין הספרויות

57 ר' נחמן מברסלב וכן ר' ישראל מרוזין ור' יהודה צבי מרוזדול משתמשים במונח בעטלער, ולא קבצן או עני, כשכוונתם לרמוז על דמות בעלת מהות פנימית מיוחדת למרות החזות החיצונית הוזה לקבצן עני. בחינת שתי המילים, 'קבצן' ו'בעטלער', מורה כי למילה 'קבצן' יש משמעות שניתן לכנותה אופקית – קיבוץ ממקומות שונים, מבני אדם, בעוד המילה בעטלער היא בעלת מטען אנכי – בקשה שכיוונה מלמטה למעלה, בקשה של האדם מן האל. ראו על כך בהרחבה בספרי (לעיל הערה 48), עמ' 152-156.

השונות מאפשרת חדירה ייחודית לעולמו ולמחשבתו של הצדיק החסידי ומאירה את תפיסת עולמו כאדם וכמנהיג.

אסיים בדבריו של ר' יהודה צבי עצמו על מגילת אסתר, הקושרים בין סיפורי מעשיות למשמעות החיים: 'יהנה במגילה זו לא נזכר בה שום שם משמות הקדושים, להורות כי גם בהעלמה זו לית אתר פנוי מניה, אשר נתלבשו אורות עליונים בסיפורי פשוטי מעשיות אשר לפי הנראה הן כעין דרך הטבע אך תמן [שם] גנוז האור והוא הלבשה עצומה [...] ובתוך הדברים נסתר התלבשות הקדושה'.⁵⁸

תיקון הברית ושיח הסגפנות בחסידות צ'רנוביל

גדי שגיב

יְדוּעַ שְׁדַרְךְ הַבְּעֵשׂוֹט הַקֵּץ הוּא רַעְדִין שׁוּוֹאֲגַעַנְדִּיק,
פֶּאָסְטִין בֵּימֵי שִׁיסְעֵל יֶאֶךְ, מֵאֲכֵן גִּלְגוּל שֶׁלַּג אֲוֹנְטֵר
דֵי דֶאֶכְעֵנֶע, הַתְּבוּדָדוֹת צׁוּיִשֵּׁן מַעֲנֵטְשִׁין, טֶאֶנְצֵן
זִיצְעַנְדִּיג.¹

א. על חטא, תשובה וסיגופים במחקר החסידות

מחקרים שתיארו את האקלים הרוחני של יהודי אשכנז במאות השבע עשרה והשמונה עשרה עמדו על חומרת ההתייחסות לחטאים ולחובת תיקונם, הן בעולמו של היחיד הן מבחינת השפעתם בעולמות העליונים. שיח זה של תשובה, שבצדו יחס חיובי לסגפנות כדרך מומלצת לתיקון החטא, והסדרת 'תיקוני תשובה' מתאימים, הוא אמנם ביטוי למגמות סגפניות ביהדות שרישומיהן ניכרים בכל הדורות (גם אם לא התבלטו), אולם כנראה הושפע במיוחד מהמגמות הדתיות של חסידי אשכנז, מהאקלים הרוחני של צפת במאה השש עשרה ומהשבתאות. לשיח זה היו ביטויים חברתיים ותרבותיים שונים, והוא ניכר הן בחוגים אליטיסטיים של מקובלים סגפנים, הן בציבור הרחב, שבו התפשטה הקבלה בדרכים שונות.²

* מאמר זה מבוסס על פרק מעבודת דוקטור, שנכתבה בהדרכתם של פרופ' דוד אסף וד"ר יורם יעקבסון באוניברסיטת תל אביב: 'חסידות צ'רנוביל: תולדותיה ותורותיה מראשיתה ועד ערב מלחמת העולם הראשונה', אוניברסיטת תל אביב 2009. גרסה ראשונה של המאמר הוצגה במסגרת סמינר של קבוצת המחקר 'לקראת היסטוריה חדשה של החסידות', שהתכנסה במכון ללימודים מתקדמים שבאוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תשס"ח. תודתי נתונה למדריכיי, לחברי הקבוצה ולידידיי אוריאל גלמן ויונתן מאיר על הערותיהם.

1 תרגום: 'ידוע שדרך הבעש"ט הקדוש הוא לשוחח בשתיקה, לצום על יד צלות המרק, לערוך גלגול שלג מתחת לשמיכה, להתבודד בין אנשים ולרקוד בשיבה' (אור חיינו: קצות דרכי ואורחות חיי מאורן של ישראל הרה"ק בעל 'אמרי חיים' מוויזניץ ז"ע. הליכות והנהגות מוסר ויראת ה' המאיר לכל איש ישראל חיי היום יום ומועדי ה', נלקט ונאסף [...] ע"י אהרן פרלוב, ירושלים תשס"ח, עמ' קמח).

2 ג"ד הונדרט, גאולה קטנה ומעט כבוד: החברה היהודית בפולין-ליטא במאה השמונה-עשרה, ירושלים

[דברים חדשים עתיקים: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, ב' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כג (תשע"א)], עמ' 355-406

במחקר החסידות מקובלת ההנחה, כי החסידות הסתייגה מהיחס החיובי לסגפנות בדורות שקדמו לה. הסתייגות זו הוצגה לא פעם כרכיב מרכזי בבשורתו הרוחנית של הבעש"ט. על פי העמדה החסידית הזו, הסיגופים והתעניות הם ביטוי לצער של אדם על חטאיו בעבר, אולם ההשתקעות בחטאי העבר נתפסה כחטא בפני עצמו, כיוון שבכך האדם מתמקד בעצמו ולא ביייעודו העיקרי שהוא עבודת האלוהים. תחת הצער על העבר, שהוצג כהסתה של היצר הרע, הודגשה החובה להתמקד בהווה ובעתיד, וזאת מתוך רגש של שמחה. ערך השמחה אמנם לא חודש על ידי מורי החסידות, ובוודאי לא נדרשה שמחה ללא סיג, אולם חשיבות השמחה הודגשה בחסידות יותר מאשר בדורות קודמים, והיא ביטאה את התגברות האדם על אותה הסתה של היצר. בניסוח מדויק יותר אפשר לומר כי מורי החסידות הראשונים לא שללו את העצבות כשלעצמה, שעשויה להיות בת חלוף, אלא את המרה השחורה והיאווש הנובעים ממנה, שהם קבועים יותר.

ההתנגדות לסיגופים ולהשתקעות בחטאי העבר עיצבה את גישתה של החסידות לתאוריה ולפרקטיקה של התשובה. 'ערכה הדתי של ה"תשובה" אמנם הוסיף לכהן פאר הביכלי המחשבה החסידית, קובעת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, אך היא וגם חוקרים אחרים טוענים כי למעשה הודגשו היבטים פנימיים של תהליך התשובה. חטאים שבמחשבה נחשבו יותר מאשר חטאים שבמעשה, ובהתאם לכך 'הרהור תשובה' ופרקטיקות תודעיות או רוחניות של תיקון המחשבה בהווה (כדוגמת העלאת המחשבות הזרות), הועדפו על פני ריטואלים אסקטיים של תיקון המעשה בעבר.³ עם זאת, גם בעקרון העבודה בגשמיות אפשר לראות אלטרנטיבה לסגפנות.

תשס"ח, עמ' 127-164, וההפניות שם; א' נברו, "תיקון": מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ו, עמ' 88-139; ש' פכטר, 'שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה', עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, עמ' 216-243. על היחס לסגפנות בעת העתיקה ובימי הביניים ראו: S. D. Fraade, 'Ascetical Aspects of Ancient Judaism', A. Green (ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, New York 1986, pp. 253-288; E. R. Wolfson, 'Eunuchs who Keep the Sabbath: Becoming Male and the Ascetic Ideal in Thirteenth-Century Jewish Mysticism', J. J. Cohen and B. Wheeler (eds.), *Becoming Male in the Middle Ages*, New York 1997, pp. 151-185. היחס לסגפנות באקלים הרוחני של צפת במאה השש עשרה ראו: המקורות המובאים אצל וולפסון, שם, הערה 4. על שיטות התשובה באשכנז ובפולין במאות הארבע עשרה-שבע עשרה ראו: י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת ייסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, 1348-1648, ירושלים תשנ"ג. על התפשטות הרחבה של תיקוני תשובה שבתאיים סגפניים בראשית התנועה ראו: י' תשבי, 'תיקוני תשובה של נתן העזתי', הני"ל, נתיבי אמונה ומינות: מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 30.

3 ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים תשכ"ח, עמ' 49. על עמדות מורי החסידות בענייני תשובה, יחס לצער על חטאי העבר ולסיגופים, ראו: שם, עמ' 42-43; י' דן וי' תשבי, 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, יז (ירושלים תל אביב תשכ"ה), טורים 810, 812-813. ההתנגדות לצער על עברות שאירעו מופיעה גם בכתבי

ההנחה שעמדתו של הבעש"ט בעניין זה הייתה אחידה, בתוספת הנחה שהחסידות היא השקפת עולם אחידה המבוססת על עמדות הבעש"ט, הובילו להצגת החסידות בכללותה כמסתייגת מהסגפנות. אולם כנגד העמדה המסתייגת מצער על העבר ומהסתגפות בגינו, ומעדיפה פרקטיקות תודעתיות המתמקדות בהווה ומבוצעות בשמחה – לא ניתן להתעלם מביטויים של סגפנות מתונה המצויים במקורות חסידיים מרכזיים. הכוונה היא הן לנוסחים של הנהגות בעלות נטייה לוריאנית-אסקטית, הן למסורות הגיורפיות על צדיקים מסוימים שנהגו להסתגף בצעירותם ונהגו פרישות גם בבגרותם; מסורות אלה כנראה ראו בסגפנות דתיות ממדרגה גבוהה.⁴ מספר חוקרים נדרשו לשאלת מקומם של ביטויי הסגפנות המתונה לצד תפיסת החסידות בכללותה כמסתייגת מהסגפנות. חלקם מבינים סגפנות זו כשיירים של אתוסים קדם-חסידיים, ולמעשה דבקים בהנחה כי החסידות בכללותה הסתייגה מערכים של פרישות וסגפנות

המתנגדים כאחד ממאפייני החסידות (הונדרט [הערה 2 לעיל], עמ' 202-203). להצגתו של נחמן מברסלב כמי שהתייחס מתאמים בניגוד לגישה החסידית, ראו: א"י גרין, בעל היסורים: פרשת חייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, עמ' 179. על ההתנגדות לסגפנות כחידוש מרכזי של הבעש"ט, ראו: מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס, עמ' 56-57, 230, 232; ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 148-151; הונדרט (שם), עמ' 176-178 והפניותיו. עמדתו של רוסמן בעניין זה ראויה להדגשה, שכן הוא המבטא המובהק ביותר של עמדה הרואה בבעש"ט ובחוגו חסידים 'מהסוג הישן'. ההבדל העיקרי שרוסמן מציג בתחום הרוחני בין הבעש"ט ובין קודמיו הוא ההסתייגות מהסגפנות. עמדה זו, הבולטת הן במקורות חסידיים הן במחקר, הודגשה במסגרת ניסוח השקפת העולם המתנגדת כאסקטיות המבקר את הגישה החסידית ההפוכה. ראו: A. Nadler, *The Faith of the Mithnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore and London 1997, pp. 78-87

4 ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 3), עמ' 43, הערה 5; ר' מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 210, 281-283. במיוחד התפרסם אלימלך מליזונסק כמי שעסק בדרשותיו לא מעט בסוגיות של חטא, תשובה וסיגוף, עיסוק שהוסבר על רקע הביוגרפיה שלו (ג' נגאל, מבוא לנועם אלימלך לרבי אלימלך מליזונסק, ירושלים תשל"ח, עמ' 57-73). גם פנחס מקוריץ לא פסל, ואף חייב, תעניות בכמות מוגבלת (א"א פרנקל [עורך], אמרי פנחס השלם, בני ברק תשס"ג [להלן: אמרי פנחס השלם], א, שער סדר היום, עמ' רמא-רמד). אין לראות מסורות הגיורפיות על הנהגות סגפניות של צדיקים מסוימים כמעודדות סגפנות זו. אדרבה, הסיפורים על מורי החסידות הראשונים שהסתגפו בצעירותם מבקשים דווקא להדגיש כי מיתנו את גישתם בעקבות מפגש עם הבעש"ט, ואילו הסיפורים על האכילה המועטת אינם סיפורים על צומות מכוונים, ואפשר להבינם כעדויות על מדרגתם הרוחנית של אותם צדיקים, אשר לא נוקו כמעט למוזן גשמי. אשר לראליה של מיעוט האכילה, הרי יש לציין כי הסיפורים הללו מצביעים לכל היותר על אכילה מועטת בסעודות הפומביות, שמבחינת הצדיק היו סעודות ריטואליות שהתרחשה בהן חוויה מיסטית, אשר קודם לה דווקא היה מקובל צום, אם כאמצעי של היטהרות, אם כטכניקה קדם-חזונית. כמובן הדבר אינו מעיד כלל על אכילתו של הצדיק במרבית סעודותיו. להבנת העמדות החסידיות כלפי האכילה כ'פירוטניום' שאינו אסקט, אך גם אינו מתייחס אליה בחיוב גמור, ראו: L. Jacobs, 'Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought', S. Stein and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Alabama 1979, pp. 157-166

שבלטו באקלים הרוחני של צמיחתה.⁵ לעומת זאת, יש המבקשים להטיל ספק בעצם ההגמוניה של העמדה האנטי־סגפנית. לדעת עדה רפפורט־אלברט, הסגפנות והפרישות היו מקובלות למדי כאידאליים של קדושה לצד גישות אופטימיות יותר. אליט וולפסון טוען שיש לתקן את הדימוי החד־צדדי של החסידות כתנועה אנטי־סגפנית, ומדגיש בעיקר סגפנות מינית. רון מרגולין קובע כי 'ההסתייגות מהסיגופים אינה שוללת את התעניות אלא את העצבות והמרה השחורה הנלווית אליהן'. את הימצאותן של עמדות מנוגדות כלפי סגפנות בעולמו הרוחני של הבעש"ט, משה אידל מסביר במסגרת תאוריה של מודלים, שלפיה אצל הבעש"ט ניתן לזהות כמה מודלים, שאחד מהם, המודל ה'אגוני', הוא מודל העולה בקנה אחד עם יחס חיובי לסגפנות.⁶

בדברים הבאים אני מבקש להמשיך את הכיוון המחקרי המטיל ספק בהגמוניה של העמדה האנטי־סגפנית. אולם בעקבות סטיבן פראד אני מבקש להימנע מהשאלה על עצם אפיונה של תופעה דתית מסוימת כסגפנית. תחת זאת אני מניח כי הסגפנות היא היבט של דתות בכלל, ושמוטב להתמקד בבדיקת מקומה וגילוייה השונים בתופעות דתיות ספציפיות.⁷ השאלה הרלוונטית איננה אפוא 'האם החסידות הייתה סגפנית' אלא שאלת מקומה וגילוייה של הסגפנות בכמה הקשרים: הן כאמצעי למימוש ערכים מסוימים, העומד לצד אמצעים נוספים; הן כערך העומד בויקה מורכבת, ולעתים מתוחה, לערכים אחרים; הן כערך שיוחס לו מעמד שונה בחסידויות שונות.

אני מבקש להתמקד בשושלת חסידית אחת, שושלת צ'רנוביל, לאורך כחמישה דורות ולרוחב כמה מענפיה. אבי השושלת היה נחום מצ'רנוביל (1730–1797), מצעירי תלמידי הבעש"ט ומזקני תלמידי המגיד ממזריץ'. ממלא מקומו היה בנו מרדכי מצ'רנוביל (1770–1837), אשר הפך את השושלת לאחת הבולטות ברוסיה במאה התשע עשרה. לר' מרדכי נולדו שמונה בנים, ומכל אחד מהם הסתעפה שושלת עצמאית. בדברים הבאים אתיחס למרבית הענפים אך אתמקד בשניים: הענף שנמשך

5 ש"ץ־אופנהיימר ביקשה להבחין בין סיגוף החותר לתיקון חטאי האדם עצמו ובין סיגוף עם הקשר תאורגי של השתתפות בצער השכינה (ש"ץ־אופנהיימר [לעיל הערה 3], עמ' 43, הערה 5); את הסיפורים על פרישותם המינית של צדיקים העמיד דוד ביאל על תאולוגיה של זיווג עם השכינה, אולם הוא הבחין בין פרישות מינית, שאינה כרוכה בסכנת חיים, ובין תעניות, אשר עלולות לסכן את בריאותו של המתענה (ד' ביאל, 'התשוקה לסגפנות בתנועה החסידית', "ברטל ו"י גפני [עורכים], ארוס, אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 213).

6 ע' רפפורט־אלברט, 'על הנשים בחסידות: ש"א הורודצקי ומסורת הבתולה מלודמיר', ד' אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים תשס"א, עמ' 516–517, הערה 75; E. R. Wolfson, 'The Cut That Binds: Time, Memory and the Ascetic Impulse', S. Magid (ed.), *God's Voice from the Void: Old and New Studies in Bratslav Hasidism*, Albany 2002, pp. 135–136, note 27; מרגולין [לעיל הערה 4], עמ' 210–211; מ' אידל, 'תפילה, אקסטזה ומחשבות זרות בעולמו הדתי של הבעש"ט', ד' אסף וע' רפפורט־אלברט (עורכים), ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם שי לעמנואל אטקס, ירושלים תשס"ט, א, עמ' 117.

7 פראד [לעיל הערה 2], עמ' 255.

מיעקב ישראל מהורנוסטיפול (בערך 1794-1876), ובמיוחד בענף שנמשך מאברהם מטריסק (בערך 1806-1889).

טענתי המרכזית היא שבחסידות צ'רנוביל במאה התשע עשרה אפשר להצביע על אתוס שושלתי של 'תיקון הברית' בדרך של סגפנות מתונה. אתוס כזה הוצג על ידי הצדיקים הן בדרושים הן בהנהגות, וניתן לעמוד גם על התקבלותו אצל חסידים, וגם על הפיכתו לרכיב חשוב בסימון הזהות הייחודית של חסידות זו בעיני מתבוננים מבחוץ. לא מעט ניסיונות נעשו במחקר להצגת טיפולוגיות שונות של סגפנות.⁸ בהקשרן של הקבלה והחסידות נדונה הסגפנות בעיקר בהקשר הארוטי-מיני של פרישות מקיום יחסי מין.⁹ בדברים הבאים יצומצם הדיון לתעניות של צום, בעיקר תעניות שובביים וערב ראש חודש, המתאפיינות בזיקה הדוקה לתיקון חטאים מיניים, ולמעשה אפשר לראות בתעניות הללו אמצעי לתיקון 'פגם הברית'.

בסעיף (ב) יידון בקצרה מקומן של התעניות בדרושו של נחום מצ'רנוביל, ובסעיף (ג) יוצג מקומו של עקרון 'תיקון הברית' בספרות הדרוש של בית צ'רנוביל. שני הסעיפים הללו הם בבחינת מבוא לסעיף (ד), העומד במרכז המאמר, ובו יוצג גרעין של ריטואלים ממוסדים לתיקון הברית שיש להם מאפיינים של סגפנות מתונה, ושאת גלגוליהם אפשר לזהות לאורך כל דורות השושלת ולרוחב מרבית ענפיה. בסעיף (ה) הריטואלים יעוגנו בהקשר רחב יותר ויושוו לשיטות תשובה ריטואליות בחסידויות אחרות. בסעיף (ו) אבקש לעמוד על כמה מאפיינים של הריטואלים הללו כמערכת ועל כמה תפקודים שלהם בתחומים הרוחני, החברתי והתרבותי. בסעיף (ז) יודגש תפקודם התרבותי של הריטואלים כאתוס שושלתי המבקש לייחד את חסידות צ'רנוביל ולבדל אותה מחסידויות אחרות.

ב. מעמדן של תעניות אצל נחום מצ'רנוביל

בדיקת מכלול דרושו של ר' נחום בנוגע לתשובה מגלה כי, כמו מרבית מורי החסידות הראשונים, גישתו מקלה בדרך כלל. הוא מבכר להתמקד בהווה ובעתיד מאשר בעבר, ומדגיש פרקטיקות תודעיות או ספיריטואליות על פני פרקטיקות ביצועיות. ר' נחום אמנם אינו מרבה להתייחס לתעניות בדרושו, אולם בדרושים המעטים שבהם הוא עושה זאת, לא רק שאינו פוסל את התעניות, אלא אף מקנה להן מקום מובנה בתהליך השתלמותו הרוחנית של האדם, כבדוגמה הבאה:

8 להצגת בעיות מספר בחקר הסגפנות, ובהן ניסיונות שונים לערוך טיפולוגיות של סגפנות וסגפנים ראו: V. L. Wimbush and R. Valantasis (eds.), *Asceticism*, New York 1995, pp. xix-xxvii; ראו למשל: ביאל (לעיל הערה 5); וולפסון (לעיל הערה 2); מ' אידל, קבלה וארוס, תל אביב תש"ע, עמ' 328-340.

אי אפשר להיות האדם משכן אל השם בעוד היצירה בתוך האדם 'כי קצר המצע מהשתרע' (יש' כח 20), מהשתרר עליו שני רעים, לכן נאמר 'סור מרע', שיבער האדם הרע מקרבו, ואז יוכל להיות [...] שוכן בתוך האדם, וזהו אחר שיקיים 'סור מרע' אז 'ועשה' התקן שיהא 'טוב' ה' בתוכך. וכלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומהו התשובה [...] להשיב את השם אליו כבראשונה וזהו (דב' ל 3) 'ושב ה' אלהיך את שבותך' והשיב לא נאמר כי אם 'ושב'¹⁰ היינו שלאחר התשובה ישוב השם ב"ה לשכון בתוך האדם, והנה עיקר התשובה היא עזיבת החטא בלב שלם וחרטה, כי מה שכתבו בספרים תעניתים לתקן חטא, הוא מחמת שבלתי אפשרי הוא לעזוב באמת החטא ולהתחרט באמת, כי אם אחר שישגף את עצמו ואז נכנע לבבו הערל ויוכל לחרוט ולעזוב החטא באמת.¹¹

אם נבין את הפיכת האדם עצמו למשכן לאלוהות כניסוח של דבקות, הרי ר' נחום קובע שדבקות זו נמנעת עד אשר האדם מבער את הרע מקרבו באמצעות תענית. קביעה זו אינה מתיישבת עם דבריו המפורסמים של גרשם שלום, ולפיהם 'דבקות היא נקודת-המוצא ולא הסוף; כל אחד יכול להגשימה מיד'.¹² לתפיסתו של ר' נחום, לתענית יש מקום הכרחי בתהליך התשובה. קטע דרוש אחר בעל מגמה דומה מציג את התענית כדרך שהיא הכרחית לרשעים דווקא:

נבין מה שאמר בפסוק (תה' לד 12-15) 'לכו בנים שמעו לי יראת ה' אלמדכם וגו' אוהב ימים לראות טוב נצור לשונך מרע [וגו'] סור מרע ועשה טוב' [...] דהנה אמרו בגמרא¹³ 'המקדש את האשה על מנת שאני צדיק ונמצא רשע הרי זו מקודשת שמא הרהר בתשובה'. וא"כ לפי הנראה כי מיד שהרהר בתשובה נקרא צדיק, וקשה הלא אין רשע בעולם שלא יבא לו הרהור תשובה בכל יום [...] וא"כ אין רשעים בעולם. אך האמת הוא כי לרשעים ודאי לא יספיק להם הרהור לבד, למשל אדם מכניס גר למקום חשך ואפילה אשר שם החשכות עב ומכופל כמו בחדר שבתוך הקרקע יכבה הנר מיד בהכנסו, מחמת שהחשך שם עב מאוד ומצומצם מאד, כך הרשע

10 בבלי, מגילה כט ע"א. ר' נחום מפרש באופן ספיריטואלי את דברי הגמרא המתייחסים לגלות בין האומות.

11 מאור עינים על התורה עם ישמח לב על אגדות הש"ס אשר השאיר אחריו [...] מנחם נחום [...] מ"מ דק"ק טשארנאביל ושאר קהילות הקודש, א-ב, שיכון סקווירא תשנ"ח [להלן: מאור עינים/ישמח לב], פקודי, עמ' ריד. הדרישה מהאדם להפוך עצמו למשכן לשכינה מוכירה את השימוש החסידי בביטוי 'מקדש אדם'. על כך ראו: מרגולין (לעיל הערה 4), עמ' 127-138 (המצטט שם בהקשר אחר דרוש נוסף של נחום מצ'רנוביל).

12 ג' שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלוהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), הני"ל, דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 331.

13 בעקבות בבלי, קידושין מט ע"ב.

נשקע מאוד בקליפות והכניס החשכות מימים כבירים לתוכו עד שנעשה החשכות עב ומגושם מאוד, וכנגדו יצאו חלקי הקדושה ממנו כי 'אין אדם דר עם נחש בכפיפה' (בבלי, כתובות עב ע"א), וכשבא לו ההרהור יכבה מיד ולא יפעל בו שום פעולה כמשי"ה [כמו שאמר הכתוב] (משלי יג 9) 'זנר רשעים ידערך' וצריך לשבר את החשך והחומריות על ידי תעניות וסיגופים שיוכל לבוא לידי תשובה.¹⁴

בכמה דרושים ר' נחום מביא את מאמר הגמרא האמור כדי להדגיש את חשיבותו של הרהור תשובה אצל רשעים, אולם רק בדרוש המצוטט הוא עורך השוואה בין דרך ההרהור לדרך הסיגופים, וממנה עולה שרשעים אינם יכולים להסתפק בהרהור בלבד.¹⁵ רק לאחר שלב ראשוני של סיגופים יישברו קליפות החומריות העבות שהרשע מצוי בהן, ואז יוכל לעשות תשובה ומשם ואילך אולי יוכל להסתפק בהרהור תשובה. משני הדרושים שהובאו לעיל ניתן להסיק כי לדעת ר' נחום, הרשע מצוי עדיין במדרגה של 'סור מרע', אשר קודמת לעשה טוב'. עבורו הסיגוף הוא תנאי המקדים באופן הכרחי לא רק את התשובה אלא גם את הדבקות.

לכאורה יש הפתעה בכך שר' נחום מציג דרישה לתענית, דרישה שיש בה משום דחייה של הגשמיות, וזאת לנוכח דרכו הידועה להדגיש את עקרון העבודה בגשמיות, המתנגד לדחייה כזו.¹⁶ ואכן, בדרוש לפרשת מטות, שהוא אחד מדרושי הרבים העוסקים בעבודה בגשמיות, ר' נחום מציג את העבודה בגשמיות כמנוגדת לתענית. ר' נחום מתייחס לשתי קביעות מנוגדות במסכת תענית שבתלמוד בבבלי.¹⁷ תחילה הוא מפרש את הקביעה 'היושב בתענית נקרא חוטא', וקובע כי באמצעות העשייה הגשמית האדם יכול להעלות ניצוצות אלוהיים לשרשם, ולכן אדם המקיים תענית נקרא חוטא כיוון שהוא 'מחסר עליית הקדושה לשרשה המלוכש במיני המזונות ההם'.¹⁸ לאחר מכן הוא פונה לקביעה שהיושב בתענית נקרא קדוש:

14 מאור עינים, וירא, עמ' נז.

15 יש דרושים שבהם חשיבות הרהור אצל הרשעים מובלטת יותר, ולדוגמה: 'האמת הוא שהבורא ב"ה נמצא בכל אחד מישראל ואפי' ברשע היותר גדול בבעל עבירה היותר גדול ח"ו, והראיה שלכל רשע באים לו הרהורי תשובה בכל יום' (מאור עינים, וירא, עמ' נז).

16 ש"ץ אופנהיימר (לעיל הערה 3), עמ' 56, הערה 6) קבעה: 'הרחיק לכת בעניין זה ר' נחום מטשרנוביל ב"מאור עינים", שלחם את מלחמתה של העבודה בגשמיות ללא סייג; דן ותשבי (לעיל הערה 3), טור 809; ג' שניב, 'עולמו הרוחני של ר' נחום מצ'רנוביל ויסודותיו התיאולוגיים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג, עמ' 101-110; צ' קויפמן, בכל דרכיך דעה: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 490-499.

17 בבלי, תענית יא ע"א: 'כל היושב בתענית נקרא חוטא [...] רבי אלעזר אומר נקרא קדוש'.

18 מאור עינים, מטות, עמ' רפב. קטעים מדרוש זה נדונו מהיבטים שונים גם אצל גייקובס (לעיל הערה 4), עמ' 160-161; מ' פייקאו, 'המאבק על מגמת פניה של החסידות במחצית השנייה של המאה ה"ח': לקחים רעיוניים היסטוריים מכתבי ר' חיים חייקא מאמדור', גלעד, יח (תשס"ב), עמ' צח; קויפמן (לעיל הערה 16), עמ' 494.

ששני הדיעות [בגמרא] הן אמת, כי גודל מדריגת התענית באמת בשלימות הגמור הצריך לזה [להעלאת הניצוץ], הוא מדריגה גדולה מאוד ויחוד הגדול והגמור [...] מכל מקום מפני שצריך מוחין גדולים לזה, לאו כל מוחא סביל דא [...] ע"כ טוב לו שיתן דעתו לקיים 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג 6) שהוא יותר נקל לו.¹⁹

ר' נחום בעצם מציג שני נימוקים מנוגדים כנגד תעניות: נימוק הראוה בהן מדרגה נמוכה של עבודה דתית, שבמהלכן נמנעת העלאת ניצוצות שהייתה נעשית במהלך אכילה ושתיה, ונימוק המציג אותן כמדרגה גבוהה של ייחוד (בדברים שלא צוטטו ר' נחום מציג את התענית כייחוד בין תפארת ומלכות). מעבר להפלגה הרטורית הגלומה בנימוקים הללו, נראה שדרוש זה מציג עמדה חסידית קלאסית, אך יש להיזהר מקבלתה כעמדתו היחידה של ר' נחום.

בדרוש אחר, לפרשת אמור, ר' נחום מציג בפירוט את האכילה והתענית ואת היחס ביניהן. תחילה מוצג מעמד האכילה:

והנה נודע שהאכילה נקרא קרבן כמ"ש שהשולחן של אדם הוא במקום מזבח, וכמ"ש משחרב ב"ה [בית המקדש] שולחנו של אדם מכפר עליו, והנה מצינו ג"כ שהתענית נקרא קרבן, על שם שמקריב חלבו ודמו כנודע. ולהבין איך זה אפשר ששני הפכים בנושא אחד יחשבו דבר אחד [...] כי באמת יש בחינה דביקות בשרוש הכל מתתא, שהוא לקרב כל המדריגות תחתונים וניצוצות הקדושים מדברים נפולים, ולקשרם בבורא ית', ועי"ז דבוק בבורא יתברך הוא עם אותן המדריגות הנפולין, שהוא סוד האכילה שנחשב כקרבן, ע"י שמקרב כל הניצוצות והחיות העליון המלוּבש במאכל ההוא, שהוא הטעם שטועם במאכל ההוא שהטעם הוא רוחני ולא ממשי, שהוא החיות הקודש העליון המלוּבש בתוך המאכל הגשמי ההוא, ובאכלו ממנו נשאר החיות בתוך האדם וניתוסף ונקשר בחיות ההוא שהוא החלק אלהי השוכן בתוכו, ועם אותו הכח והחיות הניתוסף בו עובד את ה' ומדבר דבורים בדביקות ועושה מצות בדביקות, וכל זה ע"י הכח וחיות מן המאכל שניתוסף בו, וע"י שעולה ונדבק בבורא ית' עם זה הכח, יש עלייה לניצוץ הקדוש ההוא שהיה מלוּבש בגשמיות המאכל, והחצוניות נדחה לחוץ אחר שנפרד ממנו החיות [...] והנה בעת אכילתו אם נותן אל לבו לראות על הפנימיות, שיהא כל כוונתו לשם שמים לקיים (משלי ג 6) 'בכל דרכיך דעהו', שהוא סוד הדעת לידע שאין שאין שום דבר נפרד מעבודתו ית', ואדרבה עי"ז נעשה דבוק בו ית' כמבואר למעלה, אזי נחשב האכילה ההוא קרבן לה, שמקרב חלקי הקדושה מתתא לעילא לשרשם, ומוסיף ג"כ דביקות יתירה לחלק אלהי שבו [...] וסוד התענית הוא

התקרבות החלק אלהי בשרשו מעילא לתתא, כי מתתא לעילא אין בו ע"י שאינו אוכל ביום התענית, וע"י שיש לו אז לב נשבר ונכנע לו ית', אזי מתעורר אליו שורש הקדושה העליונה לקרבו אליו ית'. והנה לא כל האדם זוכה לזה להיות במדריגה זו להיות אכילתו נחשב קרבן שידבק א"ע עם חיות המאכל, והוא ע"י שאין לו דעת כאמור, כי אינו אוכל רק למלאות תאוותו, ונשאר עם חיותו ועם חיות שניתוסף בו מן המאכל למטה, היפך הצדיקים שעליהם נאמר (משלי יג 25) 'צדיק אוכל לשובע נפשו, נפשו דייקא שהוא תוספות הקדושה בו בנפשו ע"י האכילה, שע"י [שעל ידה] דבוק בו ית'.²⁰

האכילה והתענית מוצגות כשתי דרכים אלטרנטיביות של דבקות. האכילה הראויה מתוארת בניסוחים אופייניים של עבודה בגשמיות: בכל מאכל גנוזים ניצוצות אלוהיים שהם הטעם של המאכל. ההנאה מטעמו של המאכל היא לפיכך לגטימית אולם עליה להיות רוחנית במובן זה שבעת האכילה על האדם להתקשר בתודעתו עם אותם ניצוצות ולא להתמקד בהנאה הגשמית. אם עולה בידו לעשות כן, כי אז הניצוצות האלוהיים שבמאכל נקשרים עם החיות האלוהית שבנפשו שלו. התקשרות זו מגבירה את יכולתו הרוחנית של האדם, מאפשרת לו להגיע לדבקות, וכך גם הניצוצות מוחזרים אל מקורם באלוהות. אכילה כזו מוצגת כקרבן 'מתתא לעילא' ואילו התענית מוצגת לעומתה כקרבן 'מעילא לתתא'. התענית אמורה להתלוות לשבירה עצמית בגוף ובנפש ושבירה זו גורמת להתעוררות הקדושה, שכביכול מגמיכה עצמה ומושכת את האדם אליה. על כן, דרך ה'מתתא לעילא' של עבודה בגשמיות מחייבת מאמץ רוחני רב יותר, כפי שקובע ר' נחום, ולכן אינה מתאימה לכל אחד אלא בעיקר לצדיקים.²¹ ר' נחום ממשיך ומציג את התענית יום הכיפורים כתענית שבה התעוררות 'מעילא לתתא' מתרחשת עבור מי שאינו מסוגל להתעוררות 'מתתא לעילא':

יה"כ שהוא סוד התענית פעם א' בשנה, כי מן התורה אין קבוע יותר בשנה כי אם יה"כ [...] כי ביה"כ הוא התעוררות והופעת התשובה עילאה על כל ישראל, אפי' אותן שאין להן כח להתעורר תשובה בתוכן מצד עצמן בלא אתערותא דלעילא, ע"י שהן במדריגה תחתונה מאוד שלא נשאר שום טוב להעירין לתשובה, זה תשובה עילאה מצמצמת א"ע אליו, שיתעורר ויקרב חלקו אל הבורא ב"ה, כי הוא ית' חושב מחשבות לבלתי ידח ממנו נידח, והוא סוד הקרבן מעילא לתתא.²²

ההתעוררות 'מעילא לתתא' מזוהה עם התעוררותה של ספירת בינה, היא 'תשובה

20 מאור עינים, אמור, עמ' רמו.

21 על סיוג העבודה בגשמיות לבני-עלייה אצל מורי חסידות במאה השמונה עשרה ראו לדוגמה: פייקאוו (לעיל הערה 18), עמ' צח-צט.

22 מאור עינים, אמור, עמ' רמו.

עילאה: הדיון ביום הכיפורים הוא לכאורה רק דוגמה לתענית, אולם באמצעותו ר' נחום קושר את התענית לתשובה. אם נקשר את האמור בדרוש האחרון לדרושים שצוטטו בראשית הסעיף, בדבר הקשר שבין תעניות וחטאים, הרי מתחזקת המסקנה כי התעניות הן פרקטיקה מועדפת עבור מי שמצוי במדרגה נמוכה. הדרוש מפרשת מטות והדרוש מפרשת אמור מציגים עמדות שונות ביחס לתענית, אך הם היחידים אצל ר' נחום שבהם התעניות והעבודה בגשמיות מוצגות כדרכים מנוגדות. לפיכך, לא ניתן לקבוע כי עמדתו היאמיתית של ר' נחום דוחה את התעניות ותומכת בעבודה בגשמיות.

ג. מקומו של תיקון הברית בדרושי צ'רנוביל

מבין כל החטאים, נודעה עמדתם של מורי החסידות כלפי חטא הוצאת שכבת זרע לבטלה, המהווה ביטוי מרכזי לקבוצה של חטאים מיניים המכונים בשם הכולל 'פגם הברית'. פגם הברית נתפס במסורות קבליות זוהריות כחמור בחטאים, ונדון רבות בספרות המוסר הקבלית במאות השש עשרה והשבע עשרה. הבעש"ט הציג עמדה אשר אולי אינה מקלה בחומרתו של החטא, אך בפירוש אוסרת להצטער עליו יותר מדי. עמדתו לא התקבלה על ידי כל מורי החסידות, אולם היא נחשבת למורשת הבעש"ט, פנחס מקוריץ, המגיד ממזריץ' ותלמידי המגיד, ולא רק בעיני החסידים אלא גם בראי כתבי הפולמוס המתנגדיים, וכנראה נחשבה לפרובוקטיבית במידה כזו, שהגאון מוילנה יצא כנגדה באחת מאיגרותיו.²³ במיוחד התפרסם נחמן מברסלב בחשיבות שייחס ל'שמירת הברית' ולהתגברות על היצר המיני,²⁴ אולם כנגד קביעתו של ארתור גרין, כי 'איננו מוצאים דוגמתה בכתבי חסידים אחרים', הציע אליז' וולפסון כי ההתמודדות עם פגם הברית, בעיקר בגילוי כהוצאת זרע לבטלה, מצויה בלב הפנומנולוגיה החסידית בכללה, ולמעשה לא ניתן להבין את התפקוד החברתי והדתי של הצדיק בחסידות מבלי להכיר בכך.²⁵

ההקשר המיני של 'שמירת הברית' הוא אמנם מרכזי בדיונים קבליים וחסידיים, אולם הוא מעוגן בהקשרים רחבים יותר, המסבירים את החומרה היתרה שיוחסה לחטא

23 A. J. Heschel, *The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism*, Edited by S. H. Dresner, Chicago 1985, pp. 147-148, 189-191; ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 3), עמ' 48-49; הונדרט (לעיל הערה 2), עמ' 174-175 והפניותיו; צ' מרק, 'המעשה מהשריון והתיקון למקרה לילה – מגנזי הצנוורה הברסלבית', ציון, ע (תשס"ה), עמ' 202-206 והפניותיו; פכטר (לעיל הערה 2), עמ' 244-275 והפניותיו.

24 גרין (לעיל הערה 3), עמ' 51-53, 167-169; 'ליבס, 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', הנ"ל, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים², ירושלים תשס"ו, עמ' 253; וולפסון (לעיל הערה 6), עמ' 134-135, הערה 26.

25 גרין (לעיל הערה 3), עמ' 51; וולפסון (לעיל הערה 6), עמ' 143, הערה 83.

זה. מעבר למשמעויות כלליות של המושג 'ברית' בתרבות היהודית, הרי את פגם הברית בחסידות יש להבין על רקע המשמעויות התאוסופיות והסמליות של הספירה התשיעית בקבלה (אשר 'ברית' הוא אחד מכינוייה). ניתן לומר שהן במקורות קבליים הן במקורות חסידיים המונח 'ברית' מבטא עקרון מטפיזי של חיבור ואינטגרציה שיש לו ביטויים בהקשרים שונים אשר תלויים זה בזה: בתחום התאוסופי-קוסמי הוא מבטא את החיבור במערכת העולמות והספירות, ואת הפריין הרוחני הכרוך בכך; בתחום הפסיכולוגי הוא מבטא את האינטגרציה בפנימיותו של האדם ואת זיקתו לניצוץ האלוהי שבו; ובתחום העבודה הדתית הוא מבטא את הפעולות הנדרשות כדי לקיים את החיבורים השונים. אין כאן שיתוף שם בלבד, אלא כל התחומים הללו קשורים ותלויים זה בזה, והניתוק ('פגם הברית') והחיבור ('תיקון הברית' ו'שמירת הברית') בכל תחום משליכים על מקביליהם בתחומים האחרים. גם בתחום המצומצם של החיים האנושיים הפגם ודרכי תיקונו אינם מתבטאים רק בתחום המיני, המכונה 'ברית המעור', אלא גם בתחום הדיבור, במה שמכונה 'ברית הלשון', ויש זיקות חשובות בין שתי הבריות הללו.²⁶ ביטוי נוסף למרכזיותו של עקרון שמירת הברית אפשר למצוא בקביעה כי דווקא מכיוון שהפגם חמור במיוחד וכולל את כל החטאים – פוטנציאל התיקון שלו גדול במיוחד, ותיקונו שקול לתיקון כל החטאים.²⁷ כלומר פגם הברית אינו רק תמצית החטא אלא גם תמצית תיקונו.

על רקע זה יש להבין את מרכזיותו של פגם הברית גם באתוס של חסידות צ'רנוביל. ניתן לומר כי פגם הברית ותיקונו מעמידים מעין 'מבנה עומק' המשוקע באתוסים הצ'רנוביליים, על רכיביהם השונים, והמקבל ביטוי באופנים שונים. כמובן, אין להתעלם ממרכזיותו של ההקשר המיני, שהוא המוחשי ואולי גם המטריד ביותר את האדם. אולם גם אם בעיני מרבית החסידים זו הייתה משמעותו העיקרית של הפגם, הרי ההקשרים המגוונים שבהם הפגם מופיע בדרושים מעוררים את הרושם שלפחות הצדיקים היו מודעים להקשריו הרחבים יותר.

נחום מצ'רנוביל אינו מרבה לעסוק בפגם הברית, ואצלו העיקרון המטפיזי של החיבור ושל ההתקשרות מתבטא בעיקר במושג ה'דעת':²⁸ עם זאת, בדבריו הבאים ר' נחום מדגיש את מעמדו הייחודי של פגם הברית (בהקשרו המיני) ביחס לחטאים אחרים:

26 על הויקה במיסטיקה היהודית בין הפאלוס ובין העיניים ראו לדוגמה: E. R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995, pp. 145–146, note 33. וולפסון אף עומד שם על הקשרים תרבותיים רחבים יותר של זיקה זו. על הויקה בין ברית הלשון וברית המעור אצל נחמן מברסלב ראו: הנ"ל (לעיל הערה 6), עמ' 117–118 וההערות הנלוות.

27 יהודה ליבס הציע, כשדן בהשקפה זו אצל ר' נחמן, כי קביעה זו מבוססת על ההשקפה כי המוח הוא מקור טיפת הורע, אשר בדרכה משם לאברי המין היא עוברת בשאר האיברים (ליבס [לעיל הערה 24], עמ' 436, הערה 51).

28 שניב [לעיל הערה 16], עמ' 50–54, 89–94.

מה שארז"ל בווהר הקדוש על הוצאת זרע לבטלה אמרו 'כלהו חובין תלין בתיובתא לבר מהאי, וזהו שאמר 'אף לשאינם שבים', רצה לומר אף לאותן שאינם מקבלים אותם בתשובה כל השנה דהיינו על עון הנ"ל, ביה"כ [ביום הכיפורים] מקבלים אותם. ושמעתי ממורי [המגיד ממזריץ'] על פסוק (שמי' כב 28) 'מלאתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי', דארז"ל בווהר על עון הנ"ל שאין לו תשובה, הפי' [רוש] הוא דהנה תשובה הוא מצות עשה מן התורה, ולכן צריך לעשותה בשמחה, ועל עון הנ"ל אינו יכול להיות בשמחה רק בעצבות וצריך לבכות, ולכן אינו יכול לבוא אל התשובה העליונה רק שהתשובה העליונה צריכה לצמצם א"ע אליו, וזהו 'מלאתך', רצה לומר כשתרצה למלאות ולהשלים את עצמך, ודמעך לא תאחר', דהיינו הדמעות, ואז 'כל בכור בניך תתן לי'.²⁹

אמנם ר' נחום מבקש להראות שיום הכיפורים מכפר גם למי שפגם בבריתו, אולם מדברים אלה עצמם משתמע מעמד מיוחד לפגם זה: הוא קובע בשמו של המגיד ממזריץ', כי ערך השמחה, אשר הודגש בחסידות, אמנם תקף ביחס למצוות התשובה, אך לא כאשר התשובה היא על פגם הברית.

בעוד שמירת הברית אינה תופסת מקום בולט אצל ר' נחום, ניתן לומר כי מרדכי מצ'רנוביל הוא שהפך עקרון זה לרכיב מרכזי באתוס שהציג לחסידיו.³⁰ ר' מרדכי דן בתיקון הברית בעיקר בהנהגות שיידונו בהמשך אך גם בדרושים. דיון של ר' מרדכי בהקשרים רחבים של מושג הברית אפשר למצוא בדרוש המבוסס על מצוות שילוח הקן. בדרוש זה ר' מרדכי מציג שלוש בריתות באדם: ברית העיניים, ברית הלשון וברית המעור. הללו מכוונות כנגד המחשבה – על גדלות האל; הדיבור – בלימוד ובתפילה; המעשה – בתחום המיני, המזוהה עם ברית המעור ועם 'בחנינת יסוד'. קביעתו הבסיסית של ר' מרדכי היא כי שלוש הבריתות הללו אחוזות זו בזו, ואי אפשר לקיים אחת בלא האחרות. במיוחד, פגימה במחשבה, כדוגמת מחשבה זרה, מובילה לפגם מיני, ושמירת הטוהר המיני מבטיחה את טוהר המחשבה. לאחר הקביעות העקרוניות הללו ר' מרדכי פונה לפסוקי הפרשה כדי לארוג יחד את תובנותיו:

29 מאור עינים, האזינו, עמ' שסג-שסד. ש"ץ-אופנהיימר ציינה מסורת זו בשם המגיד ממזריץ' ותיארה אותה כמעניינת, ובכך אולי רמזה שהיא שונה מהכיוון של דברי המגיד שעליו הצביעה (ש"ץ-אופנהיימר [לעיל הערה 3], עמ' 48, הערה 28). מרק מציג מקור זה ואחרים כמקורות אפשריים לתפיסתו של נחמן מברסלב, כי דמעות מסייעות לתיקון פגם הברית (צ' מרק, 'תהליך התגבשותם של התיקון הכללי, התיקון למקרה לילה והעלייה לקברו של ר' נחמן מברסלב ויקתם למתח המשיחי', דעת, 56 [תשס"ה], עמ' 128-129). לעומת זאת, בדרוש אחר ר' נחום מציג את תיקון עורלת המעור כתוצאה של תיקון עורלת הלב ושל תיקון המידות, ואולי בכך יש כדי להקל בחומריו של חטא זה (מאור עינים, לך לך, עמ' מד).

30 אולי ניתן לומר כי החל מר' מרדכי, הברית' מחליפה באתוס הצ'רנובילי את 'הדעות' שהתבלטה אצל ר' נחום כעיקרון החיבור.

וזהו 'כי יקרא קן צפור לפניך בדרך'. פירוש, אם ירצה האדם להיות בבחינת קן צפור, דהיינו שיהיה קן לשכינה המכונה בשם צפור. 'על העץ', דא צדיק,³¹ דהיינו שיראה לקשר את עצמו לצדיק, ועל ידו יכול לקשר את עצמו לה'. והנה צדיק הוא בחינת יסוד כנודע, וא"כ אי אפשר לקשר את עצמו לצדיק כי אם שיהיה בחינת יסוד שלו קיימת, והיינו על ידי שלא יפגום מחשבתו וכו',³² וזהו 'על הארץ',³³ דהיינו אם יהיה ח"ו בבחינת ארציות, דהיינו אם יפגום מחשבתו ובחינת יסוד שלו, בוודאי ע"י יהיה לו טמטום הלב והמוח ויהיה בבחינת ארציות ח"ו, ומחמת זה בוודאי לא יוכל לקשר את עצמו לצדיק. ואיך יוכל האיש הזה לקשר את עצמו לה? על זה אמר הכתוב עצה לזה 'לא תקח האם על הבנים'. ופירוש שיעשה תשובה, כי תשובה נקראת אם שמילדת הכל, כמו כן כיון שעשה אדם תשובה באמת אפילו תשובה תתאה יכול לראות חיות חדש בכל דבר בכל שעה ובכל רגע.³⁴

ר' מרדכי מציג שלושה שלבים לעבודתו הרוחנית של האדם, שלהם נרמז הקשר קבלי-ספירתי, אם כי לא ברור האם ר' מרדכי מסתפק במשמעות הפסיכולוגית של התעלות פנימית המנוסחת במונחים ספירתיים, או מכון גם להקשר תאוסופי של התקשרות בספירות שמעבר לאדם. כך או כך, השלב הראשון הוא תיקון הברית על ידי האדם עצמו ונראה ששלב זה מזוהה עם 'תשובה תתאה', שהיא תשובה במעשה, וייתכן שמשמעותו המעשית של שלב ראשון זה היא ביצוע ריטואלים לתיקון הברית, שעליהם המליץ ר' מרדכי ושיידונו בהמשך.³⁵ השלב השני הוא ההתקשרות בצדיק המזוהה עם ספירת יסוד. השלב השלישי הוא הפיכת האדם עצמו למצע לשכינה. שלב זה הוא הדבקות או ההתקשרות באל, והוא מזוהה עם 'תשובה עילאה', שהיא בחינת בינה. בקביעת שלבים לעבודתו הדתית של האדם ר' מרדכי למעשה מסייג את דרישת ההתקשרות

31 תיקוני זוהר, תיקון ו, כא ע"א.

32 ייתכן שכאן רומז ר' מרדכי להדרכות לתיקון הברית, שתיקון המחשבה הוא חלק מהן.

33 יורם יעקבסון העמידני על כך שבדברי ר' מרדכי מהדהד הפסוק מפרשת נח 'כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ' (בר' ו 12), אשר מבטא פגם דומה.

34 לקוטי תורה השלם [...] מרדכי מ"מ דק"ק טשערנאביל [...] נערך מחדש [...] על פי דפוס ראשון וששה כתבי יד, ירושלים תשס"א [להלן: לקוטי תורה השלם], עמ' קכט-קל. זיהוי התשובה עם 'אם' מבוסס על זיהוי ספירת הבינה עם התשובה ועם האם העליונה.

35 בספרות זוהר ובספרות המוסר בצפת 'תשובה תתאה' היא תשובה במעשה ובראש וראשונה ביעסק התורה, אך גם בסיגוף ובתענית (ראשית חכמה השלם [...] חברו [...] אליהו [...] וידאש, מהדורת ח"י וולדמן, ירושלים תשמ"ד, שער התשובה, פרק ב). אצל ר' מרדכי 'תשובה תתאה' מזוהה לעתים עם תיקון המחשבה, הדיבור והמעשה, וכיוון שלעתים כך גם מזוהה פעולת תיקוני התשובה בהדרכות, הרי ניתן להניח שתשובה זו היא ביצוע ההדרכות. משה חלמיש עומד על אבחנה דומה אצל רש"י (מ' חלמיש, 'משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי [ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות], עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"ו, עמ' 345-346). ייתכן שר' מרדכי הושפע מרש"י בעניין זה אך בעוד רש"י הדגיש את השלב השני, ר' מרדכי הדגיש את השלב הראשון.

בצדיק, המוצגת רק כשלב שני,³⁶ ובולטת הזיקה הלשונית: תיקון היסוד שבאדם מכשיר את האדם להתקשרות ביסוד העולם, הוא הצדיק. הדבקות באל מורחקת אל השלב השלישי.

כמו ר' נחום בדבריו שצוטטו לעיל,³⁷ גם ר' מרדכי קובע כי הדבקות אינה השלב הראשון בעבודתו הדתית של האדם, אלא יש להקדים לה תשובה על חטאי העבר, ולהבדיל מאביו, ר' מרדכי מתמקד בפגם הברית, וקובע כי הוא השלב הראשון בעבודתו הדתית של האדם.³⁸ קביעות אלה הן ביטוי למאפייין כללי של האתוס של חסידות צ'רנוביל, המעמיד במרכז את ה'תיקון' ודוחק מעט את הדבקות ממעמדה כדרישת יסוד.³⁹

מעמדו המרכזי של פגם הברית והקביעה כי תיקונו קודם להשגת יעדים רוחניים אחרים בולטים גם אצל כמה מצאצאיו של ר' מרדכי. מרכזיות זו תתברר בעיקר בריטואלים שיוצגו בהמשך, ואילו בסעיף זה אבקש לעמוד על הופעתו של פגם הברית בדרושים של שניים מענפי השושלת שהסתעפו מר' מרדכי: ענף הורנוסטיפול וענף טריסק.

ל'פגם הברית' נודע מקום מרכזי בדרושי צדיקי הורנוסטיפול, והוא מכונה אצלם לא פעם גם 'פגם היסוד' בשל זיקתו לספירת היסוד. ר' יעקב ישראל ונכדו ר' מרדכי דב מתמקדים בדרושיהם בתפילה, ובהתאם לכך פגם הברית נדון בדרושיהם בעיקר כמחסום לדבקות בתפילה. ר' יעקב ישראל עוסק בעיקר בהיבט המיני של פגם היסוד. כיוון שספירת היסוד מקשרת בין הספירות העליונות שהן ספירות המחשבה, ובין המלכות, שהיא עולם הדיבור, הרי פגם היסוד מנתק בין המחשבה והדיבור, וקשור

36 ראו גם: לקוטי תורה השלם, וירא, עמ' נד. בדרוש זה קובע ר' מרדכי כי תנאי מקדים להעלאת נשמות על ידי הצדיק הוא תיקון הברית. אולם לא ברור אם תנאי זה חל על הצדיק או על החסיד.

37 ראו לעיל סמוך להערה 11.

38 באחד מדרושי קובע ר' מרדכי כי 'בתחילה צריך האדם לתקן חטאת נעורים, וכל זמן שלא תיקן עדיין חטאת נעורים הוא בקטנות [...] שלא יכול לבוא לו האור מאורות העליונים' (לקוטי תורה השלם, וישלח, עמ' עא). לעתים ר' מרדכי מתנסח באופן כללי כי יש לבער את הרע קודם להתקשרות בטוב, מבלי שמצוין במפורש פגם הברית: 'וממילא צריך תחילה לסלק הסטרא אחרא בהכנת הרע כנ"ל, ואז יכול לקדש עצמו לקשר ולדבק אל חי החיים באתר עילאה דאקרי ארץ החיים' (לקוטי תורה השלם, הדרכה ד, עמ' יא-יב). בניסוח אחר ר' מרדכי מציג את התכלית של תפילה על השכינה, הנרמזת בפסוק (תה' לב 6) 'על זאת יתפלל כל חסיד אליך' (פרשנות קבלית וחסידית נפוצה הנסמכת על זיהוי קבלי של 'זאת' עם השכינה. ראו: זוהר ח"ג עט ע"ב). ר' מרדכי קובע בהקשר זה, כי אין אדם יכול לבוא לבחינה זו עד שיסיר ממנו הרע לגמרי, ויהיה מתחלה "סור מרע" באמת [...] ועיקר התיקון הוא פגם הברית' (לקוטי תורה השלם, וירא, עמ' נד). אולם ההקשר המסוים של דרוש זה הוא של תענוגיו הגשמיים של הצדיק, ופגם הברית אינו מזוהה עם חטא מיני במובנו המצומצם, אלא עם תיקון התענוגים החיצונים בכלל.

39 לעומת זאת, דרישת תיקון הברית דווקא כתנאי לדבקות עולה בקנה אחד עם מקורות קבליים המציגים (על בסיס מדרשי) את ברית המילה כתנאי לחוויות מיסטיות מסוימות, כתנאי ליכולות פרשניות, וכתנאי להשפעה תאורגית (ולפסון [לעיל הערה 26], עמ' 29-48, 140-155).

בהופעתן של מחשבות זרות בתפילה, שגם להן יש לא פעם תוכן מיני. ר' יעקב ישראל קובע כי פגם היסוד אשר התרחש מחוץ לתפילה גורם להופעת מחשבות זרות במהלכה,⁴⁰ אולם ניתן גם להבין שעצם הופעת המחשבות הזרות היא ביטוי לניתוק בין הספירות המתרחש במהלך התפילה ממש.⁴¹ כלומר, פגם הברית עלול להתרחש במהלכה של התפילה ואינו רק מציאות שחיצונית לה.

יותר מאשר סבו ר' יעקב ישראל, ר' מרדכי דב עוסק ב'פגם היסוד', וקובע כי 'עיקר בחינת עוון בדור הזה הוא הפגם הידוע בבחינת יסוד'.⁴² לצד הדיונים בברית המעורר ר' מרדכי דב מקדיש לא מעט דברים גם לברית הלשון. כל אחד משני הפגמים הללו מופיע הן בתחום החולין הן בתחום הקדושה. בתחום החולין תיקונו של פגם הלשון, הוא הדיבור הפגום, צריך להיעשות באמצעות שמירת הלשון בחיי היום יום כדוגמת המעטה בדיבורי חולין. פגם המעורר מתבטא בהוצאת זרע לבטלה, ובקיום יחסי מין מתוך תאוה גשמית. בתחום הקדושה, פגמי הלשון והמעורר מזהים עם שני מכשולים עיקריים בתפילתו של אדם: אצל ר' מרדכי דב המחשבות הזרות הן רק המכשול הראשון הרובץ לפתח תפילתו. גם אם האדם מצליח להתגבר על מכשול זה ולקשר בין מחשבתו ודיבורו, עומד בפניו מכשול נוסף והוא העדר ההתלהבות. ר' מרדכי דב אינו עקבי בזיהוי הפגם בתפילה עם ההיבט המסוים של פגם הברית. לעתים הוא קובע כי ניתוק הדיבור מהמחשבה הוא פגם הלשון, ואילו העדר התלהבות הלב היא פגם המעורר, אך לעתים מוצגת קביעה הפוכה. ייתכן שמה שנראה כאי"עקביות דווקא מרמז לכך שר' מרדכי דב כיוון למשמעותו העקרונית של פגם הברית, ואילו הזיהוי המדויק של ביטוייו הקונקרטיים – חשוב פחות.

מרבית דרשותיו של ר' מרדכי דב העוסקות בפגם הברית נאמרו בשבתות של תקופת השובבי"ם, הנחשבת על פי מסורות קבליות קודמות למתאימה לתיקון הברית. דוגמה לכך יש בדברים הבאים:

עיקר עבודת התיקון הוא על חטא אדם הראשון ולהבין מאין בא ליצור כפיו של הקב"ה לחטוא [...] אך האמת דחטא אדה"ר נמשך ממעיטת הירח [...] והנה עיקר החטא והפגם של אדה"ר ודור המבול הי' במדת היסוד כמ"ש אצל דור המבול (בר' ט 2) 'וייראו בני האלקים את בנות האדם כי טובות הנה' ופירש"י ז"ל 'טבת כתיב חסר כמטיבין את הכלה וכו'" [...] לכן התיקון על המדה הנ"ל הוא

40 ספר שושנת העמקים בו יפתחו ב' העמקים, החלק הראשון הוא ספר עמק תפלה מהרב [...] יעקב ישראל מגיד מ"שירם דק"ק טשערקאס והארנאסטייפאליע ושאר ק"ק, ירושלים תשס"ו (מהדורה ראשונה: לובלין תרמ"ד), ורא, עמ' ח.

41 שם, מקץ, עמ' לא.

42 פלא יועץ: הן דרושים [...] אשר השאיר [...] מרדכי דוב [...] מ"מ דק"ק הארנאסטייפאל ושאר ק"ק, א, ברוקלין תש"ן, נח, עמ' יא.

בכל ר"ח מחדשי השנה בתחלת מילוי הירח ובפרט בחדש טבת הוא גמר התיקון [...] מכל חדשי השנה מששת ימי בראשית, ולזה תיקון השובבים שהם על פגם היסוד כידוע מתחילין דוקא בחדש טבת בסופו וזמן יום הצום מהשובבים הוא ביום הששי שמרמזו ג"כ על מדת היסוד מדה הששי [...] וזה ידוע כי הפגם במדת יסוד מונע התקשרות מחשבה לדיבור ודיבורו לפני הקב"ה אינו כ"א מהשפה ולחוץ [...] כיון שנעשה התיקון כנ"ל אזי נעשה התקשרות מחשבתו לדיבורו ויכול לדבר בלתי לה' לבדו, והאדם שהוא בזה הבחי' שעשה תיקון הנ"ל ואיננו פוגם עוד אזי [...] מתקן ומעלה כל הז' מדות טובות למקורם ושרשם, אך אם ח"ו פוגם במדת היסוד ועי"ז נעשה פירוד בין מחשבתו לדיבור או [...] נופל ח"ו בהז' מדות הפכיים [...] אפי' הדיבורים שדיבר עד הנה בכל חודש אלול ובר"ה וביה"כ פ"ל לפני הקב"ה בהתקשרות המחשבה להדיבור לא נודע כי בא אל קרבנה בתוך אלו הז' מדות הפכיים [...] ומחנוכה ואילך בכל חודש טבת שמתחילין ימי השובבים צריך לעשות תיקון העולם לתקן חטא אדה"ר [אדם הראשון] שזה מוטל על כל אדם.⁴³

אמנם הדברים נאמרו בפני החסידים על סף תקופת השובבי"ם ומתייחסים באופן קונקרטי לתענית שובבי"ם, אך בו בזמן הם מבטאים תפיסה של פגם הברית כפגם מטפיזי כללי, שיש לו ביטויים בתחומים שונים: (א) פגם הברית מזוהה עם חטאו של אדם הראשון, ובתיקונו על ידי כל אדם יש משום ביצוע חלקו בתיקון החטא הקדמון. לא ברור האם בניסוח 'מעטת הירח' מכוון ר' מרדכי דב לפגם באלוהות ממש. גם אם יש פוטנציאל תאורגי או משיחי בדברים הללו – הרי הוא אינו ממוצה כאן. אולם משתקפת כאן העמדה שאינה מטילה על האדם את האחריות המלאה לפגם זה; (ב) הזיקה בין ההקשר המיני ובין ההקשר הלשוני בולטת. ר' מרדכי דב קובע כי הפגם בתחום המיני גורם לפגם בתפילה, אך משתמעת מדבריו גם הקבלה בין התחומים: הוצאת הזרע לבטלה שקולה לדיבורים בטלים 'מהשפה ולחוץ', והשפעת הזרע למקומו הראוי שקולה לדיבור 'בלתי לה' לבדו'; (ג) על ידי תיקון פגם הברית מיתקנות כל שבע המידות התחתונות. ייתכן שר' מרדכי דב מניח כאן ששבע המידות הן טיפוסים של מחשבות (קביעה מוכרת בחסידות) ולכן תיקון המחשבות מתקן את המידות; (ד) בהקשר הריטואלי ניתן להסיק כי תעניות ערב ראש חודש ושובבי"ם מקובלות בחסידות הורנוסטיפול כתיקון לפגם הברית, ובסעיף הבא יתברר כי היה להן מקום חשוב גם בענפים אחרים של חסידות צ'רנוביל.

אם צדיקי הורנוסטיפול עסקו בפגם הברית בעיקר בזיקה לתפילה, הרי צדיקי טריסק, ובעיקר אברהם מטריסק, מתמקדים בהתמודדות עם פגם זה במכלול חייו של

43 שם, ב, הוספות, מקץ וחנוכה, עמ' קלה-קלו.

האדם, ואינם מצטמצמים רק לתפילה. תיקון הברית הוא אולי הנושא המרכזי בדרושי של אברהם מטריסק, הן מבחינת כמות הדרושים העוסקים בו, הן מבחינת ההפלטות בערכו. כמעט בכל פרשה יש התייחסות משמעותית לסוגיית שמירת הברית – מטלה אשר מהווה חלק ממהלך גדול יותר של 'תיקון המידות'. ר' אברהם מתמקד ב'ברית המעור' יותר מאשר ב'ברית הלשון', וגם בו הוא עוסק פחות בהתהוותו של פגם הברית במחשבה וזה בתפילה, אלא בביטוי בתחום המעשה כקרי לילה ('חטאות נעורים'),⁴⁴ תוך שהוא מציג גישה מחמירה יחסית.⁴⁵ תוצאתו של תהליך תיקון הברית היא תיקון כל המידות וקישורן,⁴⁶ ועילויין יחד להתכללות בספירת הבינה, ולעתים מוצגת תוצאה תאורגית, כדוגמת 'ע"י שיעשה ויתקן יסוד דלתתא בקצה התחתון, יעורר דוגמתו התיקון השלם בקצה העליון ביסוד צדיק דלעילא'.⁴⁷

משמעויות משיחיות של תיקון הברית המשמעות המשיחית של תיקון חטאים מיניים מצויה כבר בספרות הקבלה הקדומה,⁴⁸ ובחסידות נודעה במיוחד במשנתו של נחמן מברסלב.⁴⁹ נחום מצ'רנוביל הוא אחד הבולטים במורי החסידות המוקדמים במגמות משיחיות בדרושי, אולם אינו מייחס משמעויות משיחיות לתיקון הברית דווקא. לעומת זאת, אפשר להצביע על זיקות כאלה אצל כמה מצאצאיו ובמיוחד אצל נכדו אברהם מטריסק. דבריו הבאים של ר' אברהם הם דוגמה להקשר תאורגי של תיקון הברית, ומצורף לו גם הקשר גאולתי:

וזה הוא העיקר הגורם עיכוב הגאולה שצריך מקודם שיתבררו כל הנצה"ק (הניצוצות הקדושים) מן השבירה, וע"י עון הזה נופלין הנצוצין מחדש להשבירה,

44 למעשה, בהתמקדותו בספירת היסוד כמייצגת את מכלול היצרים המיניים, ר' אברהם מעתיק אליה תכנים אשר בדורות קודמים (לדוגמה, אצל סבו נחום מצ'רנוביל) יחסו לספירת החסד, שהיא ספירת האהבה.

45 כך לדוגמה, ר' אברהם מחמיר גם באשר לפגם בשוגג: 'מה שהאדם נכשל רק בשוגג זה ג"כ חטא גדול שמגיע פגמו למקום גבוה מאוד, ומה נכשל למעול מעל שיהיה נכשל גם במידת ח"ו [...] ולכן מזהירו הכ' שיראה לתקן זאת בתשובה שלימה' (אברהם מטריסק, מגן אברהם על התורה, א-ב, [חמ"ד] תשס"ג [להלן: מגן אברהם; מהדורה ראשונה: לובלין תרמ"ז], נשא, עמ' קנב-קנג).

46 דוגמה אחת מני רבות: מגן אברהם, הפטרת במדבר, עמ' קלח-קלט (דרישת קבלת מידת היראה כשלב ראשון, בשלב השני – תיקון היסוד, ותיקון שתייהן – יתקן את כל המידות האחרות ויאפשר את הדבקות).

47 מגן אברהם, תרומה, עמ' רנה-רנו. ראו עוד לדוגמה: שם, ויצא, עמ' עב; ויחי, עמ' קסא.
48 י' ליבס, 'המשיח של הווה: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 135-151.

49 גרין (לעיל הערה 3), עמ' 177-179; ליבס (לעיל הערה 24), וולפסון (לעיל הערה 6), עמ' 123-128. מרק, לעומת זאת, מערער על הזיקה שהציגו גרין וליבס בין הגדרת ר' נחמן את ריטואל התיקון הכללי, שיש לו קשר הדוק לתיקון הברית, ובין התסיסה המשיחית בשנים תקס"ה-תקס"ו (מרק [לעיל הערה 129], עמ' 128).

ולכן זה הוא עיקר עבודת הבריורים של הנצה"ק, לתקן כל מה שפגם בעון המר בחטאת נעורים ולקבל עליו מעתה שיהי' במדריגת שומר הברית.⁵⁰

קביעה זו, כי כאשר האדם מתקן את בריתו הוא למעשה מברר את הניצוצות השייכים לו, אינה חורגת באופן עקרוני מהמקובל בספרות החסידית, גם בגוון הלוריאני שלה,⁵¹ אולם ביטוי ייחודי יותר מצוי בדרוש לפרשת האזינו משנת תרכ"ז:

זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור' (דב' לב 7). היום שנת תרכ"ז שהוא אותיות זכר"ת לשון זכרון, רומז שמוטל על כאו"א [כל אחד ואחד] מישאל שיהי' לו מדת הזכרון שיזכור בכל עת ובכל רגע את הבורא עולם ב"ה לעבוד אותו ית' [...] ושיתקן את מעשיו המקולקלים, והעיקר מכל מעשיו צריך לתקן את החטא של אדם הראשון שהוא הי' הכללות מכל הנשמות מימות בריאת העולם ועד כל ימי העולם [...] ולכך ע"י החטא שלו המשיך מיתה אל העולם לו ולכל הנשמות הנכללים בו [...] וצריך כל איש מישאל לתקן את מעשיו עד שיתקן ג"כ אותו החטא של אדה"ר [...] ואל תדמו בעצמיכם שאותו מיתה תמשך חו"ח כל ימי העולם [...] התבוננו בעצמיכם ותראו שאותו בחי' [נת] מיתה לא תמשך רק עד שנות שיבא אליהו לבשר בשורות ביאת משיח שאו ב"ב [במהרה בימינו] יתקן אותו החטא ויבטל כל בחי' מיתה וכל הרע מן העולם. ואם תאמרו מתי נזכה לביאת משיח [...] ועי"ז שתעבדו אותו ית' יהי' רצון הבורא שימשיך לכם את הגאולה בשנה הבאה לקראתינו [...] שתקשר א"ע להביות"ש [את עצמך להבורא יתברך שמו] תקן כל המדות וגם מדת היסוד שהוא הטפה הנעקרת מן המח [...] עי"ז [...] הקב"ה [...] ימשוך לכם הגאולה בשנה הזו, וזהו רק כשיהי' לכם רצון טוב לעבודתו ית' ותתקנו המדות הק' כנ"ל [...] רק כשתתקנו לכם את החטא של אדה"ר שבא לו ע"י חוה מבחי' עץ הדעת טוב ורע, ועי"ז אותו החטא באותן ק"ל שנה שפירש אדה"ר מאשתו הוליד שידין ורוחין ר"ל,⁵² שאדה"ר הי' הכללות של כל הנשמות לכך כאו"א ע"י החטא של חטאת נעורים הוא מוליד שדין ורוחין ר"ל שהם נגעי בני אדם, וכשמתקן האדם אותו החטא [...] עי"ז תוכלו להנחיל לכם את העליון השראת שכינתו ית' שיהי' לכם רצון טוב לעבודתו ית'ש, והקב"ה ימלא לכם ג"כ רצונכם ומשאלות לבכם שישלח לכם בשנה הזו גאולה שלימה ברוחניות וגשמיות.⁵³

50 מגן אברהם, שמיני, עמ' ע.

51 זיהוי הניצוצות עם הורע היוצא לבטלה הוא אולי הדוגמה המדויקת לקביעתו של שלום כי החסידות הציגה תורת ניצוצות מחודשת שבמסגרתה האדם מתקן את ניצוצותיו שלו (ג' שלום, 'נטרול היסוד המשיחי בראשית החסידות', ד' אסף וא' ליבס [עורכים], השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים תשס"ט, עמ' 290-294).

52 בראשית רבה כד, ו (מהדורת תאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 235-236).

53 מגן אברהם תניינא: הן הנה אמרות טהורות [...] מרבינו [...] אברהם [...] מ"מ דק"ק טוריסק [...] נעתק

קביעתו הכללית של ר' אברהם היא כי בתיקון המידות מצד כל אדם, ובמיוחד תיקון 'חטאת נעורים', יש תרומה למטרה התאורגית של תיקון חטאו של אדם הראשון. תוצאתו של תיקון זה היא התגלות האלוהות ושרייתה על האדם, ונראה שהישג קיבוצי כזה מצד כל אדם מישראל עתיד להביא את המשיח. ר' אברהם מציג כאן תפיסת תיקון לוריאנית, אולם ייחודו של הקטע הוא באופי האקטואלי שלו. הדברים נישאו בפני קהל באחת השבתות שאחרי ראש השנה והם מעוגנים בהקשר המוחשי של שנת תרכ"ז החדשה, וכך מודגשת התקווה להתממשות הדברים בפועל.

הצדיק, תיקון הברית ומשיחיות

פגם הברית אינו מוצג במקורות חסידיים רק בהקשרו של היחיד. משמעויות סמליות מגוונות של הספירה התשיעית, ובעיקר הרשת המושגית הנפרשת על ידי הסמלים 'צדיק', 'ברית' ו'התקשרות', מגדירות מסגרת חברתית לדרישות תיקון הברית שחוברים בה יחדיו הצדיק והחסיד. מחקרים בתורתו של נחמן מברסלב הדגישו במיוחד את מקומו המרכזי של הצדיק כמופת של שמירת הברית, ואת תפקידו בתיקון פגם הברית של החסיד.⁵⁴ ההתקשרות בצדיק, שבניסוחיה ניתן לזהות בת קול ארוטית, היא מעשה של כינון מחודש של הקשר שנותק או שהתעוות בעת החטא המיני. בהתקשרות זו אף מתבלטת הזיקה שבין תיקון ברית המעור, שלשמו מגיע החסיד אל הצדיק, ובין תיקון ברית הלשון, המתבטא בדיבורי התורה שאומר הצדיק לחסיד.⁵⁵ בהקדמה לאחת ה'הדרכות' אברהם מטריסק מציג את תכונותיה של ספירת יסוד כממשיכת השפע מהחכמה אל המלכות, וכמחוללת ייחוד באלוהות. בהקבלה לכך מתואר מהלכה של טיפת הזרע מהמוח דרך איבר הברית אל הנקבה ומודגש תפקידו של איבר הברית שישומר את הטפה שלא תלך לצדדים. לבסוף מיושמות התכונות הללו על הצדיק האנושי:

הם [הצדיקים] ג"כ בבחי' צינור המעבר, שהם מקבלים מחכמה כ"ח מ"ה, היינו עי"ז שהם בעיניהם בחי' [נת] מה אפס ואין המוחלט עי"ז הם משפיעים שפע לכל ישראל ברוחניות וגשמיות בכלל ובפרט, והם משפיעים שפע לישראל בין בגוף בין בנפש בין בממון, היינו בגוף שיהיו כל ישראל בריאים בבריאת הגוף, ובנפש שמוכיחים את ישראל בדיבורי תוכחתם ותורתם שאומרים להם ונותנים בהם חיות בדיבורים אלו ומשיבים את נפשם להורות להם את הדרך ילכו בה. ובאם

מכת"י אחד מחסידיו [...] ויו"ל לראשונה על ידי מכון משכנות יעקב, שיכון סקווירא תשנ"ז [להלן: מגן אברהם תניינא], רמזי האוינו, עמ' רצא-רצב.

54 ליבס (לעיל הערה 24), עמ' 247-248; וולפסון (לעיל הערה 6), עמ' 115, ובמיוחד הערה 83 שם; עמ' 134, הערה 26.

55 וולפסון (לעיל הערה 6), עמ' 116-119.

שחו"ח אותם השומעים הדיבורי תורה מן הצדיק אינם נותנים את לבם לדבריהם שאינם מקיימין אותם, הוא דומה ממש לעון מוציא ז"ל (זרע לבטלה) חו"ח, כי כשם [ש]מי שמזריע שלא למקום הראוי לקבל הטפה יוצאת הטפה להבל וריק חו"ח, כ"כ כשאין מקבלין הדיבורי תורה שאומר הצדיק הרי הדיבור יוצא לבטלה שאינו עושה שום פעולה ודומה למוציא ז"ל חו"ח.⁵⁶

מהדברים המצוטטים ומהקודמים להם (שלא צוטטו כאן) עולה כי ר' אברהם מתייחס לשמירת הברית בהקשר רחב יותר מזה של חטאיו האישיים של האדם, ומעגן את הדברים הן בהקשר חברתי הן בהקשר תאוסופי. נערכת כאן הקבלה בין שלושה זיווגים: הזיווג המיני בין איש לאשתו הוא מטפורה לאמירת התורה על ידי הצדיק ושמיעתה על ידי החסיד, שנחשבות לזיווג חברתי. שני הזיווגים הללו ביחד ולחוד מסמלים את הזיווג שבין ספירת יסוד וספירת מלכות. דיבורי התוכחה של הצדיק הם ממש השפע האלוהי שמקורו בספירות העליונות, והוא מועבר על ידי הצדיק לחסיד. משמעות דבריו של ר' אברהם היא כי אם האדם אינו שומע לדיבורי התורה של הצדיק, הרי למעשה הוא פוגם בברית פעמיים: ראשית, בכך שאינו מתקן את חטאי העבר שלו של הוצאת זרע לבטלה, ואינו לומד כיצד להימנע מחטאים כאלה בעתיד. ושנית, אי ההקשבה של החסיד לצדיק מנתקת את הזיווג ביניהם, וכך החסיד גורם לשפע הדיבור שבפי הצדיק לצאת לבטלה. התוצאה היא פגם ברית רוחני בספירות. בהמשך הדברים מסביר ר' אברהם את עקרון ההתקשרות בצדיקים:

וענין התקשרות הצדיקים ידוע מספרים שהוא בסוד חבל,⁵⁷ על דרך משל כמו שני בני אדם שמחזיקים בחבל בשני ראשיו כשאחד מנענע ראש אחד עי"ו מתנענע גם לאדם השני כל הרמ"ח איברים שלו כמו כן הוא הענין של התקשרות הצדיקים, כי חב"ל נוט' וריקון חיל בילע' ויקיאנו (איוב כ 15) שהר"ת הוא שם הקדוש חב"ו שהוא השם של תיקון פגם הברית שיהא חיל בלע ויקיאנו כבולעו כך פולטו, ועי"י שהוא מקשר א"ע להצדיק באמת עי"ו הצדיק מנענע את כל האיברים שלו שיחפור ויחפש בכל כחו לתקן כל מה שיש בכחו לתקן מעון המר של חטאת נעורים ר"ל וליישר כל דרכיו לילך בדרך הטוב והישר ע"י ההדרכה שמדריך אותו הצדיק.⁵⁸

פעולתו של הצדיק אצל החסיד המוצגת כאן אינה פעולה של השפעה עקיפה כדוגמת תפילה, אלא פעולה ישירה של הדרכה מילולית. לתפיסה שהצדיק משפיע שפע לחסיד

56 מגן אברהם תניינא, עמ' רכ.

57 לדוגמה: נתן שטרנהרץ, ליקוטי הלכות, ירושלים תשנ"ט, ב, אורח חיים, ברכת הריח וברכת הודאה, ד, קצט ע"ב-קל ע"א.

58 מגן אברהם תניינא, עמ' רכב.

והחסיד קולט את השפעת יש קשר מבני לכך שמדובר ב'עון המר של חטאת נעורים' ולא של חטאים אחרים. המשמעויות הקבליות של תיקון הברית – שהן משמעויות של התקשרות, השפעה וקבלה – מתמשות באופן ויזואלי כמעט במעשה ההדרכה, וייתכן שגם לתיאור המטפורי של הנענוע יש משמעות כאן. עצם ההקשבה הכנה לצדיק היא פעולה שיש לה מאפיינים של תיקון הפגם. כאמור, הדברים המצוטטים הם הקדמה ל'הדרכה', ואחריהם מוצגים ריטואלים קונקרטיים לתיקון הברית, אשר יוצגו בהמשך.

למעשה, בהקדמה להדרכה ר' אברהם מציע מפתח פרשני להבנת האירוע של מסירת הריטואלים, שלפיו התרחשות זו עצמה היא מעשה של תיקון פגם הברית. באירוע מסירת הריטואלים הצדיק מתקשר בחסיד באמצעות הדיבורים שהוא משפיע עליו. התקשרות זו היא בבחינת נענוע שמנענע הצדיק את החסיד, נענוע שיש לו משמעות כפולה: הן נענוע מוסרי הן נענוע מיני. זיקה כמו-ארוטית זו בין המורה והתלמיד הוצגה על ידי ר' אברהם גם בהקשר של יחסי החסידים.⁵⁹ בזיווג זה שבין הצדיק והחסיד – זהותו המגדרית של החסיד מיטשטשת. הוא אמנם מגיע אל הצדיק כזכר המבקש תיקון לפגם הברית שלו, אולם בזיווג שנוצר במהלך דרשת הצדיק – הוא הופך לנקבה המקבלת. הזיקה המעין ארוטית שבין הצדיק ובין החסיד, שבמהלכה החסיד מתפקד כנקבה, אינה חידוש של אברהם מטריסק, אלא ניתן למצאה אצל צדיקים אחרים כדוגמת נחמן מברסלב ואף אצל סבו של ר' אברהם, נחום מצ'רנוביל.⁶⁰

הקשר משיחי לפעולתו של הצדיק החסידי ניתן לזיהוי אצל כמה מורי חסידות,⁶¹ גם אצל נחום מצ'רנוביל אפשר למצוא הקשר כזה, אם כי הצדיק אינו מופיע בהקשר זה כמנהיג חברתי, והקשר זה גם אינו כולל התייחסות לתיקון הברית.⁶² לעומת זאת, אצל אברהם מטריסק אפשר להצביע על חיבור ההקשר המשיחי של פגם הברית עם ההקשר החברתי, עד כדי ייחוס תפקיד משיחי לצדיק, הקשור בתיקון הברית. במספר דרושים ר' אברהם מזהה את הצדיק עם משיח בן-יוסף שכבר הגיע, ולא רק עם 'בחינת משיח' השגורה בספרות החסידית.⁶³ אולם אצל ר' אברהם יש לזיהוי זה משמעות נוספת, שכן הצדיק שהוא מופת של שמירת הברית, הוא כביכול בנו של יוסף, אשר

59 מגן אברהם, תרומה, עמ' רנו.

60 "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בר' ג 16). כי באמת התלמיד הוא המקבל והרב הוא המשפיע, וכשהתלמיד משתוקק לשמוע מהרב מוליד תשוקה בהרב להשפיע לו דברים (מאור עינים, לקוטים, עמ' תעד-תעה). על הויקות הארוטיות בין הצדיק והחסידיים בתורתו של נחמן מברסלב ראו: וולפסון (לעיל הערה 6), עמ' 117-118.

61 דן, 'כפל הפנים של המשיחיות בחסידות', ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 299-315.

62 M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven and London 1998, pp. 221-234

63 מגן אברהם, ויגש, עמ' קמד; פרה, עמ' רפא.

נחשב אידיאל מסורתי של שמירת ערך זה.⁶⁴ הזיהוי המרומוז בין דמותו הקונקרטי של ר' אברהם עצמו ובין משיח בן יוסף על רקע מאבקו המוצלח של יוסף בפגם הברית, מזכיר התבטאויות דומות של נחמן מברסלב.⁶⁵ בדבריו הבאים של ר' אברהם הוא מציג באופן מקיף את תפקידיו של הצדיק:

ועיקר עבודת חכמי האמת טובב על שני דברים האלו, האחד הוא על ענין תיקון ושמירת הברית [...] וחוזן ממה שהמה בעצמם שומרים ברייתם, עוד המה מורים ומזהירים לכל אחיהם ב"י [בני ישראל] המקושרי להם ומעוררי את רוחם בקרבם שיהי' נזהרי' בשמירת הברית ועובדים עבודה גדולה על זה תמיד, וזה כל מגמתם ותשוקתם בעוה"ז כי בדבר זה תלוי קץ הגאולה, כנודע מכתבי האריז"ל בסוד הכי[תוב] ורוח אלהים מרחפי"ת רפ"ח מ"ת שנפלו רפ"ח נצוצין להשבריה, ועיקר הברירור תלוי בתיקון היסוד שיתברר הנצה"ק [הניצוצות הקדושים] מן הטיפין היוצאים לבטלה שנולד מזה נשמות דאולין ערטילאין ונעשקים בין החיצונים ח"ו, וע"י תיקון היסוד ושמירת הברית נתבררים וחוזרים למקום הקדושה, ולכן חכמי האמת שבדור זה דרכי עבודתם לתקן הדור בכדי לקרב קץ הגאולה בימיהם ותתגלה אלהותו בעולם והיה ה' למלך עכ"ה [על כל הארץ].

ועוד יש להם דרך עבודה שלע"ע [שלעת עתה] קודם ביאת המשיח יבטלו כל הדינים מישראל ולהסיר מאתם כל החולאים ולעורר עליהם המשכת כל השפעות טובות שפע ברכה והצלחה.⁶⁶

ר' אברהם מציג שני תפקידים של הצדיק כלפי החסידים: האחד הוא הוראת דרך לשמירת הברית והשני הוא השפעה חומרית. מהדברים המצוטטים ברורה החשיבות שר' אברהם מייחס לתפקיד הראשון, שיש לו השפעה משיחית, בעוד התפקיד השני מצומצם לגדר ההווה הטרומי-משיחי. התנאי להגעת הגאולה הוא תיקון הברית, והדברים מתוארים בנימה אקטואלית למדי, שכן כוונת הצדיקים היא 'לקרב קץ הגאולה בימיהם'. הדברים מעוגנים בהקשר לוריאני, ור' אברהם גם מייחס את קביעותיו ליכתבי האריז"ל. אופיים החסידי של הדברים מתבטא בייחוס תפקיד מרכזי לצדיק המנהיג עדה, אולם לא מוצגת בדברים כל פעילות מיסטית-ספיריטואלית: לא של הצדיק, לא של החסיד הבודד ולא של החסידים כקבוצה.

* * *

64 מגן אברהם, ליום ב' של פסח, עמ' סה (על התקשרות בני ישראל עם אותם שהם בבחי' יוסף הצדיק שומר הברית).

65 גרין (לעיל הערה 3), עמ' 182-194.

66 מגן אברהם, וישב, עמ' פט-צ.

על פי מסורת חסידית, מרדכי מצ'רנוביל קבע כי 'אני יחיד בדור לענין נטירת הברית קודש ומחותני נ"י [הכוונה ל'חווה מלובלין'] יחיד בדור בהעיניים.⁶⁷ בין אם אמר זאת ר' מרדכי ובין אם לאו, מסורת זו משקפת דימוי עממי המזוהה במידה מסוימת אתוס של שמירת הברית עם דמותו של מרדכי מצ'רנוביל, וממנו הונחל האתוס גם לצאצאיו. אמנם עיקרון זה ניתן לזיהוי גם בחסידויות אחרות, ולכן לא ניתן לומר שהוא מייחד את חסידות צ'רנוביל. נוסף לכך, גם בחסידות צ'רנוביל יש מי שהסתייג מההעצמה של מעמדו.⁶⁸ עם זאת, רעיון שמירת הברית הוא עיקרון בולט מאוד באתוס הצ'רנובילי מבחינת כמות ההתייחסויות אליו ומבחינת מגוון האמצעים להתמודדות עמו, גם אם כל אמצעי בפני עצמו אינו בבחינת חידוש. נוסף על דבריו של נחום מצ'רנוביל על ערכו של הבכי הציגו צדיקי צ'רנוביל גם את הלימוד, הריסון בזיווג הגשמי, אמירת נוסחאות מאגיות וההתקשרות בצדיק כדרכים להתמודדות עמו. דוגמה לפרקטיקה שיש בה סיוע לתיקון הברית היא הלימוד בספר 'חק לישראל', אשר נערך כנראה על ידי חיים ויטאל, וכולל סדר עממי של לימוד יומי לאורך השנה המחולק לפי פרשיות התורה ובתוכן לפי ימות השבוע.⁶⁹ אולם האמצעי הבולט ביותר לתיקון הברית, שהפך לממוסד, הוא מערכת של תיקוני תשובה, ריטואלים שיש להם אופי של סגפנות מתונה, שאולי אותם אפשר לאפיין כייחודיים לחסידות צ'רנוביל, ובהם יתמקד הדיון בסעיפים הבאים.

ד. מסורת של ריטואלים לתיקון הברית

בשנת 1817 נדפס לראשונה נוסח של 'הנהגות ישרות' משמו של אבי השושלת, נחום מצ'רנוביל. היו אלה הנהגות ריטואליות קצרות הדומות להנהגות שמבית מדרשו של המגיד ממזריץ', אולם בסופן נדפס מאמר מוסר קצר, אשר מרחיב את ההנהגות, ועוסק בעיקר בחובת האדם לתקן את מידותיו.⁷⁰ פסקת הסיום מתמודדת עם חשש אפשרי של

67 משה מנחם וואלדען, נפלאות הרבי, ווארשא תרע"א, עמ' 42.

68 ראו להלן סמוך להערה 108.

69 על הקשרים קבליים של לימוד ביחק לישראל' ראו: מ' חלמיש, הקבלה בהלכה, בתפילה, ובמנהג, רמת גן תש"ס, עמ' 327-328. לקביעתו של מרדכי מצ'רנוביל כי לימוד ביחק לישראל' מסייע לתיקון הברית, ראו: שארית ישראל: אשר חובר מאת [...] רבי ישראל דוב בער [...] מ"מ דק"ק ווילעדניק [...] האחד המיוחד שבתלמידי [...] מרדכי מטשערנאביל, מאנסי נ.י. תשס"ב, עמ' קנח. בביוגרפיה של ישראל מווילדניק שכתב יהושע מונדשיין (המבוא לשארית ישראל, עמ' 17), הוא מצייין כי סתם ביטויי 'שמעתי ממורי' מתייחסים למרדכי מצ'רנוביל.

70 מאמר מוסר זה צוין על ידי זאב גריס (ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 126), כמאמר שבולטת בו השפעת המגיד ממזריץ' בעניין העבודה במידות. הוא תורגם לאנגלית בידי ארתור גרין (A. Green (ed.), *Menahem Nahum of Chernobyl: Upright Practices, The Light of The Eyes*, New York 1982, pp. 35-43), אולם גריס וגרין לא הקדישו לו דיון, ובמיוחד לא לחלקו האחרון, שהוא עיקר ענייננו כאן.

אדם, ש'כל כך הוא מלוכלך בכתמי עוונות עד שאין לו תשובה, ותשובתו של ר' נחום לכך היא כי אין דבר העומד בפני התשובה, אלא הרהור תשובה מספיק כדי לתקן את כל העוונות. עד כאן מוצגת אותה גישה מקלה כלפי חטאי העבר שאין לה ביטוי ריטואלי, אולם תפנית מסוימת לכיוון הסגפני ניכרת בשורות הסיום:

אך מה שעשה עד היום הזה, צריך לשקול כנגד ההנאה שהיה נהנה מן העבירה ומתענוגי עולם הזה ושאר מדות רעות, לצער את עצמו ע"ז, דהיינו להתענות בה"ב אחר פסח וסוכות, ושובב"ם ת"ת, וכל ערב ראש חודש שהוא יום כפור קטן, כי ערב ראש חודש הוא סוד מיעוט הירח, וזהו כונת חכמינו ז"ל כי השכינה היא בגלות כמו שכתוב (תה' צא 15) 'עמו אנכי בצרה'. וצריך להשתתף בצער גלות השכינה בחצות לילה, והבן היטב ההדרכה הישרה זו, והשי"ת יזכינו לקיימה.⁷¹

אמנם תענית בה"ב לאחר פסח וסוכות אינה מנהג קבלי, אולם לתעניות האחרות יש הקשר קבלי, גם אם ראשיתן לא הייתה קשורה בקבלה. הן אומצו והועשרו על ידי מקובלי צפת, ונקשרו בהן טעמים של תשובה על חטאים ובמיוחד חטאים מיניים, משמעויות של השתתפות בצער השכינה, ומטרות תאורגיות של סיוע לתיקונה. הריטואלים הללו לא היו נחלת יחידים בני-עלייה, אלא נפוצו גם בקהלים רחבים יותר, ועל כן יש לראות בהם עדות לתפוצתה הרחבה של הקבלה, ולא דווקא עדות לחסידות מהסוג הישן.⁷² תיקון הברית נחשב כאחת ממטרות תיקון ערב ראש-חודש, וכמטרתו העיקרית של תיקון שובב"ם, כך שגם אם בנוסח של ר' נחום לא נזכר תיקון הברית כמטרת הריטואלים, הרי אפשר לשייכם אליו באופן עקיף.

מאמר מוסר זה של ר' נחום מופיע גם כאחת מארבע עשרה 'הדרכות', שהן הנהגות המשולבות במאמרי מוסר, המיוחסות לבנו וממלא מקומו, מרדכי מצ'רנוביל, ופוחות את ספר 'לקוטי תורה' הכולל דברי תורה משמו, ולכאורה, ר' מרדכי שילב בהדרכותיו את הדרכתו של אביו. התעניות המוזכרות בהדרכה זו (בה"ב, שובב"ם וער"ח) מופיעות גם בארבע הדרכות נוספות של ר' מרדכי כ'תשובת המשקל' על חטאי העבר, והן מתייחסות במפורש לפגם הברית, ובמיוחד ל'חטאות נעורים', כלומר הוצאת זרע לבטלה.⁷³

71 הנהגות ישרות [...] מהרב [...] מנחם נחום מגיד משרים ד"ק טשארנביל, [חמ"ד] תקע"ז.

72 על תענית בה"ב ראו: ד' שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, א-ח, ירושלים תשמ"ט-תשס"ז, לפי המפתח בכרך ח; על תענית שובב"ם ראו: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 151-152; חלמיש (לעיל הערה 69), עמ' 567-594; על תענית ערב ראש חודש ראו: שלום, שם, עמ' 145-148; חלמיש, שם, עמ' 537-566; שפרבר, שם; על תיקון חצות ראו: שלום, שם, עמ' 141-145; חלמיש, שם, עמ' 328; אידל (לעיל הערה 62), עמ' 308-320; E. Horowitz, 'Coffee, Coffeeshouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry', *AJS Review*, 14 (1989), pp. 17-46; S. Magid, 'Conjugal Union, Mourning and Talmud Torah in R. Isaac Luria's *Tikkun Hazot*', *Daat*, 36 (1996), pp. XVII-XLV

73 להדרכות ר' מרדכי ראו: לקוטי תורה השלם, עמ' א-כט. התעניות הללו מצוינות בהדרכות א, ב, ג, ה, ו.

להמלצה על התעניות מתלוות בהדרכות הללו המלצות נוספות, כאשר שלוש מהן, המופיעות בשתי הדרכות, ראויות לציון מיוחד: לימוד לאורך כל ליל שישי, מתן צדקה ביום שישי, ואמירת כל ספר תהלים בבוקר שבת לפני התפילה, אמירה שהיא יותר בגדר קריאה ריטואלית מאשר לימוד או תפילה. ההמלצות הללו – תעניות, לימוד, קריאה ריטואלית וצדקה – מוצגות כרכיבים של מערכת שלמה שנועדה לתקן את המחשבה, הדיבור והמעשה.⁷⁴

כמו התעניות, גם הריטואלים האחרים נפוצו בארץ ישראל ובמזרח אירופה במאות השש עשרה והשבע עשרה, ונקשרו בהם טעמים קבליים, ולעתים גם הקשרים של תיקון הברית. מתן הצדקה (ומודגש לא פעם שיש לתת ליעני הגוף) נתפס לא רק בהקשר החברתי אלא גם כסיוע סמלי לשכינה החסרה, וניתנו לו גם טעמים של תיקון הברית, בחינת פיזור תחת פיזור.⁷⁵

במנהג הלימוד בליל שישי נקשרו, במסורות שונות (לאו דווקא חסידיות), טעמים קבליים של תיקון הדיבור כחלק מתיקון המחשבה, הדיבור והמעשה, ואף נקשרו בו משמעויות של תיקון הברית.⁷⁶ ייתכן כי קריאה בספר 'חק לישראל', אשר הוצג על ידי ר' מרדכי כאמצעי לתיקון הברית, נחשבה אף היא לתוכן של הלימוד הלילי.⁷⁷ עצם הערות בלילה מהווה כמובן פעולת מניעה לקרי, אך נוסף לכך יש התבטאויות המציגות לימוד לילי כפרקטיקה של מאבק בלילית, המאיימת בטומאת קרי בלילה.⁷⁸ ר' מרדכי אינו מציין מהו תוכן הלימוד אולם כפי שיתברר מדברי בנו אברהם מטריסק, הלימוד אמור לכלול הלכה ומי שאינו מסוגל לכך – אמור ללמוד בספרי מוסר, לספר סיפורי צדיקים ולעסוק בדברי תורתם. גם אמירת תהלים הוצגה במקורות קבליים כתוכן הלימוד הלילי.

אמירת ספר תהלים בלא הפסקה בזמנים שונים (כדוגמת ערב ראש חודש, שבת) נזכרת במקורות חסידיים רבים ומיוחסת לבעש"ט, כמו גם לפנחס מקוריץ, ועל בסיס מקורות קבליים, היא מוצגת כפרקטיקה עממית ושווה לכל נפש, של מאבק בכוחות הרע.⁷⁹ אולם אין להתעלם מהמגמה השבתאית להרבות באמירת תהלים לצורך

74 ההמלצות הללו מופיעות בהדרכות ג, ה. בשתי ההדרכות הלימוד מוצג כתיקון לפגם הדיבור. בהדרכה ה התעניות הן תיקון לפגם המחשבה, הצדקה לפגם המעשה, אולם בהדרכה ג הסדר הפוך. יצוין בהקשר זה כי אברהם מטריסק קיבל בהדרכתיו את הגרסה של הדרכה ה.

75 חלמיש (לעיל הערה 69), עמ' 388-393; הנ"ל, הנהגות קבליות בשבת, ירושלים תשס"ו, עמ' 91.

76 חלמיש, הנהגות קבליות בשבת (שם), עמ' 67-71.

77 להנחיותיו של אברהם מטריסק ללימוד הלילי ראו להלן בסמוך להערה 92.

78 מגן אברהם תניינא, רמזי פסח, עמ' סג.

79 אמרי פנחס השלם, א, סדר היום, עמ' רלה-רלז; א"י השל, 'לתולדות ר' פנחס מקוריץ, עלי עי"ן; מנחת דברים לשלמה ולמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה [בעריכת ש"י עגנון, ג' שלום, מ' בובר ואחרים], ירושלים תש"ח-תש"ב, עמ' 225. על מחלוקת פנחס מקוריץ על הבעש"ט בעניין מועד גמירת כל ספר תהלים: השל, שם, עמ' 219-220. למקורות חסידיים נוספים המציגים פרקטיקה זו

תיקון,⁸⁰ וממעמדם של מזמורי תהלים ב'תיקון הכללי' של נחמן מברסלב.⁸¹ דחיית אמירת כל ספר תהלים לבוקר שבת אינה מצויה במפורש בהנהגותיהם של ר' נחום ור' מרדכי, אולם הימצאותה בהנהגות בניהם מעידה שנהגה כנראה אצל ר' מרדכי. לכאורה הנהגה זו היא חידוש של צדיקי צ'רנוביל, ר' מרדכי ואולי ר' נחום, אולם יש לשים לב שגם היא מופיעה בספר 'חמדת ימים' וייתכן שהושפעה מהלכי רוח שבתאיים.⁸²

הנהגות התענית שצוינו מופיעות בדבריו של ר' נחום. נוסף לכך, מסורות מספר מייחסות לנחום מצ'רנוביל את קביעת מערכת הנהגות בכללותה, תוך שמוגשש שקיבלן מאליהו הנביא.⁸³ לכאורה, הנהגות התענית שהופיעו אצל ר' נחום הועתקו על ידי ר' מרדכי והפכו לאחת מהדרכותיו, אולם אין לפסול גם אפשרות הפוכה, ולפיה ר' מרדכי הוא שחיבר הדרכה זו (או את חלקה האחרון המצוטט לעיל), וצירפה בעילום שמו להנהגות אביו, ולפיכך הוא זה שקבע את התעניות כהנחיה לחסידים, ולא ר' נחום.⁸⁴ יתר על כן, הגם שלא כל הדרכותיו והנהגותיו של ר' מרדכי עוסקות בתיקון הברית, הן נתפסו ככאלה על ידי מעתיקהן ומביאיהן לדפוס.⁸⁵ גם אם ר' נחום הוא זה

ראו: השל, שם, עמ' 239, הערה 120; תהלים מגן אבות סקווירא לבית טשערנאביל והוא ליקוט נפלא על כל ספר תהלים מפי רבותינו הקדושים לבית טשערנאביל ז"ע, ונלווה אליו קונטרס שער העבודה לעניני תהלים ותפלה, ומנהגי קודש עם מקורות, יצא לאור ע"י מכון באר יצחק, (חמ"ד) תשנ"ט, מנהגי קודש, עמ' כט-לא, הערה ה. על מעמדו בכלל של ספר תהלים בחסידות ואמירת מזמוריו כפרקטיקה עממית ראו: א' וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשס"ג, עמ' 178-180.

80 י' תשב, חקרי קבלה ושלוחותיה, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 353; ליבס (לעיל הערה 24), עמ' 446, הערה 141.

81 ההשוואה בין שיטת התשובה הצ'רנובילית ובין ה'תיקון הכללי' תיעשה בסעיף ה להלן.

82 מנהג אמירת התהלים בבוקר שבת דווקא מוצג על ידי חלמיש (לעיל הערה 175), עמ' 71) רק משמו של ר' מרדכי, ולא בשם אחרים, ועל פי מסורות צ'רנוביל ר' נחום קיבל המנהג מאליהו הנביא (י"ו ציקערניק, ספורים נפלאים ומאמרים יקרים, לבוב 1908, עמ' טו-טז). על הנהגות דומות בספר 'חמדת ימים' ובסביבתו התרבותית ראו: תשבי (לעיל הערה 80), עמ' 352-353.

83 א"ד טברסקי, ספר היחס מטשערנאביל ורוזין, מהדורה שנייה, לובלין תרצ"ח, עמ' 24-25; סיפורי מרן הרמ"ח [...] סיפור [...] מרדכי חיים סלונים, בני ברק תשמ"ט, עמ' קנא.

84 לעמדה הגורסת כי ר' מרדכי העתיק את הדרכתו של ר' נחום ראו: גרים (לעיל הערה 70), עמ' 126, הערה 87. לשם מפנה גם מבוא להנהגות בהיכל הבעש"ט, א (תשס"ג), עמ' ח. הטענה שר' מרדכי הוא המחבר של מאמר המוסר שבסוף המהדורה הראשונה של 'הנהגות ישרות' הוצגה על ידי ישעיה דוד מלכישאל, צאצא של דוד מטלנה, במאמרו 'הנהגות ה"מאור עינים" מטשערנאביל: תוכנו ומגמתו, היכל הבעש"ט, ד (תשס"ד), עמ' נב. ניתן להוסיף נימוקים לכל אחד מהצדדים ואין בידי להכריע בוודאות לכאן או לכאן. בשל הסתירה בין הקטע שצוטט לעיל, הממליץ על תיקוני תשובה, ובין חלקה הקודם, הממליץ על הרחור תשובה, אני נוטה להאמין שההדרכה נכתבה ברובה על ידי ר' נחום, ואילו הקטע המצוטט הוא תוספת של ר' מרדכי.

85 כך לדוגמה בשער כל הדפוסים של 'לקוטי תורה' נכתב בין השאר: 'שנלכו [!] בהדרכתיו הקדושים לשוב בתשובה שלימה על חטאת נעורינו'; באחד מכתבי היד של תורות ר' מרדכי (להלן הערה 104), מפרט המעתיק בהקדמתו את החטיבות של כתב היד, ועל ההדרכות הוא אומר: 'הדרכות על תקנות אות ברית גדורים'.

שקבע את התעניות לחסידים, הרי היה זה במקום שולי בכתביו, ואילו ר' מרדכי הוא זה שהפך אותן להמלצה מרכזית, וארגן אותן במבנה של תיקון המחשבה, הדיבור והמעשה. זאת ועוד, בדרושו ר' נחום קושר בין תשובה ובין תעניות, אך אינו קושר את תיקון הברית לשני היסודות הללו. גם בהדרכה משמו לא נוצר קשר מפורש כזה, אלא רק במשתמע. לעומת זאת, שני רכיבים נפרדים אלה נקשרים בדברי ר' מרדכי, אשר מצמצם את ויהי החטא לחטאת נעורים ומגדיר את תיקונו כשלב הראשון של העבודה הדתית. ההדרכות הן שקושרות תיקון זה לתעניות. כללו של דבר, ההדרכות הסגפניות לתיקון הברית נתפסו כתמצית מורשתו של ר' מרדכי.⁸⁶

אברהם מטריסק היה ממשיכו המובהק ביותר של אביו בהצגת ריטואלים לתיקון הברית, ויש בידינו לא פחות מתריסר טקסטים של 'הדרכה ישרה' או 'תיקון' משמו, שגם הם מאמרי מוסר המשולבים בהנהגות, והתייחסויות עקיפות יותר להדרכות הללו בדרושים.⁸⁷ בעוד ההדרכות של ר' מרדכי מרוכזות בראשיתו של ספר 'לקוטי תורה', ונראה שלפחות חלקן נמסרו בכתב,⁸⁸ הרי העריכה והסגנון של הדרכות ר' אברהם מעוררים רושם של מסירה בעל פה, כנראה במסגרת של דרשות שנישאו לקראת חגי תשרי. אם אצל ר' מרדכי לא כל ההדרכות עסקו בתיקון הברית, אלא רק חמש מתוך ארבע עשרה, הרי כל תריסר ההדרכות של ר' אברהם עוסקות בעניין זה. אצל ר' מרדכי המבנה של ההדרכות לתיקון הברית כולל פתיחה תאולוגית המדגישה את חשיבות תיקון החטאים, שלאחריה מוצגים תיקוני התשובה. רכיבים אלה חוזרים גם בהדרכות של ר' אברהם, אולם אצלו נוספת בין הפתיחה התאולוגית ובין תיקוני התשובה חטיבה חשובה של מעין 'סדר יום', אשר אינה נמצאת בהיקף ובארגון כאלה בהדרכות של ר' מרדכי.

מטרתו של סדר היום היא מניעת פגם הברית, ואילו תיקוני התשובה המובאים לאחר מכן – נועדו למי שכבר פגם. כל תיאורי סדר היום של ר' אברהם נפתחים בלילה, המתואר כזמן שבו אורבות לאדם הסכנות החמורות של התגברות היצר, ולפיכך הוא הזמן הראוי לתחילת התיקון. מכאן מוצג סדר פעולות, ולכל אחת מהן ניתנים טעמים

86 בשולי הדברים תצוין המסורת ולפיה ר' מרדכי הרבה לנסוע אל חסידיו בימי השובבי"ם דווקא, ואולי יש בכך כדי לתמוך באפשרות שימי השובבי"ם היו ימים של הדרכות לחסידים (י' בקמיסטר, שלשה ספרים נפתחים: גפן ישראל, גן ישראל, תולדות ישראל, תל אביב [חש"ד], חלק גן ישראל, עמ' קכט).

87 ההדרכות: אברהם מטריסק, מגן אברהם על התורה, [חמ"ד] תשס"ג [מהדורה ראשונה: לובלין תרמ"ז], ב, עמ' רגג-רנט; שלד-שמא; שצד-תג; במגן אברהם תניינא, עמ' רכ-רגג, מובאים חמישה קטעים ארוכים שכותרותיהם בנוסח 'תיקון הגדול של ליל שלש עשרה מדות, וכן אחד הדרושים לפרשת בהעלותך, עמ' קפור-קפט, הוא בגדר תיקון כזה. נוסף על כך נדפסו הדרכות אצל ח"א דייטשמן, שמועות טובות ריזן דאורייתא, ווארשא תר"ן, עמ' 36-41 (תיקון לפרשת שמיני); ילקוט מגן אברהם, מאנטריאל תשס"ה, עמ' עב-עו.

88 הדרכות שנכתבו: לקוטי תורה השלם, הדרכה ב (וו ההדרכה שאולי הועתקה מר' נחום), יא (בהדרכה זו מצוין 'העתק הרב אדמו"ר בעצמו').

המקשרים אותה לשמירת הברית.⁸⁹ סדר היום של ר' אברהם מיועד לכלל החסידים, ולא רק לחסידים בני-עלייה. כל נוסחיו מתאפיינים בפירוט מדוקדק, דחוס ורציף של הפעולות, הקושר אותן יחד ולמעשה מונע כל אפשרות של ביצוע דברים אחרים ביניהן.⁹⁰

הנוסחים השונים של הדרכות ר' אברהם דומים למדי בתיאורי סדר היום והתיקונים, ועיקר ההבדל בין הנוסחים הוא בתוכנו של החלק הראשון, הקשור לזמן שבו נאמרה ההדרכה, כלומר לפרשת השבוע או לחג החל בסמיכות זמן (בדרך כלל ראש השנה). עם זאת, גם תוכן הפתיחה קבוע למדי וכולל בדרך כלל דיון בחטאיו של האדם, כאשר המסקנה היא חובת האדם לזכר עצמו ובמיוחד לשמור את בריתו. בין 'סדר היום' ובין פירוט התיקונים מופיעה בדרך כלל פסקת מעבר, העומדת על הפער הבלתי נמנע כמעט שבין האידיאל של 'סדר היום' ובין קוצר ידו של האדם לממשו בפועל. הנה דוגמה לפסקת מעבר זו ולתיקונים שאחריה:

אכן כל זה הוא לו עצה שיפטר מן החטא, אבל מה יעשה אדם שכבר באתה עבירה לידו ונכשל בה, או שכבר נכשל בהוצאת ז"ל [זרע לבטלה], הלא עי"ז הוא פוגם במחשבה דיבור ומעשה, שהם בחי' נפש רוח ונשמה, [ו]פוגם באותיות שבשם הוי"ה [...] והתיקון לזה, לתקן תיקון המחשבה יתענה ערב ראש חודש שהוא זמן יום כפור קטן, אבל לא יתענה כי אם עד המולד, כי אחר המולד הוא ראש חודש, ובר"ח אסור להתענות. וגם יתענה בה"ב אחר פסח וסוכות, בה"ב בגימטריה ט', שני פעמים בה"ב גימטריא י"ח, לתקן תיקון עון חטאת נעורים שיצאה הטיפה מהמח ועברה דרך ח"י חוליות שבשדרה. ויתענה בשנה פשוטה שובבי"ם, [ש]במספר קטן עולה ג"כ ח"י לכוונה הנ"ל, ובשנה מעוברת יתענה ג"כ ת"ת, [ת"ת] במספר קטן עולה ח', [ו]בצירוף ח"י של שובבי"ם הנ"ל בגימטריא כ"ו כמנין שם הוי"ה,⁹¹ היינו לכוונה שיתקן אשר פגם בהשם הוי"ה, ורק שובבי"ם ות"ת יתענה דווקא ביום השישי, כי יום השישי [הוא] בחי' יסוד, וצריך להתענות או לתקן תיקון היסוד, ורק כדי שלא יכנס ליום שבת כשהוא מעונה יטעום דבר מה קודם מהלילה, היינו בשעה ב' או ג' אחר חצות היום יטעום דבר מה, ורק שלא יאכל אכילה גסה חלילה, כי כל כוונת ענין זה [הוא] רק כדי שלא יתענה בשבת.

89 בהתעלם מהבדלים קטנים למדי, אלה השלבים המובאים ברוב נוסחי סדר היום: (א) תפילת ערבית; (ב) אכילה קלה; (ג) שינה; (ד) קימה בחצות; (ה) תיקון חצות; (ו) לימוד חופשי; (ז) עשיית צרכים; (ח) קריאת שמע; (ט) הנחת תפילין; (י) תפילת שחרית; (יא) לימוד 'חוק לישראל'; (יב) סעודת היום; (יג) עסקי פרנסה או לימוד שולחן ערוך (ומכאן ניתן להסיק כי סדר היום כולל לכלל החסידים); (יד) תפילת מנחה.

90 היוצא מכלל זה הוא הזמן שלאחר סעודת הבוקר, כאשר סדר-היום מתפצל בין מי שתורתו אומנתו ובין מי שצריך לפרנס עצמו.

91 שובבי"ם = 18 במספר קטן; ת"ת = 8 במספר קטן.

ותיקון הדיבור, האמת כי עיקר התיקון לזה הוא ביום השבת, כי שבת הוא בחי' מלכות בחי' ה' אחרונה שבשם הוי"ה ב"ה בחי' דיבור, ורק ביום השישי הוא הכוונה ליום השבת, כמו שאמר הכתוב (שמ' טז 5) והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו וכו', ולזאת בליל ה' השייך ליום וא"ו יהיה נעור כל הלילה ללמוד תורה, (ביום) [ובימות] הקיץ שהלילות קצרות וודאי שאין [וזה] דבר קשה ללמוד כל הלילה, ורק בימות החורף שאז הלילות ארוכות ויכול להיות שיתעייף אדם בלימודו כל הלילה, הרשות נתונה לישב קצת בלי לימוד, אכן שיהיה ממארי דחושבנא, וודאי מה טוב ומה נעים שיעיין בספרי מוסר או שיספר סיפורי מעשיות מן הצדיקים או דברי תורה מצדיקים, וגם זה יעלה לו כמו לימוד, אבל מי שנאנס מצד שחלילה אינו בבריאות ולא יוכל להיות ניעור כל הלילה, יאמר בשבת כל ספר תהלים בלי שום הפסק באמצע, ורק שלשה פסוקים לכו נרננה (תה' צה 1-3) בתחילתו, ושלשה פסוקים מי יתן מציון (שם יד 7; לו 39-40) אחר אמירת תהלים, וקאפיטל אשרי האיש (תה' א) אחר גמירת תהלים, ויש בזה כונה מיוחדת שזה יהיה תיקון לפגם הדיבור.

ולתיקון המעשה, והיה מעשה הצדקה שלום (יש' לב 17), וצריך שיתן צדקה, (זמן) [וזמנו] הוא ביום השישי, כי ביום [ר'] הוא שם יחיד גאה בחי' יו"ד וצריך אז ליתן הצדקה, אכן כבוד קדושת אבי צוק"ל אמר שאליהו הנביא גילה לצדיקי זמנינו שצריך ליתן אותה הצדקה לעני הגון דוקא, ומי שאין הינו מספיק לזה, יכול לאסוף אצלו מכמה שבועות וימסור בפעם אחת לעני הגון, ועייז יהיה גדולה צדקה שמקרב הגאולה, שיקרב השי"ת גאולה כללית לכל ישראל וגאולה פרטית לכל האנשים הצעירים לימים שיוכלו לישב על התורה ועל העבודה, וגם בגשמיות ברוחניות ברכה חיי מזוני רפואה במהרה בימינו, אמן סלה.⁹²

ניתן להניח כי גם סדר היום של אברהם מטריסק משקף גיבוש וארגון של הדרכותיו של ר' מרדכי,⁹³ אולם השפעת ר' מרדכי בולטת יותר בחלק התיקונים. לא פעם ר' אברהם מציג את התיקונים הללו בשם אביו ר' מרדכי, אולם נוסף על ההבדלים בעריכה ובדרך המסירה, אפשר להצביע על כמה הבדלים סגנוניים ותוכניים בין השניים. מבחינת הסגנון יש לציין את ההרחבה היתרה שר' אברהם נקט בה, הן בפירוט האופי הביצועי של ההנהגה הן בפירוט הקשריה הקבליים. מבחינת המבנה, יש לציין כי אצל

92 ילקוט מגן אברהם (לעיל הערה 87), עמ' עד-עו. ציטוט זה נבחר באופן שרירותי מאחת ההדרכות המצויות. בניסוח זה פגם הברית הוא הגורם לפנימה במחשבה, דיבור ומעשה, אך בניסוחים אחרים הסיבתיות היא הפוכה: הפגימה במחשבה, דיבור ומעשה מובילות לפגם הברית. כך או כך, ברור כי ר' אברהם קושר בין פגם הברית ובין פגם במחשבה, דיבור ומעשה.

93 גם אצל ר' מרדכי מופיעות המלצות מסוימות לסדר יום, אך אלה אינן מקיפות כשל ר' אברהם: לקוטי תורה השלם, הדרכה ז, עמ' טו-טז; יתרו, עמ' פ-פב. עוד יש לזכור שההמלצה על קריאה ביח ל"ישראל" כאמצעי של תיקון הברית הוצגה על ידי ר' מרדכי.

ר' מרדכי יש גרסאות מספר לשיוך של התיקונים לתיקון המחשבה, הדיבור והמעשה, וייתכן שהדבר מעיד על כי הנוסחים השונים של ההדרכות יועדו במקורם לחסידים שונים. לעומת זאת, נראה שמבין מספר אלטרנטיבות של תיקונים המובאות אצל ר' מרדכי – בחר לו אברהם נוסח אחד, ואותו העביר לכלל החסידים במעמד הפומבי של אמירת התורה,⁹⁴ כשהוא מעדיף באופן קבוע את הניסוח המקשר את התעניות לתיקון המחשבה, את הלימוד הלילי לתיקון הדיבור, ואת הצדקה לתיקון המעשה. הבדל בולט נוסף הוא נטייתו של ר' אברהם להקל בתעניות ביחס לאביו.⁹⁵

ההדרכות לתיקון הברית נתפסו כרכיב מרכזי בהנהגתו של אברהם מטריסק על ידי חסידיו. הרב אברהם סטפנסקי, שהיה כנראה אחד מחסידיו הקרובים של אברהם מטריסק, הספיד את רבו ובין דבריו תיאר את דרכו כמנהיג של חסידים:

הי' מדריך כמה אלפים מישראל בדיבוריו הקדושים כמה שנים בהדרכות נכבדות לעבודת השי"ת והעיר לבבם באמרי נועם והסברות ישרות לעשות תשובה שלימה וסידר להם תקונים על חטאתם ופשעם מנעוריהם ונתן עוז ותעצומות בלב כל או"א [אחד ואחד] מהסרים למשמעתו לעסוק בתורה ותפלה ובאמירת תהלים שירות ותשבחות של דהמע"ה [דוד המלך עליו השלום] בכל שבת ושבת בלי הפסק לפני בוראינו יתברך להחיות נפשם ולטהר נשמתם מזוהמתם.⁹⁶

בדברים משתקפת בבירור מסירת ההדרכות, תוך התייחסות מפורשת לחטאות נעורים, ולאמירת התהלים. משתמע מהדברים כי הן עמדו בלבו של האתוס הטריסקאי, וייתכן שהמספיד התכוון לכך שההדרכות גם קוימו על ידי חסידים. עדות ברורה יותר לביצוע בפועל של ההדרכות על ידי חסידים מצויה בהספד על אברהם מטריסק שכתב הרב החסידי יחיאל מיכל היבנר:

ופעם א' שאלני רבינו הק' מראהטין שחידוש בעיניו על שלא הייתי אצלו [אצל ר' אברהם] בעת שהי' משובתי שבת בגליל שלנו וזכיתי אח"כ להיות אצלו על שבת

94 ר' מרדכי מזכיר את תיקון המחשבה, הדיבור והמעשה בהדרכה א, אך אינו קושר לכך במישרין את התיקונים הללו, ובנוסף אינו מציין את הנהגת הצדקה והלימוד הלילי שיש בהדרכה ג שיוך התיקונים לתחומים זהה לר' אברהם. לעומת זאת, בהדרכה ה, התעניות והצדקה במשותף הן תיקון לפגם המעשה, ואילו תיקון המחשבה מזוהה עם התבוננות מתמדת בגדולת הבורא. בהדרכה ז מוצגת החובה לתקן את המחשבה, הדיבור והמעשה, אך לא נוצרת זיקה ישירה בין התיקונים ובין התחומים הללו.

95 ראו להלן סמוך להערה 155.

96 א' סטפנסקי, דרך תמים, ברדיטשוב תרנ"ה, עמ' 134. המחבר היה מו"ץ בקהילת ברודיב (ברודובה) שבולין, ראה עצמו כאחד מחסידיו הקרובים של ר' אברהם וייתכן שגם מונה לתפקידו על ידי הצדיק. עליו ראו: ש"ג גאטליב, אהלי שם, פינסק תרע"ב, עמ' 25-26.

קודש בביתו בימי השובבי"ם והתענו רובם ככולם בעש"ק [בערב שבת קודש] כי כן ה' דרכו בקודש לצוות להתענות ביום ו' כנגד היסוד.⁹⁷

מהדברים הללו מתברר כי תעניות יום ו' בתקופת השובבי"ם אמנם נהגו בחצרו של אברהם מטריסק, וייתכן שאף ר' אברהם עצמו קיים התענית. העדות על כי התענית בוצעה על ידי כל יושבי החצר מצביעה גם על אופי חברתי ופומבי שלה. נראה כי היות החצר הטריסקאית אתר שהוא מסגרת חברתית לקיום ההדרכות נתפס בעיני היבנר כתופעה ייחודית, בשונה ממנהגי חצרות צדיקים אחרים שאליהם נהג לנסוע, בעיקר צדיקי סטרטין, אך גם צדיקי רוז'ין, בלז וקוסוב.

מסגרת זו של הדרכה לשמירת הברית, הכוללת סדר יום שנועד למניעה, והנהגות שנועדו לתיקון (תיקונים), אומצה בדור הבא על ידי שניים מבניו של ר' אברהם. מרדכי מקוזמיר (1840-1917), בנו השני של ר' אברהם מסר לחסידיו 'הדרכה ישרה' אשר כוללת סדר יום ותיקונים שהם דומים לאלה של אביו. אולם יש לציין, שההקשרים התאוסופיים עמומים יותר אצלו ביחס לאביו, וגם תיקון הברית אינו מוצג כמטרתה העיקרית של ההדרכה.⁹⁸ בנו השלישי של ר' אברהם, ר' יעקב אריה לייב (1847-1918), שהיה ממלא מקומו בטריסק, שלח לחסידיו בצפת, זמן קצר לאחר פטירת אביו, את ספרו של ר' אברהם 'מגן אברהם', וצירף בקשה מפורשת לקיים את ההדרכה הרשומה בה.⁹⁹ ממשלוח ההדרכה הכתובה ובציפיה שתקיים על ידי כל החסידים אפשר להסיק כי ההדרכה נחשבה בעיני ר' יעקב אריה לייב כתמצית האתוס הטריסקאי, אשר ניתן להעבירו בנקל לחסידים מרוחקים, כאשר אין אפשרות מעשית של מפגש פנים אל פנים עמם. ר' יעקב אריה לייב לא הסתפק במסירה לחסידים של הדרכותיו הנדפסות של אביו, אלא מסר הדרכות גם בעל פה. ביספר היחס מטשערנוביל ורוז'ין, שכתב נכדו, מובאת 'הדרכה ישרה' שמסר לחסידיו.¹⁰⁰ אמנם גם בו מוצג סדר יום, אולם בניגוד לסדרי היום של אביו, ובדומה להדרכה של אחיו, כמעט ולא מוזכר בו פגם הברית, אלא לשונות כלליות יותר של זיכור החומר, וגם ההקשרים התאוסופיים מועטים יחסית. בסיומו של סדר היום נכתב כי הוא מבטא אידאל של התנהגות, אולם 'בני עליה המה מועטים ורובא דרובא טרודים בעול הפרנסה ובעול הגלות, ופוגמים במדומ"מ ונר"ן

97 י"מ היבנער, הלולא דרבי, קאלאמעא תר"ן, י ע"ב. שיבושי הדפסה תוקנו על ידי: על המספיד, הרב החסידי יחיאל מיכל היבנר, ראו: מ' וונדר, מאורי גליציה: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 371-379.

98 מאמר מרדכי: מאמרים אחדים [...] אשר יצאו מפום [...] מו"ה [...] מרדכי מקאומיר, קיעלץ תרע"ט, עמ' א-ז. הכותרת שנתן להדרכה המביא לדפוס מעידה על מסירתה בעל פה: 'הדרכה ישרה: מה ששמעתי מכ"ק דודי וצל"ה בשנה הראשונה שבא מלובלין לחעלים'.

99 נחלת צבי, ה (תשנ"א), עמ' קג.

100 ספר היחס (לעיל הערה 83), עמ' 87-95. פתיחת ההדרכה מעידה על אמירתה בעל פה: 'פתח הרב: 'האוינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פיי" (שם, עמ' 87).

[במחשבה דיבור ומעשה ונפש רוח נשמה]. התיקון לכך הוא סדר התיקונים האמור (תעניות, לימוד לילה, מתן צדקה ואמירת כל ספר תהלים בשבת בבוקר), המיועדים במפורש לא רק לבני-עלייה. את התיקונים הללו ר' יעקב אריה לייב מייחס לאביו ר' אברהם, שאף הוא קיבלם מאביו ר' מרדכי.

נראה שהריטואלים הללו התקבלו גם בענף סקווירה של שושלת צ'רנוביל. בזכרונותיו של אלימלך וקסלר ('איש נעמי'), משכיל שהתפכח מהחסידות, הוא סיפר על תקופת היותו חסיד, וכיצד הפך לחסידו של יצחק מסקווירה לאחר שהיה חסיד של דוד מטלנה. וקסלר סיפר על אחת הפעמים הנדירות שבהן נעתר ר' יצחק להפצרות חסידיו לומר תורה. תורה זו התחלקה לשניים: תחילה דרשה על פסוק, ולאחר מכן הורה ר' יצחק לחסידים את התיקון הנודע לחטאת נעורים.¹⁰¹ כלומר, כמו ר' מרדכי ור' אברהם, גם ר' יצחק הציג תיקון לפגם הברית ('חטאת נעורים') המשולבת בדרוש. בהמשך דבריו תיאר וקסלר את הנהגות הסגפנות של ר' יצחק:

כמעט כל חייו עינה בצום נפשו, יען כי אחר מאד תפלת הבוקר, ולפני התפלה, גם כי טעם מאומה, לחם לא אכל, מלבד ימי צום הרבים אשר התענה כל היום וירבה לדבר תחנונים ומזמורי תהלים. בדבריו אשר דבר אל חסידיו הורה אותם, איך לעבוד את ה', ועל כן כמעט כולם היו יראי אלהים וחרדים אל דברו. אנכי חשבתי אחת לאחת ומצאתי חשבון, כי בכל הימים אשר דבקתי בו ושמרתי פקודיו לעשותם, עינתי בצום נפשי כמעט תשיעית השנה. אלה היו ימי הצום, אשר אינן כתובים על ספר 'מגלת תענית' ואבותינו לא שערום: שנים-עשר ערבי ראש חדש, עשרת ימי תשובה, שתי פעמים בה"ב אחר חגי הפסח והסכות, גם שובבי"ם, מלבד ארבעת הצומות ויום הכפורים, חק לכל ישראל – תשעה ושלושים יום!¹⁰²

הנקודה החשובה היא שאת הסגפנות שנהג בעצמו הנחיל ר' יצחק גם לחסידיו. התעניות לא היו רק המלצה תאורטית, אלא קוימו בפועל, הן על ידי הצדיק הן על ידי החסידים. וקסלר אמנם אינו מציין במפורש כי התעניות הללו קשורות בפגם הברית, אולם כיוון שימי התענית המצוינים זהים לתיקונו של מרדכי מצ'רנוביל, הרי ניתן להניח שבכך קיימו ר' יצחק וחסידיו את התיקון הנודע לחטאת נעורים. ניתן גם להניח שהתעניות התקיימו בחסידות סקווירה גם בדורות הבאים, לפחות על ידי הצדיקים.¹⁰³

101 איש-נעמי (א' וקסלר), 'מתהום הנשיה', רשומות, ב (תרפ"ב), עמ' 177.

102 שם, עמ' 179.

103 על נכדו של ר' יצחק נמסר שהיה מקיים את התעניות הללו ואף את כ' בסיוון, שהיא תענית לזכר הרוגי ת"ח ות"ט ('יי ראזנבלום, שח"י גרובער [עורכים], בקדושה של מעלה: ראשי פרקים במסכת חייו ותולדותיו של [...] יעקב יוסף [...] מסקווירא, שיכון סקווירא תשס"ב, עמ' עח). קיום ההדרכות על ידי הסב ועל ידי נכדו, מאפשר להניח שהן התקיימו גם בדור הביניים.

בענפים אחרים של השושלת יש עדויות מצומצמות ועקיפות יותר, אולם לא פחות ברורות. באיגרת ששלח לחסידיו אהרן מצ'רנוביל, בנו הבכור של ר' מרדכי, הוא קבע כי עבור בעיית 'מקרה הכסיל', היא בעיית הוצאת זרע לבטלה – 'טובים תיקוני אאמו"ר הקדוש וצוקללה"ה [מרדכי מצ'רנוביל] אשר שמעו [החסידים] מפיו הקדוש, וכן אשר שמעו ממני, מסוגלים המה לתקן הדבר והיה כלא היה כלל בעזר השי"ת'.¹⁰⁴ אין בידינו 'הדרכות' רשמיות משל צדיקי הורנוסטיפול, אולם את אחד מדרושי מרדכי דב מהורנוסטיפול, שנמסר ערב תקופת השובבי"ם ושנדון לעיל, אפשר לראות כעין הדרכה לתיקון הברית, המדגישה את תענית השובבי"ם.¹⁰⁵ גם בהנהגות המובאות משמו של ישראל דב מווילדניק, תלמידו של מרדכי מצ'רנוביל, מובאות גם הנהגות של תעניות שובבי"ם וער"ח, לימוד בליל שישי ומתן צדקה ביום שישי.¹⁰⁶ לעומת המקום המרכזי שתפסו הריטואלים בכמה מענפי השושלת שצוינו לעיל, הם לא התבלטו בענפים אחרים. על שניים מהענפים הללו (קורסטשוב ומאקארוב) לא ידוע כמעט דבר ולכן לא ניתן לקבוע מה היו העמדות שלהם, אולם אפשר לקבוע שבענפי טלנה ורחמיסטרייוקה התיקונים לא תפסו מקום חשוב. ואמנם, הגם שבאחד מדרושי דוד מטלנה (1808–1882) מציג כבדרך אגב את תענית ערב ראש חודש כדבר שנוהגים בו,¹⁰⁷ הרי מדבריו האמורים של וקסלר משתמע כי התעניות הללו לא היו רכיב חשוב באתוס הטלנאי. אדרבה, את ה'הדרכות' המובאות משמו של ר' דוד אפשר להבין דווקא כמסתייגות מהתיקונים הללו וכמעדיפות פרקטיקות רוחניות יותר, כמו גם נסיעה לצדיק.¹⁰⁸ ואכן, כשר' דוד עוסק בענייני תשובה הוא מדגיש יותר את תשובת הלב ואת כוחם של הרהורי תשובה, על פני ריטואלים של שבירת הגוף. הסתייגות מפורשת מתיקוני התשובה מיוחסת רק ליוחנן מרחמיסטרייוקה (1816–1895), צעיר בניו של מרדכי מצ'רנוביל:

לא היה אומר עניני תקונים על פגם הברית, כמו שאר אחיו הקדושים שהיו אומרים להתענות ולהיות נעור בליל שישי, ולומר כל תהלים בש"ק [בשבת קודש] בבקר. פ"א הודיע ע"י המשמש שרצונו לומר עניני תקון, ובאו כל הקהל, ואמר שנמנע

104 האיגרת הועתקה בכתב יד מכוון 'תשא', בני ברק והסימול במכון לתצלומי כתיב יד שבספרייה הלאומית בירושלים: IPH 4870, פט ע"ב-צ ע"א, ונדפסה אצל י"י ראזענבלום ושח"י גרובער (עורכים), ילקוט מאורי אור, שיכון סקווירא תשס"א, עמ' רצט-ש.

105 ראו לעיל סמוך להערה 43.

106 שארית ישראל (לעיל הערה 69), עמ' 110 (בסיום ההקדמה).

107 'ולזה תיקון הצדיקים הוא להתענות בכל ער"ח ושאר תקונים בער"ח' (דוד מטלנה, קהלת דוד, בית שמש תשס"ג [מהדורה ראשונה: לובלין תרמ"ב], עקב, עמ' רעא).

108 בדרוש אחד קבע דוד מטלנה כי בניגוד לפגם הברית שאותו אפשר לתקן באמצעות ביצוע תיקוני תשובה, הרי את חטא ההרגל אי אפשר לתקן (דוד מטלנה, ברכת דוד, בית שמש תשס"א [מהדורה ראשונה: זיטאמיר תרכ"ב], אזהרות ישרות, עמ' קצח-קצט).

מלומר תקונים מחמת שרצה למצוא דבר שלא יהי' קשה לקיים, והתועלת תהא גדולה, מה שרק עכשיו מצא, לילך לקבץ צדקה מבית לבית, שהוא דבר לא קשה, ותקון גדול לפגם הרגלים.¹⁰⁹

ר' יוחנן נמנע מלהורות לחסידיו לבצע את תיקוני התשובה (למעט הנהגה המזכירה את רכיב הצדקה) משום הקושי הכרוך בכך. אולם בעצם התנגדות זו הוא מוצג כחריג ביחס לאחיו, ולעומת זאת נראה כי אחד מבניו קיים לפחות חלק מתענית שובבי"ם.¹¹⁰ יתר על כן, התנצלותו של ר' יוחנן גם מעידה על כי חסידיו ציפו ממנו שידריך אותם בתיקונים כאלה.

ה. צ'רנוביל וחסידויות אחרות

בסעיף זה אבקש לבדוק עד כמה קיימות בחסידויות אחרות שיטות תשובה ריטואליות כמו זו בחסידות צ'רנוביל, ומה מעמדן של תעניות במסגרתן.¹¹¹ אני מבקש לבדוק שאלה זו בעיקר במסגרת הזמן של המאה התשע עשרה, שהיא תקופת השושלות, ובה ניתן לצפות שיימצאו אתוסים שושלתיים, ובעיקר בתחום המושב הרוסי, שבו התרכזו מרבית חסידיו צ'רנוביל, ולכן בו התרחשו המפגשים התרבותיים בין מנהגי החסידויות השונות, מפגשים שיכולים להוות מקור לאימוץ או לדחייה של מנהגים.

לאחר שעמד על הנטייה הסגפנית של מרכזי מצ'רנוביל, כתב ההיסטוריון רפאל מאהלר כי 'התחדשות מוסר הסגפנות להלכה מציינת בתקופה ההיא גם את תורת אדמו"רים אחרים באוקראינה, כגון זו של ר' משה צבי מסאווראן'.¹¹² אמנם בספר 'לקוטי שושנים', שהוא הספר העיקרי בו נוסח האתוס הסאווראני, אפשר למצוא הדגשה דומה של חשיבות המאבק ביצר כשלב ראשון של העבודה הדתית, הכולל גם קיום תעניות.¹¹³ מסורות אחרות מציינות את החשיבות שייחס משה צבי מסאווראן לשמירת הברית.¹¹⁴ אולם אין בכלל המסורות הללו רמז לקיומם של ריטואלים ממוסדים.

109 אברהם [השני] מסלונים, בית אברהם, ירושלים תשי"ח, עמ' קז. גם 'פגם הרגלים' עשוי להתקשר עם הסתת היצר הרע, וכיתות רגליים (כמו קיץ) כתיקון לכך: יעקב צבי יאליש, קהלת יעקב, לעמבערג תר"ל, ערך קי, דף ה"א.

110 משכנות יעקב, ג (תשנ"ה), עמ' נט.

111 זו שאלה מצומצמת שיש להבחינה מכמה שאלות אשר לא יוכלו להתברר במסגרת זו: אין אלה השאלות הכלליות של מעמד הסגפנות בחסידות, טיבו של עקרון התשובה או מעמדם של ריטואלים והנהגות. גם אין הכוונה להתמקד בצדיקים בודדים אלא בחסידויות שלמות או בשושלות. זו גם אינה שאלת הביוגרפיה של הצדיקים אלא האתוס שהיו מורים לחסידים.

112 ר' מאהלר, דברי ימי ישראל: דורות אחרונים, ו, תל אביב תשל"ו, עמ' 20.

113 'לקוטי שושנים השלם' (בתוך: 'לקוטי כתבי קודש, ירושלים תשכ"א), סימנים כד, לא, לו, מז.

114 מרגניתא דבי רבנן, ירושלים תשנ"ט, עמ' כז, מה.

עמדה דומה משתקפת במקורות חסידות אפטה. צדיקי אפטה נהגו להתענות בתקופת השוכביים אולם כנראה לא דרשו זאת מחסידיהם. בדרוש יחיד בספר 'אוהב ישראל' ממליץ אברהם יהושע השל מאפטה על ביצוע תענית שוכביים כמאבק בפגם הברית, אולם הפרקטיקה מוצגת כקשה ובאופן מעשי מוחלפת בתלמוד תורה.¹¹⁵ גם בטקסטים אחרים הקשורים בחסידות זו (דברי תורה נוספים של ר' אברהם יהושע השל, איגרותיו ואיגרות צאצאיו) אין התייחסויות רבות לפגם הברית ולתעניות כאמצעי עיקרי לתשובה עליו, ובדרך כלל אפשר לזהות התנגדות לתעניות בבית אפטה. מכל מקום, אין עדות לכך שהתעניות הפכו לריטואל שושלתי ממוסד.¹¹⁶ אם ניתן למצוא ריטואל ממוסד בשושלת אפטה הרי זו הקריאה הריטואלית ב'סדר מעמדות' שהנהיג ר' אברהם יהושע השל, ושיוחסה לה השפעה מאגית של הגנה מפני מזיקים.¹¹⁷ ייתכן שלריטואל זה תפקוד מקביל לתפקודם של חלק מהריטואלים הצ'רנוביליים (כדוגמת הקריאה ב'חק לישראל') כריטואלים של מאבק ברע.

יש מסורות, ולפיהן רפאל מברשד הקפיד מאוד בתענית ער"ח (שאימוצה בחסידות מיוחס לבעש"ט), וייתכן שגם חסידיו שנכחו במרחב האוקראיני ובאו בקשרים רבים עם חסידי צ'רנוביל, אולם לא נמצאו בכתבים המיוחסים לחסידות זו סדר ממוסד של ריטואלי תשובה.¹¹⁸

לעומת זאת, בחסידות קארלין הובעה התנגדות מפורשת ועקרונית לתעניות, ובפרט לתעניות על פגם הברית. אמנם בספר היסוד של חסידות זו, 'בית אהרן', משתקף אימוץ של הנהגות המגיד ממזריץ',¹¹⁹ ובהן גם אותן הנחיות להתענות פעם בשבוע, אולם בדברים המיוחסים לצדיקי קארלין, שפעלו במחצית השנייה של המאה התשע עשרה,

115 אוהב ישראל השלם, ירושלים תשמ"ח, ויחי, עמ' ע.

116 על אי אמירת סדר יום כיפור קטן בחצרות אפטה (שמכך נראה שניתן להסיק שגם לא התענו בער"ח) ראו: ילקוט האוהב ישראל, ירושלים תשמ"ו, עמ' קסב. על כי הצדיקים התענו בשוכביים ראו: שם, עמ' קסט. על מגמה כללית של התנגדות לתעניות בבית אפטה ראו: שם, עמ' קכג-קכה. לעומת זאת, מאמר בודד התומך בתשובה עם סיגופים ראו: שם, עמ' עג-עד. דווקא התענית החריגה שעליה הכריז ר' אברהם יהושע השל ב-1824 מצביעה על כך שלא נהג להמליץ על תעניות. על תענית זו ראו: 'היילפרין, יהודים ויהדות במזרח אירופה: מחקרים בתולדותיהם, ירושלים תשכ"ט, עמ' 348-354.

117 אגרות אוהב ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' נב-נד.

118 על הבעש"ט ומנהג תענית ער"ח עד המולד: צרור החיים השלם: כולל הרבה מאמרים [...] וגם הרבה סיפורים [...] מאתי המלקט [...] חיים [...] ליבערזאהן, בילגורייא תעריג, עמ' 21, סעיף נד (אברהם דב מחמלניק, חתנו של יעקב יוסף מפולנאה, אמר לברוך ממזיבו: שהבעש"ט ציווה להתענות בראש חודש עד המולד, ואילו ר' ברוך סרב לקבל זאת); על החשיבות שייחסו פנחס מקוריץ ורפאל מברשד לתענית ערב ראש חודש ראו: אמרי פנחס השלם, א, שער סדר היום, עמ' רמג, סימן קמ. לעומת זאת, אלימלך וקסלר, שהעיד על סגפנותם של יצחק מסקוויריה וחסידיו (לעיל סמוך להערה 102), הכיר היטב את חסידי סאווראן וברשד (ראו: אישנעמי [לעיל הערה 101], א, עמ' 166, 174-175) אולם לא ציין אותם כנהוגים סגפנות כבסקוויריה. חסידות ברשד מזוהה במידה רבה עם בית המדרש של פנחס מקוריץ, אשר נודע כמי שהדגיש את הסור מרע' (השל [לעיל הערה 79], עמ' 224).

119 גרים [לעיל הערה 70], עמ' 111-112.

ההתנגדות לסגפנות בולטת יותר.¹²⁰ בשיחה שערך אהרן השני מקארלין, כנראה עם חסידים צעירים, הוא הדגיש כי מטרתה המעשית היחידה של התשובה היא לקראת העתיד, ולא כדי לתקן את פגמי העבר. וכן, התשובה מיועדת לתקן את האדם עצמו, ולא את העולמות העליונים, שזו משימה גדולה מדי. ר' אהרן דרש 'סור מרע על ידי עשה טוב', והגביל תעניות של תשובה לפעם אחת בלבד בחורף, וגם זאת בתנאים מקלים. במקום התעניות דרש חשבון נפש פנימי. מצויה גם עדות משמו, כי בתשובה לבקשת אחד מחסידיו לתיקון על 'חטאת נעורים' – המליץ לו לקרוא פרק תהלים רלוונטי, ובכך למעשה המיר את התענית בקריאה ריטואלית. גם נכדו, ישראל ('הינוקא') מסטולין, המשיך כיוון זה, כאשר המליץ בשנת תרנ"ט על הסחת הדעת מפגם הברית, בפרט לפני השנה, ועל הימנעות מדאגות אם נכשל האדם בכל זאת.¹²¹ גם בחסידויות שהסתעפו מקארלין (לכוביץ, קוברין וסלונים) אפשר להצביע על הסתייגות מתעניות ומתיקוני תשובה על פגם הברית.¹²²

קשה שלא להשוות את התיקונים הצ'רנוביליים לתיקוניו של נחמן מברסלב ובעיקר לתיקון הכללי.¹²³ הנחת היסוד הן בריטואלים הצ'רנוביליים הן בברסלביים היא כי פגם הברית חמור במיוחד, ודווקא בשל כך הוא בעל פוטנציאל גדול לתיקון כל החטאים. כאן וכאן מצוי הרעיון של תיקון כללי, כלומר של ביצוע ריטואל אחד המסוגל לתקן את כל החטאים, ומבטל את הצורך בתיקונים של חטאים ספציפיים. אם הריטואל הוא נוח לביצוע בחסידות צ'רנוביל, הרי עוד יותר בברסלב.¹²⁴ הן בברסלב הן בצ'רנוביל מצויים רכיבים של אמירת תהלים ומתן צדקה, ובשתי החסידויות הריטואל

120 הדברים על שושלת קארלין מבוססים על המקורות הבאים שהביא לידיעתי ר' אברהם אביש שור, חוקר מחסידי קארלין: בית אהרן, בראדי תרל"ה, עמ' 290-291; כ"י ר' מאיר לוינ [נמצא ברשות ר' אברהם אביש שור], אות ס"ט; א' הויזמן, ילקוט דברי אהרן, ירושלים תשכ"ב, עמ' קטו.

121 בהקשר זה מעניין לציין כי הצדיק ירחמיאל משה מקוויניץ, שהיה אחיו מצד אמו של ישראל מסטולין וחתנו של מרדכי מלוייב (ענף צ'רנוביל), נהג מנהגי תענית המזכירים את הצ'רנוביליים, כאשר התענה בה"ב לאחר פסח וסוכות ובשובב"ם (א"ד גימן, ספרן של צדיקים, לובלין תרפ"ט, עמ' 76).

122 תורת אבות [...] מאת מרנן ורבנן אבות שושלת לכוביץ-קוברין-סלונים, ירושלים תשכ"א, עמ' רד-רה. יש לציין הסתייגויות אלה לנוכח העובדה שלפחות בעיני אחד מחסידיו סלונים הבולטים שמירת הברית נחשבה לאחד משלושת עקרונות היסוד של חסידות זו (א"י לוריא, עבודת פנים, ירושלים תשל"ד, עמ' עז-פא. אני מודה לד"ר בנימין בראון על שהפנה תשומת לבי למקור זה).

123 בחסידות ברסלב השתגר המונח 'תיקון הכללי' כדי לציין ריטואל שבמרכזו קריאת עשרה פרקי תהלים, המייצגים את ספר תהלים כולו, ריטואל שבכוחו לתקן כל חטא ובמיוחד את חטא הוצאת זרע לבטלה. על כך ראו: ליבס (לעיל הערה 24). אולם לאור מחקריו של צבי מרק, נראה שנכון יותר להתייחס למספר תיקונים ברסלביים, שהתיקון הכללי הוא רק אחד מהם, ונוספים לו גם 'תיקון למקרה לילה' ועלייה לקברו של ר' נחמן. נוסף לאמירה הריטואלית של פרקי התהלים, כללו התיקונים גם מתן צדקה, בכי, לבישת בגדים לבנים ופעולות נוספות. על תיקוניו ר' נחמן ראו: מרק, המעשה מהשריון (לעיל הערה 23); הני"ל, תהליך התגבשותם (לעיל הערה 29). להשגות על מרק ראו: פכטר (לעיל הערה 2), עמ' 256, הערה 61.

124 ליבס עומד על כי התיקון הכללי הוא יקל יחסית (ליבס (לעיל הערה 24), עמ' 254).

מהווה אמצעי לשבור את הקליפה. גם מקומו המרכזי של הצדיק בתהליך התשובה של החסיד בולט הן אצל ר' נחמן הן בחסידות צ'רנוביל: עצם ההתקשרות בצדיק היא פעולה של תיקון הנייתוק שבפגם הברית ובנוסף יש לציין את קבלת התיקונים ממנו ולעתים גם וידוי בפניו. אולם לצד קווי הדמיון אין להתעלם מההבדלים. ראשית, מגמת הנסיגה מהסגפנות ברורה יותר בתיקונים הברסלביים מאשר באלה הצ'רנוביליים.¹²⁵ שנית, את התיקון הברסלבי האחיד החסיד אמור לבצע בכל פעם שחטא, ואילו חסיד צ'רנוביל אמור לערוך את תיקונו בהתאם ללוח השנה. עיקרון זה מרחיק את האדם מחטאיו הפרטיים עוד יותר משעושים זאת התיקונים הברסלביים. קשה אפוא לקבוע מי 'מחמיר' יותר.

בחסידות חב"ד, הטקסט המרכזי והסמכותי לענייני תשובה הוא 'איגרת התשובה' של שניאור זלמן מלאדי (רש"ז), אם כי דיונים בענייני תשובה מופיעים גם בדרושו ובסידורו, ובכתבי צאצאיו. באיגרת זו יוצא רש"ז כנגד אימוץ פרקטיקות לוריאניות של ריבוי תעניות כאמצעי לתשובה, ובכך למעשה מעיד על הפופולריות של פרקטיקות התשובה הללו.¹²⁶ ההמלצות המעשיות שמציג רש"ז לתשובה הן להיות כל לילה מ'מארי דחושבנא' (כלומר לערוך חשבון נפש על החטאים לפני השכיבה לישון). לקום לתיקון חצות, ללמוד תורה, ולהחליף תעניות בצדקה. ההתנגדות לתעניות גברה בחב"ד לאורך השנים, ונראה כי האדמו"ר האחרון התנגד יותר מקודמיו לתעניות, ובמיוחד לתענית שובביים.¹²⁷ לכאורה אפשר להסיק כי שיטת חב"ד מקלה ביחס לריטואלים הצ'רנוביליים. אולם יש לשים לב כי רש"ז לא שלל את התעניות מכול וכול, אלא ביטל את העיקרון שכמות התעניות עומדת ביחס ישר לכמות החטאים ולחומרתם. לשיטתו, יכול אדם לקבוע לעצמו תעניות, ובלבד שהדבר ייעשה מתוך ריסון, אך מידת הריסון אינה מוגדרת. גם בספר 'פוקח עוורים', המוצג כהדרכות לבעל תשובה מסוים מטעמו של דב בר מלובביץ' ('אדמו"ר האמצעי'), מופיעות המלצות לתענית, ואולי אף בהסתייגות פחותה מאשר באיגרת התשובה, ואף מוצגים ימי שישי וערבי ראש חודש

125 לדעת מרק, ר' נחמן ראה באמירת פרקי תהלים חידוש ביחס להנהגות הסיגוף הצפתיות, שבהן המשיכו לנהוג גם בראשית החסידות (מרק [לעיל הערה 23], עמ' 202-206). ואילו כפי שהתברר לעיל, בהנהגות הצ'רנוביליות אמירת תהלים עומדת לצד התעניות באופן עקרוני, מבלי שניתן להמיר ריטואל אחד במשנהו.

126 על עמדות רש"ז בענייני תשובה ראו: חלמיש (לעיל הערה 35), עמ' 345-351. חלמיש רואה בעיסוק הרב בענייני תשובה אצל רש"ז משום חריגה מהמקובל אצל מורי החסידות בימיו, ובאיגרת התשובה 'אגרת הדרכה ייצוגית לא פחות מאשר הקונטרסים של "ספר של בינונים"'. העמדות שהוצגו באיגרת התשובה הפכו לאתוס חב"די שהודגש לאורך הדורות. ראו גם נברו (לעיל הערה 2), עמ' 152-153.

127 ספר שערי הלכה ומנהג: תשובות וביאורים בשלחן ערוך [...] מכבוד קדושת אדמו"ר מנחם מנדל [...] שניאורסאהן מליובאוויטש, א-ד, ירושלים תשנ"ג; ה, ירושלים תשס"ב (שלילת תענית שובביים: שם, ב, עמ' קפז-קפח; שלילת תעניות בה"ב: שם, ה, עמ' קב-קד; התנגדות לתעניות מעבר לשר"ע: שם, עמ' קכח-קכט).

כימים היפים לתשובה באמצעות צדקה ותעניות.¹²⁸ כמו כן, תענית בה"ב נהגה כנראה אצל חלק מהחסידים בימיו של רש"ז וגם בימיו של האדמו"ר השלישי של חב"ד (הצמח צדק). אפילו האדמו"ר האחרון, שכאמור התנגד יותר מקודמיו לתעניות, נהג בעצמו להתענות בה"ב, ולא מנע זאת מחסידים שרצו בכך.¹²⁹ כמו בהשוואה לברסלב, גם כאן קשה לקבוע איזו שיטת תשובה מחמירה יותר. מחד גיסא, כמו במקורות צ'רנוביל, גם במקורות חב"דיים ניתן להצביע על גישה חיובית יותר לתענית כלפי מי שנמצא במדרגה ראשונית נמוכה של עשיית תשובה, ועל קיומן בפועל של כמה תעניות ציבור. מאידך גיסא, בשתי השיטות יש נטייה לצמצם בתעניות, כאשר הצמצום נעשה בדרכים שונות: בדרך של הסתייגות עקרונית בחב"ד ובדרך של הצטמצמות לתעניות ציבור בצ'רנוביל. על כל פנים, תעניות הציבור לא הפכו בחסידות חב"ד לשיטה ריטואלית ממוסדת כמו בצ'רנוביל.

הסתייגויות מתעניות אפשר למצוא גם בחסידויות בגליציה ובפולין הקונגרסאית.¹³⁰ כך לדוגמה, לר' שלום רוקח (1783-1855), שהיה בן דורו של מרדכי מצ'רנוביל ונחשב למייסד חסידות בלז, מיוחסת הנחיה לתקן כל פגם באמצעות תורה ותפילה, ולא באמצעות תעניות, וגם בהנהגותיו של נינו ר' אהרן לא מצויות הנחיות של תענית, ובפרט לא בה"ב, ער"ח או שובבי"ם.¹³¹ במנהגי קומרנא אפשר למצוא את מנהג הלימוד בליל שישי (אם כי רק באלול ובשובבי"ם) ואמירת תהלים ללא הפסקה כפרקטיקה למאבק בכוחות הרע, אולם לא מצוינות תעניות, וממילא התענית לא הפכה לאתוס שושלת.¹³²

משה פיררשטיין טען שבאסכולת פשיסחה יקוצק אפשר לזהות מתח בין אדישות למציאות החומרית, מעין גישה סטואית שאפשר לזהות עם אסקטיות, ובין גישה המתנגדת לכך,¹³³ אולם צדוק הכהן מלובלין (1823-1900) הביע התנגדות מפורשת

128 פוקח עורים מאת כ"ק אדמו"ר [...] דובער [...] בן כ"ק אדמו"ר [...] שניאור זלמן בעל התניא והשר"ע, נויארק ת"ש, פרק טז, עמ' 41.

129 מונרשיין (עורך), אוצר מנהגי חב"ד: ניסן-סיון, ירושלים תשנ"ו, עמ' רסג-רסד.

130 יש מקום לבדוק גם את האתוסים של החסידויות במרחבים הרומניים וההונגריים. דווקא בחסידות ויוניץ יש עדויות למנהגי תענית של אדמו"רים מסוימים. על ישראל מוויניץ (בעל 'אמרי חיים') מסופר כי נהג לצום בימי ה' של שובבי"ם, אך התנגד שחסידיו ינהגו כמותו (אור חיינו [לעיל הערה 1], עמ' רצא). ראו גם הלחן הערה 145.

131 מ"י גוטמן, מגבורי החסידות: בלז – רבי שלום רוקח, רבי יהושע רוקח, רבי ישכר דוב רוקח, חייהם, פעולותיהם ותורתם, תל אביב תשי"ב, עמ' 30, 32. על הנהגותיו של אהרן מבלז ראו: י' קלפהולץ, מנהגי כ"ק רבותינו מבלז וצללה"ה, בני ברק תשמ"ב.

132 א"א זיס, מנהגי קומרנא, תל אביב תשכ"ה, עמ' פד-פה.

133 M. M. Faierstein, *All Is in the Hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, Piscataway 2005, pp. 63-64. על אי-שליטת סינופים ותעניות בהגותו של שמחה בונם מפשיסחה ראו: א' רוסט, 'החטא והתשובה בחייו ובהגותו של רבי שמחה בונם מפשיסחה', א' בוק (עורך), וביום צום כיפור ייחתמן – קובץ מאמרים על יום הכיפורים, אלון שבות תשס"ה,

למנהג תיקון שובבי"ם, הציג גישה מקלה לפגם הברית ואף ביקר את רש"ו שהחמיר במשמעותו העקרונית של חטא זה (גם אם לא מיסד תעניות לתיקונו).¹³⁴ כיוון שצדוק הכהן נחשב לתלמידו המובהק של מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה, בעל 'מי השילוח', הרי ייתכן שעמדתו מבטאת אתוס כללי יותר של אסכולת פשיסחז'קוצק, המתבטאת גם בחסידויות אחרות, כדוגמת חסידות גור, שלא הרבו לעסוק בענייני תשובה ובתיקונים או שהסתייגו מתעניות.¹³⁵

לעומת כל ההסתייגויות הללו בחסידויות השונות הפוזרות באזורים שונים (וחסידויות אחרות שלא צוינו כאן), הרי אולי יותר ממרבית צדיקי דורו נודע חיים מצאנו (1797-1876) כמי שלא פסל תעניות. אמנם לא מיוחסת לו שיטת תשובה ריטואלית ממש, אולם לפי מסורות צאנו הייתה לו עמדה חיובית כלפי תעניות שובבי"ם, ונוסף לכך הוא המליץ לעתים בתשובותיו על 'תשובת משקל' חריפה ברוח חסידי אשכנז, אם כי עמדה זו סויגה במקומות מסוימים.¹³⁶

לעומת זאת, ישראל מרוזין, אבי שושלת סדיגורה, היה אחד הצדיקים שנודע יותר מאחרים בהתנגדותו לתעניות. התנגדות זו הוסברה על ידי דוד אסף כפועל יוצא מתפיסה של 'עבודה בגשמיות', הכוללת יחס חיובי לאכילה ולשתייה. אפילו לתענית החריגה, שעליה הכריז ב'1824 אברהם יהושע השל מאפטה, סירב ישראל מרוזין

עמ' 357-375, אולם דברים דומים למצוטט שם בדבר צדיקים העובדים בסגופים וצדיקים שאינם כך – אפשר למצוא אצל צדיקים רבים.

134 לגישתו של צדוק הכהן ראו: פכטר (לעיל הערה 2), עמ' 247-255; נברו (לעיל הערה 2), עמ' 154.
135 בחסידות גור יש לציין את 'תקנות הקדושה', שהן הנהגות ממוסדות בעלות מגמה פרישותית שנוהגות מהמחצית השנייה של המאה העשרים. על כך ראו: ב' בראון, 'פרישות מינית בחיי הנישואין: תקנות ה"קדושה" בחסידות גור' (בכתובים). אולם התקנות הללו צמחו בניסיונות אחרות, ואף אינן נחשבות הנהגות של תשובה, ולפיכך ההשוואה ביניהן ובין ההנהגות הצ'רנוביליות חורגת ממסגרות הדיון הנוכחי. להסתייגות של שמואל בורנשטיין מסוכצ'וב (1855-1926) מתענית שובבי"ם ראו: שם משמואל על [...] התורה ומועדי קודש מאת [...] שמואל [...] אביו [...] אברהם [...] הגאבד"ק סאכטשאב, א-1, פיעטרקוב תרפ"ז-תרצ"ד, סוף הדרוש לפרשת ויחי, שנת תרע"ב, עמ' 229-230.

136 על המלצת תענית שובבי"ם ראו: ר' הלוי סג"ל צימעטבוים, דרכי חיים: אמרות [...] שיחות [...] אשר שמעתי מפום [...] אדמו"ר [...] חיים הלברשטאם [...] אבד"ק צאנו, קראקא תרפ"ג, התנהגות, סימן קיו: 'אמר רבינו הק' וצ"ל שבשבבי"ם [!] מותר להאדם לאמור שמתענה ולא מחוי כיהורא כיון שמחויבים להתענות; על כי צדיקי צאנו נטו לתעניות ראו: י"י הלברשטאם, אגרת הקודש לימי השובבי"ם שנת תשי"מ לפ"ק, בתוך: סדר הסליחות לימי השובבי"ם [...] עם דברי תורה מאת [...] מרן אדמו"ר [...] הוצאת מוסדות צאנו קלויזענבורג, וויליאמסבורג תשמ"ט, עמ' ט-יא; על השתקפות הסגפנות בתשובות ראו: ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 319, הערה 62. אולם כדי לסייג את הקביעות הללו יש לציין כי תשובות הלכתיות נכתבו בהקשרים מסוימים ולא הוצגו כאתוס המחייב את כל החסידים באשר הם, ואף בחלק מהתשובות הללו ר' חיים מפרט את אותה תשובת המשקל דווקא כדי להדגיש כי בדור הזה, שאין בו כוחות להתענות, אפשר להמיר התעניות בצדקה.

לצרף את קריאתו בטענה כי אין לפסוק תעניות בדור הזה.¹³⁷ באשר לפגם הברית נמסר משמו כי הסתייג מבכי על פגם הברית (בניגוד לנחום מצ'רנוביל), ולעומת זאת המליץ על מתן צדקה כאמצעי להתמודדות עם הבעיה, אולם אין הדבר מובא במסגרת ריטואלית ממוסדת.¹³⁸

הבדלים בין חסידויות נחשפו לא פעם באירועים של מפגש בין החסידויות. סכסוך בין חסידויות הוא דוגמה למפגש כזה, והם גרמו לא רק להופעת הבדלים, אלא גם לחידוד הבדלים ולהגדרתם המחודשת. סכסוך בין חסידויות צאנו וסדיגורה התרחש בשנים 1869-1876, ובין סיבותיו אפשר לציין את התנגדותו של חיים מצאנו להנהגות המלכות הסדיגוראיות. חסידות צ'רנוביל קנתה לה דימוי של חסידות מלכותית הקרובה לחסידות רוז'ין-סדיגורה, אולם צדיקי צ'רנוביל ביקשו להימנע מנקיטת עמדה,¹³⁹ ואולי דווקא בשל כך היו בין הנחלקים שביקשו 'לגייס' אותם לאחד הצדדים. במכתב תשובה שכתב המנהיג החסידי אלימלך מגרודז'יסק לחיים מצאנו בעיצומה של המחלוקת, הוא יצא כנגד מתקפתו של ר' חיים על צדיקי סדיגורה.¹⁴⁰ בין שאר טיעונו תמה ר' אלימלך כיצד יכול לצאת ר' חיים מצאנו כנגד הנהגת המלכות של צדיקי רוז'ין, שהרי בכך הוא יוצא למעשה גם כנגד צדיקי צ'רנוביל, שאף הם נוהגים בדרך זו. אם השיב ר' חיים לר' אלימלך – הרי תשובה כזו לא נשתמרה, אולם ידוע, כי ר' חיים לא יצא כנגד צדיקי צ'רנוביל. מעבר לעובדת היותו מחותן של משפחה זו, יש מסורת משמו, כי אמר למרדכי מקוזמיר, בנו של אברהם מטריסק: 'אצלכם בני הטשערנובלער ז"ל רואים ג"כ הנהגה בגדלות ועשירות גדולה, והרבה כלי כסף וכלי זהב, אך אצלכם [נחשב] זאת לטפל. אולם בני הריוזנער עשו את הטפל לעיקר'.¹⁴¹

ר' חיים מצאנו לא ציין מהו העיקר' בהנהגה הצ'רנובילית, ואולי טפח מאותו עיקר' שדיבר עליו מצוי באחד מכתבי הפולמוס שנכתב מטעם מחנה צאנו, כנראה בשנת 1868. בדברים הללו מובאים דברים שכביכול אמר בלבוב יהודי עשיר מרוסיה, אשר הודה במידותיהם המגונות של צדיקי סדיגורה, אך ביקש שלא לקבוע כי זו תמונת החסידות ברוסיה בכללותה. כנגד עשירי רוסיה שנסעו לסדיגורה הציג העשיר את חסידי צ'רנוביל:

כי אם תראה חסידי מדינתנו [רוסיה] האמונים על ברכי בני הצדיק הק' מוה' מאטייל מטשארנאביל זצוק"ל יצטוו לסגף עצמם עכ"פ בכל ער"ח גם בחודש

137 אסף (לעיל הערה קודמת), עמ' 310-320. על ההתנגדות לתעניות שקבע ר' אברהם יהושע השל ב"ר 1824 ראו: שם, עמ' 327-328.

138 מרגניחא דבי רבנן (לעיל הערה 114), עמ' סט-עא.

139 ד' אסף, הציץ ונפגע: פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה (בדפוס).

140 נוסח האיגרת התפרסם על ידי מאיר וונדר, 'תשובת רבי אלימלך מגרודז'יסק לרבי חיים מצאנו, סיני, פא (תשל"ז), עמ' קסד-קסח.

141 " בקמיסטר, ספורי נפלאות מגדולי ישראל, תל אביב תשכ"ט, עמ' רמט.

אלול ובימי השובבים להתענות ולגמור ספר התהלים בכל ש"ק בעת אלה (חסידים סדיגורה) ימלאו גרונם סבאה ועוד כמה דברים של פרישות כאשר נדפס ע"ז ספר ליקוטי תורה מהקדוש זצוק"ל ע"כ החפץ להשליך מעליו עול הזה יאמר אשר מחסידי ס"ג (סדיגורה) הנני וע"כ רשות נתונה לו לעשות מה שלבו חפץ.¹⁴²

היחס החיובי לסגפנות בחסידות צ'רנוביל עולה בקנה אחד עם האמור בסעיפים הקודמים, אולם חשוב יותר לציין, כי הנהגות של סיגוף ופרישות נתפסו כעקרון מבחין בין חסידות צ'רנוביל ובין חסידות סדיגורה, וכך למעשה נתפסו כאתוס המייחד את חסידות צ'רנוביל. כיוון שהדובר הציג את חסידי סדיגורה כעשירים פורקי עול, והציג את חסידי צ'רנוביל כהיפוכם, הרי כך נוצר לחסידי צ'רנוביל דימוי של חסידים פשוטים ששמרו על יהדותם, ואף הפגינו את פרישותם בדמות ריטואלי התשובה שנדונו לעיל. ספר 'ליקוטי תורה' נחשב כספר שמגדיר את האתוס, ולא רק זאת אלא שאתוס זה נחשב למטרת הדפסתו של הספר. הוא קובע כי המעבר לחסידות סדיגורה אינו אלא מפלטו של מי שאינו מוכן לקבל את האתוס הצ'רנובילי הפרישותי, שהוא המקובל ברוסיה. בתיאור של חסידי צ'רנוביל הכותב למעשה משיח לפי תומו. הוא אינו מבקש לשבח את חסידות צ'רנוביל דווקא, אלא לגנות את סדיגורה הנהנתנית, ולבדלה מהרוח החסידית הכללית ברוסיה, שהיא רוח צ'רנובילאית סגפנית. בעיניו של אותו חסיד רוסי, תיקוני התשובה הצ'רנוביליים, שהיו גלויים לעיניו כל – היוו את ההבדל בין רח"ן ובין צ'רנוביל. הם היוו רכיב של אתוס, אשר בתודעת החסידים איזן את רושמה של דרך המלכות.

במחצית השנייה של המאה העשרים מרכזי מצ'רנוביל זוהו בתודעת צדיקי צאנו כמי שהציג אתוס של סגפנות מתונה.¹⁴³ ביאגרת הקודש לימי השובבים¹⁴⁴ שכתב האדמו"ר יקותיאל יהודה הלברשטאם מקלויזנבורג (בערך 1905–1994) הוא מדגיש את חשיבות תקופת השובבים לעשיית תשובה מחד גיסא, אך מבקש לסייג מגמות של תענית מאידך גיסא. במגמה המסתייגת הוא נסמך על דברים המיוחסים לאלימלך מליזנסק, לאברהם יהושע השל מאפטה, וליצחק אייזיק מקומרנא. כדי לאפשר תענית האדמו"ר מקלויזנבורג ממליץ במפורש על התעניות הצ'רנוביליות ועל אמירת כל ספר תהלים בשבת.¹⁴⁴ יש לציין כי ר' מרדכי היה הצדיק היחיד שהוצג על ידי האדמו"ר מקלויזנבורג כמציג גישה חיובית לתעניות, ויש בכך כדי לחזק את הטענה שחסידות צ'רנוביל התבלטה בין החסידיות הרוסיות (ואולי בין כלל החסידיות) בדימויה הסגפני.

142 מאמר שבט לגיו כסילים, [חמ"ד] תר"ל, עמ' 17.

143 לזיהוי נוסף כזה מנקודת מבט צאנזאית ראו: י' ראקער, דער סאנוער צדיק ר' חיים האלברשטאם, [חמ"ד] תש"ל, עמ' 162–163, אולם נראה שהמחבר חזר על תיאורו של הורודצקי את מרדכי מצ'רנוביל.

144 אגרת הקודש לימי השובבים (לעיל הערה 136), עמ' עמ' י-יב.

ביטוי מאוחר לקיומן בפועל של התעניות, כמו גם לדימוי של חסידות צ'רנוביל כחסידות של תעניות, אפשר למצוא בספרי מנהגים המציינים את צדיקי צ'רנוביל כמי שנהגו להתענות, שמהם משתמע כי בחסידויות אחרות התעניות הללו לא נהגו,¹⁴⁵ ואף כיום הן מתקיימות אצל צדיקי סקווירה.¹⁴⁶

המסקנה העולה מסעיף זה היא כי מרבית החסידויות התנגדו באופן עקרוני לתעניות. אמנם במרחב הרוסי במאה התשע עשרה היו חסידויות נוספות שהציגו אתוס של 'סור מרע' לפני 'עשה טוב' הכולל גישה חיובית לתעניות במינון מוגבל, אולם רק בחסידות צ'רנוביל הפכה התשובה הריטואלית על פגם הברית, הכוללת גם תעניות, לשיטה ממוסדת, כלומר לריטואלים אשר מוצגים בעקבות על ידי הצדיקים, ולכאורה מחייבים את כל החסידים. בעקבות זאת נוצר לחסידות צ'רנוביל דימוי של חסידות של תעניות.

ו. מבנה, תפקוד ומשמעות של הריטואלים

מערכת תיקוני התשובה הצ'רנוביליים מעוררת רושם ראשוני של נוקשות, שלכאורה אינה אופיינית לחסידות. רושם זה מתבטא לא רק בהופעתן של תעניות בהדרכות, אלא גם במבנה ההדרכות, במיוחד בניסוחן הטריסקאי, המעצבות באופן מקיף וקשיח למדי את לוח הזמנים של החסיד. 'סדר היום' הטריסקאי קובע למעשה כי כל עשייה יום-יומית של האדם היא פעולת מניעה לפגם הברית, וכמעט שאינו מותר לו שעות שלא מוגדר מה עליו לעשות בהן. שמירת הברית הופכת לערך המרכזי המנחה את מחזור חייו של אדם – היום, השבועי והשנתי.¹⁴⁷ תיקוני המחשבה (התעניות בשובבי"ם, לאחר החגים ובערבי ראש חודש) הם תיקונים שנתיים וחודשיים. תיקוני הדיבור והמעשה (הלימוד הלילי, מתן הצדקה ביום ששי דווקא, ואמירת כל ספר תהלים בשבת בבוקר) הם תיקונים שבועיים, המתרכזים בימי שישי ושבתי, ובכך מצטרפים למארג הצפוף

145 ג' צינער, נטעי גבריאלי, הלכות פסח, ירושלים תשס"ב, ג, עמ' רמא-רמב: 'בדורות האחרונים נתמעטו המתענים בתעניות אלו מפני חולשת הדור, אבל יחידי סגולה מתענים, ובהערה ד לסיפא של הדברים: 'הגה"ק מטשעכנוב התענה בה"ב [...] וכן נהגו צדיקי בית טשערנאביל וויזניץ, וכן נהגו כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל להתענות: כלומר, גם במאה העשרים, כשהתמעטו התעניות הללו, היו צדיקי צ'רנוביל במעטים שקיימו.

146 ר' שמואל חיים יעקב גרובער, חסיד סקווירה, כתב לי שהתעניות הצ'רנוביליות נוהגות כיום אצל האדמו"ר בלבד. האדמו"ר מצאנוקלויזנבורג ממליץ שלא לקיים את התעניות שנהגו בהן בצאנו לפני (אגרת הקודש לימי השובבי"ם [לעיל הערה 136], עמ' י-יא). על הגישה המקלה של אדמו"ר חב"ד האחרון ראו לעיל הערה 127.

147 למסורת טריסקאית ולפיה ר' אברהם המליץ לעשות תשובה בנקודות הזמן הללו (בסוף כל יום, בסוף כל שבוע, בראש חודש, ביום הכיפורים) ראו: ספר היחס (לעיל הערה 83), עמ' 56-57.

מעמילא של ריטואלי השבת, אשר הועשרו על ידי מקובלים.¹⁴⁸ זאת ועוד, על ידי קישור תיקוני התשובה הצ'רנוביליים למבנה של תיקון חלקי הנפש ותיקון המחשבה הדיבור והמעשה, מבנה הנפוץ בספרות הקבלה ומודגש במיוחד בקבלת צפת,¹⁴⁹ נקבעת פעולתו הייחודית של כל אחד מהתיקונים. מתקבל למעשה ריטואל אחד, בעל מטרה מוגדרת של תיקון הברית, הכולל כמה 'תת-ריטואלים', שכל אחד מהם פועל בתחום אחר כדי לקדם אותה מטרה. לא ניתן להמיר תת-ריטואל אחד באחר, וכך כולם הופכים להכרחיים. במיוחד, התעניות מכוונות לתיקון המחשבה, ולא ניתן להמירן בצדקה, המיועדת לתיקון המעשה ואין עירוב בין התחומים.

המבנה הסגור והקשיח של התיקונים אמנם מחייב תעניות מסוימות, אולם בכך שאינו מאפשר להפחית מהן, גם אינו מאפשר להפריז. צדיקי צ'רנוביל אימצו ממערכות התשובה הלוריאניות רק את תעניות הציבור, ולא מצויה בהן הדרישה מכל אדם להתענות בהתאם למספר החטאים או בהתאם לחומרתם. הכפפת מערכת תיקוני התשובה ללוח השנה והמינון המדויק של התעניות מופקעים ממרחב ההחלטות של החסיד, והתיקונים אינם תלויים בחטאיו הפרטיים, לא מבחינת תוכנם ולא מבחינת תזמנם. אמנם התיקונים מוצגים לעתים כעין 'תשובת משקל' אולם הם אינם שקולים כנגד עבירות מסוימות, אלא ה'משקל' הוא עיקרון כללי ולפיו הצער שהם אמורים לגרום הוא ששקול כנגד ההנאה, וכשם שאין להנאה שיעור – כך גם לצער העומד כנגדה, ולפיכך לא מוצגת מגבלה על מספר השנים שבהן אמור האדם לבצע את התיקונים, כפי שמוצע לדוגמה בתיקוני תשובה לוריאניים.

יתר על כן, לעומת הדימוי של החסידות בראשיתה כמתנגדת לסגפנות, הרי בתיקונים הצ'רנוביליים אפשר לזהות מגמה של הקלה אף ביחס להנהגות המגיד ממזריץ'. בנוסחים שונים של הנהגות המגיד, ואף בשניים מארבעת נוסחי הנהגות של ר' נחום, מופיעה ההנחיה הבאה, אשר אינה מצומצמת לקבוצה חברתית מסוימת, אלא לכאורה מיועדת לכל אחד:

ויראה להתבודד א"ע בכל שבוע יום אחד בתענית ובתפלה ותשובה ובוידוי ולתקן

כל הפגמים וידבק מחשבתו בהבורא ית"ש.¹⁵⁰

148 על היבטים קבליים של הריטואלים הנהגים בשבת ראו: חלמיש, שבת (לעיל הערה 75); E. K. Ginsburg,

The Sabbath in the Classical Kabbalah, Albany 1989

149 ב' זק, 'מקורי השלמות – מחשבה, דבור ומעשה', דעת, 52-50 (תשס"ג), עמ' 221-241.

150 גרים (לעיל הערה 70), עמ' 298-299. בדרך כלל הנחיה זו מובאת באופן כללי וללא הגבלת זמן. אברהם מקאליסק הגביל אותה לארבעים ותשעה יום, ולא ברור מה הייתה עמדתו של המגיד ממזריץ' בעניין זה. בהנהגותיו של ר' נחום מופיעה הנחיה זו בנוסח א, סעיף ז; נוסח ג, סעיף ה (ציון הנוסחים הוא לפי גרים [לעיל הערה 70], עמ' 285).

אמנם ההמלצה הצ'רנובילית לקיים תיקוני ער"ח ושובבי"ם מגדילה את כמות התעניות בתקופות מסוימות, אולם למעשה היא מצמצמת את המספר הכולל של ימי התענית בשנה, ובעיקר – היא נתפסה כמקלה יותר על ידי ר' מרדכי עצמו, לפחות לפי ההדרכה הראשונה שלו:

תחילה צריך לשוב באמת על חטאת נעורים, ולהתענות חמשה שנים רצופים יום אחד בשבוע. וליתן צדקה בכל ערב שבת קודש דייקא. ולהיות ניעור כל ליל ששי, וללמוד באותה הלילה תנ"ך, משנה, גמרא, זוהר, ראשית חכמה ותיקונים, עין יעקב, שלחן ערוך אורח חיים ושלחן ערוך יורה דעה, ולקרות בכל לילה קריאת שמע של האר"י ז"ל הנדפס בשערי ציון [...] ואחר החמשה שנים הנ"ל, צריך להתענות בה"ב אחר פסח ואחר סוכות, ושובבי"ם ת"ת, וכל ערב ראש חודש, והפסקה של שני ימים בחודש אלול, ולקבוע עתים לתורה, דהיינו ללמוד בכל יום תורה נביאים כתובים, משניות שהוא תיקון לנשמה, וזוהר ושלחן ערוך, ועין יעקב קודם השינה, וקריאת שמע של האר"י ז"ל, גם לילך במקוה ולטבול ט' פעמים בכדי לקבל עליו קדושה וטהרה מן המקוה העליונה אמן כן יהי רצון.¹⁵¹

הנחיית התענית השבועית מוצגת כשלב ראשוני מחמיר של תיקון החטא, אשר מוגבל לחמש שנים, כך שהתעניות בריטואלים הצ'רנוביליים, שבאות לאחר חמש שנים אלה הן למעשה קלות יותר. בגרסאות אחרות של תיקוני התשובה אצל ר' מרדכי לא מצויה ההנחיה לתענית שבועית, היא נעדרת גם מההדרכות הטריסקאיות, וכנראה גם מהסקויראיות,¹⁵² וייתכן שהיא נוסח מוקדם של ההדרכות, אשר קרוב יותר להנהגות של ר' נחום.

צאצאיו של מרדכי מצ'רנוביל הגבילו את התעניות עוד יותר. אברהם מטריסק ומרדכי דב מהורנוסטיפול דרשו לקיים את תענית שובבי"ם בימי ו' דווקא, כיוון שליום זה יש זיקה מיוחדת לספירת היסוד, ור' אברהם אף התנגד לדעה שיש להתענות גם בשבועות שאחרי השובבי"ם.¹⁵³ וכך, חסידות צ'רנוביל הוצגה כייחודית בכך שמקומת בה תענית שובבי"ם, אך גם בכך שזו הוגבלה לימי ו' של תקופת השובבי"ם.¹⁵⁴ הקלה

151 לקושי תורה השלם, עמ' א-ג.

152 לפחות לפי מניינו של אלימלך וקסלר, שציין שלושים ותשעה ימי תענית בשנה.

153 ינמצא עוד דיעה שצריכים להתענות גם בג' פרשיות שבסוף הספר [...] ואך אנו אין נוהגים כך, תוך שמוצג נימוק עקרוני לכך (מגן אברהם, שמות, עמ' קעא).

154 בספר העוסק במנהגי שבת נכתב כך: 'ויל"ע ויש לעיין עוד] מהו בנוגע תענית שובבי"ם שיש מתענים בו בער"ש מפני סגולת היום של ער"ש שהוא יום השישי שהוא מכיוון (!) כנגד מדה השישית מדת היסוד, מאחר שאין הכרח כל כך בו ביום שהרי הרבה אנשי מעשה מתענים תענית שובבי"ם בשני חמישי שהם מסוגלים ביותר (וראיתי שמנהג טשערנאביל להתענות תענית שובבי"ם בער"ש אבל אין משלימין התענית)' (יד הארפענעס, שו"ת נשמת שבת, א, ברוקלין תשס"ז, עמ' ס). ואילו בספר העוסק בענייני תשובה בכלל ובתענית שובבי"ם בפרט, רק חסידות צ'רנוביל מוזכרת מהשושלות

נוספת היא קיום תענית ערב ראש חודש רק עד מולד הלבנה, וריאציה של המנהג שאימוצה בחסידות מיוחס לבעש"ט עצמו.¹⁵⁵

מגמת ההקלה אינה מתבטאת רק בכמות התעניות או במבנה שלהן, אלא גם בחטאים שהן מבקשות לתקן. ההדרכות הצ'רנוביליות ארוכות יותר לעומת ההנהגות שמבית מדרשו של המגיד ממזריץ', אך הגרעין הביצועי שלהן – מספר התיקונים עצמם – מצומצם יותר, וייתכן שיש לתלות זאת בכך שהן ממוקדות בפגם הברית ולא בחטאים מסוימים נוספים. המאפיינים הללו – המספר המצומצם של תיקוני התשובה, אופיים הביצועי וארגונם במסגרת לוח השנה ובמבנה של תיקון מחשבה, דיבור ומעשה – הפכו אותם נוחים לזכירה ולפיכך גם נוחים לביצוע על ידי החסיד. למעשה, כדי לקיים את מערכת הריטואלים בשלמותה אין צורך בטקסט כתוב אלא אפשר לבצעה על פי הזיכרון. לעומת זאת, כדי לקיים את ההנהגות בשלמותן נדרש קונטרס הנהגות בהישג יד. ביטוי נוסף למגמת ההקלה אפשר אולי למצוא בכך שבהנהגת התענית אצל המגיד ממזריץ' גם מופיעה הדרישה להתבוננות, אולם דרישה זו נעדרת מהריטואלים הצ'רנוביליים שהם ריטואלים ביצועיים מובהקים: תענית, קריאה ריטואלית ומתן צדקה.

מערכת הריטואלים היא בעלת מגמה סגפנית קלה אולם התבררו אופייה היחסי של סגפנות זו ומשמעותה המורכבת הכוללת שתי מגמות שהן לכאורה סותרות. מחד גיסא, התרחבות שיח הסגפנות, כלומר התרחבות הדיבור על התעניות, ומאידך גיסא, מגמה של הקלה הדרגתית בהן. את המגמה הראשונה אפשר להסביר כביטוי להתרחבות קהלי היעד של הצדיקים, ואילו המגמה השנייה היא כנראה מגמה כללית, אשר הבעש"ט אולי ביטא שלב ראשון שלה, והיא התגברה בדורות הבאים, וניתנת לזיהוי גם בחסידויות אחרות. ההקלה היא בציר הדיאכרוני: הסגפנות שבהדרכות היא אמנם ביחס לשיטות התשובה הלוריאניות, ואף ביחס למאפיינים סגפניים שבהנהגות המגיד ממזריץ'. אולם בציר הסינכרוני, ביחס לשיטות תשובה חסידיות אחרות במאה התשע

באשר למנהגים מסוימים: 'והמנהג אצל חסידי טשערנאביל, להתענות רק בימי ששי בשובבי"ם ת"ת עד חצות, או אח"כ כשעה ושעתיים לפני שבת, ואין מתפללין מנחה קודם, רק אוכלים לפני מנחה, ומתפללים תפלת מנחה, בלי צום בזמן קבלת השבת כרגיל בכל שבוע' (ג"ה רבינוביץ, ספר טיב התשובה: משם בארה עניני שובבי"ם ת"ת [...] מהדורה רביעית עם הוספות ותיקונים, ירושלים תשס"א, עמ' כח). על נטייה למנהגי תענית ותשובה בימי ששי ראו: חלמיש, שבת (לעיל הערה 75), עמ' 92-97.

155 ג' ציננער, נטעי גבריאלי: הלכות חג השבועות, ירושלים תשנ"ט, עמ' מב-מג: 'ערב ראש חודש זמן מסוגל לתשובה לכן הרבה אנשי מעשה מתענים בכל ערב ראש חודש (חוץ מער"ח אייר חשון טבת), ויש מתענים ע"כ עד חצות היום, ויש נוהגים להתענות רק עד המולד'. לביסוס מנהגם של אותם 'אנשי מעשה' מובאת שם רשימה ארוכה של ספרי מוסר קבליים, אך לא ספרי חסידות, ואילו לביסוס ההקלה להתענות רק עד המולד נאמר: 'בשם ספר צרור החיים' מקובל מהבעש"ט להתענות עד המולד [...] וכן מנהג צדיקי בית טשערנאביל וסקווירא להתענות בכל ער"ח עד המולד'.

עשרה, השיטה הצ'רנובילית מחמירה יותר. מקור אפשרי לכפל פנים זה בהדרכות הצ'רנוביליות הוא באופיין המיוחד הקשור בתיקון הברית. כפי שהתברר, גם לפגם זה יש פנים כפולות: פגם הברית הוא אמנם החמור בחטאים, אך דווקא בשל כך – תיקונו הוא בעל הפוטנציאל הגדול ביותר, וביצוע תיקוני התשובה הצ'רנוביליים מהווה שלב הכרחי ומכריע בדרך לתיקון כל החטאים.¹⁵⁶

ההדרכות הצ'רנוביליות מתאפיינות בהשפעתן הטוטאלית על עולמו של אדם לא רק מבחינת דרישות הביצוע, אלא גם מבחינת תוצאותיו. אמנם כל מעשי האדם ולוח הזמנים שלו משועבדים למעשה להתמודדות עם פגם הברית, אולם התמודדות מוצלחת עם פגם זה עתידה לסייע לו לתקן גם את חטאיו האחרים, בכל תחומי חייו ובכל רבדי נפשו. כלומר, ההתמקדות בתיקון הברית היא מחד גיסא נוחה לביצוע, ומאידך גיסא בעלת תוצאות מופלגות עבור החסיד.

מגמה זו של ריטואליזציה של תהליך התשובה, בדמות תיקוני תשובה שנוחים לביצוע באופן יחסי, ושלביצועם לא נדרשו השכלה או מאמץ אינטלקטואלי משמעותיים, היא כנראה ביטוי ליעוד העממי של הריטואלים הללו, וממשיכה מגמות של ריטואליזציה של הקבלה.¹⁵⁷ במיוחד, הקריאה הריטואלית (כלומר לא הלימוד) של ספר תהלים ברצף – היא פרקטיקה עממית. ואכן, מהמקורות שהובאו לעיל אפשר להסיק כי תיקוני התשובה התבצעו הן על ידי הצדיקים והן על ידי החסידים.¹⁵⁸ אולם ניתן לומר כי מערכת ריטואלים זו מתפקדת כאותו שלב ראשון בתהליך ההשתלמות הדתית, הקודם לדבקות, והיא טובה במיוחד למי שנמצא בתחילת מסע של תיקון רוחני, בעיקר מי ששקוע בחטא וחש קושי להיחלץ ממנו.

מבחינתו של החסיד הבודד, תיקוני התשובה היוו יישום ברור של אתוס שמירת הברית, והיה להם הוד־קדומים קבלי־צפתי. זאת ועוד, הזיקה שהתכוננה בין שמירת הברית ובין הדבקות מוליכה לכך שקיום התיקונים הללו הוא גם צעד ראשון, פשוט וברור, בדרך לדבקות על ניסוחיה השונים (כדוגמת אחדות דיבור ומחשבה בחסידות הורנוסטיפול, ותיקון המידות בחסידות טריסק), כשלעתים אפשר להצביע גם על משמעויות תאורגיות ומשיחיות.

כיוון שהתיקונים אמורים להתבצע בזמנים קבועים מראש הרי ניתן לומר שלהבדיל מההנהגות נוסח המגיד ממזריץ', שהביצוע שלהן הוא אישי, הרי הביצוע של ההדרכות הצ'רנוביליות הוא למעשה חברתי (או לפחות אישי בו־זמני), ולעתים אף בוצעו במשותף

156 בכמה ניסוחים תיקוני התשובה הללו אף אינם מוצגים בהקשרו של פגם הברית, ולמעשה מלכתחילה הם מוצגים כמעין תיקונים כלליים למחשבה, לדיבור ולמעשה.

157 ראו לדוגמה: A. Bar-Levav, 'Ritualisation of Jewish Life and Death in the Early Modern Period', *Leo Baeck Institute Yearbook*, 47 (2002), p. 81

158 ראו בסעיף קודם את דבריו של אלימלך וקסלר על יצחק מסקוויריה, ודבריו של הרב היבנר על אברהם מטריסק.

באתר ציבור, הוא חצר הצדיק. בהתאם לכך, אפשר להצביע גם על כמה תפקודים של הריטואלים הצ'רנוביליים הללו בהקשר החברתי: ראשית, דווקא הרכיב ההטרונומי הכפוי והחברתי הפומבי שבמערכת הריטואלים הצ'רנובילית מעודד יחס מקל למדי כלפי החטאים הפרטיים. שנית, תיקוני התשובה היוו סוג של 'דבק' המאחד את הצדיק מכאן עם אחרון החסידים מכאן. לשון אחר, תיקוני התשובה תרמו לאותו 'דיבוק חברים', אותו 'קומוניטאס' של ריטואלים המשותפים לצדיקים ולחסידים פשוטים. מבחינת הצדיקים, תיקוני התשובה היוו אמצעי נוח לגיבוש החסידים ולהנהגתם. נוסף לכך שהתיקונים היו נוחים לזכירה מצד החסידים, הרי מבחינת הצדיקים, הם היו גם נוחים למסירה, גם במעמד 'אמירת התורה'. היותם של התיקונים נוחים למסירה ולזכירה הפכו אותם למעשה לביטוי מוחשי במיוחד של האתוס הצ'רנובילי. לדבר הייתה משמעות במציאות חברתית של הצטרפותם של חסידים משכבות רחבות ולאן דווקא מקרב אנשים בעלי כישורים רוחניים מיוחדים. שלישיית, את ביצוע הריטואלים הללו במקובץ (ההתכנסות בחצר ללימוד בליל שישי ולתענית ביום השישי עצמו) אפשר לראות גם כגרסה חסידית של ה'משמרות' שנהגו בצפת במאה השש עשרה ובראשית השבתאות. הדברים אמורים באותם כינוסים שעסקו בתשובה ובקירוב הגאולה, ובמיוחד המשמרות של ערב ראש חודש.¹⁵⁹ אם נוסף לכך את המשמעות המשיחית שניתנה להדרכות בחסידות טריסק, הרי לפחות בחסידות זו ניתן לומר כי הריטואלים סיפקו לכלל החסידים את התחושה של אליטה שתפקידה להיות ראשונה בהבאת הגאולה.

ז. בידול

בסעיפים הקודמים צוינו תפקודים של תיקוני התשובה במעגלים שונים בעולמו של החסיד: האישי והחברתי בעדה, ובמקרים מסוימים גם במישור משיחי-קוסמי. נוסף לכך, אפשר להצביע על תיקוני התשובה גם כגורם תרבותי הפועל לאבחנה בין צ'רנוביל ובין חסידויות אחרות. הימצאותן של שושלות רבות בחסידות במאה התשע עשרה הציגה בפני הצדיקים אתגר של בידול, שכלל ניסיונות לייחד ולחדד את הזהות השושלתית שלהם. אמצעי יעיל לגיבוש ייחוד כזה הוא יצירת סמל המזוהה עם החסידות המסוימת, אשר ניתן לזיהוי בקלות יחסית על ידי חסידים וצדיקים. האוריינטציה החברתית של

159 על ההתכנסויות ראו לדוגמה: S. Schechter, 'Safed in the Sixteenth Century – A City of Legalists and Mystics', *Studies in Judaism, Second Series*, 2 (1908), pp. 242–247; ג' שלוח, שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב תשי"ז, א, עמ' 174, 212–213; מ' אידל, 'על משמרות ומשיחיות בירושלים במאות הטי"ז-הי"ז', שלם, ה (תשל"ז), עמ' 83–94; ר' מרוז, 'חבורת ר' משה בן מכיר ותקנותיה', פעמים, 31 (תשמ"ז), עמ' 51–54; מ' פכטר, מצפונות צפת: מחקרים ומקורות לתולדות צפת וחכמיה במאה הטי"ז, ירושלים, 1994, עמ' 165.

ההדרכות, היותן נוחות למסירה ולזכירה, והעובדה שהצירוף המסוים של תיקוני התשובה הללו הוא ייחודי לחסידות צ'רנוביל – כל אלה מעוררים את הרושם כי צדיקי צ'רנוביל ביקשו להפוך את ההדרכות למעין סמל תרבותי. ברוח זו אפשר להשיב על שאלת הפער בין הרוח הסגפנית של התיקונים, ובין נוחותם היחסית ומגמתם המקלה. ייתכן שמטרתם המובלעת הייתה להציג אתוס שיש לו הוד קדומים של סגפנות ופרישות ונדבד לא להכביד מדי על החסידים. במובן זה, תוכנם של התיקונים אינו העיקר, והשאלה מדוע בחרו צדיקי צ'רנוביל תיקון כזה ולא אחר – אינה רלוונטית. העיקר הוא שהתיקונים קלים למסירה מצד הצדיקים, וקלים לזכירה על ידי החסידים, ובמציאות חברתית של שושלות חסידיות רבות ניתן על נקלה להגדיר באמצעותם את ייחודה התרבותי של חסידות צ'רנוביל.

את עיסוקם הרב של יהודי מזרח אירופה במאה השמונה עשרה בנושאים הקרובים לאוננות הציע גרשון הונדרט לראות גם כחלק מרוח התקופה; שבה ניכר עיסוק רב בנושאים הללו גם בתרבות האירופית הכללית.¹⁶⁰ אולם להדגשה שהדגישו צדיקי צ'רנוביל את הנושאים הללו במאה התשע עשרה אני מבקש לתת הסבר הפוך: דווקא בתקופה שבה הומעטה בחסידות חשיבות העניין, דווקא אז מצאו צדיקי צ'רנוביל לנכון להעצים עיקרון זה. וכך, אפשר להבין את התעניות כזהות מבחינה מחסידויות אחרות ונדבד בנדבד זהות שיש בה משום תודעת עליונות מסוימת.

תודעת העליונות פעלה גם בכיוון ההפוך. בחיבורו של אהרן זאב אשכולי על החסידות בפולין מובאת אנקדוטה קוצקאית על מפגש בין חסיד קוצק ובין חסיד צ'רנוביל:

חסיד של קוצק התווכח עם חסיד של צ'רנוביל על דרכי ההתנהגות. סיפר לו החסיד מצ'רנוביל על מנהגם להיות ערים בליל השבת, ובערב שבת נותנים צדקה, ובשבת אומרים כל ספר תהלים. החזיר לו חסיד קוצק: לא כן מנהגנו; אנחנו ערים כל הלילות, ונותנים צדקה בכל עת שיוזמן העניי ובכל עת שיש פרוטה בכיס, ותהלים אין בכוחנו לומר בבת אחת את כל הספר, שדוד טרח עליו במשך שבעים שנה, אלא אומרים כמה פסוקים בכוונה.¹⁶¹

מעבר לכך שמסורת זו מחזקת את הטענה בדבר ייחודיות מערכת הריטואלים הצ'רנובילית, הרי היא גם מביעה עמדה המסתייגת במרומז מהריטואליזציה ואולי 'בעל-ביתיות' עממית שאותם מנהגים מבטאים, ולמעשה מפגינה וגם מחזקת תודעה של אליטיזם קוצקאי ביחס לחסידות 'עממית' כמו צ'רנוביל.

הסגפנות הצ'רנובילית הייתה למעשה סגפנות סמלית, אשר לצד היותה רכיב באתוס עממי של שבירת הגוף ושל 'סור מרע', הייתה לה גם משמעות של ביצוע

160 הונדרט (לעיל הערה 2), עמ' 143-144.

161 א"ז אשכולי, החסידות בפולין, ירושלים תשנ"ט, עמ' 94-95, הערה 24.

פומבי (performance) תרבותי וחברתי. הודהותה של חסידות צ'רנוביל עם ערכים צפתיים של תשובה באמצעות סגפנות כוננה אליטיזם מסוים, וכך הגדירה את צ'רנוביל ביחס היררכי לעומת חסידויות אחרות. כפי שהתברר, שיח הסגפנות, שהתבטא גם ביחס מופגן של דחייה כלפי גשמיות, תפקד כסמן תרבותי שהבחין בין צ'רנוביל ובין סדיגורה הנהנתנית. מצד אחר, אופיו העממי והמעשי הבחין את צ'רנוביל גם מחב"ד האינטלקטואלית והסכולסטית. הבידול הסמלי חשוב במיוחד כאשר מדובר בקבוצות שפעלו באותו מרחב גאוגרפי או שיוחסו להן תכונות דומות. אם לשאול ניסוח של גינתן ז' סמית, הרי יותר מאשר ה'אחר' המרוחק, השכן הקרוב הוא הבעייתי וממנו יש להתבדל, ולא רק לשם הפגנת עליונות ביחס לאותו 'אחר' אלא לשם ביסוס ההגדרה העצמית.¹⁶²

בצד הייחודיות של שיטת התשובה הצ'רנובילית, בולטת העובדה כי כל אחד מהריטואלים הצ'רנוביליים בפני עצמו אינו חידוש של צדיקי צ'רנוביל, אלא נחשב ריטואל קבלי, אשר התקבל גם על ידי צדיקים חסידיים אחרים בזמנים שונים, ולעיתים אף התקיים. הייחוד הצ'רנובילי התאפיין בקומפוזיציה המסוימת של הריטואלים הללו: בעצם ההחלטה ליטול מספר מצומצם של הנהגות בעלות אופי סגפני מתוך מרפרטואר שלם של הנהגות לוריאניות, ולקבען כאתוס לחסידים. עצם הפנייה לרפרטואר הלוריאני לא הייתה חריגה בקרב צדיקים (ויעידו על כך ההנהגות של המגיד ממזריץ'). כלומר, מחד גיסא לא ניתן לומר כי צדיקי צ'רנוביל חידשו תוכן, ומאידך גיסא לא ניתן לומר שרק 'יבאו' ריטואלים קיימים, אלא מדויק יותר יהיה לומר שייבאו ריטואלים והרכיבו אותם בצורה חדשה.

כמובן, אין לומר שריטואליזציה זו הייתה פרי יוזמתם הבלעדית של הצדיקים לקבוע אתוס יציב בדור מוקדם מתוך ציפייה שיקוים על ידי החסידים. התגבשותם ההדרגתית של הריטואלים לאורך הדורות באופן שאינו אחיד אצל כלל הצדיקים מראה כי היה זה תהליך הדרגתי, ובמסגרתו האתוס וההתנהגות החברתית פעלו זה על זה הדדית: האתוס התקבל בקרב חסידים, ואופני התקבלותו כנראה השפיעו על ניסוחו בדורות שלאחר מכן.

ח. סיכום

מאמר זה הציג אתוס ייחודי של שושלת צ'רנוביל בנוף החסידי של הזמן – תיקון הברית באמצעות קיום מערכת של ריטואלים, שיש להם תפקוד רבי-ממדי ורבי-עוצמה בחייו של החסיד: תפקוד אישי של תיקון חטאיו וביצוע צעד ראשון בדרך לדבקות; תפקוד קוסמי

J. Z. Smith, 'Differential Equations: On Constructing the Other', idem, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago and London 2004, pp. 245–246

ולאומי של תיקון האלוהות וסיוע להבאת הגאולה; ותפקוד חברתי של חיזוק וזיקתו אל חבריו החסידים, אל הצדיק שלו, וחיזוק זהותו כחסיד צ'רנובילי הנבדל מחסידים של צדיקים אחרים. מערכת זו נחשבה לאפיון סגפני ייחודי של חסידות צ'רנוביל, ואכן הייתה מחמירה ביחס לחסידויות אחרות במאה התשע עשרה, אך למעשה הייתה מקלה ביחס למקובל בדורות קודמים ואף ביחס להנהגות המגיד ממזריץ'.

מה בעצם 'חסיד' בריטואלים הללו? לשאלה זו אפשר להשיב ברוח קביעותיו של זאב גריס: יותר מאשר בתוכנם, 'חסידותם' של הריטואלים טמונה בהקשר החברתי-ממסדי של מסירתם וביצועם, כלומר בכך שהם נמסרו לחסידים על ידי הצדיק, ונחשבו למעין 'תעודת זהות' של חסידות צ'רנוביל. הריטואלים הללו – יותר מאשר תורות – הפכו אמצעי לארגון העדה הצ'רנובילית, שהוא גלוי וקל לקליטה על ידי שכבות רחבות.¹⁶³

אם לוקחים בחשבון את מכלול החומר בדרושים ובהנהגות, הרי קשה לקבל את הדימוי ההיסטוריגורפי של חסידות צ'רנוביל כחסידות שנסוגה אל הסגפנות של הדורות הקודמים, דימוי שככל הנראה התעצב על ידי הורודצקי והודגש אצל מאהלה. אכן, אפשר להבין את קביעת הריטואלים הלוריאניים כשחזור אווירה צפתית מסוימת, אך אין לראות בכך נסיגה דווקא. אדרבה, את הריטואליזציה של תהליך התשובה אפשר לראות כהרחבה של דרכי הביטוי של הצדיקים לנוכח התרחבות קהלי היעד שלהם. כמו כן, אין לראות באופי הסגפני כסותר את 'החסידות המקורית'. על סמך מחקריו האחרונים של משה אידל, את הגישה הסגפנית שבריטואלים אפשר לראות כפיתוח של עמדות הבעש"ט עצמו.

החסידות לא עקרה אפוא את הסגפנות של הדורות הקודמים, ובין מורי החסידות הראשונים היו שהדגישו יסור מרע' לפני יעשה טוב, ולעתים גם גילו יחס חיובי לסגפנות. המיוחד במקרה הצ'רנובילי הוא שמר' נחום צמחה שושלת אשר צדיקה תרגמו את המגמות העקרוניות לריטואלים ממסדיים, כלומר הדגישו את הריטואליזציה של תהליך התשובה. הייחודיות הצ'רנובילית לא הייתה בריטואלים עצמם, אלא בהרכבה שלהם, אשר נתנה לחסידים פשוטים תחושה של הזדמנות רוחנית גדולה, סייעה ביד הצדיקים כדי להציג זהות שושלתית ייחודית, ובכך סייעה לגיבושה הממסדי של חסידות זו.

163 על ריטואלים כאמצעי יעיל יותר להנחלת אתוס מאשר תורות עיוניות ראו: גריס (לעיל הערה 70), עמ' 44-45.

נספח

דת כפרית ברוסיה

המספר הרב של ימי תענית שמגדיר האתוס הצ'רנובילי, ובמיוחד תקופת הזמן של השובבי"ם, פרק זמן של כארבעים יום, שבה צמו החסידים פעמיים-שלוש בשבוע, מעורר את ההשוואה לצומות הרבים שנהגו בחברה הרוסית הכפרית במאה התשע עשרה.¹⁶⁴ ימי צום לא מעטים נקבעו בזרמים הנוצריים השונים, והופיעו גם בכנסייה הרוסית האורתודוקסית. מעגל השנה האורתודוקסית-רוסי היה מערכת שבה תקופות של צום הקדימו חגים, ובהקשר זה יש לציין את פרקי הזמן של שישה שבועות המקדימים את חג המולד, ואת ארבעים ימי הצום המקדימים את חג הפסחא, והנחיות לצום בימים מסוימים של השבוע, בהם ימי ו'. מספר ימי הצום עלה לכמעט מחצית השנה, אולם יש להדגיש, כי הפרקטיקה של הצום הנוצרי לא כללה הימנעות מוחלטת ממאכל ומשקה, א לא הימנעות ממאכלים שנחשבו כמותרות או ככאלה שמגבירים את דחפי החטא, כמו בשר ושמן. לצומות הללו נקשרו משמעויות דתיות אישיות של היטהרות מחטאים ומדחפים גשמיים, בעיקר בתחום המיני, כמו גם משמעויות קוסמיות של שמירה על הסדר בעולם. אי-קיומם נחשב למעשה בעל פוטנציאל הרסני. הצומות הכנסייתיים הללו היו צומות ממוסדים, כלומר לא כאלה שהיחיד מחליט לבצע באופן ספונטני.

דיווחים אתנוגרפיים מלמדים שלא רק שהצומות הללו התקיימו בדרך כלל בחברה הרוסית הכפרית, אלא שלעתים גם אפשר להבחין בתוספות עממיות של ימי צום אשר לא נקבעו על ידי הכנסייה, כדוגמת תוספת של ימי ב' לימי הצום, שהתפרשה כניסיון עממי להידמות לחיי נזירים. האתוס הסגפני הזה לא התבטא רק בצומות אלא גם בהלך רוח כללי יותר של רצינות וכובד ראש שנהגו בימי הצום, ושכללו הימנעות משעשועים ובידור, אשר היו מקובלים בימים אחרים. נוסף לכך אפשר להצביע על צמיחה של אמונות עממיות, בעלות אופי מאגי, הקשורות באותם מנהגים. כלומר, הצומות הפכו לאתוס עממי אשר לא רק עוצב על ידי האליטה הדתית אלא התקבל ברצון והוסיף והתעצב גם בשכבות הרחבות.

את ההקפדה על הצומות אפשר לראות לא רק כביטוי לדתיות עממית בפני עצמה, אלא גם כביטוי לזהות קולקטיבית של האיכרים לעומת האליטה השנואה. בקרב

164 L. Heretz, 'The Practice and Significance of *מבוסס על* Fasting in Russian Peasant Culture at the Turn of the Century', M. Glants and J. Toomre (eds.), *Food in Russian History and Culture*, Bloomington and Indianapolis 1997, pp. 67–80; C. J. Chulos, *Converging Worlds: Religion and Community in Peasant Russia, 1861–1917*, DeKalb 2003, pp. 29–33

האליטה הכלכלית והאינטלקטואלית, שכונתה לא פעם באופן כללי 'אצולה', רווחו יותר גילויים של חילוניות. לעומת זאת, פרקטיקות עממיות כמו צומות נחשבו לביטויים של פייאטיזם המבטא עליונות מוסרית ודתית של המעמדות הנמוכים, ובמובן זה חידדו את הזהות המעמדית שלהם.

הקבלה פנומנולוגית זו מעוררת עניין, אף כי אין בכך משום טענה כי חידושם של הצומות הלוריאניים הושפע מהמקובל באוכלוסייה הנוצרית (שהרי אז תעלה שאלת חידושם על ידי צדיקי צ'רנוביל דווקא). תנועת המטוטלת שבין צומות וחגים, המבטאים אווירה של התכנסות ורצינות לעומת התעלות חגיגית – רווחת בתרבויות ובדתות בכלל, וקשורה גם בחילופי עונות. אולם לא מן הנמנע שבקבעם את תיקוני התשובה הללו, היו צדיקי צ'רנוביל רגישים לשכבות הרחבות של חסידיהם, אשר נפגשו מדי יום עם שכניהם הנוצריים, ואולי נמשכו לחגיגות שבקיום הצומות. דחף עממי סגפני, שהוא אולי חוצה תרבויות, הצטרף לנטייתם האסקטית ממילא של צדיקי צ'רנוביל ואולי תרם לחידוש תעניות שבמקורות חסידיים מסוימים הייתה נטייה דווקא לצמצום.

פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה ביבליוגרפיה מוערת

דוד אסף

המחלוקת הפנים-חסידית הגדולה, המכונה 'מחלוקת צאנו-סדיגורה', פרצה באופן פומבי באדר תרכ"ט (פברואר 1869). ראשיתה קשורה בסיפורו הדרמטי של דוב בער (בערניו) פרידמן (1820/1821-1876), ששינה טעמו, מאס בחסידיו ופרש ממעמדו כאדמו"ר. בתוך זמן קצר נותקה המחלוקת מסיבתה הגלויה לעין והפכה לחי הנושא את עצמו. רפאל מאהלר ראה בה את 'הפרק העצוב בתולדות היהודים בגליציה, מלחמת האחים בתוך המחנה החסידי'¹, וגם מחברים אחרים לא מנעו עטם מהפלגות לשון: 'מעולם עוד לא נגרמה התפרצות כזאת של חוצפה, הפקרות והתפרקות היצרים בעטייה של שנאת חנם בלבד', כתב אהרן מרקוס.² יצחק אלפסי הסתפק ב'מחלוקת נוראה, מהקשות שבתולדות החסידות',³ ואילו אהרן זאב אשכולי לא היסס לכנותה 'המאורע הגדול בתולדות החסידים בגליציה בדורות האחרונים'.⁴ דווקא משום כך בולט לעין מצב המחקר הדל של אירועים רבי משמעות אלה.

בערניו היה בנו של האדמו"ר הנערץ ישראל מרוזין (1796-1850), ולמן שנת 1853 כיהן כרבי חסידי בעיירות הוש וליאובה שברומניה. ב"ג באדר תרכ"ט, ערב חג

1 ר' מאהלער, ר' חיים האלבערשטאם און זיין דור, ר' מאהלער (עורך), ספר סאָנץ, תל אביב תש"ל, עמ' 309.

2 א' מרקוס (ורוס), החסידות, תרגום: מ' שנפלד, תל אביב תשי"ד, עמ' 274.

3 'אלפסי, החסידות ברומניה, תל אביב תשל"ג, עמ' 24, הנ"ל (עורך), אנציקלופדיה לחסידות: אישים, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' תמ.

4 א"ו אשכולי, החסידות בפולין, ירושלים תשנ"ט, עמ' 121. 'הושע רוקר תיאר את שנת תרכ"ט כנוראה בתולדות יהודי גליציה, 'שנת הדמים', ואת המחלוקת כמרה, מרגיזה ומייאשת אף יותר ממחלוקת החסידים והמתנגדים ('ראָקער, דער סאָנוער צדיק ר' חיים האַלברשטאָם וצ"ל, וינה תרפ"ו, עמ' 107). אברהם נפתלי צבי רות קרא למחלוקת 'מלחמת שבע השנים'. ראו: אנ"צ רות, 'פסק'דין של חכמי הונגריה (בתוספת הר"ש גאנצפריד בעל קצש"ע) בדבר הריב בין צאנו וסאדיגורע, תלפיות ו, א-ב (תשי"ג), עמ' 358.

הפורים, נדפס בעיתון 'המגיד' מכתב גלוי בחתימתו של בערניו, ובו הצהיר הצדיק על נטישת החסידות ופנייתו אל אור ההשכלה. המכתב עורר סערה ובתוך זמן קצר נדפס בעיתונים נוספים ותורגם לשפות רבות. זה היה פרק נוסף של מסע רב תהפוכות בחייו הפרטיים של בערניו, ששיאו היה איום בהתנצרות. בני משפחתו, ובראשם אשתו שיינדל טברסקי, בעצמה בת מיוחסת של שושלת צדיקי צ'רנוביל, חששו כי אכן ימיר את דתו. הם חטפוהו בכוח מביתו והעבירוהו לחצר אחיו, האדמו"ר אברהם יעקב מסדיגורה. בהתערבות המשטרה האוסטרית ומשכילים מקומיים שוחרר בערניו ממאסרו ועבר לגור בצ'רנובין הסמוכה, בירת בוקובינה, בביתו של סגן ראש הקהילה עורך הדין יהודה לייב רייטמן. במהלך תקופה זו בילה בערניו במחיצת משכילים, נחשף להשקפותיהם הרדיקליות ולא הקפיד על שמירת מצוות. אירועים שערורייתיים אלה עוררו עניין עצום בציבור הרחב – תקוות בלתי כמוסות בקרב משכילים ובושה ויגון עמוק בעולם החסידי. לאחר כחודשיים, במהלכם התמודד עם לחצים בלתי פוסקים, פנימיים וחיצוניים, ניהם בערניו על מעשיו. הוא שב מבויש לחצר החסידית בסדיגורה ובה התבודד עד מותו.

בד בבד פרצה מחלוקת פנים-חסידיית עזה ואלימה שנתלתה בפרשת בערניו ובהתנהגות אחיו וחסידיו, שכביכול לימדו עליו סנגוריה והצדיקו את מעשיו. ראש המדברים נגד סדיגורה היה האדמו"ר חיים הלברשטם (1797-1876) מצאנו (Nowy Sącz) שבגליציה המערבית, רבי חסידי ופוסק הלכה נערץ, שהיה מנהיג לאלפים. ר' חיים, 'קנאי מגוע קנאים',⁵ לא נטה לפרש את מעשי בערניו כטרגדיה אישית אלא דווקא כתוצאה הגיונית של דרך רעיונית מסוכנת, המכונה 'דרך המלכות', שבה נהגו צדיקי בית רוזין.⁶ הוא קבע כי דרך זו היא מינות שבתאית חדשה החותרת תחת יסודות התורה והחסידות ולכן יש להילחם בה בכל הכוח. סדרת מכתבים תוקפניים, שבהם קרא לקהילות שונות בגליציה להחרים ולרדוף את חסידי הפס"ל (ראשי תיבות: הוסיאטין, פוטוק, סדיגורה, ליאובה – מרכזיהם של 'האחים'), היו אות פתיחה למחלוקת חסרת תקדים בהיקפה ובחומרתה שהתפשטה כאש בשדה קוצים. נטלו בה חלק מאות רבנים (גם לא-חסידיים) ועשרות רבות של קהילות, בעיקר בגליציה, אך גם ברוסיה, פולין, הונגריה וארץ ישראל. עשרות כתיבי פולמוס שרטטו את קווי המתאר של המחלוקת ואת פניה: חרמות הדדיים, אלימות קשה, הלשנות, ירידה לפרנסה, ובעיקר שנאה תהומית בין אחים. המחלוקת, שמעולם לא הוכרו על סיומה, שקעה לאחר שמחולליה – בערניו מליאובה וחיים מצאנו – נפטרו, באותה שנה (1876), אך היא הוסיפה לפעפע עוד זמן רב וסימני המתיחות ניכרים עד ימינו.

5 כדברי אחד מחסידיו בהקדמה למכתב גלוי השני (להלן מס' 2). ראו: ארו (אלכסנדר צדרבוים), 'לא דובים ולא יער', המליץ, ט' באלול תרכ"ט, עמ' 219.

6 ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז.

בשיאה של המחלוקת, בפרק הזמן שבין פורים תרכ"ט לסוף חורף תר"ל, נדפסו לפחות עשרים וחמישה כתבי פולמוס. מנקודת מבט ביבליוגרפית הרי זו פעלתנות ספרותית מרשימה שנמשכה פחות משנה. תעודות אלה, שנכתבו בלהט ובלשון בוטה, אוצרות בתוכן את סיפורו של בערניו ואת סיפור המחלוקת, ואין פלא שרק טפסים בודדים שרדו מהן ומקצתן אבדו לעד. 'המחלוקת הנודעת בין שתי חצרות הצדיקים צאנו וסדיגורה עדיין לא נחקרה, וכל מה שנכתב עליה לקוי בגישה חד-צדדית', כתב יצחק רפאל, מן האחרונים שעסקו בנושא, שאף פרסם תעודה חדשה וחשובה שבדרך מזל נשאר ממנה העתק לאחר שחסיד נאמן שרף את העותק המקורי. והוסיף רפאל וכתב: 'עם הזמן נשרפו והושמדו כתבי הפלסתר, חוברות ההסתה וכרוזי השטנה ההדדיים, שהינם כיום יקרי מציאות, ונדמה שלא שרד אף אוסף אחד שלם מאלה... [כיום] מתחייב תיאור אובייקטיבי של פרק היסטורי זה, תוך איסוף כל העובדות וניתוח העדויות והשרידים הספרותיים, שיעלה תרומה ממשית להבנת החיים הפנימיים בחצרות צדיקים באותם ימים'.⁷

דרמה היסטורית זו איננה רק אפיזודה מסעירה, רווית מתחים אישיים, חברתיים ורעיוניים, אלא גם אירוע מכונן בתולדות החסידות המאוחרת בפרט ובתולדות החברה היהודית המסורתית במזרח אירופה בעת החדשה בכלל. אלא שהיא מעולם לא סופרה כראוי וגם המעט שנעשה היה מגמתי והתבסס על היצע דל של מקורות. החסידוגרפיה, דהיינו ההיסטוריוגרפיה החסידית הפנימית, התעלמה בדרך כלל מפרשה זו והתמודדה עם המבוכה הקשורה בה בדרך של שתיקה והעלמת מקורות, ולמצער ברמיזה ובטשטוש. גם המחקר המדעי של החסידות, שרק בדור האחרון החל לגלות את חשיבותה ההיסטורית של החסידות המאוחרת ואת מכמניה, כמעט שלא התייחס למאורעות אלה אלא זעיר פה זעיר שם. המונוגרפיה המקיפה על ר' חיים מצאנו, שחיבר רפאל מאהלו והדפיסה בידיש בספר הזיכרון לקהילת צאנו, היא היוצאת מן הכלל המעידה על הכלל.⁸

פרטיה וכלליה של פרשה זו יובאו בהרחבה בספרי 'הציץ ונפגע: אנטומיה של מחלוקת חסידית' (בדפוס). זהו ניסיון לספר סיפור זה מחדש על יסוד מגוון מקורות ישנים גם חדשים. אין מדובר רק בשחזור מדויק של האירועים אלא גם בהצגת המחלוקת כמאבק רעיוני בין שתי שיטות מנוגדות וכדרמה חברתית ואנושית מרתקת ומטלטלת. הביבליוגרפיה המוערת המובאת כאן הייתה התשתית למחקרי והיא כוללת את כל מה שנכתב בנושא בכל השפות ובכל סוגי המקורות. דעת לנבון נקל שלא עלה בידי להגיע לכל הנקיים והסדקים שבהם אוזכרו עניינו של בערניו והמחלוקת, אך סבורני

7 י רפאל, 'לפתרון התעלומה של רבי דוב בער מליאובה, הנ"ל, על חסידות חסידים, ירושלים תשנ"א, עמ' 248.

8 ר' מאהלער, 'די מחלוקה סאָנץ־סאָדיגערע', הנ"ל, ספֿר סאָנץ (לעיל הערה 1), עמ' 291-341.

שהעיקר לפנינו. כל עיול כולל תיאור תמציתי של תוכן הספר, המאמר או האזכור וכן הערות קצרות. הביבליוגרפיה מוינה לשמונה מדורים עיקריים ובתוכם נרשמו העיולים בסדר כרונולוגי, מן המוקדם אל המאוחר. המדורים הם: א. איגרות, כתבי פולמוס וכתבי יד בני הזמן; ב. דיווחים ומאמרים בעיתונות הזמן; ג. מקורות משכיליים בני הזמן; ד. מחקר, עיון וביקורת; ה. זיכרונות, רשומות וספרי קהילות; ו. אזכורים במקורות חסידיים ורבניים; ז. ספרות יפה, שירה, דרמה, בדיחה וחיידוד; ח. אנציקלופדיות, לקסיקונים ומאגרי מידע. לשם הקיצור יכונה בערניו מליאובה להלן 'בערניו', ואילו ר' חיים מצאנו – 'ר' חיים'.

טבען של ביבליוגרפיות שהן עשויות להשתמע לשני פנים. לא זכה הביבליוגרף הרי הוא כמי שבא לסכם שדה מחקר שומם שאין לו עוד דורש ואין לו מבקש, והרי הוא גודרו ותחמו, ולעיתים גם מצליח להטיל אימה על חוקרים חדשים לבל יהינו להלך עוד במשעוליו. אך אם זכה, תהא הביבליוגרפיה שהכין מסבירת פנים, ואדרבה תפתח את תחומיה למחקר חדש ופורה ותעמיד לרשותם של חוקרים חדשים תשתית מקיפה ומהימנה. אני מקווה כי ביבליוגרפיה זו אכן תגביר את העניין והמחקר בנושא זה ובסביבותיו ותאפשר גילויים נוספים וחדשים. אני מזמין את המעיינים בה להמציא לי תיקונים ותוספות ככל שתשיג ידם.

זו הזדמנות להודות לאותם שעמדו לימיני והפנו את תשומת לבי למקורות שנקרו על דרכם, ובהם רבקה אמבון, חיים באר, בנימין בראון, אוריאל גלמן, מרצין וודוינסקי, בנימין לוקין, יונתן מאיר, יהושע מונדשיין, רחל מנגין, אברהם נוברשטרן, סטיב פרנקל, מנחם קרן, גדי שגיב, שמואל תפלינסקי. מחקרי על מחלוקת צאנו וסדיגורה נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע (ISF), ותודתי נתונה למנהליה.

תוכן העניינים

411	א. איגרות, כתבי פולמוס וכתבי יד בני הזמן
420	ב. דיווחים ומאמרים בעיתונות הזמן
428	ג. מקורות משכיליים בני הזמן
432	ד. מחקר, עיון וביקורת
443	ה. זיכרונות, רשומות וספרי קהילות
447	ו. אזכורים במקורות חסידיים ורבניים
459	ז. ספרות יפה, שירה, דרמה, בדיחה וחיידוד
463	ח. אנציקלופדיות, לקסיקונים ומאגרי מידע
467	ט. הוספות (לאחר המסירה לדפוס)
	מפתחות
470	א. כותרים
475	ב. שמות אישים
480	ג. מקורות
481	ד. בתי דפוס, ספריות, ארכיונים ומאגרי מידע

א. איגרות, כתבי פולמוס וכתבי יד בני הזמן

1. דוב בער במוהר"ר ישראל, מכתב גלוי, צ'רנוביץ: Druck von Rudolf Ekhardt, [אדר] תרכ"ט.

כרוז ובו נדפס מכתבו הפומבי של בערניו עם אישור מנהיגי העדה בצ'רנוביץ. זהה למה שנדפס בעיתונות העברית (מס' 47, 48, 56). בהערה שנספחה לפרסום המכתב בעיתון היהודי-הפולני איזראליטה (מס' 51) נמסר כי מכתב זה נדפס גם ביאסי, אך אין לכך כל ראיה נוספת. דף אחד. עותק שמור בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק ([NS]H474)

2. ויג"ש, מכתב גלוי השני, [למברג, אדר] תרכ"ט; אבוד.
 'תשובת חכם לב ירא ה' על מכתב גלוי הראשון'. 2 דפים. כרוז נגד סדיגורה המצטט את 'מכתב גלוי' של בערניו (מס' 1, 47) ולעומתו תגובה פולמוסית. הכרוז המקורי היה לפני ארוז, לא דובים ולא יער (מס' 72), עמ' 215, ולדבריו הוא כלל גם את שני המכתבים הראשונים ששלח ר' חיים לקהילות רישא וסטריזוב (נדפסו גם ב'כנסת הגדולה' [מס' 17], עמ' יז-כה). הדפסתן של אגרות אלה נזכרה גם ב'קול מהיכל' (מס' 14), עמ' ג ('על שתי אגרות... ונפוצו העתקותיהם בכל העירות, נדפסו ונחקקו בעט ברזל ועופרת) ובישבר פושעים' (מס' 16), עמ' 4, שציינן כי ראה 'עלה נדפסת בשני מכתבים' שחיבר ר' חיים. ארוז, שיער ש'מכתב גלוי השני' נדפס בלבוב או בצ'רנוביץ, אך סביר שנדפס בלבוב (היא למברג). הרמיזות למגילת אסתר שבכותרת מצביעות על מועד ההדפסה: שלהי חודש אדר כתגובה מיידית למכתב גלוי. הכרוז הועתק על ידי ארוז (שם, עמ' 215-219), ונדפס שוב ב'ילקוט הרועים' (מס' 21), עמ' 46-48. ארוז העתיק גם 'הקדמה', 'צעין מבוא לתוכחות הרב מצאנו, שנוסחה לא השתמר במקום אחר. המחבר, ויג"ש, אינו מוזהה, אך הפנייתו לספר 'שבילי עולם' של שמשון בלוך מצביעה על זיקתו לספרות ההשכלה. ייתכן שמדובר בנפתלי הרץ גולדנשטרן (או גולדשטרן) מלבוב, משכיל בעברו שהיה מקורב לחסידי בלו והיה מעורב בעריכת 'שבר פושעים', 'כנסת הגדולה' ו'שבט לגיו כסילים' (מס' 25), ואולי רמז על שם משפחתו באותיות: ויאמר ג-ש.

3. משפט כתוב, צ'רנוביץ, [ניסן] תרכ"ט; אבוד.
 גביית עדות נגד ר' חיים, שדיבר כביכול בנגות צדיקי הדורות הקודמים ולכן אסור ללמוד תורה מפיו. על הכרוז חתמו עשרות רבנים מרוסיה תומכי סדיגורה. ציטוט נרחב מתוכו הביא הורודצקי (מס' 121), ג, עמ' קמב-קמג, שאולי היה בידי הכרוז המקורי. על פי 'קול מהיכל' (מס' 14), עמ' ה, כלל הכרוז גם חרם על ר' חיים: 'ברכוהו ע"פ דתה"ק כמבואר

היטב בפרו[טרוט בקונטרס (משפט כתוב) הנידפס: בתגובה התפרסמו כרוזי 'תעודה בישראל' (מס' 6) ו'פוקח עורים' (מס' 7), ובאחרון הובא ציטוט חלקי ועדות על הדפסת הכרוז בצ'רנוביץ. ראו גם: 'שבר פושעים' (מס' 16), עמ' 11, 17; 'שבט לגיו כסילים' (מס' 25), עמ' 17-18, 20 (שם נטען כי 'המשפט חצוף נדפס אחר חג השבועות בטשערנאוויץ'); 'משפיל גאים' (מס' 26), עמ' ג-ד.

4. מכתב ר' חיים מצאנו לקהילת רישא, יאסי, [אייר] תרכ"ט; אבוד. המכתב שפתח את המחלוקת ובו התיר ר' חיים לרבני קהילת רישא לרדוף את חסידי סדיגורה. ההדפסה ביאסי, ביזמת גבירים מקומיים, נזכרת ב'כנסת הגדולה' (מס' 17), עמ' טו, לא, כה (ספירה שנייה), פ. המכתב לרישא נדפס שוב: כנסת הגדולה, עמ' יז-כב; ארו, לא דובים ולא יער (מס' 72), עמ' 223-224; ילקוט הרועים (מס' 21), עמ' 7-8.

5. קול שופר, טבריה, [י"א באייר?] תרכ"ט (כתב יד). חרם שהטילו כשישים חסידי סדיגורה בטבריה על 'החצוף המתועב והמשוקץ, הדין כלבא צבוע שמו חיים האלברשטאם מסאנו, כנראה ב"א באייר (בכתב היד לא נרשם תאריך). נזכר במקורות סדיגורה: 'כידוע מקול שופר וקול מהיכלי' (סמא דחייא [מס' 24], נאום המלה"ד), ובמקורות צאנו: 'זהנה על קו"ל הש"וב"ר ממחריבי קרתא קדישא לא אשחית אף נייר ודוי' (פוקח עורים [מס' 7]); 'זיכתבו מכתבי עמל פעמים, אשר פיהם הטמא יקבנו, אחת קול שופר והשני קול מהיכלי' (שבט לגיו כסילים [מס' 25], עמ' 23; וראו גם עמ' 24). ב'משפיל גאים' (מס' 26), עמ' ג-ד: 'זהדפיסו מאמר כנוהו בשם קו"ל שופר', אך כנראה שגה הכותב וכוונתו ל'משפט כתוב' (מס' 3), שכן 'קול שופר' לא נדפס. עמוד אחד. עותק שמור בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק (MS 8816). סריקה של כתב היד זמינה באינטרנט: hebrewmanuscripts.org/hbm_1113.pdf

6. תעודה בישראל, למברג, [אייר-סיון] תרכ"ט; אבוד. מכתבים מחסידי גליציה בירושלים ובצפת אל הרב יצחק אהרן איטינגא מלמברג ובהם מחו על החרם שהטילו חסידי סדיגורה על ר' חיים. הדפסת הכרוז, ביוזמתו של איטינגא, נזכרת ב'פוקח עורים' (מס' 7); 'שבר פושעים' (מס' 16), עמ' 11; 'שפת אמת' (מס' 18), עמ' ד; 'משפיל גאים' (מס' 26), עמ' א. הקדמת איטינגא והמכתבים מארץ ישראל נדפסו שוב: משפיל גאים, עמ' ז-יא.

7. ילק"ט, פוקח עורים, [למברג, אייר-סיון] תרכ"ט. כרוז נגד סדיגורה. תגובה ל'משפט כתוב' (מס' 3) ולחרם שהטילו חסידי סדיגורה בארץ ישראל על ר' חיים. המחבר הוא אולי ישראל יעקב יוקל טייטלבוים. נדפס שוב: ילקוט הרועים (מס' 21), עמ' 42-45, בשינויי נוסח קלים. 2 עמ'. על הדפסתו בלמברג בידי משכיל המתחזה לחסיד צאנו: סמא דחייא (מס' 24), עמ' 30. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (L312).

[7] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת

8. משה תאומים מהרודנקה, דברי שלום ואמת [ניסן-אב] תרכ"ט; אבוד. ניסיון להשכנת שלום בין הצדדים וביקורת על ר' חיים. המחבר הותקף על כך בחריפות ביכנסת הגדולה (מס' 17), עמ' עה-עו, ובקונטרס מיוחד, 'תוכחת מגולה' (מס' 29), שם נכתב: 'ידפיס עלה לטריפה ויקרא שמו דברי שלום ואמת, ויעד עליהם [על צדיקי סדיגורה] כי קדושים המה... ועוד דברים רבים הבל הבלים' (עמ' 21; המחבר האנונימי מפנה ליכנסת הגדולה ולילקוט הרועים' וספק אם בעצמו ראה את 'דברי שלום ואמת').

9. לשמע אוזן שמענו וירגו לבנו, ירושלים, [ל"ב בעומר] תרכ"ט; אבוד. כרוז נגד סדיגורה שעיקרו מכתב מאת חסידי גליציה בירושלים המסתייגים מן החרם שהוטל על ר' חיים בצפת. הכותר משוער על פי המילים הראשונות של הכרוז. נוסח הכרוז ועדות על הדפסתו ('העתקה ממכתב עיר קדשנו אשר קבעוהו שם בדפוס ויעשוהו כיוון'): שפת אמת (מס' 18), עמ' ז-ח; משפיל גאים (מס' 26), עמ' יב-ג.

10. מכתבים שכתבו גאוני צדיקי זמנינו שליט"א לארץ הקדושה תובב"א, אונגוואר: דפוס קארל יעגערס וויטווע, [סיון] תרכ"ט. כרוז להגנת ר' חיים מפני מחרימיו בארץ ישראל. כולל את מכתבי הרבנים יוסף שאול נתנון (עליו הסכים גם הצדיק יצחק אייזיק מזידיצ'וב), שמעון סופר מקרקוב וישראל רפפורט מטרנוב. נועד להפצה בקהילות הונגריה וכנראה נדפס על פי אישורו של ר' חיים (ראו: מכתב נתנון בשפת אמת' [מס' 18], עמ' ב-ג). בסוף הכרוז ציין המדפיס: 'יש עוד מכתבים מגאוני ארץ... אולם אינם עוד ת"י [תחת ידי], ואצתי להדפיס אלו... ואי"ה כאשר אשיגם בודאי לא אחדול מלדפוס עם המכתב מאסיפת הרבנים הגדולים הנעשה בק"ק צאנו, וכונתו לאספה שהתקיימה בצאנו באסרו"חג שבועות, שעל קיומה הוא יודע אף כי פסק הדין עצמו עדיין לא הגיע לידי. המכתבים נדפסו שוב ביכנסת הגדולה (מס' 17), עמ' כח-כט (ספירה שנייה), עמ' לב (ספירה שנייה) – עד עמ' לה; 'ילקוט הרועים' (מס' 21), עמ' 20-21, 23-24, ושם נוסף גם מכתבו של הרב יצחק אהרן איטינגא. וויטווע, אלמנת המדפיס הנוצרי קארל יגר, ירשה את בית הדפוס שניהל בעלה והדפיסה בו ספרים עבריים בין השנים 1867-1871, בהם עוד שלושה קונטרסים הקשורים למחלוקת ('שפת אמת' ו'ירדוף הקורא' [מס' 18]; 'משפיל גאים' [מס' 26]). ראו: אברהם יערי, מחקרי ספר, ירושלים תשי"ח, עמ' 277-278. דף אחד. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (L157).

11. אגרת שפ"ל אד"ם; תשובות המינים ותוכחת מתנגדים, זולקוזה [?], [ניסן-סיון] תרכ"ט.

נגד סדיגורה. הכותב, שנמנה כנראה עם חסידי בלו, מציג עצמו כחתן הרבי. החלק הראשון הוא פולמוס עם בערניו וניסיון להפריד בינו לבין האחים וכלל החסידים; החלק השני אינו קשור למחלוקת והוא כולל תיאור מפורט של מנהגים ייחודיים לחסידים. פרטי

ההדפסה סותרים. בעוד שבעמוד השער צוין כי הספר נדפס בזאלקוויא בשנת תרכ"ט, בעמוד האחרון נדפס בגרמנית: Lemberg. Aus der Buchdruckerei des Ch. Rohatyn, 1893 (למברג, דפוס ח'יים] רוהטין, 1893). ספק אם נדפס בזולקוויא, ואפשר גם להניח שהתאריך 1893 הוא משובש. בית הדפוס של חיים רוהטין פעל בלמברג לפחות משנת 1876 (מלאכות יהודה וירושלים, 1876) ועד ראשית המאה ה-20. 24 עמ' לא ממוספרים ומעטפת. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6574).

12. נוסח הגזירה שגזרו אסיפת הרבנים על הרשעים, [סיון] תרכ"ט. כרוז ובו נדפס נוסח מקוצר של פסק דין אסיפת הרבנים שכונסה בצאנו באסרו"חג שבועות תרכ"ט (הנוסח המלא נדפס ב'כנסת הגדולה' [מס' 17], עמ' לו-לט). דף אחד. עותק שמור בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 42, Box 5 (03), Arc 1974-01.

13. דוב בער במוהר"ר ישראל, קול קורא, צ'רנובין: דפוס יאָזעף בוכאָוועצק, [תמוז] 1869.

כרוז ובו נדפס מכתבו השני של בערניו שבו הודיע על חרטתו וחזרתו בתשובה. דברי בערניו מקיימים בחתימתם של שניים מרבני סדיגורה יהודה לייבוש לנדא ויחיאל מיכל טויבש. נדפס ביוזמת צדיקי סדיגורה ונועד להפצה בבתי כנסת. זהה לנוסח שנדפס בעיתון המגיד (מס' 73) והועתק גם על ידי ארז, לא דובים ולא יער (מס' 72), עמ' 265-266. דף אחד. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (L2537). בספרייה הלאומית השתמר 'קול קורא' בכתב יד (ללא הסכמת דייני סדיגורה), ומן הסתם זו אחת מן ההעתקות שעשו חסידי סדיגורה על מנת להפיצו ברבים (דובער במוהר"ר ישראל, אוסף שבדרון, שאריות). צילום של העתקה אחרת בכתב יד (כולל הסכמת הדיינים) הובא בקטלוג למכירות פומביות 'אסופה', אוגוסט 2003, עמ' 149, מס' 376.

14. קול מהיכל תוּחַכַּת! [מגולה, ירושלים: [דפוס ב"ק, תמוז] תרכ"ט. תשובתם התקיפה של חסידי סדיגורה בארץ ישראל לתגובתם הנועזת של רבני גליציה לחרם על ר' חיים, כולל הדפסה מחודשת של החרם הראשון (קול שופר, מס' 5). על החרם שהוטל ב"ב בתמוז חתומים 189 חסידים (חלקם נרשמו כנראה כמה פעמים). 8 עמ'. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6557).

15. איגרת מצפת, ח' בתמוז תרכ"ט (כתב יד). מכתב ששלח חסיד קוסוב המתגורר בצפת לידידו ישראל אברהם [זילבר] מקרצ'ניף שבמחוז מרמרוש. המכתב מעיד על האווירה המתוחה השוררת בצפת ובערי הגולה בשל המחלוקת ומתאר את הסכסוכים הפנימיים. הכותב מציין כי בני קבוצתו, חסידי האדמו"ר יעקב שמשון מקוסוב, לא התערבו במחלוקת בהוראת רבם. שמור בספרייה הלאומית, המחלקה לכתבי יד עבריים, אוסף צפת, 1262 4°, תיק 96.

9] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת

16. מאמר שבר פושעים, למברג: Verlag von J.R.N., [אב] תרכ"ט.
נגד סדיגורה. חליפת מכתבים בדויה בין שני ידידים: סוחר, יליד רוסיה, שנעקר בעל כורחו מעולם התורה ויצא למרחקים כדי להתפרנס, וידידו, תלמיד חכם בשם משה הלוי, המתגורר ביאסי. הסוחר מבקש פרטים על 'המהומה' הקשורה בבערניו. בתשובתו מסביר החכם את הרקע למאורעות תוך פירוט חטאיהם של צדיקי סדיגורה והסיבות להחרמתם. כולל גם מכתבים אותנטיים (מארץ ישראל, מר' חיים ומכמה רבנים שכתבו לר' חיים) וכן הצעה ליישב את המחלוקת על ידי הקמת בית דין מיוחד. חסידי סדיגורה טענו כי המחבר הוא משכיל שהתחזה לחסיד צאנו (סמא דחייא [מס' 24], עמ' 30). אך מרגוש (מס' 206), עמ' 28, זיהה אותו עם נפתלי הרץ גולדנשטרן, שכנראה חיבר וערך גם את 'מכתב גלוי השני' (מס' 2), 'כנסת הגדולה' (מס' 17) ו'שבט לגיו כסילים' (מס' 25). התאריך האחרון שזכר: כ"ד תמוז תרכ"ט (מכתב הרב ישראל יהושע טרונק מקוטנה, שצורף ערב ההדפסה). 'שבר פושעים' נדפס שוב ב'ילקוט הרועים' (מס' 21), עמ' 49-78, עם שער ודפוסת נפרדים (אודסה תר"ל). המו"ל והמפיץ: יעקב ראהאטין מלמברג (J.R.N.). 36 עמ' (א-ד לא ממוספר + 32). עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6559).
17. כנסת הגדולה ודב[ר]י חכ[מ]ים, [למברג]: Verlag von J. Rohatin, [אלול] תרכ"ט.
אוסף התעודות הגדול ביותר נגד סדיגורה. כולל חמישים וחמישה מכתבים ותעודות בענייני המחלוקת, ובהם מכתבים שנשלחו ישירות לר' חיים וממנו (שישה מכתבים בחתימתו), מכתבים לארץ ישראל וממנה, שני נוסחים של פסק הדין שנחתם בצאנו באסרו-חג שבועות תרכ"ט, ומכתבי תמיכה ואישור של רבנים מגליציה, הונגריה ופולין שנשלחו לבית הדין בצאנו. המכתב המאוחר ביותר הוא מט"ו באלול תרכ"ט. עורך הספר הוא גם עורכו של 'שבר פושעים' (מס' 16), וכנראה מדובר בנפתלי הרץ גולדנשטרן (מדינה וחכמיה [מס' 332], עמ' 61) או מישהו מבני חוגו. המו"ל והמפיץ: יעקב ראהאטין מלמברג. 88 עמ' במספור משובש (עמ' כה-לב נספרו פעמיים). עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6599).
18. שפת אמת; ירדוף הקורא, אונגוואר: דפוס קארל יעגרס וויטווע, [אלול] תרכ"ט.
נגד סדיגורה. שני חלקים בספר נפרד (12 עמ' כל חלק): 'שפת אמת' כולל התכתבות בין הרב נתנון מלמברג לבין אחד מבניו של ר' חיים (כנראה ברוך מרודניק) על התגובה הרצויה נגד חסידי סדיגורה בארץ ישראל, מכתב תמיכה מעקיבא לעהרן מאמסטרדם, מכתבים מחסידי גליציה בטבריה, ירושלים וצפת, ומכתב שנשלח מיאסי לנתנון ומודיע על שליח מסדיגורה האוסף חתימות נגדו. 'ירדוף הקורא' הוא פולמוס מפורט עם כרוז 'קול קורא' (מס' 13) שפרסם בערניו. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6572).

19. יצחק יהודה שמעלקיש, שיח יצחק, למברג: Stauropigianische Instituts- Buchdruckerei, [אב-אלול] תרכ"ט. הספד על הרב שלמה קלוגר, שנישא בבֶּרֶזֶן בתמוז תרכ"ט. המחבר התבקש על ידי חסידי צאנו להתערב לטובתם אך סירב. במבוא (8 עמ' לא ממוספרים) יש התייחסות ביקורתית למחלוקת וניסיון לפייס בין הצדדים. ידיעה על פרסום הספר: המגיד, ט"ו באדר א' תר"ל, עמ' 7. נדפס שוב: יצחק יהודה שמלקיש, שו"ת בית יצחק, אורח חיים, א, ניו יורק תשי"א (בסוף הכרך).
20. משפט צדק, אונוואר, י"ט באלול תרכ"ט (כתב יד). הצעה שגיבשו שלושה דיינים מאונוואר, בהם הרב שלמה גנצפריד, לפשרה בין צאנו לסדיגורא: בשלב הראשון יבוטל החרם שנעשה בארץ ישראל והמחרימים יביעו צער וחרטה. בשלב השני יוקם בית דין שבו ישבו שלושה רבנים מגליציה: יוסף שאול נתנון מלמברג, שמעון סופר מקרקוב ויוסף באב"ד מטרנופול, ושני הצדדים יתחייבו מראש לקבל את הכרעתם. נדפס בידי רות, פסק דין של חכמי הונגריה (מס' 138). צילום מטושטש: היכל הבעש"ט, ג (תשס"ג), עמ' קד (צילום כתב היד מצוי בידי).
21. רמ"ז, ילקוט הרועים, אודסה: דפוס מ"א בעלינסאן, [כסלו-טבת] תר"ל (1869). נגד סדיגורא. אוסף תעודות וכתובים שברובם הגדול הועתקו ממקורות נדפסים קודמים: 'כנסת הגדולה' (מס' 17), 'מכתבים שכתבו גאוני צדיקי זמננו' (מס' 10), 'פוקח עורים' (מס' 7), 'מכתב גלוי השני' (מס' 2), 'שבר פושעים' (מס' 16) הובא גם כן בשלמותו עם שער ודפוס נפרדים (אודסה תר"ל). סברות שונות נאמרו סביב זהותו של העורך אך ברור שמדובר במשה זליקוביץ מאודסה. ראו מס' 82 (ומכאן שיצא לאור לפני חודש שטט), 83, 84, 86, 92, 111, 131, 132. 80 עמ' ומעטפת. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6551).
22. אגרת שלומים, למברג: M. F. Poremba, [חורף תר"ל] 1869. הכותרת המופיעה בראש כל עמוד: 'האמת והשלום אהבו'. העתק ממכתב שנשלח כביכול לר' חיים. הכותב מציג את עצמו כמתבונן אובייקטיבי, מבקר בתקיפות את ר' חיים וקורא לו להתנצל בפומבי בפני האחים. המחבר, איש למברג, בלתי מזוהה. מלכיאל (מס' 172), עמ' 191, 197, זיהה אותו עם יהודה זעגיל (שאינני יודע עליו מאומה, אך ראו מס' 23). המו"ל: M.M.S.; המפיץ: יעקב הילפערדינג מלמברג, שהפיץ גם את 'סמא דחייא' (מס' 24). 16 עמ' לא ממוספרים. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6612).
23. לידידי הנצמד בקירות לבי, למברג, חורף תר"ל (כתב יד). הכותר על פי המילים הראשונות. מכתב המגנה את ר' חיים והרבנים התומכים בו. הכותב מזכיר את כתבי הפולמוס: 'משפט כתוב', 'קול שופר' ו'קול מהיכל' ואת 'אגרת שלומים', וכן את הדפסת מכתבי הרבנים (כנסת הגדולה). 6 עמ' לא ממוספרים. כתב היד שמור

בארכיון יהודה לייב לנדא שבספרייה הלאומית בירושלים, Arc. 4° 798, תיק 1, מס' 40. על פי ממיני הארכיון זהו מכתב של יהודה זעגיל מלבוב נגד 'העוכר ישראל מסאני'. שמו של זעגיל והציטוט אינם בכתב היד וייתכן שהיה עמוד נוסף שאבד. מתיק 1 שבארכיון לנדא נעלם 'מכתב אל הרבי שלמה, לבוב כ"ד סיון צדק ומשפט (תרכ"ט) לפ"ק' (מס' 39), שעל פי ממיני הארכיון קשור למחלוקת. חומר נוסף מארכיון לנדא: מס' 28, 36.

24. סמא דחייא, למברג: Stauropigianische Instituts-Buchdruckerei, [חורף תר"ל]. נגד צאנו (הכתרת 'סם חיים' רומזת לשמו של ר' חיים ולהיפוך שנהג בדברי דוד המלך, שהאיש החפץ חיים יינמע מלשון הרע). כולל פרודיה קצרה ('שושנת יעקב') המדמה את ר' חיים לאחשוורוש; שיר מחורז ('הגבי"ע') המלגלג על גביית העדויות נגד סדיגורה; מכתב רבני רישא ותשובת ר' חיים ('תשובה מאיבה') כשלצדה תגובת סדיגורה ('תשובה מאהבה') והערות עוקצניות; מכתבים שונים שנשלחו כביכול לצאנו ומובאים בשמות בדויים (נכד הרצב"א או ריב"א); מכתב ששלחו ראשי כולל וולין בארץ ישראל לרבני גליציה ובו הוסבר הרקע להטלת החרם על ר' חיים ('איגרת התנצלות'); מכתב מאלמלך מגרודז'יסק ועוד. בעמוד האחרון נרשמו ראשי תיבות שם המביא לדפוס: Herausgegeben von I. S. s. m. המפיץ: 'עקיל הילפערדינג מלמברג, שהפיץ גם את איגרת שלומים (מס' 22). 32 עמ' לא ממוספרים. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6617).

25. [ש"מ סג"ל מאושפיצין], שבט לגיו כסילים, למברג [חורף תר"ל]. נגד סדיגורה. כולל שלושה מכתבים בדויים: הראשון, בחתימת חיים שפירא מהונגריה, מתאר את 'מה שראה ושמע בעיר לבוב בירת מדינתנו' במהלך ימי חנוכה תר"ל. זו תגובה בוטה במיוחד לאגרת שלומים (מס' 22) וליסמא דחייא (מס' 24), שלדבריו נכתבו שניהם בידי 'לץ מליצני הדור', שקיבל את שכרו מחצר סדיגורה; השני, חתום על ידי ישראל הלוי סג"ל, נשלח אל 'ניסן באק וסיעתו הטמאה', כולל התקפה פרועה על הצדיק אלימלך מגרודז'יסק; השלישי, העתק ממכתב ששלח חסיד סדיגורה אנונימי לרעיו בעיירה אחרת. המפיץ: משה בריקנער מלמברג. בכתב העת הביבליוגרפי המזכיר, 58 (יולי-אוגוסט 1870), עמ' 90 (ובעקבותיו William Zeitlin, *Bibliotheca Hebraica*, Leipzig 1891, p. 436), נרשם בטעות כי החוברת נדפסה ב־1868! מרגוש (מס' 206), עמ' 28, זיהה את המחבר עם נפתלי הרץ גולדנשטרן, אך שם המו"ל מפורש בסוף הספר: ש"מ סג"ל מאושפיצין (Oświęcim) שבגליציה המערבית. גם במקום נוסף זיהה המו"ל את עצמו: 'אעתיק הנה המכתב אחד הנמצא פה בעירנו שפיציען' (עמ' 32, ספירה שנייה). 48 עמ' בספרור משובש (א-1, 7, 29, 32, 36). עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6615).

26. משפיל גאים, אונגוואר: דפוס קארל יעגערס וויטווע, [חורף תר"ל]. תגובת צאנו ליסמא דחייא (מס' 24), שמחברו מואשם בנטילת שוחד מצדיקי סדיגורה. הפרכת טענתם של תומכי סדיגורה כאילו שלח הצדיק אהרן מצ'רנוביל מכתב תוכחה לר'

חיים והדפסה שנייה של 'תעודה בישראל' (מס' 6). המו"ל זהה אולי למחבר 'שפת אמת' (מס' 18), שכתב שם, עמ' ג: 'זברצות ה' נוציאם לאור עולם למען השפיל גאים, ואילו במשפיל גאים, עמ' טז, כתב: 'אמר המו"ל המכתבים האלה הנדפסים מכבר במאמר שפת אמת ואמרנו לספחם פה... כדי שיבואו הכל ביחד'. טז עמ'. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R6572).

27. מטרה לח"ץ, [ירושלים?] תר"ל (אבוד); רחמיסטריווקה תרל"ב (כתב יד). נגד צאנו. התכתבות פולמוסית בעלת אופי למדני בין 'בני ארעא קדישא' לבין 'בני סר"ח' ושם גנאי לחסידי ר' חיים]. נכתב בתר"ל, כנראה בחוגו של ניסן ב"ק בירושלים, כדי לנמק את הסיבות לחרם שהוטל על ר' חיים, 'להסיר דברי תלונותיהם עלינו [ו]לפרש שכל דברינו כתורה עשינו, ואדרבה אך מעט הוא לפניו כדי רשעתו' (11 ע"ב). העמודים האחרונים מוקדשים להסבר שיטת המלכות של האחים (התנהגות שלהם ביתר התרחבות בהיכלות נאים וכלים מכלים שונים) ולבוש הנשים. בעמוד השער: 'מטרה לח"ץ [ולחיים צאנוער] בשנת תרל"ב לפ"ק פה ראחמוסטרובקא יע"א, אך מסוף כתב היד עולה שזו העתקה (נכתב שנת תר"ל לפ"ק והעתקתי שנת תרל"ב לפ"ק). כמה שורות העוסקות במלבושי הילדים והנשים בבית רוזין הועתקו בידי שמואל חיים יעקב גרובער, גזירת מלבושים ויחסו של הרה"ק מרוזין, היכל הבעש"ט, יג (תשס"ו), עמ' קפ-קפא. בהעתקה זו צוננר קטע קצר על 'מי שגברה עליו תאוות הזמן וחפץ מלבבו בבגדים הללו'. כתב היד צולם בתקליטור 'אוצרות התורה' (אשדוד), ללא ציון מקורו וגלגוליו (גם סדר העמודים שובש בצילום). לא ידוע מי מחזיק במקור. 26 עמ' ועמוד שער.

28. מכתב בעניין המחלוקת, למברג, י"ב באדר תרל"ב (כתב יד). מכתב ביקורת כלפי ר' חיים בשל התנהגותו והאשמותיו חסרות היסוד. נכתב כנראה על ידי משה ישכר לנדא מלבוב (1836-1894) לגיסו יצחק דוידוון. לדברי הכותב, לולא יצא ר' חיים למלחמה, 'כי עתה כבר היה נשכח דרך הודון של הדוב מלעווי... כאשר כבר היו לעולמים רבים כמוהו ועוד גדולים וטובים ממנו'. הכותב ציין כי חיבר קונטרס להגנת צדיקי סדיגורה. 2 עמ'. שמורים בארכיון יהודה לייב לנדא בספרייה הלאומית בירושלים, Arc. 4° 798, תיק 1, מס' 18.

29. תוכחת מגולה, [למברג] תרל"ד. התכתבות בדייה בין אב לבנו בגנות משה תאומים אב"ד הורודנקה (ראו מס' 8) וספר השו"ת שחיבר (דבר משה, מהדורה תנינא, זולקווה תרל"ב). הכותב האשים את תאומים בפגיעה בכבודם של הרב יוסף שאול נתנון ושל ר' חיים. הוא מתארו כבור ועם הארץ שכל חידושי גנובים מאחרים. כולל מכתב פולמוסי ששלח הרב יהודה יצחק פרנקל מסאנוק לתאומים בשל תמיכתו בסדיגורה. בהגהה ד (עמ' 26-29) מגנה בפירוט את חסידי סדיגורה שהיו מעורבים בהחרמתו של ר' חיים וקובע כי הקב"ה פרע את חשבונו מהם וכולם באו

פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת

על עונשם. בהקדמה הציג עצמו המלבה"ד כמדפיס ספרים, ואולי, כפי ששער וונדר (מס' 339), ה, עמ' 686-687, זהו המדפיס אורי זאב וולף סלט מלבוב. אמנם בעמוד האחרון צוין שם אחר למלבה"ד: 'ישראל במוהר"ם פריינד'. המפיץ: הנגיד אהרן האלבערשטאם מלמברג. 32 עמ' לא ממוספרים. עותק שמור בספרייה הלאומית בירושלים (R° 23 V 12910).

30. כת הפס"ל, מקום ושנת הדפסה אינם ידועים; אבוד.
נגד סדיגורה. הערת גרשם שלום על עותק 'ילקוט הרועים' (אוסף שלום, מס' 6571): 'כת הפס"ל. ראשי תיבות הוסיאטין, פאטיק, סדיגורה, ליאובה. והוא ספר גדול הכמות בערך שאר הקונטרסים. ראה בעיניו ר' מאיר ברצלוער בירושלים אצל חסיד סדיגוראי שגנוו [מצד צאנו]. הערה דומה רשם שלום על עותק ספרו של יצחק אבן, מחלקת סנו וסדיגורה (אוסף שלום, מס' 6584): 'כת הפס"ל – נמצא בדפוס בירושלים והוא יקר המציאות מאד מאד. והוא נגד ד' האחים... וכן העיד לפני ר' מאיר בראצלאווער שראה את הקונטרס בעיניו כאן בירשת'ו'. מאיר בראצלאווער הוא מאיר אנשין, סוחר ספרים וחסיד ברסלב, אך פרט לעדות זו אין כל רמז לקיומו של הספר.

31. עדות הסוחר דוד כהנא מצפת, נרשם אחרי תרל"ח (כתב יד).
כתב יד ביידיש (3 עמ') שרשם 'אברהם ערדשטיין מירושלים' מפי הסוחר הצפתי 'דוד כהנא בהרה"ג ר' ברוך'. כהנא, שהה בוידיציוב בימי המחלוקת והיה עד לכך שהצדיק יצחק אייזיק גירש מעל פניו בכעס חסיד שלעג לצדיקי סדיגורה. זמן מה אחר כך הגיע לסדיגורה ושם מצא שני חסידים שרצו להחרים את הרבי מזידיציוב. הוא סיפר להם מה שראה ושכנעם לשרוף את כתב החרם. אליהו מזידיציוב, בנו של הצדיק, שנפטר בתרל"ח, נזכר בברכת המתים. צילום המכתב בידי.

32. שלמה סופר (מהדיר), 'כתבי רבינו שמעון סופר', איגרות סופרים... ממשפחת איגרות סופר... א-ג, וינה-בודפשט 1929.
חלק ג, עמ' 55-58, איגרת כו: מכתב מהרב שמעון סופר אב"ד קרקוב לדיין יהודה לייב לנדא מסדיגורה ובו הסתייגות מפעולותיו של ר' חיים. נדפס שוב: אגרות מכתב סופר (מס' 289), עמ' ס-סב.

33. יצחק יעקב סופר (מהדיר), ספר תולדות סופרים... ובפרט קורות... רבינו חיים סופר...; ק"ן סופר, ליקוטי חליפות מכתבים..., לונדון תשכ"ג.
חלק ראשון, עמ' לג-לח: שלושה מכתבים של הרב חיים סופר ממונקאץ, שאינו מוכן לשתף פעולה עם החרם שהטילו בצאנו; חלק שני, עמ' כח-ל: מכתב של הרב יוסף שאול נתנון המסתייג מן המחלוקת.

34. מרדכי אליאב (עורך), אגרות רבי עזריאל הילדסהיימר, ירושלים תשכ"ו. עמ' 231: במכתב מ'1887 נזכר החרם על ר' חיים.
35. ברכת אהרן, דברי תורה... שיצאו מפי... אדמו"רי קארלין וסטאלין, ירושלים תש"ל.
עמ' קכה: מכתב מצונזר של הצדיק אהרן מקרלין שנכתב כנראה נגד ר' חיים.
36. מאיר וונדר, 'תשובת רבי אלימלך מגרודז'סק לרבי חיים מצאנז', סיני, פא (תשל"ז), עמ' קסד-קסח.
ההדרת העתק ממכתבו של הצדיק אלימלך מגרודז'סק המגן על צדיקי סדיגורה ודורש מר' חיים לחזור בו. כתב היד שמור בארכיון יהודה לייב לנדא שבספרייה הלאומית בירושלים, Arc. 4° 798, תיק 1, מס' 38.
37. יצחק רפאל, 'לפתרון התעלומה של רבי דוב בער מליאובה', ארשת: ספר שנה לחקר הספר העברי, ו (תשמ"א), עמ' 211-221.
איגרת ששלח בכ"ד בניסן תרכ"ט ישעיהו הלוי הורביץ, שד"ר ירושלמי שביקר בסדיגורה אל ניסן ב"ק בירושלים. במכתב תוארה בפירוט פרשת בערניו מנקודת מבטם של חסידי סדיגורה. הכותב, כמו גם חסידים אחרים, עמד בקשר רצוף עם ב"ק, שביקש פרטים על המתרחש בחצר, שכן הוא 'עודנו נבוך מאותו הענין מהחל ועד כלה'. המזהיר קיבל העתק מהמכתב ('עם תיקוניו') מידי הרב שמחה אסף, שברשותו היה המכתב המקורי. בעקבות עדותו של א"מ הברמן, שסיפר לרפאל כי ליפא שוואגר, סוחר ספרים וחסיד הוסיאטין, שרף את המכתב המקורי שנמצא בעיזבונו של אסף, החליט לפרסם את ההעתק שנשמר ברשותו כארבעים שנה ועד אז נמנע לפרסמו 'מטעמים כמוסיים' (עמ' 217). נדפס שוב: יצחק רפאל, על חסידות וחסידים, ירושלים תשנ"א, עמ' 248-260.

ב. דיווחים ומאמרים בעיתונות הזמן

38. ש"ם מהר הזהב, 'הזורעים בדמעה ברנה יקצורו', המליץ (אודסה), 'י בסיון תרכ"ז (13 ביוני 1867), עמ' 163.
זה כחצי שנה, שב[ע]רניו[ן] בנו של הרבי מסדיגורה מגרש חסידים מעל פניו.
39. 'הוו מתונים בדין', עברי אנכי (ברודי), ג' שבט תרכ"ט (15 בינואר 1869), גיליון 15, עמ' 120.
הודעת העורך (ברוך ורבר מברודי) כי הגיעו לידי ידיעות מסופר העיתון ביאסי (כנראה קרפף ליפא), על מעשה הגורם חרפה לחסידים, אך הוא אינו רוצה לפרסמו בגלל שהמידע אינו מבוסס דיו.

- [15] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
40. *Czernowitzer Zeitung* (Chernovtsy), 17 January 1869, no. 10, p. 2
סערה ציבורית בסדיגורה. אחיו של הרבי פ'רידמן, שגר בליאובה (Lewa) ואיים כי רצונו להתנצר, הובא לסדיגורה בניגוד לרצונו. התביעה האוסטרית סייעה בשחרורו מהמאסר ועל פי רצונו הובא לבית אחד הנכבדים בעיר.
41. 'שבעים פנים', עברי אנכי, ' בשבט תרכ"ט (22 בינואר 1869), גיליון 16, עמ' 128.
העורך מציין כי צדק בהחלטו לא לפרסם את הפרשה בשל מידע סותר. פנייה לקוראים הגרים ביאסי להמציא פרטים נוספים.
42. *Local-Anzeiger der 'Presse'* (Vienna), 22, no. 31, 31 January 1869
תוספת לעיתון *Die Presse*. העתקה מעיתון בגרמנית בשם *Pester Lloyd*, שכמה ימים קודם לכן, ב-26 בינואר, פרסם דיווח מברודי על פרשת בערניו (לא מצאתי אזכור זה).
43. הלבנון (פריס), כ"ג בשבט תרכ"ט (4 בפברואר 1869), עמ' 46-47.
הברחת בערניו מרומניה לאוסטריה. חתום: "ח [יעקב חיים הלוי] קארן. עמ' 47: הערת המו"ל (יחיאל ברי"ל).
44. *Czernowitzer Zeitung*, 5 February 1869, no. 21, p. 2
מפקד המשטרה (Präfekt) הסנש (Hasnasch), מבוטושן שבמולדובה, עזב את צ'רנוביץ לאחר שטיפל בעניין הסגרת בערניו והתחייב כי אם יוסגר יוכה ליחס הוגן.
45. *Izraelita* (Warsaw), 4, no. 6, 24 January [5 February] 1869, p. 56
דיווח קצר על המרת דת של אחי הצדיק מסדיגורה. התאריך בסוגריים הוא על פי הלוח הגרגוריאני המקובל היום.
46. בנ"ז, 'קרוב"ץ לפורים', המליץ, ד' באדר תרכ"ט (18 בפברואר 1869), עמ' 45.
על בריחת בערניו למשכילי צ'רנוביץ.
47. 'מכתב גלוי', המגיד (ליקן), י"ג באדר תרכ"ט (24 בפברואר 1869), הוספה לגיליון 8, עמ' 10.
מכתבו הפומבי של בערניו על נטישת החסידות (מס' 1); אישור ('הודעה') בחתימת שלושה ממשכילי צ'רנוביץ; 'הערת המו"ל' (אליעזר ליפמן זילברמן).
48. 'קול מטשערנאוויץ', המליץ, י"ד באדר תרכ"ט (25 בפברואר 1869), עמ' 51-52.
הקדמת העורך (אלכסנדר צדכובים) למכתבו הפומבי של בערניו; 'מכתב גלוי' של בערניו ואישור משכילי צ'רנוביץ; מכתב תודה לבערניו ממשכילי קשינב (קוצר בידי העורך).

49. 'א שלח'מנות פין טשערנאוויץ, קול מבשר (אודסה), י"ד באדר תרכ"ט (25 בפברואר 1869), גיליון 7 (הוספה להמליץ), עמ' 49-52. תרגום לידידיש של 'מכתב גלוי' של בערניו ומאמר פרשנות, כולל קיצור המאמר 'קרוב'ץ לפורים' (מס' 46). נכתב כנראה בידי העורך צדרבוים.
50. *Izraelita*, 4, no. 9, 14 [26] February 1869, pp. 77-79. דיווח מלבוב על פרשת בערניו. חתום: L ...
51. *Izraelita*, 4, no. 10, 21 February [5 March] 1869, pp. 86-88. 'מכתב גלוי' של בערניו והודעה של משכילי צ'רנוביץ, בעברית ובתרגום לפולנית.
52. *Kievljaninъ [Kievljanin]* (Kiev), 22 February [6 March] 1869, no. 22, p. 93. 'מעשה גבורה של אומץ אורחי'. דיווח על מעשי בערניו, כולל תרגום מדויק של 'מכתב גלוי', שהכין [אברהם?] קופרניק.
53. *Kievljaninъ [Kievljanin]*, 25 February [9 March] 1869, no. 23, p. 96. 'הבעת הודהות כנה עם המעשה הנשגב של הצדיק לשעבר מר פרידמן'. מכתב הודהות עם בערניו, שנחתם ב־19 בפברואר (3 במרס) על ידי 26 סטודנטים יהודים מאוניברסיטת ולדימיר הקדוש בקייב.
54. 'המליץ, כ"ח באדר תרכ"ט (11 במרס 1869), עמ' 72. הודעה העורך לקוראים ששלחו לו את 'מכתב גלוי' של בערניו, כי לא יפרסמו פעם נוספת.
55. 'המשתגעו!', השחר (וינה), א (חלק ראשון), חוברת שישית (אדר תרכ"ט), עמ' 9-11. על בערניו, שהחסידיים מתרצים את מעשיו בשיגעונו. ללא חתימה. על פי תוכן העניינים המחבר הוא העורך פרץ סמולנסקין.
56. 'מכתב גלוי', השחר, א (חלק ראשון), חוברת שישית (אדר תרכ"ט), עמ' 29-31. מכתבו הפומבי של בערניו והודעה של משכילי צ'רנוביץ. עמ' 30-31: הערת המו"ל (פרץ סמולנסקין).
57. הכרמל (וילנה), ט' בניסן תרכ"ט (21 במרס 1869), עמ' 307-308. תגובה ל'מכתב גלוי' שפורסם ב'המגיד' (מס' 47) וציטוט מהעיתון 'קייבליאנין' (מס' 53).

- [17] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
58. *Kievljaninъ [Kievlianin]*, 29 March [8 April] 1869, no. 37, pp. 150–151. 'מעשה גבורה אורחית שנכשל'. התפנית בגורלו של בערניו והאכזבה שהנחיל למשכילים. מסתמך על ידיעה שהתפרסמה בעיתון 'סנקט פטרבורגסקי נְדִימִיסְטִי' (ידיעות סט. פטרבורג), מפי עד ראייה בצ'רנובין. לא הצלחתי לאתר עיתון זה.
59. הלבנון, ד' באייר תרכ"ט (15 באפריל 1869), עמ' 118–119. דיווח מיאסי על מכתבים מגליציה בהם נמסר על החרמת חסידי סדיגורה בידי ר' חיים. חתום: קרפל ליפה.
60. Jakób Graff, 'Słówko z okoliczności listu otwartego b. przywódcy chassydów R. Beera Friedman', *Izraelita*, 4, no. 15, 4 [16] April 1869, pp. 131–132. 'משהו על הרקע למכתבו הגלוי של מנהיג החסידים ר' בער פרידמן'. המחבר, יעקב גרף מלודז', טען כי אין סיכוי שמעשהו האמיץ של בערניו ישפיע על החסידים. לדעתו, המכתב הופנה רק למשכילים שטחיים, 'הפוסחים על שתי הסעיפים' (מילים אלה נדפסו בעברית בתוך המאמר הפולני), לאלה שבלבם נאבקים הרגש והשכל, אותם המזלזלים בחסידות אך בשעת מצוקה רצים לצדיק להתייעץ עמו.
61. עברי אנכי, י"ב באייר תרכ"ט (23 באפריל 1869), גיליון 28, עמ' 221. דיווח מדרוהוביץ על סכסוך בתוך משפחה שבה הבעל הוא חסיד סדיגורה ובני משפחת אשתו הם חסידי צאנו, בשאלה היכן תיערך ברית המילה של בנם. חתום: אלמוני, ואולי הוא אהרן צבי זופניק.
62. עברי אנכי, י"ט באייר תרכ"ט (30 באפריל 1869), גיליון 29, עמ' 228–229. סכסוך בין שתי קבוצות חסידים בבורשטיין, גניבה הודית של ספרי תורה ועירוב המשטרה. חתום: ד"ב מ"פ.
63. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (Breslau), vol. 18, no. 4 (April 1869), pp. 191–192. תיאור קצר של הפרשה בעקבות פרסום מכתב גלוי.
64. *Jewish Intelligence and Monthly Account of the Proceedings of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (London), 1 May 1869, p. 111. דיווח קצר מבוקרשט בעיתון מיסיונרי בריטי. לדברי המדווח, אחד מאנשי המיסיון מכין לדפוס עלון בגרמנית ובו 'עובדות מדהימות' ('Startling Facts') על פרשת הצדיק מליאובה שעוררה התרגשות רבה בקרב היהודים. נראה שהכוונה לתרגום 'מכתב גלוי' של בערניו לגרמנית.

65. עברי אנכי, י"א בסיון תרכ"ט (21 במאי 1869), גיליון 32, עמ' 252. דיווח מטרנוב על אירועי המחלוקת המתגברים במיוחד בעיירות הקטנות. חתום: ית"ן.
66. עברי אנכי, י"ח בסיון תרכ"ט (28 במאי 1869), גיליון 33, עמ' 262-263. דיווח מצאנו על הדבקת כרוזי חרם נגד ר' חיים, ובעקבותיה התכנסות רבנים באסרו-חג שבועות והטלת חרם על חסידי סדיגורה בארץ ישראל. חתום: בן תושב.
67. *Neue Freie Presse* [Morgenblatt] (Vienna), no. 1705, 29 May 1869. דיווח שהועבר ב־25 במאי על סכסוך אלים שהתחולל בצאנו ביום שבת, 22 במאי (י"ב בסיון תרכ"ט) ולמחרת. שני חסידי סדיגורה מקומיים, הירש אונגר ומנדל ארליך, הואשמו בהפצת כרוזי חרם נגד ר' חיים וכמעט שנעשה בהם לינץ. העתקה ותרגום לעברית: ארז, לא דובים ולא יער (מס' 72), עמ' 264; מלכיאל (מס' 172), עמ' 338-340.
68. *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (Leipzig), no. 23, 8 June 1869, p. 464. דיווח על הסכסוך שהתחולל בצאנו, על פי *Neue Freie Presse* (מס' 67).
69. עברי אנכי, ב' בתמוז תרכ"ט (11 ביוני 1869), גיליון 35, עמ' 277. רוכל בפשמישל גידף את ר' חיים והוחרם. חתום: ח"ד.
70. עברי אנכי, ט"ז בתמוז תרכ"ט (25 ביוני 1869), גיליון 37, עמ' 292-293. מריבות אלימות בין חסידי סדיגורה לבין חסידי צאנו ברישא. הקלויז נסגר בפני חסידי סדיגורה. חתום: הד"ד, שהוא, כנראה (על פי סופי התיבות), משה דוד געשווינד, מזכיר עדת ישראל ברישא (ראו מס' 79 – מג"ד).
71. *Jewish Intelligence and Monthly Account of the Proceedings of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews*, 1 July 1869, p. 170. דיווח מ־16 באפריל 1869 של הכומר J. Alexander על 'היהודים ברוסיה ובפולין'. בער פרידמן, הרב הראשי של ליאובה, הנחשב לרבם החשוב של יהודי רוסיה ומכונה בפי כל 'צדיק הדור', ניפץ את קשריו עם עברו והצהיר בפומבי שאינו מאמין ביהדות הרבנית. הוא היה בסכנת חיים, נרדף בידי בני עמו ובמיוחד בני משפחתו ונאלץ לברוח לצ'רנובין.
72. ארז, 'לא דובים ולא יער', המליץ, תמוז תרכ"ט-חשון תר"ל (יולי-אוקטובר 1869); בהמשכים. סדרת מאמרים במדור 'עלה נידף' מאת אלכסנדר צדרבוים, עורך 'המליץ', ובהם תיאור מפורט של השתלשלות הפרשה. כ"ו [כ"ח] בתמוז תרכ"ט (5 ביולי 1869), עמ' 166-169; ד' באב (12 ביולי), עמ' 174-176; י"א באב (19 ביולי), עמ' 182-185; י"ח באב (26 ביולי), עמ' 190-193; ב' באלול (9 באוגוסט), עמ' 207-209; ט' באלול (16 באוגוסט), עמ' 215-219; ט"ז באלול (23 באוגוסט), עמ' 223-226; כ"ד באלול (31 באוגוסט), עמ' 231-233.

- [19] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
- כ"ט בתשרי תר"ל (4 באוקטובר), עמ' 255-258; ז' בחשון (12 באוקטובר), עמ' 263-266; י"ב בחשון (17 באוקטובר), עמ' 271-274. עוד ראו מס' 76, 85.
73. 'קול קורא', המגיד, ו' באב תרכ"ט (14 ביולי 1869), הוספה לגיליון 27, עמ' 36. מכתב החרטה של בערניו לאחר שובו מצ'רנוביץ לסדיגורה. נחתם בו' בתמוז תרכ"ט. הערת העורך (אליעזר ליפמן זילברמן): 'הקוראים הנכבדים יכולים לחשוב מה שיחשובו ממחזה הזה'. עוד ראו מס' 13.
74. 'חדשות מירושלים', הלבנון, ז' באב תרכ"ט (15 ביולי 1869), עמ' 221-222. דיווח על החרמת ר' חיים בירושלים. חתום: בר"י, שהוא כנראה בנימין זאב הלוי ספיר (מלאכי, פרקים בתולדות הישוב הישן [מס' 133], עמ' 284). חלקו הראשון של המאמר נדפס בגיליון הקודם, כ"ט בתמוז תרכ"ט (8 ביולי 1869), ומכאן שכאשר הכותב מציין, 'ראיתי היום מכתב חדש בדפוס שהגיע מתם [ממזרח אירופה]', כוונתו לפחות לאמצע תמוז.
75. עברי אנכי, כ"ב באב תרכ"ט (30 ביולי 1869), גיליון 43, עמ' 337. פילוג בבית כנסת ביאסי. חסידי רוזין עזבו ועברו להתפלל בקלויז משל עצמם. חתום: קרפל ליפה.
76. אַ פּאַסאַזשיער, אַ געשפרעך אויף דער אַייזענבאַהן, קול מבשר (הוספה להמליץ), אב-אלול תרכ"ט, גיליונות 30-32; בהמשכים. כ"ט באב תרכ"ט (6 באוגוסט 1869), עמ' 209-211; ה' באלול (12 באוגוסט), עמ' 217-219; י"ב באלול (19 באוגוסט), עמ' 225-227. פיליטון על שיחה שמנהלים כביכול חסידים הנוסעים ברכבת מאודסה לְפֶּלְטָה, שותים לשכרה ודנים גם בפרשת בערניו ופרסומה בעיתון 'המליץ' בסדרת המאמרים 'לא דובים ולא יער' (מס' 72). הם חוששים במיוחד מכך שארז ינסה לפרסם את דבריו גם בתרגום לידיש. אַ פּאַסאַזשיער (ביידיש: נוסע) הוא שם עט, ואולי הוא העורך אלכסנדר צדרבוים עצמו, שחלק ניכר מן השיחה דן בו.
77. עברי אנכי, ו' באלול תרכ"ט (13 באוגוסט 1869), גיליון 45, עמ' 354. סוחר טבק מקשאנוב, שגידף את ר' חיים, הוחרם בידי בנו האדמו"ר דוד הלברשטם. חתום: מאיר סאדגיר. עוד על אירוע זה: מס' 208; באדער, מיינע זכרונות (מס' 211), עמ' 27-33; מרדכי באַכנער, ספר כושאַנאַוו: לעבן און אומקום פֿון אַ יידיש שטעטל, רגנסבורג תש"ח-תש"ט, עמ' 38-39; מס' 277.
78. יעקב סל"ה איש ירושלם, 'על הצדיקים ועל החסידים', הלבנון, כ"ו באלול תרכ"ט (2 בספטמבר 1869), עמ' 273-276.
- מכתב מתמוז ששלח מאיר אוירבך מקאליש, רב הפרושים בירושלים, אל הרב יוסף שאול

- תננון מלבוב. מפציר ברבני גליציה שלא יחרימו שוב את חסידי סדיגורה בארץ ישראל. המביא לדפוס הוא יעקב הלוי ספיר.
79. עברי אנכי, כ"ז באלול תרכ"ט (3 בספטמבר 1869), גיליון 48, עמ' 376.
- ניסיון להביא שלום בין הקבוצות המסוכסכות ברישא. חברי הנהלת העיר עומדים לצד סדיגורה ופותרים בכוח את הקלויז הנעול. חתום: מג"ד, שהוא כנראה (על פי ראשי התיבות), משה דוד געשווינד, מזכיר עדת ישראל ברישא. ראו מס' 70 – הד"ד; שאול חיות, אוצר בדו"י השם, וינה תרצ"ג, מס' 3023.
80. מרדכי דוד ברנדשטטר, 'הקדוש מגאליציון', השחר, א (חלק ב), חוברת יא-יב (אב-אלול תרכ"ט), עמ' 105-108.
- בחתימת השיר: טארנוב תרכ"ח. חוברת זו של השחר ראתה אור רק בראשית 1870 (כסלו או טבת תר"ל). נדפס שוב: כל כתביו, וארשא תר"ע-תרע"ג. ראו הקדמת בן-עמי פיינגולד למבחר סיפוריו, ספריית 'דורות', ירושלים תשל"ד, עמ' 7-36.
81. 'סצענען בייא שמאי טרינקער אין שענקיל', קול מבשר, ג' בחשון תר"ל (8 באוקטובר 1869), עמ' 263-264.
- פיליטון המלגלג על קבוצת חסידי סדיגורה המנהלים שיחת שיכורים בבית מרוח. מצוטט מברק שהתקבל, כביכול, מחסיד הוסיאטין המבשר לידידיו על חזרתו בתשובה של בערניו. חתום: 'אליעזר בן אפסי מציק-מאן'.
82. 'מודעה', המליץ, ט"ו בשבט תר"ל (17 בינואר 1870), עמ' 8.
- מודעה מטעמו של מ' [שה] זליקוביץ על הופעת 'ילקוט הרועים' (מס' 21).
83. 'בשורת ספרים', המליץ, כ"ט בשבט תר"ל (31 בינואר 1870), עמ' 23-24.
- הודעת המערכת על הופעת 'ילקוט הרועים' (מס' 21).
84. *Kievljanin* [Kievljanin], 5 [17] February 1870, no. 16, p. 3.
- 'הערה ביבליוגרפית' על הופעת 'ילקוט הרועים' (מס' 21). הכותב מזהה את מ' [שה] זליקוביץ כמחבר הספר ומציין שעותק מהחיבור נשרף באודסה בידי חסיד קנא:
85. המליץ, י"א באדר ב' תר"ל (14 במרס 1870), עמ' 68.
- מאמר מאת העורך ארו, על שערוריות כספי החלוקה בצפת. מזכיר את מה שנעשה בקיץ הקודם לר' חיים, 'ככתוב במאמרנו "לא דובים ולא יער" ועוד יותר מזה אתנו בחוברות ובכתובים'.
86. 'בשורת ספרים', המגיד, כ' באדר ב' תר"ל (23 במרס 1870), עמ' 95.
- על הופעת 'ילקוט הרועים' (מס' 21) וחשיבותו. 'זאת לדעת כי מוציא לאור החבור הנ"ל, איננו מכת המשכילים ולא מהמתנגדים, רק איש חסיד ככל משפטו וחוקתו'.

- [21] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
87. 'מכתב גלוי', המליץ, ח' בתשרי תרל"א (3 באוקטובר 1870), עמ' 282.
ביקורת על ספרו של אליעזר צבי צווייפל, 'שלום על ישראל'. המחבר (שהוא אברהם בער גוטלובר) ציין: 'זוה שנתים לפנים היו בוחרים [החסידים] בר' בערוניא מלעוואי וסופר אחרון על עפר יקום היה מוכיח מזה את צדקתו ופרשת גדולתו, שאלפים ורבבות מישראל בחרו בו, והוא א"כ דגול מרבבה ואחד המיוחד'. נדפס שוב: ראובן גולדברג (מהדיר), אברהם-בר גוטלובר, זכרונות ומסעות, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 64.
88. ארו, 'הקולות לא יחדלון', המליץ (סט. פטרבורג), כ"ט בתמוז תרל"א (18 ביולי 1871), עמ' 204.
על המתחולל בצפת. חסידי סדיגורה מאיימים על חייו של הרב בעריש מסאנוק שמוזהה עם צאנו.
89. Arnold Hilberg, 'Der Rabbi von Sadagóra', *Die Gartenlaube*, [Leipzig] 1876, No. 28, pp. 471–475
ריאיון שערך הכותב עם הצדיק אברהם יעקב מסדיגורה. עמ' 474: התייחסות לפרשת בערניו. בתשובה לשאלה אם בערניו התנצר, ענה הרבי: מספרים עלינו כל כך הרבה דברים ורק מעט נכון. אחי אמנם ויתר על מעמדו כצדיק אך נשאר יהודי.
90. המליץ, ב' בתמוז תרמ"ז (24 ביוני 1887), עמ' 1374.
על המאבק שניהלו חסידי סדיגורה בלודמיר (וולין) נגד הרב יעקב שור, שכדי להתקבל כרב הקהילה נטען שנוגד בה וכי הוא בן למשפחת רפפורט. חסידי סדיגורה התנגדו לו כי פסל שוחט שלהם וכן משום שישנאה כבושה בלבם על אביו של הרב דמתא ר' י"ל רפ"פ, שנמנה בין הרבנים אשר הערו המעשים המכוערים מן הדו"ב הידוע. הכוונה כנראה ליואל רפפורט מלודמיר, שעליו לא ידוע כי השתתף במחלוקת, ומכל מקום לא היה אביו האמיתי.
91. המגיד, כ"ט באייר תרמ"ח (10 במאי 1888), עמ' 140.
אלימות ומריבות בין חסידי שינובה לחסידי צאנו. 'מלפנים שמענו מלחמת חסידי סאנדעץ עם חסידי סאדאגורא ועתה תשמענה אזונינו מריבות חדשות'. הכותב: גרשם באדער. הידיעה עצמה הוכחשה מאוחר יותר על ידי כותב אלמוני מקרקוב ('יבק"ר'): שם, כ"א בסיון תרמ"ח, עמ' 168.
92. פלטיאל זאמאשטשין, 'למען כבוד עירי לא אחשה!', הצפירה, ה' בתמוז תרמ"ח (14 ביוני 1888), עמ' 3-4.
מוזהה את משה זליקוביץ מאודסה כמחבר 'ילקוט הרועים' (מס' 21) ומתארו כעניו וצנוע.

93. המליץ, ט"ו בטבת תרנ"ג (3 בינואר 1893), עמ' 4.
אגב תיאור בריחתו של משה, נכדו של הצדיק יוחנן מרחמיסטריווקה, מעיר המחבר (חתום: יורעאל) על שינוי הזמנים: 'עודנו זוכרים את הקולות והלפידים אשר היו במחנה החסידים עת ברח הצדיק ר' בעריניו... אולם עתה אין רעש ורדיפות בקהל חסידים'.
94. המגיד (קרקוב), ז' באדר ב' תרנ"ז (11 במרס 1897), עמ' 88.
ידיעה מטרנוב על מאיר יהושע אונגאר, יליד סטובניץ, שגר בצאנו, עלה לארץ ישראל ונשלח מירושלים לגליציה כדי 'לתקן את בדקי החלוקה'. הכותב (חתום: יודע נסתרות), מודיע כי איש זה 'הרג נפש אחת מחסידי סאדיגורא בימי ה"מחלוקת הגדולה" וגם היה שליח מצוה להחרים את האדון זלטצר בסאנדץ, ומאימת הדין ברח ארצה ישראל, ולפני שבע שנים בא לעירנו ועבר גם על "משכב זכר"... עדים חיים וקיימים ישנם על כל האמור בזה'. עוד ראו מס' 137.
95. מ"ו שפאץ, 'הגאון ר' משה ברז"פ ז"ל', המצפה, י"ז בשבט תרע"ב, עמ' 3.
על פטירת הרב משה רפפורט מ'ברוב, שחסידי ויזניץ מנעו את מינויו לרב בסניאטין בגלל תמיכתו בצאנו (שעליה התחרט).

ג. מקורות משכיליים בני הזמן

96. בנימין וואַלף עהרענקראַנץ זבאַראַזער, מקל חובלים, כולל שירי עם (פּאַלקס ליעדער) בלשון המדוברת בין היהודים בארצות פולין ומאלדוויא עם העתקת לשון עבר; כותר ביידיש: וועלוויל זבאַראַזער, דער רבי ר' בער... פשמישל 1869.
סאטירה מחורזת דו־לשונית (יידיש ועברית) המלגלת על בערניו, על אחיו אברהם יעקב ועל חסידי סדיגורה. בפתח הספר: 'קול קורא' ובו פונה המחבר לבערניו. לאחריו: ארבעה שירים ביידיש ובתרגום עברי: 'דעם רבינס שגעון' (בנוסח העברי: 'שגיון לדוב'), 'דיא סאַדיגערער חסידימס קינות' ('קינים והגה לחסידי סאדאנארע'), 'ר' אברם יעקינא זיכט אַ זכות' ('ר' אברם יעקב יבקש זכותו'), 'דער בעל תשובה' ('הַשָּׁב ומתנחם'). על החיבור: מס' 112, 302, 304, 307, 327. ראו גם מס' 98.
97. *Der Rabbi von Sadagura*, 1869; אבוד.
מחזה בגרמנית ('הרבי מסדיגורה') שמחברו אנונימי. נכתב ב־1869 וייתכן שאף הוצג. נזכר אצל ליטוויץ, יחידשע נשמות, ו (מס' 196), עמ' 19; גלבר (מס' 143), עמ' 65, הערה 48 (ומשם, כנראה: פנקס הקהילות, רומניה, ב [מס' 336], עמ' 471).

98. בנימין וואָלף עהרענקראַנץ זבאַראַזער, מקל נועם (החדש), כולל שירי עם (פּאָלקס ליעדער)... מחברת שלישית, למברג 1873.
- שלושה שירים דו־לשוניים (עברית וידיש) על בערניו והמחלוקת. 'דער סאנצער רב' (בנוסח העברי: 'הרב מסאנדעץ') ובו מתפלל ר' חיים לאל שיראה כוחו ויפקח את עיני העם שמאמינים בצדיקים השקרנים וינקום בהם (עמ' 68-75); 'ר' אברהם יעקינא' ('ר' אברהם יעקב'), הוא תשובת הרבי מסדיגורה לטענות אלה (עמ' 74-83); 'דאס ברענענדיקע חסידל' ('חסיד מתלהב') עוסק בבערניו (עמ' 82-87). עותק מספר נדיר זה שמור בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק. השיר 'דאס ברענענדיקע חסידל' הועתק (בכתיב היידיש הסובייטית) בספרו של נחום שטיף, די עלטערע יידישע ליטעראַטור, קייב 1929, עמ' 215-217.
99. אליעזר צבי הכהן צווייפעל, שלום על ישראל, ג, [חלק א] זיטומיר תר"ל; ג [חלק ב], וילנה תרל"ג.
- חלק א: עמ' 26-27 (ביקורת על שיטת רוזין), 41-43 (על פרשת בערניו 'פגיעת הדוב!'; אזכור 'ילקוט הרועים'), 47 (החרם שהטילו ניסן ב"ק ואברהמצ'ה מאודסה על ר' חיים); חלק ב: עמ' 29 (ביקורת על שיטת רוזין), 41 (אזכור 'ילקוט הרועים'), 127 ואילך (פנייה אל 'בני הצדיקים המפורסמים', ובהם בני ישראל מרוזין, לערוך תיקונים בהנהגה הצדיקית). נדפס שוב: אברהם רובינשטיין (מהדיר), שלום על ישראל, ירושלים תשל"ג, ב, עמ' 49-51, 58, 93, 137. עוד ראו: שמואל פיינר, 'המפנה בהערכת החסידות: אליעזר צווייפל וההשכלה המתונה ברוסיה, ציון, נא (תשמ"ו), עמ' 204 הערה 118.
100. דוד וועקסלער, נבל הצדיק או המתחסד, משחק בחמש מערכות, נוסד על מקרה מילדי ימי חיינו, למברג 1874.
- עיבוד עברי למחזה 'טרטיף' של מולייר. גיבור המחזה (המכונה 'נבל') הוא אברהם יעקב מסדיגורה (עמ' 81-82, 161-162). 'הדברים האלה מהחל עד כלה, מיוסדים על אדני המקרה, כי רק השמות החלפתי ולא נקבתי. ואחי נבל אמנם עירי היה, והקורא היושב בארצי יודע כמוני את הדבר הזה' (עמ' 82). המחבר גר 'בעיר בית שאן' היא בוטושן שברומניה. על החיבור: מס' 171, 174.
101. חד מן חבריא, 'התגלות הינוקא בסטאלין', השחר, ו (תרל"ה), עמ' 25-44.
- עמ' 26: 'ורבי גדול אחד אכל טרפות ממש ורצה להשתמד וכל זה למען יהיה בבחינת הסתר. המחבר הוא המשכיל יהודה לייב לויץ (יהל"ל). עוד ראו מס' 102.
102. עלי־קצין־הצחקיאל, 'וואָס וועט זאָגען די וועלט', ישראל'יק (למברג), י"ז בתמוז תרל"ה.
- כתב עת סאטירי ביידיש בעריכת יצחק יואל לינצקי ואברהם גולדפאדן. החוברת ממוספרת 0. מחבר השיר הוא לינצקי. בבית האחרון: 'וואס הארט אייך חסידים או דיא

געפינען / וואס מיינען אז ר' בערונייה האט חרטה געהאט פינס טויפען / וואזשע דארפט איהר אהנריידען אז ער איז געוויין משוגע / דיא ער האט דיא קלופה מתקן געווען מיט פלעסען און זויפען א בעל תשובה אז זיך העכער פין א צדיק געשטעלט? / בלאטע, אונוער רבי א בעל תשובה "וואס וועט זאגען דיא וועלט"? (נאכדאמונג נאך יהל"ל). תרגום: מה איכפת לכם חסידים, שיש כאלה שחושבים שר' בערניו התחרט על רצונו להתנצר. למה אתם מפיצים את הדעה שהשתגע, שתיקן את הקליפה בולילה ובאכילה. האם בעל תשובה אינו עומד מעל צדיק? בוץ על הרבי בעל התשובה שלנו, מה יגיד על זה העולם? (בעקבות יהל"ל).

103. מרדכי פראהליך, ספר המדריך, חלק ראשון, ורשה 1876.
 ספר משכילי ברוח אנטי־חסידי. עמ' 73-74: 'לא יאומן כי יסופר, כי זה חמש או שש שנים נסע פתאום מביתו וארמונו אחד קדוש... ושמו דוב בער... ויבא לעיר טשערנאוויץ ויעש שם תועבות גדולות... ולולא רבני הדור בגאליציען אשר יצאו מזוינים וחמ[ו]שים נגד דוב אורב הלזה, מי יודע איך היו תוצאות הדברים המגונים והמתועבים האלה... ככתוב באריכות בספר ילקוט הרועים.'
104. יחזן בן רחצה, 'שיחות הני צנתרא דדהבא', השחר, ח (תרל"ז), עמ' 324-327, 419-416, 463-460.
 סאטירה אנטי־חסידיט בסגנון 'מגלה טמירין'. חסידים מנסים להבין את פשר הסתגרותו של בערניו (ר' עברינא) וסבורים שלא היה פתאום למשכיל, אלא רק החל לעשות ב'אתגליא' מה ששאר הצדיקים עושים ב'אתכסיא'. אחד המכתבים נשלח על ידי השמש של הרבנית אל הצדיק יצחק מבוהוש, כדי שינסה לשכנע את בערניו לחזור מדרכו. הצדיקים מעשנים בשבת ומשחקים בקלפים. המחבר הוא, כנראה, שניאור זלמן שכטר. ראו מס' 115, 192.
105. משה אורנשטיין, 'הגולם', השחר, ט (תרל"ז), עמ' 366-374.
 סיפורו של חסיד מושחת שמתעלה לדרגת צדיק וסופו שמואס בחסידות. רמזים גלויים לצדיקי סדיגורה, בעיקר לאברהם יעקב מסדיגורה ולבערניו, שמתואר בעמ' 373-374.
106. פלאי, 'לתורה ולתעודה', המגיד, כ"ג בטבת תר"ם (7 בינואר 1880), עמ' 9-11.
 ביקורת על משכילי בוקובינה בשל טיפולם הכושל בבערניו. הכותב הוא שמעון ברנפלד (זיהויו: שם, ט"ז בסיון תר"ם, עמ' 171).
107. אלעזר רוקח, 'תשובות באנשי און', יזרעאל (פיאטרא), ט' באדר ב' תרמ"א (8 בפברואר 1881), גיליון 8, עמ' 59.
 גלוג על החרם בצפת ועל המחלוקת.

- [25] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
108. אברהם יעקב ראזינפעלד, הצופה לבית יעקב או משפט הארץ, ורשה תרמ"ג. עמ' 167-169: תיאור משכילי לגלגני על פרשת בערניו (בשנת שש מאות תשע ועשרים שנה [1869]... עלה הדוב מסבכו, ומשחית עמו יצא ממקום שבתו לא"בי [ליאובה]).
109. משה אורנשטיין, 'אורות מאופל', האור (בוטושן), א, ה-ו (תרמ"ג), עמ' 193-210. מקור חשוב לתיאור פרשת בערניו. מכתבים ששלח אברהם בער גוטלובר אל בערניו ואל המחבר, ותשובת אורנשטיין בה הוא מודה כי הוא ניסח את 'מכתב גלוי' (מס' 1). המאמר צנוור בידי העורך (דוד ישעיהו זילברבוש) ונוסחיו השונים נמצאים בארכיונו של אורנשטיין השמור במחלקה לכתבי יד בספרייה הלאומית בירושלים. בארכיון זה שרדו שש טיוטות וחלקי טיוטות ובהן מאורגן החומר המשותף בצורה שונה ונוספו עמודים חדשים ומידע רב שלא נכלל בגרסה המצונורת. [א] Heb. 8° 1883: 'הצופה החדש לבית ישראל', דפים 20א-33ב. נכתב בשנת 1903; [ב] Heb. 8° 1973/2: 'הצופה החדש לבית ישראל', דפים 10ב-20א. בשער: 'כתב יד המחבר בעיר בוקארעשט, תרס"ה לפ"ק' (1905); [ג] Heb. 8° 1973/3: 'אורות מאופל'. שלושה דפים; [ד] Heb. 8° 1973/4: 'אורות מאופל'. שני דפים; [ה] Heb. 8° 1973/5: 'אורות מאופל'. (מסומן כפרק ב ואינו עוסק בבערניו); [ו] Heb. 8° 1973/6: 'אורות ואופל', דפים 11ב-15ב.
110. 'יצחק יואל לינעצקי, דאָס חסידישע יונגעל, וילנה תרנ"ז. אוכור סאטירי קצר של בערניו (ר' בערעניו לעוויר') ואשתו (עמ' 193-194). בתרגום לאנגלית רשמו בטעות 'Berennu Levit'. ראו: Isaac Joel Linetski, *The Polish Lad*, Translated by Moshe Spiegel, Philadelphia 1975, p. 251.
111. 'יצחק יעקב וייסברג, התחייה (שיקגו), א, גיליון 7, כ"ט בכסלו תר"ס, עמ' 7. זיהויו של רמ"ז מחבר 'ילקוט הרועים' (מס' 21): 'ולמה זה אכחד שם האיש ההוא, הוא זעליקאוויץ (את שמו העצמי לא אוכור עוד), הוא האיש אשר הוציא על שמו את הס' "ילקוט הרועים" (הכולל מסתרי חצר הצדיק ר' בערניו מסאדעגוריא וכל עלילותיו ואת אשר יצא לתרבות רעה ולא רצה להשתמש בכתרה של "רביות" ואת כל אשר קרהו), והדבר ידוע כי לא הוא היה מחברו של הס' ההוא'.
112. בערנהארד וואַכשטיין, 'וועלוועלע זבאַרעזשערס בריוו צו זיין ברודער מאיר', פּילאָלאָגישע שריפּטן, ב (תרפ"ח), עמ' 1-42. עמ' 9, 19, 35: אוכורי בערניו במכתבים ששלח וולוול ארנקרנץ, מחבר 'מקל חובלים' (מס' 96), לאחיו מאיר בשנת 1869.

ד. מחקר, עיון וביקורת

113. Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, Leipzig 1870
 עמ' 604: בנספחים שבסוף הכרך העיר גרץ על בערניו כי 'יצא הקול בשנת 1868 שבקש להמיר דתו, אך קרוביו השיבוהו ממולדו לסאדאגורה ואחר כן הביאוהו לטשירנוביטש ויהי שנית לרבי. **המעשה עוד לא הוברר כל צרכו**' (צבי גרץ, דברי ימי ישראל, ט, תרגום י"א טריווש, וילנה תרס"ט, ציון 2, עמ' XXI).
114. Verus [Ahron Markus], *Der Chassidismus*, Pleschen 1901
 עמ' 373-387: סיפור בערניו והמחלוקת מנקודת מבט חרדית שאוהדת בגלוי את סדיגורה. תרגום עברי: מס' 139. 'תיאורו את מלחמת צאנו וסדיגורה נכתב מתוך איבה חזקה לצאנו (גרשם שלום, 'אהרן מרקוס והחסידות', בחינות, 7 [תשי"ד], עמ' 4 [=דוד אסף ואסתר ליבס (עורכים), השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים תשס"ט, עמ' 386]).
115. Israel Davidson, *Parody in Jewish Literature*, New York 1907
 עמ' 74-76: על הסאטירה 'שיחות הני צנתרא דדהבא' (מס' 104).
116. С.А. Городецкий, 'Садагорская Династия', *Еврейская Старина*, II (1909), стр. 161-195
 מאמרו של שמואל אבא הורודצקי, 'הדינמטיה הסדיגורית', שנדפס בכתב העת ברוסית 'ייברסקאיה סטארנינה', היה המחקר הביקורתי הראשון שעסק בפרשה. לבערניו מוקדשים עמ' 169-195. מאמר זה תורגם, בנוסחאות שונות, לשפות שונות. ראו מס' 119, 123, 121.
117. Leon Lichtenbaum, 'Cadyk-heretyk', *Izraelita*, 45, no. 13-14 (1910), pp. 7-8, 6-7
 תקציר בפולנית של מס' 116.
118. יצחק אבן, מחלקת סנו וסדיגורה, ניו יורק תרע"ו.
 חיבור מקיף על השתלשלות המחלוקת מנקודת מבט אוהדת לסדיגורה. פרקי הספר נדפסו במקורם בהמשכים בשבועון 'העברי' (ניו יורק), תחת הכותרת 'לקורות החסידות' (14 בינואר-14 ביולי 1916). על הספר: דיינארד (מס' 126); מדינה וחכמיה (מס' 332), עמ' 18. נקרולוג על אבן ובו התייחסות לספר: לעאן שאליט, 'יצחק אבן געשטאָרבען אין וויען', דער מאָרגען זשורנאַל, 27 בפברואר 1925, עמ' 1-2. עוד ראו מס' 197.

- [27] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
119. S. A. Horodezki, *Religiöse Strömungen im Judentum*, Bern–Leipzig 1920, pp. 191–247
נוסח בגרמנית של מס' 116. לבערניו מוקדשים עמ' 220–247.
120. J. Günzig, *Die 'Wundermänner' im jüdischen Volke*, Antwerpen 1921
עמ' 107–119: פרק המוקדש לבערניו. מתבסס בעיקרו על מאמריו של הורודצקי.
121. שמואל אבא הורודצקי; 'צדיק שיצא לתרבות רעה', החסידות והחסידים, ג, ברלין תרפ"ג, עמ' קכד–קנד; 'הרה"צ מלעווי ז"ל', ד, עמ' קנו–קנח.
נוסח בעברית של מס' 116. עוד ראו: שם, ד, עמ' קג, קיב (מכתב של שלמה רובין, שמעיר כי אינו יודע מאומה על פרשת בערניו). בסוף הספר נדפסה תמונת בערניו. אזכור נוסף וקצר של המחלוקת: ש"א הורודצקי, שלוש מאות שנה של יהדות פולין, תל אביב תש"ו, עמ' 145–146.
122. Gerhard G. Scholem, *Bibliographia Kabbalistica: Verzeichnis der gedruckten die Jüdische Mystik ... behandelnde Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart*, Leipzig 1927
כמה עיולים מוקדשים לבערניו ולמחלוקת (מס' 72, 349, 502, 564, 576, 880, 886, 1285).
123. שמואל אבא האַראָדעצקי, דער חסידיוז און זיינע פֿירער, וילנה 1937.
עמ' 264–287. נוסח ביידיש של מס' 116.
124. N. M. Gelber, 'R. Beriniu Loewer', *Wiener Morgenzeitung*, 5 October 1924, no. 2024, pp. 7–9; 12 October 1924, no. 2030, pp. 3–4
סיכום הפרשה בצירוף חומר ארכיוני חדש.
125. נ"מ גלבר, 'ר' בערניו ליעווער (אַ קאַפיטעל צו דער היסטאָריע פֿון דער סאַדאַגערער צדיקים־דינאַסטיע, לויט ביז איצט אומבאַקאַנטע אַרכיוו־דאַקומענטען)' (כתב יד).
מאמר בכתב יד של גלבר המבוסס על תעודות שפרסם במקביל בגרמנית (מס' 124). לא פורסם. 21 עמ' (קטוע בסופו). שמור בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי; ירושלים: P83/k148.
126. אפרים דיינארד, קהלת אמעריקא, סט. לואיס תרפ"ו.
עמ' 79–80, מס' 474: הערה על ספרו של אבן (מס' 118): 'ואני זוכר היטב את המקרה עם ר' בערניו בשנת תרכ"ט, וחלול כבוד ישראל בכלל לרגלי המקרה המעציב ההוא. והמחבר הזה לא יספר את כל המקרה מראשית עד אחרית דבר... ויותר מאשר ספר המחבר

החסיד, יש די חומר עוד לסופר אשר יאמר לספר את כל פרטי המקרה ההוא, באופן אחר מכל וכל.

127. A.-Z. Aešcoly-Weintraub, *Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale. Le Hassidisme: essai critique*, Paris 1928
עבודת הדוקטורט של אהרן זאב אשכולי. עמ' 130: אזכור פרשת בערניו והמחלוקת.

128. אריה ליב פרומקין, תולדות חכמי ירושלים, ג, ירושלים תרפ"ט.
עמ' 161: הוספת אליעזר ריבלין, מפי הרב יעקב משה חרל"פ, על תשובת חסידי צאנו ללעז שהוציאו על רבם כאילו דיבר סרה במנחם מנדל מוויטבסק. ראייתם לסתור היתה שבנו, יחזקאל משינובה, הביא איתו כתב יד בקבלה של ר' מנחם מנדל ולמד בו בכל יום, אלא שכתב יד זה (פירוש מים אדירים לאדרא זוטא) היה של מנחם מנדל משקלוב תלמיד הגר"א.

129. יעקב כנעני, 'א"צ צויפל מגלה המאור שבחסידות', מזרח ומערב, ב (תרפ"ט), עמ' 366-375, 441-452.

עמ' 448: על פרשת בערניו. בהערה נזכר חסיד ליאובה, שהמחבר הכיר כשהיה נער, שסירב לדבר עמו על הפרשה.

130. שאול גינבורג, 'ר' ישראל רוזשינער און זיין זינדיגער זוהן', פֿאָרווערטס, 5 בפברואר 1933.

נדפס שוב בספרו: היסטאָרישע ווערק, א, ניו יורק תרצ"ז, עמ' 97-120. תרגום לעברית: 'ר' ישראל מרוזשין ובנו שסרח', כתבים היסטוריים, תל אביב תש"ד, עמ' 74-95.

131. ג. קרסל, 'מיהו מחבר הספרים "ילקוט הרועים" ו"דער יודישער פאר פסח"', קרית ספר, יח (תש"א), עמ' 111-112.

זיהויו של רמ"ז, עורך 'ילקוט הרועים' (מס' 21), עם המשכיל משה זליקוביץ.

132. חיים ליברמן, 'דער מחבר פֿון "יודישען פארפסח"', ייוואָ־בלעטער, 19 (1942), עמ' 130-134.

תרגום לעברית: 'מחברו של "דער יודישער פארפסח"', אהל רח"ל, ג, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 400-406. תיאור רכישת הספר ממחברו האמיתי, משה אהרן שאצקס, בידי משה זליקוביץ, שהוציא לאור את 'ילקוט הרועים' (מס' 21).

133. א"ר מלאכי, 'החרם בדורות האחרונים', הדואר, כד, גיליון לג (ג' באב תש"ה), עמ' 740-741.

החרם שהטילו ניסן ב"ק וחסידים סדיגורה בארץ ישראל על ר' חיים. נדפס שוב בספרו: פרקים בתולדות הישוב הישן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"א, עמ' 283-286.

[29] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת

134. אליעזר אונגר, 'רבי אליעזר האגר, האדמו"ר מויז'ניץ זצ"ל: קווים לדמותו; במישור, כ"ו באלול תש"ו, גיליון שיו, עמ' יח.
אזכור המחלוקת אנב תיאור הנישואין בין ישראל הגר, בנו של הרבי מויז'ניץ, לבתו של מאיר מדזיקוב (תרל"ה).
135. מרטין בובר, אור הגנוז: סיפורי חסידים, ירושלים תש"ז.
עמ' 320, 324: דברים קצרים על בערניו, שתחלה נראה היה כהחשוב ביותר מביניהם [בני ישראל מרוז"ן] והיתה לו הסיעה הגדולה ביותר, ואחר כך עבר למחנה "הנאורים" ופרסם אגרות כמין כרוזים נגד האמונה התפלה... איש זה רק ביטא בעצם חייו את המצב: דרך המלך נסתיימה במבוי סתום.
136. ישראל דוד בית'הלוי, תולדות רבי חיים אלעזר וואקס, הרב מקאליש..., תל אביב תש"י.
עמ' 18, 21, 34-39: תמיכת הרב וקס, בעל הנפש חיה, בעמדת ר' חיים, כולל פרסום ומכתבו לר' חיים. ראו גם מס' 147.
137. נ"מ גלבר, 'ייסוד מחננים', סיני, כט (תשי"א), עמ' רכד-רנו.
עמ' רלב: אזכור ידיעה מהמגיד (מס' 94) על מאיר יהושע אונגאר, שהרג בימי המחלוקת חסיד סדיגורה וברח לארץ ישראל. נדפס שוב: נ"מ גלבר, תולדות התנועה הציונית בגליציה, 1875-1918, א, ירושלים 1958, עמ' 346.
138. אברהם נפתלי צבי רות, 'פסק'דין של חכמי הונגריה (בתוכם הר"ש גאנצפריד בעל קצש"ע) בדבר הריב בין צאנו וסאדיגורע', תלפיות, ו, א-ב (תשי"ג), עמ' 346-358.
ראו מס' 20.
139. אהרן מרקוס, החסידות, תרגם משה שנפלד, בני ברק תשי"ד.
עמ' 262-277. תרגום לעברית של מס' 114. במהדורה המתוקנת (בני ברק תש"ם), צונזרו כל העמודים שעוסקים בבערניו ובמחלוקת והושמטו כליל. עוד ראו מס' 160, 241.
140. אהרן זאב אשכולי, 'החסידות בפולין', ישראל היילפרין (עורך), בית ישראל בפולין, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 135.
אזכור קצר של פרשת בערניו והמחלוקת, והגדרתה כמאורע הגדול בתולדות החסידים בגאליציה בדורות האחרונים. נדפס שוב: דוד אסף (מהדיר), אהרן זאב אשכולי, החסידות בפולין, ירושלים תשנ"ט, עמ' 121.

141. אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, א: האדמו"ר הרב ר' חיים הלברשטם מצאנז, ירושלים תשי"ד.
- עמ' פט, צב-צג: המחלוקת נזכרת בקצרה, מתוך מגמה אפולוגטית-הרמוניסטית המבקשת להצדיק את מהלכיו של הצדיק מצאנז, ש'חשב לפי תומו, שהוא נלחם מלחמת מצוה בהם לשם שמים'. בתרגום לאנגלית צונורו קטעים אלה. ראו אזכור: Avraham Yizhaq Bromberg, *The Sanzer Rav and His Dynasty*, translated by Shlomo Fox-Ashrei, Jerusalem 1986, p. 128
142. אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, ט: האדמו"רים לבית צאנז, ירושלים תשט"ו.
- עמ' נא: נסיעתו של יחזקאל משינובה לארץ ישראל בעצם ימי המחלוקת. תרגום לאנגלית: מס' 141.
143. N. M. Gelber, 'Geschichte der Juden in der Bukowina (1774–1914)', Hugo Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, I, Tel Aviv 1958
- עמ' 52–56, 64–65: תיאור פרשת בערניו על בסיס תיעוד אוסטרי (מס' 146). תרגום לאנגלית: www.jewishgen.org/yizkor/Bukowinabook/buk1_045.html
144. שמואל הכהן (ויינגרטן), 'לקורות היהודים בקארפאטורוס', אנציקלופדיה של גלויות: קארפאטורוס, ירושלים תשי"ט.
- עמ' 29–30: התייחסות קצרה לעמדת רבני אונגוואר כלפי המחלוקת.
145. יצחק אלפסי, תפארת שבמלכות: בית קוסוב'וויז'ניץ, תל אביב תשכ"א.
- עמ' 163, 168–169: תיאור קצר של המחלוקת וניסונו הכושל של מנחם מנדל מוויז'ניץ לתווך בין הצדדים. מהדורה מורחבת ומחודשת: תל אביב תשנ"ו, עמ' 327, 333–335.
146. N. M. Gelber, 'Dokumente zur Geschichte der Juden in der Bukowina (1766–1869)', Hugo Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, II, Tel Aviv 1962
- עמ' 189–192: תעודות אוסטריות על חטיפת בערניו ושחרורו, וכן דיווח (בעברית) של אחד ממקורביו של בערניו, יוסל דיק מרדוביץ, באשר לסיבות האמיתיות לפרשה (שנאת בערניו לאשתו).
147. ישראל יהושע אייבשיץ, 'תולדות הנפש חיה', נספח לספר: שם ושארית לנפש חיה, ירושלים תשכ"א.
- עמ' 65–66: מכתבו של הרב חיים אלעזר וקס מקאליש לר' חיים. ראו גם מס' 136.

- [31] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
148. א"ר מלאכי, י"ר חיים האלברשטאם מצאנו ור' הירש משרת מרימאנוב, ברקאי (יוהנסבורג), 16 באוגוסט 1962, עמ' 10-11.
- אזכור המחלוקת והדבקת מודעות החרם על חלון ביתו של ר' חיים.
149. ישעיהו הלוי איש הורוויץ, 'לתולדות הרבנות בסטניסלאב', ערים ואמהות בישראל, ה', ירושלים תשי"ב.
- עמ' 81-83: על מעורבותו של הרב משולם ישכר הורביץ מסטניסלב במחלוקת.
150. אלה אזכרה: אוסף תולדות קדושי ת"ש-תש"ה, ב, ניו יורק תשי"ז.
- עמ' 92-93: מחלוקת שחיטה באנטוורפן בראשית שנות השלושים של המאה העשרים, שבשל זהות הרב (חסיד בבוב) והשוחרט (חסידי הוסיאטין) נתפסה כהתפרצות מחודשת של המחלוקת; עמ' 110: על הרב משה פרידמן מבויאן, שבכוח אישיותו המתונה 'השקיט סערות, שהתעוררו עוד לפני דור במחלוקת צאנו נגד סאדיגורה, ושהדיהם לא נשתתקו עד אז'.
151. יצחק גולדשג, 'אזכרה (מחברים שנפטרו בשנת תשי"ט)', ארשת, ב (תש"ך), עמ' 420-429.
- על הרב דוד מושקוביץ שבראשית המאה העשרים עמד לימין שוחט סדיגוראי שנפסלה שחיטתו. עוד ראו מס' 165.
152. יצחק לוי (עורך), אלה אזכרה: אוסף תולדות קדושי ת"ש-תש"ה, ב, ניו יורק תשכ"א.
- עמ' 165: אזכור קצר של ר' חיים והמחלוקת.
153. בצלאל לנדוי, 'הישוב החסידי בירושלים', מחניים, נח (תשכ"א), עמ' 70-81.
- עמ' 78-79: ביקורו של יחזקאל שרגא משינובה בירושלים ופגישתו עם ניסן ב"ק.
154. רפאל מאהלער, דער קאמף צווישן השכלה און חסידות אין גאליציע, אין דער ערשטער העלפט פֿון 19טן יאָרהונדערט, ניו יורק 1942.
- עמ' 37: אזכור קצר של המחלוקת. תרגום לעברית: רפאל מאהלר, החסידות וההשכלה בגאליציה ובפולין הקונגרסאית במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה: היסודות הסוציאליים והמדיניים, מרחביה 1961, עמ' 38.
155. מנחם מ' ברייאר, 'אדמו"רי רומניה ואונגריה וארץ ישראל', ש' פדרבוש (עורך), החסידות וציון, ירושלים תשכ"ג, עמ' קצ-רמה.
- עמ' ריז-ריח: סקירה קצרה על בערניו תוך התעלמות מן הפרשה. לדבריו עסקו בה 'חוקרי חסידות' אשר לא שימשו כל צרכם, ואילו הוא אינו רוצה 'לחטט ולהרהר אחרי מידותיהם של צדיקים'.

156. חיים יהודה ברל, ר' יצחק אייזיק מקאמרנא: תולדותיו, חיבוריו, מאמריו, ירושלים תשכ"ה.
- עמ' 133-135: בשל תמיכתו של ר' יצחק אייזיק בר' חיים הכניסו חסידי סדיגורה שיבושים מכוונים במשניות שנדפסו עם פירושו עצי עדן, מעשה אורג ופני זקן. כנראה שאין לכך יסוד משום שמשניות אלה נדפסו בתרכ"א-תרכ"ב, שבע שנים קודם למחלוקת. מסורת בשם ר' שם קלינגברג, שהרבי מקומארנו לא אכל משחיתת חסיד סדיגורה. ראו מס' 253.
157. בצלאל לנדוי, 'הכותל: סמל ירושלים בגולה', מחניים, קז (תשכ"ו), עמ' נו-סב. עמ' נט-ס: התייחסות קצרה לחרם שהוטל על ר' חיים.
158. רפאל מאהלר, 'מחלוקת סאנץ-סאדיגורה: שתי שיטות בחסידות השוקעת', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 223-225. תפיסת המחלוקת כהתגוששות בין שתי שיטות רעיוניות שונות, שמרנות (צאנו) מול ליברליזם דתי (סדיגורה), וסימן למשבר שתקף את החסידות והחיש את שקיעתה. תקציר ההרצאה הופיע קודם לכן: הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, תולדות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 38-39.
159. רפאל מאהלר, ר' חיים האלבערשטאם און זיין דור, רפאל מאהלר (רעדאקטאָר), ספר סאנץ, תל אביב תש"ל, עמ' 247-341. הפרק השני, 'די מחלוקה סאנץ-סאדיגערע', עמ' 291-341, מוקדש למחלוקת. ספר סאנץ, כולל הפרק על המחלוקת, תורגם לאנגלית ונמצא באינטרנט: www.jewishgen.org/Yizkor/Nowy_sacz/now291.html
160. משה קמלהאר, רבי דוב בר מיזלש: גדול בתורה, מדינאי ולוחם, ירושלים תש"ל. עמ' עה, קצה: מאשים את אהרן מרקוס שהוציא בספרו דיבה על הרב מיזלש רק משום שתמך בר' חיים.
161. משה לייטר, 'המחבר שו"ת "שואל ומשיב" (קוים לדמותו)', הדרום, לא (תש"ל), עמ' 171-202.
- עמ' 172: אזכור קצר של יציאת הרב יוסף שאול נתנון להגנתו של ר' חיים בימי המחלוקת.
162. Harry M. Rabinowicz, *The World of Hasidism*, London 1970. עמ' 135-138: תיאור פרשת בערניו והמחלוקת.

- [33] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
163. משה לייטר, 'הממלא מקומו של השו"מ בהוראה: מהרש"ם, הדרום, לב (תשל"א), עמ' 177-193.
- עמ' 183-185: התייחסותו של הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון (מהרש"ם) למחלוקת. ראו מס' 239.
164. יצחק יוסף כהן, 'תשובותיהם של רבני טראנסילוואניה במאה התשע-עשרה', ארשת, ה (תשל"ב), עמ' 266-325.
- עמ' 294-295: מחלוקת בכפר ארהע על שחיטה של חסיד סדיגורה. ראו גם: הנ"ל, חכמי טראנסילוואניה, ירושלים תשמ"ט, עמ' קסד.
165. שלמה זמרוני, 'האישי וספריו (לזכר הרב דוד מושקוביץ ז"ל)', תגים, ג-ד (תשל"ב), עמ' 147-150.
- ריב שפרץ בראשית המאה העשרים בעיירה ההונגרית סנוז'ורץ, שבה נחשף שוחט הקהילה כחסיד סדיגורה ולפיכך נאסרה שחיטתו. עוד ראו מס' 151.
166. יצחק אלפסי, החסידות ברומניה, תל אביב תשל"ג.
- עמ' 22-25, 75: תיאור קצר של המחלוקת. בערניו מוצג כיתלמיד חכם גדול והוגה דעות.
167. יוסף יהושע אפפעל, 'משנתו ודמותו של ר' חיים האלבערשטאם', המעין, יג, ד (תשל"ג), עמ' 60-71; יד, א, עמ' 35-43.
- עמ' 63: אוכור עמדתו המסויגת של הרב יוסף באב"ד כלפי המחלוקת.
168. טוביה סילאג'י-ווינדט, הצדיק מקאלוב וקהילתו, תרגם מהונגרית וערך: יהודה אידלשטיין, תל אביב [תשל"ה].
- עמ' 48: המחבר מבקר בחריפות את עמדתו של ר' חיים בפולמוס עם סדיגורה.
169. מאיר וונדר, 'תולדות רבי יוסף באב"ד בעל "מנחת חינוך"', מוריה, ו, ח-ט (תשל"ו), עמ' עג-פד.
- עמ' עה-עו: על עמדתו המסויגת של הרב באב"ד כלפי המחלוקת.
170. פנינה מיזליש, היסודות הפובליציסטיים-הסאטיריים בפולמוס צאנו-סאדיגורה – תרכ"ט, אוניברסיטת ברא"ל תשמ"ג.
- הדפסה פרטית של עבודה סמינריונית שנכתבה בשנת תשט"ו.
171. דליה קאופמן, תרגומי מחזות לעברית וליידיש מסוף המאה ה-18 ועד לשנת 1883: מחקר השוואתי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ג.
- עמ' 184-185: על השימוש בדמותו של בערניו במחזה 'נבל הצדיק או המתחסד'. ראו מס' 174, 100.

172. אלכסנדר מלכיאלי, 'הרב מצאנו ומשנתו', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראיילן תשמ"ד.
- פרק מוקדש לתיאור המחלוקת ומיון כתבי הפולמוס, תיארוכם וזיהוי מחבריהם (עמ' 150-203, 338-343). למרות האופי הביקורתי של הכתיבה, רוב מסקנותיו שגויות ומבוססות על השערות פורחות ועל מהדורות שלא היו ולא נבראו. חלק מקונטרסי המחלוקת כלל לא היו מוכרים למחבר. העבודה לא הוכרה רשמית כדוקטורט.
- David Chaym Goldberg, *Yiddish Satire and the Haskalah: The Case of Dos poylishe yingl*, Ph.D, Columbia University, 1985
עמ' 282-283: אזכורי בערניו בספרו של לינצקי 'דאָס פּוילישע ייִנגל'. ראו מס' 110.
174. דליה קאופמן, "נבל הצדיק או המתחסד": העיבוד העברי המשכילי של "טארטיף" למוליר", במה, 106-105 (1986), עמ' 38-49.
עמ' 42-43: השימוש שעשה המעבד בדמויותיהם של אברהם יעקב מסדיגורה ובערניו. ראו מס' 100, 171.
175. שמואל ורסס, השכלה ושבטאות: תולדותיו של מאבק, ירושלים תשמ"ח.
עמ' 148-150: השימוש בדימוי השבטאי בכתבי הפולמוס הקשורים למחלוקת, בעיקר בויקה למדרש תלפיות.
176. נחום קרלינסקי, נוכח אתגריו של העידן המודרני: חשיפתו ופרסומו של קובץ 'איגרות החסידים מארץ ישראל' – הטקסט והקונטקסט, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט.
עמ' 102-109: תיאור המחלוקת על רקע המתרחש בארץ ישראל וכן דיון בנסיעתו של יחזקאל שרגא משינובה לארץ ישראל, שהביאה לפילוג בין כולל לבוב לכולל ויזניץ. עוד ראו מס' 186.
177. אמנון לוי, החרדים, ירושלים 1990.
עמ' 158: התייחסות קצרה למחלוקת שמבוססת על מאמרו של שאול גינבורג (מס' 130).
178. יצחק בקון, החזן ר' הירש לייב בקון, [תל אביב] תשנ"א.
עמ' 46-54: הקשר בין המחלוקת לבין סגנונות חזנות שונים שנהגו בגליציה (צאנו) מכאן ובאוקראינה (רוז'ין) מכאן.
179. יהודה שפיגל, תולדות ישראל והתפתחות החסידות ברוסיה הקרפטית, תל אביב [תשנ"ב].
עמ' 182-186: הדפסה מחודשת של שני מכתבים ששלח חיים סופר ממונקאץ' (מס' 33) ומהם עולה עמדתו העצמאית.

- [35] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
180. עקיבא צימרמן, שערי רון: החזנות בספרות השו"ת וההלכה, תל אביב תשנ"ג.
עמ' 127-130: התייחסות למחלוקת בפרק 'חזנות וחזנים בשו"ת' "דברי חיים" – הצדיק מצאנו רבי חיים הלברשטם.
181. יצחק אלפסי, ממלכת החכמה: תולדות בית ראפשיץ-דז'יקוב, ירושלים תשנ"ד.
עמ' רעז-רעה: עמדתו של מאיר מדז'יקוב ביחס למחלוקת והימנעותו מנסיעה לצאנו לחתונת בנו.
182. יוסף שלמון, 'ציונות ואנטי-ציונות ביהדות המסורתית במזרח אירופה', שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), 'ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 33-53.
עמ' 50-51: 'אין ספק שהיריבות בין חצר צאנו לחצר סדיגורה השפיעה גם על היחס השונה של אנשיהן לציונות' (לדעת המחבר, יחס חיובי לציונות בסדיגורה ושילי בצאנו). נדפס שוב: הנ"ל, אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים תשס"ו, עמ' 206.
183. דוד אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז.
ביוגרפיה ביקורתית של הצדיק ישראל מרוז'ין. על בערניו והמחלוקת: עמ' 26-29, 458-459, ועל פי המפתחות (דב בער מליובה; מחלוקת צאנו-סדיגורה). תרגום לאנגלית: David Assaf, *The Regal Way: The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin*, Stanford, California: Stanford University Press, 2002
184. יצחק אלפסי, מועדי קודש: חגי ישראל ומועדיהם בתולדה, בפולקלור ובסיפור, תל אביב תשנ"ח.
עמ' 284: 'עגומה מאוד היא מחלוקת צאנו עם בניו של הרוז'יני ולא הזכרונה אלא רק משום "דעבדי רבנן שלמא ברקיעא".'
185. מנדל פייקאו', ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט.
עמ' 293-298: דיון בר' חיים והתייחסות גם להתנגדותו לבית רוז'ין.
186. נחום קרלינסקי, היסטוריה שכנגד – 'איגרות החסידים מארץ ישראל': הטקסט והקונטקסט, ירושלים תשנ"ט.
עמ' 100-101: על הקדמת המביא לדפוס של 'כנסת הגדולה', ש'נוקק... לבניית קונסטרוקציה "היסטוריוסופית" חרדית לשם הוכחת עליונותו המוסרית והדתית של ר' חיים מצאנו: עוד ראו מס' 176.

187. Jack E. Friedman, *Rabbi Shlomo Ganzfried, His Kitzur and His Life*, Northvale, NJ, 2000
 עמ' 133-135, 149-150: סקירה קצרה על המחלוקת ועל מעורבותו של הרב שלמה גנצפריד.
188. Paul I. Radensky, *Hasidism in the Age of Reform: A Biography of David ben Mordkhe Twersky of Tal'noye*, Ph.D. Dissertation, The Jewish Theological Seminary of America, 2001
 עמ' 140-141: תיאור קצר של המחלוקת וטענה שהסכסוך בין צאנו לסדיגורה היה בעל אופי 'טריטוריאלי'.
189. דוד אסף, 'חסידות ופילוסופיה: עולמו של ר' מנחם נחום פרידמן מאיצקן', אלפיים, 26 (תשס"ד), עמ' 129-165.
 עמ' 161-162: דיון באהרן מתתיהו (מאטעסל) פרידמן, שחיבר מחזה על בערניו והודהה עם דמותו. נדפס שוב: אסף, נאחזו בסבך (מס' 192), עמ' 312-313.
190. איריס בראון (הויזמן), ר' חיים מצאנו, דרכי פסיקתו על רקע עולמו הרעיוני ואתגרי זמנו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ד.
 התייחסויות למחלוקת. ראו למשל: עמ' 15-17, 234, 243.
191. Ira Robinson, 'Hasid and Maskil: The Hasidic Tales of an American Yiddish Journalist', Steven Engler and Gregory P. Grieve (eds.), *Historicizing 'Tradition' in the Study of Religion*, Berlin-New York 2005, pp. 283-296
 על יהושע רוקר, עיתונאי יידיש בארה"ב, שחיבר מונוגרפיה ביידיש על ר' חיים ועל המחלוקת (מס' 228).
192. דוד אסף, נאחזו בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים תשס"ו.
 עמ' 18-19, 36, 38-41: על בערניו ודוגמאות לצנזורה בעניינו ובעניין המחלוקת (אהרן מרקוס [מס' 114, 139]; רבנו הקדוש מצאנו [מס' 243]; מאורי גליציה [מס' 339]); עמ' 160-161: על הסאטירה 'שיחות הני צנתרא דדהבא' (מס' 104); עמ' 312-313: על מתתיהו פרידמן וזיקתו לדמות בערניו (ראו מס' 189). תרגום לאנגלית: David Assaf, *Untold Tales of the Hasidim: Crisis & Discontent in the History of Hasidism*, Brandeis University Press, Waltham, MA, 2010

- [37] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
193. יהודה ברנדס, במלכות הקדושה: ביקור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין – אדמו"ר ציוני בתל אביב, אלון שבות תשס"ו. עמ' 32, 38: אזכורים קצרים של המחלוקת.
194. Allan Nadler, 'Righteous Indignation: How Are We to Understand the Alleged Spinka Scandal?', *Forward*, 23 January 2008
קושר את מאסרו האקטואלי של הרבי מספינקא, בעון העלמת מס מרשויות החוק בארה"ב, עם סגנון חיים הדקדנטי של אדמו"ר רוזין שנגדם פתח ר' חיים במאבק.
195. גד שגיב, חסידות צ'רנוביל: תולדותיה ותורתיה מראשיתה ועד ערב מלחמת העולם הראשונה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב תש"ע.
- עמ' 12: שיטת רפאל מאהלר בהבנת המחלוקת; עמ' 222-223: ההבדלים בין צ'רנוביל לרוזין לאור מקורות הקשורים במחלוקת.

ה. זיכרונות, רשומות וספרי קהילות

196. א' ליטווין, 'די גרויסע טראגעדיע פֿון דעם "ליאָווער"', די צוקונפֿט, 22, 8 (אוגוסט 1917), עמ' 473-478.
- נדפס שוב: א' ליטווין, 'אָ דראַמע אין רבינ'ס הויף', יודישע נשמות, ה: ביים רבינ'ס טיש, ניו יורק [1917], עמ' 1-25 (לכל פרק מספור נפרד). ליטווין (שמו הספרותי של שמואל הורביץ) ביקר בצ'רנובין בראשית המאה העשרים וניסה להלך בעקבות בערניו וללקט עדויות על הפרשה. הוא ניסה להיפגש עם דוקטור יהודה רייטמן שעוד חי אז, אך הלה סירב.
197. יצחק אבן, פֿון'ם רבינ'ס הויף: זכרונות און מעשיות, געזעהען, געהערט און נאָכדערצעהלט, ניו יורק 1922.
- זיכרונותיו של חסיד סדיגורה ובתוכם פזורות ידיעות על המחלוקת (למשל, עמ' 2, 9, 13, 45, 73, 111, 177, 230-236, 266). תרגומים לעברית: בחצר פנימה: זכרונות וספורי מעשה, א-ב, תרגום: א' רובינשטיין, עריכה: מ' מוריה, תל אביב תשנ"ב, א, עמ' 6, 19, 25, 77; ב, עמ' 177-187; פונים רבינ'ס הויף: מחצר הרבי, זכרונות וסיפורים מחצרות רוזין-סדיגורה, תרגום וערך: אברהם יעקב זילברשלג, תל אביב תשנ"ג. תרגומו של זילברשלג נאמן יותר למקור (למעט שינוי בארגון הפרקים), בעוד שתרגומו של רובינשטיין הוא מצונזר ומשוכתב, במיוחד בכל הקשור למחלוקת. פסקאות שלמות הושמטו ובמקומן הובאו קטעים שאינם במקור. ראו למשל: פֿון'ם רבינ'ס הויף, עמ' 73, 111, 177 לעומת בחצר פנימה, א, עמ' 122, 179; ב, עמ' 84. עוד ראו מס' 118.

198. A. Chomet, 'Z dziejów Żydów tarnowskich (Ortodoksja między sobą w r. 1869)', *Tygodnik Żydowski* (Tarnów), 28 December 1928, no. 28, p. 2. האורתודוקסיה היהודית בטרנוב בשנת 1869. תרגום לפולנית של מכתב הלשנה אנונימי (נכתב במקורו בגרמנית), שנשלח באוגוסט 1869 לסְטְרוֹסְטָה של טרנוב בעניין רדיפת חסידי סדיגורה ובקשה למנוע את ביקורו של ר' חיים בקהילה. המכתב השתמר בארכיון הקהילה היהודית. תרגום לידיש: מס' 212.
199. מיכאל הכהן בראווער, פאר יצחק... תולדות... רבנו יצחק אייזיק זצ"ל מזידיטשוב, לבוב תרפ"ח; מהדורה שנייה: סאטור-מארע [תרצ"ח?]. הרבי מזידיטשוב 'השתדל' להשקיט המחלוקת והשתדלותו עשתה פרי במדה ידועה' (כט, ע"א), אך חסידי סדיגורה כעסו עליו שלא עמד לימינם ובשל כך הרבנית מוויזניץ גם מנעה מבעלה לבקר (ל, ע"א). ראו גם: פאר יצחק השלם, ברוקלין תשס"ו, עמ' עח, סימן טו.
200. פנחס דוב גולדנשטיין, מ"ן לעבענס-געשיכטע, א-ב, פתח תקוה תרפ"ח-תרפ"ט. חלק ב, עמ' 156-178: זיכרונות שוחט חסיד חב"ד על נסיעתו לליאובה בשליחות חסידים מקישינב שהעבירו באמצעותו אתרוג לרבי.
201. מיכאל הכהן בראווער, צבי לצדיק... ספר זכרון לאדמו"ר... רבי צבי הירש זצ"ל מזידיטשוב, וינה תרצ"א. עמ' קטו-קטז: תורה שאמר יצחק אייזיק מזידיטשוב על הפסוק 'ואנכי איש חלק'. כאשר פרצה המחלוקת הבינו חסידיו כי רוח הקודש דיברה מגורו של הרבי. הוא רדף את השלום וניסה 'להשקיט את המחלוקת בכל יכולתו'.
202. דוד ישעיהו זילבערבוש, מענשען און געשעהנישען, וינה [1931]. עמ' 62-66, 78-82: זיכרונות מימי המחלוקת בעיירה זלישציק; ביקור המחבר בסדיגורה כדי לראות את בערניו; פגישתו עם אברהם גולדפאדן, וולול ארנקרנץ ומשה אורנשטיין, שקראו מיצירותיהם הלגלגניות על בערניו. ראו מס' 205.
203. ז' שוחט, 'א' חסידישע וועלט-מלחמה, וואס האָט געמאַכט אַ חורבן אין אידישע שטעט און שטעטלאַך', פֿאַרווערטס, 25 בנובמבר 1934, 2, עמ' 3; 'דער חסידישער רבי, וועלכער האָט זיך געפֿירט ווי אַ קעניג און איז דערפֿאַר פֿאַרפֿאַלגט געוואָרען פֿון דער צאַרישער רגירונג, 2 בדצמבר 1934, 2, עמ' 4; 'די גרעסטע סענסאַציע, וואָס האָט ווען עס איז פֿאַסירט מיט אַ חסידישען רבי', 9 בדצמבר 1934, 2, עמ' 3-4; 'הונדערטע מענער האָבען געגט זייערע פֿרויען, טאַטעס האָבען פֿאַרשאַלטען זייערע זיהן און טויענטער אידישע פֿאַמיליעס זיינען רואַינירט געוואָרען', 16 בדצמבר 1934, 2, עמ' 2, 5.

- [39] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
204. ישראל הלוי טלר, 'קטעי זכרונות (מעזובונו של המחבר)', מ'מים ראשונים, ב, ג-ד (1935), עמ' 81-90.
עמ' 86-88: זיכרונות על בערניו.
205. דוד ישעיהו זילברבוש, מפנקס זכרונותי, תל אביב תרצ"ו.
עמ' 64-68, 81-86: התייחסויות לפרשת בערניו ולמחלוקת. הגרסה העברית רחבה יותר מו שביידיש (מס' 202).
206. יוסף מאַרגאָשעס, עראינערונגען פֿון מיין לעבן, ניו יורק 1936.
שמואל מרגוש, אבי המחבר, היה חסיד בלו וממייסדי ארגון מחזיקי הדת בלמברג. לדבריו (בעמ' 28), נפתלי הרץ גולדנשטרן הוא שחיבר את 'שבר פושעים' (מס' 16) ו'שבט לגיו כסילים' (מס' 25). דבריו הועתקו על ידי מחברים נוספים: מדינה וחכמיה (מס' 332), עמ' 61; אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, 'האדמו"רים לבית בלו, ירושלים תשט"ו, עמ' ק; מאורי גליציה (מס' 339), א, עמ' 676; רחל מנקין, 'פוליטיקה ואורתודוקסייה: המקרה של גליציה', יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר (עורכים), אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 460. תרגום לאנגלית: Joseph Margoshes, *A World Apart: A Memoir of Jewish Life in Nineteenth Century Galicia*, Translated from Yiddish by Rebecca Margolis and Ira Robinson, Boston: Academic Studies Press, 2008, p. 19
207. דב סדן, ממחוזו הילדות, תל אביב תרצ"ח.
עמ' רצא-רצג: השוואה בין בערניו, 'שהיה, כנראה, ריקמת משי דקה, נפש טראגית של רוך וחנינה, יצא למערכה, שהיתה כבודה מכפי כוחו ונפל בה', לבין איידלה, בתו של הצדיק שלום מבלו. נדפס שוב: תל אביב תשמ"א, עמ' 259-260.
208. גרשם באָדער, 'דאָס לעבען אין היימיש אידישע שטעטלעך...; מאַרגען זשורנאַל – טאַגעבלאַט, 25 בדצמבר 1938, עמ' 5.
זיכרונות על הדי המחלוקת בקשאנוב. ראו מס' 77, 211, 277.
209. מנשה אונגער, חסידות און לעבן, ניו יורק 1946.
עמ' 112, 155-156: אזכורי פרשת בערניו והמחלוקת.
210. ח"ז הירשברג, 'אביגדור אפטוביצר', ספר הזכרון לבית המדרש לרבנים בווינה, ירושלים תש"ו.
עמ' 47: על שנאתם של חסידי רוז'ין בטרנופול לרב יוסף באב"ד בשל תמיכתו בר' חיים: 'הרבה שמעתי עליה בעודני ילד ונער מפי זקני העיר'. ראו: שמואל אליעזר רולניק, שיטה מקובצת על המנחת חינוך, ירושלים תש"ן, עמ' ב (לא ממוספר).

211. גרשם באָדער, מײנע זכרונות: פֿון קראָקע ביז קראָקע, בואנוס איירס תשי״ד.
 התייחסות נרחבת לאירועי המחלוקת בערים שונות בגליציה. למשל, עמ' 27-33 (קשאנוב), 36-38 (אושפיצין), 63-67, 286-290. פרקי זכרונות שונים נדפסו לראשונה בשנות השלושים בעיתון מאָרגען זשורנאַל (ניו יורק). הזכרונות על אושפיצין נדפסו שוב: מס' 220, עמ' 344-348.
212. אברהם חומט (עורך), טרנוב: קיומה וחורבנה של עיר יהודית (טאַרנע: קיום און חורבן פֿון אַ ייִדישער שטאָט), תל אביב תשי״ד.
 עמ' 41-43: תרגום ליידיש של מס' 198.
213. יהודה ליב הכהן מימון, למען ציון לא אחשה: פרקי זכרונות על הציונות, ב, ירושלים תשט״ו.
 עמ' 4: שיחה עם האדמו״ר ישראל מצ'ורטקוב שאמר כי גם צדיקים, כמו הגר״א ור' חיים, יכולים לטעות. צוטט: ישראל לבנון, 'איש התפארת הלך לעולמו' (שנה לפטירת רבי שלמה פרידמן זצ״ל מסדיגורה), שנה בשנה (תשל״ד), עמ' 441-442.
214. נ'חמן] שמן, דאָס געזאַנג פֿון חסידות, ב, בואנוס איירס תשי״ט.
 עמ' 64-67: על נישואי אשר בן מאיר מדז״יקוב לבתו של יוסף פרידמן מרימנוב והסכסוך בין החתן לחמיו, שבעיני חסידים נקשר למחלוקת צאנו-סדיגורה.
215. נתן מארק ושמעון פרידלנדר (עורכים), ספר יזכור, מוקדש ליהודי העירות שנספו בשואה... לינסק, איסטריק, בליגרוד, ליטוביסק והסביבה, [ישראל תשכ״ה].
 עמ' 9-10: הדי המחלוקת בעיירה הגליצאית לינסק. עוד ראו: שם, עמ' 34-35, 94-95, 101.
216. משה יערי־וואלד (עורך), קהילת רישא: ספר זכרון, תל אביב תשכ״ח.
 עמ' 55, 79, 100: על רבני רישא שהיו מעורבים במחלוקת. במאמרו של מאיר שמעון גשורי, 'רישא במעגל החסידות', עמ' 105, 107-112, תוארה המחלוקת מזווית התרחשותה בקהילה. דבריו הועתקו מספרו של אבן, מחלקת סנו וסדיגורה (מס' 118) ללא אזכור.
 תרגום לאנגלית באינטרנט: www.jewishgen.org/Yizkor/rzeszow/rze107.html
217. יצחק ברגלס ושלמה יהלומי (עורכים), ספר סטריזוב והסביבה, תל אביב [תשכ״ט].
 עמ' 15-17, 31, 74, 78, 130: התייחסויות למחלוקת בסטריזוב שבגליציה המערבית וציטוט ממכתבו של הרב שלמה שפירא לר' חיים. עמ' 31: חסידיו של ר' שלמה סיפרו כי בשל חסידי סדיגורה נאסר רבם לזמן קצר.

- [41] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
218. אלעזר שרביט (עורך), סאנוק: ספר זכרון לקהילת סאנוק והסביבה, ירושלים תש"ל.
עמ' 621-623: מכתב ששלח יצחק דוד קאנר לשמואל אבא הורודצקי בשנת 1909, ובו תיאר את אירועי המחלוקת בסאנוק. עוד ראו: עמ' 51, 56, 87.
219. יעקב יהושע פלישר (עורך), קהילת טרנובוג'דזיקוב (גליציה המערבית): ספר זכרון ועדות, תל אביב תשל"ג.
יעקב פליישר, ר' משה "אריש" האופה – מחותנו של הצאנו, עמ' 113-115; הערשל און קיילה קנאבלער, 'דער זיידע ר' משה אוריזנס, ווערט דעם סאנדזער רבינס מחותן...; עמ' 118-119 (עוד ראו בעמ' 77). סיפורו של אופה פשוט שהצדיק מאיר מדזיקוב שלח לייצגו בחתונה בנו עם בת הרבי מצאנו, שבה לא רצה להשתתף בשל המחלוקת.
220. חיים וולנרמן, אביעזר בורשטין ומאיר שמעון גשורי (עורכים), ספר אושפיצין (אשווינצ'ים-אשוויץ), ירושלים תשל"ז.
עמ' 152: אזכור קצר של המחלוקת; עמ' 344-348: הדפסה נוספת של זיכרונות גרשם באדער על המחלוקת (מס' 211).
221. בן ציון פירר, יעקב ברגר ופרידה פוגל סטארי (עורכים), ספר רימנוב, תל אביב [תשמ"ג].
עמ' 46-47: אפיוודה על המחלוקת ברימנוב (שם ישב הצדיק יוסף פרידמן, בנו המאומץ של הרבי מרוזין).
222. מאָטל סאַקצ'ער, 'לעאַווע: דערציילונג', טאַפּלפּונקט, 10 (2006), עמ' 48-53.
על ליאובה. התייחסות קצרה לבערניו.

ו. אזכורים במקורות חסידיים ורבניים

223. יחיאל מיכל היבנר, נחלה לישראל, למברג תרל"ו.
שאלה טו, דפים כד ע"ב-כה ע"א: בתוך הספר על שלמה קלוגר (נפטר תרכ"ט) מקונן המחבר על המחלוקת.
224. גרשון שטרן, ילקוט הגרשוני על שלחן ערוך אורח חיים, א, מונקאץ' תרס"א.
סימן קנה: יקר בעיני מה שכתב בזה כמדומה לי הגאון מצאנו בס' קטן הנקרא כנסת הגדולה בענין המחלוקה שהיה בין צאנו לסאדיגורא כנדע. עוד ראו: הנ"ל, ספר ילקוט הגרשוני על אגדות הש"ס, א, סיגט תרפ"ב, קז ע"א, סימן יג.

225. אברהם חיים שמחה בונם מיכלזון, אהל נפתלי, למברג תרע"א. עמ' 111, סימן ש: משל השועל המנוחל, שסיפר מאיר מדויקוב לחסידיו 'בעת שהיה המחלוקת הידוע צאנו וסאדיגורא'. על משל זה ראו עוד מס' 312, 330.
226. אברהם חיים שמחה בונם מיכלזון, מקור חיים... ונלווה לזה ספר זכרון יחזקאל..., בילגורי תרע"ב.
- עמדת יקותיאל יהודה טייטלבוים (ייטב לב) במחלוקת (עמ' 54, סימן קצא); גביר מרישא שחלה בסרטן וביקש את עזרתו של ר' חיים. בני הגביר נהגו לנסוע לאחים מסדיגורה, וחסידו צאנו ברישא חששו מחילול ה' (עמ' 55-56, סימן קצו); דרשה של ר' חיים 'בעת ריבו עם בני הקדוש מרוזין' (עמ' 66, סימן רלג); האחים מאיר מדויקוב ומשה מרוזוואדוב, 'בעת המחלוקת מסאדוגרי, אם כי בלבבם היו נוטים אחרי צאנו, לא התערבו בגלוי כמו שאר צדיקי זמננו' (עמ' 109, סימן שסא); 'זלפעמים נודמן שהיו בפעם אחת ערך מאה רבנים, וכן היה על שבועות דשנת תרכ"ט כנדפס או בקונטרס 'ילקוט הרועים' (עמ' 117, סימן שצג); 'בענין המחלוקת הידוע', הפנייה ל'שיח יצחק' (מס' 19) ו'אהל נפתלי' (מס' 225) (עמ' 151, סימן תקיט).
227. מתתיהו יחזקאל גוטמן, רבי דוב מליאובה: חייו, אישיותו ותורתו, קלוז' תרפ"ו. תיאור אוהד של בערניו, מנקודת מבט חסידית (המחבר היה רב בהוש). במהדורה השנייה, המתוקנת (מס' 234), הושמטו קטעים שונים וכן מכתבו המזויף של אהרן מצ'רנוביל. ראו גם מס' 357.
228. יהושע ראָקער, דער סאַנווער צדיק ר' חיים האַלברשטאַם זצ"ל... זיין לעבען... ביז די מוראדיגע מחלוקה סאַנו און סאַדאָגורע, וינה תרפ"ז. דפוס צילום: ארץ ישראל תש"ל. החלק השני של הספר (עמ' 107-225) מוקדש לתיאור המחלוקת מנקודת המבט של חסידו צאנו. על רוקר: מס' 191. ראו גם מס' 243.
229. שלמה דומיניץ, רמזי אלול, קונטרס נושא אבהון, קרקוב תרפ"ח. יא ע"ב (דפוס צילום: לונדון תשל"ט, עמ' 543-544, 545): הכותב – נכדו של חיים יעקב דומיניץ מניישטט, שמכתבו לר' חיים נדפס ב'כנסת הגדולה' (מס' 17) – מספר שסבו נרדף בידי חסידו סדיגורה בעירו.
230. ראובן מרגליות, בוצינא דנהורא השלם, זמושץ' תרצ"א. עמ' 20: צדיקי סדיגורה נמנעו מתגובה ישירה נגד מתנגדיהם.
231. יקותיאל אריה קאמעלהאר, דור דעה: ארבע תקופות חסידות בעש"טית, בילגוריי תרצ"ג. עמ' רצו: מאיר מפרמישלן אמר לישראל מרוזין 'לאמור: "יש לכבודו דוב נאה ומהודר,

ישגיח היטב עליו שלא יאכלהו העשׂ". את הדברים האלה הבינו אחרי כ"ה שנים; עמ' שלו-שלת: 'צלולה היתה החבית ובאו חסידי צאנו שבעיר רישא ועכרוה'.

232. מרדכי טברסקי [מקיילין], גדולת מרדכי, ורשה תרח"ץ.
 עמ' 9: מרדכי מקומיר סירב לסעוד עם ר' חיים, משום ששמע שדרכו לדבר סרה בבני רוזין שהם קרוביו. ר' חיים הבטיח כי לא יעשה כן, אך לא עמד בהבטחתו. נדפס שוב: אברהם אורול (עורך), גדולת מרדכי, תולדות חייו... של... רבי מרדכי מקומיר, ירושלים תשמ"ט, עמ' קטז-ק"ז (ושם מסורת נוספת המאמתת סיפור זה). הובא בשינוי ובתוספת: מס' 240.
233. אברהם שטערן, קבוצת כתבי אגדה, מונטריאול תש"ז.
 עמ' 153-154: קטעים ממכתב ששלח המחבר לבנו בשנת תרפ"ט. מביא מדברי שמואל מסלונים על דרכו של דוד משה מצ'ורטקוב במחלוקת. הובא שוב: חיים בנימין ברנדווין ואברהם יעקב זילברשלג, דברי דוד השלם, בני ברק תשמ"ט, עמ' צג.
234. מתתיהו יחזקאל גוטמן, מגבורי החסידות: רבי דוב מליאובה, חייו, פעולותיו ותורתו, מהדורה חדשה, מתוקנת ומתווספת, תל אביב תשי"ב, עמ' 3-33.
 במהדורת תרפ"ו (מס' 227), עמ' 14, נדפס מכתב ששלח אהרן מצ'ורנוביל לר' חיים. במהדורה השנייה הושמט המכתב בשל חשד לזיוף. בין הקטעים הנוספים שהושמטו: השוואה למנחם מנדל מקוצק (עמ' 17 במהדורה הראשונה).
235. אשר רוזנבוים, מעדני אשר, א, תל אביב תשט"ז.
 עמ' קו: אזכור קצר של 'המחלוקת הגדולה לשם שמים' ודבר חידוד המיחוס לרבי מסדיגורה, שתעודת הצדיק היא להוריד שפע לישראל, ואיזה שפע יכול להיות מצדיק שהוא 'בעצמו חי חיי עוני של לחם שחור ודג מלוח'!
236. כתבי רבי יאשע שו"ב, חלק שני, א, ירושלים תשי"ז, בהכפלה.
 עמ' קעא-קעב, סימן תכו: תגובות חסידיות 'בעת המעשה של הלעוויר', כגון שהרבי מסדיגורה התענה "א תעניתים" או שהרבי (אברהם) מטריסק ערך סעודת הודאה אחרי שבערניו חזר מצ'ורנובין לסדיגורה. המחבר הוא חסיד סלונים, חיים יוסף אריה פראגר (1840-1912), שהיה שוחט בבריסק.
237. אברהם אבא זיס, ספר שושלת הקודש תולדות רבותינו הקדושים לבית זידיטשוב-קומרנא, תל אביב תשכ"ה.
 בעמ' כג: ר' יצחק אייזיק מקומארנו 'לא התערב בשום סכסוך וריב שפרצו בימיו, אפילו בזמן שגבהו הרים בין חצרות הקודש דצאנו וסדיגורה העדיף רבנו לעמוד מן הצד ולהחריש. הכחשה זו, שעומדת בניגוד למכתבו המפורש של הרבי מקומארנו שנדפס בכנסת הגדולה; (מס' 17), לא מנעה מן המחבר להסתמך על אותו מכתב ואף לצטט מתוכו (עמ' סה).

238. אהרן יוסף לוריא, לקוטים יקרים [סיפורי מרדכי חיים סלונים], ירושלים תשכ"ו. עמ' 17: מייחס לאברהם מסלונים את האמירה כאילו פרשת בערניו התרחשה 'מפני שהיה לו רב חבדני"ק'.
239. שלום מרדכי שבדרון, שאלות ותשובות מהרש"ם, ז, תל אביב תשכ"ז. סימן מח: קביעה כי החרמות ההדדיים כבר אינם בתוקף. הודאה בחוסר האונים של רבני הדור לצאת כנגד ר' חיים. יצחק שטרנהל, מחבר כוכבי יצחק (מס' 241) טען כי תשובה זו זויפה.
240. קלונימוס קלמן בקמיסטר (מהדיר), ספורי נפלאות מגדולי ישראל... אשר אסף... ישראל בקמיסטר, תל אביב תשכ"ט.
- עמ' רמט: ר' חיים התחייב בפני אורחו, מרדכי מקומייר, שלא ידבר בגנותם של צדיקי סדיגורה, אך הפר את הבטחתו.
241. יצחק שטערנהעלל, ספר כוכבי יצחק, ב, ברוקלין תשל"ב. מבוא, עמ' ה-ו: טען כי תשובת מהרש"ם (מס' 239) מזויפת; עמ' ח: גינוי הוצאת הספרים החרדית 'נצח' על הדפסת ספרו של אהרן מרקוס (מס' 139), שכתב בחוצפה נגד ר' חיים.
242. אריה הרנדורף, מבראשית עד ימות המשיח, ירושלים [תשל"ב]. עמ' 46: אזכור קצר של המחלוקת.
243. יוסף דוד ויסברג, רבנו הקדוש מצאנו בעל 'דברי חיים', א-ג, ירושלים תשל"ו-תש"ם.
- מהדורה שנייה: ירושלים תשנ"ז. ביוגרפיה של ר' חיים מנקודת מבט חסידית (הספר נכתב בפועל על ידי מאיר וונדר). נושא המחלוקת מצונזר ומטושטש. במבוא למהדורה הראשונה נאמר: 'מגמתי בחיבור הספר היתה להרבות כבוד שמים, ולפאר את דרך החסידות, במיוחד זו של רבנו הקדוש... מסיבה זו השמטתי דברים רבים שאין בהם כדי להורות דרך חיים תוכחת מוסר, או מעשים בהנהגות רבנו שאין אתנו יודע עד מה, ומשום כך נעדרת מכאן פרשת המחלוקת הידועה שפרצה בשנת תרכ"ט, אע"פ שרבנו נרתם לה בכל אונן וסערת רוחו. עשרות שנים היה ניכר רישומה של אותה מחלוקת בעולם היהדות, אבל בימינו כבר עבדו רבנו שלמא בהדרי, ונכדי שני בתי הצדיקים מסבירים פנים זה לזה בעת המאבקים לחיזוק היהדות בדורותינו. במהדורה השנייה נמחק גם קטע זה.
- כרך א**, עמ' יח, צב, רמה, שיא (התרופפות במצב בריאותו בשל 'המערכה העזה'), שע (ריטוש בוטה של אזכור המחלוקת משער ספרו של ראָקער [מס' 228; וראו נאחז בסבך (מס' 192), עמ' 40-41];
- כרך ב**, עמ' קכו (נסיעת יחזקאל משינובה לארץ ישראל).
- בכרך ג** הובאו אזכורים רבים, על פי רוב בדרך הרמז ('סערת תרכ"ט', 'המחלוקת').

- והסתפקות ברישום דברי השבח שנאמרו על ר' חיים. ראו למשל: עמ' יט, כה, סט, צא, קיג, קטז, ככד, ככו-קכז, קלא-קלב, קנד-קנה, קעד, קעה, קצא, קצה, רח, ריב, רכד, רנד, רסג, רסז, רסט, רעח, שא.
244. יעקב חיים רוטטנער (מביא לדפוס), יצחק אייזיק מזידיטשוב, ספר לקוטי מהרי"א השלם על ילקוט שמעוני, ברוקלין תשל"ז.
במבוא (ללא מספור עמודים, סימן ד) נמסר כי לעיתים היה הצדיק יצחק אייזיק מזידיטשוב אומר על שלחנו דברים ללא שייכות לנושא, כגון בערל בערל ווי ביסט דו בערל, לעג וקלס בגוים. הנוכחים לא הבינו למי כוונתו והדבר התברר רק לאחר כמה שבועות, 'ודל"ב' (ודי לחכימא ברמיזא).
245. משה חנוך גרינפלד, עטרת חיים, חלק ב המכיל ילקוט אגרות קודש, ברוקלין תש"ם.
אוסף איגרות של ר' חיים וצאצאיו. עמ' יז: 'כמובן נשמטו כל האגרות הנוגעות להמחלוקת הידועה שניהל מרן הקדוש בצאנו בכל תוקף ועז, כי חס לנו להשיג ראשינו בין ההרים הרמים ההם, וחלילה לנו לעורר פרשה ההיא, ותהא מונחת במקומה'.
246. יצחק לעבאוויטש, קונטרס יגיד צדק, ברוקלין תשמ"ב.
עמ' 13-14 (מספור שלי): המחבר (חסיד סטמר) משבח את ר' חיים, שכאשר ראה פרצה בחומות הדת לא היה מתחשב בבני ריבו, כולל צדיקים קדושים כמו בני ישראל מרוזין, ואתו עמו עמדו לימינו רבותינו תלמידי מרן החתם סופר'.
247. קובץ בית דלי... אמרות קודש ומעשי צדיקים... אשר דלה... הרב החסיד מוהר"ר יצחק דוד לידר זצ"ל... בני ברק תשמ"ד; מהדורה שנייה: ירושלים תשס"ט.
'בעת המחלוקת עם סאדיגורה' אמר ר' חיים: 'מוכן אני וכל אשר לי לעלות על המוקד לכבוד שמו יתברך' (תשמ"ד, יח ע"ב-יט ע"א; תשס"ט: עמ' מט). במהדורת תשס"ט, עמ' נג-נד, נוסף סיפור שלא נדפס קודם: 'בעת המחלוקת הידועה' דוד משה מצ'ורטקוב 'לא התערב כלל' ונמנע מלגרש שוחט 'מחסידי - - - בעיר שרובה חסידי צ'ורטקוב.
248. משה לייב ווייזער ושמעון הירשלער (עורכים), ילקוט מהרי"א מזידיטשוב, ירושלים תשמ"ט.
עמ' רסו-רסח: העתקת מכתביו של יצחק אייזיק מזידיטשוב ליוסף שאול נתנון שבהם הביע תמיכה בר' חיים.
249. אהרן סורסקי, מרביצי תורה מעולם החסידות בדורות האחרונים, א-ח, בני ברק, תשמ"ו-תשמ"ט.
א, עמ' רעב: התייחסות ברמז לעמדתו של הרב יעקב ויינפלד מרימלוב בימי המחלוקת (עוד ראו: כרך ג, עמ' לא; מס' 252). ג, עמ' קנו: הרב אברהם מנחם שטיינברג מסניאטין, שהיה חסיד רוזין, לא נסע לצאנו מחשש לתרעומת החסידים.

250. שמעון פנחס קופלוביץ (עורך), סיפורי מרן הרמ"ח... מצדיקי הדורות הבעל שם טוב ותלמידיו אבות החסידות שסיפר... רבי מרדכי חיים סלונים, בני ברק תשמ"ט.
- עמ' רה: בימי מחלתו ביקש ר' חיים מחסידיו שיעניקו לו כמה מחודשי חייהם, כדי שלא יאמרו שבשל המחלוקת מת.
251. מרדכי דוד אברמוביץ, דובר מישרים, אמרות טהורות ונובלות חכמה מאת... דוב בער זי"ע מלעווי, בני ברק תשמ"ט.
- אסף תורתיו של בערניו ללא כל אזכור של הפרשה, פרט לרמו מצנזר בעמ' ז.
252. 'קונטרס שלושה שריגים, המכיל שלושה מכתבים בענינים הנוגעים לתולדותיהן של צדיקים... מצאנו ומשינאווא... שנכתבו ע"י... מהרשי"ש מציעשינוב, חיים יעקב מאיר רבין (מהדיר), קונטרס פי צדיק, ניו יורק תש"ן.
- עמ' רמג-רמז, רפח-רפט: על עמדתו של יעקב ויידנפלד מרימלוב בימי המחלוקת (עוד ראו מס' 249); קודם ששלח את מכתבו לרישא טבל ר' חיים עשרות פעמים במקוה.
253. 'קונטרס כתבי שם', מגילת סתרים [ליצחק אייזיק ספרין מקומארנא], קרית טאהש, קנדה, תש"ן.
- הערות וביאורים של ר' שם קלינגברג על מגילת סתרים. בעמ' מט-נו מספר על הרבי מקומארנו שהיה בסמבור ונמנע לאכול משחיטת סדיגורה אף שהשוחרט היה שאר בשרו. ראו לעיל מס' 156.
254. שלום מאיר ולך, 'מרגלים בסדיגורא', יחד שבטי ישראל (ירושלים), 3, ערב ראש השנה תשנ"א, עמ' 8-9.
- סיפור מוסר חסידי על רקע המחלוקת, שעיקרו: 'לא די לראות – יש להבין מה רואים'. רבי יחזקאל משינובה שלח מרגלים לסדיגורה כדי לדווח על המתרחש שם. בלילה הם ראו עשרות נערות כפריות שעמדו במרכז בית המדרש אוחות יד ביד ונתונות במחול סוער. לבסוף התברר שמדובר בגויות שניקו את הרצפה.
255. מרדכי הכהן בלום, ספר אוצר ישראל... סיפורים אמיתיים... שסיפר... רבי ישראל הלוי רוזנצווייג..., ירושלים תשנ"א.
- עמ' קיה-קיט: שני סיפורים על התנהגות ר' חיים בזמן המחלוקת הידוע.
256. משה אלכסנדר זושא קינסטליכער (מהדיר), אלף כתב, חלק שני, עובדות... שחרט עלי גליון... רבי יצחק ווייס..., בני ברק תשנ"ז.
- עמ' קו: הרב שלמה גנצפריד ניסה למנוע מהרב מנחם א"ש ודייניו לחתום על מכתבם שנדפס ב'ילקוט הרועים'.

- [47] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
257. ישראל חיים אשרי, ספר שיח זקנים, ליקוטי סיפורים ועובדות... ב-ו, ניו יורק 1998-תשס"ז.
- סיפורים שונים הקשורים במחלוקת: ב, עמ' קלז, רסט; ד, עמ' רנו-רנו; ה, עמ' רז; ו, עמ' קצ-קצא.
258. שלמה יעקב געלבמאן, מושיען של ישראל: תולדות רבינו הקדוש מסאטמאר... ב, מהדורה שנייה, קרית יואל תשס"ז; ג, קרית יואל, תשנ"ב.
- הייטב לב נמנע מהתערבות במחלוקת (ב, עמ' עט-פ); רבנית מיוחסת 'שבעת המחלוקת הידועה' אמרה שר' חיים יצא מדעתו (ב, עמ' רעו-רעז; עוד ראו מס' 295); חסיד 'שעשה בעת המחלוקת הידוע בשנת תרכ"ט מעשה' נגד ר' חיים (ב, עמ' שז); עיקר מטרתו של ר' חיים 'במחלוקת הידועה' לא היתה בגלל שהנשים רכבו על סוסים, אלא שרצה להראות שאין ללכת אחרי אדמו"רים כאשר זה נוגד את ההלכה (ג, עמ' 156).
259. יחזקאל שרגא פרנקל, רבינו הקדוש משינאווא, מסכת חייו המופלאים ופעלו של... יחזקאל שרגא הלברשטאם... א-ב, רמת גן תשנ"ב.
- על המחלוקת: עמ' קז, קלז-קלח, קמז.
260. חיים דוב שטערן, נר ישראל: לקט דברי תורה... [מ]ישראל מריזין... ומששת בניו הקדושים... ה-ו, בני ברק תשנ"ד.
- סימן ה, עמ' קצה-קצט: ליקוטים חסידיים על בערניו, כולל התייחסויות ל'מעשה הידוע' (סימן ו) או ל'הפרשה העגומה והכאובה בשלהי חורף דשנת תרכ"ט' (סימן יד); ו, עמ' לב-לו: ביוגרפיה חסידית של בערניו.
261. יוסף ליפשיץ, החכמה מאי"ן, והם סיפורים ועובדות... [מ]רבי נפתלי מראפשיץ ורבי אליעזר מדזיקוב, רבי משה מרווודוב ורבי יצחק מסטיטשיץ... בני ברק תשנ"ו.
- עמ' כג: הצדיק משה מרווודוב לא סמך על השוחט מרימנוב שהיה בין אלו שנאסרו בידי ר' חיים 'בהמחלוקת הידועה'; עמ' קנט-קס: על הסכסוך בין צאנו לחצרות דזיקוב ורווודוב.
262. אליהו אמסעל, תולדות המנחת חינוך, ניו יורק תשנ"ו.
- עמ' מו: התייחסות קצרה ל'המחלוקת הידועה בשנת תרכ"ט', שהיתה 'סביב עלילות כוביות בין קדושי עליין'.
263. נתן אלי רוט, נור החיים, קורות חייו ופעליו של... חיים... מקאסוב... בני ברק תשנ"ו.
- עמ' שלו: יעקב שמשון בן חיים מקוסוב חלם על הצער שגורמים בניו של ישראל מרוזין לאביהם וביקש לנסוע לסדיגורה ולנסות לשכנע את האחים לשנות את דרכם. לבסוף לא נסע וכתב מכתב.

264. [מכתב מאת ר' אברהם שלום הלברשטם מסטרופקוב], נחלת צבי, טו (תשנ"ז).
עמ' קפ-קפג: מכתב ששלח בשנת 1931 אברהם שלום מסטרופקוב (נכדו של ר' חיים), ובו הודה כי סבו הוטעה בעניין המחלוקת. נדפס שוב: נפלאים מעשיך (מס' 297), עמ' רי.
265. אפרים זלמן לרנר, 'הרה"ק בעל "אמרי נועם" ואבותיו הקדושים זי"ע, בית ויז'ניץ, 51 (תשנ"ז), עמ' 16-23.
על האדמו"ר מאיר מדז'יקוב ועמדתו במחלוקת.
266. ספר חמדה גנוזה... פעולת גאון הגאונים... מרן חיים הלברשטאם... נרשמו ע"י נכדו... רבי סיני הלברשטאם צוק"ל אבד"ק זמיגראד... [א], ברוקלין תשנ"ח.
עמ' צו-צז: מאבקו של ר' חיים בפאות הנכריות והסיבות לפרוץ המחלוקת. קטע זה צונזר וקוצצו כשני שלישי מכתב היד המקורי (צילום נמצא ביד"י); עמ' צז-צט: עמדתו של הייטב לב כלפי המחלוקת הידוע (עוד ראו מס' 286), וידיעות על המחלוקת באיסטריק ובלייטוויסק.
267. יקותיאל יהודה הלברשטאם, שאלות ותשובות דברי יציב, יורה דעה, א, נתניה תשנ"ח.
עמ' קו, סימן מז: איסור על הדפסת כל דבר שקשור במחלוקת, בשל חשש לחילול ה'. עוד ראו מס' 286.
268. אהרן פרלוב, הילולא דצדיקיא, ירושלים תשנ"ח.
עמ' סח: מסורת מפי נכד דוב ויינפלד מטשבין, שסבו (נולד בתרמ"א) אמר כי זכור לו שבמחלוקת לא התערבו אנשים צעירים.
269. יודא הכהן שטראססער ואהרן הכהן פערל (עורכים), רבינו שמעון סופר... פרקים במסכת חיינו ופעלו... א, ברוקלין תשנ"ח.
עמ' רסב-רסה: עמדתו של הרב סופר במחלוקת כולל הדפסת מכתבו (מתוך "ילקוט הרועים"). עוד ראו מס' 289.
270. אגרא דבי הילולי, אשדוד תשנ"ט.
בהוצאת התאחדות חסידי פיטסבורג. על שריפת כתבי היד של הרב יוסף באב"ד משום שלא רצה להתערב במחלוקת (עמ' רעט).
271. אהרן הלברשטאם (עורך), בית היין... תולדות... רבני ואדמו"רי בית מעליץ, ברוקלין תשנ"ט.
עמ' לט: קטע (מצונזר) ממכתבו של יהודה ממעליץ בעניין המחלוקת, שנדפס בכנסת הגדולה (מס' 17); עמ' קצב: ר' חיים מדבר בליל הסדר 'נגד כת אחת ממתנגדיו.

- [49] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
272. בצלו חמדת: רבינו... אבד"ק טשעביץ... מאוצר זכרונותיו של... הרה"ג יהודה רבינוביץ..., ירושלים תש"ס.
עמ' כ, קפא-קפב: עמדותיו של הרב יעקב ויידנפלד מרימלוב בימי המחלוקת, שהתהלך כאבל ושחוק לא עלה על פניו.
273. משה בן חביב, שמות בארץ [כפות תמרים], ירושלים תש"ס.
ציטוט מדברי מהרש"ם על המחלוקת (מס' 239) הובא בסוף המהדורה (השלמות והוספות לקונטרס 'קול מבושר', עמ' [תו-תז]; לא ממוספר).
274. יוסף נפתלי וואגשאהל (עורך), י"ג אורות לבית צאנו, מהדורה תנינא עם הוספות, מונסי תשס"ד; חלק שני, ניו גרזי תש"ס.
חלק א: עמ' כו, נא-נב, עב-עז; חלק ב: עמ' ריג: מסורות חסידיות על המחלוקת מפי יעקב לייזער האדמו"ר ממשוורוסק.
275. אברהם יעקב בומבך, ספר נפש נחמיה, נכרך עם נפשות חסידיו, חלק ב, ירושלים תש"ס.
עמ' רלב-רלג: על חסיד צאנו שלאחר פטירת ר' חיים נסע לצ'ורטקוב, ועל יחס דוד משה מצ'ורטקוב ובנו ישראל למחלוקת.
276. אלטר משה מנחם גאלדבערגער, הדור האחרון, מהדורה שנייה, מונסי תש"ס.
עמ' שע: על חיים צבי טייטלבוים מסיגט ('עצי חיים') שאמר כי 'החילוק שבין חסידי סיגוט לחסידיו... שאצל חסידיו... אם יאמר הרבי לשחוט חזיר ולאכלו, יאמרו שבדאי החזיר הוא אילו של יצחק והסכין הוא המאכלת' (הפסיחה במקור). ובהמשך מסורת נוספת על פיה נשאל ר' חיים מדוע לחם 'נגד חסידות הידוע'. והתשובה: לא מפני הלוקסוס, וגם לא מפני שלא כיבדו תלמידי חכמים כראוי, אלא 'מפני שהלכו בשיטה שהרבי הוא למעלה מתוה"ק.
277. אורי בלום, ספר דרכי דוד... מהאי צדיק... דוד הלבשרשטאם... אבד"ק קרשאנוב...; ספר דברי דוד... מהגה"ק מצאנו זי"ע ובניו..., ברוקלין תשס"א.
דרכי דוד, עמ' כט: על חרם שהטיל דוד מקשאנוב על אדם שהתבטא נגד אביו ר' חיים בימי המחלוקת; דברי דוד, עמ' כב: מכתב של יצחק אייזיק מקומארנו בעניין המחלוקת הגיע לצאנו בשבת ונפתח על ידי גוי; עמ' כג: עמדתו הניטראלית של מנחם מנדל מוויז'ניץ; עמ' כח-כט: על 'קצת פירוד' וחילוקי דעות שהיו 'כידוע' בין האדמו"רים מדז'יקוב ורוזוואדוב לבין ר' חיים.
278. יוסף דוד פרנקפורטר, שלשלת קאמארנא: אוצר סיפורים ומכתבים מרבותינו הקדושים מקאמארנא, תולדות יצחק, ירושלים תשס"א.
עמ' מ, סימן כט: יצחק אייזיק מקומארנו סירב לאכול משחיטת חסידי סדיגורה (ראו מס' 156); עמ' פה, סימן יז: על מכתבו לצאנו שהגיע בשבת (ראו מס' 277).

279. אפרים פישל שטיין, אוצר אפרים על התורה, בראשית, ב, בני ברק תשס"א.
עמ' תערב: מסורת צאנו על 'המחלוקת הידועה של הרה"ק מצאנו על בני הרה"ק מרוזין.
280. הללו עבדי ה', [ח"א: בידיש]; ח"ב: בלשון הקודש, סיפורי מעשיות... שזכינו לשמוע... [מ]רבי משה אריה פריינד..., ברוקלין תשס"א.
אזכורים רבים של המחלוקת (בסוגריים המקבילה בידיש): עמ' שמת-שנ (טו-טז), תג-תה (פב-פד), תיא (צד-צה), תכא-תכג (קט-קיא), תצג (רא-רב), תקח-תקט (רכב-רכג), תקיב (רכז), תקמ (רסה).
281. יצחק יהודה יחיאל מקומרנה, זוהר חי, ה, קרית יואל, ניו יורק תשס"ג.
מהדורת סט"מ. בסוף חלק ה, מדור כתבי קודש, עמ' כ-כא, הובא 'מכתב לחסידי צאנו בשנה הידועה שנת תרכ"ט – לחזק אותם על עלבון שנעשה לרבינו הקדוש מצאנו. צוין מקורו של המכתב ביכנסת הגדולה' (מס' 17), עמ' נח-נט. במפתח, עמ' כט (כת ש"ץ ימ"ש) מצוטטים דברי בעל 'שבר פושעים' בקשר למדרש תלפיות.
282. יצחק נחמן שטראה, 'הגאון רבי שלמה גאנצפריעד בעל "קיצור שלחן ערוך" ויחסו לחסידות', היכל הבעש"ט, ג, (תשס"ג), עמ' קד-קיו.
עמ' קיד-קטז: על מעורבות גנצפריד במחלוקת; עמ' קד: צילום מטושטש של כתב היד מפסק הדין של דייני אונגוואר (מס' 20).
283. דוב בער רבינוביץ (עורך), אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, א-ג, ירושלים תשס"ג.
אוסף איגרות, הסכמות ותולדות של אדמו"רי בית רוזין. פרשת בערניו והמחלוקת אינן נזכרות כלל, גם לא בביוגרפיה הקצרה המוקדשת לו (א, עמ' קטו). בחלק ג, עמ' פו-פו, נדפסה לראשונה צוואתו של בערניו, שנכתבה שלושה ימים קודם מותו. תוכנה של הצוואה מאומת ממקורות הלכתיים שדנו בה בלי להזכיר את שמו של בערניו: דוד אורטנברג, תהלה לדוד, ברדיצ'ב תרס"ב, יורה דעה, סימן צח; חושן משפט, סימן נד; יעקב ויינפלד מרימלוב, כוכב מיעקב, ירושלים תשנ"ט, א, סימן פד; ב, סימן יח.
284. Menachem Brayer, *The House of Rizhin: Chassidus and the Rizhiner Dynasty*, Brooklyn 2003
ספר 'פנימי' על תולדות חסידות רוזין. עמ' 392-398: על בערניו; עמ' 398: אזכור הפרשה בדרך מוסווית.
285. זכרון יהודה, אמרות טהורות... מפי... רבי יהודה אריה מדזיקוב..., ירושלים תשס"ד.
עמ' כב: דוד משה מצ'ורטקוב לא רצה להתייצב לצד אחיו ולהתערב במחלוקת.

- [51] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת
286. יום טוב ליפא פרערויא, שפע טוב... מכבוד... רבי משה טייטלבוים... ומנכדו... יקותיאל יהודה טייטלבוים, ברוקלין תשס"ד.
 הרבי מקלויזנבורג בתשובתו על ההדפסה (מס' 267) התכוון למחלוקת: 'ידוע לכל בר בי רב דחד יומא על מי המדובר, וכבוד ה' הסתר דברי' (עמ' צב); הייטב לב לא רצה מלכתחילה להתערב במחלוקת (עמ' צא, רל).
287. אלחנן היילפרין, יפה שיחתן של עבדי אבות, א-ב, ברוקלין תשס"ד-תשס"ה.
 אוכורי המחלוקת: א, עמ' קטו-קטז; ב, עמ' יט, קצא-קצב, ריא.
288. בנימין יצחק אוירבוך (עורך), צבי תפארה, ב: מסכת חיי וטולדותיו של... צבי הירש הלברשטאם... אבד"ק רודניק..., נתניה תשס"ו.
 עמ' קג-קד: הסיבות לכך שהייטב לב נמנע מלנקוט עמדה במחלוקת.
289. יודא הכהן שטראססער ואהרן הכהן פערל, אגרות מכתב סופר: אוסף מכתבים ואגרות... רבינו שמעון סופר..., בני ברק תשס"ו.
 עמ' נח-נט: הדפסה נוספת של מכתב הרב שמעון סופר לרב נתנון (מתוך ילקוט הרועים [מס' 21]); עמ' ס-סב: הדפסה נוספת של מכתבו לדייני סדיגורה (מתוך איגרות סופרים [מס' 132]). עוד ראו מס' 269.
290. נפתלי צבי היילפרין, שיחתן של עבדי אבות, כולל שיחות יקרות ועובדות מהימנות..., ירושלים תשס"ו.
 עמ' לד, עה: על יחסם של מנחם מנדל מוויז'ניץ ויעקב ויינפלד מרימלוב למחלוקת הידועה.
291. אליעזר עהרענרייך, הקול אריה... אברהם יהודה הכהן... אבדק"ק בערעגסאז... תולדות חיי ופעליו..., ברוקלין תשס"ז.
 עמ' קיט-קכב: מכתב של בעל 'קול אריה' לאדמו"ר מוויז'ניץ ובו אוכור של המחלוקת בין 'גדולי הדור' ל'צדיקי הדור'. המהדיר קושר זאת למחלוקת צאנו וסדיגורה.
292. חיים יעקב סאפרין, שלשלת הקודש קאמארנא..., ירושלים תשס"ז.
 עמ' קפט-קצ: מכתבו של יצחק אייזיק מקומארנו לר' חיים 'בעת המחלוקת הידועה, כפי שנדפס ב'כנסת הגדולה' (מס' 17).
293. פנחס קאהן, צפירת תפארה, תולדות... רבי יעקב צבי וואלדמאן..., ברוקלין 2007.
 עמ' נו-נח: על ברוך אברהם בינדיגר שהיה באסרויחג שבועות תרכ"ט בצאנו וחתם על פסק בית הדין.

294. חיים שמואל גליקמן (מהדיר), מפיהם ומפי כתבם, א-ב, קרית יואל תשס"ז-תשס"ח.

מסורות חסידיות רבות על המחלוקת. עמ' טו-טז, סימן יג (ברמו); מב, סימן יב (חסידי צאנז בטרנוב שאלו את ר' חיים כיצד לנהוג בצדיק אברהם מטריסק שבא לעירם בעת המחלוקת; קצח, סימן טו (משל השועל המנוול); קפד, סימן כו (בשנות המחלוקת יהיה רפיון גדול בלימוד התורה); שיד, סימן יג (שתיקת הרבי מוויז'ניץ); שיט, סימן כו (הרב מאיר ארק); שלג, סימן נח (איגנץ דייטש); שנ (הרבנים מגורליץ ומבובוב 'התערבו בהמחלוקה ביותר'); שפג, סימן סא (הרבי מצשינוב אמר שיהיו אין משגיחין במחלוקת אלא רק אם הוא ציוניסט או לא); ת, סימן קה (הרבי מנאסוד). בחלק ב, עמ' מב – מסורת על הלל ליכטנשטיין מקולומיה שבימי המחלוקת נסע לסדיגורה להוכיח את ר' אברהם יעקב.

295. יחזקאל יוסף ווייסהויז, עדות ביוסף... ברוקלין תשס"ח.

עמ' רמב-רמג: בעת המחלוקת היתה רבנית שאמרה שהרבי מצאנז יצא מדעתו (ראו מס' 258).

296. אריה בקנרוט, הנאדר בקדושים: תולדות חייו ופועליו הקדושים של... רבי דוד משה זי"ע האדמו"ר הזקן מטשורטקוב... ירושלים תשס"ח.
עמ' 155-157, 305-307: אזכורי המחלוקת.

297. פרץ הלוי לעפקאוויטש, נפלאים מעשיך: לקט סיפורים... אשר שמעתי וקיבלתי מרבתי הקדושים ומפי אנשים נאמנים, אנטוורפן תשס"ח.
עמ' ל (י"לקוט הרועים); צו-צז (תגובת ר' חיים למכתבו (המוזיף) של אהרן מצ'רנוביל); ט-ריא (עמדת אברהם שלום מסטרופקוב כלפי המחלוקת); תק (בואם בצנעה של רבנים לחצר הרבי מצ'ורטקוב בשל המחלוקת).

298. מפי ספרים וסופרים: פניני תורה וחסידות... שנשמעו על ידי... רבי אליעזר דוד פרידמן שליט"א... נערך... ע"י תלמידיו... בני הרה"ח יוסף מרגליות שליט"א, ג, ירושלים תשס"ח.
עמ' סה-סו: אזכורי המחלוקת.

299. חיים שלמה רוזנטל, שר התורה: תולדות חייו וקצות דרכיו בקודש של... דוב בעריש ווידענפלד... ירושלים [תשס"ט].
עמ' 512-514: על עמדת אביו, יעקב ויידנפלד מרימלוב, בימי המחלוקת.

300. פניני תורה וחסידות, משיחותיו של... ר' אליעזר דוד פריעדמאן, ה, גיליון ז [קעג], פרשת ויקהל פקודי – החודש, כולל בית יוסף – מלבורן, תש"ע, עמ' ב-ג; לג (קנב), פרשת דברים – חזון, תש"ע, עמ' ד; לד (קנג), פרשת ואתחנן – נחמו תש"ע, עמ' ב-ג.

עמדת הרב מרימלוב בימי המחלוקת; הסיבה שר' יהושע מדו"יקוב הדפיס את ספרו עמק הלכה (למברג תר"ל), בניגוד לשיטת דו"יקוב לא להדפיס ספרים, היתה כדי לחזק את לימוד התורה שנפגע בשל המחלוקת; הרבי מזוהיל אמר כי החתולות שהסתובבו בחצר הם גלגולים של נשמות שהתערבו במחלוקת.

ז. ספרות יפה, שירה, דרמה, בדיחה וחיידוד

301. מתתיהו (מאטעסל) פרידמן, 'דער רבי ר' בער'; אבוד. דרמה שחיבר נינו של ישראל מרוזין (נפטר 1917). לאחר מותו נשרף כתב היד בידי בני משפחתו. ראו: זלמן רייזען, לעקסיקאָן פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור, פרעסע און פֿילאָלאָגיע, ג, וילנה תרפ"ט, עמ' 173-176; שלמה ביקל, רומעניע: געשיכטע, ליטעראַטור-קריטיק, זכרונות, בואנוס איירס תשכ"ב (1961), עמ' 197-199; אסף, נאחו בסבך (מס' 192), עמ' 312-313.
302. M. Weissberg, 'Wölwel Zbaražer, der fahrende Sänger des galizisch-jüdischen Humanismus', *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde* (Leipzig), 31, 3-4 (1909), pp. 65-89, 103-118
מאמר על שיריו של וולוול ארנקרנץ מזבארז. עמ' 106-113: על 'מקל חובלים' (מס' 96) ופרשת בערניו.
303. דער נסתר, 'דער ליאָווער', דער פֿריינד, י"ח בשבט תר"ע, עמ' 2, 4.
ראו מס' 324, 326.
304. א' ליטוויין, 'די אידישע פֿאַלקס־שאַפֿונג אין בילדער, III: וועלוויל זבאַרוזשער', די צוקונפֿט, 20 (1915), עמ' 368-374.
על 'מקל חובלים' (מס' 96) ופרשת בערניו. עמ' 370: אברהם יעקב מסדיגורה אסר על קריאת ספרי ארנקרנץ וציווה לשרפם.
305. ראובן אייזלאַנד, פֿון מיין זומער, ניו יורק 1922.
בפואמה 'טאַרנאָוו' (עמ' 70-72) אזכורי המחלוקת בעיירה זו. עוד ראו: דב שטוק, 'משבצת הפתגם', במישור, ו (תש"ה), גיליון רסא, עמ' ה.
306. שמואל יוסף עגנון, 'לבב אנוש', התקופה, כב (תרפ"ד), עמ' 63-68.
עמ' 65: הדי 'המחלוקת הגדולה' בצפת. חסידי סדיגורה היו מחדשים כל יום תמיד משתאות, כדי לתקן את הקלקולים שנמשכים מפגם המחלוקת. נדפס שוב: ה'נ"ל, אלו ואלו, ירושלים תשי"ג, עמ' תלו.

307. ש' ניגער, 'וועלוועל זבארזשער: אן אימפראוויזאטאָר און אַ פֿאַלקס־זינגער', די צוקונפֿט, 30 (1925), עמ' 41-49.
עמ' 47-48: על 'מקל חובלים' (מס' 96) ופרשת בערניו.
308. מ"ב שטיין, די חורבה, ורשה 1930.
דרמה בשמונה מערכות. המחבר, משה־בער בורנשטיין (1895-1961), נכד האדמו"ר מסוכאצ'וב, נטש בעצמו את החסידות. רייען (לעקסיקאָן [מס' 301], ד, וילנה תר"ץ, עמ' 582) ציין כי למחבר יש כתב יד בשם 'ר' בערעניוס גילגולים' ונראה שהכוונה לספר זה. עוד ראו: זלמן זילבערצווייג, לעקסיקאָן פֿון ייִדישן טעאַטער, ו, מקסיקו סיטי 1969, עמ' 4940-4944; ראָפּאַָרט (מס' 310).
309. יעקב באַטאַשאַנסקי, 'ר' בער ליעווער, דראַמען, בואנוס איירס 1933, עמ' 3-70.
דרמה בארבע מערכות. ביקורת: ראָפּאַָרט (מס' 310).
310. י' [הושע] ראָפּאַָרט, 'ר' בער ליעווער, אַלס דראַמאַטישע געשטאַלט, וואָכנ־שריפֿט פֿאַר ליטעראַטור, קונסט און קולטור (ורשה), 21 בפברואר 1934, עמ' 4-5.
ביקורת על המחזות של שטיין (מס' 308) ובאַטאַשאַנסקי (מס' 309). נדפס שוב בספרו: טראַפּנס גלויבן, מלבורן 1948, עמ' 29-35, ושם נוספה ביקורת על מחזהו של דאָוידזאָן (מס' 311).
311. מיכל דאָוידזאָן, דער ליעווער רבי, שיקגו תרצ"ה.
דרמה בארבע מערכות. המחבר גדל בנעוריו בליאובה שם שימש אביו כרב. ביקורות: י"ז פרישברג, 'הרבי מליעוו', הדואר, יד (תרצ"ה), עמ' 566-567, 585-586; ל' זשיטניצקי, די פרעסע, 12 ביוני 1935; ראָפּאַָרט (מס' 310); זילבערצווייג, לעקסיקאָן, ו (מס' 308), עמ' 5361-5363.
312. מרדכי ליפסון, מִדֵּר דֵּר, ב-ג, תל אביב 1937-1938.
כרך ב, עמ' 186-187: משל השועל המנוול, שהשמיע מאיר מדז'יקוב לחסידיו בימי המחלוקת (מס' 1465; עוד ראו מס' 225, 330); הלשנה של חסידי צאנו על חוכר מחסידי סדיגורה באזור פריסטיק, ותגובת ר' אברהם יעקב (מס' 1466); כרך ג, עמ' 184: ר' חיים מתבדח בפורים על דרכם של חסידי סדיגורה לכנות את רבותיהם בשמות חיבה.
313. שמואל יוסף עגנון, תמול שלשום, ירושלים תש"ו.
עמ' 501: על חסידי צאנו בצפת שעשו הילולה לזכר רבם, ולא מצאו טיפת יין לכוס של ברכת המזון. 'יש אומרים ידם של חסידי סדיגורה היתה באמצע, מחמת מחלוקת צאנו וסדיגורה שעדיין לא נשתקעה, ונתכוונו חסידי סדיגורה לצער את חסידי צאנו בהילולא של רבם'. על האב שבתי ובנו משה־יודא קירשנבוים, הנוכרים בסיפור זה כחסידי צאנו: שמשון שטיין,

מחניים מושבה קצרת ימים, ירושלים תשל"ח, עמ' 203-204. עוד ראו: חיים באר, 'מטליתמן ותפילינסקי לטלית ותפילין: על פרשה אחת ב"תמול שלשום"', מנחה למנחם: קובץ מחקרים לכבוד הרב מנחם הכהן, ירושלים תשס"ח, עמ' 407-425 (במיוחד, עמ' 423-424).

314. יוחנן טברסקי, מעולם לעולם, תל אביב תש"ח.

רומן היסטורי שגיבורו משה מרחמיסטריווקה, נכדו של הצדיק ר' יוחנן, יצא ל"תרבות רעה" ודמותו של בערניו מרחפת מעל גורלו. בערניו נזכר בעמ' 16, 23, 25-26, 30-31, 43, 47. ברצותו לקשור בין השניים החליף טברסקי, שניזון משמועות בעל-פה, את העיירה הוש, שבה אכן גר בערניו, בבוהוש, שבה התגורר משה לאחר שנישא לבתו של הצדיק הסדיגוראי יצחק מבוהוש.

315. דער נסטר [פנחס כהנוביץ], די משפחה מאַשבער, ב, ניו יורק 1948.

עמ' 90-91: בשיחה בין לוזי, גיבור הספר, לר' דודי (הוא הרב דוד אורטנברג מברדיצ'ב) מזכרים אירועי בערניו. תרגום לעברית: בית משבר, ב, תל אביב תשכ"ג, עמ' 90-91. תרגום לאנגלית: *The Family Mashber, A novel by Der Nister ("The Hidden One"), translated by Leonard Wolf, New York 1987, pp. 439-449* from the Yiddish by Leonard Wolf, New York 1987, pp. 439-449. מיהו הרבי מליאובה ותרגום: 'the case of the rebbe of Lvov'; תרגום לגרמנית: Pinhas Kahanowitsch genannt Der Nister, *Die Brüder Maschber: Das jiddische Epos*, Ins Deutsche Übertragen von Hans-Joachim Maass Übersetzung, Frankfurt am Main-Berlin 1990, p. 575. בהערה: Rabbi von Lemberg. ניסה לזהותו עם ר' נחום דוב בנו של אברהם יעקב מסדיגורה. בשנת 1910 פרסם דער נסטר סיפור קצר בשם 'דער ליאָווער'. ראו מס' 303, 324, 326.

316. דב סדן, קערת צמוקים, תל אביב תש"י.

לייבוקי בארבר הוא שהוציא את בערניו מביתו של דוקטור רייטמן (עמ' 87, מס' 154); על הכינוי 'רישא' – ראשית מדון, שרומז למחלוקת (עמ' 97, מס' 174); לעג המתנגדים על מנהג החסידים לשיר 'בס'בם', נוטריקון: בערניו משהניו ביידע משומדים (עמ' 116, מס' 210; והכוונה לבערניו ולמשה, בנו של בעל התניא, שהתנצר).

317. שמואל יוסף עגנון, אורח נטה ללון, ירושלים תש"י.

עמ' 184: קלויז חסידי צ'ורטקוב בעיר שבוש (היא בוצ'אץ'), שהתפללו בו 'חסידי שאר צדיקים שלא נשתתפו במחלוקת הידועה'. לעומתם, בקלויז חסידי ויזניץ התפללו גם חסידיים 'שרבותיהם נשתתפו במחלוקת הידועה'.

318. דב סדן, קערת אגוזים, תל אביב תשי"ג.

עמ' 118: פרטים על המחלוקת שלא נודעו ברבים שסיפר דב-בריש ווייס.

319. יוחנן טברסקי, לפידיים בלילה: סיפורים היסטוריים, תל אביב תשי"ד.
בסיפור 'דליקה ב"חצר"' (עמ' 117-177) מתוארת פרשת בערניו, מחתונתו ועד מותו.
320. מרדכי דאנצ'יס, אייגען ליכט, ניו יורק 1954.
עמ' 76-77: תיאור קצר של בערניו ואחיו. תרגום לעברית: בעיני אני..., תרגום: דוד סיון, רמת גן 1970, עמ' 252-253.
321. שמואל יוסף עגנון, עיר ומלוואה, ירושלים תשל"ג.
עמ' 307: בסיפור 'אריה דבי עילאי' נזכרת משפחת מלשינים בבוז'אין, שהיתה מעורבת בכל הסכסוכים בכל הדורות: 'במחלוקת צאנו וסאדיגורא נטלו חלק בראש ונטלו את עונשם בראש, וזה היה בעירנו, שלא היו בה חסידי צאנו.'
322. יחזקאל שרגא ברנדסופר, אוצר פתגמים ושיחות: לקט מעשיות של רבנים ואדמו"רים, ירושלים תשל"ג.
עמ' 73: אנקדוטה על האיפוק של דוד משה מצ'ורטקוב בימי המחלוקת.
323. יעקב פרידמאן, לידער און פאָעמעס, ב, תל אביב תשל"ד.
התייחסות למאורעות בערניו בשיר 'סאָדעגערע' (עמ' 140-148). עוד ראו מס' 328.
324. חנא שמערוק, 'דעם נסתרס "דער ליאָווער": אַ פֿאַרגעסענע דערציילונג פֿון 1910', ירושליםער אַלמאַנאַך, 14 (1982), עמ' 15-28.
כולל ההדרת סיפורו של דער נסתר, 'דער ליאָווער', עמ' 22-28. עוד ראו מס' 303, 315, 326.
325. שמואל יוסף עגנון, תכריך של סיפורים, ירושלים תשמ"ה.
אזכורי המחלוקת בסיפורים: 'שדרכם ליטול ואין דרכם ליתן' (עמ' 90-93); 'לא לעולם הזה ולא לעולם הבא' (עמ' 199-200).
326. אברהם נוברשטרן, 'אגרותיו של דער נסתר אל שמואל ניגר', חוליות, 1 (1993), עמ' 183, 185-186, 219, 221-222.
ראו מס' 303, 315, 324.
327. Lucian-Zeev Herşcovici, 'Makal Chowlim: ciomagul lui Dumnezeu care loveşte și desparte între dreptți și greșiți', *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, II, Bucureşti 1997, pp. 171-173.
מאמר קצר ברומנית על 'מקל חובלים' (מס' 96) של וולוול ארנקרין.
328. יוסף בריאל, די שירה פֿון יעקב פֿרידמאַן, תל אביב תשנ"ו.
עמ' 72-83: תיאור מאורעות בערניו כרקע לשירתו של יעקב פרידמן. ראו מס' 323.

[57] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת

329. נתנאל אבני, אמרות חכמה על התורה..., א-ה, ירושלים תשנ"ט-תשס"א.
חידודים על המחלוקת. המיוחסים לרב יוסף שאול נתנון על הפסוקים 'בסודם אל תבוא
נפשי' (בראשית, עמ' שצז), 'ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחרידי' (ויקרא, עמ' שכב);
חידוד המיוחס לרב צבי הירש אורנשטיין מבריסק, שהסתייג מעמדתו של ר' חיים (במדבר,
עמ' ריח-ריט).
330. שמואל אשכנזי, 'השועל שאבד לו חוש הריח', אלפא ביתא קדמיתא דשמואל
זעירא, ירושלים תשס"א, עמ' 303-307.
על המשל שסיפר הצדיק מאיר מדז'יקוב לחסידיו בימי המחלוקת, מקורותיו וגלגוליו. ראו
מס' 312, 225.
331. דוד שן, שוחרי השם בהרי הקרפטים, ירושלים תשס"ה.
עמ' 127-136: על המחלוקת ובמיוחד על יחסו המסויג של יקותיאל יהודה טייטלבוים מסיגט
(המכונה כאן 'זלמן לייב'). הספר, שנדפס לראשונה בהונגרית (Dezso Schön, *Istenkeresok*)
1935 (a *Karpatok alatt*, Cluj), כתוב כסיפור אך יש בו מידע רב.
- ח. אנציקלופדיות, לקסיקונים ומאגרי מידע
332. גרשם באדר, מדינה וחכמיה: תולדות כל החכמים שעריסתם עמדה בגליציה...,
ניו יורק תרצ"ד.
יצחק אבן (עמ' 18); נפתלי הירץ גאלדשטערן (עמ' 61).
333. *Encyclopaedia Judaica*, Berlin 1929
Baer aus Leowo (כרך 3, עמ' 1043-1044). בגרמנית. כתב הערך: ש"א הורודצקי.
334. *The Universal Jewish Encyclopedia*, New York 1948
Baer (Dob) of Leovo (כרך 2, עמ' 27); Halberstam, Hayim (כרך 5, עמ' 177).
335. האנציקלופדיה העברית: כללית, יהודית וארצישראלית, ירושלים ותל אביב.
דב בר מליאובה (יא, תשי"ז, עמ' 806-807); הלברשטם, חיים בן אריה ליב (יד, תשכ"ז,
עמ' 444-445). כתב הערך: צבי מאיר רבינוביץ.
336. פנקס הקהילות, רומניה, א-ב, ירושלים תש"ל-תש"ם.
א. ישעיה שור, רבה הראשי של יאסי ורב המדינה, חיבר כתב פולמוס נגד האדמו"ר
מסדיגורה (א, עמ' 146).
ב. בערך 'סאדאגורה' (ב, עמ' 471) תיאור קצר של המחלוקת. אוכור של מחזה בגרמנית,
'הרבי מסדיגורה', שחובר בידי סופר אלמוני והוצג זמן רב על הבמה. ראו מס' 97.

337. *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972. Halberstam (כרך 7, עמ' 1176-1177). כותבת הערך: פנינה מיזליש; Ruzhin, Israel (כרך 14, עמ' 532). כותב הערך: יצחק אלפסי. תיאור קצר של פרשת בערניו והמחלוקת. נדפס מחדש, כמעט בלי שינוי, במהדורה השנייה של האנציקלופדיה, Detroit: Thomson, Gale, 2007, כרכים 8, עמ' 264-265; 17, עמ' 601-598.
338. נתן צבי פרידמן, אוצר הרבנים, תל אביב [תשל"ה].
רבי דוב בער מליאובה (עמ' 98, מס' 4554). ערך קצרצר: 'הנהיג אדמורו"ת בליאובה, ואחר שעבר משברים נפשיים נפטר... ונקבר בקברי אבותיו ליד סורג ברזל.'
339. מאיר וונדר, מאורי גליציה: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, א-ו, ירושלים תשל"ח-תשס"ו.
כרך א (תשל"ח)
נפתלי הירץ גולדשטרן (עמ' 676): התייצב לצד צאנו וחיבר כתבי פולמוס ובהם 'שבר פושעים', 'ילקוט הרועים', ו'שבת לגיו כסילים'. תיקון: כרך ו, עמ' 331.
כרך ב (תשמ"ב)
א. אברהם חיים הורביץ (עמ' 136): כף רגלו לא דרכה על מפתן הקלוזו של סדיגורה בעיירתו לינסק.
ב. אהרן הורביץ מבייטש (עמ' 150): אביו, מאיר מדז'יקוב, לא נסע לחתונתו עם בתו של ר' חיים מחשש שקנאים יפגעו בו ובמקומו שלח אופה.
ג. מאיר הורביץ מדז'יקוב (עמ' 255): 'נמנע מלהתערב במחלוקת: ועל כן התחדדו יחסיו עם ר' חיים.
ד. משולם ישכר הורביץ (עמ' 286): בתחילת המחלוקת כתב למען ר' חיים אחר כך משך ידו ועמד בצד.
ה. פנחס חיים הורביץ (עמ' 325-326): חסיד צאנו שעבר לגור ברישא, מקום בו גר אחיו, יחיאל, שהיה חסיד רוז'ין, 'ושניהם הסכימו ביניהם שלא לדבר בעניני חסידות'.
ו. אליהו הורשובסקי (עמ' 367): 'בסערת תרכ"ט כתב למען הדב"ח [הדברי חיים]'.
ז. יחיאל מיכל היבנר (עמ' 377): בספרו נחלה לישראל 'מתמרמר על מחלוקת תרכ"ט'.
ח. דוד הלברשטם (עמ' 441): הטיל חרם בקשאנוב על תלמיד חכם שתמך בסדיגורה.
ט. חיים הלברשטם (עמ' 446-461): בעמ' 448 התייחסות בארבע שורות בלבד למחלוקת.
י. אליהו צבי ובר (עמ' 743): 'נסע לצאנו וחתם למען הדב"ח באסרו חג השבועות תרכ"ט'.
יא. יצחק חיים ולרשטיין (עמ' 927): מכתבו הצית את אש המחלוקת.
כרך ג (תשמ"ו)
א. נחום צבי טנצר (עמ' 180): 'בחותמי אסרו חג השבועות תרכ"ט למען הדב"ח'

- ב. יעקב צבי יולס (עמ' 218): הסכמה לספרו מאת ר' חיים. הערת וונדר: 'ראיתי עותק מאוסף ר' נחום דובער פרידמן ובו מחוק שמו.
- ג. אריה מאיר לנדא (עמ' 617): 'חתם באח"ש [באסרו חג שבועות] תרכ"ט למען הדב"ח'.
- ד. לוי יצחק מונון (עמ' 748-749): התנגד לחתום על כרוז בתרע"ב בשל זיכרון המחלוקת.
- ה. משה אהרן מסקלט (עמ' 976): 'חתם בתרכ"ט למען הדב"ח'.
- ו. משה זאב ברמ"א מרישא (עמ' 977): 'חתם בתרכ"ט למען הדב"ח'.

כך ד (תשי"ז)

- א. דב בר(ניו) פרידמן (עמ' 164): 'התרועע עם משכילי טשרנוביץ, ובעטיו פרצה המחלוקת הנוראה עם צאנו'.
- ב. יהודה יצחק פרנקל (עמ' 283): למרות היותו חסיד צאנו לא התערב במחלוקת (אף כי חתום על פסק בית הדין של צאנו באסרו חג שבועות!).
- ג. מנחם נחום צוזמיר (עמ' 364): חסידי צאנו רדפוהו בקרקוב על שהתייצב לצד סדיגורה.
- ד. משה קנר (עמ' 590): בתרס"ט שלח לשמואל אבא הורודצקי איגרת לתולדות המחלוקת.
- ה. יוסף רינמן (עמ' 958): רב באיסטריק בזמן המחלוקת וחסידי צאנו ובלו קיבלוהו על עצמם (אינו סביר שכן רינמן נולד בתרי"ט ובזמן המחלוקת היה בן עשר. נראה שהמחבר התבלבל עם ישעיה זלמן קלך מאיסטריק, שם, עמ' 538).
- ו. משה רפפורט (עמ' 1009-1010): רב ואב"ד בִּבְרוֹב. חסידי ויז'ניץ בסניאטין התנגדו לרבנותו שם, כי בימי המחלוקת כתב כחסיד בלו לטובת צאנו, ולא הועיל לו שהתחרט על כך (ראו לעיל מס' 95).

כך ה (תשנ"ז)

- א. ישעיה שור (עמ' 95): תלו בו כתב פולמוס נגד האדמו"ר מסדיגורה (על פי מס' 336).
- ב. חיים יהושע שטיקלר (עמ' 192): חסיד בלו (1842-1922) שבימי המחלוקת ייסד בעיירתו מוֹסֵט (Mosty Wielkie) קלויז לחסידי הוסיאטין ובשל כך הפסיד בניסיונו לזכות ברבנות העיירה.
- ג. שלמה שפירא (עמ' 558): ב"ילקוט הרועים נדפסה בקשתו מתרכ"ט.
- ד. משה תאומים (עמ' 685-690): על הביקורת שהושמעה נגדו בשל קרבתו לסדיגורה. משער שמדפיס 'תוכחת מגולה' (מס' 29) היה אורי זאב וולף סלט מלבוב.

כך ו (תשס"ה)

- א. משה אוסטרר (עמ' 36): על עותק מספר תהלים עם פירוש דרש משה (למברג תרל"ט), שבו הוחלפו הסכמות ר' חיים מצאנו ור' אליהו הורשובסקי מדרוהובין בהסכמות האזים אברהם יעקב מסדיגורה ודוד משה מצ'ורטקוב.

- ב. אליעזר ויחזקאל איזן (עמ' 53-54): שני אחים, האחד חסיד פריסטיק וצאנו והשני חסיד רוזין שלא דיברו חסידות זה עם זה.
340. יצחק אלפסי (עורך), אנציקלופדיה לחסידות: אישים, א-ב, ירושלים תשמ"ו-תשס"א.
- רבי דב בער פרידמן מליאובה (א, עמ' תלו-תמא); רבי חיים הלברשטאם מצאנו (א, עמ' תקמב-תקמט. בעמ' תקמו-תקמו התייחסות למחלוקת); רבי יצחק אייזיק אייכנשטין מווידיטשוב (ב, עמ' שעו) ניסה לפשר במחלוקת אך לא הצליח.
341. רפאל הלפרין (עורך), אטלס עץ החיים, י-יא, בני ברק תשמ"ד.
- התייחסות למחלוקת במבוא (כרך י, עמ' 38-39) ובכרך יא, בערכים על בערניו מליאובה (מס' 1663), חיים מצאנו (מס' 1676), אברהם יעקב מסדיגורה (מס' 1831), ועוד (מס' 2050, 2053, 2163, 2554).
342. רפאל הלפרין (עורך), אנציקלופדיה לבית ישראל, יז, בני ברק תשנ"ו.
- בערך על בערניו (שש שורות): 'בנסיבות קשות פרש מהאדמו"רות, ועבר להתגורר בהתבודדות, בבית אחיו בסדיגורה' (עמ' 202).
343. Tzvi M. Rabinowicz (ed.), *The Encyclopedia of Hasidism*, New Jersey 1996.
- Halberstam, Hayyim of Nowy Zanz; (עמ' 137) Friedman, Dov Baer, of Leove (עמ' 173-174).
344. יצחק אלפסי, תורת החסידות: תולדות, דברי תורה והגות של אלף ושש מאות אישי החסידות, א, ירושלים תשס"ז.
- בערך רבי דב בער פרידמן מליאובה' (עמ' 59-61), צוין כי 'בשנת תרכ"ז פרש מהאדמו"רות שכן היה איש המעלה ולא יכל שאת את פניותיהם של החסידים... ישב זמן מה בטשרנוביץ וחזר לבית אחיו'.
345. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, Yale University Press, 2008.
- א. Ruzhin Hasidic Dynasty (עמ' 1639-1640). בעמ' 1640 על פרשת בערניו. כותב הערך: דוד אסף. זמין גם באינטרנט: www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Ruzhin_Hasidic_Dynasty
- ב. Zanz Hasidic Dynasty (עמ' 1661-1662). כותב הערך: דוד אסף. www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sanz_Hasidic_Dynasty

[61] פרשת בערניו מליאובה ומחלוקת צאנו-סדיגורה: ביבליוגרפיה מוערת

346. ויקיפדיה: 'דוב בער פרידמן'.

בעברית: he.wikipedia.org/wiki/%D7%93%D7%95%D7%91_%D7%91%D7%A2%D7%A8_%D7%9E%D7%9C%D7%99%D7%95%D7%95%D7%90
הערך נמצא גם ברוסית.

347. דיונים באינטרנט על בערניו והמחלוקת (מבחר).

על בערניו: www.hydepark.co.il/topic.asp?whichpage=1&topic_id=991177&forum_id=1364
על המחלוקת: www.bhol.co.il/forum/topic.asp?whichpage=1&topic_id=2538434&forum_id=19616
על מכתבו של ישעיהו הלוי הורביץ:
www.bhol.co.il/forum/topic.asp?topic_id=2361498&forum_id=19616

ט. הוספות (לאחר המסירה לדפוס)

348. *Progresul*, Iași, 11 January 1869, pp. 1–2

פרסום רשמי של בית המשפט העליון ביאסי. התכתבויות רשמיות בין שר הפנים הרומני, המטרופוליט של יאסי, והמושלים של מחוזות יאסי בוטושן ודורוהוי, בעניין חטיפתו של בערניו והניסיונות לעצרו בטרם יחצה את הגבול. תרגום לידידיש: מס' 351.

349. המגיד, כ"ח באדר א' תרמ"ג (7 במרס 1883), עמ' 76.

ידיעה שנשלחה מדוברומיל שבגליציה המזרחית: 'זה שבע עשרה שנה [!] עברו מעת מסך ד' רוח עושים בין חסידי סאדאגורא ובין חסידי נייסאנדעץ. אלה מבזים לאלה ואלה עונים את אלה, ובערים רבות ... קראו למהלומות עד שפך דם'. במריבה שפרצה בימי המחלוקת בעיירה בירצ'ה (Bircza; בערטיש) חנק חסיד סדיגורה חסיד צאנו וגרם למותו, אך האירוע הושקף ולא נודע לשלטונות. בעקבות תגרה שאירעה עתה והובאה לידיעת המשטרה נחשף גם האירוע הקודם. הרוצח נאסר.

350. קלמן מרמר, יעקב גארדין, ניו יורק 1953.

עמ' 180–186: על 'גלות גאליציע', מחזה ביידיש של יעקב גורדין המבוסס על פרשת בערניו. המחזה (שלא נדפס) הוצג בניו-יורק ב-31 בדצמבר 1907 אך לא זכה להצלחה ועורר פולמוס על הדרך בה הוצגה החסידות. ראו 'דער היסטארישער העלד פֿון 'גלות גאליציען'', וואַרעניט, 21 בינואר 1908; זלמן זילבערצווייג, גארדינס סענסאציאָנעלע פּיעסע וועגן ליעווער רבי ר' בערעניו, הניל, די וועלט פֿון יעקב גארדין, תל אביב 1964, עמ' 361–370.

351. משה לאָקס, נייע אומבאַקאַנטע מאַטעריאַלן, וועגן אַ געשעעניש אין יידישן לעבן אין רומעניע, מיט 100 יאָר צוריק, ליטעראַרישע פֿיגורן, בוקרשט 1969, עמ' 57-71.
- תיאור פרשת בערניו ותרגום לידיש של התכתבויות רומניות רשמיות בעניינו שפורסמו בעיתון 'פּרֹוגֶרֶסול' (מס' 348).
352. זאב שלמה ארנון, מרד הצועדים: יהודי רומניה במאה ה־19 ובראשית המאה ה־20, ירושלים תשנ"ה.
- עמ' 172: דברים כלליים ובלתי מדויקים על צדיקי סדיגורה ועל פרשת בערניו.
353. ספר מאמר מרדכי: סיפורים מפיו ומפי כתבו של... מרדכי חיים מסלאנים..., ב, ירושלים תשס"ב.
- עמ' רכד: 'בעת המחלוקת' נולד בן בחצר סדיגורה וכששמע על כך ר' חיים 'לבש את השטריימל ואמר – כשנולד בבית המלכות נצר, צריכים כלל ישראל לשמוח איתם'.
354. 'אוריתא קא מרתחא ביה', מלכות ויז'ניץ, 4 (תשס"ט), עמ' מח.
- שיחה עם החסיד משה וייס, שמספר על זקנו, הרב צבי הירש וייס מדומברובה (עליו: מאורי גליציה [מס' 1339], ב, עמ' 865-867). הלה היה מנאמניו של הרבי מצאנז, ובשל כך רשם הקול אריה: את שמו על קול קורא נגד סדיגורה (הכוונה כנראה לפסק הדין שנחתם באסר-הג שבועות בצאנז). ר' צבי הירש דרש בתוקף ששמו יוסר מהכרוז, 'ובאם לאו – יפרסם הוא מכתב ויכחיש את חתימתו ויוסיף שכשם שחתימתו זויפה כן מסתמא זויפו גם שאר החתימות'.
355. Lucian Herscovici, *Le mouvement de la haskalah parmi les juifs de Roumanie*, Montpellier 2009
- דוקטורט על תנועת ההשכלה ברומניה. על פרשת בערניו (בעיקר על כתבי וולוול ארנקרנץ): עמ' 407-431, 433-434.
356. 'מכתב הרה"ק מצאנז שכתב בשבח חסידי בעלזא', עתיקות, לחקר כת"י בקורות דברי ימי בעלזא, ג (אב תש"ע), עמ' צה-צו.
- העתקה (חלקית) של מכתב בשבח חסידי בלז המיוחס לר' חיים, כפי שנדפס בכתב הפולמוס אגרת שפ"ל אד"ם (מס' 11). כתב הפולמוס אינו נזכר בשמו אלא מתואר רק כ'קונטרס קטן בתנ"ן! דפים אחדים'. מכתבו של ר' חיים זויף ככל הנראה על ידי מחבר אגרת שפ"ל אד"ם.
357. 'מכתב נדיר על האדמו"ר ר' דב מליאובה', אור חדש: ירחון להנחלת תורתו של הראי"ה קוק זצ"ל, 11 (אב-אלול תש"ע), עמ' 3.

- העתק מהסכמה שנתן הרב אברהם יצחק הכהן קוק לספרו של מתתיהו יחזקאל גוטמן, רבי דוב מליאובה (מס' 227). הרב קוק משבח את גוטמן שהסביר את נבכי הנפש של איש הרוח הזה [בערניו] שסבל משקרים רוחניים בימי חייו.
358. בנימין בראון, 'כחרבות לגוף האומה: התנגדותם של רבני מזרח אירופה לרעיון הקהילות הנפרדות', יוסי גולדשטיין (עורך), יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית מוגשים לפרופ' יוסף שלמון לחג יובלו, באר שבע תש"ע, עמ' 215-244.
- בעמ' 235-236 התייחסות קצרה למחלוקת.
359. חיים באר, אל מקום שהרוח הולך, תל אביב: עם עובד (ספריה לעם), תש"ע.
- רומן על צדיק חסידי הנוסע לטיבט. בעמ' 115 צורח הצדיק על אשתו, צאצאית בית רוזין: 'לא לחינם נלחם בכם רבי חיים מצאנו ... הרי כבר סבתא של סבתא שלך התלבשה בפריצות כשחקניות בטאטער ורכבה על סוס וציגארע בפיה ונערים שירתו אותה והלבישו את מערומיה'.
360. 'יעקב גלר, 'מסעותיו של ר' דב בער', מקור ראשון, 22 באפריל 2011, שבת, עמ' 13 סיכום פופולרי של פרשת בערניו.

מפתחות

א. כותרים

דברי דוד (קשאנוב) 277	אלפיים 189	אגרא דבי הילולי 270
דברי דוד השלם 233	אמרות חכמה על התורה 329	אגרות הרה"ק מרוז'ין
דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 158	אנציקלופדיה לבית ישראל 342	ובניו 283
דברי ימי ישראל 113	אנציקלופדיה לחסידות 340	אגרות מכתב סופר 289, 32
דברי יציב (שו"ת) 267	אנציקלופדיה של גלויות: קארפאטורוס 144	אגרות רבי עזריאל הילדסהיימר 34
דברי שלום ואמת 8	ארשת 164, 151, 37	אגרת שלומים 22-25
דובר מישרים 251	בוצינא דנהורא השלם 230	אגרת שפ"ל אד"ם 11, 356
דור דעה 231	בחינות 114	אדרא זוטא 128
דראָמען 309	בחצר פנימה 197	אהל נפתלי 225-226
דרך המלכות 183	בית היין 271	אהל רח"ל 132
דרכי דוד 277	בית ויז'ניץ 265	אוצר אפרים על התורה 279
דרש משה 339	בית יצחק (שו"ת) 19	אוצר בדווי השם 79
האור 109	בית ישראל בפולין 140	אוצר הרבנים 338
האנציקלופדיה העברית 335	בית משבר 315	אוצר פתגמים ושיחות 322
'הגולם' 105	במה 174	אור הגנוז 135
הדואר 133, 311	במישור 134, 305	אור חדש 357
הדור האחרון 276	במלכות הקדושה 193	'אורות מאופלי' 109
הדרום 163, 161	בעיני אני 320	אורח נטה ללון 317
ההנהגה החסידית 185	בצלו חמדתי 272	אורתודוקסיה במצרי הלאומיות 182
'הוו מתונים בדין' 39	ברכת אהרן 35	אורתודוקסייה יהודית 206
'הזורעים בדמעה' 38	ברקאי 148	אטלס עץ החיים 341
החזן ר' הירש לייב בקון 178	גדולת מרדכי 232	איגרות סופרים 32, 290
החכמה מאיין 261	גלות גאליציע 350	איגרת מצפת 15
החסידות 139, 241	דאָס געזאַנג פֿון חסידות 214	אייגען ליכט 320
החסידות בפולין 140	'אָגעשפרעך אויף דער אַיזענבאַהן' 76	אל מקום שהרוח הולך 359
החסידות ברומניה 166	'די גרויסע טראַגעדיע פֿון דעם "ליאַווער" 196	אלה אזכרה 150
החסידות וההשכלה 154	דבר משה (שו"ת) 29	אלו ואלו 306
החסידות והחסידים 121		אלף כתב 256
החסידות וציון 155		אלפא ביתא קדמיתא 330
החרדים 177		

* כותרים מאמרים (נבחרים) או חלקי ספרים צוינו במירכאות.

לקוט מהרי"א	יואס וועט זאגען די	יהרם בדורות
מזידיטשוב 248	וועלט' 102	האחרונים' 133
יעקב גארדין 350	ווארהייט 350	היכל הבעש"ט 20, 27, 282
יפה שיחתן של עבדי	וועלוועלע זבאָרעזשערס	הילולא דצדיקא 268
אבות 287	בריוו' 112	היסודות הפובליציסטיים
ירדוף הקורא 10, 18	די וועלט פֿון יעקב	בפולמוס 170
ירושלמער אַלמאַנאַך 324	גאַרדין 350	היסטאָרישע ווערק 130
ישראל'יק 102	ויקיפדיה 346	היסטוריה שכנגד 186
כוכב מיעקב 283	זוהר חי 281	הכרמל 57
כנסת הגדולה 2, 4, 8, 10, 12, 16-17, 21, 23, 186, 224,	זכרון יהודה 285	הלבנון 43, 59, 74, 78
292, 281, 271, 237, 229	זכרות ומסעות 87	הללו עבדי ה' 280
כת הפס"ל 30	'חדשות מירושלים' 74	המגיד 13, 19, 47, 57, 73, 86,
כתבי רבי יאשע שו"ב 236	חוליות 326	349, 137, 106, 94, 91
כתבים היסטוריים 130	די חורבה 308	המוכיר 25
לא דובים ולא יער' 2, 4, 13,	חכמי טראנסילוואניה 164	המליץ 38, 46, 48, 54, 72,
85, 76, 72, 67	חמדה גנוזה 266	87-88, 85, 83-82, 76
לבב אנוש' 306	חסידות און לעבן 209	93, 90
'דער ליאָווער' 303, 315,	חסידות צ'רנוביל 195	המעין 167
326, 324	דער חסידים און זיינע	המשתגע' 55
לידידי הנצמד בקירות לבי 23	פֿירער 123	הנאדר בקדושים 296
לידער און פּאָעמעס 323	דאָס חסידישע יונגעל 110,	העברי 118
ליטעראַרישע פֿיגורן 351	173	הצדיק מקאלוב וקהילתו 168
למען ציון לא אחשה 213	טאָפּלפּונקט 222	הצופה החדש לבית
לעקסיקאָן פֿון דער ייִדישער	טראַפּנס גלויבן 310	ישראל 109
ליטעראַטור 301, 308	טרטיף 100, 174	הצופה לבית יעקב 108
לעקסיקאָן פֿון ייִדישן	טרנוב 212	הצפירה 92
טעאָטער 308, 311	י"ג אורות לבית צאנו 274	הקדוש מגאליציון' 80
לפידים בלילה 319	יודישע נשמות 97, 196	הקול אריה 291
לפתרון התעלומה' 37	דער יודישער פאר פסח 131-	הקולות לא יחדלון' 88
לקוטי מהרי"א השלם 244	132	הרב מצאנו ומשנתו 22, 67,
לקוטים יקרים 238	יוסף דעת 358	172
לשמע און שמענו 9	יורעאל 107	הרבי מסדיגורה' 97, 336
לתורה ולתעודה' 106	יחד שבטי ישראל 254	השחר 55-56, 80, 101,
מאורי גליציה 29, 192, 206,	ייברסקאיה סטארינה 116	105-104
354, 339	ייוואָ-בלעטער 132	השכלה ושבתאות 175
מאמר מרדכי 353	ילקוט הגרשוני 224	השלב האחרון 114
מאמר שבר פושעים, ראו	ילקוט הרועים 2, 4, 7-8, 10,	התחייה 111
שבר פושעים	16, 21, 83-84, 86, 92, 99,	התקופה 306
מאָרגען זשורנאַל 118, 208, 211	103, 111, 131, 226, 256,	וואַכנשריפּט פֿאַר ליטעראַטור
	269, 289, 297, 339	311-308

- ודיומיסטי 58
 ספורי נפלאות מגדולי
 ישראל 240, 232
 ספר אוצר ישראל 255
 ספר אושפיצין 220
 ספר הזכרון לבית המדרש
 לרבנים בווינה 210
 ספר המדריך 103
 ספר יזכור... לינסק 215
 ספר כוכבי יצחק 241, 239
 ספר כושאנאָו 77
 ספר סאַנץ 159
 ספר סטריזוב והסביבה 217
 ספר רימנוב 221
 ספר שושלת הקודש 237
 ספר שיח זקנים 257
 'סצענען בייא שמאי טרינקער
 אין שענקילי 81
 עברי אנכי 41, 61-62, 65-
 66, 69-70, 75, 79
 עדות ביוסף 295
 עדות הסוחר דוד כהנא 31
 עטרת חיים 245
 עיר ומלוואה 321
 'על הצדיקים ועל
 החסידים' 78
 על חסידות וחסידים 37
 די עלטערע ייִדישע
 ליטעראַטור 98
 עמק הלכה 300
 עראינערונגען פֿון מײַן
 לעבן 206
 ערים ואמהות בישראל 149
 עתיקות... בעלזא 356
 פאר יצחק 199
 פֿאַרווערטס 203, 130
 פֿון מײַן זומער 305
 פֿון רבנים הויף 197
 פוקח עורים 3, 5-7, 21
 פֿילאָלאָגישע שריפֿטן 112
 מנחה למנחם 313
 מעדני אשר 235
 מעולם לעולם 315
 מענשען און
 געשעהנישען 202
 מפי ספרים וסופרים 298
 מפיהם ומפי כתבם 294
 מפנקס זכרונותי 205
 מקור חיים 226
 מקל חובלים 96, 112, 302,
 304, 307, 327
 מקל נועם 98
 מרביצי תורה מעולם
 החסידות 249
 מרד הצועדים 352
 די משפחה מאַשבער 315
 משפט כתוב 3, 5, 7, 23
 משפט צדק 20, 282
 משפיל גאים 3, 5-6, 9-10,
 26
 נאחו בסבך 189, 192, 243,
 301
 נבל הצדיק 100, 171, 174
 נוכח אתגריו של העידן
 המודרני 176
 נוסח הגזירה 12
 נור החיים 262
 נחלה לישראל 223, 339
 נחלת צבי 264
 נפלאים מעשיך 264, 297
 נפש נחמיה 275
 נפשות חסידיו 275
 נר ישראל 260
 סאנוק: ספר זכרון 218
 דער סאַנוער צדיק 228, 243,
 סיני 36, 137
 סיפורי מרן הרמ"ח 250
 סמא דחייא 5, 7, 16, 22, 24,
 25-26
 סנקט פטרבורגסקי
 מבראשית עד ימות
 המשיח 242
 מגבורי החסידות 234
 מגדולי החסידות 141-142,
 206
 מגילת סתרים 253
 מגלה טמירין 104
 מדינה וחכמיה 17, 118,
 206, 332
 מִדֵּר דֵּר 312
 מדרש תלפיות 175, 281
 מועדי קודש 184
 מוריה 169
 מושיען של ישראל 258
 מזרח ומערב 129
 'מחלוקת סאנץ-סדיגורה' 158
 מחלקת סנו וסדיגורה 30,
 118, 126, 216
 מחניים 153, 157
 מחניים: מושבה קצרת
 ימים 313
 מחצר הרבי 197
 מחקרי ספר 10
 מטרה לח"ץ 27
 מײַן לעבענס-געשיכטע 200
 מײַנע זכרונות: פֿון קראָקע ביז
 קראָקע 211, 77
 מים אדירים 128
 מימים ראשונים 204
 מכתב בעניין המחלוקת 28
 מכתב גלוי 1-2, 47-49,
 51-52, 56, 63-64
 מכתב גלוי השני 2, 16, 21
 מכתב לקהילת ריישא 4
 מכתבים שכתבו גאוני צדיקי
 זמנינו 10, 21
 מלאכות יהודה וירושלים 11
 מלכות ויזניץ 354
 ממחוז הילדות 207
 ממלכת החכמה 181

פניני תורה וחסידות	300	קריית ספר	131	שלום על ישראל	99
פנקס הקהילות רומניה	336, 97	ר' בער ליעווער'	309-310	שלוש מאות שנה של יהדות	
פסק דין של חכמי		ר' בעריניו ליעווער'	125	פולין	121
הונגריה'	138, 20	ר' חיים האלבערשטאם און		א' שלחמנות פין	
פרוגרסול	351, 348	זיין דור'	159	טשערנאוויץ'	49
דער פריינד	303	ר' חיים מצאנו, דרכי		שלשלת הקודש	
די פרעסע	311	פסיקתו	190	קאמארנא	292
פרקים בתולדות הישוב		ר' יצחק אייזיק		שלשלת קאמארנא	278
הישן	133, 74	מקאמרנא	156	שם ושארית לנפש חיה	147
צבי לצדיק	200	ר' ישראל רוזשינער און זיין		שמות בארץ	273
צבי תפארה	288	זינדיגער זוהן	130	שנה בשנה	213
צדיק שיצא לתרבות		רבי דוב בר מיזלש	160	שערי רון	180
רעה'	121	רבי דוב מליאובה	227, 234,	שפע טוב	286
די צוקונפֿט	307, 304, 196		357	שפת אמת	6, 9-10, 18, 26
ציון	99	דער רבי ר' בער'	301	שר התורה	299
ציונות ודת	182	רבינו שמעון סופר	269	תגים	165
צפירת תפארה	293	רבנו הקדוש מצאנו	192, 243	תהלה לרוד	283
דער קאמף צווישן השכלה און		רומעניע	301	תוכחת מגולה	8, 29, 339
חסידות	154	רמזי אלול	229	תולדות המנחת חינוך	262
קבוצת כתבי אגדה	233	שבט לגיו כסילים	2-3, 5, 16,	תולדות התנועה הציונית	
קהילת טרונבויג-דזיקוב	219	שבילי עולם	2, 25, 339,	בגליציה	137
קהילת ירשא	216	שבעים פנים'	41	תולדות חכמי ירושלים	128
קהלת אמעריקא	118, 126	שבר פושעים	2-3, 6, 16-17,	תולדות ישראל ... ברוסיה	
קובץ בית דלי	247	21, 206, 281, 339		הקרפטית	179
קול מבושר	81, 76, 49	שדרכם ליטול ואין דרכם		תולדות סופרים	33
קול מהיכל	2-3, 5, 14, 23	ליתן'	325	תולדות רבי חיים אלעזר	
קול מטשערנאוויץ'	48	שוחרי השם בהרי		וואקס	136
קול קורא	13, 18, 73	הקרפטים	331	תורת החסידות	344
קול שופר	5, 14, 23	שו"ת מהרש"ם	239, 241,	תכריך של סיפורים	325
קונטרס גיד צדק	246	273		תלפיות	138
קונטרס כתבי שם'	253	שיח יצחק	19, 226	תמול שלשום	313
קונטרס פי צדיק	252	שיחות הני צנתרא		תעודה בישראל	3, 6, 26
קונטרס שלושה שריגים'	252	דדהבא'	104, 115, 192	תפארת שבמלכות	145
קטעי זכרונות'	204	שיחתן של עבדי אבות	290	תרגומי מחזות לעברית	
ק"ן סופר	33	שיטה מקובצת על המנחת		וליידיש	171
קערת אגוזים	318	חינוך	210	ישובות באנשי און'	107
קערת צמוקים	316	די שירה פון יעקב		ישובות רבי אלימלך	
קרב"ן לפורים'	46, 49	פרידמאן	328	מגרוזדיסק'	36

- Allgemeine Zeitung des Judenthums* 68
- Bibliographia Kabbalistica* 122
- Bibliotheca Hebraica* 25
- Die Brüder Maschber* 315
- 'Cadyk-heretyk' 117
- Der Chassidismus* 114
- Czernowitzer Zeitung* 40, 44
- Encyclopaedia Judaica* 333, 338
- The Encyclopedia of Hasidism* 343
- The Family Mashber* 315
- Forward* 194
- Die Gartenlaube* 89
- Geschichte der Juden* 113
- Geschichte der Juden in der Bukowina* 143, 146
- Hasidism in the Age of Reform* 188
- Historicizing 'Tradition' in the Study of Religion* 191
- The House of Rizhin* 284
- Introduction à l'étude des Hérésies religieuses parmi les Juifs* 127
- Istenkeresok a Karpatok alatt* 331
- Izraelita* 1, 45, 50–51, 60, 117
- Jewish Intelligence* 64, 71
- Kievlianin* 52–53 57–58, 84
- Local-Anzeiger der 'Presse'* 42
- Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde* 302
- Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 63
- Le mouvement de la haskalah parmi les juifs de Roumanie* 355
- Neue Freie Presse* 67–68
- Parody in Jewish Literature* 115
- Pester Lloyd* 42
- The Polish Lad* 110
- Die Presse* 42
- Progresul* 348, 351
- 'R. Beriniu Loewer' 124
- Rabbi Shlomo Ganzfried* 187
- '*Der Rabbi von Sadagóra*' 89
- Der Rabbi von Sadagura* 97
- The Regal Way* 183
- Religiöse Strömungen im Judentum* 119
- The Sanzer Rav and his Dynasty* 141
- Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae* 327
- Tygodnik Zydowski* 198
- The Universal Jewish Encyclopedia* 334
- Untold Tales of the Hasidim* 192
- Wiener Morgenzeitung* 124
- A World Apart* 206
- The World of Hasidism* 162
- Die 'Wundermänner' im jüdischen Volke* 120
- Yiddish Satire and the Haskalah* 173
- The YIVO Encyclopedia* 345
- 'Садагорская Династия' 116
- Еврейская Старина* 116

ב. שמות אנשים

בוכר, מרטין 135	אליאב, מרדכי 33	אבן, יצחק 30, 118, 126, 197,
בוטושנסקי, יעקב 309-310	אליהו מזידיצ'וב 31	332, 216
בומבך, אברהם יעקב 275	אלימלך מגרודויסק 24-25,	אבני, נתנאל 329
בורנשטיין, משה בער, ראו	36	אברהם יעקב מסדיגורה 89,
שטיין, מ"ב	אליעזר בן אפסי (שם עט) 81	96, 98, 100, 105, 174, 294,
בינדיגר, ברוך אברהם 293	אליעזר הגר מוויזניץ 134	304, 312, 315, 339, 341
ביקל, שלמה 301	אלפסי, יצחק 145, 166, 181,	אברהם מאודסה 99
בית-הלוי, ישראל דוד 136	344, 340, 337, 184	אברהם מטריסק 294, 236
בלוך, שמשון 2	אמסל, אליהו 262	אברהם מסלונים 238
בלום, אורי 277	אנשין, מאיר 30	אברמוביץ, מרדכי דוד 251
בלום, מרדכי הכהן 255	אסף, דוד 114, 140, 183,	אהרן מצ'רנוביל 26, 227,
בן תושב (שם עט) 66	345, 192, 189	297, 234
בני"ז (שם עט) 46	אסף, שמחה 37	אהרן מקרלין 35
בעריש מסאנוק 88	אפפעל, יוסף יהושע 167	אירבון, בנימין יצחק 288
ב"ק, ניסן 14, 25, 27, 37, 99,	ארו, ראו צדרבוים, אלכסנדר	אירבך, מאיר 78
133, 153	ארליך, מנדל 67	אונגאר, מאיר יהושע 94, 137
בקון, הירש לייב 178	ארנון, זאב שלמה 352	אונגר, אליעזר 134
בקון, יצחק 178	ארנקרנץ, בנימין וולף	אונגר, הירש 67
בקמיסטר, ישראל 240	(וולול) 96, 98, 112, 202,	אונגר, מנשה 209
בקנרוט, אריה 296	355, 327, 307, 304, 302	אוסטרר, משה 339
בראווד, מיכאל הכהן 199,	ארנקרנץ, מאיר 112	אורול, אברהם 232
201	ארק, מאיר 294	אורטנברג, דוד 283, 315
בראון, בנימין 358	א"ש, מנחם 256	אורנשטיין, משה 105, 109,
בראון (הויזמן), איריס 190	אשכולי, אהרן זאב 127, 140	202
בראל, יוסף 328	אשכנזי, שמואל 330	אורנשטיין, צבי הירש 329
ברבר, לייבווקי 316	אשר מדויקוב 214	אידלשטיין, יהודה 168
ברגלס, יצחק 217	אשרי, ישראל חיים 257	איון, אליעזר ויחזקאל 339
ברומברג, אברהם יצחק	באב"ד, יוסף 20, 167, 169,	איטינגא, יצחק אהרן 6, 10
141-142, 206	270, 210	אייבשיץ, ישראל יהושע 147
בר"י (שם עט) 74	באָדר, גרשם 77, 91, 208,	איידלה מבלז 207
ברייאר, מנחם מ' 155	332, 220, 211	איילאנד, ראובן 305
בריל, יחיאל 43	באָכנער, מרדכי 77	איש הורוויץ, ישעיהו
בריקנר, משה 25	באר, חיים 313, 359	149 הלוי

* צדיקים מופתחו בדרך כלל על פי שמם הפרטי. שמותיהם של בערניו מליאובה וחיים מצאנו לא מופתחו.

- הלברשם, יקותיאל יהודה
 (מקלויזנבורג) 286, 267
 הלברשטם, סיני
 (מוזיגרוד) 266
 הלפרין, רפאל 341-342
 הנדורף, אריה 242
 ובר, אליהו צבי 339
 וואגשאהל, יוסף נפתלי 274
 וויר, משה לייב 248
 ווייס, דב־בריש 318
 וויסהויו, יחזקאל יוסף 295
 וולוד זבארזוער, ראו
 ארנקרניץ
 וולנרמן, חיים 220
 וונדר, מאיר 29, 36, 169,
 339, 243
 ויג"ש (שם עט) 2
 וייזנפלד, דוב 299, 268
 וייזנפלד, יעקב 249, 252,
 272, 283, 290, 299-300
 וייס, צבי הירש 354
 וייסברג, יצחק יעקב 111
 ויסברג, יוסף דוד 243
 וכשטיין, ברנרד 112
 ולך, שלום מאיר 254
 ולרשטיין, יצחק חיים 339
 וקס, חיים אלעזר 136, 147,
 וקסלר, דוד 100
 ורבר, ברוך 39
 ורסס, שמואל 175
 זגיל, יהודה 22-23
 זופניק, אהרן צבי 61
 זילבר, ישראל אברהם 15
 זילברבוש, דוד ישעיהו 109,
 202, 205
 זילברמן, אליעזר ליפמן 47, 73,
 זילברצווייג, זלמן 308, 311,
 350
 זילברשלג, אברהם יעקב 197,
 233
- דומיניץ, חיים יעקב 229
 דומיניץ, שלמה 229
 דייטש, איגנץ 294
 דיינארד, אפרים 118, 126
 דיק, יוסל 146
 הברמן, א"מ 37
 הד"ד (שם עט) 70
 הורביץ, אברהם חיים 339
 הורביץ, אהרן (מבייטש) 339
 הורביץ, יחיאל ופנחס
 חיים 339
 הורביץ, ישעיהו הלוי 37,
 347
 הורביץ, משולם ישכר 149,
 339
 הורודצקי, שמואל אבא 3,
 116, 119-121, 123, 218,
 333, 339
 הורשובסקי, אליהו 339
 היבנר, יחיאל מיכל 223, 339
 היילפרין, אלחנן 287
 היילפרין, נפתלי צבי 290
 הילדסהיימר, עזריאל 34
 הילפרדינג, יעקב 22, 24
 הירש משרת מרימנוב 148
 הירשברג, ח"ו 210
 הירשער, שמעון 248
 הכהן, אברהם אריה (יקול
 אריה) 291, 354
 הכהן (ויינגרטן), שמואל 144
 הלברשטם, אברהם שלום
 (מסטרופקוב) 264, 297
 הלברשטם, אהרן 29, 271
 הלברשטם, ברוך
 (מרודניק) 19
 הלברשטם, דוד
 (מקשאנוב) 77, 277, 339
 הלברשטם, יחזקאל שרגא
 (משינובה) 128, 142, 153,
 176, 243, 254, 259
- ברל, חיים יהודה 156
 ברנדווין, חיים בנימין 233
 ברנדס, יהודה 193
 ברנדסופר, יחזקאל
 שרגא 322
 ברנדשטטר, מרדכי דוד 80
 ברנפלד, שמעון 106
 גוטלוב, אברהם בער 87,
 109
 גוטמן, מתתיהו יחזקאל 227,
 234, 357
 גולדברג, ראובן 87
 גולדברגר, אלטר משה
 מנחם 276
 גולדנשטיין, פנחס דוב 200
 גולדנשטרן, נפתלי הרץ 2,
 16-17, 25, 206, 332, 339
 גולדפאדן, אברהם 102, 202
 גולדשלג, יצחק 151
 גורדין, יעקב 350
 גינבורג, שאול 130, 177
 גלבמן, שלמה יעקב 258
 גלבר, נתן מיכאל 96
 124-125, 137, 143, 146
 גליקמן, חיים שמואל 294
 גנצפריד, שלמה 20, 138,
 187, 256, 282
 גר"א 128, 213
 גרובר, שמואל חיים יעקב 27
 גרינפלד, משה חנוך 245
 גרין, צבי 113
 גשווינד, משה דוד 70, 79
 גשורי, מאיר שמעון 216, 220,
 דאנציס, מרדכי 320
 ד"ב מ"פ (שם עט) 62
 דוד משה מצירטקוב 233,
 247, 275, 285, 296-297,
 322, 339
 דוידיון, מיכל 310-311
 דוידיון, יצחק 28

ליפסון, מרדכי 312	ייתב לב, ראו טייטלבוים,	זיס, אברהם אבא 237
ליפשיץ, יוסף 261	יקותיאל יהודה	זליקוביץ, משה 21, 82, 84,
לנדא, אריה מאיר 339	ילק"ט (שם עט) 7	131-132, 92
לנדא, יהודה לייב	יעקב לייזר מפשוורוסק 274	זמושצ'ין, שלמה 92
(למברג) 28, 23	יעקב שמשון מקוסוב 263, 15	זמרוני, שלמה 165
לנדא, יהודה לייב	יערי, אברהם 10	זשיטניצקי, לי 311
(סדיגורה) 32, 13	יערי-וואלד, משה 216	ח"ד (שם עט) 69
לנדא, משה יששכר 28	יצחק אייזיק מזידיצ'וב 10,	חד מן חבריא (שם עט) 101
לנדוי, בצלאל 157, 153	248, 244, 201, 199, 31	חומט, אברהם 212
לעהרן, עקיבא 18	340	חיות, שאול 79
לעפקאוויטש, פרץ הלוי 297	יצחק אייזיק מקומארנו 156,	חרל"פ, יעקב משה 128
לרנו, אפרים זלמן 265	281, 278-277, 253, 237	חת"ם סופר 246
מאהלר, רפאל 158, 154 -	292	טברסקי, יוחנן 319, 314
195, 159	יצחק מבוהוש 314, 104	טברסקי, מרדכי
מאיר ברצלועער, ראו אנשין,	ישראל מוויז'ניץ 134	(מקיילץ) 232
מאיר	ישראל מצ'ורטקוב 275, 213	טברסקי, משה
מאיר מדז'יקוב 181, 134,	ישראל מרוז'ין 135, 130,	(מרחמיסטריווקה)
277, 265, 226-225, 219	263, 246, 231, 183	314, 93
339, 330, 312	ית'ן (שם עט) 65	טיובש, יחיאל מיכל 13
מאיר מפרמישלין 231	כהן, יוסף יצחק 164	טייטלבוים, חיים צבי 276
מארק, נתן 215	כהנא, דוד 31	טייטלבוים, יקותיאל
מג"ד (שם עט) 79	כהנוביץ, פנחס, ראו דער	יהודה 286, 266, 258, 226,
מונוון, לוי יצחק 339	נסתר	331, 288
מושקוביץ, דוד 165, 151	לאקס, משה 351	טייטלבוים, ישראל יעקב
מיזליש, פנינה 337, 170	לבאוויטש, יצחק 246	יוקל 7
מיזלוש, דוב בער 160	לבנון, ישראל 213	טלר, ישראל הלוי 204
מיכלוזן, אברהם חיים	לוי, אמנון 177	טנצור, נחום צבי 339
שמחה 226-225	לוי, יהודה לייב	טרונק, ישראל יהושע 16
מימון, יהודה ליב הכהן 213	(יהל"ל) 102-101	טריווש, י"א 113
מלאכי, א"ר 148, 133,	לוי, יצחק 152	יבקר"ר (שם עט) 91
מלכיאל, אלכסנדר 67, 22,	לוריא, אהרן יוסף 238	יהודה ממעליץ 271
172	ליבס, אסתר 114	יהושע מדז'יקוב 300
מנחם מנדל מוויז'ניץ 145,	ליברמן, חיים 132	יהלומי, שלמה 217
294, 291-290, 277	לידר, יצחק דוד 247	יוחנן מרחמיסטריווקה
מנחם מנדל מוויטבסק 128	ליטוויץ, א' 304, 196, 97	314, 93
מנחם מנדל מקוצק 234	לייטר, משה 163, 161	יולס, צבי יעקב 339
מנחם מנדל משקלוב 128	ליכטנשטיין, הלל 294	יוסף פרידמן מרימנוב 214,
מנקין, רחל 206	לינצקי, יצחק יואל 110, 102,	221
מרגוסס, יוסף 206, 25, 16	173	יורעאל (שם עט) 93
מרגליות, ראובן 230	ליפה, קרפל 75, 59, 39	יוחן בן רחצה (שם עט) 104

- קאהן, פנחס 293
 קאופמן, דליה 174, 171
 קופלוביץ, שמעון פנחס 250
 קופרניק, אברהם 52
 קוק, אברהם יצחק הכהן 357
 קורן, יעקב חיים הלוי 43
 קינסטליכר, משה
 אלכסנדר 256
 קירשנבוים, משה-יודא
 ושבת 313
 קלוגר, שלמה 19
 קלינגברג, שם 253, 156
 קלך, ישעיה זלמן 339
 קמלהאר, יקותיאל אריה 231
 קמלהאר, משה 160
 קנר, יצחק דוד 218
 קנר, משה 339
 קרלינסקי, נחום 186, 176
 קרסל, ג' 131
 רבין, חיים יעקב מאיר 252
 רבינוביץ, דוב בער 283
 רבינוביץ, צבי מאיר 335
 רובין, שלמה 121
 רובינשטיין, א' 197
 רובינשטיין, אברהם 99
 רוהטין, חיים 17, 11
 רוהטין, יעקב 16-17
 רוזנבוים, אשר 235
 רוזנטל, חיים שלמה 299
 רוזנפלד, אברהם יעקב 108
 רוזנצווייג, ישראל הלוי 255
 רוט, נתן אלי 263
 רוטנר, יעקב חיים 244
 רולניק, שמואל אליעזר 210
 רוקר, יהושע 243, 228, 191
 רות, אברהם נפתלי צבי 20, 138
 ריב"א (שם בדוי) 24
 ריבלין, אליעזר 128
 רייזן, זלמן 301, 308
- עגנון, ש"י 306, 313, 317, 325, 321
 עהרענרייך, אליעזר 291
 עלי-קצין הצחקיאלי (שם עט) 102
 ערדשטיין, אברהם 31
 אַ פּאַסאַזשיער (שם עט) 76
 פיינגולד, בן-עמי 80
 פיינר, שמואל 99
 פייקאז, מנדל 185
 פירר, בן ציון 221
 פלאי (שם עט) 106
 פלישר, יעקב יהושע 219
 פראגר, חיים יוסף אריה 236
 פראהליך, מרדכי 103
 פרומקין, אריה לייב 128
 פרידלנדר, שמעון 215
 פרידמן, אהרן מתתיהו 189, 192
 פרידמן, אליעזר דוד 298, 300
 פרידמן, יעקב 323, 328
 פרידמן, מתתיהו (מאטעסל) 301
 פרידמן, נחום דובער 339
 פרידמן, נתן צבי 338
 פריינד, ישראל 29
 פריינד, משה אריה 280
 פרישברג, י"ז 311
 פרל, אהרן הכהן 289, 269
 פרלוב, אהרן 268
 פרנקל, יהודה יצחק 29, 339
 פרנקל, יחזקאל שרגא 259
 פרנקפורטר, יוסף דוד 278
 פּרערויא, יום טוב ליפא 286
 צדרבוים, אלכסנדר 2, 4, 13, 48-49, 67, 72, 76, 85
 צווייפל, אליעזר צבי 87, 99
 צוזמר, מנחם נחום 339
 צימרמן, עקיבא 180
- מרדכי מקוזמיר 232, 240
 מרמר, קלמן 350
 מרקוס, אהרן 114, 139, 160, 192, 241
 משה אהרן מסקלט 339
 משה בן חביב 273
 משה הלוי (שם בדוי) 16
 משה זאב מרישא 339
 משה מבויאן 150
 משה מרוזוואדוב 226, 261, 277
 נוברשטרן, אברהם 326
 נחום דוב מסדיגורה 115
 ניגר, שמואל 307, 326
 דער נסתר 303, 315, 324, 326
 נתנוון, יוסף שאול 10, 18, 20, 29, 33, 78, 161, 248, 289, 329
 סאדגיר, מאיר 77
 סאפריין, חיים יעקב 292
 סג"ל, ישראל הלוי 25
 סג"ל, ש"מ 25
 סדן, דב 207, 305, 316, 318
 סופר, חיים 33, 179
 סופר, יצחק יעקב 33
 סופר, שלמה 32
 סופר, שמעון 10, 20, 32, 269, 289
 סורסקי, אהרן 249
 סיון, דוד 320
 סילאג'י-ווינדט, טוביה 168
 סל"ה, יעקב (שם עט) 78
 סלונים, מרדכי חיים 238, 250, 353
 סלט, אורי זאב וולף 29, 339
 סמולנסקין, פרץ 55-56
 ספיר, בנימין זאב הלוי 74
 ספיר, יעקב הלוי 78
 סקצייר, מוטל 222

שליט, ליאון 118	שטוק, דב, ראו סדן, דב 316, 196	רייטמן, יהודה לייב 316, 196
שלמה שפירא	שטיין, אפרים פישל 279	רינמן, יוסף 339
מסטריוזוב 339, 217	שטיין, מ"ב 310, 308	רמ"ז, ראו זליקוביץ, משה
שלמון, יוסף 182	שטיין, שמשון 313	רפאל, יצחק 37
ש"ם מהר הוהב (שם עט) 38	שטיינברג, אברהם מנחם 249	רפפורט, יהושע 311-308
שמואל מסלונים 233	שטיף, נחום 98	רפפורט, יואל 90
שמלקיש, יצחק יהודה 19	שטיקלר, חיים יהושע 339	רפפורט, ישראל 10
שמן, נחמן 214	שטראה, יצחק נחמן 282	רפפורט, משה 339, 95
שמרוק, חנא 324	שטראסר, יודא הכהן 269,	רצב"א (שם בדוי) 24
שן, דוד 331	289	שבדרון, שלום מרדכי
שנפלד, משה 139	שטרן, אברהם 233	(מהרש"ם) 241, 239, 163,
שפאץ, מ"ר 95	שטרן, גרשון 224	273
שפיגל, יהודה 179	שטרן, חיים דוב 260	שגיב, גד 195
שפירא, חיים (שם בדוי) 25	שטרנהל, יצחק 241, 239	שוואגר, ליפא 37
שצקס, משה אהרן 132	שכטר, שניאור זלמן 104	שוחט, ז' 203
שרביט, אלעזר 218	שלום, גרשם 122, 113, 30	שור, יעקב 90
תאומים, משה 8, 29, 339	שלום מבלז 207	שור, ישעיה 339, 336

Aešcoly-Weintraub, A.-Z. 127	Goldberg, David Chaym 173	Margoshes, Joseph 206
Alexander, J. 71	Graetz, Heinrich 113	Markus, Ahron 114
Assaf, David 192	Graff, Jakób 60	Nadler, Allan 194
Brayer, Menachem 284	Günzig, J. 120	Rabinowicz, Harry (Tzvi) M. 162, 343
Bromberg, Avraham Yizhaq 141	Hasnasch 44	Radensky, Paul I. 188
Chomet, A. 198	Herscovici, Lucian-Zeev 327, 355	Robinson, Ira 191, 206
Davidson, Israel 115	Hilberg, Arnold 89	Scholem, Gerhard G. 122
Der Nister 315	Horodezki, S. A. 116, 119	Schön, Dezso 331
Fox-Ashrei, Shlomo 141	Lichtenbaum, Leon 117	Spiegel, Moshe 110
Friedman, Jack E. 187	Linetski, Isaac Joel 110	Verus 114
Gelber, N. M. 124, 143, 146	Maass, Hans-Joachim 315	Weissberg, M. 302
Gold, Hugo 143, 146	Margolis, Rebecca 206	Wolf, Leonard 315
		Zeitlin, William 25

ג. מקומות

218 סאנוק	8 הורדנקה	אודסה 84, 76, 21, 16
94 סטובניץ	314, 227 הוש	אונגוואר 26, 20, 18, 10
149 סטניסלב	176, 95 ויזניץ	282, 144
217, 2 סטריזוב	29, 11 זולקווה	אוסטריה 43
253 סמבור	31 זידיצ'וב	אושפיצין 220, 211, 25
165 סנז'ורץ	202 זלישצ'יק	איסטריק 339, 266, 215
339, 95 סניאטין	18 טבריה	אנטוורפן 150
30 פוטוק	טרנוב 212, 198, 94, 80, 65	ארהע 164
17 פולין	305, 294	ארץ ישראל 10-9, 7-5
339, 312 פריסטיק	219 טרנובז'ג-דויקוב	14-18, 20, 24, 27, 29
69 פשמישל	210 טרנפול	66, 78, 94, 133, 137, 142
275 צ'ורטקוב	164 טרנסילוניה	243, 176
צפת 88, 85, 31, 18, 15, 9, 6	יאסי 59, 41, 39, 18, 16, 4, 1	בוהוש 314
313, 306, 107	348, 336, 75	בוטושן 348, 100, 44
-46, 44, 13, 3-1 צ'רנוביץ	339, 95 יברוב	בוצ'אץ' 321, 317
103, 73, 71, 58, 51, 49	ירושלים 27, 18, 14, 9, 6-5	בוקובינה 146, 143, 106
344, 236, 196, 113	157, 153, 94, 78, 31-30	בוקרשט 109, 64
144 קארפאטורוס	לבוב, ראו למברג	בורשטיין 62
15 קוסוב	לודז' 60	בירצ'יה 349
53 קייב	לודמיר 90	בלז 11
200, 48 קישינב	ליאובה 108, 71, 40, 30	בלטה 76
15 קרצ'ניץ	338, 311, 222, 200, 129	ברודי 42
339, 91 קרקוב	ליטוויסק 266	ברזן 19
277, 211, 208, 77 קשאנוב	לינסק 339, 215	בריסק 236
339	למברג 19, 17-16, 11, 7, 2	גליציה 24, 20, 17, 14-13
349-348, 100, 43 רומניה	176, 50, 29-28, 25-22	140, 103, 94, 78, 59, 25
16 רוסיה	206	217, 215, 211, 178
27 רחמיסטריווקה	113, 44 מולדובה	דוברומיל 349
261, 221 רימנוב	339 מוסט	דורהוי 348
216, 79, 70, 24, 4, 2 רישא	15 מרמרוש	דרוהובין 61
339, 316, 231, 226	229 ניישטט	הונגריה 165, 17, 10
91 שינובה		הוסיאטין 30

* מקומות הדפסה נרשמו רק במקרים ספורים. לא מופתחו סדיגורה וצאנו החזרות פעמים רבות.

ד. בתי דפוס, ספריות, ארכיונים ומאגרי מידע

<i>Druck von Rudolf</i>	דפוס חיים רוהטין, למברג 11	אוסף גרשם שלום 30
<i>Ekhardt</i> , 1	דפוס יוזף בוכווייצקי,	אוצרות התורה (תקליטור) 27
<i>M.F. Poremba</i> , 22	צ'רנוביץ 13	אינטרנט 159, 216, 345,
<i>Staupigianische</i>	דפוס יעקב רוהטין,	347-346
<i>Instituts-Buchdruckerei</i> ,	למברג 16-17	ארכיון יהודה לייב לנדא,
למברג 19, 24	דפוס מ"א בלינסון, אודסה 21	ירושלים 23, 28, 36
	דפוס סלט, למברג 29	ארכיון משה אורנשטיין 109
	הארכיון המרכזי לתולדות	בית המדרש לרבנים, ניו
	העם היהודי, ירושלים 125	יורק 1, 12, 98
	הספרייה הלאומית, ירושלים 7,	דפוס ב"ק, ירושלים 14
	11-10, 13-18, 21-26,	דפוס וויטוה וקארל יגר,
	109, 36, 29-28	אונגוואר 10, 18, 26



שער רביעי

המאה העשרים

ההתמודדות הרבנית עם המודרנה -

הלכה, מיסטיקה וריטואל



הקבלה בפסיקת החפץ חיים

בנימין בראון

על מעמדה של הקבלה בהלכה עד לחפץ חיים

מטרתו העיקרית של מאמר זה היא להוכיח כי פסיקתו של ר' ישראל מאיר הכהן, החפץ חיים (1839-1933), בספרו רב ההשפעה 'משנה ברורה'¹, מבטאת מגמה מצמצמת בכל הנוגע לאפשרות קליטתן העכשווית של נורמות קבליות אל תוך ההלכה. מתוך קביעה זו אשתדל להוכיח כי מגמה זו עולה בקנה אחד עם תפיסתו האמונית של החפץ חיים ועם מגמותיה הדומיננטיות של האורתודוקסיה היהודית בכללה, ביחס לקבלה, על כל פנים במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, שגם הן מבטאות התרחקות מן הקבלה. ואולם, לא פחות מן הדיון בעניינים מהותיים אלה חשוב לי להעמיד את הסוגיה המסוימת דנן – סוגיית מעמדה של הקבלה בפסיקת החפץ חיים – גם כדוגמה מתודולוגית לתמורה שצריכה להתחולל במחקר ספרות ההלכה כיום, בעידן מאגרי המידע הממוחשבים.

שאלת מקומה של הקבלה בפסיקה ההלכתית היא שאלה מעניינת מבחינת הפילוסופיה של ההלכה, משום שהיא עוסקת באחת משאלות היסוד בכל מערכת נורמטיבית: שאלת 'מקורות המשפט' שלה. בעולמה של ההלכה אפשר להבחין בין שלושה סוגים עליונים של מקורות: (א) מקורות הלכתיים כתובים ('ש"ס ופוסקים'), הנתפסים לרוב ככלי העבודה העיקריים של הפוסק; (ב) מקורות הלכתיים לא-כתובים –

* תודה לד"ר שמחה פישביין ולד"ר יוני גארב על הערות מועילות ועל שיחות מפרות. לאורך המאמר יינקטו הקיצורים הבאים: א"ר = אליה רבה; ארה"ח = ארצות החיים; באה"ט = באר היטב; ב"י = בית יוסף; ביה"ל = ביאור הלכה; ח"א = חיי אדם; מ"א = מגן אברהם; משנ"ב = משנה ברורה; שעה"צ = שער הציון; שע"ת = שערי תשובה.

1 ר' י"מ הכהן, משנה ברורה (א-1), ירושלים תשנ"ד. במאמר זה אתייחס בעיקר למשנ"ב, אך גם לכמה מחיבוריו האחרים של החפץ חיים. ההפניה לכתביו האחרים תיעשה לפי: כל כתבי החפץ חיים השלם (א-ד), ירושלים תש"ן (להלן: כל כתבי). יצוין כי כל כרך של מהדורה זו כולל כמה חיבורים שונים של החפץ חיים, ומספרי העמודים מתחילים מחדש בכל חיבור.

מנהגים ופרקטיקות חברתיות דומות; (ג) מקורות לא-הלכתיים כתובים, כגון דברי אגדה, דרוש, מוסר והגות. הקבלה נמנית עם הסוג השלישי. אף שספרות הקבלה איננה רק ספרות תאוסופית וידה רב לה גם בעניינים מעשיים, על פי רוב ספרי הקבלה המשפיעים ביותר לא היו ספרי הלכה, וגם הנורמות המעשיות שכתובות בהם לא נתפסו כבעלות אופי הלכתי. ואולם, יוקרתם הרבה של חיבורי הקבלה המרכזיים, ובמיוחד של הזוהר ושל כתבי האר"י, הביאה לידי כך שלנורמות אלה יוחסו קדושה וסמכות, ובעלי הלכה רבים לא יכלו להישאר אדישים להן. חלק מן הנורמות הקבליות הפכו תחילה למנהגים, ונקלטו מכוח סמכותו של המנהג; חלק מהן הפכו לחומרות בעלמא ולמידת חסידות ונקלטו מתוך מגמות החמרה שהתפתחו אצל הפוסקים השונים; אך חלק מהן נקלטו במישרין על ידי פוסקים בעלי שם שראו אותן כבעלות תוקף מחייב פחות או יותר. למגמות קליטה אלה של הקבלה אל תוך ההלכה קמו לא מעט מתנגדים, קיצוניים יותר וקיצוניים פחות, והפולמוס על כך לא שכך עד היום.

מאז החל יעקב כ"ץ את המחקר השיטתי של יחסי ההלכה והקבלה² הושגה בתחום זה התקדמות רבה,³ אך עדיין רבה בו העבודה, במיוחד בכל הנוגע לפוסקי המאות השמונה עשרה עד העשרים ואחת.⁴ משה חלמיש, שחיבוריו על אודות הקבלה בהלכה הם מן היסודיים והמקיפים בתחום זה,⁵ פרש באחרונה את קשת הדעות שהתפתחו בספרות ההלכה ביחס לשאלת סמכותה ההלכתית של תורת הסוד.⁶ באופן סכמטי

2 י" כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 9-124.

3 לבד מהחיבורים שיצינו במקומם להלן, יש לציין למשל גם את הדיון הער על מקומה של ההלכה בספר הזוהר: י"מ תא"שמע, הנגלה שבנסתר, ישראל תשס"א; י" ליבס, 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 581-605.

4 מאמר מעניין של הרב מיכאל רוזן על מקומה של הקבלה בפסיקתו של ר' יחיאל מיכל אפשטיין התפרסם באינטרנט: M. Rosen, 'The Interaction of Kabbalah and Halachah in the Aruch', *HaShulchan* (2010), <http://www.maqom.com/journal/paper22.pdf>. ייתכן מאוד שמחקר שיטתי של ספר 'ערוך השולחן' במתודה שאציע להלן עשוי להוליך לתוצאות שונות משלו. הרב נריה גוטל בספרו חדשים גם ישנים, ירושלים תשס"ה, עסק במקומה של הקבלה במשנתו ההלכתית של הרב קוק, אך לא ייחד לה דיון נפרד אלא דן בה במשולב עם מקומם של מקורות חוץ-הלכתיים אחרים, כגון פילוסופיה, מוסר ואגדה. בסוף הספר הוא ערך דיון מרוכז במקומם של שיקולים אלה אצל כמה ראשונים ואחרונים (שם, עמ' 181-246), וכן ציין למחקרים על אודות פוסקים אחרים (שם, עמ' 246, הערה 114).

5 יצוין במיוחד ספרו: מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס. כן יצינו מאמרים נוספים משלו (להלן) בהערה הבאה ובהערה 14).

6 הנ"ל, 'מקובלים לעומת פוסקים: מגמות שונות בשאלת ההכרעה, א' רוזן (עורך), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 181-220. פרישה נרחבת של קשת הדעות עולה גם אצל החוקרים הבאים: כ"ץ (לעיל הערה 2), עמ' 34-69; מ' בנייה, 'זיכוח הקבלה עם ההלכה: למראשיתו בספרד והמשכו והתעצמותו באיטליה במאה הי"ד', דעת, 5 (תש"ם), עמ' 61-115; י" אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה התורנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה

אפשר לומר כי בקצה האחד נוכל להציב את מגמת השילוב הקיצוני, הרואה את הנורמות הקבליות כחלק בלתי נפרד מן ההלכה, ובקצה הנגדי – את מגמת ההפרדה הקיצונית, המבקשת לשים חיץ ברור בין שתי הספרויות ולהימנע מכל קליטה של נורמות קבליות אל תוך ההלכה. ואולם, אם נשפוט על פי העולה ממחקריו של חלמיש, שתי עמדות הקצה הללו הן במידה רבה תאורטיות, שכן בספרות ההלכה הראלית כמעט כל הפוסקים מעניקים לקבלה מעמד כלשהו בהלכה, אך כנראה אף אחד מהם אינו נותן לה מעמד שווה ערך לגמרי לזה של התלמוד והפוסקים. עיקר הפולמוס נטוש אפוא בין גרסאות מתונות יחסית של מגמות ההפרדה והשילוב. בהתאם לכך, בעלי המגמה המפרידה ייטו יותר להשאיר את נורמות הקבלה כמידת חסידות בעלמא, ואילו בעלי המגמה המשלבת יבקשו לאמץ אותן אף כנורמות מחייבות, אולם לרוב יגבילו זאת רק למקומות שבהם הן אינן סותרות את התלמוד והפוסקים. בתווך ימצאו לא מעט גוונים אחרים, של פוסקים המוכנים לאמץ את הקבלה כמקור אפשרי למילוי חסרים, או כנורמה מחייבת רק מכוח המנהג, וכדומה.

כפי שהראה י"מ תא"שמע, אחת התמורות החשובות ביותר במידת נכונותם של הפוסקים לקלוט נורמות מספרות הקבלה הייתה פסיקתו של ר' יוסף קארו (1488-1575).⁷ בהקדמתו לספרו 'בית יוסף', המהווה תשתית לספרו הקודיפיטיבי 'שולחן ערוך', 'המחבר' מציין כי גיבש את הכרעותיו על שלושת עמודי הפסיקה הגדולים – הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש – אך כל אימת שלא היה די באלה פנה גם אל מקורות משניים, ובהם 'בקצת מקומות מאמרי הוזהר'.⁸ תא"שמע טוען כי עד לשלב זה הייתה מגמת השילוב רווחת רק בקרב קהילות יהודי הבלקן, ור' יוסף קארו הוא שסלל את דרכה אל תוך הזרם המרכזי של ספרות ההלכה. נראה שלא הכול תמימי דעים שהמפנה היה חד כל כך,⁹ אך ברור למדי שיצירותיו של ר' יוסף קארו מהוות ציון דרך

השש עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 356-376; מ' קדוש, הפסיקה הקבלית בספרות השו"ת מהמאה ה-13 ועד המאה ה-17, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד.

7 י"מ תא"שמע, ר' יוסף קארו בין אשכנז לספרד: לחקר התפשטות ספר הוזהר, תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 53-70.

8 ר' יוסף קארו, 'הקדמת מוהר"ר יוסף קארו ז"ל לספר בית יוסף', ר' יעקב בן הרא"ש, ארבעה טורים, ירושלים תשנ"ג (מהדורת שירת דבורה), א (חסר מספור עמודים).

9 ממחקריהם של כ"ץ (לעיל הערה 2) ובניהו (לעיל הערה 6) נראה כי ההתייחסות העקרונית לבעיית ההתנגשות בין הלכה לקבלה התחילה באותה התקופה ועלתה אצל כמה מן הפוסקים-המקובלים יוצאי ספרד, בני דורו של ר' יוסף קארו ואף מוקדמים לו, כגון ר' יצחק קארו (דודו של ר' יוסף), ר' אליהו מורחי (הרא"ם), ר' אברהם זכות (בעל 'ספר יחסין') והרדב"ז. גם באשכנז כבר התפתחה ספרות על כך: בעל האגור אימץ כמה הוראות קבליות עוד במאה החמש עשרה (כ"ץ מדגיש את מיעוטן, אך במישור העקרוני חשוב עצם קיומן). וכפי שעולה ממחקרו של אלבוים (לעיל הערה 6), כבר במאה השש עשרה, תקופתו של ר' יוסף קארו, התפתחה ספרות אשכנזית ענפה המשלבת הוראות קבליות בהלכה ומתדיינת על גבולותיו של שילוב זה. בולטים בהתייחסותם לנושא המהרש"ל (שהסתייג מן השילוב) והרמ"א (ששילב מעט הוראות קבליות בחיבוריו). ריבוי ההידרשות לבעיית

רב חשיבות בתולדות קליטתה של הקבלה אל ההלכה. ואולם, חרף פתיחותו, הוא לא קלט לספריו נורמות קבליות רבות, ואף התנה את הקליטה בסייגים.¹⁰ כמה דורות לאחר מכן, במחצית השנייה של המאה השבע עשרה, קבע ר' חיים בנבשתי מאיזמיר (1603-1673) בעל 'כנסת הגדולה' את הכללים הבאים, שנעשו לנכס צאן ברזל של כללי ההלכה בתחום זה:

(א) כל דבר שלא הוזכר לא בגמרא בבלי ולא בגמרא ירושלמי ולא דברו בהם הפוסקים אשר מפיהם אנו חיינ ועליהם אנו סומכין בכל דבר, אעפ"י שבעלי הקבלה דברו בו – אין אנו יכולים להכריח בו למי שאינן נוהגים בדברי הקבלה. הרא"ם ז"ל ח"א. והרדב"ז ז"ל בתשובה ח"א סי' ח' ו'ח"ד] ל"ו ומ"ט ופ' כתב: כל מקום שתמצא הקבלה חולקת עם הגמרא – הלך אחר הגמרא והפוסקים, ואם אין נזכר בגמרא ובפוסקים – הלך אחר הקבלה. וכ"כ [וכן כתב] בספר יוחסין, וכ"כ הר"י הלוי ז"ל בתשובה סי' [מן] מ"א בשם הר"ש הלוי ז"ל, דכל שהוזהר אינו חולק עם הגמרא – נקטינן כוותיה. ולא פליגי על הרא"ם ז"ל, דהנך רבוותא מדברי[ם] בהנהגה שינהג האדם בעצמו, והרא"ם ז"ל מדבר במי שאינו רוצה לנהוג בדברי הקבלה, שאין מכריחין אותו.

(ב) אם [והענין שבו] הקבלה חולקת עם הגמרא הוא חומרא – אני נוהג אותו. הרדב"ז ז"ל ח"א סי' פ.¹¹

סמוך לאחר מכן הובאו כללים אלה של בעל כנסת הגדולה בניסוח תמציתי על ידי ר' אברהם גומבינר, ה'מגן אברהם' (1633-1683),¹² ומכאן ואילך חזרו עליהם פוסקים

היחס בין הלכה לקבלה מעיד לכאורה על כך שבימי ר' יוסף קארו כבר נמצאו כנראה חוגים לא-מבוטלים של מי שנהגו על פי הוראות הקבלה, אף מחוץ לבלקן, ואליהם כוונו הדיונים. יש לציין כי גם הפוסקים האוהדים פחות את השילוב בדרך כלל אינם מביעים הסתייגות כלפי הפנייה אל הקבלה במקרים שבהם אין היא נוגדת את התלמוד ואת הפוסקים, ובוודאי לא כאשר היא מחמירה. ואולם, גם אם התפשטות ההוראה ההלכתית על פי הקבלה החלה עוד לפני השולחן ערוך, נראה כי אין חולק על תא-שמע בכך שסמכותו הרבה של ר' יוסף קארו הקנתה לגישת השילוב, ולו גם המסויג, משקל רב בהמשך דרכה של הפסיקה.

10 ר' יוסף קארו מעיר כדבר המובן מאליו שהפוסקים אינם אמורים לחוש לדברי הוזהר 'במקום דפליג אתלמודא דידך' (בית יוסף לטור א"ח, כה). כמו כן נראה שהוא דוחה את הוראת הוזהר מפני מנהג העם (שם נ, בעניין אמירת מזמור 'השמים מספרים'). מעמדה של הקבלה בפסיקת ר' יוסף קארו נדון במחקרים הנוכחים לעיל, הערה 6; גוטל (לעיל הערה 4), עמ' 243-246; וכן: M. Sendor, 'The Rule for the Admissibility of Kabbalah in Halakhah', J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak*, Cambridge MA and London 2005, pp. 269-284; ד' תמר, 'דינים המיוסדים על הוזהר ועל הקבלה בשולחן ערוך ובבית יוסף', סיני, קטו (תשנ"ה), עמ' סט-ע.

11 ר' חיים בנבשתי, כנסת הגדולה, ליורנו תי"ח, קסא ע"א (ביכללים בדרכי הפוסקים). גם ר' יוסף קארו כתב בעניין אמירת קדושת יוצר על ידי היחיד כי 'מאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כדברי הוזהר' (בית יוסף א"ח, נט).

12 מ"א כה, ס"ק כ.

רבים, לעתים תוך תוספות או מגרעות בהתאם לנטייתם העקרונית. יש לציין כי המגן אברהם עצמו הוא ממובילי מגמת השילוב, ומאות הפניות למקורות הקבלה מצויות בפירושו לשולחן ערוך. ואמנם, חרף נימתה המסויגת של הוראת ה'כנסת הגדולה', הספרות הרבנית וספרות המחקר הצביעו על מאות נורמות קבליות שנקלטו בסופו של דבר בספרות ההלכה, בדרגות חיוב משתנות. מבחינה היסטורית אפשר אפוא לראות את הוראת ה'כנסת הגדולה' כמסמנת כביכול את נקודת המרכז בין מגמות השילוב וההפרדה, דהיינו כקובעת את 'קו האמצע', שביחס אליו ייבחנו פוסקים מאוחרים יותר ועל פיו יסווגו כנוטים יותר לשלב או להפריד.

אחת החוליות החשובות ביותר בספרות זו היא פסיקתו של ישראל מאיר הכהן מראדין, החפץ חיים, ובמיוחד פירושו הנודע לחלק אורח חיים של השולחן ערוך – המשנה ברורה. ספר זה, שהוא ככל הנראה הפירוש הראשון לשולחן ערוך שנכתב במיוחד לציבור הרחב ולא דווקא לרבנים וללמדנים, הוא מן החיבורים המשפיעים ביותר באורתודוקסיה היהודית. עיקרו של חיבור זה הוא ליקוט מספרות האחרונים על כל סעיף וסעיף, שמתוכו עולה, בפירוש או במשמע, הכרעתו של החפץ חיים עצמו.¹³ החל מן המחצית השנייה של המאה העשרים הוא נעשה למעשה לספר ההלכה הסמכותי ביותר עבור האורתודוקסיה האשכנזית לגוניה – חרדים ודתיים-לאומיים, ליטאים וחסידים – ונראה כי גם בפסיקה הספרדית, שלא קיבלה אותו כפוסק מכריע, ניכרת נטייה הולכת וגוברת לפנות אליו. מעמדה של הקבלה במשנה ברורה איננו מלמד אפוא רק על עצמו, אלא יש בו כדי לשמש בבואה לתהליכים המאפיינים את עולם ההלכה בכלל, וכן גם לתהליכים הנוגעים למעמדה של הקבלה באורתודוקסיה, לנוכח תמורות הזמן המודרני. במאמר זה אבקש אפוא למקם את החפץ חיים על הקשת הפסיקתית המשתרעת בין מגמת השילוב למגמת ההפרדה.

במאמר שכתב חלמיש על מקומה של הקבלה בפסיקת החפץ חיים הוא קבע כי פסיקה זו מושפעת לא במעט מן הקבלה, וכי החפץ חיים ממשיך בפנייה אל מקורות הקבלה, בין באמצעות הפוסקים שקדמוהו ובין במישרין, ופעמים רבות הוא פוסק כמקובלים אף נגד הכרעות מפרשי השו"ע. לדעת חלמיש, תופעה זו איננה מפתיעה, לנוכח המעמד המרכזי שרכשה תורת הסוד בספרות ההלכה שלפני החפץ חיים.¹⁴ מסקנותי שונות מאלה של חלמיש, וההבדל במסקנות נובע במידה רבה מההבדל במתודה.¹⁵ את המתודה הנכונה בעיניי לחקר מקומה של הקבלה בהלכה אציג בשורות הבאות.

S. Fishbane, *Method and Meaning of the Mishnah Berurah*, Hoboken NJ 1991, pp. 1–8, 13
156, 169

14 מ' חלמיש, 'קבלה והלכה: השתקפותן בפסיקה של אחד מגדולי החכמים במאה העשרים', י' עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ירושלים תשס"ה, עמ' 601–614.

15 במסגרת זו אימנע ככל האפשר מדיון פולמוסי, ועל כן לא אציין כל עניין שבו אחלוק, לא בשאלות מתודולוגיות עקרוניות ולא בפרטי הממצאים, וזאת במקומות שבהם הדבר נראה לי חיוני.

על המתודה: כיצד נוזה את מעמדה של הקבלה
אצל פוסק מן האחרונים?

בחינת מעמדה של הקבלה בהלכה צריכה להיעשות בארבעה שלבים עיקריים:
שלב 1: בחינת הצהרת העקרונות הכללית של הפוסק עצמו. לעתים
הפוסק עצמו מציג את תפיסתו העקרונית לגבי מעמדה הראוי של הקבלה בהלכה.
בין אם הפוסק מציג את עמדתו בלשונו שלו ובין אם הוא מצטט הצהרת עקרונות
של פוסק קודם, יש באמירה מעין זו כדי לבטא את עמדתו המוצהרת. אמנם הבחינה
הפרטנית של פסיקתו של אותו פוסק עלולה להראות שלא תמיד היה נאמן להצהרת
העקרונות הכללית שלו, אך הצהרת העקרונות הכללית עשויה ללמד על מה שנתפס
בעיניו כמדיניות ראויה לפי השקפתו. לא כל פוסק נוטה לכתובה עקרונית מופשטת,
אך כאשר אנו בני מזל וזוכים להצהרה שכזו, עלינו לאתר אותה, לנתח בדקדקנות
ולהעניק לה את תשומת הלב הראויה.

שלב 2: איסוף שיטתי של הפסיקות הפרטניות. מכיוון שפוסקים אינם תמיד
נאמנים באופן מלא להצהרת העקרונות שלהם עצמם, יש לבחון באופן שיטתי את
פסיקותיו המסוימות של הפוסק הנדון בנושאים שיש להם זיקה לקבלה. כאן באה
לעזרתנו הטכנולוגיה המודרנית, ובפרט תוכנות החיפוש המתקדמות,¹⁶ אם כתביו של
הפוסק הנדון הוכנסו אליהן כמאגרים. אכן, אינו דומה מחקר ההלכה בדורנו למחקר
ההלכה בימים עברו. בניגוד לשיטה הישנה, שעל פי רוב הסתמכה על איסוף סיויפי
של נתונים או על מקרי מבחן בודדים, כיום אפשר להעלות במהירות את כל המקומות
במאגר נתון שבהם מוזכרים הזוהר, האר"י, 'המקובלים', 'סוד', 'נסתר' וכו'. אמנם ייתכן
שישנן נורמות בעלות מקור קבלי שהוכנסו אל החיבור מבלי שצוינו כקבליות, אך הללו
מהוות ממילא מקרים בעייתיים, שכן הן אינן מלמדות בהכרח על יחסו של המחבר
הנדון לקבלה בתור שכזו, ומה עוד שמתעורר לגביהן חשש כבד שהפוסק כלל לא היה
מודע למקורן הקבלי.

בשולי הדברים ראוי להעיר: מחקר ההלכה איננו מדע מדויק, על כל פנים לא במובן
החמור של המילה, אך השימוש באמצעים טכנולוגיים אלה יכול לקרב אותו לכך
במידה חסרת-תקדים, ולאפשר לחוקר לתמוך את מסקנותיו בנתונים כמותיים. אכן,
ההיצמדות למספרים עלולה לגרוע מתשומת הלב לתכנים, ואולי גם להרתיע את מי
שאינם מורגלים לכך במדעי הרוח, אך דומני שחרף ההסתייגויות מדובר בכלי שיש בו
כדי לספק תמונה אמינה ומקיפה יותר מכל הדרכים שננקטו במחקר המסורתי, ובכגון
זה ראוי להסתגל אל הכלים החדשים ולעשות בהם שימוש זהיר ומושכל.

16 כוונתי בראש ובראשונה לתוכנות 'פריקט השו"ת' של אוניברסיטת בר אילן והתקליטור התורני של
חברת DBS.

שלב 3: ניתוח המקורות. כמובן, האיסוף הוא בבחינת 'מלאכה ואינה חכמה'. השלב העיקרי מגיע כאשר מסווגים את המקורות השונים לפי הפרמטרים המתאימים. אציג כאן כמה מהם:

(א) מהו המקור הקבלי שהמחבר הנדון שואב ממנו? שאלה זו מעניינת מעט פחות בהקשר של מעמד הקבלה (בכללה) בהלכה (בכללה), אך היא ראויה להיבחן משום שיש בה כדי ללמד אילו מקורות קבליים הפכו למרכזיים, לכל הפחות מבחינת השימוש ההלכתי בהם.

(ב) האם פנה המחבר הנדון אל המקורות הקבליים במישרין או שמא דרך 'צינור' (כלומר מקור מתווך) כלשהו, ואם כן, מהו? בבואנו לבחון את דרכי קליטתה של הקבלה בהלכה במרוצת הדורות עלינו להבחין בין שני אופני קליטה עיקריים: קליטה ישירה לעומת קליטה עקיפה. כאשר פוסק פונה במישרין אל מקורות הקבלה ושואב מהם את הנורמות ההלכתיות, הרי הוא מביא אותן מכוח קליטה ישירה.¹⁷ מנגד, כאשר מביא הפוסק את דברי המקובלים דרך 'צינור', דהיינו מתוך הסתמכות על חיבורי פוסקים אחרים שקדמוהו או מתוך הישענות על המנהג, הרי קליטת הנורמות הקבליות אצלו היא בגדר קליטה עקיפה בלבד. הנחת המוצא שאני מבקש לאמץ כאן היא שמקליטה עקיפה אי אפשר ללמוד רבות על יחסו העקרוני של הפוסק הקולט אל שאלת מעמדה של הקבלה בהלכה. טעם הדבר: אם הפוסק הנדון קולט את הנורמה הקבלית דרך פוסקים שקדמוהו, הרי הסמכות המכרעת יכולה בהחלט להיות סמכותם של פוסקים קודמים אלה, ולא דווקא סמכות הקבלה; אם הוא קולט אותם מכוח המנהג – הרי הסמכות המכרעת היא כנראה סמכות המנהג, ולא דווקא סמכות הקבלה. הקליטה היחידה שיכולה ללמד על הכרה ברורה של סמכות הקבלה בהלכה כמקור משפטי העומד בפני עצמו היא הקליטה הישירה. יש להדגיש כי את ה'צינורות' יש לחפש לא רק בהפניות המפורשות של הפוסק הנדון, אלא גם במקורות הלכה קנוניים שקדמו לו, ובפרט אצל אלה שהוא מחשיב כמקורותיו העיקריים.¹⁸

(ג) במקומות שבהם מצאנו פסיקה לפי הקבלה, מהי מגמת הפסיקה? ככלל, אני מבחין בחמש מגמות נורמטיביות אפשריות. ארבע מהן בנויות על פי האפשרויות

17 המגן אברהם יכול לשמש דוגמה טובה לדרך זו: הוא מצטט במישרין מן הזוהר ומן הכתבים (כתבי האר"י) כדי בקיאותו המופלגת, ולעתים נדמה כי שליטתו בספרות הקבלה אינה נופלת מבקיאיותו בספרות התלמוד ובמפרשי. פוסק זה, שהשפעתו על הפסיקה האשכנזית רבה ועצומה, כמעט שלא נחקר, וראוי למלא חלק זה בהקדם. לעת עתה יצינו: יוש"ר (יוסף שלומפער), 'דער מגן אברהם: זיין לעבן, שאפען און השפעה אויפ'ן רעליגיעזן יודענטום, קאליש תרצ"ד', רב צעיר (חיים טשרנוביץ), תולדות הפוסקים, ניו יורק תשי"ז, כרך ג, עמ' 168-172.

18 זאת אפשר ללמוד, שוב, הן לפי הצהרותיו העקרוניות (במיוחד בהקדמה לספרו), הן באמצעות בדיקה פרטנית יותר של הכרעותיו.

הקומבינטוריות: החמרה; הקלה; גם זו וגם זו (כאשר ההוראה מחמירה בעניינים מסוימים ומקלה באחרים); לא זו ולא זו (כאשר שאלת החומרא/קולא איננה רלוונטית). עליהן יש להוסיף מגמה חמישית, שאותה אני מכנה בשם 'שימור/חיווק'. הקטגוריה האחרונה הזו מציינת בעיקר התייחסויות שאינן משנות את גוף הנורמה ההלכתית אלא רק מוסיפות לה טעם, מעטרות אותה בעיטור דרשני או מעודדות לקיימה כראוי.

כאשר מדובר בהחמרה, עלינו להוסיף ולשאול מה טיבה: האם זו החמרה 'קשה' (רגילה), או שמא 'החמרה רכה',¹⁹ דהיינו המלצה להחמיר, בבחינת 'טוב להחמיר' או 'החמיר תבוא עליו הברכה'? הנחת המוצא שלי היא שהחמרה על פי הקבלה מלמדת אותנו פחות מאשר הקלה על פי הקבלה. כל נורמה מחמירה היא בבחינת דרך קלה (מבחינה מושגית) ליציאה מן הספק,²⁰ ולפיכך כאשר פוסק מעלה אותה בכתביו לא תמיד סמכותה ניתנת לה מהיותה קבלית, אלא לעתים היא ניתנת לה מהיותה מחמירה. ה'כוח' האמיתי, מבחינה נורמטיבית, הוא ה'כוחא דהיתירא', במיוחד נגד המקורות המוסמכים (השולחן ערוך, רוב הפוסקים, המנהג), ולכן באמצעותו גם תימדד מידת סמכותו של המקור שממנו נשאבת הנורמה. והרי הדברים קל וחומר לגבי 'החמרה רכה': כאן הפוסק איננו נוטל כמעט כל אחריות, אפילו לא להחמיר במלוא מובן המילה. לפיכך, החמרה (רגילה) על פי הקבלה תלמד מעט על סמכותה הממשית של הקבלה בפסיקתו של הפוסק הנדון, ואילו 'החמרה רכה' על פי הקבלה כמעט שאינה מלמדת דבר. כמובן, יש 'לשקלל' גורם זה עם מידת נטייתו הכללית של הפוסק הנדון להחמרה או להחמרה רכה: אצל פוסק הנוטה להחמיר בדרך כלל, תתפרש ההחמרה על פי הקבלה כעוד ביטוי לנטייתו הכללית להחמיר, ואילו אצל פוסק בעל נטייה להקל תיחשב ההחמרה על פי הקבלה במידה רבה כביטוי למשקלה המיוחד של הקבלה.

שלב 4: הסקת מסקנות ושילובן בפרספקטיבה רחבה. לאמתו של דבר, המסקנות עולות במידה רבה כבר מן השלב הקודם, אך ראוי לסכמן בניסוחים כלליים. יתר על כן, בשלב זה ראוי להשוות את דברי הפוסק בהצהרת העקרונות שלו לדרכו בפועל, כפי שעלתה מן האיסוף הפרטני, ואם תימצא סתירה ביניהם – יש להצביע עליה ולנסות לעמוד על שורשיה.

19 B. Brown, "'Soft Stringency' in the Mishnah Brurah: Jurisprudential, Social and Ideological Aspects of a Halakhic Formulation", *Contemporary Jewry*, 27 (2007), pp. 1–41

20 ב' בראון, 'החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה'; א' אדרעי (עורך), עיוני הלכה ומשפט לכבוד פרופ' אהרן קירשנבאום, תל אביב תשס"א, עמ' 134–135.

כמו כן יש להוסיף לסיכום 'פרספקטיבה', שבה נבחן עד כמה משתלבת המדיניות הפסיקתית העולה מן המסקנות אל תוך מפעלו הכללי של הפוסק, הן בכתביו ההלכתיים האחרים הן בהשקפותיו האמוניות, באישיותו ובנתוני הרקע של זמנו ומקומו.

*

אחר הדברים הללו ניישם את הקווים המתודיים שהותו לעיל על פסיקתו של החפץ חיים, שלב אחר שלב.

שלב 1: הצהרת העקרונות של החפץ חיים. המבקש למצוא את הצהרת העקרונות של מחבר בספרות מפרשי השולחן ערוך לגבי מעמדה של הקבלה בפסיקתו יבקש לו אותה קודם כול בשני מקומות: ראשית, בהקדמתו לחיבורו; ושנית, בסימן כה, בסוגיה של הנחת תפילין של יד בעמידה או בשיבה, שם כתב ה'בית יוסף' את עמדתו בעניין זה, ובעקבותיו הלכו אחרים וכתבו גם את עמדותיהם באותו מקום. בהקדמתו למשנ"ב כתב החפץ חיים כי חיבורו הוא 'ביאור מספיק לדעתי על שו"ע הזה [אורח חיים]', שבו הוא מבקש לבאר כל סעיף וסעיף בשולחן ערוך 'בטעמו ונימוקו מגמרא ופוסקים אשר לא יהיה כספר החתום', וכן להביא 'במקום שנמצא דיעות בין הפוסקים את מסקנת האחרונים להלכה על כל דין'. וכאן, במאמר מוסגר, הוא מגיע לפירוט מקורותיו:

והביאור ההוא מלוקט מב"ח [מ'בית חדש] ודרישה ופרישה ואליהו רבא וביאור הגר"א ופרי מגדים וברכי יוסף ומאמר מרדכי ומטה יהודא ונהר שלום ודגול מרכבה ובה"ט [ובאר היטב] ושע"ת [ושערי תשובה] ושו"ע של הגר"ז [שולחן ערוך של הגאון ר' זלמן = 'שולחן ערוך הרב'] ולבושי שרד ושולחן שלמה, ודה"ח [ודרך החיים] וחידושי רע"א [ר' עקיבא איגר] וישוע[ות] יעקב וחי אדם ומחצית השקל ומגן גבורים וארה"ח [וארצות החיים] ורבות כהנה, וגם מכמה ספרי שו"ת.²¹

רשימה זו אמנם איננה מתיימרת להיות ממצה, אך היא ארוכה דיה כדי שנוכל להפיק ממנה את 'עמודי ההוראה' של המשנ"ב. מרשימה זו ברור שהחפץ חיים מציג את מטרותו ככינוס מקורות האחרונים, ובעיקר מפרשי השו"ע. ובאשר לקבלה – עינינו הרואות: בניגוד לר' יוסף קארו למשל, שכלל את 'מאמרי הוזהר' בין מקורותיו המשניים, לא נזכר כאן אף טקסט קבלי אחד שהחפץ חיים פונה אליו במישרין: לא הוזהר, לא האר"י, ואפילו לא ספרי מוסר קבליים מובהקים. אי אפשר לתלות חסרונות אלה במחסור בספרים, שכן החפץ חיים פונה גם אל ספרים נדירים יחסית וככל הנראה הייתה לו ספרייה מרשימה למדי. יתר על כן, באותה שנה שבה פרסם החפץ חיים מהדורה של ספרו 'מחנה ישראל', באותו בית דפוס בוורשה (דפוס מ"ץ) שבו פרסם את הספר (!),

21 משנ"ב, הקדמה (חסר מספור עמודים).

הודפס מחדש גם 'שולחן ערוך של ר' יצחק לוריא' ('שולחן ערוך האר"י), המלקט באורח בהיר ומסודר את כל הוראותיו של האר"י בענייני הלכה, ומייתר עבור הקורא את הצורך לפנות אל המקורות הקבליים עצמם (שמן הסתם היו קשים לחפץ חיים). אין כל הפנייה אל חיבור זה במשנ"ב, אף לא פעם אחת.

חלמיש מבקש לטעון כי פנייתו של החפץ חיים ל'שולחן ערוך הרב' מלמדת על פתיחותו לחיבורים בעלי נטייה לעולמה של הקבלה.²² החפץ חיים אכן פונה אל שולחן ערוך הרב פעמים רבות – מאגרי המידע מעלים לא פחות מ־983 אזכורים מפורשים של ה'גר"ז' במשנ"ב על חלקיה – אך נראה כי אין ללמוד מכך רבות על זיקתו אל הקבלה. שאלת מעמדה של הקבלה בספר 'שולחן ערוך הרב' עצמו עדיין לא זכתה לבידור מחקרי ראוי, ובמסורת חב"ד (שנדרשה לשאלה זו בהרחבה) היא נחשבת לבעיה מורכבת למדי.²³ הטענה הרווחת היא כי ר' שניאור זלמן מלאדי בנה את חיבורו ההלכתי בעיקר על ספרות הפוסקים, ואילו את הוראותיו הקבליות חסידיות כתב בעיקר בסידורו.²⁴ על פי שמועה אחרת, גם בעל התניא עצמו לא היה מרוצה ממקומה המועט של הקבלה בספרו, וביקש לחבר 'מהדורא תניינא' שבה יגביר את השפעתה של תורת הסוד, אך בסופו של דבר לא עלה בידו לחבר מהדורה זו אלא על סימנים בודדים בלבד. יתר על כן, גם מסימנים ספורים אלה לא ברור כלל ועיקר שאמנם הגביר את נוכחות הקבלה בפסיקתו.²⁵ ואם לא די בכך, הרי החפץ חיים, כפי שנראה להלן, לא שאב אפילו הוראה אחת (!) מהוראותיו הקבליות מ'שולחן ערוך הרב' לבדו, אלא העדיף להסתמך על מקורות קדומים לו. ואולם, כל הדיון הזה איננו אלא בבחינת 'לשיטתך', שכן גם אילו הסתמך החפץ חיים על שולחן ערוך הרב לא היה זה אלא עוד 'צינור', שההסתמכות עליו איננה שונה בהרבה מהסתמכותו על המגן אברהם, על הבאר היטב ועל השערי תשובה. שולחן ערוך הרב, ממש כמו כאלה, הוא ככלות הכול ספר הלכה.

נמצאנו למדים אפוא כי בהצהרת העקרונות הכללית שלו בהקדמתו למשנ"ב אין החפץ חיים מזכיר את הקבלה או את מקורותיה אפילו במילה אחת. עד כאן למדנו בעיקר מן השתיקה, אך החפץ חיים מתייחס במפורש למעמדה של הקבלה בהלכה, וזאת בדבריו על שאלת הנחת תפילין בעמידה או בישיבה.

22 חלמיש (לעיל הערה 14), עמ' 612. חלמיש מונה את שו"ע"ר בין 'מקורות קבליים חשובים' שהחפץ חיים הזכיר והסתמך עליהם, אך נראה שמדובר בפליטת קולמוס, שהרי ברור בעליל שחיבור זה איננו קבלי.

23 ר' אברהם דוד לאוואט, שער הכולל, ירושלים תשנ"ג, א, א; ר' אברהם חיים נאה, פסקי הסידור, ירושלים תרצ"ו, הקדמה (חסר מספור עמודים); הרב י' מונדשיין, ספרי ההלכה של אדמו"ר הזקן, כפר חב"ד תשמ"ד, עמ' נו-נו.

24 אצל רא"ד לאוואט (שם) מועלית טענה זו כמילתא דפשיטא, ואילו הרא"ח נאה (שם) מבקש לסייגה. לאוואט (שם), סעיף ב; מונדשיין (לעיל הערה 23), עמ' טו.

מתוך קריאה מסוימת של דברי הזוהר (במדבר קכ ע"ב), היו שביקשו ללמוד כי חיבור זה מחייב להניח תפילין של יד בישיבה ותפילין של ראש בעמידה.²⁶ קביעה זו עוררה בעיה, משום שעל פי מנהג אשכנז יש להניח את שתיהן בעמידה. יתר על כן, על פי הכלל ההלכתי הרגיל, בהעדר הוראה לסתור יש לברך את ברכות המצוות בעמידה, ועל כן אם יניח האדם את התפילין של יד בישיבה וגם יברך עליהן סמוך להנחה – ימצא נוהג בניגוד לכלל זה. המגן אברהם ביקש לפתור את הבעיה האחרונה באמצעות פשרה: יש לברך על התפילין של יד בעמידה, כדרישת ההלכה, ואז להתיישב ולהניחם בישיבה, כדרישת הזוהר.²⁷ אחר כך יש לעמוד ולברך על התפילין של ראש בעמידה, ולהניחם בעמידה. פתרון זה מצא חן בעיני כמה מן הפוסקים, במיוחד אלה שנטו אל מגמת השילוב, והם אימצוהו.²⁸ הגרי"א טען כי כל המחלוקת כביכול בין הזוהר לבין הגמרא נבעה מאי-הבנה של דברי הזוהר, וביקש להוכיח שעל פי חיבור זה יש חובה לעמוד רק בתפילין של ראש ואילו בתפילין של יד אין חובה כלשהי.²⁹ החפץ חיים מציג את פתרונו של המגן אברהם, אך למעשה שולל אותו, ולאחריו מביא את עמדות הגר"א ובעל כנסת הגדולה (סימנתי את החלקים השונים של הטקסט בספרות [1]–[3]). וכך דבריו:

שתיהן מעומד – [1] עיין במ"א [במגן אברהם] שרוצה להכריע דהנחה של יד תהיה מיושב והברכה תהיה עמידה, אבל בא"ר [באליה רבה] בשם רש"ל [ר' שלמה לוריא] בתשובה סימן צ"ח כתב דמי לנו גדול מר"ש [מרבי שמשון] מקינן אחר שלמד קבלה היה מתפלל כתינוק בן יומו, דמי שלא יכול להשיג סודה על נכון יבוא לקצץ בנטיעות, ע"כ [על כן] יהיה הברכה והנחה בעמידה. [2] ובביאור הגר"א הוכיח דגם לפי הזוהר מותר להניח התפילין של יד בעמידה, ע"כ אין לזוהר מהמנהג. [3] כתב הכנה"ג [הכנסת הגדולה] בכללי הפוסקים: כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים – הלך אחר הגמרא והפוסקים, מיהו [אבל] אם בעלי קבלה מחמירין – יש להחמיר ג"כ [גם כן]. ואם לא הוזכר בגמרא ובפוסקים, אע"פ שנוכר בקבלה – אין אנו יכולין לכוף לנהוג כך. ודין שאין מוכר בהיפוך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה. וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריע.³⁰

הטקסט הקצר הזה כולל שלושה חלקים עיקריים, שמסריהם אינם עולים בקנה אחד: קטע מס' 1: המסר הוא של הפרדה ברורה. החפץ חיים מצטט את המגן אברהם, אך

26 להשתלשלות הדיונים בנושא: חלמיש (לעיל הערה 5), עמ' 146–160.

27 מ"א כה, ס"ק כ.

28 שועה"ר א"ח, כה, כו-כח; שעת"ה כה, ס"ק יד. מעניין לציין כי למרות הוראה זו של רש"י מלאדי מנהג חב"ד הוא להניח תפילין של יד בעמידה, כמנהג אשכנז הרגיל.

29 ביאור הגרי"א לשר"ע, שם.

30 משני"ב כה, ס"ק מב.

מצמיד לו 'אבל' ולאחריו אמירה השוללת כל שילוב של הקבלה בהלכה. הסיפור על ר' שמשון מקינן היה מאז ומעולם דגל חשוב של דוקטרינת 'האמונה התמימה', שהחפץ חיים הוא אחד מנציגי המובהקים, ויש בה הסתייגות ברורה מן ההיוקקות אל הקבלה בכלל ובהלכה בפרט. קטע זה מופיע אחרי 'אבל', וכידוע מתאוריית סמני השיח (Discourse Markers), ההיגד הבא אחרי 'אבל' הוא המודגש יותר והעיקרי, במיוחד במישור המעשי:³¹

קטע מס' 2: המסר המרומז הוא של שילוב. הקבלה איננה מורה הוראה מחייבת, ועל כן יש לנהוג על פי ההלכה (במקרה זה – המנהג). מכלל לאו אתה שומע הן, שאילו הורתה הקבלה הוראה מחייבת, התוצאה הייתה יכולה להשתנות ולקבלה היה מעמד סמכותי.

קטע מס' 3: המסר הוא של שילוב מסויג. כל אימת שיש סתירה – ההלכה תכריע. מצב שבו הקבלה מחמירה הוא מצב שבו יש סתירה אך אפשר לעקוף אותה, משום שהחומרא 'כוללת' כביכול את הקולא ואיננה מתנגשת עמה.³² ועם זאת, החפץ חיים מרכיב את הכלל ומורה כי גם בכגון אלה הציות לקבלה איננו חובה חזקה ('אין אנו יכולין לכוף') אלא יותר בגדר המלצה. בהמשך מבואר שהקבלה משמשת גם ככלי למילוי חסרים – בין כאשר אין הוראה בפוסקים ובין שישנן הוראות שונות אשר אינן מוכרעות בשל מחלוקת.

האם אפשר ליישב את הסתירות? אינני בטוח שיש צורך בכך. ייתכן שמוטב להצביע על קיומן כביטוי למגמות הסותרות שהתרוצצו אצל החפץ חיים עצמו, שהרי לא תמיד גילה שיטתיות בחיבורו. ואולם, אם בכל זאת נבקש הרמוניזציה, נראה שהתוצאה המעשית העולה מן הקטעים השונים נוטה יותר אל ההפרדה.

כיצד? בעיקרו של דבר, נראה שקטע מס' 2 הוא בבחינת 'אפילו לשיטתך'. במילים אחרות, החפץ חיים אומר שגם אם ניתן לקבלה מעמד, כשיטת המגן אברהם

31 המילה 'אבל' מפרידה בין שני היגדים. היא רומזת על מתח (או ניגוד) לכאורה ביניהם, ומבקשת לאשר את שניהם למרות המתח, ועם זאת רומזת כי ההיגד השני הוא העיקרי. לסקירת הספרות על סמן השיח 'אבל' וכן על השוואתו ל' (וי"ו החיבור): A. Friedman, 'The Role of Contrastive Discourse Markers', M.A. thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 2002, pp. 10–19. החוקרים אינם לגמרי תמימי דעים באשר לתפקודיו המדויקים של 'אבל'. פרייור סיכם את הדעות השונות בנוגע ל-'but' האנגלי: B. Fraser, 'Contrastive Discourse Makers in English', A. H. Jucker & Y. Ziv (eds.), *Discourse Markers: Descriptions and Theory*, Amsterdam & Philadelphia 1998, p. 309. לא כל האפיונים הללו נכונים ל'אבל' העברי, שכן 'but' האנגלי משמש לא רק כתרגום ל'אבל' העברי אלא גם כתרגום ל'אלא' העברי, שתפקודו שונה, כפי שהעירו M. Dascal & T. Katriel, 'Between Semantics and Pragmatics: The Two Types of "but": Hebrew "aval" and "ela"', *Theoretical Linguistics*, 4, 3 (1977), p. 148. דיונו של דאמט ביאבל' מתאים דווקא לתפקודו של 'אבל' העברי החשוב לדיוני כאן: M. Dummett, *Frege: The Philosophy of Language*, London 1981, pp. 85–86.

32 בראון (לעיל הערה 20), עמ' 134–135.

שהובאה בקטע הקודם, הרי מעמד זה מותנה בכך שדברי הקבלה יהיו מחייבים. כל עוד אינם כאלה, הקבלה כלל איננה באה במניין הדעות. אם עברה הקבלה את המשוכה הזאת, הריהי מהווה עוד דעה, אך לא דווקא דעה מכרעת. וכאן אנו באים לכללים הסדורים שבקטע מס' 3: קטע זה קובע כי לקבלה יהיה מעמד מכריע רק היכן שההלכה איננה יכולה לספק הכרעה. על כלל זה הוא חוזר גם במקום אחר.³³ בהנחה שהחפץ חיים מתכוון גם להכרעה באמצעות כללי הפסיקה המסורתיים – נראה כי על פי רוב תכריע דעת הפוסקים, והמקום שנותר לקבלה איננו רב. הפנייה אל הקבלה נותרת אפוא בעיקר בגדר 'החמרה רכה' (כלומר, המלצה להחמיר ולא חיוב להחמיר) או אף למטה מזה, בגדר מידת חסידות בלבד. וכאן בא קטע מס' 1 ומשלים את התמונה: גם כאשר נוקטים את הקבלה בבחינת חומרא, אין להיחפז בכך, שכן ראוי להשאיר דרך זו בעיקר למי ש'יכול להשיג סודה'. נמצא אפוא כי סמכות הקבלה מצטמצמת לגזרה צרה מאוד, וכולי האי ואולי. בין כך ובין אחרת, החפץ חיים רחוק מתפיסת השילוב הקיצונית והפשוטה של אישים דוגמת ה'משאת בנימין'³⁴ או ה'כף החיים'.³⁵

נמצאנו למדים אפוא כי בשני המקומות שבהם מציג החפץ חיים הצהרת עקרונות כללית לגבי מעמד הקבלה בהלכה, הוא נוקט גישה הקרובה לגישת ההפרדה, אם כי לא בקיצוניותה. הוא רוחש כבוד לקבלה, ואיננו מבקש להוציאה לגמרי מן המחיצה, ובוודאי לא לשלול נורמות שכבר נקלטו בהלכה מכוח תורת הסוד, אך ניכר כי הוא מבקש למעט את כוחה למינימום.

שלב 2: איסוף שיטתי של פסיקות החפץ חיים בענייני הלכה וקבלה. את הבחינה השיטתית של מקורות המשנ"ב ביצעתי באמצעות תוכנת פרויקט השו"ת (אוניברסיטת בראיילן, גרסה +16), וכן בעזרת תוכנת 'התקליטור התורני' (DBS, גרסה 10). את ממצאיה אפרוש להלן בטבלה מסודרת, אך קודם לכן ברצוני להבהיר את דרך החיפוש ואת אופן בניית הטבלה.

33 'אבל אנו רואין שהטוש"ע וכל הפוסקים לא קיבלו דבר זה להלכה וידוע דכל היכא שהפוסקים חולקים עם המקובלים הדין כהפוסקים' (ביה"ל לשו"ע או"ח לד, ב).

34 ר' בנימין סולניק, שו"ת משאת בנימין, סימן סב.

35 ספרו של ר' יעקב חיים סופר כולל שפע אדיר של מקורות קבליים על סעיפי הלכה רבים. בהקדמה לספרו הוא מכריז כי מטרתו העיקרית של הספר היא שילוב של מקורות הפוסקים עם דברי האר"י: 'אמרת אלה נא השדה ואלקטה באמרי"ם, מן הראשונים ומן האחרונים, עם איוה חדושים מדילי, וקבצתים כעמיר גורנה על סדר הש"ע שסדר מרן ורבנן הרב מהר"י קארו ולה"ה, כדי שיהיה כף על השלחן וירוח הקורא בו להלכה ואכל חזי לעולם, ועוד נוסף עליהם כל הדינים השייכים מהאר"י ולה"ה הנמצאים בכו, וגם סדר ודיני תיקון חצות, כל אחת ואחת במקום הצריך להם חונות, למען ימצא המבקש כל תאותו ולא יחסר כל בו' (ר' יעקב חיים סופר, כף החיים, ירושלים [חש"ד], בראש הספר [חסר מספור עמודים]).

מילות המפתח שחיפשתי הן כאלה המציינות את הקבלה ('סוד', 'נסתר', 'מקובלים') או את שני מקורות הקבלה העיקריים – הזוהר והאר"י. עם זאת, הוספתי לעתים הפניות גם לספרי קבלה אחרים. רבות התלבטתי לגבי סיווגם של הספרים 'שני לוחות הברית' (השל"ה) ו'סדר היום'. חלמיש מונה חיבורים אלה לצד 'שולחן ערוך הרב' כמקורות קבליים חשובים,³⁶ אך לאמתו של דבר יש בהם דברי קבלה בלולים בדברי מוסר וחומרות-יראים (אצל שניהם) וכן בדברי דרוש, הגות ואגדה (אצל השל"ה). בדומה לכך, אך במידה פחותה, התלבטתי לגבי פסקי הרקנאטי, חיבור שנכתב על ידי מקובל דגול, ר' מנחם רקנאטי, אך עניינו בדברי הלכה מן השורה. לבסוף החלטתי לראות את כל השלושה כמקורות קבליים רק היכן שהחפץ חיים מזכירם בליווי מונח קבלי מובהק ('סוד', 'ספירות', 'קליפות' או כיוצא בהם).

את אזכוריהם של השמות והמונחים הללו חיפשתי בכל חלקי המשנ"ב, לרבות ביאור הלכה ושער הציון. ייתכן שיש נורמות קבליות שהחפץ חיים הביא בלא אזכור מפורש של מקורן הקבלי, אך, כפי שציינתי לעיל, מאלה אין ללמוד רבות על יחסו העקרוני אל סמכות הקבלה, ולכן לא מצאתי בהן עניין.

בטור השלישי, 'דין השו"ע והפוסקים', הבאתי את המקור בשו"ע (ולעתים נדירות ב'בית יוסף') שעליו כותב החפץ חיים את ביאורו, ובטור שלאחריו, הרביעי, 'הוראת המקובלים על פי המשנ"ב', את הנורמה הקבלית כפי שהובאה בידי החפץ חיים. לעתים הבאתי את הלשון במקורה ולעתים סיכמתי אותה בלשוני שלי, כדי לא להאריך. בטור החמישי, 'פסק המשנ"ב ומגמתו', ציינתי כדעת מי פסק החפץ חיים, ובטור השישי, 'מגמת הקבלה ביחס להלכה', ציינתי את מגמת המקור הקבלי ביחס לשו"ע ולפוסקים. המונח 'מגמה' מציין את הכיוון הנורמטיבי של הנורמה (הקבלית) הנדונה ביחס למקורות האחרים (ההלכתיים). נקטתי חמש קטגוריות עיקריות של מגמות, בהתאם לקווים שהתוויתי לעיל: (א) החמרה או החמרה רכה³⁷; (ב) הקלה; (ג) החמרה בעניין

36 חלמיש (לעיל הערה 14), עמ' 612.

37 בפסיקתו של החפץ חיים קשה לעתים להבחין בין החמרה רגילה (כלומר הכרעה להחמיר) לבין החמרה רכה (כלומר המלצה להחמיר). את החמרה הרכה אפשר לעתים לזהות באמצעות הביטויים המיוחדים לה ('טוב להחמיר', 'נכון ליהור' וכד'). אך לעתים החפץ חיים רומז לה גם בלא לשונות מיוחדות. בעניינים אלה הלכתי אחר הסגנון ואחר 'מנגינת' דבריו. הדברים אינם חתוכים, ויש מקום לחולק לחלוטין, אך, כפי שציינתי לעיל, אינני רואה פער גדול כל כך בין החמרה (רגילה) להחמרה רכה בכל הנוגע לשיקוף מעמדה של הקבלה בהלכה. בשולי הדברים אוסיף, שמבחינת סגנונו של החפץ חיים ייתכן שיש לראות גם רבות מן ההחמרות הנראות כ'קשות' כהחמרות רכות, וזאת על פי המשתמע מעדות בנו של החפץ חיים, שהעיד כי כאשר רצה אביו לשלול לגמרי היתר מסוים הוא נמנע כליל מלהביאו (ר' אריה לייב הכהן, קיצור תולדות חייו וכל כתביו, ג, עמ' עה), ועל פי כלל פרשני שהציע ר' יעקב קמנצקי, ולפיו יש להבחין בין מקומות שבהם החפץ חיים מפנה למקורותיו בגוף הטקסט, שבהם הוא מסכים עם הפוסק המאוזכר, לבין מקומות שבהם הוא מפנה ב'שער הציון', שבהם הוא רק מציין את עמדתו של הפוסק אך לא דווקא מכריע כמותו (ר' יעקב קמנצקי, אמת ליעקב, קליבלנד תש"ס, סי' שמב, עמ' קא-קפב).

אחד והקלה בעניין אחר; (ד) חומרא/קולא אינן רלוונטיות³⁸; (ה) שימור/חיזוק (של השו"ע, הפוסקים או המנהג).

בטור השביעי, 'המקור הקבלי המיוחס', ציינתי את המקור הקבלי שממנו נשאבה ההכרעה, לדברי החפץ חיים עצמו; בטור השמיני, 'המקור המתווכ', ציינתי את ה'צינור' שממנו שאב החפץ חיים את פסיקתו. פעמים ה'צינור' מוזכר על ידי החפץ חיים עצמו ופעמים מצאתי אותו בעצמי, כמעט תמיד בין 'עמודי ההוראה' שעליהם הצביע החפץ חיים עצמו בהקדמתו. על פי רוב, כאשר ההפניה היא של החפץ חיים עצמו, הסתפקתי בציון שם המקור לברו, כפי שנוהג החפץ חיים, ואילו כאשר אני איתרתי אותו – ציינתי אותו במלואו, כלומר בתוספת סימן וסעיף קטן. נבחן אפוא את הטבלה במלואה.

38 כך, למשל, כאשר שני המקורות מבטאים חיוב (ולא היתר), אך כל אחד מהם מחייב פעולה אחרת. דוגמה לדבר: המחלוקת דלעיל בדבר הנחת תפילין של יד בעמידה או בישיבה.

התפץ חיים והקבלה – טבלת המקורות

מספר סוד	סעיף המשני	דיו השני/ע' הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המשני	פסק המשני	מגמת התבולה ביחס לתלכה	המקור הקבלי	המקור המתור
1	מש"ב א, ס"ק ב	ישירא הוא מעורר השחר	יחד: לומר יום ולילה בתורה או בתפילה, הן בבית הן בערב	כמקובלים – התורה (רכה?)	התורה (גם בערב)	של"ה	מ"א א, ב
2	מש"ב א, ס"ק ב	אין התחייבות	אין ללכת ארבע בלילה נטילת ידיים	התורה (אצ"ר מאד לזורה?)	התורה	זוהר	שע"ת ב, (הפניה בשע"ת צ"ב)
3	מש"ב א, ס"ק ד	"שירת ה' לנגדי תמיד" הוא כלל גדל	ישיר שם הוי"ה תמיד נגד עיניו בניקוד [...] זוהי סוד שירת ה' לנגדי תמיד	כמקובלים – התורה (רכה?)	התורה	הארי"	בא"ש א, ג (כתבו בשם הארי")
4	מש"ב א, ס"ק ט	י'ראוי לכל ירא שמים שירא מצר רדאג על חורבן בית המקדש	י'המקובלים האריכו מאוד בנודל מעלת קצת חצות [...] וכבר נדפס בסידורים סדר ההנהגה עפ"י כתבי הארי"	כמקובלים – התורה רכה	התורה	המקובלים (הארי")	שע"ת (עולה ממנו)
5	ביד"ל לשו"ע א"ח א, ה	יש לומר קרבנות בבוקר	טוב לומר כל אלו הפרשיות קודם התפלה ובבב"י	כמקובלים – התורה (רכה?)	התורה (רכה?)	זוהר	ארה"ח
6	שע"ב ג, י	אין התחייבות	טוב שיש שני צידי המלבוש ביד ימינו ויילבש הימין ואחר כך השמאל ויכוין כי הכל נכלל בימין	כמקובלים – התורה רכה	התורה רכה	כונות (הארי")	מ"א ג, ג (כתבים)
7	מש"ב ג, ס"ק יא	יש להציב את המיטה בכיוון צפון-דרום	יש להציבה בכיוון מזרח-מערב	כפוסקים	חומרא/קולא אין רלוונטיות	זוהר	תשובת רמ"ע, וארה"ח רכמה אחרונים ³⁹

39 התפץ חיים מוסרי כי 'בתשובת בנין של שמחה כתב בשם הג"א שאמר שגם כונת הזוהר הוא כהומרא ולא כפירוש הרמ"ע הג"ל, כך שספק אם אפשר לראות כאן חכמה המקובלים, אך השאירו את המקור.

מספר סודר	סעיף המשוניב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המתקבלים	על פי המשניב	פסקי המשניב ומגמות	מגמות התקבלה	המקור הקובל	המקור המתווך
8	שע"ד, 1	יש אומרים אשר יצר ואפילו לא עשה צרכיו וכן נהגו (רמ"א)	זדורצו להסתלק מן הספק יודר לעשות צרכיו תיכף אשר שעירד מים על ידי שלש פעמים, וכשיצא מבית הכסא יטול ידיי פעם שניה ויברך אשר יצר	יורה דעה שיש שיעור ששים נשימות הוא בשבת שעתים-שלוש טוב שניח שני כליים מראשוחיו, אחד מלא ואחד ריקו (משנים)	התמרה רכה (בעל התמרה רכה) נפש יתמיר כפי כונו	התמרה רכה	התמרה רכה (ערויות אדווחיו)	מ"א
9	בה"ל לשו"ע א"ח, טז	דוד היה נזהר שלא לישון שישים נשימות	יש אומרים שישיעור ששים נשימות הוא בשבת שעתים-שלוש טוב שניח שני כליים מראשוחיו, אחד מלא ואחד ריקו (משנים)	התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה (ערויות אדווחיו)	שע"ד, י
10	שע"ד, כח	נשימת ידיים שחרית אין נוטלין על גבי קרקע אלא לתוך כלי	טוב שניח שני כליים מראשוחיו, אחד מלא ואחד ריקו (משנים)	התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה	א"ח
11	מש"ב, ס"ק סא	מתוך לברך ברכות השחר בלא נטילת ידיים	אסור	לכתחילה – כמקובלים – התמרה רכה	התמרה	התמרה	התמרה	שע"ת
12	מש"ב, ס"ק ד	נכון שיכסה ראשו בטלית	בכונות האר"י ז"ל היה מכסה הטלית על המתקלין של ראש	לכתחילה – כמקובלים – התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה (ערויות אדווחיו)	מ"א, ת, ג
13	מש"ב, ס"ק ט; מש"ב, ס"ק ל	מחזור שתי ציציות לפניו ושתיים לאחוריו, כדי שירא מסובב במצותו	נהגו לעשות עטרה לטלית כסימן כדי שתהיה תמיד מופנית לצד אחד, וילא היה האר"י ז"ל מקפיד על זה	התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה	התמרה רכה (ערויות אדווחיו)	מ"א, ת, ו

מספר	סעיף המושג	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסק המושג	מגמת הקבלה	המקור הקובל	המקור המתור
14	מש"ב ט, ס"ק יח מש"ב טז, ס"ק יח	צ"ק להפריד חושי הציצית זה מזה, הציצית זה מזה	על פי המושג עצמת ראש תיבות: צדיק פריד ציציתו ממידי	כשיגזים: שמור חזוק (ובדי מוסר, מתן טעם)	שימור/חזוק ביחס להלכה	הא"י המיוחס	א"י ת, ה (בשם מטה משה)
15	מש"ב ט, ס"ק כה מש"ב יא, ס"ק לט	עיקר מצות שלית קטן ללבושו על בגדיו	בכתבים אירא דש"ק תחת בגדיו יש נהגים שני נקבים. בכוונת כותב שהוא"י נהג שניים אך על פי עדות ר"ש ויטאל אביו רח"ו נהג אחד	הכל בפנים בחוץ, ובדיעבד – אין המציעה (גדוה) נראה ופשהדי); שימור/חזוק המנהג	חומר/קולא אין קלוונטיות	"כתבים" (האר"י)	מ"א ת, ג (כבר בב"י, ללא התייחסות למקובלים)
16	מש"ב טז, ס"ק ד מש"ב כא, ס"ק ט	יש שכתבו שנהגו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית	טלית קטן יותר טוב שלא יהיה בו כתי ורועות (שרוולים)	כמקובלים – התמרה	התמרה	הא"י	בא"ש טז, א; שע"ת טז, א
17	מש"ב טז, ס"ק ד מש"ב כא, ס"ק ט	יש שכתבו שנהגו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית	מרתק הנקב מקצה הבגד – שלשה אנודלין (רמ"א)	כמקובלים – התמרה	חומר/קולא אין קלוונטיות	הא"י	בא"ש טז, א; שע"ת טז, א
18	מש"ב טז, ס"ק ד מש"ב כא, ס"ק ט	יש שכתבו שנהגו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית	מרתק הנקב מקצה הבגד – שלשה אנודלין (רמ"א)	כמקובלים – התמרה	חומר/קולא אין קלוונטיות	הא"י	בא"ש טז, א; שע"ת טז, א
19	מש"ב טז, ס"ק ד מש"ב כא, ס"ק ט	יש שכתבו שנהגו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית	מרתק הנקב מקצה הבגד – שלשה אנודלין (רמ"א)	כמקובלים – התמרה	חומר/קולא אין קלוונטיות	הא"י	בא"ש טז, א; שע"ת טז, א
20	מש"ב טז, ס"ק ג מש"ב טז, ס"ק ד	יש שכתבו שנהגו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית	מרתק הנקב מקצה הבגד – שלשה אנודלין (רמ"א)	כמקובלים – התמרה	חומר/קולא אין קלוונטיות	הא"י	בא"ש טז, א; שע"ת טז, א

מקור המתור	מקור הקבל	מגמת הקבלה	פסקי המשניב	הוראת המקובלים	דיו השו"ע/ הפוסקים	סעיף המשניב	מספר
מ"א כ"ב, א. בא"ש כ"ב, א	מכ"ב הא"י מקומוס	בתוס להלכה התמורה א' שימור/חזיון (המנהג)	וממתו – כמקובלים – התמורה	על פי המשניב "אחות בין קמליצה לזרת, וכשיגיע לפרשת ציצית יקחם גם ביד ימין ויבט בהם ויהיו בידו עד שיגיע ל"אמנים ותמורים לעד", ואי ינשק הציצית ויסידם מיד'	'מצות לאחוז הציצית ביד שמאלית כנגד לב בשעת קריאת שמע'	מש"ב כ"ב, ס"ד	21 סוד
מ"א כ"ב, ס"ק ב. בשם הרקנאטי	רקנאטי	התמורה (קלה)	כמקובלים – חומר/קולא אין רלוונטיות (ביאר בעלמא)	להיות – פי' לספירת שבת קשורים ואחוריים זה בזה'	'כשמסתכל בציצית מסתכל בשני ציציות שלפניו שיש בהם עשרה קשרים רמז להיות'	מש"ב כ"ב, ס"ק ח מש"ב כ"ב, ס"ק ה'; ביד"ל לשו"ע א"ח כ"ב, ב	22
ב"י ודרכי משה	זוהר	שימור/חזיון	כשנידם – התמורה רכה	'הוא ענין גדול'	ראוי לצאת מבינתו בציצית ותפילין	מש"ב כ"ב, ס"ק ה'; ביד"ל לשו"ע א"ח כ"ב, ב	23
ט"ז כ"ה, ט; משכנות יעקב	הא"י	שימור/חזיון (המנהג, המשכנות יעקב)	כמקובלים – הקלה בהפסק, התמורה בהידוק התפילין	ז'בספר כוונת הא"י כחוב שהיה נהוג לכרוך השבעה כריכות סביב ורוע' תהלה'	'אחור שקשר (תפילין) של יד על הזרוע ניח של ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזרוע'	מש"ב כ"ב, ס"ק לח	24
ב"י	"קבלה"	התמורה	כמקובלים – התמורה רכה	'היינו אפילו אם ירצה להוציא חש"ר וחש"י שנייהו בשות מן התיק דכות אין מעביר על המצות אפי"ה יש לזוהר כי יש בוה טעם ע"פ המקבלה, כמש"כ בב"י	יש מי שאומר שאסור להוציא תפלה של ראש מהתיק עד שתתא תפלה של יד מהתחת'	מש"ב כ"ב, ס"ק לט	25

מספר סודר	סעיף המשני	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסקי המשניב ומגמות כפוסקים	מגמות המקבלה	המקור הקובע	המקור המתור
26	מש"ב כה, ס"ק מב	יש להניח תפילין של יד בעמידה	על פי המשיב יש להניח בשיבה	כפוסקים	ביתס לחכה חומרא/קולא אין רלוונטיות	וזהר	אנור, מובא ברמ"א ⁴⁰
27	מש"ב כה, ס"ק נה	ענהו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת ובא ליצוין	יבשם האר"י כובו שלא היה חולץ עד לאור "על כן נקחה לך" (בגמרא ל"ש שאין משהו נעלהם יותר מן החיוב, דצריך נון מקי).	החמרה בשאלת משר הנהגה, הקלה בחשש נון נקי	החמרה והקלה	האר"י	'כתבו בשם האר"י, מ"א כה, כתו באה"ש כה, יט, מ"א
28	שע"צ כה, עג	בינים ראש חודש חולצים אותם ואת התפילין קודם תפלת מוסף	יבשם האר"י ז"ל כהוב שחיד נזחר לחולצן אחר שקיצת החמה	כמקובלים – החמרה (בכפרף למנהג)	החמרה	כונות (האר"י)	מ"א
29	מש"ב כה, ס"ק י	'יש לזוור שלא חזרו הוי"ד של הקשר מהתפלה	יבוחור פרישת פתוס מתמיר מאור בענין זדי	כשניהם	שימור/חזוק	זהר	באה"ש כה, ה
30	מש"ב ל, ס"ק טו	יש לחלוץ תפילין עד לצאת הסוככים	יבשם האר"י ז"ל כהוב שחיד נזחר לחולצן אחר שקיצת החמה	כמקובלים – החמרה (רכה?)	החמרה	האר"י	שע"ת ל, ב
31	מש"ב לב, ס"ק ה	יש לכהוב פרשיות התפילין כסדרן בתורה	לכתחילה יזהר לכהוב כל הפרשיות של ראש ושל יד ראופים ולא יפסיק ביניהם בשום דיבור כלל	החמרה (רכה?)	החמרה	ספר הכונות (האר"י)	באה"ש לב, ג, שע"ת לב, ג
32	מש"ב לז, ס"ק ה	'ירא שמים יצא יד שניהם ויניח תפילין של ראש"י ושל רכבו תם ביחו	הנהוג כן להניח ב' זונות תפילין יניח של ראש"י ולמטה לצד פנים ושל רכבו תם למעלה. וכ"כ האר"י ז"ל שיכניס תחלה של ראש"י [...] ואחריהם של ראש"י וכ"כ	אין הכיעה	החמרה רכה (ש"ס)	האר"י	באה"ש לז, ג

40 גם כאן, כאמור, תר"יא הוכיח כי גם לפי הוזהר יש להניח בעמידה

מספר סוד	סעיף המשני'ב	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המשני'ב	פסק המשני'ב וממתי במקובלים (למנחם את שניהם) – את שניהם) – התמדה	מוגמת התבלה בחס לחלכה	המקור הקבלי	המקור המתווך
מספר סוד	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה
33	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה
34	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה
35	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה
36	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה	משיב'ב לוי, ס'ק"ה

מספר סודר	סעיף המשיב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסק המשיב	מגמת תקבלה	המקור הקובל	המקור המתור
37	שע"צ ל"ו צורת שע"צ ל"ד צורת אות ב"ית, ד אות ב"ית, ד צורת האות ב"ית – מרובעת, ע"פ הסוד' (ב"י)	צורת האות ב"ית פוסקים	ז'לכאורה ממה שכתב ב"י מרובעת מפני הסוד משמע דהוא רק לכתחילה ויש לדחות דהכוונה דטוב לכתחילה שידיה האורך והרחוב בשוה כמו דמשמע מד"מ, ושהוא מעיקר הדין, ורק הזוויות הן מן הסוד	לכתחילה – וממנו כמקובלים, והמורה	התורה	"הסוד" – מיוחס קבלה	ב"י, בריך שאמר
38	שע"צ ל"ו צורת אות ז"ין	ז'ראשו מרובע ועובר משוני צדדיו, וכל מפני הסוד' (ב"י)	ז'מש"כ ב"י בשם ב"י מפני הסוד אפשר לענין שלא יטה לצד אחד יותר מלצד הכיור וגם כזה אם משה הרבה עך שנראה כד' פסל. ודע עוד דמה שכתב ב"י על המרובע מפני הסוד היינו לענין הדיבור מפני זוויתיה אבל לענין שלא יהיה הראש עגול יש לזה מקור מן התלמוד'	לכתחילה – כמקובלים, והמורה	התורה	"הסוד" – קבלה	ב"י, בריך שאמר ⁴
39	בה"ל לשו"ע א"ית מת, א	כל זמן שהתפילין בראשו או בוריעו אסור לישן בהם אפילו שינת עראי'	אסור לזרוח דיערו מהתפילין כל זמן שהתפילין עליו, ולפי הא"י – חוץ מבשעת תפילה ולימוד	כמקובלים – המורה והקלה	הקלה באסור היסח דעת, התורה בחיוב כוונה בתפילה ובתלמוד תורה	הא"י	באה"ש

41 להוראת על פי הסוד יש, לפי החפץ חיים, מקור מן התלמוד, כך שספק אם אפשר לננות מקור זה כמבטא החדר בסמכותה של הקבלה.

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המשני'ב	פסק המשני'ב ומגמתו	מגמת הקבלה ביחס להלכה	המקור הקבלי המיוחס	המקור המתור
40	ביד"ל לש"ע א"ת מו, יג	מברך כל סודר הברכות חוץ מברכת הנותן לישכוי בינה ופרישת התמיד, שמתיין מלאומורה על שיאור היום	יש שהוציאו לברך הנותן לישכוי בינה לפני עלות השחר (ובהם המ"א בשם חוה"מ). יש המתיריים רק אם שמע קול תרנגול, ויש אסורים. יש להחמיר לכתחילה.	לכתחילה – כפוסקים	התמרה	זוהר	מ"א
41	ביד"ל לש"ע א"ת נא, ד	אסור להפסיק בריבוי בין בריך שאמר לשתבח אפילו לצורך מצוה	אמנם לא ברור שמתור לענות אמר, כי אף שברכת בריך שאמר אינה נכרת בתלמוד הרי"ז נכרת בזוהר	כשיגזים	התמרה (כנגד הסברה והמנהג להקל)	זוהר	ברכי יוסף נא, א
42	מש"ב נא, ס"ק יז	'צריך לכרוך בפסוק פותח את ידך, ואם לא כיון – צריך לחזור	יש לומר ג"כ תרגום פסוק זה, 'יש אמר שירת הים בשמחה, וידמה בעדתי כאילו באותו היום עבר בים, ובאמר בשמחה מחולק לו עונותיו'	כמקובלים – התמרה (רכ"ד?)	התמרה	"בשם האר"י כתב"	באד"ש נא, א, בשם נגיד ומצוות בשם האר"י
43	מש"ב נא, ס"ק יז	אין התייחסות	ו'יאמר שירת הים בשמחה, וידמה בעדתי כאילו באותו היום עבר בים, ובאמר בשמחה מחולק לו עונותיו'	כמקובלים – התמרה קלה (רכ"ד)	התמרה	זוהר	ת"י ית, ג, לא בשם חוה"מ; ובאמת ליתא בזה"ר
44	מש"ב נא, ס"ק יח	אין התייחסות	האר"י נתג ששכשציבור אומרים ד' מלך וגו' חיה עומד עמיתן אף שהוא לא הניע לשם'	כמקובלים – התמרה (רכ"ד)	התמרה	האר"י	מ"א

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	חוראת המקובלים	פסק המשני'ב ומגמתו	מוגמת הקבלה	מקורו הקבלי	מקורו המתור
47	משני'ב נב, ס"ק ה	במקורו שצריך לילג על מזמוריים בפסוקי דמורה – לא נכרת עריות בין מזמורי השבת	למזמורים 'למנוח', לודד בשנתו' ותפלה למשה' יש עריות בפסוקי דמורה של שבת	כמקובלים – התמורה (קלה)	התמורה (קלה) שימור (ח"א)	זוהר	ח"א יט, ג, בשם זוהר
48	משני'ב נג, ס"ק א	אסור להפסיק באמצע ברכת 'ישתבח'	'דמפסיק עונשו גדול'	כשירים – דמורה וכה	שימור/חיזוק	זוהר	ח"א י"ד, ד
49	משני'ב נד, ס"ק ג	אסור להפסיק בדיבור בין 'שתבח ליוצר אור, רמ"א: נתפשת המנהג שצ"ע מותר	'כתבים כתב לומר בעשיית מזמור ממעמקים קראו יד' בין 'שתבח ליוצר, וצ"ע'	כפוסקים – התמורה והקלה	התמורה (בוטפת מזמור) והקלה (באסור הפסק)	האר"י (כתבים)	מ"א נד, ב, באר"ש נד, ב
50	משני'ב נה, ס"ק ח	'יש לעמוד כשעונין קריש וכל דבר שבקדושה' (רמ"א)	וי"א שא"צ לעמוד אלא שכל קריש שתופסו מעומד [...] – לא ישב עד שיענה אמן יש"ר, ויש לחוש לדברי המתמירים [...] וכוונת איתא שהאר"י ז"ל [...] בכל הקדישים שלאחר עמידה [...] היה נשאר עומד, ובשל חתקבל משל חורת ס"ת היה עונה ואח"כ היה יושב	כפוסקים – התמורה וכה (בדריעבד כמקובלים)	הקלה יחסית למנהג אשכנז (האר"י)	כוונת (האר"י)	מ"א נה, ד

מספר סודר	סעיף המשנ"ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסק המשי"ב ומגמתו	מוגמת תקבלה ביחס לחלכה	המקור הקובלי המיוחס	המקור המתועד
מספר סודר 51	משנ"ב נג, ס"ק י"א	יש להמיר יוצמה יגדל נא כח" וגו', יזכור רחמיך וגו' (רמ"א)	הוראת המקובלים על פי המשנ"ב והראי"ה לא היה רוצה שיאמרד וכמעט היה מגמגם ואמר שאינו מהתקונים. לכן אין לאמרד בין ישתבח ליוצר או בקדישי דעובדי שיהא בין גאלה לתפלה ובכל מקום שאסור להפסיק	כפוסקים – פשרה בניניה – התמרה	הקלה (בהוספת פסקים) והתמרה (באיסור הפסק)	האר"י	באה"ש נג, ה
52	משנ"ב נג, ס"ק י"ד	לא יפסיק בין ברך הוא לעילא מן כל ברכתא (רמ"א)	יעיין בשני"ת שהביא דמספר הכותות מוכח להיפך, דחובת ברך הוא הוא מחובר אל חובת קודשא, ואח"כ יש הפסק קצת [...] וכן חסכים בביאור הגו"א	במקובלים נגד הרמ"א – תומרא קולא אין רלוונסיות	תומרא קולא אין רלוונסיות	האר"י	שעי"ת נג, ו
53	משנ"ב ס"א, ס"ק ח	'בקריאת שמע יש רמ"ה חובות וכדי להשלים רמ"ה כנגד אבריי של אדם מסיים שלח אברו ה' א-להים אמת וחודר ואומר בקול רם ה' א-להים אמת'	יזכור עשרה מאמרות כתב שדש"ץ לא יסיים בלחש בחיבת אמת כ"א כשהחור ואומר בקול רם וכו' ימצא הדשב"ן רמ"ה	כפוסקים וכמעט נג	התמרה	עשרה מאמרות	מ"א ס"א, א

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסקי המשני'ב וממתי	מוגמת הקבלה	המקור הקובלי	המקור המתור
מספר סודר 54	משני'ב ס"ק ד	יש למנוע אמירות פיוטים בברכות קריאת שמע (מחבר). אך במקום שותיביר אומר – יאמר אותם (רמ"א)	זמרה"ו כתב בשם הא"י שלא היה אומר פיוטים ופיוטים אלא מה שסדר הראשונים כגון הקלירי שנתקנו ע"ד האמת וכן לא היה אומר גידול ומימי העיד בני של מהרה"ו על אביו שכשתיה ש"ק בקהל בימים נוראים היה אומר כל הווידוים וכל הפיוטים וישמע חכם וממנו יקח חכמה ומוסר השכל שלא לשנות המנהגים	כשיגיהם – החמרה והקלה	הקלה (בהוספת פיוטים) והחמרה (באסור הפסק)	מהרה"ו בשם הא"י	מ"א ושע"ת (בשע"ת צ"ט, ת' 1)
55	משני'ב ע"ג, ס"ק יד, ביה"ל לשו"ע א"י ח"ע, ב	אסור שיציר האשה לא יהיה מבוסח	זבוחה פרשה נשא הזמיר מאד שלא יתראה שום שער מאשה	כמקובלים – החמרה (ככה?)	החמרה	זוהר	מ"א
56	משני'ב פט, ס"ק כח	ההל לאכול ועלה השחר – יפסיק ע"ד שיתפלה (ויש מתירים להמשיך)	יבש הזוהר כתבו האחרונים שאפילו קם בחצות הלילה אסור לאכול עד שיתפלה... במחצית השקל... א. כתב בשם סידור הא"י ז"ל שהרה"ו עצמו כשהיה חלש לבו אכל או שחה איהו דבר לזקן ונפו ולא אסר כ"א לאכול למלאות תאוותיו	כמקובלים – החמרה רכה	הזוהר מתמיר, הרה"ו מקל יחסית בתוך החמרה	זוהר, רה"ו (סידור הא"י)	זוהר – אחרונים, פרי מגדים; הא"י – מחצית השקל בשם תשובת שב יעקב ס"י, ת' בשם סידור הא"י

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המשני'ב	פסקי המשני'ב וממתי	מוגמת התנבלה ביחס לתלכה	המקור הקובע המיוחס	המקור המתועד
57	משנ"ב צ"ג, ס"ק י"א	אין להתפלל במקומות פתוחים אלא במקום צניעות'	יש להתפלל בתוך בית על פי המשני'ב	כשיהיה וממתי	התמדה (ביחס לתוספת), שימור/חידוק ביחס למ"א ושאר אחרונים	זוהר	מ"א שאר אחרונים
58	משנ"ב צ"ג, ס"ק מז	ישכים אדם לכית הנבטת כרי להיננות עם עשרת הראשונים	עדיף לבוא בטלית ותפילין, וטוב להתארגן בעשרת יחידין	כמקובלים – התמדה רכה	הקלה בהשכמה והתמדה בהגעה עם טלית ותפילין	הא"י והזוהר	מ"א צ"ג, כח
59	משנ"ב צ"ג, ס"ק ק	אין התחייסות	יש לכסות את הראש ואת היציניים בטלית בשעת התפילה	כמקובלים – התמדה	התמדה	הזוהר	פרי מגדים
60	משנ"ב צ"ג, ס"ק כ	אין התחייסות (ישדה שעה ל...)	דא"י ז"ל היה מתפלל מתוך הסיודור כרי שיכיון מאד, גם שלא להבליע נקודת, והכל לפי מה שמרגיש האדם בנפשו	כמקובלים – התמדה רכה	התמדה	הא"י	פרי מגדים ומ"א
61	ביד"ל לשו"ע א"י צ"ב, ב	בתפילה צריך שיהיו עיניו מכוונות מטה ולכו לשמים	לפי הזוהר יש לעצום עיניו, ואע"פ שאפשר ליישב – לכתולה לנכון להמיר לעצום עיניו	לכתולה -כמקובלים, – התמדה	התמדה	זוהר	אחרונים

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	חזרות המקובלים	פסקת המשני'ב ומגמתו	מגמת התבולה	תקצור הקובלי	תקצור המתווך
62	משני'ב צד, ס"ק ו	בשעת התפילה יש להגיד את הדברים על הלב, ימנית על גבי השמאלית	זכסי עשרה מאמרות כתב בשם האר"י שיוניחו ורעוהם על לבם ימנית על שמאלית עיי"ש ובשם הרמ"ק שיכרך האגודל בתוך פיסת הדי'	כמקובלים – התמדה (רכד?)	התמדה	עשרה מאמרות בשם האר"י	מ"א צד, ב (אלוהו רבה צד, ה, ללא הפניה לעשרה מאמרות)
63	משני'ב צד, ס"ק א	יש לכוון את פירוש המילות של התפילה	כוונת קבלות ראוי לכוון רק מי שהוא בא כסוד י' ויודע לכוין ביה בלבא ורעוהו ודחולו דאל"ה ודאם לא הכין חו"ו מקלקל ביה הרבה' (י"ש מקינון)	לכאורה כשנידום, בפועל כפוסקים	שימור/חזוק	זוהר	מ"א
64	משני'ב קא, ס"ק ה; ברי"ל לשו"ע א"ח קא, ב	בתפילה יש להשמיע קולו לאזניו בלבד	אין להשמיע קולו כלל רק דחתור שפתינו, ואם הגביר – אין תפילתו נשמעת למעלה	לכתוילה כפוסקים, ובריבד כמקובלים – (אך בביד"ל מסחינו; וראה שעד"צ קמא, יב)	חומרא/קולא אין רלוונטיות	זוהר	מ"א והג"א ⁴²
65	משני'ב קב, ס"ק יז	'אסור לעבור כנגד המפתלים בתוך ד' אמות, ודחוקא לפניהם, אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד'	י'חזוהר פי' חיי שרה אסור אפילו בצדיהם תוך ד' א'	כמקובלים – התמדה (רכד?)	התמדה	זוהר	מ"א קב, ה; בא"ד"ש קב, ו

42 גם כאן מציין החפץ חיים כי המ"א והג"א כתבו שזו אינה באמת כוונת הזוהר.

מקור המתוך	המקור הקובץ	מגמת הקבלה	פסוק המשיב	הוראת המקובלים	דיו השו"ע/ הפוסקים	סעיף המשיב	מספר סודר
אחרונים, בי"ח ומ"א (בשע"צ כ"ה)	המקובלים, וזהר	ביחס להלכה והמדרג?	במקובלים – החמרה, אך מבא גם דעת דה"ח ששתי הדרכים טובות	על פי המשיב אין לומר אשרי בליה	מי שלא התפלל מנחה יתפלל אשרי לפני התעלותו	משיב"ב ק"ח, ס"ק יד	66
מ"א ק"ג, ש"ג באה"ש ק"ג, יג	הא"י	החמרה	במקובלים – החמרה רכה	ידה"י ז"ל היה אומר בכל בקר, וזהו אומר אד"כ: כי ד' יתן וגו'	דגובנס לבית המדרש יתפלל: יחי ראון וכו'	משיב"ב ק"ג, ס"ק ט	67
מ"א	ספר הקנה	חומרא/קולא אינן רלוונטיות	במקובלים – החמרה (קלה)	עילת ותני לזון יאמר בלשון יחזיר	תפילת הדרך צריך לאמרה בלשון רבים	משיב"ב ק"ג, ס"ק ט	68
באה"ש ק"ג, א	סידור הא"י	חומרא/ קולא אינן רלוונטיות: שימור/חזיון שני נסחי התפילה	אין התענה כפסיקום?	דגובנס ונברכת השנים ישבענו מטובך [...] ובסידור הא"י כתוב "מטובה"	אין התענות	משיב"ב ק"ג, ס"ק א	69
פרי חדש	זהר	החמרה קלה (חובה במקום היתר)	במקובלים – החמרה קלה	בתפילה צריך לפרש דבריו כראוי (עפ"י הפר"ח: להתייחס לעניינים ספציפיים)	מותר להוסיף בקשות אישיות בתפילה	משיב"ב ק"ט, ס"ק ב	70

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיון השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסקי משגיב ומגמתי	מוגמת הקבלה	המקור הקבלי המיוחס	המקור המתועד
71	משגיב קכב, ס"ק ח	אורי סיים י"ח מ"ד אמר: יהיו לרצון אמר: יהיו לרצון	על פי המשגיב כתב בסדר היום יהיו לרצון וכך הוא מסוגל לכמה ענינים תחלתו י"ח וסופו י"ח תיבתיו וי"ד וי"ח וי"ח ויש בו מ"ב אותיות וסודו סוד גדול לבן צריך לאומרו בנחת ולכוין ומיעיל הרבה לקבל תפלתו ולא ישוב ריקים	כשיגרים	ביתס לחלכה שימור/ חזוק	ספר סדר היום	א"ר קכב, ג. באה"ש קכב ג בש"ס תכוונות
72	בדה"ל לשי"ע א"ח קכ"ב, א. שעה"צ ש"ס, ד	אין הציבור אומרים עם שי"ץ "נקדישך" אין החיחסות מפורשת	כן ראוי לכמתלה, אף אם הציבור רוצה לומר: 'ובמנינו שנתנו השלם לאמר "נקדישך" הוא ע"פ כתבי האר"י שהביא המ"א, אי שסוברין כהט"ז בסק"א	כפוסקים, תוך מתן צדיק ממש למנהג, שהיא כמקובלים	חומרא/ קולא אינם רלוטטיים	האר"י	המ"א
73	משגיב קכ"ב, ס"ק ד	אין החיחסות מפורשת	יצריך לכיון ביותר בקדושה לקדיש את השם ית'. וכוון לקיים הפסוק ונקדישך בתוך בני ישראל והאר"י ז"ל היה מודיר מאוד ע"ז	כמקובלים – החמרה (רכ"ד?)	החמרה: שימור/חזוק	האר"י	מ"א, קכ"ב, ג.
74	משגיב קכ"ב, ס"ק ח	אין החיחסות	שי"ץ האומר ברכת כהנים יפנה להדיל, לימין, שוב להדיל ולשמאל	כמקובלים – החמרה	החמרה	זוהר	מ"א קכ"ג
75	משגיב קכ"ב, ס"ק יג	נוסח הברכה האחרונה בשחרית – ישם שלום! בשאר – ישלום רב	יבסידור האר"י כתוב לעולם "ישם שלום" אין הברכה נראת כי לכתחילה כפוסקים ובדיעבד כמקובלים (ביד"ל)	כמקובלים – החמרה	חומרא/ קולא אינן רלוטטיים; שימור/חזוק מנהג ספרד והחסידים	סידור האר"י	באה"ש, קכ"ב, ז

מספר סודר	סעיף המשני	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסק המשיב וממנו	מוגמת הקבלה	המקור הקובל	המקור המתור
76	שע"ז ב' קכ"ג, ל"ט	אין התייחסות	יכתו שהצבור שונאים אותו או שהוא שונא את הצבור סבה הוא לכוין אם ישא כפי"ו, לכן יצא לפני ברכת כהנים אם אינו יכול להסיר השנאה מלבד	הקלה בברכה כהנים, חומרה באיסור שנאה; שימור/דיווק האחרונים	הקלה והחמרה	זוהר	א"ר קכ"ג שו"ע ד" קכ"ג, י"ט (לא בשם זוהר)
77	שע"ז ב' קל"ו	במקום שכהנים אינם עולים לדוכן יאמר את הבקשה על הלום רע בשעה שהש"ץ אומר ישים שלום	אם יודע שלא יספיק לומר זאת בברכה ישים שלום, יוכל להתחיל בשעה שהש"ץ אומר את ברכת הכהנים	הקלה: (קלה) מקובלים בריעב, אך לכתחילה כפוסקים	הקלה קלה; שימור/דיווק (הרמ"א, כלפי קשיית הרמ"א)	זוהר	מ"א
78	מש"ז ב' קל"א, ס"ק י'	נפילת אפים ונאמרו מושב ולא מעומדי	יכתב ב"י שהטעם הוא ע"ד הקבלה ובר"ב ש"כ כמב שאין קפידא	לכתחילה – מקובלים, אך בשעת הדחק כריב"ש; חומרא קולא אין לרונסיות כשגזים	חומרא/קולא אין לרונסיות	"המקלה"	ב"י
79	מש"ז ב' קל"א, ס"ק ט"ז	י"א דאין נפילת אפים אלא במקום שיש ארון וס"ת בתוכו ו... וכן נדרגים ב"י בשם רוקח' (רמ"א)	יהטעם ע"פ קבלה עיין בב"י	חומרא/ קולא אין לרונסיות: שימור/דיווק	"קבלה"	ב"י	ב"י

מקורו המתווך	המקור הקבלי מיוחס	מגמת הקבלה בחס לתלמי	פסקו המשני'ב וממנו	הוראת המקובלים על פי המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	סגוף המשני'ב	מספר סודר
מ"א	הא"י	החמדה; שימור/חזוק המנהג	כמקובלים וכמנהג	יש לומר עלינו לשובו בסוף כל תפילה	יש לומר עלינו לשובת בסוף תפילת שחרית	משני'ב קלב, סיק'ז	80
מ"א קלב, ג	"כתבים" (האר"י)	שימור/חזוק	שימור/חזוק (מתן טעם)	טעם אמורת קטורת אחרי מוסף: 'לכרית הקלפות'	אין התייחסות	משני'ב קלב, סיק'יד	81
מ"א קלב, ב, בשם הכוונות	"המקובלים"	החמדה	כמקובלים (החמדה רכז)	'וטוב שיראה האוהיות עד שיהיה יכול לקרוחם כי כתבו המקובלים שיעי"ז נמשך אור גדול על האדם'	יש להראות את ספר החתורה לצ"כר' 'שמעיה על כל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרע'	משני'ב קלב, סיק'ב	82
ב"י הגר"א, מ"א ושא"י 'אחרונים'	זוהר	החמדה	כמחבר (שפסק כמקובלים) – החמדה אך בשעיה"צ נוטה לתקל כר"ן הגמרא, ומשאר בצ"ע	כמחבר	המחבר: העולה לתורה יקרא עם בעל המקורא בלחש בלי להשמיע לאונו (התרמ"א מתיר להשמיע)	משני'ב קמא, סיק'ב: שעיה"צ קמא, יב קמא, יב	83
מ"א	זוהר	החמדה	כמקובלים – החמדה	אין עושים יותר משש מדרגות לבימה'	אין התייחסות	משני'ב קנ, סיק'יב	84

מספר סודר	סעיף המשיב	דיו השו"ע/תפוסקים	הוראת המוקדמים על פי המשיב	פסק המשיב ומגמות	מגמת הקבלה ביחס לחלכה	המקור הקובע המיוחס	המקור המתוח
85	מש"ב קנא, ס"ק ב; ס"ק י	אין לדבר שיחה בשלה בבית הכנסת	אפילו סתם שידת חליץ אסור, והזוהר הפליג מאד בעדל הענין הזה; והא"י היה נזהר מאד שלא לדבר בבידוכים רק תפלתו, אפילו דברי מוסר לא, פן ימשך ממנו דברי חליץ	כמקובלים – התמרה (רכה)	התמרה	זוהר, הא"י	פרי מגדים (זוהר); מ"א קנא, ג; באה"ט קנא, ד (הא"י)
86	מש"ב קנא, ס"ק כד	מותר לירוק בבית הכנסת ובלבד שיששפפנו בגול או שיהיה שם גמי, שאם ירוק לתוכו לא ידא נראה	הא"י היה נזהר מיריקה	כמקובלים – התמרה (רכה)	התמרה	הא"י	מ"א קנא ט; באה"ט קנא ט
87	מש"ב קנא, ס"ק ד	אין התירוסות	אל יבשל אדם מזון מיום אחד למשנהו ולא לעכב מזון מיום ליום	כמקובלים – התמרה (רכה)	התמרה	זוהר	מ"א קנא ג
88	ביד"ל לש"י"ע אר"ק קסא, ד	נטילת ידיים: לידע אתה (לרבות הזוהר) עד המרפק, לידע שניה עד סוף האצבעות. ורא"י להחמיר	חייב להזוג כמתמרים, ומה שהביא במ"א בשם הזוהר דהשיעור הוא עד סוף האצבעות אין ראיה כ"כ כיון דגם בגמרא במחלוקת היא שנייה	כמקובלים – התמרה (רכה) פוסקים – התמרה, אך בשעת הדחק אפשר להקל	התמרה	זוהר	מ"א

מקורו המתווך	המקור הקבלי	מוגמת הקבלה	פסק המשיב	הואת המקובלים	דיו השו"ע	סעוף המשיב	מספר
מ"א	המקור הקבלי "קבלה" המיוחס	ביתם להלכה	פסק המשיב ומומתו	על פי המשיב	הפוסקים	משיב"ב קסב, ס"ק ט	89 סוד
ז"ספרי"ם, מ"א קסו, ג, בשם של"ד	זוהר	התמדה (רכ"ג)	כמוהו – התמדה רכה	שצוהו לאדם שיתפלל בכל יום על מונו קודם האכילה	אין התירוטות	משיב"ב קסו, ס"ק ג	90
מ"א קסו, טו	המקובלים	התמדה	כמוהו – התמדה (רכ"ג) כמקובלים	כתבו המקובלים לטובל פרוסת המוציא במל"ג פ', צריך לברך (כדעת המתבר)	מצות להניח מל"ג על השולחן לסעודה אם דיבר לאחר שבידך על הפת ולאחר שטעם הברצע, אך לפני שטעם בעצמי – אינו צריך לברך (מ"א)	משיב"ב קסו, ס"ק ל	91
ימובא בא"ר	הרקאנטי (נוכח כבודך אנב)	התמדה (כדעת האחרונים)	כמוהו – התמדה (רכ"ג) כמקובלים	צריך לברך (כדעת המתבר)	מצות להניח מל"ג על השולחן לסעודה אם דיבר לאחר שבידך על הפת ולאחר שטעם הברצע, אך לפני שטעם בעצמי – אינו צריך לברך (מ"א)	משיב"ב קסו, ס"ק ל	92

מספר סודר	93	סעיף המשיב	מש"ב קפ, ס"ק ד	דיו השו"ע/ הפוסקים	יש לשייר מן הפת לברכת המזון, אך אין להביא פת שלמה	הוראת המקובלים על פי המשיב	על פי פתיחתו על השלוח אבל אם אין פתיחתו על השלוח מותר להביא אפילו שלמה ובשם הוזהר כהבו ששוב לעשות כן לכתחלה	פסק המשיב וממנו במקובלים – התמרה רכה	מגמת הקבלה ביחס להלכה	התמרה (רכה?)	המקור התוביל המיוחס	זוהר	המקור המתור	יכתבו מ"א קפ ב (אפשר שהוזהר מפרש הגמרא' מ"א
					יש שאין נהגין ליטול מים אחרונים' ליטול מים אחרונים' הב"ר יוסף ע"ש שהתמרה הרבה בזה'	תדעת הגר"א בביאורו דצריך ליטול גם האדנא [..] וכ"כ הג"א בשם המקובלים דכל אדם יזהר במים אחרונים וכן התמרה המהרש"ל כי של שלמה וכ"כ הב"ר יוסף ע"ש שהתמרה הרבה בזה'	במקובלים (פוסקים) – התמרה (רכה?)	התמרה	המקובלים – התמרה (רכה?)	התמרה	המקובלים – התמרה (רכה?)	התמרה	ב"ח וא"ר	מ"א
					צריך ליטול ידיו קודם ברכת המזון' יש אומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד [..] ויש אומרים שאיננה טעונה כוס אלא בשלישה. ויש אומרים שאינה טעונה כוס כלל.	צריך ליטול ידיו קודם ברכת המזון' יש אומרים שברכת המזון טעונה כוס אפילו ביחיד [..] ויש אומרים שאיננה טעונה כוס אלא בשלישה. ויש אומרים שאינה טעונה כוס כלל.	במקובלים – התמרה (רכה?)	התמרה	התמרה	התמרה	התמרה	התמרה	ב"ח וא"ר	מ"א
					מנהג העולם לחקל בזה בשעה השלישית, שלא לחזור אחר כוס, אם לא כאשר יש לו יין או שאר משקין. אבל לענין יחיד מקילים כמה אחרונים לגמרי' (מש"ב קפב, ס"ק ג). אף דה"ש"ל רב"ח מחמירים [..] כמה אחרונים סתמו לחקל [..] וכן הביאו בשם הגאונים'.	מנהג העולם לחקל בזה בשעה השלישית, שלא לחזור אחר כוס, אם לא כאשר יש לו יין או שאר משקין. אבל לענין יחיד מקילים כמה אחרונים לגמרי' (מש"ב קפב, ס"ק ג). אף דה"ש"ל רב"ח מחמירים [..] כמה אחרונים סתמו לחקל [..] וכן הביאו בשם הגאונים'.	במקובלים – התמרה (רכה?)	התמרה	התמרה	התמרה	התמרה	התמרה	ב"ח וא"ר	מ"א
					בא"ה"ש קפב, ד, הגר"ז: מנהג העולם שלא לברך על הכוס כלל ביחיד ונכון מנהג זה על דרך הקבלה. הח"א"א?	בא"ה"ש קפב, ד, הגר"ז: מנהג העולם שלא לברך על הכוס כלל ביחיד ונכון מנהג זה על דרך הקבלה. הח"א"א?	במקובלים – התמרה (רכה?)	התמרה	התמרה	התמרה	התמרה	ב"ח וא"ר	מ"א	

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הואות המקובלים	פסקי משני'ב וממותו	מוגמת תקבלה	המקור הקבלי	המקור המתוון
97	משני'ב קפ"ב, ס"ק טו; שערי'צ' שם, יב-יד	יש הסבורים כי ברוב המזון שעונה כוס אף בחוץ, יש הסבורים כי רק בשלישה ויש הסבורים שכלל לא. ויש מקרקרין כשמברכין בחוץ על היין שלא לאחור חכוס בימים, רק מניחין אותו על השלחן לפניהם, ונכון מנהג זה על דרך הקבלה (כ"י)	י'מדקרקרים שמברכין על חכוס הוא לצאת ידי דעת הראשונה [..]. דגם בחוץ טעון כוס ורק דמהווה משמע דיחיד לא יכרד על חכוס וע"כ מברכין ואין אוחזין שאין נבוה ויצאם ידי הכלי. ובשערי'צ': ידעיקר הקפידא שכתב שם בוודר שאין מברכין על חכוס אחור כיד משמע שם הדוא דקא לאחור אותו כיד כדרך המברכין (הגר"א).	משני'ב – משרה כמקובלים – התמוד (רכה?)	בחס להלכה חומרא/קלא אינן רלוונטיות	זוהר	רמ"א, עפ"י הג"י; הג"א; מ"א בשם י'כתבים'
98	משני'ב קפ"ג, ס"ק טו	יאות כוס של ברהמ"ז נימין	ג'כז' שעמיד חכוס על קף ימינו וראצבעות ידיו קופים סביב יכרד	כמקובלים – התמוד (רכה?)	התמודה	קבלה"ו	שלי'ד ע"פ הקבלה
99	שערי'צ' קפ"ג, ו	אם בירד ברהמ"ז בשכרוני, ספק אם צריך לברך, ולדינא אל יכרד		בלא תשא (פכ"ל) התמודה בברכה; שימור/חזוק האחרונים	הקבלה והתמודה; שימור/חזוק האחרונים	זוהר	מ"א

מספר סודר	סעיף המשני	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסקו המשיב ומגמתו	מגמת הקבלה ביחס להלכה	המקור הקובע	המקור המתור
100	מש"ב קצב, ס"ק ב	ביומון פותח אחד המסובים: נברך שאכלו משליו, וכו' על דבר שמברך עליו לאכלו או להרית בו צריך לאתרו במינו כשהו מברך	יש להקדים לברך קריאתו: 'תן לנו חסו' או 'בואו ונברך' יע"ד הקבלה אין לתחוב הפרי שמברך עליו בסכין אך שיאוחו הסכין במינו	התמדה כמתנה	התמדה קלה: שימור החיזוק	מ"א (קריאת שם) אך יש בשפע"ר קצב, ד)	מ"א (קריאת שם) אך יש בשפע"ר קצב, ד)
101	מש"ב ר"ה, ס"ק יח	על דבר שמברך עליו לאכלו או להרית בו צריך לאתרו במינו כשהו מברך	הנסיח: יעל כל מה שברא, ויש אומרים "שברא", ונורא נורא ופשיטה	כמקובלים – התמדה (רכה?)	התמדה	מ"א	מ"א
102	שע"ב ר"ה, רכות	ברכת בורא נפשות רכות	גם כשבעל עקרה או זקנה צריך גם או לנהוג בקדושה כי כתבו המקובלים שם או נבראו נשמות קדשות	אין הכינעו, כל אדם ינהג כמתנה – תומרא/קילא אין רלוונטיות	התמדה	מ"א	מ"א
103	בד"ל לשי"ע רמ"א	ילא ידא הניל ביומון עם אשמו, אלא בעונה האמורה בתורה	יש שכתבו שהוא הריז בראש חדש וי"ט (משנים), והוא מהמ"א, דכותנו להעתיק מה שכתבו המקובלים בשם האר"י, דלענין יונו ראש חדש וי"ט כשבת	כפוסקים (אין חיוב עונה ב"ח ובי"ט, אך גם אז ברא נשמות קדשות כשבת)	התמדה	מ"א	מ"א
104	שע"ב רמ"ג	יעונה תלמיד חכמים מליל שבת לליל שבת	המקובלים בשם האר"י	הקלה (אין חיוב)	המקובלים בשם האר"י	מ"א	מ"א

מספר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	חזרות המקובלים	פסק המשני'ב וממנו	מוגמת הקבלה	המקור הקובל המיוחס	המקור המתווך
105	שעו"צ רמ"ד, משני'ב תצד, ס"ק א (לגבי שבעיות)	אין התייחסות	אין לשמש בליל ראשון של פסח וליל שבתות ושני ימים של ראש השנה וליל שמיני עצרת, אם ליל בליל טבילה, ליתורו)	כמקובלים – התמדה רכה (בשעו"צ ינכו ליתורו)	התמדה	קבלה	אחרונים: מ"א רמ"ג, באה"ש רמ"ד, א"ר רמ"א
106	שעו"צ רמ"ב, כד	אסור לשמש לאור הגור אף כשמאפיל בטליתו. הגה: אבל אם עושה מחיצה גבוה עשרה לפני הגור – [...] שר"י	יריש מחמירין אפילו ע"י האפלת טלית. (משנ"ב) הוא מזהיכמת אדם [...]. בשל המקובלים, רע"ן בא"ר שדעמו דאף רא"י מודה להג פוסקים דבמאפיל שר"י. שעו"צ: יזאם היריעות ססביב המטה עכרת ומחשיכות אפילו אין מחשיכות לגמרי לכו"ע שרי כיון שיש תרתו מעלות אחד שהוא הפסק מחיצה [...] ועוד שאור הגר אינו משמש אור שר"י החשיך [...] ומשמע מניה שם דאפילו לדעת המקובלים דמתמירין בשהוא גורא דרך המחיצה כאן דהוא חודר אחר עדיף טפי	כמקובלים – התמדה רכה	התמדה	"מקובלים" הא"י	חז"א, כלל קכח; א"ר, מ"א, של"י
107	משני'ב רמ"ב, ס"קנד	ילא יבעול והוא שבע או ריעב, אלא כשיתעכל המזון שבמעיו. [...] ולא ביום שנכנס למרחץ	דירצא מברכ"ס קבוע [...] אל ישמש מטתו עד שישנה שיעור חצי מיל לפנות מפני ששד של ברכ"ס מתדבק בו וגושיך דף ע"ג רכ"ג גם בסוד"י בשם הוהר אלא דהוא כתב שלא ישמש מטתו כל אותה שעה ועיין ביד אפרים דגם כונת הוהר לאו דיקא שעה פמש אלא ר"ל זמן מה	זוהר	התמדה: שיפור/חיוק	זוהר	סדר היום, יד אפרים

מספר	סעיף המשיב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המשיב	פסק המשיב ומגמתו	מגמת הקבלה ביחס להלכה	המקור הקובל המיוחס	המקור המתון
108	משיב נד, סיק נד	אין התירויות הפוסקים	כתב בבבב הבית בשם הוהר"ב וביבאורו האחרונים דאשה מיקת לא תשמש אלא בשעה שהתניתן ישן ואחר התמיש לא תניק את הילד עד אחר שיעור הילד שני מילין ואם התניתן בוכה תמתין לפחות שיעור מיל	כמקובלים – התמרה	התמרה; שימור/חזוק האחרונים	זוהר	בדק תבית, אחרונים
109	משיב רמ, סיק נד	אין התירויות	יאשה שמאחרת טבילתה לצער בעלה עבירה גדולה בידה ונורמת כמה יעות' וכשמתעורר בקישיי אבר בחלום יזהר שלא לבעול או כי הבנים יהיו פגומין חי' ואף אם היא מעוברת תלך רחוק בישיך	כמקובלים – התמרה	התמרה	זוהר	באה"ש רמ, כד; בי"ו י"ד קצו ב
110	משיב רמ, סיק נד	אין התירויות	והאר"י ז"ל הוזה נזהר שלא לגלח אחר מנחה אפילו בע"ש וביאריו כותנו דמ"ש אחר מנחה ה"ינו אחר שהגיע זמן מנחה אבל לא מיי"י שהתפלל מנחה וה"ינו דקאמר אפילו בע"ש דר"ל לא מיבעיא בחול קודם שהתפלל מנחה אלא אפילו לצורך שבת שהוא מצוה ג"כ לא היה מנחה אחר שהגיע זמן מנחה ולא התפלל	כמקובלים – התמרה רכה	התמרה	זוהר	באה"ש רמ, א א"ר רמ, א
111	שערי צדק, ח, שערי צדק, ט	יש לכבד את הבת	יש לכבד את הבת	כמקובלים – התמרה רכה	התמרה	זוהר	מ"א
112	משיב רנא, סיק ז	אף שאסור לעשות מלאכה מאחר המנחה, מסתפריין כל היום, אפילו מספר ישראלי, (רמ"א)	אף שאסור לעשות מלאכה מאחר המנחה, מסתפריין כל היום, אפילו מספר ישראלי, (רמ"א)	כמקובלים – התמרה רכה	התמרה	זוהר	מ"א

המקור המתווך	המקור הקבלי מיוחס	מגמת הקבלה ביחס להלכה	פסקי המשני'ב ומגמתו	הואות המקובלים על פי המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	סעיף המשני'ב	מספר סודר
מ"א רס"א (הארי"י יוד"ה מלציג ע"י	הארי"י	הקלה	לכתובילה כפוסקים - התמורה רכה	הארי"י לא דקיק בזה (וגם לא המה"י"ם)	יכשטל צפוניו לא יטל אותן כשמהלך ויתחיל בשמאל, במזינעו; וכימיין, באצבעו ויטמן לוחו; דכו"ג"א, בשמאלו, וכד"ג"ה, בימין (רמ"א)	משנ"ב רס"ח	113
מ"א רס"ב (כתבים) אין במפשי השו"ע והטור; יש בשל"ה, שמות, פ"ר ההודש ע"פ לא תבערו איש	הארי"י (ישיר) זוהר ומקובלים	התמורה רכה התמורה	כמקובלים – התמורה רכה כשזיהם – התמורה (רכה?)	יטוב שלא ילכש בשבת מה שילכש בדח"ל, אפילו חלוק; בדור ומקובלים הודו מאז שלא יהיה שום מחלוקת בשבת חו"ש, ובפרט בין איש לאיש, וכן מוכח בגיטין	ישתחיל שיהיו לו בגדים נאים לשבת, ילכש בגדיו הנאים וישמח בבית השבת, וכי	שע"צ רס"ב, ו	114
מ"א רס"ג, (כתבים) ח"א	כתבים (הארי"י) זוהר	לא רלוטוי (התמורה?) התמורה והקלה	כמקובלים – התמורה (רכה?) כשזיהם – התמורה (כתיבת אמירת מומחייים) והקלה (כתיבת תפילה בציבור)	ימי' טוב שהאיש יתקן הנרות, בברכת יוצר אור אין לילג על מומחיי יהכל יחודו, וילאל אשר שבת אפילו למען תפילה בציבור, כי הם נוכחים בוהר	גשים מהירות בו יתר' (בנר שבת) יתחזק להרכות בומירות [...] ובכל דבר אם לא אמר אין מחזיקין אותן מלבד אם לא אמר לאל אשר שבת וכי מחזיקין אותן	משנ"ב רס"ג, משי"ב רפ"א, סיק"ג	116 117

המקור המתוון	המקור הקובלי	מגמת הקבלה	פסוק המשני	הוראת המקובלים	דיו השו"ע/ הפוסקים	סעיף המשני	מספר
מ"א	זוהר המיוחס	ביוס להלכה החמרה; שימור/חזיון של המנהג	ומגמתו — כמקובלים — החמרה רכה מאוד	על פי המשני המנהג למכור את עליות השישי כעלייה מיוחדת – יש לה קצת סמך בזוהר	אין התייחסות	משני רפב, סיק יז	118 סודר
ט"ז	זוהר חדש (בהשראתו)	שימור/חזיון	הקלה – כפוסקים – הקלה	לדעת הש"ז בעקבות הזוהר – החזונו ניערד רק מחמת רוב דבקות וכוונה, אבל יש מחזירים גם בסתם	ע"י שיש לו עונג אם יכסה, כד"י שילך הצער מלבנו מותר לכבות בשבת	משני רפח, סיק ב	119
זוספרי"ם – שעי"ת בשם הש"ה	זוהר	החמרה	כמקובלים – החמרה רכה	אל יבטל חזרה וימצאה על האדם לחדש הידישי תורה בשבת	מי שרגיל לישון בשבת – אל יבטלנה	משני רצ, ס"ק א	120
ב"ח	זוהר	שימור/חזיון	שימור/חזיון (מתן טעם)	או מתי יוסף משה חדוד. משה מת בע"ש אך נגנו בשבת בשעת המנחה	אומרים צדקתך בשבת לאחר עמידה	משני רצב, סיק ו	121
מ"א רצז, ב, ויש גם בפר"שה	זוהר	שימור/חזיון	כשידום	רק כל עוד יש בו ריח	מצוה לברך על ההדס של ארבעת המינים במוצאי שבת	משני רצז, סיק ח	122
מ"א	כונת האר"י	החמרה (רכה); שימור/חזיון המנהג	כמקובלים – החמרה רכה	ישוב להוד שידיה של שערה	לנו הברילה ימצוה מן המנוחה לברך על אביקה	משני רצז, סיק ח	123

מספר סודר	סעיף המשני	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המשני	פסק המשני – וממנו	מגמת הקבלה בהס להלכה	המקור הקובל	המקור המתור
124	מש"ב רצ"ב ס"ק י"א; שש"ע שם י"א	בבית בורא מאורי האש יש לפתח האצבעות לתוך הדי, שאז רואה בצפורים עם הכפות בבת אחת ולא יראה פני האצבעות שבפנים (וזהו) (ר"מ"א)	היינו הארבע אצבעות על גב האגודל [...] ויש נוהגין לפשוט אח"כ ה"י אצבעות ולראות מאחוריהם על הצפורים	כמקובלים – התמרה רכה	התמרה	ס' הכנות (האר"י)	מ"א
125	מש"ב רצ"ב ס"ק מ	אין לעשות מלאכה לפני הברכה, אך להדליק נר יש מתורמים, ואינו נכון	אין להדליק נר עד לאחור סדר קידושה	כמקובלים – התמרה	התמרה; שימור/חזוק (הדרכי משה)	זוהר	מ"א רצ"ב י
126	בה"ל לש"ע רפ"ד	מצוה מן המובחר שישלים אותה ואת קריאת הפרשה שמור"מ קודם שיאכל בשבת,	מספר הכנות משמע ולכתחילה ישלים בע"ש ורק כשיהיה אנוס ישלים בשבת,	כפוסקים (אור חו"ע ותלמודי רבנו יונה) – בשבת לפני שחרית	חומרא/קולא אין לחונטות	ספר הכנות (האר"י)	מ"א
127	מש"ב שא" ס"ק קנב	יכובע שהוא מתפשט להלן מראשו סתם, אסור להניחו בראשו אפילו בבית, משום אהל	יולפ"ז אפילו בקאפעל"ש שהוא קשה ויהיה ברחוב השפה ספח ג"כ אין למחות במקום שנוהגין להקל, אך שמסתמא נעשה שפה כוז לצל, וכמקום שלא נוהג להקל בזה בודאי יש להחמיר כדעת הש"ע ושהיא ע"פ דעת הר"ח והרמב"ם והערוך והר"ת והרד"מ שלא ללבוש בשבת קאפעל"ש רחב כזה. וגם בכתבי האר"י אסור בקאפעל"ש	כשידעם – התמרה רכה	התמרה	כתבי האר"י	

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיון השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המשני'ב	פסק הדין – מקלות ומגמות	מגמת הזבלה ביחס להלכה	המקור הקובע'י	המקור המתורן
128	משני'ב שא, ס"ק כב	אסור לעצום את עיני המת ולשיר את איבריו בשבת	יש שכתבו כן, 'ואומרים דאינא ביהוה שדיא סכנה, ואף שאין חזין כן – מקום שנהוגים כן יש לחזיר, אך לעשות באמצעות כ"כ	במקובלים – מקלות	הקלות: אך צמצום החזרת לגבי ישור איברים: שימור/חזיון המנהג	והר"ם	באה"ש שי"א, סו"ן: א"ר שי"א, כג (והר"ר לא דוחה את הפוסקים)
129	בה"ל לש"י"ע א"י ש"ב, ה	אין החזיונות (אדם מותר לטבול משומאיתו בשבת)	אם הוא שחור גמור ורוצה לטבול בשבת בשחורית משום תוספת קדושה – אין כוון משום חשן מרזן מצד הדין [...] בשם הכתובים, אך [...] משום חשן סודטה נראה דגם טבילה כוון יש לכוונע	כפוסקים – החמרה (רכה?)	הקלה	הכתובים (האר"י)	ספר תוספת שבת
130	משני'ב חכנ, ס"ק יב	אין מקדשין אותה ואת הלבנתו במוצאי שבת שחל בו י"י"ש	זמ"ש שאין מקדשין אותה בכלל שבת, והרבה טעמים נאמרו בזה ע"פ המקלה	במקובלים (כשניהם) – חומרא/קולא אין לכוונות	חומרא/קולא אין לכוונות	"המקלה"	מפנה בשערי"צ לתשובת רמ"ע ולרדב"מ; מא"ל חכנ, ו
131	משני'ב חלב, ס"ק יג	לכדיקת חמץ יחוגים להגות פתיתי חמץ במקום שימצאם הברדק, כדי שלא ידא ברכתו לבטלה [...] ומידו אם לא נתן לא עכב (רמ"א)	אף שאין צורך לשים פתיתים, כתב החוק יעקב דמ"מ אין כדאי לכטל מנהג של ישראל ועיי"ש שנתן טעמים להמנהג וגם האר"י ז"ל כתב מנהג זה לשינת יי"ד פתיתים	כמקובלים – החמרה (רכה?)	החמרה: שימור/חזיון המנהג	האר"י	באה"ש חלב, ה; חוק יעקב;

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסקי המשני'ב וממתי	מוגמת תקבלה	המקור הקבלי	המקור המתווך
132	משני'ב חס, סי'ק"ז	ראוי לכל אדם להתעסק בעצמו באפסית מצת מצוה	י'שירית עצמו במצת מצוה עד שיתדומם ויזיע וזה תיקון גדול לעון התמור והא"י יזיל'	כמקובלים – התמרה רכה	התמרה	הא"י	ט"ז חס, ב
133	משני'ב חנני, סי'ק"ב	נסדר הקערה הרגי'לן	יזעין באורחות סוד הקערה של הא"י יזיל'	כבר אה אין תכירה, ונהרא נהרא ופשטיה; תומרא/קולא אינן רליונטיה; שמור/חיוקן המנהג	תומרא/ קולא אינן רליונטיה; שמור/חיוקן המנהג	הא"י	א'אורני'ס באר"ש חנני ח
134	שערי'צ חנני, י"ב	בליל הסדר מצווה לדאוג שידה' זימון לברדמ"ז	ואם אין לו – ידאג להזמין אורח, שדרי' בלאו הכי מצוה להזמין אורח עני לחנן, ובמיוחד לפסח	התמרה רכה; שימור/חיוקן המנהג	התמרה רכה; שימור/חיוקן המנהג	זוהר	עברואר בכמה ספרים בשם זוהר' (לא מצאאתי מקור)
135	משני'ב חנני, סי'ק"א	אין הת'חסות	נהגו רוב הלומדים להישאר ערים בליל שבעות ולצטוק בתורה; והא"י מבטיח שישראלים שנתו	התמרה רכה	זוהר, ותבטח ברכה משו"ע הא"י	זוהר	מ"א חנני; יתעתיקו ד"ז רכל האחרונים
136	משני'ב חקבט, סי'ק"ז	במועד יחייב להאכיל לגוי, ליתום ולאלמנה עם שאר עניים	יזגם בוחי'ק מפליג מאוד בעתה מי שאינו נתון לעני מסעודתו ביה"ש	כשיזגם	שימור/חיוקן	זוהר	

מספר סודר	סעיף המשני	דיו השו"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים	פסקי המשני	מוגמת המזבלה	המקור הקובע	המקור המתור
137	שע"ז צ"ק קלא"ב	מצוה לגלות בערב יום טוב, חוץ מפסח	לפי המקובלים – עד חצות, אך בדיעבד יכול לסמור על דעת הפוסקים שעד שעת מנחה קטנה	לכתחילה – במקובלים, חומרה, בדיעבד כפוסקים	שימור/חיווק המנוג	מ"א	המקור המתור
138	שע"ז צ"ק קנ"א, א	משונכס אב, מי שיש לו דין עם נכרי ישתמש ממנו	עד ראש חודש אילול, ועל"פ עד השעה בא"ב (משני"ב)	כפוסקים, ובדיעבד כמקובלים	חומרה, אך הקלה בדיעבד כמקובלים; שימור/חיווק הקרבן נתנאל (המנוג)	קרבן נתנאל	קרבן נתנאל
139	מש"ז ב' קנ"א, ס"ק קג	יש להזדוהר מסכנות בין המצרים	זכונת הא"י כתר שיתאבל בימים הזהם אחר חצי היום ויכפר כמו חצי שעה	כמקובלים – חומרה (כד')	חומרה	מ"א תקנ"א; באה"ש תקנ"א, מ	מ"א תקנ"א; באה"ש תקנ"א, מ
140	מש"ז ב' קנ"א, ס"ק א	יזוישב בתענית, אם יכול לסבול התענית, נקרא קודש, ואם לאו... – נקרא חוטא	נוגע רק לעונות לא ידועים, שאדם דש בעקבי; עונות וידועים – יתענה לפי הימים הנקובים ברמקא ובא"י	כמקובלים – חומרה	חומרה	מ"א בשם הב"ח	מ"א בשם הב"ח

מספר סוד	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	חזאת המקובלים	פסק המשני'ב ומגמתו	מוגמת הקבלה ביחס להלכה	המקור הקובל' המיוחס	המקור המתווך
מספר סוד	משני'ב תקפ, ס"ק טז	יש מי שאומר שגורו שיהיו מתעניין בכל שגי והמיישי על חורבן רבוי, ועל חזרה שגשג שפיה, ועל חיל השם, ולענין לבוא יהפכם ה' לששון ולשמחה	על פי המשני'ב חזאת המקובלים	כמקובלים – החמרה (רכה?)	החמרה (רכה?)	כתבים (האר"י)	אר"י תקפ, ח'; מ"א תקפ, ט
142	משני'ב תקפא, ס"ק יא	שי"ן לסליחות צריך שיהיה 'היותר הגון והיותר גדול בתורה ומעשים שאפשר למצוא, שיתפלל סליחות וימים נוראים; ויהיה בן שלשים שנים, גם שיהא נשוי ו... מידו כל ישראל כשרים הם, רק שיהיה מרצת לקדל	יוראי שיהיה השי"ן והתוקע בעלי תשובה נמורד גם ראוי שילמדו הכונות מהתפילות והתקיעות, ויהא מהזוהר'	כמקובלים – החמרה רכה	החמרה	זוהר (מקור הכונות)	לא רלוטני; באר"ש תקפא, ז; משה אפ"ים תקפא, מט

המקור המתועד	המקור הקובלי המיוחס	מוגמת הגזבלה ביחס להלכה	פסוק המשיג'ב ומגמות	הוראת המקובלים על פי המשיג'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	סעיף המשיג'ב	מספר סודר
מ"א תקפג, ה	כתבים (האר"י)	הקלטה: שימור/ חזרוק	במקובלים – תקלטה (בריעוביז)	'בכתבים כתב ולעשותו בונה או באר, וטוב שיהיה מוחזן לעיני'	'הולקין אל המהרי' לתשל"ך בראש השנה	משיג'ב תקפג, ס"ק ח	143
מ"א תקפג, ו	האר"י	הקלטה: שימור/חזרוק המעוג בפניעל	במקובלים – תקלטה	'והאר"י ז"ל אמר שאחד הוצות מותר לשון, שכבר נתעורר המלאך עיני' תפלות ותקיעות'	ערוהים שלא לישן בים ראש השנה, ומנהגו נכון הו"א	משיג'ב תקפג, ס"ק ט	144
תמיד-משה	כוונות (האר"י), משתמע	חומר/אקולא אינן רלוונטיות	כשגודם	טעם א – משום שהשטן עומד על ימניו; טעם ב – שבשמאל המפליץ מנגינים. נפק"מ לאיטר. וטעם ראשון עיקר, וגם לטעם השני זכות תפילין בכלל ולאן דווקא של התוקע	רצוי להקניע בשופר בצד ימין של הפה (רמ"א)	משיג'ב תקפה, ס"ק יח	145
מעשה רב	"עיי"פ סוד"	התמרה	כמקובלים – התמרה	'איך לאכול עגבים בראש השנה'	אין הת"יחסות	משיג'ב תר, ס"ק ד	146
ברכי יוסף תרג, ד (לא בשם האר"י?)	האר"י	התמרה	כמקובלים – התמרה (וכה?)	האר"י כתב שדחוב ללמוד בספרי' מוסר כל השנה'	יש לכל אדם לפשפש ולהפש במעשיו ולשוב מהם בעשרת ימי תשובה'	משיג'ב תרג, ס"ק ב	147
מטה משה	הוזהר	התמרה	כמקובלים – התמרה	'באלו הימים יעשה כל אדם כדעת הוזהר, שישוב קודם שישכב וימאנן על חטאיו ויפשפש במעשיו'	כ"ל	משיג'ב תרג, ס"ק ב	148

מספר סודר	סעיף המשני'ב	דיו השו"ע/ הפוסקים	חוראת המקובלים	פסק המשני'ב וממנו	מוגמת תקבלה ביחס להלכה	המקור הקבלי	המקור המתור
149	שע"צ תרד"ג	מנהג כפידות (רמ"א)	על פי המשני'ב 'טוב לשתטו באשמורות אחר הסליחות, כי אין הרחמים קובלים' אזתא בספרים דעיקר תקון למי שונכשל חס ששלים בזה שיתחזק [..]. בלמוד התורה, תכתי התורה תגן עליו	כמקובלם – התורה רכה	התורה	"קבלה" מיוחס	מ"א
150	שע"צ תרט"ו	'הוא קרי בליל יום הכפורים ידאג כל השנה'	שכתב חס ששלים בזה שיתחזק [..]. בלמוד התורה, תכתי התורה תגן עליו	כמקובלם – התורה קלה	לא רלוטני; דברי מוסר?	זוהר (עם מובאה ארוכה ואינו במפשי הש"ע)	'זספרי'ם (לא מצוין אלו ולא מצאני במפשי הש"ע)
151	משנ"ב תרט"ו, ס"ק	'ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן העולם הבא'	מי שראה קרי בעי'כ ובעל זאת הוציא את שנתו ראוי לו לכת שבת והדראה על שנתו לו חיים מן השמים' מי שצטער על מיתת בני אהרן או מורי' דמצות עלית – מחולקין לו עונותיו ונבין אינם מתים בחי'י'	כמקובלים – התורה רכה	לא רלוטני; דברי מוסר	הפנייה לקרבן נתמאל בשם הא"י	קרבן נתמאל מ"א תרכ"א, בא"י ש"תרכ"א, הש"ע
152	משנ"ב תרכ"א, ס"ק	אין התייחסות	יכתב בתולעת יעקב ע"פ הסוד יש ליטול שדרתו של לולב כלפי פניו ופני הלולב כלפי חוץ, והכי נוהגין'	כמקובלים – התורה רכה	התורה רכה	הזוהר	מ"א תרכ"א, בא"י ש"תרכ"א, הש"ע
153	משנ"ב תר"ן, ס"ק	אין התייחסות	יכתב צ"ר לקשרו בימין הלולב והערה לשמאלו (משנ"ב) ע"י במ"א מה שכתב בשם הא"י בזה וזהו אחד מימין הלולב, אחד לשמאלו ואחד באמצעי; ערב אחד מימין ואחד משמאלו. ולא העתקתיו כי הפרי מדרים כתב שלא ינהוג כן אלא מי שמוחזק בוסידות'	כפוסקים – התורה רכה	התורה; שימור/חזוק (המנהג)	"ע"פ הסוד"	תולעת יעקב מ"א
154	שע"צ תרנ"א, י"א	אין התייחסות	יחדס צ"ר לקשרו בימין הלולב והערה לשמאלו (משנ"ב) ע"י במ"א מה שכתב בשם הא"י בזה וזהו אחד מימין הלולב, אחד לשמאלו ואחד באמצעי; ערב אחד מימין ואחד משמאלו. ולא העתקתיו כי הפרי מדרים כתב שלא ינהוג כן אלא מי שמוחזק בוסידות'	כפוסקים – התורה רכה	התורה; שימור/חזוק (המנהג)	הא"י	מ"א

מספר סודר	מספר	סעיף המשני	מספר המשני, תרגום, שיעור	דיו השו"ע/ הפוסקים	דיו ה"ש"ע/ הפוסקים	הוראת המקובלים על פי המש"ב	פסק המשני – וממנו במקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקור הקבלי	מקור המתור
155	155	שעי"ג תרגום, ה	שעי"ג תרגום, ה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה
156	156	מש"ב תרגום, ס"ק יב	מש"ב תרגום, ס"ק יב	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה
157	157	מש"ב תרגום, ס"ק ל', שיעור"ג שם, מג	מש"ב תרגום, ס"ק ל', שיעור"ג שם, מג	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה
158	158	מש"ב תרגום, ס"ק ל', שיעור"ג שם, מט	מש"ב תרגום, ס"ק ל', שיעור"ג שם, מט	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה
159	159	ביד"ל לשר"א אור"ח תרגום, טו	ביד"ל לשר"א אור"ח תרגום, טו	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה	מקביל? החמורה? שימור/דיוק? חמורה? ביחס להלכה

מספר סוד	סעיף המשיב	דיו השו"ע / הפוסקים	חזאת המטובלים על פי המשיב	פסק המשיב וממנו	מומת תקבלה ביחס להלכה	המקור הקבלי	המקור המתור
160	משיב תרס, ס"ק ת' שם תרס, ס"ק כו	טוב שלא לחבר הערבה עם הל"ב (רמ"א תרס, ז')	על פי המשיב אין לחבר את הערבה עם הל"ב (ערב) אחרי קריש תקבל, ואז יקח ויחבט)	כשיורה	שימור/חזוקק	הא"י	מ"א תרס, ת'; באה"ש תרס, ד' זכ"כ בשם הא"י
161	משיב תרס, ס"ק טז	טוב לכתחילה שיהיו לפחות שלוש יחידות ערבה ליהושענות	יבשם הא"י כתבו ד' ביי'	כמקובלים – התמרה (רכד?)	התמרה; שימור/חזוקק (המנהג)	הא"י	באה"ש, תרס ד' בשם הא"י כתב
162	משיב תרס, ס"ק יט	יתבט הוושענות יעל הקרקע או על הכלי	יבשם הא"י כתבו ד' דווקא על הקרקע	כמקובלים – התמרה	התמרה; שימור/חזוקק המנהג	הא"י	א"ר תרס ד' (מ"א) תרס, ג' בשם המקובלים) יבשם הא"י ז"ל כתב
163	משיב תרס, ס"ק יא	יש לשמות בשמות תורה	זכ"כ משם הא"י ז"ל, והעידו על הא"י ז"ל שאמר שהפעלה העליונה שהשיג באה לו ע"י שחיה משמח בכל עזו בשמחה של מצוה	כמקובלים – חזוקק	שימור/חזוקק	הא"י	ביכורי יעקב תרס, ט

שלב 3: ניתוח המקורות. לאחר איסוף שיטתי של אזכורי מקורות הקבלה בספר משנה ברורה (לרבות ביאור הלכה ושער הציון), נמצאו 163 מקומות שבהם ישנה פנייה של החפץ חיים אל הקבלה. זהו מספר נכבד, בלא ספק. כעת נבחן את המסקנות העולות ממקורות אלה.

(א) הרוב המכריע של מקורות המזוהים של הקבלה (בניגוד לאלה המופיעים 'כמקובלים' או 'כסוד' סתם) המובאים על ידי החפץ חיים הם הזוהר והאר"י. אין ספק, יש בכך עדות לקנוניזציה של שני מקורות אלה כסמכויות העליונות המייצגות את הקבלה, לא רק בספרות ההגות והמוסר אלא גם בספרות ההלכה. ממצא זה איננו מלמדנו על מעמד הקבלה בכללה בפסיקתו, אך הוא ראוי לציון בפני עצמו.

(ב) מתוך 163 מקורות, ב־159 החפץ חיים מביא את מקורות הקבלה באמצעות 'צינורות': רובם ככולם הובאו דרך מגן אברהם, אליה רבה, באר היטב ושערי תשובה, כלומר כמעט כל ה'צינורות' של החפץ חיים הם ספרים שציין בהקדמתו כ'עמודי ההוראה' שלו.³⁹ רק לשני פריטים (פריטים 134 ו־150) לא מצאתי מקור בין מפרשי השו"ע ו'עמודי ההוראה' העיקריים של החפץ חיים שבהם עינית. על אחד מהם (134) מציין החפץ חיים כי שאב אותו מ'ספרים' או כיוצא בהם, אך לא ברור אם הכוונה לספרי הלכה, או שמא לספרי הגות ומוסר.

(ג) מבחינת מגמות הפסיקה: רק 6 מבין 163 המקורות מורים על הקלה על פי הקבלה (פריטים 13, 77, 96, 128, 143 ו־144). מבין אלה, במקור אחד ההקלה היא בעניין קל ערך, וגם הוא רק בדיעבד: ההיתר לומר את הייהי רצון' על חלום רע לא בשעת ברכת 'שים שלום' אלא בשעה שהש"ץ מקריא לכהנים את ברכתם (פריט 77). גם במקורות האחרים כמעט תמיד אין ההקלה שלמה: לעתים היא באה רק בדיעבד ולעתים היא נסמכת גם על הכרעות פוסקים או מנהגים, כלומר לא הקבלה היא הסמכות המכרעת. ב־5 מקורות פסק על פי הקבלה כאשר מושגי החומרא והקולא אינם רלוונטיים (פריטים 12, 22, 52, 68, 78), וגם בהם אפשר לומר שעל כל פנים לא הקל על פי הקבלה. ב־3 מקורות ניסה החפץ חיים להשיג פשרה בין הלכה לקבלה (פריטים 15, 51 ו־97); ב־6 מקורות לא הכריע ביניהן הכרעה ברורה (פריטים 16, 32, 69, 75, 102 ו־133), ונראה כי במקומות אלה סביר להניח שהחפץ חיים מבקש לגלות כבוד למנהגים החסידיים ולא

39 חלמיש (לעיל הערה 14) מונה כמה עניינים שלטענתו פנה בהם החפץ חיים אל מקורות הקבלה במישורין, שלא דרך תיוכם של מפרשי השו"ע או אחרונים אחרים: (א) הברכה על ההדס במוצאי שבת; (ב) כיוסי הראש והעיניים בשעת התפילה; (ג) חשיבות הפיוטים 'לאל אשר שבת' ו'הכל יודוך' (כל אלה מעמ' 604, הערה 17); (ד) טעם אמירת הקטורת אחר מוסף בשבת (שם, עמ' 605); (ה) ראשי התיבות של ציצת: צדיק יפריד ציציתו תמיד (שם, עמ' 609, הערה 41); (ו) חליצת תפילין אחר שקיעה (שם, עמ' 609, הערה 44); (ז) שמחה וריקודים בשמחת תורה (שם, עמ' 610, הערה 49). עניינים אלה צוינו לעיל בטבלה כפריטים 122, 59, 117, 81, 14, 30 ו־163 (לפי סדרם), ובכולם, ללא יוצא מן הכלל, יש לפסיקת המשנ"ב 'צינורות' מן האחרונים, כמובא בטבלה.

להכריע במפורש נגדם, אך אינו מאמץ את הקבלה אל ההלכה; ב"6 מקורות נקט מגמה של הקלה מצד אחד והחמרה מצד אחר (פריטים 24, 27, 46, 99 ו"117). אם נסכם, הרי לכל היותר ב"25 מקורות, מתוך 163, התחשב החפץ חיים בקבלה כמקור סמכותי; ברמה כלשהי: עיון במקורות אלה מלמד שחלק מהם הם עניינים קלי ערך למדי. בכל שאר המקורות – 137 במספר – פסיקותיו של החפץ חיים על פי הקבלה הן להחמיר (החמרה רגילה או החמרה רכה) או לשמר/לחזק את מקורות ההלכה במתן טעם, בדברי מוסר או בכגון אלה. כמה עשרות מבין הפריטים דלעיל מייצגים מגמה של החמרה רכה, שהיא אולי המעמד הסמכותי פחות והמחייב פחות מבין כל הקטגוריות, במיוחד אצל פוסק כמו החפץ חיים, הנוטה להחמרה רכה בפסיקתו בכלל. לא מצאתי תחום מסוים שבו ההסתמכות על הקבלה רבה יותר מאשר באחר, או שבו אפשר למצוא שיקול עקבי מסוים המחזק את נטייתו של החפץ חיים להסתמך על הקבלה.

עוד יש לציין כי מספר פניותיו של החפץ חיים אל הקבלה נופל מזה של כמה מעמודי ההוראה שלו. גם חלמיש, הנוטה להגדיל את מעמדה של הקבלה בפסיקת החפץ חיים, מציין כי ישנם מקומות לא מעטים שבהם בעלי הלכה אחרים נזקקו לקבלה, ואילו החפץ חיים בחר להימנע מכך.⁴⁰ בחינה שיטתית של הפסיקות הללו ושל אחרות כדוגמתן תעלה בלי ספק את מספרם של מקרים אלה. כך למשל בחינה דומה של אזכורי הקבלה אצל המגן אברהם מעלה כי פניותיו אליה מגיעות למספר כמעט כפול מזה של החפץ חיים. החפץ חיים אינו נזקק אלא לחלק קטן יחסית מתוכן, חרף מעמדו הסמכותי של המגן אברהם בפסיקתו (שעליו עמדו פישביין⁴¹ וחלמיש⁴²). ואולי מן הראוי להוסיף נתון: החפץ חיים ממעט מאוד לנהל שקלא וטריא למדני על מקורות הקבלה, מן הסוג שהוא מנהל על מקורות ההלכה, ואפילו על מקורות האגדה.

העולה מן המקובץ: החפץ חיים לא למד מקרוב את מקורות הקבלה, ולא קלט מהם בדרך של קליטה ישירה, אלא כמעט אך ורק דרך 'צינורות' הפוסקים האחרונים. גם כאשר פסק על פי הקבלה, כמעט תמיד פסק לחומרא, ורק לעתים נדירות במגמות אחרות, ומכאן שלא נתן לקבלה 'כוח' של ממש אל מול הפוסקים והמנהג. גם כאשר הורה על פי הקבלה שלא להחמיר, רבים הם המקרים שבהם הורה כך מתוך חיזוק או שימור של מנהגים ופוסקים שכבר התקבלו לפניו. מתוך כך נוכל לעבור כעת אל שלב הסקת המסקנות הכלליות.

שלב 4: הסקת מסקנות ושילובן בפרספקטיבה רחבה. על פי הממצאים דלעיל, אפשר לדעתי להגיע למסקנה שהחפץ חיים אינו מייצג מגמה של קליטה (או

40 חלמיש (לעיל הערה 14), עמ' 611-612.

41 פישביין (לעיל הערה 13), עמ' 162, 168. לאורך הספר מובאות כמה וכמה הדגמות משכנעות לסמכותו זו של המגן אברהם בעיני החפץ חיים (שם), עמ' 13, 29, 41-42, 49, 67, 73, 86, 101, 108, 124, 126).

42 חלמיש (לעיל הערה 14), עמ' 606-607.

שילוב) של מקורות קבליים אל תוך ההלכה, אלא במידה רבה את סופו של עידן הקליטה הישירה. המקורות שנקלטים אצלו נקלטים מכוח הפוסקים או מכוח המנהג (בדרך כלל הפוסקים, וגם כאשר מדובר במנהג הרי זה על פי רוב מנהג המובא בפוסקים).⁴³ מכאן שלדידו מקור הסמכות הוא הפוסקים, ולא הקבלה עצמה.⁴⁴ משעה שנקלטו הוראות אלה בפוסקים, שוב אין להן מעמד של נורמות קבליות אלא של נורמות הלכתיות.

ממצאים אלה עולים בקנה אחד עם הצהרת העקרונות של החפץ חיים. כזכור, בהקדמתו הזכיר רק את גדולי האחרונים כ'עמודי ההוראה' שלו ולא ציין אף מקור קבלי אחד, ובדבריו על מעמדה של הקבלה בהלכה נקט, על פי הניתוח שהצעת לעיל, גישת הפרדה מתונה, הרואה את הקבלה בעיקר כמקור לחומרות, כמעט כמידת חסידות, או כמקור למילוי חסרים נדירים בפסיקה הקיימת.

ואמנם, החפץ חיים אינו רואה עצמו כמי שבא לעקור גבולות שגבלו קודמיו. כזכור, עיקר תכליתה של המשנ"ב היא לסכם את פרשנות השר"ע ושאר אחרונים, ולהציג בפני הקורא ליקוט מסודר של ספרות זו על כל סעיף וסעיף. החפץ חיים היה 'מועל בתפקידו' אילו נמנע מלאזכר את כל אותם מקורות מן האחרונים המביאים מקורות קבלה; אשר על כן, מתוך נאמנות למשימה שנטל על עצמו הוא מביא גם את אזכורי הקבלה בספרי אלה שקדמוהו, אך מקפיד לא להרבות את הפנייה אל הקבלה מעבר למה שנדרש כדי לבצע נאמנה את מלאכת הליקוט. הקבלה איננה אפוא מקור סמכות עצמאי בפסיקת החפץ חיים, אלא רק מקור סמכות משני, הנסמך על סמכותם של הפוסקים, ובמיוחד של האחרונים שהביאוהו ועל המנהג. יתר על כן, בולטת העובדה שבמקומות רבים מאוד תפקידה של הקבלה הוא בכיוון של 'החמרה רכה': מומלץ להחמיר על פיה, אך אין זו חובה גמורה.⁴⁵ יש כאן אפוא ביטוי מרומז לכך שהמנהגים הקבליים הם בבחינת

43 כך, לפחות, גורס סולובייצ'יק: H. Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 4 (1994), pp. 66–71. ואולם, פישביין, שניתח לאחרונה במאמר המצוי עמו בכתובים את מעמד המנהג במשנה ברורה, סבור כי מעמדו של המנהג בפסיקתו של החפץ חיים מורכב יותר וקרוב יותר למעמדו אצל הפוסקים שלפניו.

44 חלמיש (לעיל הערה 14) מסכים כי במקרים רבים שבהם מביא החפץ חיים מן הקבלה הוא נוקט לגושפנת הפוסקים (עמ' 605–612) או המנהג (עמ' 605–606), אך אין הוא רואה בכך ביטוי למיעוט סמכותה של תורת הנסתר או להגבלת הפנייה אליה אלא לכך שהחפץ חיים נוקט בגישת 'שמע האמת ממי שאמרה' (עמ' 611).

45 אביא כאן עדות שמסר לי אחד מגדולי בעלי המוסר בדורנו, ששמע אותה מפי יהודי קשיש שבו היה המעשה. שני האישים ביקשו להישאר בעילום שם, ועל כן לא אוכל להביא את הסיפור כראייה של ממש, אך יש בו ערך כאילוסטרציה, ועל כן אני רואה לנכון להביאו על כל פנים בהערות שוליים. על פי שמיעה זו, כאשר היה אותו קשיש בחור ישיבה צעיר הוא התארח אצל החפץ חיים בשבת. כאשר ערך החפץ חיים את הקידוש, הוא החזיק את הכוס בצדדיה, שלא כמנהג המקובלים. האורח הצעיר הרהיב עוז והזכיר לחפץ חיים כי במשנ"ב פסק שיש לנהוג לכתחילה על פי הקבלה, ולהחזיק את הכוס 'על כף ימינו והאצבעות יהיו זקופים סביב' (משנ"ב פג, ס"ק טו; לעיל פריט 98 בטבלה). על כך השיב לו החפץ חיים: 'חשבת שאתה חכם...'

מידת חסידות בעלמא, כלומר הם אינם חלק מן ההלכה הפוזיטיבית. מגמה זו איננה מובנת מאליה. היא משקפת הכרעה עקרונית שלא להרחיב את תחום השפעתה של הקבלה מעבר למעמד שכבר רכשה ממילא.

לכאורה יכול הטוען לטעון כי מקורות הקבלה מציעים היצע מוגבל יחסית של נורמות, ומה שכבר יש – מוצה, כך שלחפץ חיים לא נותר עוד מה לקלוט. ואולם, לא כך הדבר. בדורו של החפץ חיים עצמו ישב בבגדד ובירושלים ר' יעקב חיים סופר וחיבר את חיבורו, 'כף החיים', שמוסיף עוד כהנה וכהנה בקליטת מקורות הקבלה, ואף נותן להם מעמד עדיף בפסיקתו.⁴⁶ גם פוסקים אחרים, רובם ספרדים, הלכו בדרך זו.⁴⁷ יתר על כן, די בדפדוף קל בספר 'שולחן ערוך האר"י' כדי ללמדנו כי אילו רק רצה החפץ חיים יכול היה לקלוט עוד נורמות קבליות רבות.

גישה זו עולה בקנה אחד עם הרושם המתקבל משאר כתביו של החפץ חיים. בכתבי המוסר שלו (כגון בספרים 'שמירת הלשון' ו'זכור למרים'), החפץ חיים אכן מביא כמה מובאות מן הזוהר, וככל הנראה הכירו יפה, אך כל המובאות הללו הן מן הסוג של 'נגלות הזוהר', ועניינן בעיקר בתיאור חומרת העבירות וגודל עונשן, ולעיתים בתיאור חשיבות המצוות וגודל שכרן; הן אינן משקפות העמקה של ממש בשאלות התאולוגיות כבדות המשקל של תורת הסוד היהודית. אפשר לומר שהזוהר משמש לחפץ חיים כספר מוסר. מנגד, כאשר אנו באים אל החיבורים שבהם נקט מגמה הלכתית, כגון ספר 'חפץ חיים' ו'ספר המצוות הקצר', אנו מוצאים את הזוהר רק במקומות ספורים, וגם בהם הוא מובא בהקשר מוסרי-דרשני.⁴⁸ ככל שידיעתי מגעת, חיבורי קבלה אחרים אינם נזכרים בהם כלל.

כך גם בקונטרסו 'תפארת אדם', העוסק בגילוח הזקן. החפץ חיים הקל ב'איסור' זה בספריו 'מחנה ישראל' ו'נדחי ישראל', ועורר בכך את חמתם של חסידי חב"ד, שרבים, היצמו צדק, החמיר בו בהשפעת הקבלה.⁴⁹ בתגובה לכך כתב החפץ חיים את קונטרס

46 לעיל הערה 35.

47 אזכיר כאן את שמותיהם של ר' יוסף חיים (ה'בן איש חי'), ר' כלפון משה הכהן מגרבה ור' עובדיה הדאיה; אך יש עוד אחרים. על הקבלה בפסיקתם נכתב מעט יחסית: ש' מונדני, הרב יוסף חיים ומשנתו כפי שהיא משתקפת ב'בן איש חי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, תשס"ה, עמ' 192-221, 261; הרב ב' לאו, 'ארץ הקודש בכתבי רבנים מארצות המזרח במאה העשרים', א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 168-174; י' גארב, 'קבלה מחוץ לחומות: תגובתו של הרב הדאיה להקמת המדינה', צ' זוהר (עורך), הרב צוילא ובני זמנו, ירושלים תשס"ט, עמ' 14, 17, 19.

48 למשל ר' ישראל מאיר הכהן, ספר חפץ חיים, ירושלים תשנ"ט, הקדמה, עמ' יא (על לשון הרע כטעם להתארכות הגלות), יב (על לשון הרע כפעולה הבאה במקום דיבורים של קדושה); הני"ל, ספר מצוות קצר, לא תעשה קלב (כל כתבי, ד, עמ' סד) (על עונש העובר על איסור בעילת נידה).

49 ר' אריה לייב הכהן, קיצור תולדות חייו (כל כתבי, ג, עמ' נ; וכבר הערתי על כך שהחפץ חיים פוסק בעניין זה פסקים שונים לציבורים שונים (בראון [לעיל הערה 19], עמ' 27-31).

'תפארת אדם', שבו ביקש להבהיר את עמדתו בנדון. הוא פותח בקביעה כי מן התורה מותר להסתפר ב'מספריים כעין תערי', אך מסייג: 'וכל זה מצד הדין, אך באמת נכון לזוהר אפילו במספרים, כי כתבו המקובלים שבזה עוקר צינורות הקדושה מלמעלה, ובפרט במקומותינו שהעולם נהגו לזוהר בזה בודאי אין להתיר'.⁵⁰ דוק: הסמכות הקבלית אינה מולידה אלא החמרה רכה ('נכון לזוהר'), בעוד סמכות המנהג מולידה החמרה 'קשה' יותר ('בודאי אין להתיר'). יתר על כן, בהערת השוליים שצירף החפץ חיים לדבריו אלה כתב כי עיקר טעמם של 'אבותינו ואבות אבותינו במדינותינו' בכך שנהגו להחמיר בתספורת הזקן הוא בראש ובראשונה החשש מפני מדרון חלקלק (שמא 'יבאו הרבה אנשים לידי גילוח בתערי'), ורק בסוף הוא מוסיף, בבחינת שוליים-לשוליים: 'ואפשר שחששו לדברי המקובלים שהחמירו בזה'.⁵¹ לכל קורא הרגיש לנימת הדברים ברור כי משקלה של הקבלה בעניין זה איננו מכריע. ואמנם, בעולם הישיבות הליטאיות, הן בימיו של החפץ חיים הן בימינו, נוהגים רוב הלומדים להתגלח לכל הפחות עד לנישואיהם, ולעתים אף מעבר לכך.

כאשר מדבר החפץ חיים על מצוות תלמוד תורה הוא איננו מזכיר את לימוד הקבלה כדרך אפשרית לקיום מצווה זו, אף לא למי שמילאו כרסם ש"ס ופוסקים. כפי שציין חלמיש, החפץ חיים פוסק כי 'חייב אדם ללמוד בכל יום תורה שבכתב, שהוא תנ"ך, ומשנה וגמרא ופוסקים',⁵² ואינו מזכיר את הקבלה, בניגוד להוראת גדולי המקובלים.⁵³ לעניין החיוב לומר דברי תורה בסעודה הוא מכיר אף בדברי אגדה ומוסר כבדברי תורה,⁵⁴ אך איננו מונה את הקבלה. אינני בטוח שזו השמטה מכוונת, וייתכן מאוד שאילו נשאל היה קובע כי הקבלה היא בכלל דברי אגדה או מוסר, אך ההתעלמות ממנה מעידה כמאה עדים על חשיבותה המועטה ב'סדר היום' ההלכתי שלו. הדבר בולט במיוחד על רקע העובדה שכמה מ'עמודי ההוראה' של החפץ חיים – כגון שולחן ערוך הרב וה'חיי אדם' – מזכירים במפורש את לימוד הקבלה כלימוד אחד מחלקי התורה,⁵⁵ וכך גם מקבילו, בעל 'ערוך השולחן'.⁵⁶

אם נכונות מסקנות אלה לגבי דרכו של החפץ חיים בתחום ההלכה, הרי הן משתלבות יפה גם עם המגמה שהוא מייצג בתחום האמונה. כפי שהראיתי במקום אחר, ביהדות ליטא מייצג החפץ חיים יותר מכל אישיות אחרת את אידאל 'האמונה התמימה',

50 ר' ישראל מאיר הכהן, תפארת אדם (כל כתבי, ב, עמ' א).

51 שם, בהערת כוכבית.

52 משנ"ב קנה, ס"ק ב.

53 חלמיש (לעיל הערה 14), עמ' 604.

54 משנ"ב קע, ס"ק א.

55 שועה"ר, הלכות תלמוד תורה, ב, א-ב; ח"א, חלק א, י, יב.

56 ר' יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן, יורה דעה, רמו, טו; אך במקום אחר (שם, אורח חיים, מז, ח) הוא מסתפק אם הלומד דברי אגדה ו'חכמת הקבלה' מברך עליהם ברכת התורה.

המתרחקת מחקירות תאולוגיות כלשהן – בעיקר פילוסופיות, אך גם קבליות.⁵⁷ העיסוק התאולוגי בכלל נתפס בעיניו כמסוכן וכמנוגד לאהבת ה' הפשוטה והישירה.⁵⁸ מגמה זו החלה זמן רב לפני החפץ חיים, הן במרחב החסידי הן במרחב המרכז אירופי, אך לליטא הגיעה באיחור מה, והחפץ חיים הוא כאמור אחד מנושאי דגלה המובהקים. על יחסו אל הקבלה העיד בנו, ר' אריה לייב הכהן:

החזיק מאד בחכמת הקבלה, באמרו כי הוא אחד מחלקי התורה היותר נעלים (וכעין מאמרם: 'דבר גדול מעשה מרכבה'), ומרגלא בפומיה תמיד כי בלי סתרי תורה מגששים אנו באפילה, ואי אפשר לבוא עד חקר אלוה בהנהגתו עם הבריאה. אמנם [אבל] דאג כי לא יספיק לו הזמן להתעמק בה, בשביל לימודיו הנגלים שהם צורך רבים, ועיין בספרי הקבלה רק לפעמים, וע"פ רוב בלילה בשעה מאוחרת, כה זוכר אני מימי נעורי. ספרי קבלה היה לו רק מהמחברים הקדמונים כמו ס' יצירה וספרא דצניעותא עם ביאורי הגר"א, כן ס' התמונה וספרי הזוהר, כן ס' פרדס לקרדווירי וספרי ע"ח [עץ חיים] ופרי ע"ח כן ס' עבוה"ק [עבודת הקודש] להגבאי וספרי הר"י גיקטיליא ה"ה [הלא הם] שערי אורה וגינת אגוז, וס' שפע טל, וזלתם לא.⁵⁹

החפץ חיים החזיק אפוא מדרך ספרים נאה למדי של ספרי קבלה יסודיים, שביטאו את הכבוד הבסיסי שהוא רוחש לחכמה זו, אך מיעט לקרוא בהם. עמדה זו היא דוגמה מובהקת ליחסם של בעלי האמונה התמימה, במיוחד בדורות האחרונים, אל תורת הסוד היהודית. מצד אחד, הם מעלים על נס את קדושתה ומעלתה – שהרי היא נתקדשה במסורת הדורות, ואחריה אין להרהר – אך מצד שני האדרה זו נשארת במידה רבה 'חסרת כיסוי', משום שהם מתרחקים מן העיסוק העיוני והמעשי בה. גם בעדותו של ר' לייב נוכל להבחין שההיגד הבא אחרי ה'אבל' הוא זה שמציין את חולשת מגעו של החפץ חיים עם תורת הסוד, והוא אפוא העיקר. בדרך כלל הנימוק להימנעות זו ממגע עם הקבלה הוא שאין תורה זו ראויה לבני תמותה רגילים כמונו דווקא משום עומקה; אך כאן הנימוק הוא אחר – החפץ חיים העדיף לעסוק בלימודיו הנגלים, שהם צורך רבים. ניסוח זה משקף בראש ובראשונה את האופן שבו תפס את עיקר ייעודו בחייו, אך גם את מקומה השולי של הקבלה בעולמו ואף את אי-הרלוונטיות שלה ליצורך רבים, על פי הבנתו.

57 ב' בראון, 'שובה של האמונה התמימה: תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19', מ' הלברטל ואחרים (עורכים), על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 433-436; על עמדתו זו אני מקווה להרחיב במקום אחר.

58 ר' אריה לייב הכהן, דוגמא מדרכי אבי (כל כתבי א), עמ' קטז-קיו.

59 שם, עמ' יד-טו. גם אחד ממספדי החפץ חיים, שהסתתר תחת הכינוי 'מחר הלוי', העיד עליו: 'השקפתו – שכלית בהירה, בלא ערפלויות מיסטיות והשתלבות על "סולמים"' וכר' (ר' ישראל מאיר הכהן, איגרות ומאמרים [כל כתבי א], עמ' רמט). בנו של החפץ חיים, ר' לייב, סמך ידיו על האמור בהספד זה (שם, עמ' רמו).

מפעלו ההלכתי של החפץ חיים משלים אפוא את מפעלו האמוני, וצועד באותם קווים עצמם: הוא אינו בא לערער על מעלתה וכבודה של הקבלה כ'מוסד' שנתקדש, אך הוא מבקש למוער את כוח השפעתה החיונית הראלית. עיקר תפקידה בעיניו הוא כמקור לדברי מוסר וכיבושין בדבר חשיבות קיום המצוות וההתרחקות מן העבירות. הילת ה'סוד' הנלווית לדברים אלה מקנה להם סמכות בעיני הקורא ומעוררת בלבו יראת כבוד, אך הוא לא נדרש להבינם ולא כל שכן להתעמק בהם. הוא מבקש אפוא לבסס את מגמת ביצורה של היהדות המסורתית כדת שבמרכזה המצוות המעשיות והאמונה התמימה, הן בהשקפה הן בהלכה.

עד כמה יצא החפץ חיים ללמד רק על עצמו ועד כמה יצא ללמד על הכלל האורתודוקסי כולו? שאלה זו עדיין טעונה בירור מקיף, החורג ממטרותיו של מאמר זה. על פני הדברים נראה כי לכל הפחות בשלבים הראשונים של התהוות האורתודוקסיה במזרח אירופה, במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, נתפסה הקבלה בעיקר כגורם בעייתי (ולא רק בתחום בהלכה), והאישים שהמשיכו להחיותה נמנו ברובם עם הכוחות השמרניים פחות שבאורתודוקסיה, ובעיקר עם הציונות הדתית.⁶⁰ אמנם לאחר השואה החלה הקבלה להיתפס בהדרגה כגורם בעל פוטנציאל לתחייה דתית מחודשת, ואף כגורם המחזק את כוח המשיכה של הדת,⁶¹ אך נראה כי תמורות אלה לא השפיעו רבות על שדה ההלכה. גישתם הבסיסית של מרבית הפוסקים החרדיים, שעדיין משפיעים במידה רבה על דרכה ההלכתית של האורתודוקסיה בכללה, נותרה דומה למדי לזו של החפץ חיים.

60 דברים אלה נכונים כמובן בראש ובראשונה להגותו של הרב קוק, בין אם שאב מן הקבלה באופן סלקטיווי וחופשי (כדעת ב' איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 19-21) ובין אם היה מחויב לה (כדעת י' אביב, 'היסטוריה צורך גבוה', מ' בראשר [עורך], ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771); אך הם יפים גם לאישים אחרים, בעלי השפעה פחותה משלו. לדוגמאות: ד' שורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו (על פי המפתח בערך 'קבלה'); י' גארב, יחידי הסגולות יהיו לעדרים, ירושלים תשס"ה (בייחוד בעמ' 43-98).

61 גארב, שם, עמ' 185-224; וכן במאמרו: Y. Garb, 'Mystical and Spiritual Discourse in the Contemporary Ashkenazi Haredi Worlds', *Journal of Modern Jewish Studies*, 9 (2010), pp. 17-36; idem, 'Towards the Study of the Spiritual-Mystical Renaissance in the Contemporary Ashkenazi Haredi World in Israel', B. Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival* (forthcoming). גארב אף טוען כי במעגלים הולכים ומתרחבים באורתודוקסיה הלא-חרדית ניכר מעבר מהדגשת מקומה של ההלכה להדגשת מקומה של הקבלה וצורות קרובות של 'רוחניות', לעתים אנומיות, ובמקרים שוליים יותר אף אנומיזם (שם, עמ' 140-184; ובמאמרו 'דרכים עוקפות הלכה: עיונים ראשוניים במגמות אנומיות במאה העשרים, אקדמות, יד [תשס"ד], עמ' 117-130).

ה'צימאון' להלל צייטלין: 'מבקשי אלהים' כמצב אמונה בספרות התחייה

שרגא בר־און

חיים דתיים של סימני שאלה

אמונה אינה תכונה בינארית. קביעה זו נראית כמעט מובנת מאליה בהתייחס לשדה הסמנטי של מושג האמונה, הכולל עדויות רבות על משרעת רחבה מאוד של תופעות אמונה. צירופים כגון: 'אמונה שלמה', 'אביר האמונה', 'בעיות באמונה', 'אמונה תמימה' וכיוצא באלה מעידים על המדרגים של מצב האמונה. ספרות דתית ענפה מציגה גיבורי אמונה העומדים בהתנסויות ובניסיונות. מושג ה'ניסיון' והצלחתם השלמה או המוגבלת של גיבורים אלה, שעמדו בניסיונות ויכלו להם כאברהם, איוב, ישו, ר' עקיבא, פאולוס, יוחנן מן הצלב, חסידי אשכנז ועוד רבים במשך כל הדורות, מעידה לא רק על תכונת האמונה שלהם, אלא על קיומן של תכונות אמונה אחרות – תכונות האמונה של הנמענים של אותה הספרות – של המאמינים במיתוסים אלה.¹ 'אבירי האמונה' מפגינים שיאים של מצב מסוים. הקוראים, המתחנכים על ברכי מסורת זו, חותרים לדרגתם של בעלי הניסיון הגדולים ומעמידים את עצמם במצב אמונה נחות יותר, שאם לא כן נותרים סיפורי הניסיון ריקים ממשמעות.² למרות זאת, דיונים מושגיים ופילוסופיים

* ברצוני להודות למורי פרופ' משה הלברטל, פרופ' אבי שגיא, פרופ' רון מרגולין ויוסקה אחיטוב, ולחבריי יונתן בן הראש, נדב ברמן ואבינועם נאה על הערותיהם המשמעותיות. תודה מיוחדת לעורכת, פרופ' רחל אליאור, שסייעה בידי לתקן גרסה מוקדמת של המאמר.

1 אני משתמש כאן במונח 'מיתוס' כהגדרתו של פול ריקר: סיפור של חברה מסורתית המכונן את זהותה (P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, p. 5)

2 לעתים הוגים שונים מנסים להעמיד הבחנות סמנטיות בין מצבי אמונה שונים. כדוגמה קיצונית ניתן להביא את סרן קירקגור, אשר העמיד את ניסיונו של אברהם במרכז מסתו 'חיל ורעדה'. קירקגור ניסה להבחין בין תכונות שלו – תכונת האהבה – לבין תכונתו של אברהם – תכונת האמונה. תכונת האמונה היא תכונה מוחלטת המפנה עורף לתבונה ואברהם הוא גיבורה היחיד. ראו: ס' קירקגור, 'חיל ורעדה', ירושלים תשנ"ז, עמ' 31–32. אולם, הבחנה זו אינה אנליטית באשר אינה נאמנה לאופן שבו הדוברים משתמשים בשפה. למרות חשיבותה של הבחנה זו לתאוריה של קירקגור, המשתמש הרגיל בשפה היה קובע כי קירקגור, למעשה, מעיד על דרגות אמונה שונות.

רבים על אודות האמונה נוטים להתייחס לאדם כאל 'מאמין' או כאל 'חסר אמונה'. דיונים אלה מניחים לעתים שאמונה היא מצב נתון של שלמות האופפת את החיים כולם ומגדירה אותם. אחדים מגדירים אותה כיחס אל טענת אמת מוגנת,³ אחדים רואים בה תכונת אופי, אישיות או נטייה,⁴ אחרים רואים בה מצב מוחלט, שברגע שאדם נתון בו – הוא אינו נתון ללבטים, שאלות, הרהורים וספקות העולים מן המפגש עם העולם או ממפגש עם תאוריות מטפיזיות מתחרות;⁵ דיונים אחרים מתאמצים להציג את האמונה כהישג מוחלט העולה מהכרעה חד־פעמית. העמדה המפורסמת ביותר בין עמדות אחרונות אלה היא 'ההימור' של בלו פסקל.⁶ אולם בחיים, בשונה אולי מאשר בהגות הספקולטיבית, 'הטלת קוביות אחת אינה מבטלת לעולם את ההימור', כביקורתו המבריקה של סטפן מלרמה.⁷

על הספקטרום הרחב שבין כפירה לאמונה מצויה תופעה דתית מרכזית שניתן לכנותה 'בקשת האלוהים'. בקשת האלוהים היא תכונת האמונה של קבוצת 'מבקשי

3 B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1979, pp. 1–31. לניתוח עמדתו ראו: מ' הלברטל, 'על מאמינים ואמונה', מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שניא (עורכים), על האמונה, עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 17–24.

4 חלקם, כאמרוסון ופרום למשל, מזהירים מפני נטייה זו ושתלטנותה.

5 עמדה זו מוזהה עם הניתוח הפיזיאולוגי של ויטגנשטיין. ראו: D. Z. Philips, *Wittgenstein and Religion*, Macmillan 1993. לניתוח עמדותיו הדתיות של ויטגנשטיין ותפיסות חוקריו ראו: ד' למברגר, 'תפיסת הדתיות של ויטגנשטיין', עיון, נב (תשס"ד), עמ' 324–399. כך כותב, למשל, ויטגנשטיין: 'אדם יכול לפקפק בתחושותיו של מישור, אך לא באמונתו. אם היה פועל שמשמעו "להאמין באופן שקרי", לא הייתה לו משמעות בנוף ראשון, הווה, מדברי (חקירות פילוסופיות, ב, תרגום: ע' מרגלית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 190). במידה רבה מאמר זה מבקש לומר את המשפט חסר המשמעות בעיני ויטגנשטיין, דהיינו להיות קולם של המאמינים החושדים בכך שהם מאמינים באופן שקרי בנוף ראשון, הווה, מדבר.

6 ראו: ב' פסקל, 'הגיגים, תרגום: י' אור, ירושלים תשל"ו, עמ' 42–57. את אותה בחירה מכרעת הציג באופן אחר ישעיה ליבוביץ במסותיו על היהדות, ראו למשל: אין דרכים לאמונה משום שהאמונה היא הביטוי העליון, אולי היחיד, לבחירתו החפשית של האדם. האדם יכול לקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות, ויכול לסרב לקבלם, ואין מתודה בעולם שתוכל לכוון את הכרעתו והחלטתו זו' (י' ליבוביץ, אמונה היסטורית וערכים, ירושלים תשס"ב, עמ' 11). ליבוביץ כפסקל תופס את האמונה כביטוי של החלטה בתנאי אי־ודאות. עבור פסקל המאמין מהמר על קיומן של שלל עובדות מטפיזיות, ליבוביץ מסיר את רכיב ההימור באשר ההחלטה הדתית היא החלטה שרירותית לנהל אורח חיים דתי שאין לו כל ערבות מטפיזית; ניסיון לבנות אמונה דתית מודרנית על מודל ההימור של פסקל ראו: ש' רוזנברג, 'דורנו ואמונת ישראל', שדמות, קז (תשמ"ט), עמ' 55–63.

7 כך מתרגם אריאל רטהאוז את המילה 'hasard', במאמרו "המהמר" של דוסטויבסקי ומהמרים אחרים בספרות המודרנית; א' פרוני (עורכת), המשחק: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, תל אביב 2002, עמ' 345–358, בעקבות הנרי ויינפילד. ראו: S. Mallarme, *Collected Poems*, trans. by H. Weinfield, Berkeley, Los Angeles, London 1994, p. 266 (תודה לחברי דרוו ינן על העיון המשותף בשיר ובאפשרויות השונות לתרגומו וניתוחו). והשוו לשרותיו של אברהם שלונסקי – מתוך מחזור שירים שהשראת מלרמה ניכרת בו – בשיר 'בין ודאי לאולי': 'הודאי הוא נסם בכל יום של פתאים/אוילי הוא סברו הנכלם של ידע' (א' שלונסקי, שישו סדרי שירה, ה, תל אביב תשס"ב, עמ' 130).

אלוהים'. הדרמה הדתית של 'מבקשי האלוהים' היא תוצר של פער קיומי. הם חיים בתודעת פער בין עולם חווייתי שניתן לכנותו 'האמונה הפנימית שלהם' לבין האופן שבו הם עצמם תופסים את העדויות החיצוניות. נקודת המוצא של תיאור מצב אמונה זה היא התבוננות פנימית, אינטרוספקציה. 'מבקשי האלוהים' מגלים נתון שבנפש, הם מניחים שהאל קיים באשר הם חשים את קיומו או באשר הם מוצאים את עצמם מושלכים אל מסורת שנטעה את אלוהים בלבם.⁸ אולם, למרות ודאות ראשונית זו, הם חווים פער בין הנחת קיומו של האל לבין עדויות חיצוניות לאישור קיומו. בעקבות מ"י ברדיצ'בסקי אבקש לכנות מצב זה כ'קרע שבנפש':⁹ 'אנו מרגישים שהאל קיים, אך, למרות הציפייה, אינו בא במגע אתנו ואיננו יודעים אותו'. האל, הנחווה באופן ברור כל כך, נותר בגדר חידה. בעיה זו, הטורדת את מנוחתה של קבוצת מאמינים זו, מובילה אותה בשלוש דרכים שונות: לחיפוש מתמיד אחר האל ולניסיונות איתור שלו בעולם; לניסיונות שונים להגדיר את מרחב הפעילות האלוהית וקשריו עם המרחב האנושי; ולהגדרה מחדשת של האל. כאשר מוצא אדם את אלוהיו או כופר בו, הרי הוא מגשר על הפער וממילא הוציא עצמו מקבוצת מבקשי האלוהים; כאשר הוא חוזר ומעיד על הפער שבין הנתון שבנפש לבין המציאות הוא ממקם את עצמו במרחב החיפוש – במצב האמונה של 'מבקשי האלוהים'.

בקשת אלוהים היא תופעה מרכזית שזכתה לניסוחים רבים בספרות הדתית. אולם, היא לא זכתה לכבוש לה מקום של ממש בדיונים הערים, העוסקים בהגות הדתית היהודית.¹⁰ דומה שהסיבה המרכזית לכך היא שתיאור מצב האמונה הזה אינו שייך

8 על המושלכות לתרבות ולשפה כנתון ראשוני של הזהות (והניסיונות להתגבר עליה) ראו: א' שניא, המסע היהודי ישראלי: שאלות של זהות ושל תרבות, ירושלים תשס"ו, עמ' 57-81. לאפיון מורכב של יחס האמונה ומצב האמונה, הסוקר גם גישות מורכבות המכילות סתירה פנימית ראו: מ' הלבטל (לעיל הערה 3), בפרט עמ' 23.

9 על אפיון הקרע שבנפש אצל ברדיצ'בסקי ראו: א' הולצמן, אל הקרע שבלב, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, בעיקר עמ' 72-85, 274-280; על התבטאותו של המתח בביוגרפיה המחקרית והספרותית של ברדיצ'בסקי ראו: ה'נ"ל, "צמאה נפשי לאלהים לאל חי": על מקומו של הספר "חורב" ביצירת מ"י ברדיצ'בסקי", א' הולצמן (עורך), מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מחקרים ותעודות, ירושלים תשס"ב, עמ' 349-371 (בעיקר בסופו). על ניסיונות שונים לאפיון מצב פסיכולוגי-קיומי זה ראו: א' שבייד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב 1995, עמ' 167-169. שבייד קבע בסיכום דבריו: 'הוא [ברדיצ'בסקי] היה חילוני רליגיוזי בהכרה שלמה, ובמשנתו חיפש תיקון לא רק לחילוניות אלא גם לרליגיוזיות שבו (שם, עמ' 169). לדעתי, ברדיצ'בסקי, כמו מבקשי אלוהים אחרים, לא חיפש תיקון למצב זה, אלא ניסה לאשרר ולהאדיר אותו כמצב קיומי ראוי. הלל צייטלין, ההוגה המרכזי הנוהג במאמר זה, נתפס בעיני עצמו ובעיני אחרים כתלמידו של ברדיצ'בסקי (על אף הסתייגותו של ברדיצ'בסקי, ראו: א' הולצמן, הספר והחיים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים תשס"ג, עמ' 235-256).

10 גם הגות היוצאת מכלל זה לכאורה עדיין לא העמידה במרכז עיונה את מצב האמונה המתואר להלן. הבולט בהוגים אשר נתנו ביטוי ליבקשת האלוהים הוא אברהם יהושע השל. עיינו א"י השל, אלוהים מבקש את האדם, ירושלים תשס"ג; A. J. Heschel, *Man's Quest for God*, New York 1954. בחיבורים אלה ובמאמרים רבים נוספים השל טבע טרמינולוגיה פילוסופית ורגשנית חשובה לתיאור

למסגרתה הקלסית של המחשבה הפילוסופית-הספקולטיבית. זו עוסקת בדרך כלל בטענות על אודות המציאות וההכרה, המתיימרות להציע פתרונות לבעיות דתיות, לאשר את הטענות הדתיות או להפריכן, ואילו תופעת 'מבקשי האלוהים' היא כל-כולה בעיה, מצב החותר לפתרון, מצב שבדרך, ולא פתרון גמור ורצוי. משה פילוסופית או דתית מבקשת בדרך כלל להסתיים בסימני קריאה ואילו החיים הדתיים אשר באים לידי ביטוי במצבם האמוני של 'מבקשי אלוהים' הם חיים של סימני שאלה. 'מבקש אלוהים' יישב לכתוב משה הגותית לכשיפתור את הפער שבנפש באופן כזה או אחר, אלא שבשעה זו יחדל – בהגדרה – מלהיות 'מבקש אלוהים'.

סיבה מרכזית אחרת להעדר תיאור של מצב אמונה זה במחשבה היהודית היא בעיה שאכנה 'חוסר הכנות' או, למצער, 'חוסר הנגיעה האישית' של ספרות המחשבה הדתית. מרבית הכותבים של ספרי ההגות הכללית והיהודית היו מנהיגי ציבור או שתפסו את עצמם ככאלה. התודעה העצמית של מנהיגי הציבור גררה בעקבותיה תודעת אחריות לחינוכו והתנהגותו של קהל הנמענים של כתיבה. הכתיבה ההגותית חתרה למלא תפקיד סוציולוגי של עיצוב החיים הדתיים והזהות הדתית. מתוקף תפקיד זה, ההגות צריכה הייתה לספק פתרונות, להשיב תשובות ולא לעורר שאלות. ההוגים היהודים הגדולים תפקדו לרוב גם כמשיבים וכפוסקים; ככאלה הם נמנעו בדרך כלל מלהעיד על עצמם ועל לבטיהם ותחת זאת שירתו את הקהל וביקשו לבסס את האמונות הראויות בעיניהם. כסוכני סוציאליזציה מעין אלה, כתיבתם בלתי אישית וגם במקומות שבהם הובאו עדויות אישיות הן הובאו כדי לשרת מטרה חברתית רחבה יותר ולא לשם תיעוד עצם חוויותיו של הכותב.¹¹ אין להתפלא אפוא שתיאורים של לבטי אמונה ובקשת

המצב האמוני של 'מבקשי האלוהים', אולם הטענות העולות מן הספרים אינן מתארות בעיה אלא מציגות פתרון. הן מבקשות לאשר את האמונה. הן מתארות 'כיצד ניתן למצוא בעלמא הדין [...] את הדרכים שמובילות להכרה ודאית בנוכחותו של הקדוש ברוך הוא' (השל [שם], עמ' 25). הן מנסחות פתרון אמוני לבעיית קיומו של האל על סמך השגב והמסתורין. עבור השל, המסתורין הוא סוג של פתרון ולא מוקד של תהייה: 'רעיונותיה של הדת הם פתרון, בשעה שהמסתורין הוא בעיה' (שם, עמ' 52, ההדגשות במקור). למעשה, השל אינו מתאר את הדרמה של החיפוש אלא דרכים לאשרור אמונה בעולם מודרני המנוכר לחוויות דתיות, ולכן ניתן לראות את הגותו כאפולוגטית. כך, אף על פי שנגע בחומרים מאלפים, הוא נמנע מלתאר או לנתח את תופעת 'בקשת האלוהים'. בעקבותיו צעד א"י גרין, בקשו פני, קראו בשמי, תל אביב תשנ"ו. גרין העניק לספרו את כותרת המשנה: 'אמונתו של מחפש, אולם בספר הוא מנסח אפשרויות פוטיטיביות לאמונה יותר מאשר את מצב החיפוש.

11 ניתן היה לצפות לסגנון אחר בספרות המיסטיקה היהודית. אולם, כבר גרשם שלום הצביע בשנת 1941, בפרק המבוא על מאפייני המיסטיקה היהודית בספרו *Major Trends in Jewish Mysticism* (מהדורה שלישית, ניו יורק 1967, עמ' 15-17), על המיעוט הזעום של הספרות המיסטית האוטוביוגרפית היהודית הכתובה כעדות אישית. לואיס גייקובס אסף מבחר של עדויות על חוויות מיסטיות בספרות היהודית באנתולוגיה המיסטית שערך: *Jewish Mystical Testimonies*, New York 1976, L. Jacobs (ed.). על יומנים מיסטיים מודרניים ראו: סי' שרלו, "הנשגבות מבקשות למו מילים" – יומנים אישיים של מיסטיקנים יהודים במאה העשרים, דעת, 63 (תשס"ח), עמ' 103-130; י' מאיר, "ספר החויות": על יומנו המיסטי של הלל ציטליץ וניסיונות הדפסתו לאור אגרות גנויות; עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 149-150 ובהערות שם.

אלוהים יופיעו על פי רוב בספרות חוץ נורמטיבית (חוץ הלכתית וחוץ הגותית) ואשר חלק משיאיה הובעו דווקא על ידי אליטת משנה שלא עסקה בפועל בהנהגת הציבור ובהוראה הלכתית או על ידי מנהיגים מן השורה הראשונה שכתבו 'למגירה' ודבריהם פורסמו בעל כרחם או תוך כדי עיבוד.¹²

למרות האמור לעיל, הלומד בעיון את הכתבים השונים (ובהם גם את הספרים הקנוניים) יגלה כי בקשת האלוהים היא תופעה דתית מרכזית אשר זוכה לניסוחים רבים בספרות. אולם, המסגרות הספרותיות שבהן מתואר מצב אמוני זה אינן שייכות בדרך כלל לספרי ההגות אלא לספרות וידויית¹³ ולניסוחים הפואטיים והמיתר-פואטיים בספרות הדתית וביצירה אקספרסיבית לגוניה, כגון במוזיקה, במחול ובאמנות הפלסטית. מסגרות אלה של השירה, הסיפור והוידוי, הניגון, המחול והציור, הולמות יותר את הבעת מצב האמונה של 'מבקשי אלהים'. לעומת הכתיבה ההגותית, המבע האקספרסיבי הוא אישי יותר במהותו ובסגנונו, השפה המיתר-פואטית עוסקת לרוב בתיאורים של מצבים ולא בטענות על אודות המציאות. המבעים האקספרסיביים פתוחים יותר ונשפטים על פי קריטריונים שונים מאלה שבהם נשפטה ההגות. בעוד ההגות נשפטה על פי תקפות טענותיה או על פי מידת השפעתן על האווירה האינטלקטואלית בת הזמן, הרי המבעים האקספרסיביים נשפטים גם על פי קריטריונים אסתטיים ועל פי השפעתם הרגשית על הנמענים.¹⁴

12 דוגמה מאלפת מהעת האחרונה היא פרשיית הוצאתם לאור של יומניו הרוחניים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. לגלגוליה הראשונים של פרשה זו, שהתחדשה לאחרונה, ראו: הראי"ה קוק, שמונה קבצים מכתב יד קודשו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 9-10 (ביהקדמה); ח' סגל, 'אורות באופל', נקודה, 113 (אלול תשמ"ז), עמ' 16-27; א' רוזנק, 'מי מיוחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?', תרביץ, סט, ב (תש"ס), עמ' 257-291. לאפיין כתביו של הרב קוק כימונים אישיים ראו: שרלו (לעיל הערה קודמת). הרב קוק נתפס בעיני חלק מבני דורו, לפחות בתקופת עלייתו ארצה, כטיפוס גבולי, כך מעיד עליו ר' בנימין יהושע רדלר פלדמן: 'הרב קוק חי בתקופה העומדת על הגבולין ואף הוא מטיפוסי הגבולין הוא' (הרב קוק ז"ל, פרצופים: רשימות ומאמרים; ב, תל אביב תרצ"ו, עמ' 126). הרב קוק עצמו אישר זאת באוזני הסופר אז"ר, ראו: א' קלמנטסן (עורך), המחשבה הישראלית, ירושלים תר"ף, עמ' יג. לטיפול דומה יזכו כתביו של הלל צייטלין, אולם, לצערנו, אין בידינו לחזור אל המקור או אל הטיטות שכתב המחבר. לכל הפחות יש לחזור לפרסומים הראשונים של הדברים בבמות התקופה.

13 על הספרות והסוגה הוידויית בתרבות הכללית והיהודית ראו: T. Field, *Form and Function in the Diary Novel*, Totowa, New Jersey 1989, pp. 30-53; ש' ורסס, מגמות וצורות בספרות ההשכלה, ירושלים תש"ן, עמ' 249-260; א' אופז, תעודה ויצירה, תל אביב 1996. על כתיבה תאולוגית ופילוסופית וידויית ראו: א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 30-32; על הוידוי כמוסד חברתי בעלייה השנייה והשלישית ראו: מ' צור, 'הקבוצה האינטימית', שדמות, לט (סתיו 1971), עמ' 62-68. על רכיבי הוידוי בכתיבתו של צייטלין ראו להלן.

14 לניסוח חד של הבדלים איכותיים אלה בין ההגות לבין הספרות ראו: מ' קונדרה, אמנות הרומן: מסה, תל אביב תשס"ב, עמ' 29-48. על איכות השפעתה של הספרות לעומת הפילוסופיה עיינו מ"ק נוסבאום, צדק פואטי: הדמיון החברתי והחיים הציבוריים, תל אביב תשס"ד. נוסבאום מבקשת להעמיד את האיכויות הספרותיות לרשות החינוך המוסרי. דהיינו לגייס את הספרות לשירותה של האתיקה. לעומת זאת,

'בקשת אלוהים' בתקופת התחייה והתהייה

היצירה העברית בשלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, בתקופה של עליית מגמות וזרמים מגוונים: ספרות ההשכלה המאוחרת, ספרות חובת ציון וספרות דור התחייה, ושל יצירה פלסטית חדשה בציור ובפיסול – נתפסת לעתים כיצירה של מרד, כביטוי קרע ושבך מול המסורת ומול אמונתם של שלומי אמוני ישראל שבכל הדורות.¹⁵

התופעה המתוארת כאן היא הפוכה. הספרות מאתגרת את הפילוסופיה וחושפת התלבטויות ודרכי חיים שקשה להביאן לידי ביטוי בהגות הפילוסופית. אם כי התלבטויות אלה אינן זרות לחלק גדול מן הפילוסופים, כפי שאבקש להדגים במשורה להלן תוך כוונה להרחיב ולהקדיש דיון מפורט לחלקם במסגרת אחרת.

15 ברוך קורצווייל היה מבקר הספרות הנחרץ והנוקב ביותר בשיפוט הספרות העברית החדשה כספרות מרד חילונית, ואפיין אותה כאנטי־יהודית. ראו: ב' קורצווייל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, ירושלים ותל אביב תש"ך. במאמרים אלה התיימר, בדרך כלל ללא הצלחה, להציג עמדה תיאורית 'אובייקטיבית' לכאורה. על טיבו של הפרויקט הביקורתי ניתן לעמוד מאגרתו לענגון שבה הביע עמדה שיטתית נחרצת: 'אני דן באובייקטיביות קרה על סימפטום מסוכן מאד של חיינו הרוחניים ודווקא משום שאני שולל שלייה מוחלטת את התנועה הזאת [...] מצווה אני לגלות את הסיבות העמוקות של מחלה זו ששמה "כנעניות", היינו כל דרך הציונות ודרך ספרותנו ברובה הובילו לפאתולוגיה זו של הרוח היהודית. מכאן ואילך מנה את מיטב הכותבים העבריים (ראו: ב' קורצווייל, קורצווייל, ענגון, אצ"ג – חילופי אגרות, רמת גן תשמ"ז, עמ' 36). עמדות אלה היו שנויות בוויכוח מר כבר בעת פרסומן. ניתוח מבריק של מסגרת הויכוח התרבותית ושל עמדת קורצווייל ראו: מ' גולצ'ין, ברוך קורצווייל כפרשן של תרבות, רמת גן וירושלים תשס"ט, בעיקר עמ' 140-146, 158-187; תיאור הרמוניסטי יותר פרש דוד כנעני: 'הקרע היה עם הדת אבל לא עם שאר מרכיבי המורשת הלאומית. אם לא קיבלו חבריה על עצמם עול מלכות שמים, לא קיבלו את עול המצוות המשמעות ממנו. אולם כשהמדובר במסורת, לא היה כאן שבר כי אם רציפות, רציפות תוך סלקציה: על המורשת התרבותית הגדולה למעט מצוות מעשיות' (העלייה השנייה העוברת ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב 1976, עמ' 32). גם גישה זו נראית כוללת מדי. אליעזר שביד הציע טיפולוגיה משולשת, של עמדת מרד שוללנית, עמדת מרד שחיפשה אלטרנטיבות בתוך המסורת היהודית, ועמדה ששאפה להמשכיות בתוך המהפכה (לקראת תרבות יהודית מודרנית [לעיל הערה 9], עמ' 156). שורה של מחקרים משנת השמונים ואילך שמה דגש על הויקה למסורת ותיארה שלל יחסים דיאלקטיים למסורת. ראו למשל: ש' אבינר, 'הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון', ש' אלמוג, 'ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 9-18; י' ארו, 'תנ"ך ומסורת יהודית בתנועת הפועלים היהודית', מ' מישקיןסקי (עורך), סוציאליזם יהודי ותנועת הפועלים היהודית במאה ה-19, ירושלים תשל"ו, עמ' 117-141; ש' אלמוג, 'החלוציות כתרבות חלופית', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 329-346; הנ"ל, 'ערכי דת בעלייה השנייה', ציונות ודת, שם, עמ' 285-300; א' דן יחיא, 'חילון שלייה וחייב: תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית', כיוונים, 8 (תש"ם), עמ' 29-46; ב' ערפלי, 'המהפכה היהודית והמקרא – ברדיצ'בסקי וטשרניחובסקי קוראים בתנ"ך', א' הולצמן, ג' כ"ץ וש' רצבי (עורכים), מסביב לנקודה, מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי; י"ח ברנר, א"ד גורדון, עיונים בתקומת ישראל, שדה בוקר תשס"ח, עמ' 31-67; י' שלמון, 'חדש ימינו כקדם – מיתוס ציוני', מ' אידל וא' גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות ספרות, ירושלים תשס"ד, עמ' 207-221; א' שפירא, 'המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה', ציונות ודת, שם, עמ' 301-328; מ' זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים תשס"ב. מתח זה, בין מגמותיה של הציונות בדור התחיה וההשראה שהוא עשוי לספק לימינו, עומד גם ביסוד ספרו המיוחד של א' בודנהיימר, בזכות החבר מפלונסק: מסעותי עם שלמה צמח ודוד בן־גוריון, [בני ברק] תש"ע.

תפיסה זו, שמעולם לא יצאה מגדר מחלוקת,¹⁶ נכונה באופן חלקי בלבד. היטיב לנסח זאת גרשם שלום בשיחותיו עם אהוד בן עזר:

הציונות מעולם לא הכירה את עצמה עד לסוף – האם היא תנועת המשך ורציפות, או תנועת מרד. מראש היו בציונות, מעצם התחלת הגשמתה, שתי מגמות סותרות לגמרי בתוכה [...] האם הציונות היא תנועה המבקשת את המשך המסורת היהודית של כל הדורות, או שהיא באה להכניס שינוי בתופעה ההיסטורית הנקראת יהדות, בפנימון הקרוי יהדות [...] ההתנגשות בין שני הגורמים הללו פעלה בציונות ופעלה גם ביהדות הגולה.¹⁷

כפי שסיכם זאת אבידב ליפסקר באמצעות אוקסימורון – לפנינו 'מסורת של מהפכה' ומרד, ולא תמיד מרידות של ממש מבחינת תוכן.¹⁸ קביעה זו מקבלת משנה תוקף מתוך בחינה היסטורית של חילופי האמונות והדעות ואורחות החיים במסורת היהודית. דומה שתיאור מדויק יותר של המפנה המודרני בספרות העברית שעד דור התחייה ועד בכלל יתאפשר באמצעות הבחנתו של אבי שגיאה בין 'מסורת' למסורתנות.¹⁹ התפיסה העצמית של הספרות היהודית והעברית כ'ספרות חדשה' מהווה הפניית עורף לאתוס של 'מסורתנות' – דהיינו תליית החדש בישן, אולם אין בו בהכרח התנתקות מן ה'מסורת' עצמה, בהתייחס הן לתכניה המסוימים הן לתנועת ההתפתחות המאפיינת אותה. לצד מופעים של מרד במסורת ושל התנתקות ממערכת האמונות והדעות המסורתית, של הפניית עורף לבית אבא ולצד מופעים של כפירה מוצהרת, חלק הארי של יצירה רחבה זו עוסק באופן מודע בבקשת אלוהים. רבים מן האמנים בתקופה זו תפסו את עצמם

16 בר הפלוגתא המובהק של קורצווייל בנדון זה היה שמעון הלקין. ראו: ש' הלקין, 'אמונה וגישושי אמונה בשירה העברית החדשה', בצרון (תשכ"ו), כרך נג, כנס בתוך: דרכים וצדי דרכים בספרות, ירושלים תש"ל, עמ' 138-154; וראו שם גם עמ' 155-184; הנ"ל, מוסכמות ומשברים בספרותנו: י"ב שיחות על הספרות העברית החדשה, ירושלים תש"ם. בשיחותיו הדגיש הלקין את הנאמנות למסורת תוך ניסיון להשתלבות במרחב הספרותי האירופי; על המונח 'תקופת התחייה והתהייה' ראו: ד' מירון, בודדים במועדם, לדיקונה של הרפובליקה הספרותית העברית בראשית המאה העשרים, תל אביב תשמ"ח, עמ' 23.

17 א' בן עזר, אין שאננים בציון, תל אביב 1986, עמ' 296-297.

18 א' ליפסקר, 'המרד? נרטיב היסטוריוגרפי מוצא, א' הירשפלד, ח' חבר ו' לוינסון (עורכים), ספרות ומרד (מחקרי ירושלים בספרות עברית, כב), ירושלים תשס"ח, עמ' 3-30; על האופי הפרדוקסלי של מרד מתוך מסורת ראו: הנ"ל, 'מבוא' לספרה של נ' סדן-לובנשטיין, הסיפור של שנות העשרים בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 10. עמדה מעין זו פיתח באופן רפלקסיבי ביחס לאמונה ולמורשת אברהם שלונסקי, אשר הגדיר את מצב האמונה כעמידה מול האל כך: 'במוליות הזאת – סודה ויסודה של האמונה בניגוד לת [...] זוהי אותה אפיקורסות גדולה, שהיא הרליגיוזיות האמיתית' (י' בהט, אברהם שלונסקי: חקר ועיון בשירתו והגותו, תל אביב וירושלים תשמ"ב, עמ' 86; פורסם לראשונה בטורים, 15.4.1938); דיון על טלטלת הניגודים אצל שלונסקי ראו: ה' ברזל, שירת ארץ ישראל, תל אביב תשס"א, עמ' 231-267.

19 א' שגיאה, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 15-29.

כ'מבקשי אלוהים' ותיארו באופנים מגוונים מצב אמונה זה. כתמונת ראי לטענתו הביקורתית של קורצווייל, שאפיין את ספרות ההשכלה והתחייה כספרות בעלת אופי חילוני-אנטי דתי וקבע ש'במידה רבה, בשים לב לשורשיה [הספרות העברית החדשה] היא ספרות הבעיה הדתית';²⁰ דומה שניתן לאפיין חלק ניכר מן היצירה העברית כספרות בקשת אלוהים. חמוטל בריינסף עמדה על ביטוייה של המיסטיקה היהודית בספרות העברית בשלל מחקרים ותלתה את התופעה בהשפעות הנאו-מיסטיקה המזרח אירופית בשלהי המאה התשע עשרה:

חלוקת המפה למטריאליזם ולאידיאליזם ברוסיה לא היתה עניין תיאורטי; היא יצרה ברוסיה שתי תנועות מהפכה – האחת מטריאליסטית, המרקסיזם לגונווי השונים, והאחרת אידיאליסטית-ניאו-מיסטיקית, תנועת חיפוש האלוהים. החלוקה הזאת של המפה ברוסיה היא שיצרה בסוף המאה התשע עשרה את ההבחנה בין תנועות תחייה יהודית מטריאליסטית: הציונות המדינית, הבונד והסוציאליזם הציוני, ובין תנועת תחייה יהודית רוחנית, שהיו בה גם ציונים וגם לא ציונים, גם דתיים וגם חילונים: אחד העם, ברדיצ'בסקי, א"ד גורדון, בובר, הרב קוק והלל צייטלין.²¹

דומני שקביעה היסטורית זו גורפת וכוללת בתוכה אישים בעלי מגמות ומקורות יניקה שונים. לענייננו חשוב בייחוד להבחין בין תפיסות כגון אלה שרווחו בתנועה הניאו-מיסטיקית הרוסית שזיהתה עצמה כתנועה של מחפשי אלוהים, אשר טענו ליכולת למצוא את האל ולגאול באמצעותו את האדם ואת החברה; לבין 'בקשת אלוהים' יומרנית פחות, שלא הטיפה לגאולה באמצעות הזיקה למסורת דתית, אלא ראתה את המסע הרוחני כמסע ללא סוף, ללא גאולה.²²

20 קורצווייל, ספרותנו החדשה (לעיל הערה 15), עמ' 110.

21 ח' בריינסף, 'מה קיבל יוסף חיים ברנר מהלל צייטלין?'; מסביב לנקודה, הולצמן, כ"ץ ורצבי (לעיל הערה 15), עמ' 177. לפירוט מחקרה ראו: ח' בריינסף, מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, תל אביב 2008.

22 השוו למשל את התייחסותו העוינת והמפורשת של ברנר ביחס לזרם 'מבקשי אלוהים' המזרח והמרכז אירופי ברגשים והרהורים (על מחפשי אלוהים), הפועל הצעיר, תמוז תרס"ט (=כל כתבי ברנר, ג, תל אביב תשמ"ה, עמ' 369-376), לביקורתו החיובית על המאמר 'שכינה' של צייטלין ב'דפים מפנקס ספרותי', הד הומן, אייר תרס"ח (=כל כתבי ברנר, ג, עמ' 211-212) ולבקשת האלוהים כפי שהתגלמה בראשית החסידות: 'מחולליה ומוריה וכן המעריצים שנהו אחריה היו מיסטיקאים, הווה אומר אנשים מחפשי דרך לאלוהים, אנשים המרבים להרהר על יחסם להווייה ועל התחליפים שבחייהם ועל המקומות שהם תופשים בעולמות השונים' (י"ח ברנר, הכתבים הידיים, בעריכת י' בקן, באר שבע תשמ"ה, עמ' 209. ההדגשה שלי). התייחסויות ביקורתיות נוספות לתופעת 'מבקשי אלוהים' שאינה נובעת מגישה מטריאליסטית בהכרח ראו: ד' כנעני (לעיל הערה 15), עמ' 68-70. בריינסף עצמה מייחסת שניות לברנר, ראו: ח' בריינסף, קריאות ושריקות, ירושלים תשס"ה, עמ' 287-288. על הסתייגותו של צייטלין עצמו מן התופעה בעקבות שטוב ראו בהמשך הדיון כאן.

כך, גם בספרות העברית קל לזהות קולות 'אמוניים-חילוניים' אשר קראו לאימוץ של מושגי אמונה או של רכיבי אמונה מן העבר כדי שישתרו את התחייה. אזכיר כאן רק שניים מן המפורסמים יותר והמשפיעים יותר שבחבורה, אשר גינצבורג, 'אחד העם', ואהרן דוד גורדון. אחד העם הדגיש את הרכיב המחייה של האמונה באלוהים עבור הלאומיות הישראלית:

כל דבר שפעולתו בחיים ניכרת, אף אם מצד עצמו אינו אלא ציור דמיוני, הרי הוא 'מצוי' אמיתי, ריאלי, במובן היסטורי. לפיכך, גם מי שאינו מאמין במציאות האלוהות כשהיא לעצמה, אינו יכול לכפור במציאותה בתור כוח היסטורי ריאלי; והיהודי לאומי, אפילו הוא כופר בעיקר, אינו יכול לאמור: 'אין לי חלק באלוהי ישראל', באותו הכוח ההיסטורי שהחיה את עמנו והשפיע על תכונות רוחו ומהלך חייו במשך אלפי שנה. מי שבאמת אין לו חלק באלוהי ישראל, מי שאינו חש בנפשו שום קורבת רוח לאותו 'העולם העליון', שבו השקיעו אבותינו את מוחם ולבם בכל הדורות וממנו שאבו את כוחם המוסרי – יכול הוא להיות אדם כשר, אבל יהודי לאומי איננו, אף אם הוא 'דר בארץ ישראל ומדבר בלשון הקודש'.²³

אחד העם מסגיר כאן את כפירתו במציאות ראלית של האל, אולם הוא דורש לדבוק באידאה מושגית (ולא ראלית) של אלוהים, בגלל ההשפעה ההיסטורית שלו על אופני חייה של האומה, ולוקק את משמעויותיה הלאומיות של אידאה זו. שונה ממנו באופן קוטבי א"ד גורדון, אשר בחשבוננו עם עצמנו עורך דין וחשבון אישי-קולקטיבי עם יחס האמונה, וכמו בכל כתביו מוצא בלבו פנימה את היחס הדתי הלוהט במלבוש חדש:

היחס הדתי הוא דבר קיים, נצחי, בנפש האדם. הוא היחס היותר עמוק בנפש האדם [...] בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים, כלומר קודם כל אל חיי הטבע בלי אמצעי, שם יש יחס דתי, בין אם יש שם אמונה באלהים,

23 אחד העם, 'תורה מציין', כל כתבי אחד העם, ירושלים ותל אביב, תשכ"ה, עמ' תח. דבריו נכתבו במהלך הפולמוס הציבורי שכונה 'מאורע ברנר'. ראו, נ' גוברין, מאורע ברנר: המאבק על חופש הביטוי (תרע"א-תרע"ג), ירושלים תשנ"ה. עוד על תפקידו המרכזי של אחד העם בפולמוס זה ראו: ס' זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תל אביב תשנ"ח, עמ' 296-308, והשוו: 'גולדשטיין, אחד העם: ביוגרפיה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 341-345. על יחסו המורכב של אחד העם לסוגיית הזהות היהודית ויחסה למסורת ראו: ר' חבלין, מחוייבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד העם, בני ברק תש"ס; ד' איזנברג, 'אחד העם ומשנתו באספקלריה של היהדות הדתית והאורתודוקסית, כיונים, 21 (תשמ"ד), עמ' 31-53; ד' ברניר, 'במבוכן הזהות היהודית הקיומית, כיונים, 29 (תשמ"ו), עמ' 115-129; ג' כ"ן, הרוח הלאומי, הנורמטיביות ואופיה החילוני של מחשבת אחד העם, דעת, 54 (תשס"ד), עמ' 47-68; 'גולדשטיין, 'יחסו של אחד העם לדת באספקלריה היסטורית, ש' אלמוג ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 159-168.

ואפילו באין שם אמונה באלהים, ואפילו כשיש שם שלילת החיים [...] האדם, בשעה שנפשו מתערטלת ומשתחררת מכל המוסכם והמקובל, מכל המושכל והמחוכם, מכל הבלי בני אדם, בשעה שהוא רואה את הטבע ערום, את החיים ערומים, – הרי הוא על כרחו מתייחס אל הכל ביחס דתי. היחס הדתי הרי הוא עצם היחס הערום, המעורטל מכל מה שחוצץ בין נפש האדם ובין נפש העולם, ייחוד שלם [...] אבל אל המדרגה העליונה מגיע היחס הדתי, בשעה שהאומה באה לידי מצב כזה. זהו בעצם אותו המצב הנפשי הלאומי, שבנפש הדורות הקדמונים, שהיו יותר קרובים אל הטבע מצד הנפש, אבל לא די קרובים מצד ההכרה והידיעה, הצטייר בצורת גילוי אלהים. ובוה יש אמת, אבל אמת נפשית, שאין לתרגמה ללשון ההכרה תרגום קבוע, כי אם תרגום מתחדש לפי התחדשות הלשון ההיא [...] ומכאן אתה רואה [...] עד כמה רחוקים אנחנו עוד מן הדרך, שהאדם (אם באמת יש אדם, כמו שאנחנו רוצים ויכולים לצייר לנו) היה צריך ללכת בה [...] חוקרים או מתווכחים על דבר אלהים, אם יש אלהים, או אין אלהים, ואין רואים, כי אלהים, אל אמת, השכל הנעלם, אינו דבר שבהכרה, כי אם דבר שביחס נפשי. היחס הנפשי העמוק, התהומי – הנה ההשגה שיש לאדם באלהים [...] יותר לא ישיג האדם, ומה שהוא משיג יותר – אין זה אלהים.²⁴

אולם, גם אם 'אחד העם' וא"ד גורדון שונים זה מזה מבחינת יחסם הנפשי אל ה'אלהות', הרי שניהם טוענים טענת אמונה פוזיטיבית. שניהם מאמינים כי הם מבינים את התפקוד של היחס הרליגיוזי בחיי אדם, רותמים את האלוהים, על פי הבנתם, לפרויקט הגאולה האישי והלאומי ואף הופכים את האמונה לקריטריון שיפטי להשתייכות לתנועה הציונית. למרות חשיבותן הרבה של עמדות אלה, אני מבקש להוציא אותן מכלל דינונו בתופעת 'בקשת האלוהים', שבבסיסה עומדת בעיית אמונה ולא פתרונה, תהייה ולא פרוגרמה.

עם זאת, אין ספק כי הבחנתה העקרונית של ברי"סוף בשתי המגמות ביצירה העברית המתגבשת תקפה ועומדת, ולעתים דרה בכפיפה אחת ביצירותיו של אותו יוצר.²⁵ הלכתי

24 א"ד גורדון, 'האומה והעבודה', כתבי אהרן דוד גורדון, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 351-352. על עולמו של גורדון ועל יחסו לאלוהים ולאדם ראו בקצירת האומר: א' שביד, היחיד, עולמו של א.ד. גורדון, תל אביב תש"ל; א' שפירא, אור החיים ביום קטנות, משנת א. ד. גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל אביב תשנ"ז; ע' רמון, חיים חדשים: דת אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון, ירושלים תשס"ז.

25 כך למשל בולטים שני היסודות בכתביו של ברנר. השוו למשל את המניפסט של 'המעורר' לביקורתו הנחרצת על מחפשי האלוהים. לדיון מרתק במתח זה ראו: א' גלסנר, 'קנים חכמים ונערים מרדנים', <http://www.notes.co.il/arik/43429.asp> (כפי שהופיע ב-27.7.2010); א' שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, תל אביב תשס"ז, עמ' 73-135; מתח זה עשוי לתרום להבנת

הרוח הנאורוֹמנטיים בהגות ובשירה, הדגש על כוחו ומבעו של היחיד, הלגטימציה לחרוג מנורמות ההתנהגות וההבעה הקהילתיים, חברת הצעירים המתהווה והתוססת, בעלת היחס הדו־ערכי למשפחה ולקהילות האם, חשבון הנפש האישי והקולקטיבי מול המסורת והרחבת גבולות התרבות והזהות היהודית – תרמו כולם לפרץ יצירה רליגיוזי אשר ביטא לעתים תכופות את מצב האמונה של 'מבקשי האלהים'. מצב זה אינו מאמץ דוגמות או הנחות דתיות מן העבר כמובנות מאליהן – אך אין רחוק ממנו מן הכפירה. רבים מיוצרי התחייה התיימרו אף ליותר מכך – הם התיימרו להציע פרשנות חדשה למסורת היהודית. חלק לא מבוטל מן היצירות החשובות בספרות התחייה עוסקות בלבטי הקטרוג והאמונה של צעירים יהודים. כך, למשל, אפיין י"ל פרץ את התחייה במסתו 'זרכים המרחיקות מן היהדות', שעוסקת בתהליך החילון וההתבוללות של צעירים יהודיים:

'תחייה' מלה קטנה, אחת ויחידה, ובלא תוספת, בלא תנאים של זמן ומקום [...] מלה קטנה וגרעין היא, שממנו עתיד לצמוח ולעלות לעולם, עולם יהודי [...] ואדירה וגאה היא המלה הזאת, ולא חדשה; הרי זה דבר הנביאים הישן! דבר המשיח!²⁶

י"ל פרץ ראה ב'תחייה' את התשובה היהודית ל'רוצחי האלוהים והדת':²⁷ אם אני מחפש את יהדותי, הריני מחפש אותה למעני, הריני מחפש אותה בעתיד, על יסוד החומר בעבר של יצירה [...].²⁸

סופרים מאוחרים יותר הציעו פרשנות ברוח 'מבקשי האלוהים' לגיבורי תרבות מן הדורות הקודמים. גיבורים עתיקים מן העבר הרחוק, בני הקהילות שבגולה, בהם הוריהם של חלוצי ההתיישבות, וגיבורי ספרות, הן סופרי השכלה כ"ל גורדון ומנדלי מוכר ספרים הן בני העליות החלוציות שהפכו למיתוס בן דור – נעשו חלק ממושאייה של היצירה העברית החדשה. סמלים דתיים, בהם בתי הכנסת העתיקים, התפילות המסורתיות, תשמישי הקדושה ואין צריך לומר – הספרות היהודית לכל רבדיה, הפכו לחומרי יצירה של הספרות העברית החדשה. בתהליך מיזוג האופקים של יוצרי התחייה עם הספרות המסורתית הלכה והסתמנה אידאליזציה של המצב האמוני של 'מבקש האלוהים', מצב של קרע שבנפש. כך, ניתן לראות בתחיית בקשת האלוהים תחייה

השפעתו המגוונת של ברנר על בני דורו ועל בני הדורות הבאים, השוו: ג' גוברין, צריבה: שירת התמיד לברנר, תל-אביב תשנ"ה. דוגמה מאלפת אף יותר היא זו של שלונסקי אשר חלק מכתביהו המסאית מטריאליסטית במובהק ואילו יצירתו השירית מאופיינת בתפיסה מיתו־פואטית חריפה ורוויה בסימבוליקה מטפיזית שמרכזה חיפוש האלוהים. עליו ראו: בהט (לעיל הערה 18), עמ' 71-93.

26 י"ל פרץ, 'אבני פינה', כל כתבי י"ל פרץ, תרגם ש' מלצר, תל אביב תשכ"ו, כרך ח, עמ' שח.

27 שם, עמ' רצו.

28 שם, עמ' שי.

דתית מבית המדרש היוצר של בני התרבות היהודית והעברית החדשה, וניתן לראות בו תחייה של עמדה מדרשית ביחס לכתובים ולגיבורים קדומים הנתפסים מעתה לא כ'אבירי אמונה' אלא כ'אבירי בקשת אלוהים'.

תופעה זו חוצה את הסכמות הדיכוטומיות המקובלות, המבחינות באופן גם בין 'דתיים' ו'חילוניים', 'מאמינים' ו'כופרים' ואף בין 'יהודים' ו'גויים'. היא אינה מתפענחת על בסיס שאלת קיום המצוות או סממנים סוציולוגיים כאלה ואחרים. 'בקשת האלוהים' בתקופת התחייה יכולה להתפרש כמעין מוקד שסביבו התגבשו חוגים ספרותיים ועשייה ספרותית שהסטריאוטיפים המקובלים (לעתים גם בספרות המחקר) אינם מתאימים לה. בין 'מבקשי האלוהים' ניתן למנות דמויות על כל מעד הדמיוניים וההשתייכויות הפוליטיות והפוליטיות-ספרותיות של בני דור התחייה – אישים כ'ל פרץ, מ"י ברדיצ'בסקי, ח"ג ביאליק, הרב אי"ה קוק, אז"ר, ר' בנימין, א' שלונסקי, אצ"ג, י"צ רימון, א' המאירי ועוד – נתנו כולם ביטוי עז ביותר למצב האמונה המתואר לעיל.

הצימאון – הלל צייטלין

דומה שהלל צייטלין הוא ההוגה היהודי שהעמיד את מצב האמונה של 'בקשת האלוהים' במרכז יצירתו וניסח אותה באופן החד ביותר. 'בקשת האלוהים' מבריחה את יצירתו של צייטלין בכל הטלטלות הביוגרפיות ושינויי ההשקפות שעברו עליו. בעקבות רשימה אוטוביוגרפית קצרה של צייטלין²⁹ נטו חוקרים שונים לפתח מודל קווי לתיאור חייו: מבית חסידי, עבור בתקופת כפירה, חיפוש דרך לאמונה ועד אמונה שנושאת אופי של תמימות שנייה.³⁰ אולם, דומה שיש מידה רבה של צדק דווקא בדבריו של ישעיהו וולפסברג, הגורס כי: 'משנת ר' הלל אינה "קב ונקי". מסובכת, רבת מעלות ומורדות

29 ה' צייטלין, 'קיצור תולדות', כתובים, כח (תרפ"ח), עמ' 1-2 (מצוטט כאן מתוך: הני"ל, ספרן של יחידים: כתבים מקובצים, ירושלים תש"ם, עמ' 4-1).

30 ש"ב אורבאך, תולדות נשמה אחת: הלל צייטלין, האיש ומשנתו, ירושלים תשכ"ג; הני"ל, 'מגילת חייר', ספר צייטלין, בעריכת " וולפסברג וצ' הרכבי, ירושלים תש"ה, עמ' 9-61. השו גם למעין הספד לציטלין של ש"ב אורבאך, 'הלל צייטלין – חיים של מבקש ה', בתוך: תשובה ושבים, הגות, ג (תש"ם), עמ' 123-130. לתיאור הביוגרפיה הרוחנית ראו: ש' בר סלע, בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב תשנ"ט; A. Green, 'Three Warsaw Mystics', ר' אליאור ו' דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ן-אופנהיימר, ב (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג), ירושלים תשנ"ו, חלק אנגלי, עמ' 1-58; מאיר (לעיל הערה 11). זו גם ההנחה המובלעת במאמרו של ע' אבלמן, 'בסבך האמונה והכפירה – על ראשית דרכו הרוחנית של הלל צייטלין', קבלה, טז (תשס"ז), עמ' 129-150, הני"ל, 'הגעועים ליפ: אסתטיקה ומשיחיות בכתבי הלל צייטלין', חוליות 10, 2006, עמ' 515-542 (בייחוד בעמ' 516-517) ובדבריו של מ' ברניקר, 'ניטשה והסופרים העבריים, י' גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 148-149.

היא. בעולמו הפנימי של צ'ייטלין יש משום בחינת "סדר זמנים קודם לכן", בחינת תהו ובהו.³¹ אחדות הפכים סבוכה זו שהיטיבה לנסח בהרצאתה רבקה ש"ץ-אופנהיימר: 'אדם שהיו בו הפכים היה הלל צייטלין: קנאי וסוער, צנוע ומצלף, קפדן ורחב אופקים, לוחם ובוכה, ידע את העושר הרוחני ואת החדלון ואוזלת היד'.³² כפי שאפרט להלן, דומני שביחס לכתביו יש לאמץ מודל התפתחותי ספירלי שמתרקם סביב הציר המרכזי של בקשת אלוהים. את הטלטלות הביוגרפיות העזות של צייטלין ואת הדגשים השונים של פעילותו הציבורית יש לבחון כהתייחסות שונה כלפי אותן הכרות וכלפי אותו מצב אמונה בסיסי, העומד ביסוד יצירתו הענפה.

את המתח המאפיין את יצירתו היטיב לנסח מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: 'שכינה למראשותיו של הסופר החושב הרגשני הזה, שכינה למראשותיו ומלאכייזעם עומדים לפניו וגודרים בעדו את הדרך [...] אין מנוחה לרוחו ולרחשי לבבו'.³³ צייטלין ניסח את מצב האמונה של בקשת האלוהים בדרכים שונות, וכחלק מעיוניו ותחושותיו סביב מוקד זה אף ניסה לעדן אותו או להיחלץ ממנו בזמנים שונים. צייטלין הרבה לכתוב, וכתבתו התאפיינה בארכנוות המשלבת הבעה אקספרסיבית ובקיאיות רבה במקורות יהודיים מסורתיים וחדשים ובהגות הכללית, תוך שהוא מרבה לרמוז להם. אולם, דווקא במסה קצרה בשם 'הצימאון', שפורסמה בתר"ע, ניתן לראות מניפסט מדויק מאוד של 'מבקש אלוהים'.³⁴ במסה זו נקט לשון קצרה והדוקה יחסית ולא הרבה לרמוז למקורות. לפיכך, ראוי להקנות למקורות שנרמזים במסה זו משקל יתר. כפי שהעיד צייטלין עצמו יצירה זו היא 'הרכבה מיוחדת של מחשבה ושירה',³⁵ והיא נושאת אופי אישי ויודיי. כאמור לעיל, רכיבים אלה של הוידוי והסגנון המיתו-פואטי הולמים במיוחד את הניסיון לתאר את 'בקשת האלוהים'. בדבריו על לב שסטוב ובעקבות ויליאם גיימס ייחס צייטלין ערך רב לוודיזים כלבה של החוויה הדתית (ואף של הספרות והפילוסופיה):

ספרי האמנים הגדולים חשובים הם בעיניו עד כמה שהוא רואה בהם וידויים אמתיים. אמן גדול ואמתי הוא זה, שיודע לספר בבהירות ואמתיות מפליאה

31 וולפסברג, בתוך: צייטלין, ספרן של יחידים (לעיל הערה 29), עמ' טז.
 32 ר' ש"ץ-אופנהיימר, 'דרכו של הלל צייטלין אל המיסטיקה היהודית, כיוונים, 3 (תשל"ט), עמ' 81-91.
 כפי שאדגים להלן, דבריה המדויקים והקולעים של ש"ץ-אופנהיימר הוצאו מהקשרם כשזוטו כתומכים לכאורה במודל ההתפתחותי הקווי בהגותו של צייטלין.
 33 מ"י ברדיצ'בסקי, 'הלל צייטלין, כתבי מיכה יוסף בן-גוריון [ברדיצ'בסקי]: מאמרים, תל אביב תש"ך, עמ' רכה. המאמר בכללו הוא מאמר ביקורת נוקב על סגנונו של צייטלין ועל העדר תוכן מנומק בכתביו.
 34 ה' צייטלין, 'הצימאון', ספרות, כרך א, קובץ ד (תרס"ט-תר"ע), עמ' 141-160. ההפניות כאן מן המהדורה השנייה והומינה יותר לקוראים: הנ"ל, כתבים נבחרים, ב: מחשבה ושירה, ורשה תרע"ב, עמ' 165-184.
 י' פיקמן אשר ערך כתבים אלה לא הכניס בהם שינויים משמעותיים ומסה זו ניתנה בדיוק כבראשונה.
 35 ה' צייטלין, דבר לעמים, חזון על גויים ועל ממלכות, עקרי תורת בני נח ושירות תפילות על שלום העולם ועל שיבת השכינה למקומה, ורשה תרפ"ח (מצוטט כאן מתוך: הנ"ל, ספרן של יחידים: כתבים מקובצים (לעיל הערה 29), עמ' 126).

את כל מה שבתהומות נפשו ואת כל מה שבשמי נפשו. ספרי פילוסופים גדולים ואמתיים גם הם אינם בעיניו אלא ספריידידי גדולים, אף על פי שהפילוסופים הגדולים ההם בודאי שלא כוונו לכתוב ספריידידי. גם האמנים, מלבד כשהם כותבים 'ידידיים' בפרוש אינם מכוונים לכתוב ספריידידי. אבל הכוונה לחוד ואמת החיים לחוד. הידידיים מבצבים מכל דף ודף [...] כי אפשר ללמוד מה שהוא דתי בעומק אמתותו רק מתוך ידידי אמת, ודווקא מתוך ידידי האנשים, שהם דויים וסחופים, מוכים ונענים בייסורי גוף ונפש עצומים, וגדולה מזו – דווקא מידידיים של אלה ש'הציצו ונפגעו' [...].³⁶

דבריו אלה נכונים ביתר שאת לגבי כתיבתו שלו, ולאורם יש להבין את המסה שלפנינו כניסוח ההתלבטויות הפילוסופיות והדתיות שלו כווידי אישי.

בין הכותרות

כותרת ראשית ושתי כותרות משנה ניתנו למסה זו בפרסומה הראשון בקובץ 'ספרות' של דוד פרישמן.³⁷ בין כותרות אלה ניכר הקרע שבנפשו של צייטלין בין הישן לחדש, בין נאמנותו למסורת היהודית לבין היותו בן בית בזרמים ההגותיים והספרותיים של הדור. בכותרתה הראשית של המסה – 'הצימאון' – מופיע הרמז השקוף לתהלים מב, ג: 'צְמָאָה נִפְשֵׁי לְאֱלֹהִים, לְאֵל חַי'. כפי שניווכח להלן, קל לראות במסה כולה דרשה על שני הפסוקים המפורסמים ממזמור זה, שליוו את צייטלין בכתיבתו המגוונת לאורך שנים.

כותרת המשנה האחת שהופיעה בגוף המאמר – 'חזון לב' – מאפיינת את הז'אנר ואת סגנון הכתיבה של המסה: ההגות מובעת כאן בגוף ראשון והיא מתרגמת תרגום ספרותי את הפילוסופיה העיונית בנושאי האמונה שאליה נחשף צייטלין, ומגיבה כלפיה תגובה הגותית בלבוש פואטי. במהלך החיזיון צייטלין פוגש דמויות שונות

36 ה' צייטלין, 'מתהומות הספק והייאוש (על החתירה העצומה של לב שסטוב)', התקופה, כ (תרפ"ג), עמ' 444-425; שם, כא (תרפ"ד), עמ' 369-379 (הציטוט מעמ' 442-443). כונס כמאמר אחד בעריכה מופלגת של א' צייטלין תחת הכותרת: 'חיפושי האלוהים של לב שסטוב'. ראו: ה' צייטלין, על גבול שני עולמות, תל אביב תשל"ו, עמ' 69-102. לצורך הנוחות והזמינות, במקום שאין שינוי נוסח בולטים, הציטוט וההפניות למקור זה. הציטוט לעיל עמ' 89-90. עוד על הווידי בקריטריון שיפוטי לאיכות ספרותית אצל ברדיצ'בסקי וברנר ראו: ד' סדן, מדרש פסיכואנליטי: פרקים בפסיכולוגיה של י"ח ברנר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 38-44. אולם השו: מ' ברינקר, עד הסימטה הטבריינית, תל אביב תש"ן, עמ' 29-64, המציג עמדה הפוכה תוך שהוא מזהה את הווידי כ'רטוריקה של כנות'.

37 גם במקדה של המסה 'שכינה' שפורסמה בקובץ 'ספרות', כרך א, קובץ א, ורשה (תרס"ט-תר"ע), עמ' 67-84 תוכן דומה, ולעומתה המסה השלישית שפורסמה באותה תקופה באותה אכסניה (שם, כרך א, קובץ ב, עמ' 33-82) – 'יופי של מעלה' – נושאת אופי פרויטיבי יותר. כללו של דבר הרצוא ושוב של צייטלין מאפיינ גם את התקופה שעליה מוסכם כי במרכזה עומדת בקשת האלוהים.

המציגות לו עמדות תרבותיות מגוונות בנוגע לאלוהים ולאמונה בו. האנשה זו של ההצעות הספקולטיביות מקנה לתפיסות הפילוסופיות פנים וגוף והופכת את רב השיח האמוני על אודות האלוהות למעין רב שיח חי בין מאמינים וכופרים. שיבוץ כחלק מחזיון מפנה את הדיון מן המישור הספקולטיבי, בעל היומרות האובייקטיביות, למישור אישי.³⁸ הניתוח של שמעון הלקין בדבר מקום החזיונות באוטוביוגרפיה של יוצר נכון במשנה תוקף לגבי המסה הנדונה:

לא זו בלבד, שה'חזיונות' מטבע ברייתם מעמידים דמויות רבות ושונות, שבעיצובן אולי יש רמזים בלבד לתכונות נפש של היוצר עצמו [...] העיקר הוא שגם הזמני-החולף שהולידם גם העומד הקיים שבהם עד היום מתמזגים עד כדי נתינת אוטוביוגרפיה רוחנית, שתחנותיה מרובות, אך מסילתה על שני פסיה מושכת הלאה הלאה מתחילתה, כאילו לפי תוכנית נעלמה.³⁹

יתרה מזו, הצירוף 'חזון לב' ממקם את הכתיבה על הרצף המסורתי העתיק של דברי חזון ונבואה, אולם בה בעת הוא תולה את החזון בהתבוננות אישית אינטרוספקטיבית. המהלך הזה נוטע את צייטלין בשני העולמות – בעולם המסורתי, בחברת חוים מחד גיסא ובעולם המודרני בחברת המרגישים מאידך גיסא. ודוק, אין בעמדה זו בכדי להבליט את הפער בין הנביא המודרני לבין הנביאים הקלסיים. צייטלין תופס גם את תופעת הנבואה הקלסית מתוך האופק של ההווה ומעמיד את שתיהן גם יחד, לא על מפגש עם אל הטרונומי אלא על חוויה דתית פנימית, שאותה הוא מזהה עם עמידה מעבר לגבולו של העולם הרגיל. מצב זה הוא המכונה חזון לב.⁴⁰

38 צייטלין מתאר התפתחות זאת מחיבוריו הביקורתיים למאמרים הפיזיים, כהתקרבות 'לאט לאט אל עצמייתי הרוחני הפנימי' (קיצור תולדותיי ולעיל הערה 129), עמ' 3.

39 ש' הלקין, דברים וצידי דברים בספרות, תל אביב תשמ"ד, עמ' 102. הדברים נאמרו במקום כביקורת על ספרו של נתן ביסטריצקי.

40 כך למשל הוא מתפלמס עם העמדה הגורסת שהנבואה בטלה בפרק המסאי 'ההתגלות', על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 36-40. הוא מתאר את החזונות הומינים לאדם המודרני באמצעות אותם דימויים בדיק שבהם משתמשים הנביאים הקלאסיים, מקובלים וחסידים וחותם את המסה: 'כל האמור למעלה [...] מאושר ומקוים לא רק על ידי מורי הדתות ומשוררי האמונה, כי אם גם על ידי עדותם של אלפי בני אדם, שחיו בתקופות שונות ובזמנים שונים' (שם, עמ' 44). על מהותה האינטרוספקטיבית של האמונה נאמר: [...] ואולם גם אז האדם – אדם הינהו. ההארה האלוהית, גילוי השכינה, שערי שמיים אשר יפתחו, מראות אלהים אשר יראו, כל אלה יתכללו, יתאחדו ויתמזגו עם נפשו של אדם, ליבו ובשרו ("מבשרי אחזה אלוה" – לפי פירושם של חסידים), מיוג, טיבעו, תכונותי (שם, עמ' 114). ניתוח מעין זה בא כבר במסתו 'שכינה' (לעיל הערה 37, עמ' 69), שם זיהה את הנבואה עם בריאת אלוהים על ידי האדם (ויהי זה הושמט על ידי א' צייטלין כשערך את 'על גבול שני עולמות'). בחיבורו המאוחר יותר, 'ספרן של יחידים', הוא מבחין בין 'אינטואיציה' של פילוסופים ואמנים, חזון תענועים של חולי רוח וראיה אמיתית של 'בני עליה', המחפשים גנוי נסתרות' (ה' צייטלין, ספרן של יחידים, ורשה תרפ"ח, עמ' 20). בנייתו התופעה הוא עוקב אחר תורת הנבואה של הרמב"ם ורואה בחזונות בני העלייה אינטואיציה שכלית המולבשת בדמיון. גם כאן מפורש שנביאים אלה קיימים בכל דור. ניסיון יסודי

כותרת משנה אחרת (שלא נמצא לה מקום בכתביו המכונים של צייטלין) ניתנה ב'לוח-התוכן' במאסף 'ספרות': 'מכתבי אחד התועים'. כותרת זו רומזת לרומן הגדול, אחד מסיפורי ההשכלה המכוננים, 'התועה בדרכי החיים' לפרץ סמולנסקי.⁴¹ בבחירת שתי הכותרות המתוות את המתח שבין משורר תהלים לבין סופר ההשכלה הידוע – צייטלין חושף את תפיסת עולמו הדיאלקטית. בכל כתביו צייטלין טוען לאחדות הניגודים המופיעה בדמות האמונה והכפירה. ב'קיצור תולדותי' צייטלין מעיד מפורשות על כך שלהכרת אלוהים אמיתית הגיע דווקא דרך שופנהאור, הרטמן וניטשה, 'הכופרים הגמורים והמוחלטים לכאורה'.⁴² את הספרו לסופר התחייה י"ח ברנר הוא מתחיל בהצגת עימות עם בר פלוגתא

יותר לדרוש את המקראות עצמן ברוח זו ראו: שם, עמ' 31-36. על תפיסתו של צייטלין כנביא אמת וכנביא שקר ראו: ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 32), עמ' 83-85; 'י מאיר, רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח, ירושלים תשס"ו, עמ' 22, ובהערה 106 שם, ועמ' 37. צייטלין עצמו ערך את 'ספר החיונות' שלו ('הנ"ל באיגרת אל פ' לחובר, גנוים, ג, תל אביב תשכ"ט, עמ' 185-187, ובה הוא בוחר להשוות את ימנו המיסטי ל'ספר הווהר'). ודוק, גם את התנערותו של צייטלין מייחוס זה הוא בוחר לנסח באמצעות הפרדוקס הרטורי של הנביא עמוס: 'לא נביא אנכי ולא בן נביא' (צייטלין, דבר לעמים [לעיל הערה 135], עמ' 126). במסה 'הצימאון' (לעיל הערה 34) מופיע הצירוף 'חזון לב' כתיאור של העמדה הפילוסופית. בהקשר זה הצירוף נדרש לגנאי כספקולציה לא אותנטית או כמשאלת לב, לעומת חזון הלב של צייטלין עצמו. צייטלין אינו חריג מבחינה זו לא בעמדה הנבואית שהוא מייצג ולא בפרשנות התופעה הנבואית כאינטרוספקציה והאונה לקול הפנימי. על התודעה הנבואית בספרות ההשכלה והתחייה ראו: ט' כהן, 'משליח ציבור לנביא – גלגולי תפילות ונבואות בשירת ההשכלה', ספר השנה למדעי היהדות והרוח, רמת גן תשמ"ט, עמ' 61-82; 'י פייכמן, 'שירה ונבואה', שירת ביאליק, ירושלים תשי"ג, עמ' קא-ק; על הדגמה של שימוש במוטיבים חזיוניים הנושאים חזון בספרות היהודית מודרנית רחבה ראו: ה' ברול, חזון וחזיון, תל אביב תשמ"ח; א' קומם, 'ההתגלות ופשרה: בין שלונסקי לביאליק', ע' שביט (עורך), ספר שלונסקי ב, תל אביב תשמ"ח, עמ' 225-242; ר' שוהם, סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטיפית של אורי צבי גרינברג, שדה בוקר תשנ"ז, עמ' 81-21; ח' חבר, בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ ישראל בין שני מלחמות העולם, שדה בוקר תשנ"ז. כך סיכם זאת צבי מרק ביחס לטיפולו של עגנון בתופעת 'גילוי אליהו': 'החיפוש אחר גילוי אליהו וגילוי אלוהים צריך להתרחש מתוך תפיסה שהאלוהים תמיד נמצא כאן ועכשיו בכל אחד ואחד ועל האדם מוטל לגלות אותו. גילוי אליהו בנוי על תהליך נפשי והכרה פנימית, ומפגש חיצוני בלבד עם אליהו לא יחולל אותו' (צ' מרק, 'מה בין סיפורי לאותם שכל יד כותבת', ראשית, א [תשס"ט], עמ' 223-224). ניתן לראות בפעולתו של עגנון ניסיון להחדיר תפיסה זו אל מסורת הסיפור החסידי. על המודוס הנבואי בספרות יידיש ראו: א' גוברשטרן, קסם הדמדומים: אפוקליפסה ומשיחיות בספרות יידיש, ירושלים תשס"ג, עמ' 24-59, ודיונים פרטניים לרוב בהמשך הספר. על המגמות הנבואיות בהגות היהודית ובספרות בתקופת התחייה ראו: א' שביד, 'מיסטיקה נבואית בהגות היהודית של המאה העשרים', דעת, 29 (תשנ"ב), עמ' 83-106. הני"ל, נביאים לעמם ולאנושות, ירושלים תשנ"ט. ביקורת על תפיסתו אלה ראו: ב' קורצווייל, בין חזון לבין האבסורד: פרקים לדרך ספרותנו במאה העשרים, ירושלים ותל אביב תשכ"ו, בהקדמה ולאורך הספר; הני"ל, ביאליק וטשרניחובסקי, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 164-165. ביקורת סטירית על ימרות אלה ראו: א' קריב, עטרה ליושנה, תל אביב תשי"ז, עמ' 192.

41 צייטלין מעיד על הקריאה בכתביו סמולנסקי והשפעתם עליו, ראו: קיצור תולדותי (לעיל הערה 29), עמ' 1.

42 שם, עמ' 2-3.

אנונימי הטוען: 'עד מתי תרבה לספר בשבחיו של כופר זה?'⁴³ כתשובה לטענה זו צייטלין מתאר את ברנר ברמיזה למשל המערה של אפלטון, כגיבור טרגי המבקש לשבור את קיר המרתף החשוך כדי להכניס אליו אור. בסיום השיחה שואל אותו בן שיחו: 'והאלוהים?' עונה לו צייטלין: 'מי שחי באופן זה הרי יש האלוהים בלבו [...]'.⁴⁴ באמצעות כותרת המשנה מזהה צייטלין את עצמו כ'אחד התועים' בחברת הגיבורים האחרים, שקנו להם שם דווקא ככופרים וכמקדמי תהליכי כפירה וחילון בחברה היהודית. אם בקריאה ראשונה נראה המהלך הפטרנליסטי של צייטלין ביחס לכופרים אלה כאפולוגטי, הרי הזיהוי העצמי שלו כ'אחד התועים' ממקם אותו ואותם בנקודה אחרת. להבנתו של צייטלין, הכפירה אינה מהלך מתודי בדרך להכרת האלוהים, אלא חלק בלתי נפרד מהפנומנולוגיה של אמונה כנה בת הזמן, אמונתו של מבקש אלוהים, התועה בדרכו.

צייטלין בונה למסה מסגרת שלמה של תעייה. הוא פותח את המסה בוידוי של 'מבקש אלוהים': 'תעייתי בדרך. בקשתי את אלוהי'.⁴⁵ אולם, הוא אינו מגיע למחווה חפצו גם בסוף החיבור. חתימתה של המסה מעין פתיחתה – התעייה אינה מסתיימת בהגעה למחווה חפץ או בתשובה:

ואתע במישור גדול, אשקע במחשבות תהום ואשיח עם נפשי:
 - מה שם אלוהיך, אשר אותו תבקש?
 - ... אינני יודע כל שם לאלוהי. אינני יודע גדר לו...
 - ומה שחו לך ההרים?
 - רק את אשר אני מבקש.
 - ומה אתה מבקש?
 - עוד לא ידעתי שם לזה.
 - ואיך קוראים לזה בני האדם?

43 ה' צייטלין, 'י"ח ברנר: ערכים וזכרונות, התקופה, יד-טו (תרפ"ב), עמ' 617.
 44 שם, עמ' 620; מעניין להשוות דיאלוג בדיוני זה לדיאלוג של צייטלין עם הרב קוק אולם שם העמדות הוחלפו. צייטלין מסתייג מאהדתו של הרב קוק לכופרים בני דור התחייה בעוד הרב קוק מזכיר לו את הספרו על ברנר. ראו: 'אובסי, י.ח. ברנר, מאמרים ורשימות, ניו יורק תש"ז, עמ' קעט. דברים אלה תמוהים לאור הסגוריה המפורשת שצייטלין מלמד על הכופרים בשם הבעש"ט ב'ספרן של יחידים' – מהלך שנראה לא פחות נועז מהעמדות שנקט בתקופה זו הרב קוק. השוו ל" בני הראש, "בין קדושת הדומיה לניגון השתיקה" – היחס לכפירה במשנתם של ר' נחמן מברסלב והראייה קוק; אקדמות, יט (תשס"ז), עמ' 93-113.

45 הצימאון (לעיל הערה 34), עמ' 165. מוטיב המסע והתעייה דומיננטי בספרות התחייה. ראו: מירון (לעיל הערה 16), עמ' 382-429; ב' הרשב, שירת התחייה העברית, כרך א, 'ירושלים תש"ס, עמ' כ-כז; ש' ורסס, הקיצה עמי: ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, 'ירושלים תשס"א, עמ' 385-407; ח' נוה, נוסעים ונוסעות: סיפורי מסע בספרות העברית החדשה, תל אביב תשס"ב. יש לזכור שבספרות המסורתית יש לכינוי 'תועים' משקל שילילי קיצוני והוא מיוחס דרך שגרה לבעלי דתות מתחרות ובעיקר לנוצרים.

- פלא.

[...]

- ומה דרכי 'פלאך' ואיזו הדרך עולים אליו?

- עוד לא ידעתי. הבה אבקש.

תעייתו זו של צייטלין אינה ייחודית בספרות התחייה. הן הזרמים המשכיליים בשלהי תקופת ההשכלה הן הזרמים הנאו-רומנטיים בספרות התחייה האדירו את מצב התעייה – מצבם של גיבורים טרגיים. אולם בעוד בספרות ההשכלה המאוחרת, דוגמת 'התועה בדרכי החיים' ו'קבורת חמור' לסמולנסקין, 'הדת והחיים' לברוידס או 'מסעות בנימין השלישי' לאברמוביץ, גיבורים טרגיים אלה תועים מדחי אל דחי באשמתה של סביבה מושחתת ומנוכרת בעוד הם נושאים תסביכי נאורות, המפנה עורף להווה היהודי הירוד או מבקשת לתקנו, הרי ניתן לאפיין הן את המגמות הראליסטיות הן את המגמות הנאו-רומנטיות בספרות התחייה כמעוניינות בדילמות הקטרוג והאמונה של היחיד ובעיקר בדינמיקה הפסיכולוגית המושפעת מחוויותיו הביוגרפיות. הגיבור הבודד עובר מסעות זהות וחניכה, תוך שהוא מתלבט בלבטים פנימיים. תיאור ביקורתי חריף של מפנים אלה ניסח לימים המבקר אברהם קריב:

'עיקר דרכנו בעולם הסיפור שלנו החל מימות ההשכלה ועד לתקופה ארוכה אחריה אנו עושים תחילה בקרב עדה של 'אנשי מעשה' לפי דרכם – רמאים, צבועים, אנשי זדון ציידים נפשות; אחריה באה עדת חדלי מעש וחדלי אישים, בטלנים, מבלי עולם ואנשי תרמיל למיניהם (חוץ מאותו מין העניים שעליהם רוקמת אגדת העם את סיפוריה הנפלאים); וכשאנו הופכים דף ועוד דף באה עדה חדשה של תלושים ואובדי דרך, אכולי שעמום, אכולי ייאוש, שאין בכוחם לא לחיות ולא למות.⁴⁶

מסתו של צייטלין יונקת משני הזרמים כאחד. בגוף ראשון הוא מתאר את תעייתו שלו – תעייה אישית של אדם הנתון ללבטי האמונה. אולם, במוקד הדיון לא עומדת הפסיכולוגיה הפרטית וגם לא אירועים ביוגרפיים – אלא התמודדות עם הגות ספקולטיבית המבקשת לבסס את האמונה ונדחית חזור ושנה.

46 א' קריב, עטרה ליושנה, תל אביב תשי"ז, עמ' 13. לתיאור יסודי ומורכב יותר וביקורתי פחות של מעתקים אלה ראו: מירון (לעיל הערה 16), עמ' 115-429; הרשב (לעיל הערה קודמת), עמ' ט-ט. על התודעה ההיסטורית הגלומה במאבקי ההשכלה המאוחרת ראו: ש' פיינר, השכלה והיסטוריה: תלודתיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 403-457.

מסעו של 'מבקש האלוהים' עובר בתחנות שבהן הוא פוגש נציגים של פתרונות תרבותיים מגוונים לבעיית האמונה. דומה שצייטלין מתחיל את מסעו בעמדה האקטואלית ורבת ההשפעה ביותר לזמנו ועבורו – 'מות האלוהים'. שתי הדמויות הראשונות מציעות לו להכיר במות אלוהיו. הראשונה – 'עלם שחור עיניים וזהב תלתלים וסביביו פרחי זיו ועלמות חן מבשר לו על מות כל האלים. ניתן לזהות עלם זה עם דיוניסוס, ואת בשורתו עם ההשפעה הניטשיאנית המוצהרת על צייטלין.⁴⁷ אולם צייטלין איננו עוקב כאן אחרי המימד הדיוניסי שפיתח ניטשה, אלא מנצל אותו כנציג של עמדה צעירה והולכת ומתפתחת בראשית המאה באירופה; זו עמדה הדוניסטית, ומות האלוהים משמש בה כלי לפריקת מטעני העבר המעיק ולהתרכזות בהווה. הפוכה ממנו הדמות השנייה, זו של המדען הטוען למות האלוהים וכל המטפיזי גם יחד בשם המדע הפוזיטיביסטי. דמות זו מוצגת כ'זקן קרח, יושב בקתדרה וסביביו שלדים, עצמות, גידים'. זקן זה יודע להפנות אותו ל'גל הקבר' שתחתיו קבור אלוהים, אך צל אפל מרחף מעליו ו'פרחי מוות ומשוררים תועים בין העצים וקוטפים את הפרחים ומיסטיקים מדברים עם הצל'. גם המאגיה והמיסטיקה מכירות, למעשה, במות האלוהים ומנהלות את ענייניהן מול הצל שעל קברו. ייתכן, שוב בהשפעת פרידריך ניטשה, שיש לראות את הזקן הקירח כבן דמותו הנערצת-נלעגת של עמנואל קאנט הזקן. היינריך היינה ראה בקאנט, כידוע, את מחולל התהליך של מות האלוהים. אולם, הזקן שצייטלין פוגש בחזונו מבשר לו גם על מות שארית המטפיזיקה שהותיר אחריו קאנט, ובה 'קבר הדבר כשהוא לעצמו',⁴⁸ ואף של תפישות

47 השפעתו של ניטשה על צייטלין מוצהרת בכל כתביו, אם כי לצד ההערצה המוצהרת צייטלין מגיב לניטשה בשני אופנים נוספים: האחד, בביקורת ותודעת התפכחות מניטשה (ראו מאמרו: 'אדם עליון או אל עליון, בתוך: על גבול שני עולמות ולעיל הערה 136), עמ' 49-68 [פורסם במקור כ'ביקורת האדם לחקר עולמו הפנימי של פרידריך ניטשה', משוואת: מאספים לשאלות הומן, לדברי עיון וספרות, א, בעריכת מ' גליקסון, אודסה תרע"ט, עמ' 237-258]), והשני, באמצעות פירוש של ניטשה כדמות מבקש אלוהים תחת מעטה הכפירה בהשראת שסטוב: 'מבעד לכפירה הקיצונית החיצונה של פרידריך ניטשה, הכרתי את מבקש האלהים בארץ עד לכדי שיגעון' (קיצור תולדותי ולעיל הערה 129), עמ' 3; כך אופייני למשל: 'אתה רואה כעס והתמרמרות, ומבעד לכעס הוא ולהתמרמרות היא – געגועים עזים להמיית נפש מאין כמוהו (שם, עמ' 50). כפי שאראה להלן, 'הצימאון' משלב שתי מגמות אלה. עוד על עמידתו בסימן ניטשה ראו: בר סלע (לעיל הערה 30), עמ' 81-102; בריןקר (לעיל הערה 30), עמ' 148-149. ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 32), עמ' 82, המסכמת: 'לא עזב את תורתו של ניטשה עד שחזר ופירשו, כמי שהתגבר על הייאוש ועל התהומיות ללא מוצא של האכזיטטנציה האנושית. והשוו גם ל' גולומב, 'הלל צייטלין מ"על אדם' אל "אל עליון" או מניטשה אל "ספר הזוהר", דעת, 56 (תשמ"ה), עמ' 135-151. עוד על כתיבתו של צייטלין על ניטשה ראו: אבלמן, הגעגועים ליופי (לעיל הערה 30). על השפעתו של ניטשה על התרבות העברית עיינו בקובץ המאמרים: 'גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב.

48 הצימאון (לעיל הערה 34), עמ' 165.

נאו־קאנטיאניוּת.⁴⁹ קל לדמיין מדען קירח זה היושב בקתדרה מוקף שלדים, עצמות וגידיים כמעין מלאך מוות המביא לקבורה לא מכובדת את האלוהים וכל רוח.⁵⁰ הדמות הבאה שפוגש צייטלין היא של המשורר. המשורר קובע שהאדם הוא האלוהים. תפיסה רומנטית זו מזהה את האלוהים לא כישות בפני עצמה אלא כתוצר רוח גאוניות האדם. המשורר ממליץ לציטלין לאמץ גישה זו ולהיפטר מהמסע המפרך בעקבות האלוהים: 'פסל לך אלהים מרוחק, והיה בחרות אפך בו – ושברתו. ואם צר לך ואם מר לך – ופסלת מרוחק אלוה אחר יפה שבעתיים מן הראשון'. המלצה זו מזכירה את העמדה הצינית לגבי הדת, המיוחסת במסורת היהודית לאריסטו ומנוסחת בספר הכוזרי במכתם המושם בפיו של הפילוסוף למלך כוזר: 'בדה לך דת'. ציר עקבי מחבר בין תפיסה זו לבין ביקורת הדת המודרנית נוסח שפינוזה, מרקס ודומיהם. לפי תפיסות אלה, הדת אינה אלא המצאה אנושית פרגמטית, בדרך כלל מניפולטיבית, לקידום אינטרסים אנושיים. אולם, בעוד ביקורת הדת המודרנית מתמקדת באינטרסים הפוליטיים שהמצאת האלוהים והדת משרתת – הרי המשורר שציטלין פוגש מתאר את האלוהים כיצירה פואטית, המשרתת מטרות אסתטיות לצורך השגת שלוות נפש. השליטים יוצרים את אלוהים כדי לבסס את שליטתם בהמון, המשוררים יוצרים את אלוהים במר נפשם, כדי להוסיף יופי ונחמה לחיים – אלה כאלה ממציאים את אלוהים, ולמעשה יוצרים להם פסל מסכה כדמותם וכרצונם. למעשה, משורר זה מציג את האופציה הנאו־רומנטית לשיבה אל האלוהים. אלוהים המפוסל על ידי אדם, שניתן לסגוד לו וניתן לנתצו. אל זה משרת את 'האסתטי' – אם להשתמש בטיפולוגיה של קירקגור. יש לשים לב להעלאתה של אופציה זו ודחייתה על ידי צייטלין, מפני שלעיתים ייחסו לכתיבתו המוקדמת של צייטלין עצמו אופי נאו־רומנטי שלכאורה נסוג ממנו. לאור העלאת האופציה הנאו־רומנטית ודחייתה, ברור שאין להבחנה זו על מה שתסמוך.

הדמות הרביעית מבקשת להניא את צייטלין מחיפושו בשמן של טענות פנתאיסטיות בלבוש רומנטי.⁵¹ 'למה תבקש את האלהים מחוצה לך, והלא האלהים בך, במרוץ דמך

49 צייטלין כתב ביקורת על עמדות אלה לצד הערכה על עצם המפנה המוסרי ביחיפושי האלוהים של לב שסטוב, על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 83–84.

50 דומה שבזה חבר גרשם שלום לביקורתו של צייטלין על 'מדע הדת' לפחות בתקופה זו. ראו: ג' שלום, 'הרהורים על חכמת ישראל', הנ"ל, דברים בגו, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשמ"ב, עמ' 385–403. למרות זאת, שלום הסתייג פעמים רבות מהבחירה של צייטלין בכתיבה רגשנית ולא מדעית.

51 תיאור פואטי זה מזכיר את תפיסתו של הראי"ה קוק, שהחלו להתפתח ולהתפרסם בשנים אלה ממש בארץ ישראל. השניים היו בקשר אך ניתוח של הדומה והשונה בצמיחת תפיסת האמונה שלהם עדיין לא נעשה. דומה שבדברים אלה צייטלין מתנער מפתרונות אמוניים נוסח הרב קוק. הסתייגות זו מזכירה את דברי הביקורת של י"ח ברנר על הרב קוק (לעניין זה ראו: ש' בר און, 'למי התרבות הישראלית', מקור ראשון, מוסף שבת, י"ב אלול תשס"ה, 16.9.2005, עמ' 4). להערות על הקשר בין השניים בתקופה מאוחרת יותר ראו: בר סלע (הערה 30 לעיל), עמ' 208, הערות 213–214; י' מאיר, 'תשוקתן של נשמות

[...] בכל תנועה ותנועה, בכל רגש קל, בכל זעזוע [...] בכל כוכב, בכל פרח [...] בהררי עד ובגריגיר חול [...] בכל תראה את אלהיך, והוא – הכל.⁵²

לאחר מכן צייטלין פוגש את נציגי שלוש הדתות המונותאיסטיות. הזקן היהודי, 'עטוף בטליתו ומוכתר בתפיליו וסביביו ספרים רבים אין קץ', מציע לו לוותר על חיפוש אלוהי ההווה ולדבוק באלוהי העבר הגלום בספרים. לעומתו, הנזיר הנוצרי, 'תמים כיונה מבחוץ וערום כנחש מבפנים', מציע לו להאמין בבן ולהיושע. בצאתו לרחוב הוא פוגש את בני שלוש הדתות ואלה מציעים לו לפנות למוסדות הדת או לכוהני הדת שבמקומם אלוהים שוכן.

את כל ההצעות המגוונות הללו צייטלין דוחה בשם החוויה, האותנטיות בעיניו, של תועה הדרך. כל אלה שניסו להורות לו דרך: 'טרם ידעו את התהום וטרם יראו את השאול [...] יודעים הם אלהים של שיטות ושל דתות ושל דברים. ואולם אינם יודעים אלהים, שאליו קוראים בשעה שאובדים את הכל [...] ואני את הכל אבדתי ואשמע קול קורא אלי מתהום הנצח: בקשני נא!'

מבקש האלוהים מסרב לקבל את מותו. אדרבה, הוא שומע קול העולה מן התהום המורה לו לבקש. התגלותו של אלוהים באה לידי ביטוי אחד ויחיד – צו שמורה לסרב לפתרונות הספקולטיביים והממסדיים שמציעה התרבות ליחיד. הוא ממשיך בתעיייתו – בקשתו תוך עמדת סירוב לצורות החיים האתאיסטיות, הפילוסופיות-מנוכרות, הנאו-רומנטיות-פשוטיות והדתיות-מוסדות כאחד.⁵³

צמאה נפשי

בעקבות הסירוב עוזב צייטלין בחזיונו את חברת בני האדם ופונה אל המדבר. ההתרחשות של מבקש האלוהים במדבר מהווה מעין פירוש לפסוק מתהלים מב, ב: 'כִּאֵל תִּעְרַג עַל אֶפְיָי מִיָּם כִּן נַפְשִׁי תִעְרַג אֵלַיךְ אֱלֹהִים'. במזמור, הצמאה הוא מטפורה לצימאון של המשורר לאלוהים בעת משבר. בפירושו של צייטלין הופכת המטפורה למטונימיה: 'הנה צמאה נפשי לאלהים'. בכתיבה מאוחרת בהרבה יחזור צייטלין ויבהיר את כוונתו המטונימית בשימוש בפסוקים אלה: 'אנו משתמשים בצירורים הלקוחים מן החושים והחושות [...] געגועים לאלוהים – "צמאה נפשי לאלהים" [...] ביטויים אלה אינם – כמו שחושבים אחרים – משל ומליצה, כי

אל השכינה, דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט), ירושלים תשס"ה, עמ' 771-818.

52 הצימאון (לעיל הערה 34), עמ' 166.

53 צייטלין מאריך בתגובות קיומיות השוללות את ההצעות הספקולטיביות בהמשך המסה. מתגובתו עולה חיפוש אחר אלוהים חיים הנתון בקשר חי עם אדם ועולם: 'צמאה נפשי לאל חי, יודע, אוהב וכל יכול!' (שם, עמ' 172).

אם ציורים מדויקים מעתקים מן החושים החיצוניים אל השכליים ואל החושים הפנימיים.⁵⁴ באמצעות מוטיב הצמא מנתח צייטלין בפרוטרוט את הפנומנולוגיה של 'מבקש האלוהים':

הנה צמאה נפשי לאלהים. הולך אני לבקשהו. ואולם גם טרם אמצאהו – אדעהו. יודע אני את החסר לי, יודע אני אל מה נפשי הומיה...⁵⁵
 עוד טרם אטעם מן המים אשר לפני, עוד טרם אדע את טיבם, ואולם ידוע אדע, כי צמא אני להם.

ואם גם ייבש הנחל, ואם גם כל מעין ונחל יבש ייבש – צמאונני לא יחדל. ואם גם אדמה כי דבר המים – הגה ריק הוא, כי חזון המים – חזון הוא, גם אז לא יחדל צמאונני.

אם יש מים בעולם ואם אינם, צמאי ישנו בודאי.
 אין הצמא יודע 'יש' ו'אין'. הצמא יודע רק את החסר והלך ילך לבקשהו. אם גם אשמע ללהג בני־חלוף האומרים 'אין אלהים' – צמאונני לאלהים לא יחדל. אם אין אלהים מחוצה לי, הנה ישנו – בצמאונני.
 ואולם הצמא הוא תמיד לדבר החסר, לדבר שמחוי, ולכן אם גם האלהים בקרבי הוא יושב ולא מחוצה לי, הנה תמיד אערוג אליו כאל דבר היקר לי מנפשי ועומד הוא חוץ לנפשי, במרחק אין קץ ממני, וללכת אליו אני צריך ולבקשהו בכל ימי חיי.⁵⁶

ניתוח תודעת הצמא מהווה ניתוח של מצב האמונה. האמונה מתגלה למאמין כמצב פרופוזיציוני. זיהוי האמונה כטענה פרופוזיציונלית דוחה את התשובות האמוניות שהוצעו לו על ידי המשורר, הפנתאיסט והוויטליסט – האמונה מציגה את עצמה כמוסבת אל האלוהים שמצוי מחוץ לאדם. אולם, במקד האנליזה של הצמא עומדת תודעת החסר. האדם צמא למפגש עם אלוה שאיננו, שעדיין לא פגש. כללו של דבר, מטונימית הצמא מסיטה את הדיון על אודות האלוהים מהספקולציות על טיבו של האלוהים לדיון על מצבו של המאמין. היא עושה זאת מבלי לאבד את מושא האמונה ולשקוע לסוליפסיוזם פסיכולוגי. כשם שהצמא למים חש בחסרון המים, כך הצמא לאלוהים חש בחסרון אלוהיו.

כאמור, נקודת המוצא למסע התעייה של צייטלין היא מות האלוהים של ניטשה. ניתוח של מצב האמונה בהתבסס על תופעת הצמא היא ניסיון להתמודד עם האתגר

54 ה' צייטלין, ספרן של יחידים: 'עומק רו', זך מחשבה וכשרון הנהגה ומעשה לנשמות בודדות המצפות לישועת עולמים בשנים אלה של "עקבתא דמשיחא", ורשה תרפ"ח, עמ' 17.

55 צייטלין מרבה להשתמש בשלוש הנקודות. כאן אני מביא אותן כחלק מן הציטוט, המועתק מהמסה ללא השמטות.

56 הצימאון, עמ' 168 (ההדגשות במקור).

הניטשיאני. קל להבחין שמבקש האלוהים הצמא של צייטלין מכוון את דבריו ישירות אל מול ביקורת הדת הנוקבת של ניטשה:

מה רבים הם הממשיכים עדיין בהיקש: 'החיים היו ללא נשוא באין אלהים'... – מכאן בהכרח שמצוי אלהים!... לאמתו של דבר אין כאן אלא זאת: מי שהרגיל עצמו בדימויים אלה אינו רוצה בחיים בלעדם: משמע שלגביו ולגבי קיומו ייתכן ואלה הם דימויים שבהכרח – אך מה היומרה הזאת שבהצהרה, שכל מה שהוא הכרח לקיומי אף מצוי הוא בהכרח! כאילו קיומי שלי הוא דבר שבהכרח!⁵⁷

צייטלין נמנע מלהסיק ממצבו על אודות קיומו של האל. הוא מנתח את האינטרוספקציה עצמה ואת ההנחות הגלומות בה על אודות האלוהים. האינטרוספקציה הופכת את הטענות על אודות מות האלוהים לבלתי רלוונטיות. צייטלין אינו מתכחש לאפשרות שטענת האמונה תופרך; אדרבה, הוא אינו טוען כלל טענת אמונה! אין למאמין ערבות לקיום ריאלי של מושא האמונה; יתרה מזאת, ניתוח תודעת המאמין ממקד את מצב האמונה ביחס כמעט אבסורדי: יחס בין כמיהתו של המאמין לבין העדרו של אלוהיו. הדרמה של האמונה היא בחוסר הסיפוק. חוסר זה דורש שימלאוהו ומניע אותו לפעולה, פעולה שהיא משימת חיים – בקשת אלוהים.

חזון הנשמות בהיכל האמת

במרכזה של המסה בא חלום בתוך חלום, חזיון בתוך חזיון. צייטלין מייחד סצינה זו ומרמז בכך למסורת התרבותית של מסעות שמימיים לגילוי נסתרות ולקונבנציה הספרותית של חלומות נבואיים.⁵⁸ ההלך התועה נרדם במדבר וחולם על עלייתו של נשמות תועות וביקורן בהיכל האמת השמימי. קשה שלא לקשור את תמונת הנשמות הסובבות מסביב להיכל האמת השמימי למיתוס האפלטוני המפורסם בדיאלוג

57 פ' ניטשה, דמדומי שחר, תרגם י' אלדר, ירושלים ותל אביב תשל"ח, עמ' 166 (החיבור פורסם בשנת 1886).

58 ניתן לראות בכך רמז למסורת סוד יהודית של ירידה במרכבה למן ספר יחזקאל כמו גם למסעות מודרכים כגון האינאיס לורגיליוס והקומדיה האלוהית של דנטה. קונבנציה זו אינה זרה גם בספרות העברית החדשה, ראו: ש' ורסס, הקיצה עמ', ירושלים תשס"א, עמ' 387-390. יל"ג, כסופרים אחרים, השתמש בקונבנציה ככלי סטירי, אולם דומה שצייטלין רחוק מכך. צייטלין עצמו מייחד מקום לדיון על טיבם החזיוני של חלומות בכמה ממאמריו. ראו: ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 21-27; על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 40: 'החלום הצרוף. בחלום-חזיון-לילה, בעת מנוחת הנפש ותרדמת החושים, כשהאדם מתכנס אל תוך הויתרו היותר טבעית, היותר עצמית ופנימית [...] בעיתות החלום, ולו גם לפעמים רחוקות מאוד, הוא חי בעולם שלמעלה מן ההכרה, בעולם הנוגע באלוהות. צייטלין מבקש להתמודד עם התאוריה הפסיכואנליטית שרואה בחלום ביטוי של תת-הכרה, ולכן משתמש בצירוף 'למעלה מן ההכרה' ומדגיש אותו.

'פידרוס'. אפלטון מתאר את חתירתן של הנשמות אל האמת אשר נמצאת בשמיים⁵⁹. הנשמות נאבקות ביניהן על הצצה באמת ובעקבות מידתה של הצפייה באמת הן זוכות למנות אושר או סבל. נשמה אשר הגיעה לתצפית מלאה באמת לא תדע עוד סבל, לעומת זאת, נשמה אשר זכתה רק להצצה חטופה מאבדת את כושר מעופה ונדונה לגורל אנושי, התואם את זיכרון האמת שנחרט בה. הסבל האנושי הוא תוצר כנפיה הקצוצות של הנשמה. אולם, חוויות אנושיות הנוטלות חלק באמת מעוררות אותה ומפיחות חיות בכנפיה אשר מתחילות לצמוח בהשראת הזיכרונות, וכך הנשמה מפנה את מבטה אל האמת והולכת ומתעלה.

החווה של צייטלין נרדם וזוכה לראות זני מרכבה. אולם שימושו של צייטלין במיתוס האפלטוני הוא אירוני. צייטלין מהפך את התפקיד המסורתי של זאנר החזיונות. בעוד במסורת התרבותית החזון הנבואי בכלל והחזון המודרך בפרט מוסרים אינפורמציה סודית המפענחת את סודות המציאות, כפי שעושה המיתוס האפלטוני, הרי בחזיונו של צייטלין הנשמות סובבות סביב היכל האמת ואינן מסוגלות לרכוש כל אינפורמציה חדשה או הגעה אל האמת. צייטלין ממקד את התמונה בנשמות הקרובות ביותר לאמת; והנה, דווקא הכופרים למיניהם מאופיינים כקרובים ביותר לאמת. מה שזיכה אותם בתארים אלה הוא היותם מבקשי אלוהים. נשמותיהם הן נשמות של מאמינים שבקשתם, הבלתי מתפשרת והבלתי ניתנת להשגה של האמת, הביאה אותם לידי סוגים שונים של כפירה: 'את האמת בקשו, ולתעות ולבקש – לא חפצו. יותר מדאי פחדו מן התעיה. ומרפיונם ומפחדם לקחו להם את ה'ירדאי' הראשון ולפשוהו בגדי קודש, לבושי אלוה'.

הטענה הגלומה בחלום זה, העומד במרכז המסה, היא שעל המאמין נגזר להיות מבקש אלוהים בחייו וכנראה גם לאחר מותו. אין ביכולתו, גם לא בחלומו או בחזיונו, להגיע לאמונה שתספק את בקשתו. מבקש האלוהים סובל עלי אדמות לא בגלל התרחקותו ממקור האמת, אלא בהתאמה לעולם האמת. המאמינים המצויים אינם מאמינים, למעשה, באל אלא באילולי לבם שבדו להם. מכל בני התמותה, הקרובים ביותר לאמונה היו דווקא הכופרים. האינטואיציה הכופרת של המסרבים לאמונה המקובלת היא אינטואיציה אמונית נכונה שנוטה לכיוון שגוי. חטאם של הכופרים נעוץ בכך שנחפזו לאמץ פתרון מתוך פחד לשהות בחללן של התהייה והתעיייה. בעלמא דקשוט, בהיכל האמת, תזוקק אמונתם. תהליך הצירוף הזה, שהנשמות עתידות לעבור, הוא תהליך דו־ערכי – תהליך רווי אושר ורווי סבל. מחד גיסא, הוא מכיל את האושר שבעמידה על האמת; מאידך גיסא, הוא רווי רגשות אשמה על הטעות והכפירה שהיו מנת חלקן של הנשמות בחיים. אולם, וזאת לדעת, אפילו במעמד זה שבחזון לא יגיעו הנשמות לעמידה על האמת במלואה. היכולת שלהם לשמור על אינדיוידואליזם מותנית בכך

59 אפלטון, פידרוס, 245-252 (סטפנוס), תרגום י"ג ליבס, כל כתבי אפלטון, ג, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 376-385.

שייכנסו רק להיכל החיצוני אך לא יבואו להיכל הפנימי, באשר בהיכל האמת הפנימי הן תתאינה. איון זה פתוח לפירוש. האם צייטלין החזיק בתפיסה שהאמת איננה ניתנת לברור ולהשגת האדם או אולי איננה בנמצא כלל. ש"ץ אופנהיימר היטיבה לקשור את השקפתו של צייטלין בוויכוח הקבלי על 'הצמצום' וייחסה לציטלין – בדומה לרבי נחמן – אימון של מושג הצמצום כפשוטו, ההופך, בלשונו של יוסף וייס שהיא מצטטת, את 'הקושיא' ל'מקומו של העולם'.⁶⁰ אלא שהחזיון בעולם האמת נושא את הצמצום במובן זה ממש גם לעולמות העליונים ומרחיב אותו לכדי דיכוטומיה הקובעת שכל עוד קיימת אינדיווידואציה הרי הכרת האמת, הכרת האל, אינה אפשרית.

ההעפלה אל ההר והירידה ממנו

כך, מסעו של מבקש האלוהים לא תם. החזון היה ואיננו. בניגוד לקונבנציה הספרותית שבה חזון מחולל המרה מלאה של הידע או של האישיות, הרי במסה זו החזון אינו אלא עוד פרק במסע ולא תשובה אמונית נחרצת. דעתו של התועה, המבקש את אלוהיו, לא נחה בגילוי המלאכי שאדם לא יוכל להגיע לאלוהים בחייו, שאף בן תמותה לא יוכל לעמוד על האמת. גם חזיונות הלב הם חלק מרכיבי התודעה האמונית לגווניה ולא פתרון ללבטים השכליים והנפשיים.

לאחר היקיצה ממשיך התועה במסעו. האלטרנטיבה שעוד נותרה לו היא ההמלצה על תפיסות המצויות בדתות מזרח אסיה על איון התודעה והרצון האנושי, הנגזרות במסה זו מתורת הרצון הפסימית של שופנהאואר. אולם, גם זו אינה צולחת בידו. הגיבור עולה אל ההר בנתיב מסוכן שאיש לא ידעו ומגלה שם שלא ניתן להגיע לינורונה. התפכחות זו מן העפלה אל ההר דומה לזו המתועדת אצל ניטשה:

הר זה מעניק לכל הסביבה שהוא שולט עליה קסם ומשמעות מכל הבחינות: לאחר שאמרנו וחזרנו ואמרנו דבר זה מאה פעמים ואחת, כה נתקפחה תבונתנו וכה רבתה תודתנו כלפיו, עד כי נעשינו מאמינים שהוא עצמו, מעניקו של הקסם ההוא, מן ההכרח שיהא הדבר המקסים ביותר של הסביבה – וכך אנו מעפילים אליו ומתאכזבים. לפתע פתאום הוא עצמו וכל הנוף מסביבנו, שרועים תחתנו, כנפוגי קסם; כי הנה זה שכחנו, שיש גדלות, כשם שיש טוב לב, המבקשת לא להיות ניבטת אלא ממרחק מסוים, ובשום פנים ואופן לא מלמעלה כי אם רק מלמטה – רק כך יש בה כדי לפעול.⁶¹

משהתאכזב מהעלייה אל ההר הוא ירד ממנו. ירידה זו מן ההר, המהווה פרפרזה

60 ש"ץ אופנהיימר (לעיל הערה 32), עמ' 85-86.

61 פ' ניטשה, המדע העליון, תרגום " אלדד, תל אביב תשמ"ו, עמ' 192.

על ירידתו של זרתוסטרא מן ההר,⁶² איננה נושאת את בשורת מותו של אלוהים כמו בכתבי ניטשה. הגיבור יורד מן ההר כשרוח בשורה מפעמת בו, אולם אין זו בשורה אמונית־פוזיטיבית אלא הזמנה לבקשת אלוהים כפי שעולה מן הציטוט החותם את המסה, שהובא לעיל: 'עוד לא ידעתי. הבה אבקש'.

מות המורה או הנסיגה מבקשת האלוהים

היו מי שסירבו לקבל את ירידתו של צייטלין מן ההר ללא גילוי אלוהים ותורתו. כך, בניסוחו המחודש של שמחה בונים אורבאך, תלמידו של צייטלין, שונה סופה של המסה תכלית שינוי:

מתוך בדידותו האיזומה בהרים, מתוך חרדת האפלה, מתוך רעד הגובה הנורא שמע צייטלין את קול אלקים חיים, אלקי החסד והטוב, השופעים חיים, ברכה, רחמים לכל באי עולם. מתוך השבר הגדול של נשמתו הפצועה, מתוך תוגתו הגדולה מצא צייטלין את האמת של שמי מרום ועמקי תהום כאחד, את הסינתיזה שבין השאול והשמים, של עומק הפסימיות ועומק האמונה; הוא מצא את דרכו אל הנעלם הגדול, הנעלה מעל כל חפץ אנושי, שאיפת אנוש וגעגועי אנוש... וביחד עם איתני עולם אלה של ההרים רוצה הוא לרדת אתם יחד מטה, להשקות, להשפיע, להשביע... את אשו החדשה רוצה הוא לשאת אל אחיו העומדים לרגלי ההר. אז ירד הלל צייטלין מן ההר ושני לוחות הברית בידו...⁶³

תדמיתו של מורה אהוב ומשפיע נתונה בידי ממשכי דרכו, בניו ותלמידיו ובידי פרשניו. דברים אלה נכונים כפליים בהתייחס להוגה רגשני בעל סגנון פואטי כצייטלין. במידה רבה בנו, אהרן צייטלין, ותלמידו, שמחה בונים, ביקשו להציב זכר לצייטלין כמורה רוחני שסימני הקריאה בתורתו רבים מסימני השאלה. בהסתמך על הרשימה האוטוביוגרפית הקצרה (והעמומה למדי בהקשר זה) של צייטלין – 'קיצור תולדותי' – הם תיארו את התפתחות מחשבתו כעל ציר לינארי. בעקבותיהם נהוג להבחין בארבע תקופות בהתפתחות הגותו של צייטלין: שנות הילדות התמימות בבית חסידי־חב"ד, שנות בגרות שאופיינו בכפירה (או זכה צייטלין לכינוי 'אתאיסט בתפילין'), שנות תעייה וגישושים רוחניים שהחלו בעקבות פרעות קישנייב ב־1903 והתעצמו לאחר פרעות 1905 והמשיכו עד מלחמת העולם הראשונה; ולבסוף – המרת לב, אשר

62 דומה שכבר אצל ניטשה (ובודאי אצל צייטלין), הירידה מן ההר ובשורת מות האלוהים מהוות תמונת ראוי לירידתו של משה מהר סיני ושבירת הלוחות – מוטיב נפוץ בחברה היהודית והנוצרית של התקופה. ודבריו מרמזים לדרשה מן ההר של ישו במתי פרק ה.

63 שיב אורבאך, תולדות נשמה אחת, (לעיל הערה 30), עמ' 75. אורבאך משבח בכתובתו את דברי צייטלין בתוך ניסוחיו המחודשים אשר מנסים לחקות את סגנונו של מורהו.

זיכתה אותו לכאורה בתמימות שנייה והפכה אותו לבעל תשובה בהשפעת מוראות מלחמת העולם הראשונה. תקופה זו נמשכה עד רציחתו ב־1942. לשם טוויית הציר הקווי שִׁיכתב שמחה בונם את סיומה של המסה ואהרן צייטלין ערך מחדש בשינויים רבים את כתבי אביו כך שהשקפות שנתפסו בעיניהם כספקניות מדי מותנו. אולם, המעיין בפרסומים המקוריים של צייטלין יגלה שתיאור זה לקוי, אם לא שגוי באופן מוחלט. אכן, צייטלין ובני שיחו מעידים על התחזקות עמדות של כפירה ושל אמונה במהלך השנים בכתיבתו הענפה ובפעולתו הציבורית. אולם, השוואת התכנים העולים מהגותו תגלה שלא התפתחות כרונולוגית לפנינו, אלא ביטויי פרקים שונים במסעו הבלתי פתיר של 'מבקש אלהים'. במסגרת זו תקצר היריעה מלנתח את כלל הגותו של צייטלין. על כן, את הדיון להלן אבקש לערוך סביב מוטיב 'הצימאון' כפי שבא לידי ביטוי בכתביו המאוחרים יותר. מוטיב זה המשיך לעמוד במרכז כתיבתו והתכתב עם הרעיון המרכזי שהועלה במסה שפורסמה, כאמור, בתר"ע.

כשלוש שנים לאחר פרסום 'הצימאון' כתב צייטלין את 'בחביון הנשמה':⁶⁴ ניתן לראות במסה זו בכללה מסת ביקורת על ספרו של ויליאם ג'יימס: 'החוויה הדתית לסוגיה'.⁶⁵ על אף הערכתו הרבה לתיעוד החוויה הדתית ואיסוף הווידויים של המאמינים על פי שיטתו של ג'יימס, הוא הסתייג משלל החוויות הדתיות שנפרשו בספר (אף שהוא מייחס אמינות לעדויות) בשם 'האמת בשבילי'.⁶⁶

[...] ועדיין צמא ושוקק אנוכי: מי ישקני מים מבאר האחד?...]

רבים, רבים מאד הם הגוונים אשר הראני דזיימס, אבל רבים, רבים מאד הם גם האלים אשר הראני.

ואני את האחד אני מבקש.

ואני, על הר סיני עמדו אבותי.

ואני, אחד מבניהם של אברהם, יצחק ויעקב.

ואבותי, בשעה שקפצו לתוך הלהבה או בשעה שפשטו צווארם לשחיטה, קראו:

'שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד'.⁶⁷

כך, בשם המסורת היהודית ואמונת אבותיו ומתוך ניסיון לראות בתופעות הדתיות השונות ביטוי של תופעה יסודית אחת, ביקר צייטלין את הפלורליזם המתבטא בחיבורו

64 ה' צייטלין, 'בחביון הנשמה', נתיבות: בימה חפשית לעניני החיים והספרות, ספר ראשון, ורשה תרע"ג, עמ' 205-235. נערך תחת הכותרת 'החוויה הדתית וגילוייה', בתוך: על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 9-44. ההפניות למקור זה.

65 ר' ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם, תרגום י" קופליביץ, ירושלים תשי"ט.

66 על משמעותה של האמת בשבילי ראו: א' שגיא, קירקגור – דת ואקסיסטנציה: המסע של האני, ירושלים תשנ"ב, עמ' 15-22; על אפיונה של הגות אישית ראו: הנ"ל, אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, תל אביב תש"ס, עמ' 41-48.

67 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 14.

של ג'יימס. אולם, למרות ההסתייגות מן המסקנה הרב גונית צייטלין ייחס משקל נכבד לשיטתו של ג'יימס ולווידויי האמונה המופיעים בספר. דומה שבעקבות קריאת ספרו של ג'יימס והתייעוד של החוויה הדתית לסוגיה ניסה צייטלין עצמו להיחלץ ממצב בקשת האלוהים. בניגוד לרוח הדברים ב'הצימאון' שבו 'מות האלוהים' הוא אתגר ממשי עבור המאמין, הרי ב'חוויה הדתית וגילוייה' מוצגת אופציה זו כפגומה ביסודה מבחינה אתית ומבחינה אסתטית:

עולם בלא אלוהים אינו אלא מפלצת. אורות גוועים; כוכבים נופלים; כוחות ענק אובדים לריק; חמס ושוד וטרף; יונים בפרסות העיט; דם, דם ודם; צעקה משבר רוח; בכי ויללה או דמעות נחנקות; בושת ועלבון ואין־אונים; תניקות נעתקים משדי־אמם; רבבות נספים בלא משפט; אכזריות ועריצות; שמי ברזל, ארץ נחושה וליבות אבן; זרות ויתמות ובדידות; בני־אדם צועקים ואינם נענים, בוכים ואין שומע; ברואים אין־קץ מפרפרים בין החיים והמוות; מלחמת הכל נגד הכל; החזקים מכרסמים ומגרמים את החלשים, וגם הם, החזקים, עדי־אובד; רעבון־נצח, צימאון שאינו פוסק... מי ימנה ומי יספור את כל הרע וההבדל והכיעור שבוה העולם, שהכל מתפעלים מ'יופיו', מ'טובו' ומה'ארמוניה' שבו?⁶⁸

תוך ליקוט תמונת העולם הקטסטרופלית מדברי הנביאים, מעולם הדימויים הנוצרי ומן המיתולוגיה⁶⁹ צייטלין מבקר את העמדה האתאיסטית כעמדה בלתי מוסרית שלא ניתן לשאת אותה.⁷⁰ אולם, גם אם עולם ללא אלוהים הוא מפלצתי ובלתי נסבל, עדיין לא הוכח שאין זה העולם שלנו, שבו אנו חיים; עדיין לא ניתן להוכיח מכאן דבר על העמדה ההפוכה – לפיה קיים אלוהים. על פער זה צייטלין מנסה להתגבר באמצעות שני מהלכים הנסמכים על ספרו של ג'יימס. האחד הוא איתור החוויה הרליגיוזית כחוויה יסודית שיש לתת בה אמון. קיומו של אלוהים אינו 'רק הרעיון היותר גאוני, כי אם גם ההרגשה היותר גאונית של האדם'.⁷¹ בכך מגולם הצעד הראשון שבו צייטלין חורג מן החוויה האישית לחוויה כלל אנושית בסיסית. הרגשת קיומו של האל החיצוני אינה

68 שם, עמ' 21.

69 נראה שמעבר לתמונה שצוירה ב'הצימאון', יש לייחס את 'רעבון־נצח, צמאון שאינו פוסק' בעולם ללא אלוהים גם למיתוס של טנטלוס. כאן יש לעמוד על פרדוקס המאפיין פסקה זו, שרבות מדוגמאותיה השליליות לקוחות דווקא ממיתוסים המניחים את קיומו של אלוהים. צייטלין מעולם לא טען שעולם עם אלוהים הוא עולם הרמוני יותר, ההבדל הוא כי בעולם זה יש מקום לזעקה נשמעת ולתקוות גאולה (שדומה שלא תגיע להגשמתה לעולם).

70 דיון זה תפס מקום נכבד בביקורת המודרניות בשלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, שגם בו מילאו הספרות הרוסית (בעיקר סביב יצירות דוסטויבסקי) והגותו של ניטשה תפקיד מרכזי. לדיון על ביקורת המודרניות הניטשיאנית ראו: ר' אבירם, 'החילון כמבוא לצמיחתו של האדם האחרון: ביקורת המודרניות של ניטשה', ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 75-94.

71 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 22.

חוויה פרטית, ואינה רעיון שאותו ניתן להמציא, אלא חוויה יסודית של האדם. אולם, כפי שכתב ב'הצימאון' גם בחוויה זו אין משום אשור של הנתון החיצוני. את זאת ניסה להשיג צייטלין באמצעות היסק נוסף:

מהלך מחשבתי כזה הוא: אפשר לקרוא תגר על כל מין יראה וחסידות בעולם, אפשר לכפור בכל מיני החקירות וכל מיני ה'צריך' שלהן, אבל אי אפשר לפקפק באמיתות העדות, אי אפשר לפקפק בכך, שאלה האנשים הרגישו יראה שלא מעלמא הדין ופחד אלהים אשר מי יכלנו, ושהציצו במה שמעבר לגבול. הפשטות, הבהירות והתמימות, שבהן מתוארות ההרגשות הקדושות של אנשים אלה, מעידות על אמיתות ההרגשות ההן, טבעיותן וערכן המוחלט. ולפי שאצל כולם האובייקט אחד הוא וקירבתו של האובייקט ההוא מתוארת בריאליות גדולה כל-כך, הרי יש להרגשות ההן לא רק ערך פסיכולוגי, כי אם גם ערך קוסמולוגי.⁷²

צייטלין מבקש לחרוג מן הפסיכולוגיה לקוסמולוגיה בהתבסס על דגם של עדות. בדומה לעדות הנגבית בבית משפט, אשר זוכה לאישור כמצביעה על מצב הדברים בעולם בהתאם לעמידתה בפני פרודורות של אישור והפרכה, כך גם החוויה הדתית מעידה על מצב דברים בעולם. התואם המלא של העדויות, התייחסותן לאותו אובייקט וחויית הקרבה לאובייקט – עשויה להעניק לחוויה הדתית ערך אונטולוגי. ודוק, ממש כשם שעדות משפטית אינה מניחה שכל באי עולם שותפים לאירוע ומסוגלים להעיד עליו, כך גם החוויה הדתית נבחנת לא באוניברסליות שלה אלא בכושר של בעלי החוויה להעיד באופן דומה על האירוע והאובייקט העומד במרכז עדותם.

מכאן הגיע צייטלין אל הפרק החותם את המסה, בשם 'ההתגלות'. פרק זה מהווה את תשובת המשקל לעולם המפלצתי ללא האלוהים. במהלכו צייטלין טען שההתגלות היא אופציה חיה עבור כל אדם ודרגותיה תלויות במידת ההכנה של האדם ובמידת ההיענות האלוהית. השכינה המשתתפת בצערו של האדם הקורא לאלוהים מביאה להיענותו של אלוהים,⁷³ או אז מתקבלת תמונת ראי לעולם שהאל הפנה לו עורף: 'ומלך-הכבוד קם מכיסא – דין ויושב על כיסא – רחמים ומרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים ונותן שפע וברכה לכל נברא וחיים לכל חי ונשיקת – אוהב לאהובים ולחם – שמיים לרעבים ומים – עליונים לצמאים ואור ליושבים בחושך ובשורה טובה לנרדמים וצהלה לאבלי עולם'.⁷⁴

72 שם, עמ' 32-33.

73 בקטע זה צייטלין עוקב אחר פירושים קבליים למגילת אסתר, המעתיקים את הדרמה האנושית למרחב התאורגי.

74 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 39. תיאור זה מבוסס, כמובן, על מדרשים המתארים את דינו של האל בכל יום, בימים הנוראים ובימות המשיח כדוגמת בבלי, עבודה זרה ג ע"ב; ועל הביטוי הליטורגי בפיוט המקדים לייג מידות בסליחות: 'אל מלך יושב על כסא רחמים'.

אם כן, לכאורה מצא צייטלין את אשר ביקש. שלוש שנים בלבד לאחר שאפיין את מצב האמונה של 'מבקש האלוהים' (ולא עשר שנים כמקובל בביוגרפיה הסכמטית) הגיע, לכאורה, צייטלין לסוף המסע וגילה את האלוהים. הצימאון נפתר באמצעות 'מים עליונים' מ'מלך הכבוד'.

אלא שטיעונו אלה של צייטלין בדבר הערך הקוסמולוגי של החוויה הדתית, מציאת האל וההתגלות המתמדת נתונים בתוך מסגרת רחבה יותר. את המסה פתח צייטלין בעדות ביוגרפית על מצב האמונה שהיה שרוי בו בעת כתיבתה, שלדעתו אפשרה את תיעוד החוויה הדתית ממרחק רפלקסיבי: 'רק יחידי סגולה הם, אשר יוכלו להעיד על הדת, והם: אנשים, אשר לפנים בערה בהם השלהבת, ועתה כאילו כבתה הלהבה, אבל עוד "גחלת לוחשת בערמת הדשן".'⁷⁵ דומני, שלאור עדות זו יש לקרוא את המסה כעוד התבוננות של צייטלין, אולי אפילו כמשאלת לב ולא כניסוח של השקפה פוזיטיבית על אודות האל והתגלותו. אולם, אין די בהקניית משקל להלך רוחו של צייטלין בעת כתיבת המסה. במסה עצמה דווקא בשיאה, בעת שצייטלין פרש את דרכי ההתגלות האלוהית בעולם, הוא שילב את תנועת החיפוש המתמיד והצימאון. את זאת עשה למצער בשני אופנים: ראשית, אפיין את תופעת הנבואה וצמצם אותה לרגעים חווייתיים נדירים, קצרים ביותר ובלתי ניתנים לביטוי ושנית מיקד את חוויית הנבואה עצמה בגעגועים לאל:

כל מיני המחזות והמראות והגילויים היו רק בבחינת, 'ברק המבריק', בבחינת 'מטי ולא מטי', בבחינת 'נוגע ואינו נוגע'. וכבר אמרו: 'אם רץ ליבך – שוב לאחור.'⁷⁶ שהרי עצם העניין גנוז – מי יודע בו?⁷⁷ השער החמישים משערי-בינה

75 שם, עמ' 11.

76 צייטלין מצטט כאן מתוך ספר 'צירה א', ד (בכתיב יד ובדפוסים מופיע בגרסאות שונות: 'לאחור', 'לאחד', 'למקום'). כידוע, שורשיה של מטפורה זו להכרת האמת קדומים ביותר, ובתקופות מאוחרות היו משותפים גם לורמים רציונליסטים (באותו הדימוי משתמש, למשל, הרמב"ם בהקדמה לימורה נבוכים). דומה שצייטלין מצטט אותו ברוח הפירוש החסידי שהכיר מספר התניא, ליקוטי אמרים, פרק ג, שם משולבים המוטיבים השונים שבמרכז המסה: '[...] אך יש עוד בחי' אהבה העולה על כלנה [...] היא אהבה כרשפי אש [...] על ידי תגבורת יסוד האש אלהי שבנפש האלהית וזוה באה לידי צמאון וכמ"ש "צמאה לך נפשי" ואח"כ לבחי' חולת אהבה ואח"כ לידי כלות הנפש ממש כמ"ש "גם כלתה נפשי" [...] בבחי' רצוא ושוב שהיא בחי' אהבה עז וזו כשלהבת היוצא מן הבוק. אם נכונה השערה זו – הרי מוטיב הצמאון גנוז בדבריו אגב הרמוז לתניא. כבר במאמרו המוקדם 'יופי של מעלה' (לעיל הערה 36), הציג צייטלין תפיסה זו ברוח בעל התניא, ראו: על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 154, שם מוטיב הצמא מופיע במפורש. השוואמרה של ר' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 32).

77 צייטלין מוסיף: 'עצם העניין גנוז מי יודע בו' ממש כשם שבעל התניא המתיק סוד: 'זאי אפשר לבאר ענין זה היטב במכתב רק כל איש נלבב ונבון המשכיל על דבר ומעמיק לקשור דעתו ותבונה בו' – 'ימצא טוב ואור הגנוז בנפשו המשכלת כל חד לפום שיעורא דיליה' (והלא זוהי התורה שפיתח צייטלין בפרטרוט במסה זו). גם עניינין של השורות הקודמות העוסקות במתח שבין אוניו-מיסטיקה ואיון עצמי לבין חיי אדם פעילים מקבילים בשני החיבורים.

לא ניגלה אפילו למשה,⁷⁸ אפילו לדעת העליונה, לדעת דמלגאו,⁷⁹ יותר נכון: הוא ניגלה למשה בבחינת פלא, בבחינת איידיעה, בבחינת סתימא-דכליסימין...⁸⁰

למעשה, צייטלין כמעט טוען כאן טענה והיפוכה. מחד גיסא, הנבואה זמינה לכל מבקש אלוהים, ומאידך גיסא, הנבואה לעולם אינה הגעה אל האלוהים עצמו. מראות הנבואה וקולותיה הזמינים לאדם המבקש, הם לעולם הדים קלושים של המפגש עם האלוהי: הרמיזה לתורת כליון הנפש החב"דית,⁸¹ ועוד יותר מכך לפירוש הקבלי על בעיית ההשגה של משה, מעידות על כך שמבקש האלוהים נותר בבקשתו וכי מחוץ חפצו חסום בפניו, כפי שהטיב לנסח זאת ביאליק בשירו 'הציץ ומת', שנכתב כשלוש שנים לאחר פרסום המסה של צייטלין:

ושער החמישים, האחרון – אהה, אל מסתתר –
מה רחוק עדיין!⁸²

מתח זה בין התגלות לריחוק ניכר במיוחד כאשר צייטלין מונה את עשרת האופנים שבהם חווה האדם את הנוכחות האלוהית. חמשת האופנים הראשונים הם פוטיביים למדי – האדם מגלה את האל בטבע, בסמליות האירועים, ברמזים כאלה ואחרים, בחלומות נדירים ובמצפון. לכל אלה ניתן לייחס תוכן התגלותי. אולם, התופעה השישית

78 מבוסס על דברי התלמוד הבבלי, ראש השנה כא ע"ב, בפירושה הקבלי (המסתמך על ספרות ההיכלות) ומעתיק את המימרא מן המישור הנואטי למרחב העליון.

79 נראה שגם כאן צייטלין עוקב אחר תורת חב"ד ומפרש את תיקוני זוהר יג ואת עץ חיים, שער מ, דרוש ו, המבחינים בין משה ליעקב, ומייחס למשה 'דעת מלגאו' – אך עדיין אין בה משום השגת האלוהות.

80 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 39-40.

81 על כליון הנפש בחב"ד ראו: ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים, התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 149-150; 171-175. ניתוח יסודי של האמונה במשנת חב"ד ראו: ד' שורין, מחשבת חב"ד: מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א, עמ' 222-270.

82 ההבנה הדומה של המהלך המחשבתי של צייטלין ושל שירו של ביאליק (בשינוי הסימיות) עשויה לרמוז על השפעה של צייטלין על ביאליק, פרשני השיר השונים ניסו להסביר את 'הבלדה' של ביאליק כמטפורה שתכליתה ארסופואטית, שדרכה ביאליק מביע את יחסו למסורת המיסטית היהודית. ב' קורצווייל הדגיש את היחס השלילי בתכלית לימיסטיקה הכובת' בספרו ביאליק וטשרניחובסקי, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 148-172. לעומתו י' דן פירש יחס זה כהשוואת החיון השירי לחווייה המיסטית שאינה ניתנת להבעה במאמרו 'עיון ב"הציץ ומת" לביאליק, מאזנים, מ (תשל"ה), עמ' 83-87. אולם, לאור הביוגרפיה של ביאליק בעת הזאת, נראה שניתן לחשוב על האפשרות שביאליק עסק, בהשראת המקורות, בעצם החווייה המיסטית, באופן דומה לזה של צייטלין, ואת הסיום הפתוח לפרשנות הוא הותיר כך במכוון. על זיקתו של ביאליק למסורת המיסטית עיינו בכרך המאמרים: צ' לוז ו' שמיר (עורכים), על 'גילוי וכיסוי בלשון: עיונים במסתו של ביאליק, רמת גן תשס"א. אם כך אין צדק בדברי קורצווייל שטען כי 'השיר 'הציץ ומת' הוא גם גט פיטורין לשעשועים הניאר-מיסטיים [...] ומיסטיקה יהודית מודרנית היא ניהלים גמור', שם, עמ' 164. השוו להערותיו של ה' ברזל, 'שלוסקי נגד ביאליק – אפילו, ביקורת ופרשנות, 35-36 (תשס"ב), עמ' 33-52.

היא 'כליין הנפש וגעגועי עולם'. תופעה זו אינה מציגה תוכן אלוהי; אלא דווקא את העדרו: 'מאין הגעגועים הקורעים את הלב, ההמיה אשר לא תיתן דומי לאדם ביום ובליילה? מאין הצמאון אשר ירגיש כל איש בעל נפש, צמאון עולמי, צמאון השותה את לשד האדם, צמאון אשר כל האורות שבעולם, כל העונג, הטוב והיפי שבעולם, לא ירווהו אף במעט מן המעט?⁸³

צייטלין רואה במצב אמונה זה עצמו מטונימיה לאינסוף האלוהי. כליין הנפש והגעגועים אינם חסכים מתודיים לצורכי התגלות שתפתור אותם, אלא חלק אימננטי מן הפער שבין האדם, כישות סופית, לבין האינסוף האלוהי: 'מתחבטים אנו בתאוות ותשוקות אין־קץ – והצמאון איננו פוסק במעט מן המעט. הווה אומר: לא אל מה שיש לו תחילה ותיכלה, משהו מוקף ומוגדר בטבעו וקרוב לחושינו ותפיסתנו, אנו מתגעגעים, כי אם אל מה שאין לו תחילה ותיכלה, שנמצא מעבר לכל הגבולים. מעבר לכל ה"אנושי" וה"טבעי", מעבר לכל ה"יש" וה"קיים" והנתפס.⁸⁴

כללו של דבר, צייטלין מגדיר במפורש את 'בקשת האלוהים' שלא תתמלא לעולם כמצב אמונה חיובי, כאחד מביטוייה של החוויה הדתית וכאחד מביטוייה – האוקסימורונים אמנם – של ההתגלות. במילים אחרות, נסיגתו במסה מ'בקשת האלוהים' לטובת ההתגלות הובילה אותו באופן דיאלקטי ופרדוקסלי להגדיר את 'בקשת האלוהים' עצמה, את ה'צמאון' עצמו, כהתגלות (ולא כשלב זמני).⁸⁵ אין פלא שלמצב אמונה זה צייטלין מקדיש את הדיון הרחב ביותר מבין החוויות הדתיות שהוא סוקר.

לב שסטוב

לא ניתן לעמוד על טיבו של מהלך דיאלקטי זה מבלי לעמוד על עומק השפעתו של לב שסטוב (שמו הספרותי של יהודה לייב שוורצמן; 1866–1938) על צייטלין. צייטלין הקדיש שתי רשימות לדיון במשנתו של לב שסטוב. האחת פורסמה ב'המעורר', שבעריכת י"ח ברנר, ב־1907 (לכאורה בתקופת בקשת האלוהים של צייטלין), והשנייה, שנים רבות לאחר מכן, בשנים 4–1923 (לכאורה לאחר המרת הלב ותשובתו של צייטלין). אולם, לשתי הרשימות תוכן דומה ואין הרשימה המאוחרת אלא הרחבה, העמקה והבעת הזדהות יתרה עם תפיסת עולמו הרוחנית של שסטוב. בשתייהן חלק צייטלין שבחים לשסטוב וצעד בעקבותיו בניסוח מצב האמונה שבו הוא שרוי ואשר אותו הוא רואה כראוי.

83 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 41.

84 שם, עמ' 42.

85 ואולם, גם תפיסה פרדוקסלית זו אינה ביטוי של הנסיגה מן החיפוש גרידא. היא הופיעה לא כפתרון בדיעבד לעולם בלא אלוהים אלא כתיאור חיובי שלכתחילה במסה 'השכינה':

את הרשימה המוקדמת הכתיר צייטלין (או ברנר, העורך) בשמו של מושאה: 'ל. שסטוב', לעומת זאת כותרת הרשימה המאוחרת: 'מתהומות הספק והייאוש (על החתירה העצומה של לב שסטוב)', אשר אהרן צייטלין ניסח כ'חיפוי האלוהים של לב שסטוב'. כבר ברשימה המוקדמת הכתיר צייטלין את שסטוב כממשיכו של ניטשה.⁸⁶ הוא ייחס לו נאמנות גדולה יותר למגמתו של ניטשה מאשר ניטשה עצמו:

שסטוב ממשיך הלאה את פעולתו של פרידריך ניטשה... את ההריסה שאינה פוסקת...

פרידריך ניטשה השתעשע ב'אדם העליון' שלו. בקש ומצא לו אלהים חדשים, אשר היו לו לפעמים לנוחם ולמשיבת נפש ולפעמים – כסות'עיינים ותריס בפני המסתכלים ביותר...

שסטוב... אחרת הוא מבקש.⁸⁷

ניתוח זה של היחס בין שסטוב לבין ניטשה מזכיר את התכנים שהופיעו כשנתיים מאוחר יותר ב'הצימאון', שם תלה צייטלין את צערם של הכופרים בכך שלא הואילו להמשיך ולבקש ומצאו להם אלוהים חילופי לאחר שהכירו ב'מות האלוהים'. הכנות חסרת הפשרות היא תכונתו חסרת הפשרות של שסטוב, לעומת הרטוריקה השירית והגאונית של ניטשה:

בעקבותיו של פרידריך ניטשה הלך וירחיק ללכת ממנו.

ראה יותר, הציץ יותר – ויצעק!

צא וראה, שכל ספריו של שסטוב אינם אלא צעקה אחת איומה.

צרתוסטרא מלמד לבלי לדבר כי אם לשיר.

שסטוב גם הוא איננו מדבר... מנסה הוא גם הוא לשיר, אלא שגם בשירה שלו רק

צעקה אנו שומעים.⁸⁸

מן האובדן הגמור והמלא עולה הצעקה ולאחריה:

יש אשר פחד לא מעלמא הדין ותקווה לא מעלמא הדין ממלא את הנשמה.

ואמרת: יש אל מי לצעוק...

וזכרת את אלה האומרים לך: אין אל מי לצעוק. אין כל...

ואמרת: מי יודע?...

86 על בעייתיות הקישור ביניהם ראו: ברינקר (לעיל הערה 30), אולם יש לציין שצייטלין היה מודע היטב לפער שבין ניטשה לשסטוב והודה עם הקריאה הסלקטיבית של האחרון בכתבי הראשון.

87 ה' צייטלין, 'ל. שסטוב', המעורר שנה שנייה, חוברת ה (מאי 1907), עמ' 178.

88 שם, עמ' 178-179.

ותעית בישיון נצח ולא תדע ממנו מוצא ומבוא –
ובקשת משם את האלהים.⁸⁹

בשורות אלה עבר צייטלין מניסוח חופשי של תפיסתו של שסטוב לתיאור תורתו בגוף שני מתוך הזדהות עם הפוטנציאל האמוני הגלום בתפיסתו. בשורות שלאחר מכן הדגיש כי שסטוב עצמו אינו מדבר בפירוש על אלוהים. אולם, הוא מתרגם את חיפושיו של שסטוב לחיפוש אחר אלוהים. חיפוש, ששוב, אינו אמצעי מתודי למציאת אלוהים, אלא חלק מן המצב האנושי הנדון לתעייה בישיון. כך מסכם צייטלין בסוף הרשימה את ההבדל בין האתוס של ניטשה לזה של שסטוב:

‘האלהים מת! אתם המיתם אותו!’ – צעק ניטשה.
ואולם מי שאין לו כל, מי שאבד את הכל,⁹⁰ מי שתוהה ומשומם על המעשה אשר יעשה, אי אפשר לו שלא יחלום על אותו הזר והמופלא...
הוא הלא יצעק:
‘אלי אלי, למה עזבתני.’⁹¹

קשה שלא להתרשם מהדמיון המלא שבין תיאור משנתו הרוחנית של שסטוב לבין אופן עיצובה של המסה ‘הצימאון’. אמור מעתה, ‘הצימאון’ הוא ניסוח הרשימה על אודות שסטוב בגוף ראשון. דומה שהמסה ‘הצימאון’ ביקשה למלא את החיסרון שמצא צייטלין בשסטוב בהשוואה לניטשה.

שסטוב לא התעלה לדרגתו הפואטית של ניטשה – וחסר זה צייטלין ניסה לתקן. צייטלין ביקש לתאר מחדש ברוחו של שסטוב את עלייתו של זרתוסטרא אל ההר ואת הירידה ממנו בידיים ריקות – זאת עשה במסה ‘הצימאון’. תיאור זה, ששילב בין מחשבה לשירה, היה טעון פירוש והשלמה, ביאור רחב של עולם הרעיונות שהובעו בו. פירוש זה ניתן לקוראי צייטלין ברשימה המאוחרת על אודות ‘חתירתו העצומה של לב שסטוב’. רשימה זו פורשת את תולדות הפילוסופיה של קשרי האדם עם האל, כפי שתפס אותם צייטלין ומתארת את משנתו של שסטוב, המובלעת בכתביו, כהישג החשוב ביותר. גם רשימה זו הסתיימה במקורה בביקורת נוקבת על ‘מחפשי אלוהים’

89 שם, עמ' 179–180.

90 השור: ‘הצימאון’ (לעיל הערה 34), עמ' 166: ‘ואני את הכל אבדתי ואשמע קול קורא אלי ממהום הנצח: בקשני נא!...’.

91 ‘ל. שסטוב’ (לעיל הערה 87), עמ' 180. הפסוק מתהלים כב, ב. פסוק זה – המיוחס בנצרות לישו על הצלב – מיוחס על ידי המדרש לאסתר המלכה (ראו למשל: בבלי, מגילה טו ע"ב), אשר המקובלים זיהו אותה עם השכינה המקוננת על עזיבת האל. כאמור לעיל, צייטלין תיאר את השכינה המבקשת על בניה בדמות אסתר בדיונו על ההתגלות. על חשיבות הפסוק להבנת הביוגרפיה של צייטלין ראו עוד בסיום המאמר.

שהפכו למוצאיו. כאן מצטרפים לניטשה, גם סופרים־הוגים רוסים שהשיגו את מצב האמונה של בקשת האלוהים, אך מיהרו לסגת ממנו:

ניצשה, דוסטויבסקי וטולסטוי – שלושתם הציצו לרגעים לתוך עולמות אחרים. אז ראה ניצשה את החזרה הנצחית [...] אז נגע דוסטויבסקי בעולמות אחרים (וידויו של סוידריגילוב); אז הכיר טולסטוי, כי יש לקיים דברי ה' בכל החומרה הנוראה שלהם, ואז מצא לנכון לדבר על דבר הקורבן הגדול של אברהם. אבל הרגעים היקרים ההם עברו, ובעלי הייאוש הגדולים החלו לדרוש דרשות: ניצשה על האדם העליון, דוסטויבסקי על הפראבוסלביה והפוליטיקה, וטולסטוי על האמונה המושגת לשכל...⁹²

גם במקרה זה לא יכול היה בנו לשאת את נימת החיפוש, הזועקת – אם להשתמש במונחיו של צייטלין בעקבות שסטוב – מכותרת המאמר: 'מתהומות הספק והייאוש' ומתוכנו, ולכן שינה את כותרתו והדביק לו פסקת סיום, מתוך קטע ממאמרו המוקדם ב'המעורר', ההופכת את כוונתו של צייטלין על פיה.⁹³

על גבול שני עולמות

אם כן, צייטלין לא שינה את תפיסתו העקרונית על אודות מצב האמונה התואם את העולם והראוי לאדם לאחר המלחמה. אולם דומה שבכל זאת חלו שינויים משמעותיים בחייו הרוחניים של צייטלין – אחרת כיצד ניתן להסביר את עדותו הביוגרפית שפורסמה בכתב העת 'כתובים' בתרפ"ח. בעדות אמיצה זו צייטלין מעיד על שנים אינטנסיביות ביותר מבחינה רוחנית בתחילת מלחמת העולם הראשונה: 'בשנת תרע"ד ותרע"ה שרוי הייתי כמעט באותו המצב של אכסטזה שנמצאתי בו בראשית הכרתי את חב"ד. הגעתי אז כמעט למדרגה של "חווה חזיונות"⁹⁴.

לצערנו, אין בידינו לעקוב אחר תהליך רוחני זה בשנים הקריטיות ביותר. סמוך לאחר המלחמה הוציא אמנם צייטלין רשימות יומן תחת הכותרת 'על גבול שני

92 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 102. אם ביקר אישים אלה בחריפות, הרי בביקורתו על זרם 'מחפשי האלוהים' הרוסי היה חריף יותר. אלה מעולם לא עברו בתחנת הייאוש בעקבות ביקורתו של שסטוב (ראו: שם, עמ' 87-89). עם זאת, התרשם מן המומנטים של חיפוש האלוהים והשוו לעדותו של יצחק שדה (כתבים, א, תל אביב תש"ם, עמ' 168) ולדיינה של בר יוסף (לעיל הערה 21).

93 דומני שאין זה פלא שהארון צייטלין חזר שלא לכנס בעל גבול שני עולמות: את 'הצימאון' (אף שכנס בשינויים ניכרים את שני המאמרים האחרים שפורסמו ב'ספרות'), ולאחר הדברים לעיל אין צורך לומר שלא כינס את מאמר הביקורת מן 'המעורר' ולא אימץ את סופו – כפי שמתבקש היה – כדי לחתום את המסה הבלתי גמורה של אביו.

94 צייטלין, קיצור תולדותי (לעיל הערה 29), עמ' 4.

עולמות⁹⁵ שהתפרסמו ב'התקופה'. אולם, קטעי היומן שניתנו לדפוס נכתבו החל משבט תרע"ז, בעוד תקופת 'החזיונות' האינטנסיבית שצייטלין מעיד עליה ועל תיעודה ביומניו התרחשה בשנים תרע"ד-תרע"ה. קטעים אלה לא פורסמו בשעתם למרות ניסיונותיו החוזרים ונשנים להוציאם לאור, וככל הנראה אבדו לעולם.⁹⁶ עם זאת, גם קטעי היומן המאוחרים יותר עמוסים חזיונות בחלום ובהקיץ ותובנות עליהם שיש בהן כדי ללמד על יחסו האמביוולנטי של צייטלין אל תופעת החלום בכללה ואל הביטוי הרוחני המתגלה בחלום, כפי שסיכם מפורשות באיסרו חג פסח תרע"ח:

מה שאני רואה לפעמים – אפשר, שטעות הוא, אפשר, שחזון שווה הוא... אינני צריך ללעגם ולספקנותם של אחרים. גם אני רבה בי הספקנות ולפעמים – גם הלעג. אבל אני, שראיתי והרגשתי את החזיונות ההם, אי אפשר לי, בכל ספקנותי, לכחש, כי יש בחזיונותי, יחד עם הערבוב החלומי (לפי שאין חלום בלא דברים בטלים) גם הרבה מן האמת...⁹⁷

יחס אמביוולנטי זה המערב אמון עם ספקנות ולעג עולה גם מן הדוגמאות הרבות לחלומות שהוא פורש בקטעי היומן. בין חזיונותיו יש כאלה שהתבדו באופן מוחלט,⁹⁸ יש חזיונות שהוא מתלבט בפירושיהם⁹⁹ ויש חזיונות שהוא תופס כאמתות שאינן ניתנות

95 ה' צייטלין, 'על גבול שני עולמות (מתוך ספר רשימות של חולם), התקופה, ד (תרע"ט), עמ' 501-545. מצוטט כאן מתוך 'על גבול שני עולמות' (לעיל הערה 36). כותרת המאמר משקפת את תפיסתו של צייטלין המזהה את החזיונות כמקום המפגש של העולם הארצי והשמימי, וכך גם תוכנה של המסה המשלבת בין המאורעות הפוליטיים והמצבים האנושיים לבין חזיונותיו הרוחניות של צייטלין בתקופה זו. באופן דומה יש להבין את הכינויים שביקש להעניק לחבורות שביקש לייסד. 'יבנה' הם שרידי החורבן המתרגש אשר יצילו את עתיד היהדות על הארץ ויבני היכלא' הם חבורת בני העלייה שמעמידים את העולם הזה באמצעות התמסרותם לעולם העליון, בדומה לחבורת רשב"י.

96 סקירה מפורטת של הניסיונות לפרסם את היומנים ודחייתם של הקטעים שפורסמו על ידי מבקרים ושל הקטעים שלא התקבלו לפרסום על ידי מוציאים לאור ראו: מאיר, ספר החזיונות (לעיל הערה 11).

97 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 192-193.

98 כך הוא מספר על התבדות הנבואה של אחת החזויות בפריז שאתה הודהה בעצמו (השוו את היומן לכ"א שבט, על גבול שני עולמות, שם, עמ' 179-187, עם כ"ו אדר, שם, עמ' 182) – הוא פירש נבואה זו כביטוי של תקווה חזקה הנשמרת למרות התבדות הנבואה: 'כבר כלו כל הקיצים, כבר ספורתמו כל הנבואות וכל החזיונות, ובכל זאת עוד העם מאמין, עוד הוא מקווה, עוד הוא חולם חלומות, עוד הוא מתנבא! דברים אלה נכונים גם לגבי צייטלין עצמו והם ככל הנראה נסמכים על הפירושים והדרושים הרבים שנתנו לבבלי, סנהדרין צ ע"ב: 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמותיהן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים: כיון שהגיע את הקץ ולא בא – שוב אינו בא. אלא חכה לו, שנאמר אם יתמהמה חכה לו'. כידוע, מסורות רבות קושרות את חזיונות הקץ עם תחושת קטסטרופליות אקוטית. על ביטויים אלה בתולדות עם ישראל בעת החדשה ראו: א' רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט; כמו כן ראו: חלומי על קנטור (ד' חוה"מ פסח, עמ' 188-189). חלום זה כלל פענוח קץ באמצעות גורל תורה באמצעות אישה בטי"ו בשבט תרע"ז (שם, עמ' 176-177).

99 ראו סוף כ"א שבט (שם, עמ' 179); על הלצים בחלומות י"ט אדר (עמ' 180-181); על מועד קץ נוסף – איסרו חג פסח (שם, עמ' 192).

להכחשה.¹⁰⁰ יחס דומה מגלה צייטלין לתפילותיו. לצד תפילה על חברו שנענתה¹⁰¹ וגרמה לו לחתום את וידויו היומי בפסוק: 'קרוב ד' לנשבריי לב ואת דכאירווח יושע', הוא מרבה להתפלל ולקונן על זעקות שאינן נענות.¹⁰² את הרפלקסיה העצמית החודרת ניסח צייטלין בפירושו באיגרת שהריץ לעגנון בשנת 1938 שפורסמה לאחרונה על ידי יונתן מאיר:¹⁰³

יש לי עוד ספר, ששוקן היה צריך באמת להוציאו והוא ספר יומי שני (מראשית שנת תרע"ו עד עתה), שיש בו תיאור חיים-פנימיים של מבקש דרך למלך המשיח, ספר מענין מאד למקובל, לחוקר, לפסיכולוג, למשורר ולכל קורא מבקש אלקים ומבקש צדק.¹⁰⁴ אם שוקן שמח כ"כ בכתב יד של איזה שבתאי שחי לפני מאות שנים, מדוע לא ישמח גם ביצירתו של אדם מודרני, שיש לו גם הוא מגע ומשא תמידי עם עולמות עליונים רחוקים? ושביחד עם זה הוא יודע לנתח ולבקר את כל ההופעות הטנסצנדנטיות וחי הוא באותה שעה זו בעולם חלוני שבחלונני...¹⁰⁵

הזיהוי של צייטלין את עצמו כמבקש דרך וזיהוי קהל היעד האוהד עם מבקשי אלוהים וצדק; יתרה מכך, עצם ההשוואה הכנה – גם אם הצינית והממורמרת – לכותב שבתאי ובנוסף לכך, עדותו האישית על הרפלקסיה המורכבת והביקורתית על חוויותיו הטנסצנדנטיות – כל אלה מעידים שצייטלין שרוי היה באותו מצב אמונה של 'מבקשי אלוהים' גם בזמן זה וגם מתוך הפרספקטיבה המאוחרת.¹⁰⁶

לאור קטעים אלה נראה כי ניתן לעמוד על השינוי המשמעותי שצייטלין מתייחס אליו ברשימתו האוטוביוגרפית. לצד חזרה ללימוד אינטנסיבי בשנות ישיבתו בוורשה ומיקוד הלימוד במקורות תורניים (על חשבון הקריאה בספרות כללית, אם

100 על התגלות הנצי"ב וספרו שלא פגש מעודו לפני כן (ד' חוד"מ פסח, עמ' 190); על כיבוש נקודות בארץ ישראל על ידי האנגלים וכיבוש פינסק על ידי הגרמנים ראו: אסרו חג פסח (שם, עמ' 192).

101 ראו: סוף אסרו חג פסח (שם, עמ' 193).

102 ראו, למשל, ה' צייטלין, 'תפילות', התקופה, יב (תרפ"א), עמ' 370-372. תפילות אלה ואחרות כונסו (ואף תורגמה אחת) על ידי ע' אבלמן ו' מאיר, 'געגועים לאין סוף: תפילות הלהל צייטלין', מסכת, ז (תשס"ח), עמ' 99-132.

103 מאיר, ספר החזיונות (לעיל הערה 11), עמ' 167.

104 הצירוף כאן הוא פרפרזה לישעיהו נא, 1. לא כאן המקום להרחיב על המשמעות האתית של בקשת אלוהים הנרמות בדברי צייטלין.

105 צייטלין אל ש"י עגנון, איגרת ראשונה, 1938, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המחלקה לכתבי יד, ארכיון עגנון, 5:2276.

106 ניתן כמובן לפטור דברים אלה כנימוקים רטוריים לצורכי שכנוע לשם פרסום החומרה. אולם, הנימה הוודיית המתפרצת שמלווה גם בביקורת ישירה ושאינה מסתירה את המתח המשיחי שבו שרוי צייטלין משכנעת שהדברים כנים.

כי לא במקומה) ולצד החמרה עצמית בסגנון 'בעלי המוסר'¹⁰⁷ מפרוץ מלחמת העולם הראשונה והחוויות הקטסטרופליות שליוו אותה, ניכר בקטעים אלה מעבר מכתבת חזון קונבנציה ספרותית, המתרגמת את הפילוסופיה לפואטיקה, לעיסוק וכתובה על אודות חזיונותיו הממשיים שלו ולניתוחם.¹⁰⁸ ואולם, גם בהם לא נסוג צייטלין ממצב האמונה המרכזי שאפיין את כתביו הקודמים. גם מפנה זה טבוע בחותמה של 'בקשת האלוהים', כפי שמעידה מטפורת הצימאון החוזרת גם ברשימות יומניות אלה:

ומסביב -

גם רעב ללחם, גם צמא למים, גם לשמוע דבר ד'.¹⁰⁹
היש לי הזכות לקרוא אליך, אתה, אשר אין לך שם? האמנם יש לי, החוטא, הנבזה והמלא בושא וכלימה, הזכות לצעוק אליך?
אתה ידעת מכאובי, אתה ידעת את נהמת־לבי, ואנחתי ממך לא נסתרה. הביטה וראה את עוניי, הביטה וראה חרפתי!¹¹⁰

כללו של דבר: דומה שגם את החוויות המגוונות שגבלו באקסטזה שחוה צייטלין עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה יש לכנס תחת מצב האמונה של בקשת האלוהים. 'בקשת האלוהים' היא אותה סינתזה ברוח שסטוב בין 'עומק הפסימיות ועומק האמונה' שצייטלין מעיד עליה ברשימתו האוטוביוגרפית.

ספרן של יחידים

מפנה נוסף שאפיין את פעולתו של צייטלין בשנים שלאחר המלחמה הוא הניסיון לחרוג מעמדת המבקר החברתי ולנסות לפעול בשדה החברתי באופן אקטיבי.¹¹¹ חיבורו 'ספרן של יחידים' שפורסם בתרפ"ח נועד להוות אבן שואבת עבור בני עלייה לצורך כינונה של 'חסידות שלעתיד לבא' ולצורך תיקון עולם, שכן צייטלין תלה תקוות מפליגות ביכולתו להוביל לתיקון עולם. תקווה זו הפכה גורלית ביותר עם עליית היטלר לשלטון.¹¹² חיבור

107 חלק מיומנו של צייטלין נראה כיומן מוסרי, שבו הוא רושם לעצמו 'הנהגות' ו'אזהרות' ומפרט את עמידתו בהם. על הסוגה ראו: שרלו (לעיל הערה 11).

108 כפי שהראה מאיר (לעיל הערה 40, עמ' 39), מגמה זו אופיינית גם לעיסוקו בחסידות. ניכר שגם משנתו החסידית בחיבורים אלה מתארת את מצב האמונה שנדון כאן. החיבור היסודי בין תורת החסידות, ובפרט חסידות ברסלב, לבין מצב אמונה זה מופיע כבר בפתח רשימתו הקצרה על אודות לב שסטוב שפורסמה בהמעורר.

109 זו פרפרזה על עמוס ח, יא ההופכת על פניו את פשט הפסוק ומקנה לו משמעות מרירה בייחוד.

110 אור ליום ד' אדר תרע"ז, על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 180.

111 על ניסיונות אלה ראו: מאיר (לעיל הערה 40), עמ' 32-39.

112 ראו: ה' צייטלין, דממה וקול, הגיונות תוכחות, גלויי נשמה וכסופי משיח, ורשה תרצ"ו. אין זה המקום לניתוח יסודי של מסה מורכבת זו. תפיסת עילוי העולם המשלבת את הפעילות הדתית עם העשייה

זה, שתכליתו המפורשת הייתה לשמש מניפסט לתנועה החדשה, נשא אופי פואטי ואף כלל פרק ארוך בסגנונו של 'ספר הזוהר' בארמית. דומה שצייטלין הביא כאן לידי מיצוי את מגמתו לפיתוח חזון קבלי-חסידי חדש. חזון עצמאי שאיננו פירוש לדברי קודמיו ואיננו הצגה של משנה ספקולטיבית, אלא מעין התגלות וזהרית חדשה שתביעה לפעולה גנוזה בה. הקורא בעיון את 'ספרן של יחידים' יגלה כי אותה נימה ממש של תעיה ובקשת אלוהים מלווה את המניפסט החדש. צייטלין פתח את ספרו באותה קריאת 'אֵיך':

אלהי, אלהי, אלהי מעוזי, אלהי אהובי, אנה אפנה? אנה אלכה?...
איך, אורח המוציא מן הגלות? איך, אורח המוביל לעיר הקודש?¹¹³

קולו הפנימי של צייטלין עונה אמנם ונושא דברי ניחומים. דברי ניחומים אלה תלויים בקיבוצם של אותן דמויות: 'אשר לבכם דואג תמיד ובוכה תמיד; אשר בבת צחוקכם מורגש הכאב של קדוש מעונה; אשר בכל דבר מדבריתם מורגש הצער על ישראל הקרוע ושסוע.'¹¹⁴ הזמנה זו לא נועדה כדי לגאול אותם כליל מן הצער נוסח שסטוב. גם לתוך דברי העידוד והגיוס בשפת הזוהר לחבורת 'בנה' שביקש להקים, הוא שיגר בסוגריים את התביעה להיות 'מאנין תבירין', דהיינו 'כלים שבורים'.¹¹⁵ לצד ההנחה הקבלית הורה על הנהגה אנטי-נימוסית של שינוי מטבע התפילה מ'ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה' ל'ייחוד קודשא בריך הוא וישראל',¹¹⁶ והעלה על נס את זעקתו הפנימית של הנאנק תחת עול הגלות, שאינו מתפלל את תפילת הקבע, אך 'זעקתא פנימאה דיליה, דבטשא בכל אוירין, בקעא כל רקיעין ותברא כל כותלין דפרזלא', שאינה אלא אותה זעקה שהוא תולה בחיפושי האלוהים של שסטוב.¹¹⁷ גם הערכתו של צייטלין למורדים

הפוליטית הבאה בה לידי ביטוי קרובה ברוחה לתפיסת העלאת העולמות של הרב קוק. ראו: ב' איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, ירושלים תש"ן; ת' רוס, 'מושג האלוקות של הרב קוק', דעת, 8 (תשמ"ב), עמ' 109-128; שם, 9 (תשמ"ב), עמ' 39-70; " כאהן, האמונה האלהית: שיטתו הפנתאיסטית של הרב קוק – מטאפיזיקה, תאולוגיה, מיסטיקה, ירושלים תשס"ה.

113 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 5 (בדילוגים).

114 שם, עמ' 7.

115 שם, עמ' 9.

116 מפנה זה ראה צייטלין כמכריע ועליו הוא מעיד כמעבר מתאולוגיה של חיפוש שבמוקדה בקשת אלוהים אינדיווידואלית לתאולוגיה שבמוקדה בקשת אלוהים לאומית: 'הדבר הזה – דברי שלי הוא [...] קול נשמתי יחידתי [...] מצד זה הרי ספרי זה דומה ליצירותי כגון "השכינה", "יופי של מעלה", ו"הצמאון" [...]. בכל זאת שונה הוא ספר זה [...] תכלית שינוי. ב"שכינה" והיצירות הדומות לה הבעתי את כל מה שהגידה לי נשמתי אני בהתנגעה "אל אשר לא מכאן" [...]. ובספרי זה, ב"דבר לעמים" אני מביע את אשר הגידה לי נשמתי בהתמוזה כולה עם הנשמה הכללית של ישראל' (דבר לעמים [לעיל הערה 35], עמ' 126).

117 בולטים כאן כמובן השימוש בשפת הזוהר והאנלוגיה לסיפור החסידי על בן הכפרי שמחלל את היום הקדוש בחלילו. ניתן לראות כאן הקצנה של פעולת התיקון שבסיפור החסידי. כאן האדם אינו מתפלל כלל ואינו מגיע לבית הכנסת, אך צעקתו היהודית – תפילה היא.

שבישראל נותרה בעינה, ומכאן היפוך היחס המתגלה בינם לבין שלומי אמוני ישראל, שיראתם את אלוהיהם מצוות אנשים מלומדה, אם לא למטה מזה.¹¹⁸ כשצייטלין פנה ל'בני היכלא', קבוצת העילית שביקש לייסד מתוך כלל בני 'יבנה' – פנייה שהייתה מכוונת לרגישים שבחבורה – הוא לימדם תפילת עניים:

צלותא פנימאה במלין פשיטין דפשיטין ועם דא – נוקבין ויורדין עד התהום...
צלותא דעניא דתביר לביה, ועם דא – כסופין שלהובין דברא למחזי סבר אפוי
דאבוהי.¹¹⁹

ודוק, באמונתו אין הבן רואה את אביו אלא כוסף לראותו. אף שנוסח התפילה שצייטלין מציע לבני היכלא נשמע כפויטיבי, הרי הפרפרזה על נוסח הסליחות המסורתי, תוך המרתו מנוסח התפילה עצמה לתיאור איכותה של תפילת בני היכלא, נועדה להפוך את תפילת הקבע לתפילת רחמים. תפילה מיוסדת על הגעגועים האינסופיים למפגש עם האלוהי, לגילוי הפנים המוסתרות. בשלב זה שילב צייטלין בחיבור המאוחר את הקטע 'חושים נסתרים' שנכתב בתרפ"א.¹²⁰ בקטע זה מובעת המטפורה המרכזית שמנחה את בקשת האלוהים, מטפורת הצמא: 'אנו משתמשים בציורים הלקוחים מן החושים והחושות ... "געגועים לאלוהים" – "צמאה נפשי לאלוהים" ... ביטויים אלה אינם – כמו שחושבים אחרים – משל ומליצה, כי אם ציורים מדויקים מעתקים מן החושים החיצוניים אל השכליים ואל החושים הפנימיים.¹²¹ כך גילה צייטלין כי חיבוריו המוקדמים ובהם 'הצימאון' אינם מליצות נאר־רומנטיות כי אם חוויה מטונימית לחלוטין למצב האמונה שבו היה שרוי ואותו ראה כרצוי.¹²² יתרה מזו, גם הפרוגרמה שנבנתה ברוחו של הבעש"ט מלמדת 'שצריך לאהוב את המקום באהבה שיש בה צמאון עצום'.¹²³ יחד עם הבעש"ט הוא כלל שורה של הוגים ספיריטואליים¹²⁴ אשר כולם ינקו את תפיסתם ממשורר תהלים: 'כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלהים... צמאה נפשי לאלהים לאל חי מתי אבוא ואראה פני אלהים...'¹²⁵

118 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 11-13.

119 שם, עמ' 16.

120 ראו: על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 45-48.

121 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 17.

122 כאמור לעיל, הבחנה זו, שחוקרים שונים נקטו בה, אין לה על מה שתסמוך. יש לשים לב לדמיון המלא בין המסה 'הצימאון', שצייטלין עצמו שלל בה את הצעת 'המשורר' לברוא לו אלוהים ברוח נאר־רומנטית בדיוק מאותם טעמים שמופיעים במסתו המאוחרת. ההבחנה בין נאר־רומנטיקה לכאורה לבין חוויה אותנטית היא כלי אפולוגטי לצורך אחיזה במודל ההתפתחותי בהגותו של צייטלין.

123 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 50.

124 דוגמת רס"ג, הרוקח, ר' יהודה חסיד, ר' ישראל נגארה, ר' חיים בן עטר (המונגדים לחכמי השכל. ומעניין כי את רס"ג כולל צייטלין בחברת חכמי הלב בעוד ר' בחיי נמנה עם הרציונליסטיים).

125 שם, עמ' 51.

כללו של דבר, גם במאמר זה, שתכליתו לכאורה הייתה מעשית לחלוטין, צייטלין לא התפתה להציע פתרון גמור ורצוי לחידת החיים. לצו האלוהי 'לך לך' הקנה פירוש אקטואלי, כצו המורה לאדם להתנתק מקיבעונויותיו, אך מבלי לסמן את היעד: 'אין האלוהים אומר לאדם: שם ושם היא הארץ הדרושה לך'.¹²⁶ תהליך החיפוש אחר 'הארץ אשר אראך' מתואר כך: 'על ידי בטול בא האדם להשגה – ועל ידי ההשגה, לבטול עוד יותר, וכה הולך הדבר וחוזר ונשנה עד לאין סוף, כי "כן רצונו יתברך, שבעולם הזה יהיה רק יגיעה ולא מנוחה"'.¹²⁷

במקום אפילו: זעקת ילד מעונה

שמע ישראל

'שמע ישראל' – זעק יהודי לאלוהיך ולעולם רחוק ומתנכר:

אלהי... האינך רואה את סבל עמך

וייסורי נושאי תורתך?

האם טרם הגיעה אליך הזעקה של ילד מעונה,

צפור נרדפת שנורקה מקינה החם,

צפור שנרדפת על ידי כלבי פרא?...?

שרגא בר סלע תרגם שיר אחרון זה של צייטלין מתקופת ישיבתו בגטו ורשה.¹²⁸ בשיר זה גלום חלק ניכר ממשנתו של צייטלין בשנים אלה, והיא קיבלה משנה תוקף לאור נסיבות השמדת העם היהודי באירופה. מפעלו של צייטלין להצלת עצמו, להצלת העם ולתיקון האנושות עמד על פי התהום. בימיו האחרונים ביטא צייטלין את זעקתו של הילד המעונה. השיר 'שמע ישראל' דורש את הפסוק המקורי ואת הקריאה הליטורגית תוך שהוא מהפך אותה. 'שמע ישראל' אינה עוד פניה לעם שיכיר באמונת הייחוד. הקריאה 'שמע ישראל' הופכת בשיר (כמו גם בליטורגיה העממית) לפניה אל ה' שיתבונן ויביט אל עמו. הילד תואר כאן בתארים מעין אלה שיוחסו לשכינה בחיבורו המוקדם והאופטימי של צייטלין: 'ובין עשבים השכינה שושנה היא, ובין ציפריין – יונה, ובהיכלא קדישא דילה היא אמא קדישא, ולאדם היא תפארת וחמלה ועזרה משמי-שמיי-קדם, וממליצה היא על בניה ומגינה עליהם ואומרת: ייכנס החץ בי ואל יפגע בבני'.¹²⁹

126 שם, עמ' 28.

127 שם, עמ' 30. הציטוט שצייטלין מביא הוא מספרו של הרב מנחם, 'אל אלתר, שפת אמת' לפרשת לך-לך, פיוטרקוב תרס"ה, עמ' 42.

128 בר סלע (לעיל הערה 30), עמ' 285.

129 על גבול שני עולמות, (לעיל הערה 36), עמ' 39.

כעת, כשהיבטי בילדי הגטו ובעולם המפלצתי שחיו בו, לא נותר לצייטלין כי אם לזעוק לרחמים, ועדיין, האמין צייטלין, יש אל מי לזעוק. הסירוב לעולם ללא אלוהים חוזר ומוליד את הזעקה שבשמה פעל כל ימיו.

המודל ההתפתחותי בתיאור הביוגרפיה הרוחנית של צייטלין, שהתעצם לאחר רציחתו, תיאר את חזרתו בתשובה של צייטלין בתבנית ילדותו האכסטטית שעליה העיד ב'קיצור תולדותי'. אולם, עם עלייתו של היטלר לשלטון מסר צייטלין עדות נוספת על ילדותו, שיש בה כדי להאיר את רשימתו הביוגרפית:

עודני ילד כבן עשר ואני בוחר שעה שאין אבי בביתי ואין כל איש זר בבית, ואני פותח את ספר התהלים וקורא ושופך דמעות בקראי בתהלים כ"ב, ל"ח ועוד.

הרגשתי רגש של הקלה אחר שבכיתי למדי בקריאת המזמורים ההם.

קורא אני: 'אלי, אלי, למה עזבתני' ובוכה,

קורא 'תפלה לעני כי יעטוף' ובוכה...

אינני יודע עוד מה טיבו של אדם המרגיש עצמו עזוב מאלהים... ואינני יודע עוד מה זה היות נרדף על לא חמס ומעונה בידי רשעים, ואני לבי קרוע לקרעים על עניים של כל אלה.¹³⁰

עדות זו מבהירה מה היה תוכנה של החוויה האקסטטית שחווה צייטלין בצעירותו. היא מגלה כי כבר במוקד חוויית הדבקות הילדית של צייטלין עמד החסר, הניתוק, בקשת הקרבה שאינה מתמלאת. עוד לפני שידע את הרדיפות היה לבו קרוע ומפעל חייו הוקדש לרפלקסיה מתמדת על הקרע שבנפש. כללו של דבר: התפתחותו הביוגרפית והרוחנית של צייטלין נעה כל חייו סביב ציר 'בקשת האלוהים'. יהי זכרו ברוך.

130 'דממה וקולי' (לעיל הערה 112), עמ' 15 (=ספרן של יחידים: כתבים מקובצים [לעיל הערה 129], עמ' 59).

‘סוד הצמצום’ של הרב אליהו מרדכי הלוי ולקובסקי – בין קבלה למדע

לילך בריבטלהיים

א. מבוא

הרב אליהו מרדכי הלוי ולקובסקי נולד ב־1873 בעיר מולודסנה שבפולין לאביו, צבי יחיאל הלוי ולקובסקי ולאמו, חנה־מינה.¹ ולקובסקי נדד לא מעט בחייו, מפולין לליטא ושם בין הקהילות השונות, אחר כך למוסקבה שברוסיה, חזרה לליטא ומשם לארץ ישראל. את תחילת דרכו עשה בשתי ישיבות גדולות וחשובות בליטא, ישיבת כנסת ישראל² בסלאבודקה שבקובנה, וישיבת ראדין – היא ישיבתו של ר' ישראל מאיר הכהן בעל ה'חפץ חיים'. בגיל 25 נתמנה לרב במאיסיאד³ בחבל ז'מוט בצפון־מערב ליטא, אשר הייתה תחת שלטון רוסיה בשנים אלה.⁴ משם עבר לסאלוק⁵ – עיירה במחוז זרסי שבצפון־מזרח ליטא (ליד הגבול עם פולין) ושם אף כיהן כרב העיירה.⁶ בימי מלחמת העולם הראשונה עזב את ליטא ועבר לרוסיה, שם שימש כרב בעיירה פודולסק שליד מוסקבה,⁷ ועד לשנת 1931 אף היה חבר הרבנות במוסקבה יחד עם ר' אבא־דוד גולדפיין, הרב זלדין והרב שליפר.⁸

* ברצוני להודות לפרופ' בועז הוס על שהנחה אותי בכתיבת עבודת המוסמך על הרב ולקובסקי וכן תמך וועדד לאורך כל שנות לימודיי, וכן למר פנחס זיו אשר עזר רבות במציאת פרטים ביבליוגרפיים על הרב ולקובסקי.

1 ‘Walkovsky, Eliahu Mordachai Halevi’, H. Schneiderman and I. J. Carmin (ed.), *Who's Who in World Jewry*, New York 1955, p. 796

2 יהדות ליטא, ג, תל אביב תשכ"ז, עמ' 46-47.

3 יהדות ליטא, שם, עמ' 46.

4 דב לוין (עורך), ליטא (פנקס הקהילות: אנציקלופדיה של היישובים היהודיים למן הווסדס ועד לאחר שואת מלחמת העולם השנייה, כרך ח), ירושלים תשנ"ו, קהילות ליטא: מִסְיָד (עמ' 371).

5 יהדות ליטא (לעיל הערה 2), עמ' 46.

6 פנקס הקהילות (לעיל הערה 4), עמ' 428.

7 יהדות ליטא (לעיל הערה 2), עמ' 47.

8 שם.

ולקובסקי חזר לליטא לתקופה קצרה (בשנת 1932), אך לאחר שנתיים בלבד, בשנת 1934, עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים. באותה שנה אף ראתה אור החוברת הקבלית שכתב ובה אעסוק במאמר זה: 'חכמת האמת והמדע',⁹ המשלבת ידיעות מדעיות של ראשית המאה העשרים עם סודות הקבלה.

בירושלים התמנה ולקובסקי לרב ובשנת תרצ"ו לחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל,¹⁰ לצד עמיתיו הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג והרב בן ציון מאיר חי עזריאל. מתוקף תפקידו כחבר מועצת הרבנות ולפי התקנות דאז, הוא אף שימש כחבר בית הדין האזורי וכחבר בית הדין הרבני הגדול בירושלים. בשנת 1955 יצא לגמלאות ובשנת 1962 נפטר בירושלים.

על ולקובסקי לא נכתב דבר במחקר האקדמי;¹¹ אף ששימש רב בקהילות רבות בליטא, בפולין וברוסיה, ואף שכיהן כרב וכחבר הרבנות בירושלים. מעטים מאוד הפרטים שניתן לדלות על אודותיו ועל אודות חיבוריו מספרות רבנית כלשהי. גם המחקר על אודות הרקע הקבלי שבו פעל ולקובסקי ויצר את חיבוריו הקבליים¹² – קבלת ליטא – מצומצם ומתמקד בעיקר בגר"א וברב קוק,¹³ ולאחרונה גם במנחם מנדל משקלוב.¹⁴

9 חוברת זו יצאה בשתי מהדורות ובכותרות מעט שונות: (א) מהדורת קיידן תרצ"ד: 'יצירה חדשה בספרות הרבנית והוא חומר לעבודה, חוברת א', מכילה ביאור מדעי למעשה בראשית והשקפה רחבה ועמוקה על מהות העולם והטבע מנקודת מבט חכמת האמת והמדע, נחלק לפרקים בשם חזיוני אמציהו' (להלן: חכמת האמת והמדע); (ב) מהדורת ירושלים תשי"א: 'תורת מעשה בראשית בביאור מדעי, ראו גם: ב' הוס', 'קומוניזם אלטרואיסטי: הקבלה המודרניסטית של הרב אשלג, עיונים בתקומת ישראל, 16 (תשס"ו), עמ' 112, והערה 11 שם.

10 יהדות ליטא (לעיל הערה 2), עמ' 47.

11 למעט שני אוכררים קצרים, אחד אצל הוס (לעיל הערה 9) ואחד אצל מ' מאיר, 'נפתולי סוד: הלל צייטלין, הרי"ל אשלג והקבלה בארץ ישראל, ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, באר שבע תשס"ז, עמ' 636, והערה 224 שם.

12 בנוסף לחוברת 'חכמת האמת והמדע' שאעסוק בה כאן חיבר ולקובסקי קונטרס קבלי נוסף שכותרתו 'על הנאולה ועל התמורה; העוסק – כשמו – בשינויי הזמן והסימן שמוצא בהם ולקובסקי לגאולה שבפתח. ולקובסקי הוציא את הקונטרס תחילה בסוף החוברת 'תורת מעשה בראשית בביאור מדעי' (וראו לעיל הערה 9), ופעם נוספת, באופן נפרד, בשנת תשי"ד.

13 על קבלת ליטא בראיה כוללת ראו: ר' שוח"ט, 'קבלת ליטא כורס עצמאי בספרות הקבלה; קבלה, י (תשס"ד), עמ' 181-206. כך פותח שוח"ט את מאמרו: 'טענתי היא שבמחקר הקבלה, שהוא עדיין בחיתוליו, דיגלו כמעט לחלוטין על קבלת ליטא כאסכולה קבלית שלמה'. הוא תולה זאת בעיקר בהתעלמותו של גרשם שלום מן הקבלה הפוסט־לוריאנית והשפעתו המכרעת על מחקר הקבלה אחריו. אמנם שוח"ט עוסק בתחום זה של קבלת ליטא במאמרו, ויש לברך על כך, אך גם מאמרו ממוקד בעיקר בדמויות המרכזיות והבולטות, כמו הגר"א, בעל ה'לשם' (ר' שלמה אלישיב) והרב קוק, ואילו מקובלים בולטים פחות (כמו הרב ולקובסקי שלפנינו) אינם בו לכל התייחסות. עם זאת, מאמרו מציג מאפיינים של מקובלי ליטא (שם, עמ' 184), ואפיונים אלה אדווק לנוכח קבלתו של הרב ולקובסקי.

14 ראו: מ' אידל, 'בין הקבלה הנבואית לקבלת ר' מנחם מנדל משקלוב; מ' חלמיש, 'ריבלין ור' שוח"ט

זאת ועוד, קשה לשייך את ולקובסקי לזרם קבלי כלשהו בקבלה המזרח-אירופית, שכן הדרך הקבלית שבחר בחוברת 'חכמת האמת והמדע' – שילוב המדע עם הקבלה – איננה דרך מקובלת ונהוגה בזרמים העיקריים בקבלה זו (או בכלל).¹⁵ יתר על כן, הוא אף איננו מזהה עצמו עם זרם קבלי או בית מדרשי ידוע. עם זאת, עיון בדבריו של ולקובסקי מעלה בבירור שהשפעתו של הגר"א ובית מדרשו עליו הייתה רבה, הן לפי מספר הציטוטים מדברי הגר"א המובאים בחוברת והן לפי הכיוון שבחר – שילוב הקבלה והמדע. על סוגיית המדעים אצל הגר"א נכתב רבות,¹⁶ אך ברצוני להתמקד בדברי אריה מורגנשטרן¹⁷ הטוען כי הדברים המובאים בשם הגר"א על המדעים וחשיבותם הנם תלויי הקשר. הם נאמרו בזמן שהגר"א היה עסוק בהכנות לנסיעתו המשיחית לארץ ישראל, שהצלחתה הייתה תלויה, כך לתפיסתו, בגילוי סודות התורה כולם, ואלה יכלו להתגלות רק בסיוע המדעים.¹⁸ כאשר התפוגגה האמונה בגאולה שבפתח ירדה גם החשיבות שהקנה הגר"א למדעים והנושא שוב לא עלה בדבריו. זאת, על פי מורגנשטרן, מסביר גם את דעיכת העיסוק בלימוד המדעים בבית מדרשו של הגר"א: 'לאחר התפוגגות תחושת הקץ שוב לא היה מניע ממשי לעסוק בחכמת המדעים'.¹⁹ דברים אלה על הגר"א קרובים מאוד לעמדת ולקובסקי בנושא המדעים. אף הוא, כמו הגר"א, רואה את תקופתו כתקופת גאולה של ממש (ועל כך תעיד, בעיקר, החוברת המשיחית של ולקובסקי 'על הגאולה ועל התמורה'²⁰), ואף נסיעתו לארץ ישראל נראית כנסיעה הנובעת מרוח זו. על כן אף הוא, כגר"א, מבקש לחתור לסודות הגדולים כורז לגאולה, ולשם כך הוא מוצא

(עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת גן תשס"ג, עמ' 173-184; 'ליבס', צדקת הצדיק: יחס הגאון מוילנא וחוגו לשבתאות', קבלה, 9 (תשס"ג), עמ' 225-306; הנ"ל, 'תלמידי הגר"א, השבתאות והתקודה היהודית', דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 255-290.

15 אמנם, נעשה ניסיון קודם לניסיונו של הרב ולקובסקי לשלב בין מדע לקבלה על ידי זאב וולף טנגבוים בספרו 'ספר מפתח הקבלה' (לונדון תרפ"ב). ראו גם: הוס (לעיל הערה 9), עמ' 112, הערה 10. ניסיון זה אף זכה להסכמות מהרב קוק ומהרב מאיר צבי יונג, אך גם הוא, כמו ניסיונו של ולקובסקי, לא זכה לתהודה רבה ביהדות הרבנית או במחקר האקדמי. עניין נוסף בשילוב הקבלה והמדע התגלה גם בפירושי הקבליים של ר' נפתלי הירץ הלוי (ראו בהרחבה: א' באומגרטן, 'הלכה, מדע וקבלה בספרייתו של ר' נפתלי הירץ הלוי', קתדרה, 135 [תש"ע], עמ' 89-130). אך במקרה האחרון מדובר בשילוב המדע בחיבור קבלי ולא בניסיון של ממש לאחד את שני גופי הידע הללו לכדי תורה קוהרנטית אחת, כפי שעשו ולקובסקי וטנגבוים.

16 על המחלוקת במחקר לגבי יחסו של הגר"א למדעים ראו: א' מורגנשטרן, 'בין בנים לתלמידים: המאבק על מורשת הגר"א ועל האידיאולוגיה – תורה מול ארץ ישראל', דעת, 53 (תשס"ד), עמ' 83-124.

17 א' מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח"ל ועד הגאון מוילנא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 293-298.

18 שם, עמ' 295.

19 שם, עמ' 298.

20 וראו לעיל הערה 12.

לנכון לשלב את המדע עם הקבלה. לפיכך הוא מצדד בעמדה 'הכול אחד' – התורה על סודותיה (היא הקבלה) והמדעים המתקדמים של תקופתו. אך לעומת הגר"א, ולקובסקי אינו נסוג ואינו מתיימשך מן הדבר, ובניגוד לגר"א, הוא נוקט במעשים וכותב את החוברת שלפנינו ומשלב בה את ידיעות המדעים ואת ידיעות הקבלה, ורואה בכך פעילות חשובה שיש לקיימה הן מבחינת דרישות הדור הן מבחינת השגת הידיעות האחרונות לקראת הגאולה.

מן האמור לעיל ולקובסקי מצטייר כדמות קבלית, ואולם הוא היה, ללא ספק, בראש ובראשונה איש הלכה,²¹ הן מבחינת תפוצתם של כתביו ההלכתיים הן מבחינת התקבלותם. חיבורו ההלכתי הגדול 'מערכת התלמוד והפוסקים' (1929–1956) מביא את מסורת הש"ס של הפוסקים במלואה על גבי דף הגמרא הרלוונטי לסוגיה ההלכתית הנידונה, וזאת למען יוכל כל אדם בישראל לעיין ולמצוא הן את המקור התלמודי לסוגיה ההלכתית הן את ההלכה הפסוקה לגביה. בעדות מעניינת המצויה בפתיחת שתי מסכתות שונות של חיבור זה מתגלה כי הרב ולקובסקי והרב קוק עמדו להוציא את 'מערכת התלמוד והפוסקים' של ולקובסקי ואת 'הלכה ברורה' של הרב קוק כמפעל משותף,²² אך עם מותו של הרב קוק בשנת תרצ"ה נעצר מפעל משותף זה וולקובסקי

21 אף שתיאור זה אכן מתבקש מבדיקת תרומתו של ולקובסקי לתחום ההלכתי ולתחום הקבל, ניתן למצוא בדברי ולקובסקי עצמו את התרוצצות נפשו בין שני התחומים, כפי שהוזכרו דבריו בכתבה בעיתון 'הצופה': 'וכאן מספר הרב ולקובסקי דבר מופלא, כי בבואו ארצה התיישב לראשונה בצפת על הר כנען והחל להמשיך בעבודתו הכפולה: השולחן ערוך על דפי התלמוד (הוא מפעלו 'מערכת התלמוד והפוסקים') ו'שני מאורות גדולים' על 'תורת מעשה בראשית' (היא החוברת חכמת האמת והמדע). והנה לנגד עיניו נשקפו בעד חלון עבודתו, מצד אחד, קבר בעל ה'שולחן ערוך' ומהצד השני, קברו של האר"י ומרחוק קברו של התנא האלקי הרשב"י ע"ה – יסוד מוסד לשתי עבודותיו אלה. אותה שעה – מסיים הרב ולקובסקי – אמרתי בלבי: מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו (י' גולדשילג, 'הרב ולקובסקי: הלכה, קבלה ומדע, הצופה, י"ז בשבט תשי"ח, עמ' 5). אין ספק שלשני הצדדים הללו – ההלכה והקבלה – הקדיש הרב ולקובסקי את מיטב זמנו, מרצו ומסירותו, אך כאמור, בתחום ההלכתי הייתה תרומתו משמעותית הרבה יותר.

22 את גרסתו של הרב קוק ניתן למצוא בפתיחה למסכת יבמות, 'מערכת התלמוד והפוסקים', ירושלים תרצ"ה, כשהרב ולקובסקי מצרף את מכתבו של הרב קוק למסכת זו 'כדי להודיע עד כמה הייתה יקרה עבודתי לפני כ"ק רבנו מרן הגרא"י קוק [...], וכך הם דברי הרב קוק שם: [...] אחדשה"ט, הניעני הקונטרסים של ספרו הגדול מערכת התלמוד למס' ברכות עם המבוא וההסכמות, והנה אנוכי הגיתי בהרעיון הזה לאגד את התלמוד עם הפוסקים [...] זה כמה שנים וכבר החילותי בשביל מטרה זו לחבר ביאור על ביאור הגר"א ז"ל [...] וכאשר בא אלי קונטרסו כ"ג בשנת תרע"ד הייתי מעוניין מאד לדעת כמה מסכתות כבר חבר [...]]. משום הקרבה בין המפעל של ולקובסקי לזה שלו עצמו, הרב קוק היה מעוניין בעבודה משותפת אשר תכלול הן את חלקו – 'הלכה ברורה' (בירור פסק ההלכה הנובע מן הסוגיות בגמרא, על פי הרמב"ם ו'שולחן ערוך') הן את חלקו של ולקובסקי – 'מערכת התלמוד והפוסקים' (איגוד הש"ס עם הפוסקים – מטרה הדומה מאוד לזו של 'הלכה ברורה'). כך גם מעיד הרב ולקובסקי בפתיחה למסכת בבא קמא, 'מערכת התלמוד והפוסקים', שערי ציון, ירושלים תש"ג-תש"ד: 'הפסקתי באמצע במסכת ביצה במקרה, כאשר היה לי פגישה הראשונה,

המשיך לעבוד לבדו, בעוד ממשיכיו של הרב קוק המשיכו במפעל 'הלכה ברורה' במכון 'הלכה ברורה ובירור הלכה':²³

הרצון למלא צורך ציבורי, אשר הניע את ולקובסקי לכתוב את מפעלו ההלכתי הגדול, הוא, ככל הנראה, גם זה שהניע אותו לכתוב את החוברת הקבלית שתידון כאן 'חכמת האמת והמדע'. ולקובסקי הונע על ידי תחושת השליחות הציבורית שיש בעבודה מסוג זה בעבור בני דורו, כפי שעולה מההקדמה לחוברת:

לא קראתי את עבודתי זאת בשם 'ספר' אלא בשם 'חומר לעבודה', יען שהנני רוצה בזה, לעת עתה, לתן אך חומר לעבודה לאלה חכמי ישראל המתעניינים בדברים כאלה [...] שכל אחד ימצא בו את המקצוע שלו [...] העבודה הדרושה ביחוד למומחים, כל אחד במקצוע המיוחד שלו, ושדרושה לעמוד על המשמר בהתפתחות המדעים לדור דור וישתמש לאורגן חי תמידי [...] לכל המשתתפים בעבודה הכבירה הזאת יהיה חלק בעבודה ענקית דתית לאומית ומדעית וצדקתו, לכבוד עם ישראל וחכמת ישראל [...].²⁴

אך קריאה זו של ולקובסקי לא הביאה לתוצאה שציפה לה – עבודה משותפת של חכמי ישראל למען מענה הולם לעולם המתחדש – והחוברת נותרה זנוחה למדי.²⁵ החוברת על שתי מהדורותיה לא זכתה ל'הסכמות' או להערות של דמויות ציבוריות או רבניות, לבד מהערותיו של הרב קוק לחוברת אשר נכתבו בעילום שם ובנימה פולמוסית.²⁶ תהיות לגבי הלגיטימיות של הדברים מתעוררות לאור הערה של גרשם שלום שהוספה על גבי העותק שהיה ברשות: 'המחבר התחרט על הספר שהביע בו דעות "קרובות לאפיקורסות" וגנו אותן, ועל כן הוא איננו בנמצא כלל ורק ליחידים מסר טפסים, ורק בשנת תשכ"ח הגיע לידי'.²⁷ מדוע החליט הרב ולקובסקי כי החוברת מביעה רעיונות אפיקורסיים? האם קשור הדבר להערותיו של הרב קוק? במה שונה החוברת של הרב

בבואי ארצה, עם הגרא"י קוק זצ"ל, לרגלי עבודתנו המשותפת [...] מובן שבהסתלקותו ז"ל נתפרדה החבילה, והנני מוצא לעצמי מסכת אחר מסכת:

23 הלכה ברורה, מסכת ברכות, ירושלים תשנ"ח.

24 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' ב.

25 עד עתה מצאתי התייחסות יחידה לרב ולקובסקי בהקשר לדבריו בחוברת הנ"ל ביספר חשבונות הגאולה: לחיים שבילי, ירושלים תשכ"ד (וראו: מאיר [לעיל הערה 11], עמ' 636, הערה 224).

26 הערותיו של הרב קוק מצויות במהדורתה השנייה של החוברת (תורת מעשה בראשית בביאור מדעי) והן נדפסו שוב, יחד עם צילום חלקו הראשון של הספר. ראו: מ"י צוריאל (עורך), אוצרות הראי"ה, ב, תל אביב תשמ"ח, עמ' 1032-1038. לעותק נוסף של ההערות ראו: 'הערות לספרו של הרב ולקובסקי למאמר המסורת והמדע', מאור: כתב עת לעיון ומחקר במשנת הראי"ה קוק זצ"ל, א (תשמ"ד), עמ' 21-25.

27 ההדגשה במקור. עותק החוברת 'חכמת האמת והמדע' (לעיל הערה 9), הספרייה הלאומית, אוסף גרשם שלום, R1614, כריכת החוברת.

ולקובסקי מספרו של טננבוים שהוזכר לעיל וזכה ל'הסכמות' רבות ואף לתמיכה מהרב קוק עצמו? אלה הן שאלות מפתח במחקר העוסק בחוברת הקבלית 'חכמת האמנות והמדע' של ולקובסקי, והן תעמודנה ברקע הדברים שלהלן.

לפני חקירת החוברת אביא ציטוט נוסף מתוך שורות שרשם שלום על עותק החוברת שהיה ברשותו: 'אחד מספרי הקבלה האחרונים המעניינים ביותר ומקוריים בניסונו לפרש הדברים בראיה חדשה'.²⁸ החוברת של ולקובסקי היא אכן כל זאת. אף ולקובסקי ראה בחוברת סוגה חדשה, שלא הייתה קודם לכן בספרות הרבנית, וכך הוא אף מציג את החוברת: 'יצירה חדשה בספרות הרבנית'.²⁹ אין ספק שהרב ולקובסקי ראה עצמו כמחדש ופורץ דרך הן בכתביו ההלכתיים הן בכתביו הקבליים. דרכו ההלכתית, הבאה לידי ביטוי במערכת התלמוד והפוסקים' וב'חידושי הלכות',³⁰ מעידה על מחשבה יצירתית ותחושת אחריות קהילתית אשר דחפו אותו לכתוב את חיבוריו למען צורכי השעה ובצורה המתאימה לכל אדם בישראל. חיבוריו אלה אף זכו להסכמות נלהבות מקשת רחבה של חכמים. גם חיבוריו הקבליים, היינו 'חוכמת האמת והמדע' ו'על הגאולה ועל התמורה', נועדו למען צורכי השעה ומתוך דחיפות ציבורית, אולם כתבים אלה, כאמור, לא זכו להערכה או להתייחסות כלשהי. לפיכך, במאמר זה אדון כאמור בחוברת הקבלית הנשכחת של הרב ולקובסקי 'חכמת האמת והמדע' ואציג את הסוגיה הקבלית המרכזית בה: 'סוד הצמצום' על פי ולקובסקי. אתמקד בעיקר ברעיון 'הצמצום בהפסקות' המציג גישה מקורית ושונה לרעיון 'הצמצום'. המחבר מציג גישה חדשה לאחת מסוגיות המפתח בקבלה שלאחר קבלת האר"י, אשר אמנם שואבת ממקורות קבליים ומדרשיים ידועים אך עושה בהם שימוש שונה מן המקובל, תוך שהיא נסמכת לא רק על יסודות היהדות אלא גם על מסקנות המדע של המאה העשרים. שילוב המדע והקבלה על פי ולקובסקי (וכן פילוסופיה של ימי הביניים³¹) יוצר את אחד מן הרעיונות המקוריים בקבלת המאה העשרים.

ב. 'סוד הצמצום'

ולקובסקי מתאר את 'סוד הצמצום' כ'חכמת האמת והמדע', חזיון יב:

[...] מה שנמצא בחכמת האמת, שיש הארה קדמונית שבה נעשה הצמצום, אין הכוונה שנאצל באמת מאלקותו ית' איזה הארה, רק הכוונה שהוא ית' מחויב

28 ראו: שם.

29 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' ב.

30 מערכת התלמוד והפוסקים, חידושי הלכות: הערות להלכה למעשה (חוברת א, ב), 'ירושלים תש"ב.

31 ולקובסקי אמנם איננו מצהיר בכוותרות החוברת על העיסוק בפילוסופיית ימי הביניים כחלק מחכמת האמת' העומדת מול המדע; אך רב העיסוק בפילוסופיה זו בחוברת, ועיקרו במורה נבוכים לרמב"ם.

שיאצל ממנו הארה, ואולם הארת א"ס [אין סוף], א"כ לא היה נעשה דבר, מה עשה הבורא צמצם את הארתו³² זאת שבל תתפשט עד אין סוף, וכיון שלא נתפשטה עד אין סוף, ממילא נוצרה הארה ומההארה נעשה האויר שממנו אתמשכו כל ההיות.³³

לכאורה, נראה כי צמצומו של ולקובסקי איננו תואם את ה'צמצום' הלוריאני של 'מעצמו לעצמו' לשם הקצאת מקום פנוי לנבראים, אלא את גישתו של ר' משה קורדובירו (הרמ"ק): צמצום שבו אור האינסוף צמצם את הארתו האינסופית ומכך נמשכות ההויות.³⁴ אך קיים שוני מהותי בין צמצומו של ולקובסקי לזה של הרמ"ק, המקרב אותו דווקא לצמצומו של האר"י. לפי ולקובסקי, צמצום הארתו האינסופית של הבורא איננו מאציל את ראשית הבריאה או הספירות³⁵ כי אם בורא את ההעדר, את הריק – וזו המציאות כולה: 'זא"כ לא נעשה העולם ע"י בריאה רק להיפך ע"י צמצום הוא ההעדר שהוא הנעגאטיוו, שהוא החושך, המוות והרע ואמרו ז"ל אני אל שדי [...] היינו צמצם אצילותו מזה נוצרה כל המציאות כולה.'³⁶ ניתן להבין מדברים אלה שולקובסקי ראה ב'צמצום' את מקור ההעדר, הריק, שממנו נוצרה המציאות כולה – כמו התפנות החלל הפנוי בקבלת האר"י, אך למעשה דבריו שונים אף מזאת, שכן כך נאמר בהמשך הדברים שם:

אם כן למען ברוא עולם כעולמנו, דרוש לנו חומר אחד שיחזיק כל הכוחות וחומר שני שיהיה העדר כל הכוחות אז כבר יעלה בידינו לברוא כל העולם כולו [...] ואולם כפי האמת יוצרו כל הנבראים כולם אך מחומר אחד ע"י כוח כל הכוחות בעזרת ההעדר, והנה ההעדר הוא אמנם דבר שאינו במציאות ובבריאת ההעדר לא ברא הבורא דבר וכוח החיוב היה גם קודם, אם כן ברא הבורא רק האין שהקב"ה המציא אך ההעדר ומזה נעשה המציאות.³⁷

ההעדר, לפי ולקובסקי, איננו אותו חלל שהתפנה עקב צמצומו של אור האינסוף 'מעצמו אל עצמו', כפי שמתואר בקבלת האר"י, אלא העדר נברא – 'זוה נראה כוונת הכתוב יוצר אור ובורא חושך שיצירה היא רק יש מיש [...] ובריאה היא יש מאין והיה לו לאמר בורא אור ויוצר חושך אך האמת שהדבר החדש שברא הקב"ה שלא היה כלל במציאות הוא רק החושך ההעדר והצמצום.'³⁸ צמצומו של ולקובסקי, אם כן, אף

32 כל ההדגשות במובאות הן שלי אלא אם צוין אחרת, ל"ב.

33 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' לו.

34 ב' זק, 'תורת הצמצום של ר' משה קורדובירו', תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 207-237.

35 חשוב לציין כאן כי בדבריו של ולקובסקי אין כל זכר לספירות – לא כאן ולא בכל מקום אחר לאורך החוברת חכמת האמת והמדע.

36 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' לו.

37 שם, עמ' לו-לח.

38 שם, עמ' לו, הערת ולקובסקי בתחתית העמוד.

איננו צמצומו של האר"י – צמצום של הסתלקות והותרת הריק או ההעדר אגב כך – אלא בריאת ההעדר כבריאה יש מאין ואילו יצירת האור, שהיא יצירה יש מיש, לפי דברי ולקובסקי כאן, היא יצירה מן ההעדר – מן היש' שהוא באופן פרדוקסלי האיין. לאמתו של דבר, דבריו של ולקובסקי בנושא הצמצום מזכירים יותר את דברי רמב"ם במורה נבוכים מאשר את תורות היצמצום הקבליות, וכך הם הדברים במורה:

וכך באופן זה אנו אומרים במי שסלק תכונה מסויימת, שהוא עשה אותו ההעדר, ואף על פי שההעדר אינו משהו מצוי [...] ועל פי באור זה יתבאר לך דבר ישעיה יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע כי החושך והרע העדרים והתבונן היאך לא אמר עושה חושך ולא אמר עושה רע לפי שאינם דברים מצויים שתיאמר בהם העשיה, אלא הניח עליהם 'בורא' לפי שמילה זו יש לה שייכות בהעדר בשפה העברית, כמו שאמר בראשית ברא אלהים וגו' והוא מן ההעדר.³⁹

בין דברי רמב"ם במורה נבוכים לבין דברי ולקובסקי בחוברת שלפנינו נמצא כמה זיקות: 1. ההעדר, הוא החושך והרע, נברא; 2. הפועל 'ברא' שייך אמנם ל'העדר', אם כי אין זאת במשמעות של בריאה ממשית – שכן אין ל'העדר' קיום ממשי במציאות; 3. הבריאה כולה היא מן ההעדר.

מהשוואת דברי בעל חכמת האמת והמדע לאלה של הרמב"ם במורה נבוכים עולה ההשערה שולקובסקי לקח את דברי הרמב"ם ו'הדביק' להם את מושג היצמצום הקבלי, כשהוא נמנע מלהציג מושג זה באופן שיטתי על פי אחת מהתורות הקבליות המצויות, תורתו של ר' קורדובירו או זו של האר"י.

ולקובסקי מודע היטב לבעייתיות שבדבריו לגבי בריאת ההעדר, החושך, הרע והמוות והיותו הגורם היחידי לבריאת כל הנמצאים (וכי כוונת הבורא לא הייתה להיטיב עם נבראיו?) ומנסה למתנם או לטשטשם: 'כי כמבואר ברא רק אחת, ההעדר, ואף אחת לא ברא, כי ההעדר איננו באמת שום מציאות, ולא נבראו יש ממש מאין אלא הרוחניים השכליים [...] ותכלית שדי, ששם זה מורה על הצמצום וההעדר, שזה יסוד הבריאה והמציאות, לתכלית הבנה זו לא תגיע ולא תמצא.'⁴⁰ כלומר, אותה בריאת יש מאין של ההעדר איננה, למעשה, בריאה של מציאות ממשית, ואם כך ניתן להסיק כי אין בבריאת ההעדר להעיד על כוונת הבורא בבריאה, שכן בריאת דבר חסר משמעות ישותית כמוה כאי־בריאתו כלל. אך ולקובסקי חוזר על אותו רעיון בעייתי שצוין לעיל וטוען כי אותו ההעדר (שאמנם טען לגביו בתחילת דבריו אלה שאינו בעל

39 מו"נ ג, י (רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגם לעברית ביאר והכין על פי כתבי־יד ודפוסים יוסף בכה"ר דוד קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' רצא).

40 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' לז-לח, הערת ולקובסקי בתחתית העמוד.

קיום ישותי) הוא 'הוא יסוד הבריאה והמציאות', וכדי ליישב סתירה זו הוא מוסיף כי הבנתנו המוגבלת כבני אדם איננה מאפשרת לנו להבין את סוד 'שדי' – שאמר לעולמו די, סוד ההגבלה וההעדר. רעיון זה של בריאת ההעדר והיותו הוא לבדו סיבת המציאות כולה חוזר פעמים רבות בחזיונות העוסקים ב'סוד הצמצום' בחוברת, ומשקף, כך נראה, את דעתו האמתית של ולקובסקי בדבר בריאת העולם.

צמצומו של בעל חכמת האמת והמדע, אם כן, שונה מהותית מן הצמצום הלוריאני או מזה של הרמ"ק ונראה כי יש להתייחס אליו בנפרד וללא קשר למושגי הצמצום הידועים לנו ממסורות אחרות. צמצומו של ולקובסקי הוא מילה נרדפת להעדר הנברא, 'כוח כל הכוחות' יוצר הנבראים,⁴¹ ולא 'צמצום' במובן של התכנסות או הסתלקות האור. ההעדר, מקור החיים, המכונה בפי ולקובסקי גם 'החושך, המות והרע', איננו מתואר במושגים לוריאניים – לא 'חלל פנוי', לא הסתלקות האור ולא כוחות הדין. אם נוסיף לכך את העובדה שבעל חכמת האמת והמדע איננו משתמש במושגים אחרים הקשורים ליסוד הצמצום הלוריאני – שבירת הכלים, מות המלכים, התיקון או אפילו מושג קבלי עתיק אף מקבלת האר"י – מושג הספירות, הרי ברור כי הוא נמנע משימוש במושגי האר"י בפרט וממושגים קבליים בכלל כדי להציג את הצמצום על פי דרכו. גם בהמשך דבריו על הצמצום, ובעיקר בחזיון טו ('הצמצום הוא בהפסקות')⁴² ניתן להבחין באותה המגמה שהוצגה כאן: התעלמות ממושגי קבלת האר"י והצגת רעיון הצמצום בדרך ייחודית, אם כי מבוססת על דברי אחרים.⁴³ לא ברור מדוע המחבר נמנע משימוש במושגים קבליים, אך ברור בוודאות שלא מפאת חוסר התמצאותו בהם (שכן לפי המקורות שציטט בחוברת הוא ודאי הכיר מושגים אלה היטב), ואם כן יש להניח כי התעלמות זו נובעת מתוך עמדה עקרונית ועל כל פנים היא בוודאי אינה מקרית.

ג. 'הפכים שאינם הפכים'

בראשית חזיון כ ולקובסקי מביא ציטוט מתוך מורה נבוכים לרמב"ם, אשר בו מביע הרמב"ם את תמיהתו לגבי כוונת ר' אליעזר בפרקי דרבי אליעזר,⁴⁴ שמשמע מהם כי ר' אליעזר איננו מאמין בבריאה 'יש מאין' כי אם ממהויות בלתי בראות הקרויות 'אור לבושי' ושלג שתחת כסא הכבוד:

41 שם, עמ' לו.

42 שם, עמ' מד-מו.

43 בחזיון זה ולקובסקי מסתמך על חיבורו של ר' שלמה אלישיב, 'לשם שבו ואחלמה', אך לכל אורך דבריו על הצמצום הוא מסתמך על מקורות אחרים המעידים, לדעתו, על אותו הדבר.

44 מו"ב, כו (מהדורת קאפח [לעיל הערה 39], עמ' רכא). הרמב"ם מכוון לדברים שבספר 'פרקי דרבי אליעזר' (ירושלים 1970), פרק שלישי, דף ח ע"א.

אמר שמים מאיזה מקום נבראו לבושו וכו' והארץ מאיזה מקום נבראת משלג שתחת כסא הכבוד כו' ואני תמה זה החכם מה האמין אם האמין כי הוא מן השקר שימצא דבר מלא דבר כו' נתחייב שיאמר ואור לבושו מהיכן נברא ושלג שתחת כסא הכבוד מהיכן נברא כו' ואם ירצה באור לבושו דבר בלתי נברא יהי' זה רחוק מאד וגם יהי' מורה בקדמות העולם אלא שהוא כפי דעת אפלטון (שיש חומר קדמון) [תוספת הבהרה של ולקובסקי עצמו].⁴⁵

ולקובסקי, על סמך אותו ציטוט ממורה נבוכים, מסכם את הדברים: 'זהנה כל המאמרים שהבאנו בזה ובכלל במרוצת דברנו כולם מנבאים בסגנון אחד, שנבראו כל הנמצאים דבר מדבר מסובב מסבה, ועפ"י יסוד שלברא יש מאין נמנע'.⁴⁶ משם ולקובסקי חוזר לשלוש הגישות לבריאת העולם המופיעות במורה⁴⁷ (חלק ב, פרק יג): המיוחסת לאריסטו ('מחויב האצילות'); המיוחסת לאפלטון ('חומר קדמון'); ודעת תורתנו ('יש מאין'). את דעתו של אפלטון הוא מאשש בעזרת המדע:

דעת אפלטון וסיעתו שאומרים כי מן השקר שימצא השם דבר מלא דבר וא"א ג"כ [ואי אפשר גם כן] אצלם שיפסיד דבר אל לא דבר (זה נתאמת היום בחק קיום החומר) ומבאר שלשיטתם זו (היינו בריאה 'יש מאין') מן הנמנעות, כמו שנמנע גם בחיקו ית' לקבץ בין שני הפכים בעתה אחת בנושא אחד [...] ומאמינים כי השמים ג"כ היום נפסדים אלא שאינם היום מלא דבר ולא נפסדים מלא דבר (דעת זו מקובלת היום ונתבררה במופת ע"י הספעקטראל אנאליז והוויתם היא מהאטמים ובהפסדם יחזורו להיות אטמים).⁴⁸

ולקובסקי מחזק את דעת אפלטון בדבר החומר הקדמון בעזרת מסקנות המדע של ראשית המאה העשרים. בתקופה זו הגיעו למסקנה כי החלקיק הבסיסי ביותר של החומר הוא האטום וכי חלקיק זה איננו יכול 'להיעלם' או להיווצר 'יש מאין' אלא הוא לובש צורות שונות (חומר הופך לאנרגיה ולהפך). על כך מעידים 'חוק שימור החומר'⁴⁹ וה'ספעקטראל אנליז'.⁵⁰ יש להניח שולקובסקי התכוון למונח הכללי יותר

45 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' סא.

46 שם.

47 גישות אלה אף הוצגו בחזיון יב שנידון לעיל, ושם ולקובסקי מיישב בין הדעות באמצעות 'סוד הצמצום'.

48 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' סא-סב.

49 על פי 'חוק שימור החומר' אשר נוסח לראשונה על ידי אנטואן לבואזיה (1743-1794), מספר האטומים של כל יסוד ב'מגיבים' יהיה תמיד זהה למספר האטומים של אותו היסוד ב'תוצרים' של התגובה, ובמילים אחרות, חומר איננו יכול להיעלם מן היש' אל האין' או להיווצר מן האין' לכדי יש'. ראו: M. Douglas, *Antoine Lavoisier, Scientist, Economist, Social Reformer*, New York 1962, pp. 203-204

50 'Spectral Analysis', הקרוי גם 'Visibal Spectroscopy'

של חוק שימור החומר – 'חוק שימור החומר-אנרגיה': חומר יכול לקבל צורה של חומר או של אנרגיה לחלוטין, שכן העובדה שהוא מזכיר את ניסויי הספקטראל אנליז, הבודקים מהי בליעת האור באורכי גל שונים ברמה האטומית, מעידה שהוא מתכוון גם לקשר שבין חומר לאנרגיה.

תוך כך מציג בעל חכמת האמת והמדע את גישתו לעניין הבריאה: 'יש מאין' מן הנמנעות ועל כן, יש להבין, גם אם אכן טען ר' אליעזר לחומר קדמון, הרי הוא צדק; והרי גם המדע, לדעתו של ולקובסקי, מחזק תפיסה זו על ידי מופתים (ניסויים מדעיים), ואם כן תמיהתו של רמב"ם רק מעידה שלא היה חשוף לידיעות המדעיות של המאה העשרים, שיש בידי ולקובסקי, ואף הידיעות הקבליות הנכונות,⁵¹ שיכלו להובילו לדעה זו גם ללא המדע המודרני, לא היה בהישג ידו.

ולקובסקי, אם כן, איננו מקבל את טענת 'יש מאין' של 'אנשי תורתנו' אלא רואה ב'חומר קדמון' את האפשרות שעליה מעידים הן דברי חז"ל (לטובת הדבר מובא מדרשו של ר' אליעזר) הן התגליות המדעיות של זמנו. אף את טענת 'מחויב המציאות' של אריסטו הוא איננו שולל לחלוטין, כפי שעולה מהעמדה שהוא מציג בחזיון יב:

אם כן נאמר להיפך, שדעת אריסטו, שהבורא ית' הוא מחויב האצילות, מתאימה לדעת הקבלה, שיש הארה קדמונית כקדמות הבורא, שזה הוא חיוב האצילות, אך החיוב הוא אצילות א"ס, שיאצל עוד אלוף וזה נמנע [...] א"כ מהחיוב לא היה נאצל דבר, והבריאה באה ע"י הצמצום וזהו כבר רצון חופשי.⁵²

מדבריו של ולקובסקי עולה כי גם אם נקבל את שיטת אריסטו שהבורא אכן מחויב האצילות, הרי לא נסתור בכך את דעת הקבלה בעניין, שכן גם לפיה (כך לפי ולקובסקי) ישנה הארה קדמונית (וכאן נכנס מושג 'החומר הקדמון' של אפלטון) מחויבת האצילות. ואולם חיוב זה הוא רק חיוב אצילות אין סוף – ולא נעשה דבר' בכך. לכן ולקובסקי מסיק שהבריאה נוצרה בעקבות ה'צמצום', אשר נעשה ברצונו החופשי של האל ולא בחיוב, ובכך הוא מוכיח כי גם דעת אריסטו איננה סותרת את דעת הקבלה, כמו גם דעתו של אפלטון. לפי בעל 'חכמת האמת והמדע', שלוש הדעות מתיישבות היטב זו עם זו, אם נבין לאשורם את משמעותם האמיתית של הדברים: ישנה הארה קדמונית

51 ולקובסקי אכן טוען כנגד הרמב"ם כי: [...] כוונת ר' אליעזר המתאימה עם תורת הקבלה, שהיתה נעלמה מעיני הרמב"ם, עכ"פ בעת כתבו הדברים האלה [...] (הערות הרב קוק, 'זויראל, אוצרות הראי"ה', ב, שם, תגובתו של ולקובסקי להערות הרב קוק לחזיון כ, עמ' 1038). כלומר הרמב"ם איננו בעל ידיעות בקבלה ועל כן סותר הוא את דברי ר' אליעזר, שמהם משתמע 'חומר קדמון'. מכאן משתמע כי מדרשו של ר' אליעזר בדבר 'אור לבושו' ו'שלג שתחת כסא הכבוד' הוא מדרש התואם לתורת הקבלה. ולקובסקי מעיר על איידיעתו של הרמב"ם בחכמת הקבלה גם בחלק המילואים שבסוף החוברת, ראו: 'חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9)', מילואים לחזיון ח, עמ' עז.

52 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' לו.

(אפלטון) שהיא מחויבת האצילות (אריסטו) ובה נעשה הצמצום (קבלה), שהיא פעולה שנעשתה ברצונו החופשי של הבורא.

כאמור, ולקובסקי איננו שולל את טענת אריסטו מכול וכול, אלא נותן לה פירוש משלו (תוך הסתייעות במושג ה'צמצום'), וכך הוא מעמיד טענה זו כחסרת משמעות קונקרטיה בבריאה.

דבר נוסף עולה מדברים אלה של ולקובסקי והוא כי מבחינתו 'יש' ו'איך' הם הפכים שלא ניתן לעשותם לאחד או ליישבם, וזאת למרות כותרת החזיון ונושאו – 'הפכים [...] שבאמת אינם הפכים'. מה הם אפוא אותם הפכים שאינם באמת הפכים? ובכן, לגבי ההפכים של בריאת 'יש מאין' וגישת 'עולם נצחי' של אריסטו ניתן להבין ממכלול הדברים שבחזיון כי שני הפכים אלה אינם, למעשה, הפכים, שכן למרות שולקובסקי שולל בריאת 'יש מאין' ומכנה אותה 'מן הנמנעות', הוא בכל זאת מוצא בריאה שכוו בשכלים – הן בשכלים הנבדלים (הם ה'שמים' לפי ולקובסקי) והן בשכלי בני האדם:

ובריאת שמים, שנראה שסובב על בריאת השכלים, בארנו שהיה יש מאין ממשי, כי מה שאדם מקבץ המון ידיעות ונתפתח אצלו שכל גדול מלא תורה וחכמה בארנו שזה היש הוא אמנם מאין ובלשון הזהר ואנהיר בהאי נקודה שהאיר בתוך המרכז הנקודה המחשבתית אור אלקותו ית', שר"א ור' אלעזר, אשר במדרשו אנו עוסקים בחזיון זה] דורש, שאין זה השגת עצמותו כביכול, כי לית מחשבה דתפיסה ב' כלל, רק הארת אורו ית', שהוא קורא זה אור לבושו שהוא לבוש בו [...] שזה בצדק נקרא אור לבושו שהוא לבוש בו, לא אור עצמותו, ומדאנהיר בהאי נקודה אור לבושו, הארת כבודו, נתגדל שכל אדיר שמימי, א"כ נבראו השמים יש מאין, אף שבריאת יש מאין, מנקודת השקפת אריסטו, צדק שנמנע.⁵³

מן הדברים עולה כי למרות הכול קיימות שתי בריאות 'יש מאין', ובשתייהן מדובר בבריאה של שכלים, או ליתר דיוק הידיעות החדשות הנוצרות בשכלים (ומכאן שאין הכוונה ב'שכלים' לחומר שהם עשויים ממנו אלא לידיעות שבהם – ל'רוח').

והרי לפנינו 'הפכים שאינם הפכים': בריאה 'יש מאין' – אשר אכן קיימת, לטענת ולקובסקי, בכל הקשור לשכלים, ולעומתה גישתו של אריסטו הטוענת ל'עולם נצחי', והיא אכן נכונה לכל הקשור בעולמנו, למעט, כאמור, לאותן ידיעות שכליות. לא בכדי מציג ולקובסקי את דעתו של אריסטו אל מול זו של 'תורתנו' ('יש מאין'), שהרי הפכים של ממש יש בין שתי דעות אלה, ואילו דעת אפלטון – 'חומר קדמון' – יכולה גם להיות מוסברת בדרך שאיננה היפוכה של דעת 'יש מאין', שכן ניתן לטעון ל'חומר קדמון' ועדיין להחזיק בדעה שמן ה'חומר הקדמון' נוצר עולמנו כ'יש מאין' – כלומר מן

היתהו ובהו' שקדם לבריאת העולם. לדברים אלה רומזו ולקובסקי בחזיון ה, כאשר הוא קושר את ה'שלג שתחת כסא הכבוד' ממדרשו של ר' אליעזר להיות ה'ארץ' תהו ובהו': 'והארץ היתה תהו ובהו וגו' היתה דיקא מקדמת דנא תלגא גו מיא (שלג תוך המים, ד"א) [ההסבר בסוגריים של ולקובסקי];⁵⁴ הכוונה כאן היא שהארץ הייתה 'לפני זה'; כלומר לפני בריאת העולם, כ'שלג תוך מים' – הוא ה'שלג' שאותו מזהה ולקובסקי עם ההעדר בחזיון כ, והעדר זה היה טמון 'תחת כסא הכבוד' כאחד מאוצרותיו של האל. בריאת ה'יש' מן ה'איין' היא, אם כן, בריאתו מן ההעדר⁵⁵, הוא החומר הקדמון המכונה 'שלג שתחת כסא הכבוד' במדרשו של ר' אליעזר. כך ולקובסקי מסכם את הדברים בסוף חזיון כ: 'א"כ ההעדר הוא באמת מציאות טמירה ונעלמה מתחת זרועות העולם, מתחת כסא כבודו, והבן כי אי אפשר למסור מושג כזה בדברים, אבל מובן הוא למדאי להחכם ומבין מדעתו'.⁵⁶

ד. 'הצמצום הוא בהפסקות'

'לשם שבו ואחלמה', 'שער הפונה קדים' חזיון טו בחוברת חכמת האמת והמדע⁵⁷ נקרא 'הצמצום הוא בהפסקות'; וולקובסקי פותח אותו בצייטוט מתוך ספר 'לשם שבו ואחלמה' של הרב שלמה אלישיב, כשהוא מקדים ואומר: 'מספר לשם שבו ואחלמה שמקורם בתורת האר"י ז"ל (שער הפונה קדים, פרק א') – מדובר ב'שער הפונה קדים' המצוי ב'ספר הקדמות ושערים', שהוא הראשון מבין ספרי לשם שבו ואחלמה.⁵⁸

בטרם נפנה לציטוט המובא בחזיון יש לבחון את ההקדמה לשער הפונה קדים⁵⁹ שכתב הרב אלישיב, שכן אמנם – כפי שטוען ולקובסקי – דברים אלה 'מקורם בתורת האר"י', אך הרב אלישיב בהקדמתו מסביר למי מבין תלמידי האר"י יש לשייכם. תחילה הרב אלישיב מסביר כי ספר לשם שבו ואחלמה בכללותו (למעט שער הפונה קדים, כפי שיובא בהמשך) הוא מתורתו של האר"י, כפי שנמסרה בידי תלמידו המובהק ר' חיים ויטאל (רח"ו):

54 שם, עמ' יג.
 55 אמנם, כפי שלמדנו לעיל, ההעדר נברא כבריאה ראשונית, אך לטענת ולקובסקי העדר נברא זה איננו בעל משמעות קונקרטית בבריאה (היינו היותו 'איין') ועל כן אין הדבר סותר את היות ה'יש' (או ה'ארץ') נברא מן ה'איין', הוא ההעדר.
 56 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' סב.
 57 שם, עמ' מד.
 58 לשם שבו ואחלמה, ספר הקדמות ושערים, פיעטרקוב תרס"ט, שער הפונה קדים (להלן: שער הפונה קדים), נח ע"ב-צד ע"ב.
 59 שם, נח ע"ב-ס ע"א.

אמר שלמה [ר' שלמה אלישיב] אחר שהעירני ועורני הקב"ה לכתוב הו' שערים הללו [שבעת השערים הקודמים לשער הפונה קדים] שהם הקדמות לכלל הדברים אשר חנני השם בהספר לשם שבו ואחלמה [...] והנה כל הדברים שכתבתי בכל הספר הנז' מכל מה שחנני ה' עד הנה הם כולם בדברי האריז"ל אשר נתגלה לנו ע"י תלמידו נאמן ביתו רבינו מהרח"ו ז"ל.⁶⁰

כאן ר' אלישיב מפרט מהם ספרי הרח"ו שעמדו לפניו, ומסכם: 'שאבתי הכל מספרי קודש הנוכרים שהם רק מהרח"ו עצמו בקבלתו האמיתית אשר קיבל מהאריז"ל, כאשר יראה כל מעיין בדברינו כשעיניו לנכח יביטו'.⁶¹ עד כה ברור כי בעל לשם שבו ואחלמה שואב ידיעותיו מן הרח"ו בלבד, אך הנה ממשיך הר' אלישיב ואומר: 'אמנם הוא כי הנה ישנם עוד גנזי נסתרות רבות נפלאים ונוראים הרבה מאד אשר נתגלה לנו ע"י האריז"ל ג"כ והם מתחילים עוד יותר נעלה ומרומם הרבה מכל הדרושים הנאמרים בע"ח [בספר עץ חיים לרח"ו] ובכל הספרים הנז' אך הם לא נתגלה לנו ע"י הרח"ו ז"ל שהוא תלמידו המובהק נאמן ביתו אלא רק ע"י שאר תלמידי האריז"ל שהיו ג"כ קדושי עליון וגדולים חקרי לב'. כלומר, לא רק שר' אלישיב מציג 'עוד גנזי נסתרות' הקיימים אצל שאר תלמידי האריז"ל (למעט הרח"ו), אלא הוא אף מציגם ככאלה שמתחילים בנקודה רמה יותר (!) מן הדברים הכתובים על ידי הרח"ו ב'עץ חיים' או בשאר ספריו שהוזכרו בהקדמה. מוסיף ואומר הר' אלישיב: 'והנה הגם שגם אנכי קבעתי עיקר לימודי רק על דברי הרח"ו ז"ל לבד. אמנם עתה ראיתי כי ראוי לחוס מאד על רוממות מעלה אותן דברים הנפלאים והנוראים ג"כ וח"ו [חס וחלילה] להסיח דעת מהם מכל וכל. ומה גם כי ראיתי להגר"א ז"ל שמרמוז עליהם באיזה מקומות והוא בתחילת דבריו לספר יצירה'.⁶² ברור אפוא כי הרב אלישיב איננו מתכוון להביא בהמשך רק את תורת האריז"ל דרך הרח"ו אלא להביא דברים בשם 'שאר תלמידי'.

אף שהרב אלישיב מציג תחילה את הדברים כשייכים ל'שאר תלמידי האריז"ל', בהמשך הוא מתמקד בדמות אחת מסוימת, הוא ר' ישראל סרוק:

וכן נמצא ג"כ לקדוש עליון מהר"ח מוולאזין ז"ל תלמיד הגר"א [...] בעניין רוממות מעלת התורה אמר שם כי שרשה העליון של התורה הקדושה הוא בהעליון שבהעולמות הנקראים עולמות הא"ס [האין־סוף]. סוד המלבוש הנעלם הנזכר בסתרי פליאות חכמה מתורת האריז"ל כו' ע"ש. וכ"ז הנה אינו נזכר בספרי מהרח"ו ז"ל שבידינו מאומה כלל. וכל סוד עולם המלבוש [...]

60 שם, נח ע"ב.

61 שם, נט ע"א.

62 שם, נט ע"א, ע"ב.

הנה הוא רק באותן הדרושים הנעלמים הנתגלה לנו ע"י שאר תלמידי גורי האריז"ל.⁶³

בהמשך, מזכיר הרב אלישיב את ר' ישראל סרוק בשמו: 'והנה המדברים בעניין זה הם הרמ"ע (ר' מנחם עזריה) מפאנו ז"ל [...] והוא קיבל אותם מר' ישראל סרוק.⁶⁴ לבד מהגר"א, המוזכר כאן כמרמוז על אותם גנזים המצויים בכתבי 'שאר התלמידים' ור' חיים מוולאזין תלמידו, הדברים הללו – על פי הרב אלישיב – הם, למעשה, נחלתם של כל ממשיכי בית מדרשו של הגר"א: 'והרי לנו עכ"פ כי הם סמוכים ומוסמכים מבית מדרשו של הגר"א ז"ל. והנה הם דברי אלהים חיים אמת'.⁶⁵ הדבר, כמובן, מוסיף להם תוקף ו'הכשר'.

בנוסף, הרב אלישיב מעיד על מקורות אחרים המציגים אותם הדברים:

והנה המדברים בעניין זה הנה הם הרמ"ע מפאנו [...] והוא קיבל אותם מר' ישראל סרוק וזלה"ה מתלמידי האר"י. וכן ספר עמק המלך. וכן מאמר הנורא הנקרא בשם מאמר אדם דאצילות. והובא כולו בספר ויקהל משה. אך לא נודע לי למי מקדושים הוא. אם להאריז"ל אם להרח"ו ז"ל אם לר' ישראל סרוק ז"ל אם להרמ"ע מפאנו ז"ל. וכן ספר שערי גן עדן לר' יעקב קאפיל ז"ל [...] וכן הרב הקדוש המקובל האלה"י מהר"א אזולאי ז"ל. ובאמת הנה הרח"ו ז"ל הגם שלא נודע לנו בבירור אם שכתב בזה או לא אך רמז לנו על הדברים הללו ג"כ.⁶⁶

הרמ"ע מפאנו פותח את הרשימה של העוסקים ב'קבלת סרוק', כפי שבהחלט מתבקש מעצם היותו תלמידו הנלהב של ר' סרוק.⁶⁷ אך חשוב יותר מן העובדה כי הרמ"ע מפאנו מופיע בראש הדברים הוא אופן הצגת ר' סרוק: 'ר' ישראל סרוק וזלה"ה מתלמידי האר"י' – והרי הדבר איננו נתפס כעובדה מוגמרת במחקר אלא כהשערה בלבד, כפי שמעלה אותה רוגנית מרוז במאמר 'ר' ישראל סרוג תלמיד האר"י – עיון מחודש בסוגיה',⁶⁸ כהנגדה לעמדתו של גרשם שלום בנושא. הרב אלישיב, לעומת זאת, מציג זאת כעובדה ללא עוררין – ר' סרוק היה ללא ספק מבין תלמידי האר"י ואת תורתו יש ללמוד מתוך ראייה שכוז.

63 שם, שם, ע"ב.

64 שם.

65 שם.

66 שם.

67 ראו: ר' בתפיל, 'ידיעות חדשות לתולדות חייו של ר' מנחם עזריה מפאנו ותקופתו', ע' אטקס ו' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, ירושלים תש"ם, עמ' קיב-קטו.

68 ר' מרוז, 'ר' ישראל סרוג תלמיד האר"י – עיון מחודש בסוגיה', דעת, 28 (תשנ"ב), עמ' 41-47.

יתר המקורות המופיעים בדברי הרב אלישיב הם: ספר 'עמק המלך' לר' נפתלי בן יעקב אלחנן בכרך, אשר נכתב על דרך 'קבלת סרוק' ועורר מחלוקת חריפה;⁶⁹ 'מאמר אדם דאצילות', שהרב אלישיב מצטט ומפרש אותו בשער הפונה קדים, הנו מאמר אנונימי;⁷⁰ ואף הרב אלישיב מעיד כי אינו יודע למי לשייכו והוא מונה כמה אפשרויות: האר"י (!), רח"ו, סרוק או הרמ"ע מפאנו. מעניין הדבר כי לעומת רשימת המחברים הפוטנציאליים של הרב אלישיב, יהודה ליבס מניח כי מחבר חיבור זה הוא ר' נפתלי בכרך, מחבר ספר 'עמק המלך' הנזכר כאן באופן ברור כנפרד ממנו: 'וכן ספר עמק המלך. וכן [...] מאמר אדם דאצילות'. ליבס מבסס את הנחתו על הדמיון הרב בין תיאור ספר נוסף של ר' בכרך, ספר 'שבע רצון' שאבד, ובין 'מאמר אדם דאצילות'.⁷¹ גם ספר 'שערי גן עדן' לר' יעקב קופיל ליפשיץ ממזריטש, המוזכר ברשימה זו של הרב אלישיב, מביא מתורתו של סרוק (תורת המלבוש), ולפי סברה מחקרית, שבתאותו של ר' קופיל באה לידי ביטוי גם בספר זה.⁷²

69 על ספר זה ראו: "ליבס, 'ידמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג), עמ' 101-126. על השערותיו של ליבס לסיבות למחלוקת (לעומת השערותו של שלום) ראו: ליבס (שם), עמ' 102-106. אחת הסיבות שמעלה ליבס להתנגדות הנמרצת לספר זה היא: 'ההתנגדות לעמק המלך לא נבעה מתורת המלבוש כשהיא לעצמה (לעומת דעתו של שלום, שם, עמ' 102), אלא מערבוב קבלת הרח"ו עם שאר גרסותיה של קבלת האר"י, ובכללן זו המכילה את תורת המלבוש' (שם, עמ' 103). חיזוק להשערה זו מצאתי גם בהקדמה לשער הפונה קדים נט ע"ב שלפנינו, וכך אומר הרב אלישיב: '[...] והנה הגם שגם אנכי קבעתי עיקר לימודי רק על דברי הרח"ו ז"ל [...] והם מיוסדים כולם רק על דברי הרח"ו ז"ל לבד [...] ומטעם כ"ו הנה חסתי על הדברים הללו (הכוונה לתורת 'שאר תלמידי' של האר"י ובעיקר ר' סרוק) להעלים עין מהם [...] אמנם לא עירבתי אותם בדרושי עץ חיים אלא יחדתי להם שער בפנ"ע (בפני עצמו). וקראתי את שמו בשם שער הפונה קדים [...]'. הרב אלישיב שב ומדגיש כי כל שכתב לפני שער זה הרי הוא מבוסס אך ורק על תורת הרח"ו לאר"י ואילו בבואו לכתוב את תורת 'שאר תלמידי' הוא ייחד שער בפני עצמו לדבר. יש לפנינו אפוא עדות גם מפי הרב אלישיב כי עירוב דברי רח"ו עם 'שאר תלמידי' של האר"י היא בעייתית.

70 ליבס, שם, עמ' 113.

71 שם, עמ' 113-121. יש לציין כי זיהוי 'מאמר אדם דאצילות' כספר 'שבע רצון' אינו ודאי ואף ליבס עצמו מעיד: '[...] מותר לשער שאדם דאצילות הוא הוא ספר 'שבע רצון' [...] ואם אין זה אותו ספר, צריך להניח קיום של ניסיונות נוספים, זהים במטרתם לניסיונו של ר' נפתלי בספר 'שבע רצון' (עמ' 114). ייתכן אפוא שיש מקום גם לאפשרויות שמעלה הרב אלישיב בהקדמה לשער הפונה קדים בדבר מחבר מאמר זה, שאינן כוללות את שמו של ר' בכרך.

72 "תשבי, 'בין שבתאות לחסידות. שבתאותו של המקובל ר' יעקב קופיל ליפשיץ ממזריטש, הנ"ל, נתיבי אמונה ומינות, רמת גן 1964, עמ' 204-226. תשבי מעיד כי מבדיקת כתביו של ר' קופיל ליפשיץ ממזריטש מתברר כי המחבר היה שבתאי מובהק וכי ספר 'שערי גן עדן' בנוי בחלקו הגדול על חידושי נתן העזתי בסוד האלוהות, בתהליכי הצמצום ובבניין העולמות (שם, עמ' 208-209). כך מתאר תשבי את מבנה הספר: 'השכבה הראשונה היא מעשה בראשית של התיאולוגיה השבתאית, אחר כך בא עולם המלבוש של תורת ר"י סרוג ואחר כך מערכת העולמות והפרצופים של קבלת האר"י האותנטית' (שם, עמ' 210).

מקור נוסף המוצג בדברי הרב אלישיב כמביא מ'קבלת סרוק' הוא ר' אברהם אזולאי, זקנו של החיד"א. הוספת שמו של ר"א אזולאי לרשימת המקורות המעידים על קבלת סרוק תמוהה, שכן אין בכתביו של זה (למיטב ידיעתי) כל קשר לקבלת סרוק. מקובל זה, אשר עלה מהעיר פאס שבמרוקו לארץ ישראל בעקבות היכרותו עם ספר 'פרדס רימונים' לרמ"ק, נקרא בין קבלת רבו ומורו הרמ"ק לבין קבלת האר"י, שהחלה לפרוח בתקופת חייו.⁷³ הוא אמנם קיבל את קבלת האר"י החדשה, אך סירב להעניק לה עליונות על פני קבלתו של הרמ"ק והמשיך להלל את קבלת רבו ולכתוב על פיה גם כשדעכה אל מול קבלת האר"י שהלכה והתפתחה.⁷⁴ אך אין עדויות לקיומה של קבלת סרוק בין כתביו – לפחות על פי הידוע במחקר עד כה,⁷⁵ ולפיכך, כאמור, יש לתהות מדוע נכנס שמו של ר"א אזולאי לרשימה שלפנינו ועל סמך מה רואה אותו בעל הלשם כמעיד על מסורת קבלית של ר"י סרוק.

ייתכן שהוספת שמו של ר"א אזולאי לרשימה נועדה להעיד, על פי בעל הלשם, כי אף מתלמידי הרח"ו היו שנהגו להביא מתורת סרוק, ומכאן שאין בה פגם. חיזוק לסברה זו יכול לבוא מן העובדה כי בסוף הרשימה מוסיף בעל הלשם את הרח"ו עצמו, שאף אם לא כתב את הדברים הללו מפורשות, הרי רמז עליהם בכל זאת (ולמצער, ר' אלישיב איננו מפנה לאותם רמזים).

סיכומו של דבר, ולקובסקי בוחר להביא דברים על ה'צמצום' מקבלת האר"י, אך לא על פי דרכו של הרח"ו, כי אם על דרך 'שאר תלמידי'ו ובאופן מיוחד – לפי 'קבלת סרוק' ובאמצעות תיווכו של הרב אלישיב, בעל הלשם. בחירה זו של ולקובסקי איננה מקרית ומעידה, לדעתי, שכרב ליטאי וכדוגל בשיטת הגר"א של פירוש מושגי האר"י כפשוטם ולא כמשל (כפי שהודגם לעיל) הוא בחר להציג מושג קבלי זה על פי מקובל ליטאי אחר שדגל באותה השיטה. ולקובסקי איננו משתמש במושגי האר"י ה'קלסיים' – שבירת כלים, חלל פנוי, העלאת הניצוצות וכדומה, ואף המושג 'צמצום' שהוא נוקט בו איננו

73 י' תשבי, 'יחסו של ר' אברהם אזולאי לקבלת הרמ"ק ולקבלת האר"י' [תש"ם], הני"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 255-267 (המאמר הופיע לראשונה ב'ספונות', ס"ח א [טז] [תש"ם], עמ' 191-203).

74 שם, עמ' 261 (עמ' 197 ב'ספונות').

75 משה אידל מציג את הוויקה שבין דבריו של ר"א אזולאי בספרו 'חסד אברהם' לקבלתו של ר"י סרוק, ומציין שאף אזולאי מקשר בין צירופי אותיות למונח 'מלבוש' אך עושה זאת על פי דרכו ולשונו של הרמ"ק (הני"ל, 'בין קבלת ירושלים לקבלת סרוק'; שלם, ו [תשנ"ב], עמ' 165-173). אידל טוען כי ככל הידוע אין סימנים לכל השפעה מצד קבלתו של ר"י סרוק על זו של ר' אברהם אזולאי. בהעדר ידיעות כאלה, עלינו להניח כי סרוק ואזולאי ינקו את דיוניהם על המלבוש ממקורות משותפים [...] (שם, עמ' 172) המסקנה המתבקשת מדברים אלה היא כי השניים – ר"י סרוק ור"א אזולאי – ינקו מן הרמ"ק את תורתו זו, ונראה שלכך מכוון אידל באומרו שם: 'מכאן שיתכן, כי יש להקדים את הקשר בין המונח מלבוש וצירופי האותיות בספר 'יצירה ובתורה לתקופתו של ר"י סרוק, וייתכן כי אפשר להקדים תפישה זו אף לתקופתו של ר' משה קורדובירו, או לפני כן (שם).

'צמצום' לוריאני טיפוסי של 'מעצמו לעצמו' – מה שמעיד על מגמתו המובהקת 'לברוח' מקבלת האר"י על פי הרח"ו. כן בחירתו בקטע זה מתוך 'שער הפונה קדים' המיוחס ל'קבלת סרוק' מחזקת השערה זו. אך אין ספק כי מעבר לשיקולים אלה יש בדברים מתוך 'שער הפונה קדים' ביטוי לגישתו של בעל חכמת האמת והמדע באשר למהות ה'צמצום', וכן ההסבר המדעי המשולב בו, כפי שיוצג בהמשך הדברים.

ה'צמצום' בהפסקות' על פי ה'לשם'

כאמור, ולקובסקי פותח את חזיון טו בציטוט מקוטע מתוך 'שער הפונה קדים' בספר 'לשם שבו ואחלמה' לר' שלמה אלישיב.⁷⁶ הציטוט הוא מתוך הפרק הראשון בשער זה, ההמשך לקוח מפרק ט באותו השער. פרק א ב'שער הפונה קדים' פותח בפסוק מתוך ספר משלי (ת, ל): 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכלי'עתי, ומפרשה כדברי התורה המעידה על עצמה: 'והוא דברי התורה הקדושה שאומרת שהיא אומנתו של הקב"ה שהתחלת גילויי כל פעולת המציאות [...]. הנה היה התחלת גילויי הראשונה בהתורה הקדושה ואח"כ התגלה בה ועל ידה להיות אומן ופועל בכל המציאות כולו'.⁷⁷ כלומר תחילת גילויי של האל היה בתורה,⁷⁸ המשמשת לו כ'אומנתו' – ככלי האומן שבעזרתו הוא מתגלה 'בה ועל ידה'.

מפסוק זה יוצא בעל הלשם להסבר קבלי על ראשית הבריאה. בציטוט של ולקובסקי הוא מדלג על הפסקה בשער הפונה קדים שבה מבאר בעל הלשם את עניין 'בה ועל ידה', ומסביר: 'ואח"כ הנה היא עצמה מפרש את דבריה. באיזה סדר. ואיך שנאצלה בו'.⁷⁹ – כלומר התורה עצמה היא שמסבירה מהו השלב הקודם לגילוייה וכיצד הוא נעשה. הביטוי 'ואהיה שעשועים יום יום' מן הפסוק במשלי מעיד 'שנאצלה בו ע"י בחינת שעשוע'. ולקובסקי מדלג על קטע קצר נוסף ומגיע להסבר הדברים על פי בעל הלשם: 'והיינו כי הנה תכונת שעשוע הנה היא בבחינת התעוררות ותנועה שמתנועע בעצמו וכל תנועה הרי הוא בבחינת קימוץ וצמצום ממקום למקום כו'.⁸⁰

בעל הלשם מסביר את ראשיתה של הבריאה, שהיא האצלת התורה, על ידי מושג ה'שעשוע', המופיע עוד בספר 'שיעור קומה' במשמעויות שונות, ובהן גם במשמעויות המציינות את מצב האל בטרם התפשטותו,⁸¹ דהיינו בטרם האציל את התורה. מושג זה

76 לשם שבו ואחלמה, שער הפונה קדים (לעיל הערה 58), פרק א, דף ס ע"א-ע"ב.

77 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' מד.

78 וראו: ג' שלום, 'משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 36-85.

79 שער הפונה קדים (לעיל הערה 58), ס ע"א.

80 שם.

81 על המונח 'שעשוע' ראו: י' בן שלמה, תורת האלהות של ר' משה קורדובר, ירושלים תשכ"ה, עמ' 60-61.

הגיע למלוא פיתוחו בתורתו של ר' משה קורדובירו,⁸² שם הוא נטען בעיקר משמעות של תענוג סקסואלי של האל המתעורר בתחילה באל עצמו, בעמקי אחדותו, ואט אט הופך למשחק הדדי עם ישויות נפרדות הנוצרות עקב השעשוע, וכלי המשחק בשעשוע זה הוא לא אחר מן התורה עצמה.⁸³

מיתוס השעשועי השפיע עמוקות גם על 'קבלת סרוק',⁸⁴ אך נראה כי הדגש בקבלה זו איננו על השעשוע הסקסואלי (אם כי גם הוא מופיע בה) אלא על היות אותו שעשוע תנועה, או 'נענוע' ראשוני שהביא ליצירת הנקודות שיצרו את אותיות התורה, כפי שנראה בהמשך. בעל הלשם, ללא ספק מביא כאן את רעיון השעשועי במובנו הסרוקי ולא זה הקורדוביריאני. בעל הלשם מסביר אפוא את השעשועי האמור כהתעוררות תנועה פנימית באל, והיא, לדבריו, ככל תנועה אחרת – בחינת 'קימוץ וצמצום'. הוא מבאר עניין זה מעט יותר: 'ור"ל כי התנועה, אשר בשעשוע היא בבחינת צמצום מעצמו אל עצמו'.⁸⁵

בדברים אלה של בעל הלשם ישנו דמיון רב לתורתו של הרמ"ק בדבר השעשועי והתהוות הנמצאים הנוצרים מהתרחשות פנימית באל, המכונה על ידי הרמ"ק 'מעצמו אל עצמו'. לפי הרמ"ק, מושג זה מציין את מצבו הטרנסצנדנטי של האל עוד טרם הבריאה:⁸⁶ '[...] שאחר שהוא הכל, הכל הוא באחדותו בלתי מתפעל, מעצמו אל עצמו, שהוא ופעולותיו וחכמתו ורצונו ובינתו וחסדיו – הכל אחד, שאינם פעולות ויצאות, אלא הוא בעצמו מעצמו אל עצמו אחד'.⁸⁷ לפי הסברה של ברכה זק:

קורדובירו מפרש את הביטוי 'מעצמו אל עצמו' כביטוי המורה על סגירותם של דברים [...] מכאן שבהתרחשות הפנימית הסגורה, לפי הבנת קורדובירו, דווקא בה, כלולה האפשרות להתפתח ולהוות את מה שמתחתה. ההתרחשות הפנימית באין סוף כשהוא משכיל את עצמו 'מעצמו אל עצמו' נקראת בפי קורדובירו 'שעשוע' [...] ככל הנראה, לפי כוונת דברי קורדובירו, בשעשוע האינסופי 'מעצמו אל עצמו', נרמזת פעולת מחשבה אלוהית שיש בה מעין התחלה של תנועה לקראת התפשטות.⁸⁸

82 ליבס (לעיל הערה 69), עמ' 118.

83 ליבס מסכם את נושא השעשועי בקבלת קורדובירו, ראו: ליבס (שם).

84 ליבס, שם, עמ' 119.

85 שער הפונה קדים (לעיל הערה 58), ס ע"א. ולקובסקי אמנם מדלג על הסבר זה של בעל הלשם אך בהמשך הוא מביא את הדברים הבאים מתוך פרק ט שבשער הפונה קדים: '[...] כאשר נסתלק אור א"ס ועלה מעצמו אל עצמו לעשות מקום להעולמות, ולשם הבהרה ולקובסקי מוסיף בסוגריים: '(והוא הצמצום)'. ייתכן, אם כן, שולקובסקי החסיר את הפסקה שבה מבהיר בעל הלשם את עניין הצמצום 'מעצמו אל עצמו', מתוך שיקול של חיסכון בכתיבה ולא מתוך ניסיון 'לברוח' מההסבר הלוריאני של צמצום 'מעצמו אל עצמו' כפינוי מקום הקרוי 'צמצום'.

86 ראו: בן שלמה (לעיל הערה 81), עמ' 62.

87 ספר אילמה רבתי, לבוב תרמ"א, יא ע"ב.

88 זק (לעיל הערה 34), עמ' 226-227.

גם בעל הלשם רואה במושג 'מעצמו אל עצמו' כקשור לרעיון 'השעשוע', אלא שלפי פירושו אין מדובר בפעולה פנימית וסגורה באל, בחינת מחשבת האל את עצמו לעצמו, כמו בדברי הרמ"ק, אלא הוא מעיד מפורשות על אותה פעולה כמביאה ל'פינוי מקום' של ממש, שהרי ה'תנועה שמתנועע בעצמו' (או ה'שעשוע') מביאה ל'קימוץ וצמצום ממקום למקום' – להחסרה מצד אחד ומילוי מצד שני של 'מקום' באלוהות, ובמילים אחרות, ל'פינוי מקום' לנבראים. כפי שראינו לעיל, רעיון זה מובא מפורשות בפרק ט ב'שער הפונה קדים', אשר ולקובסקי מצטט אף ממנו בהמשך הדברים.

המחשבה האלוהית, על פי הרמ"ק, המביאה להתחלטה של תנועת ההתפשטות היא, על פי בעל הלשם, ה'התנצנצות' הנגרמת עקב ה'נענוע' (או ה'שעשוע') של האל 'מעצמו אל עצמו': 'זהרי יש בזה ב' בחינות הכוחות שמתנועעים והצמצום הנעשה בין כוח לכוח [...] והנה אותן הנענועים ובפרט בעניינינו, הנה הם בבחינת התנוצצות שע"י השעשוע נתגלה ונעשה התנוצצות אורות רבים. והוא בחינת הנענוע שבעניינינו ורוצה לומר מתנוצץ'.⁸⁹ לפי דברים אלה, הרי ה'צמצום' הוא התוצר של הנענוע, או החלל המתפנה בעקבותיו, ושני הכוחות – הנענוע והצמצום – הם שיוצרים את ההתנצנצות, שהיא, אם כן, התוצאה של שני הכוחות הללו הפועלים במקביל במצב הפעולה הקרוי 'שעשוע'. כאן מוסיף בעל הלשם פסקה שאותה מחסיר ולקובסקי מן הציטוט המובא בחוברת: 'זהו על דבר הכוכבים המבהיקים ומבריקים ברקיע נראים כמתנועעים'.⁹⁰ ייתכן שולקובסקי החסיר פסקה קצרה זו מפאת 'חוסר המדעיות' שלה, שכן ככל הנראה הוא ידע כי אף אם נראים הכוכבים כמתנוצצים ברקיע, הרי אין הדבר כך ומדובר בתופעה אופטית הנגרמת מזרימה מערבולתית באטמוספירת כדור הארץ.

על כל פנים, המשך דבריו של בעל הלשם מסבירים כיצד מאותה התנצנצות (שהיא תוצאת ה'שעשוע') נעשו אותיות התורה: 'והנה אותה התנצנצות המתגלים בהשעשוע הם בבחינת נקודות והרי יש לנו ב' בחינות, היינו הנקודות והצמצום אשר בין נקודה לנקודה כו'⁹¹ והנה ברוב השעשוע והברקת האור היה מחבר הנקודות אחת אל אחת ונעשו לאותיות'⁹² עד שיצאו על ידי זה האותיות דכל התורה

89 שער הפונה קדים (לעיל הערה 58), ס ע"א.

90 שם.

91 כאן מחסיר ולקובסקי משפט נוסף מתוך הלשם: 'והנה הם בבחינת חסד ודין כי החסד הוא מאיר ומתגלה והדין הוא נותן גבול וצמצום ועל ידי זה נכרו הנקודות כל נקודה ונקודה לעצמה' (שער הפונה קדים (לעיל הערה 58), ס ע"א). החסרה זו מתבקשת לאור 'בריחתו' הברורה של ולקובסקי מכל אוכור של ספירות בחוברת.

92 בספר 'עמק המלך' (אמסטרדם ת"ח), אשר הובא כאחד המקורות של קבלת ר' סרוק על ידי הרב אלישיב בהקדמתו לשער הפונה קדים (ולפי השערתו של ליבס [לעיל הערה 69] מדובר באותו כותב [ר' בכרך] אשר כתב הן את הספר הזה הן את 'מאמר אדם דאצילות', אשר ממנו שאב בעל הלשם' את רוב ידיעותיו בתורה (זו מובאים דברים דומים לנאמר כאן על ידי בעל הלשם, ואלה הם דבריו:

כולה⁹³ כו'.⁹⁴ אותיות התורה הן חיבורן של הנקודות שנוצרו מההתנצצות שהתגלתה ב'שעשועי', וגם בהקשרן של הנקודות אנו מדברים על הצמצום, הפעם בין נקודה לנקודה, ואילו חיבורן של הנקודות הוא שמצמצם את ה'צמצום' (החלל) שביניהן ויוצר רצף של נקודות שממנו נעשו אותיות התורה. תכיפותם של ה'שעשועי' והברקת האור ('ברוב השעשוע והברקת האור') הם שמביאים לחיבור הנקודות, וכך נוצרות אותיות התורה. כפי שהובא בראשית הדברים מפי התורה עצמה, הרי ראשית גילוי של האל היה 'בה ועל ידה'; ואם כן מדובר בתהליך שקדם לגילוייה של התורה ולראשית התגלותו של האל בעולמו.

קעת ולקובסקי בוחר לדלג על פרקים מספר מתוך 'שער הפונה קדים' ועובר לצטט מראשיתו של פרק ט ומסביר את עניין ההתנצצות ואותיות התורה בצורה מפורטת יותר: 'כבר אמרנו לעיל פ"א [פרק א] כי כאשר נסתלק אור א"ס ועלה מעצמו אל עצמו לעשות מקום להעולמות (והוא הצמצום)⁹⁵ כו' [כאן החסיר ולקובסקי מן ה"לשם" את הדברים הבאים: 'הנה נשאר רשימת אור מהאור הגדול שבתחילה ומאותו הרשימו אשר היא מאור עצמותו כביכול נעשה כל התורה כולה והנה היה סדר דמציאת אותה הרשימו ע"י ש"י] לא היה הסתלקותו ועלייתו בבת אחת אלא רק לאט לאט ובבחינת מטי ולא מטי [...] אלא הוא רק בבחינת רצוא ושוב'.⁹⁶

לדעתי, אין זה מקרי שולקובסקי החסיר אותה הפסקה מתוך 'שער הפונה קדים' פרק ט, שבה מוסבר כי ה'רשימו' הוא תוצר של אור עצמות האל שהסתלק וממנו – משאריות האור שנשארו לאחר הצמצום – נעשתה התורה כולה. כאמור, הוא איננו מעוניין במושגים לוריאניים מובהקים, וגם כאן הוא מוכיח כי הוא יעדיף לדלג על פסקה המכילה מושגים אלה ולהביאה 'נקייה' מהם בדבריו. אך גם מבלי מושג

[...] והספיק להם מחשבתו שחשב בהצדיקים איך יהיה לו עם קדוש ויסגלו מעשים טובים של המצות ולימוד התורה אשר הכל נברא בשבילם ותכף היה משמח עצמו כביכול [...] ולהיות שהשמחה היא דין נברא בה הנענוע והשעשוע שהם קימוץ נקודת האותיות [...] ומרוב השמחה שחשב בהצדיקים היה משתעשע ומתענג איך יהיה לו עם קדוש, ומזאת התנועה נולדה לו כח דכח של דין' (עמק המלך, שער ראשון, פרק שני, א ט"ד - ב ט"ד, אחרי ההקדמה). לפי דברים אלה, לאותו 'נענוע' או 'שעשועי' קדמה שמחה שנבעה ממחשבה על הצדיקים שיבואו בעתיד לעולמו, ושמחה זו היא שהביאה – באופן פרדוקסלי – דווקא לקימוץ נקודות האותיות (שכן השמחה, על פי הדברים שלפנינו, היא מכוחות הדין המביאים לקימוץ, וראוי הדבר לעיון נוסף). אמנם בעל ה'לשם' איננו מוכיר שמחה או מחשבה על העתיד להיברא שמעוררים את השעשוע, אך עניין קימוץ הנקודות המוביל להיווצרות האותיות בוודאי משותף להם.

93 שער הפונה קדים (לעיל הערה 58), ס ע"א-ע"ב.

94 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' מד.

95 זוהי הוספה של ולקובסקי לצטוט מתוך שער הפונה קדים, והיא נועדה להסביר מפורשות כי זו כוונת הכותב: 'מעצמו אל עצמו הוא ה'צמצום'.

96 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' מד, וכן הפסקה החסרה מתוך שער הפונה קדים (לעיל הערה 58), סד ע"ב.

ה'רשימו' והבנת הדברים בהקשרם, הרי הדברים המובאים לעיל מציגים אותה הסתלקות האור לאחר ה'צמצום' ככזו שנעשתה לפרקים ולא בבת אחת: 'מטי ולא מטי' – האור נמצא ואיננו לפרקים. עובדה זו מסבירה את ההתנצצות שדובר בה קודם לכן, וכך הם הדברים:

ועי"ז נמצא כי הוא מתנצץ וחוזר ומתנצץ וכל ניצוץ וניצוץ הוא בבחינת נקודה ונעשה עי"ז בחינת נקודות לאין מספר וע"י שהוא חוזר עליהם תמיד ומייחדם ומצטרפים ונעשים לאותיות לפי צורת כל אותיות התורה וכן מצטרפים אח"כ עי"ז כ"ה האותיות זה עם זה ונעשים לתיבות ומתחברים ומצטרפים בדרך זה עפ"י הסדר דכל התורה כולה והיא התורה הקדומה אשר בעצמות המאציל ית"ש.⁹⁷

כלומר אותה ההסתלקות לפרקים של אור עצמותו, שהיא בבחינת 'מטי ולא מטי' ורצוא ושוב, מביאה להתנצצות האור, שכן אורו נמצא ולא נמצא לפרקים, ועל כן האפקט המתקבל הוא של התנצצות, והיא המביאה את נקודות האור להתחבר ולהיעשות לאותיות התורה, ומן האותיות לתיבות ומן התיבות לתורה כולה. מכאן, מתבקשת המסקנה כי התורה היא מאור עצמותו של האל, ואם כן קדומה היא כאורו הקדום של האל עצמו.

מעניין הוא המשפט: 'שהוא חוזר עליהם תמיד ומייחדם ומצטרפים ונעשים לאותיות', שכן הוא קובע כי האל מעורב בתהליך עצמו: הוא אינו רק חוזר (כשמשמטע, מתוך כוונה תחילה) על הנקודות המתנצצות באורו אלא הוא אף 'מייחדם' – האל מייחד כל נקודה ונקודה ועל ידי כך מכשיר אותן לשלב הבא – לצירופן זו לזו והפיכתן לאותיות.

ולקובסקי מוסיף בסוגריים עוד פסקה אחרונה מתוך הלשם באותו הפרק (ט), כאילו מדובר בתוספת בלבד לדברים, אף על פי שבלשם היא מובאת מיד לאחר הדברים האחרונים שציטט עבורנו כאן וכהמשך ישיר להם. כך מופיעים הדברים בחוברת 'חכמת האמת והמדע' בסוגריים: 'וכ' [וכן] עוד: אומנם (התורה) אינה בו לפי הסדר שניתנה לנו כו'⁹⁸ שאם נתנו על הסדר כל מי שהוא קורא בהם (כדברי התורה) היה יכול

97 שם, שם.

98 במקור, בשער הפונה קדים (לעיל הערה 58), פרק ט, מופיעים הדברים הבאים שולקובסקי החסירים: 'וכמ"ש רז"ל [וכמו שאמרו רבותינו ז"ל] בשוחר טוב מזמור ג' לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר [...] (דף סד ע"ב). הכוונה כאן למדרש תהלים, מזמור ג, ד"ה: 'דבר אחר', שמובאים בו דברי ר' אלעזר: 'אמר ר' אלעזר לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר, כל מי שהוא קורא בהם היה יכול להחיות מתים, ולעשות מופתים, לכך נתעלמה סדורה של תורה, והוא גלוי לפני הקב"ה' (ומדרש שוחר טוב על תהלים (מהדורת יצחק בן שמשון הכהן), 'ירושלים תשכ"ח, דף ו ע"א). אין בהחטרתו של ולקובסקי מדברי הלשם אלא חיסכון בכתובה, שכן בהמשך הדברים הוא מתייחס לעניין זה ממש.

להחיות מתים ולעשות מופתים לכך נתעלמה סדורה של תורה והיא גלוי לפני הקב"ה כו".⁹⁹ העובדה שולקובסקי בוחר להביא דברים אלה, אף שהיה יכול בקלות רבה לוותר עליהם מבלי להעסיר דבר מן הדברים הנדרשים לו מתוך הלשם לַשֵּׁם הסברו לדבר ה'צמצום', יכולה להעיד על גישתו החיובית לנסים ומופתים שאינם על דרך הטבע, וזאת למרות המגמה המדעית של החוברת שלפנינו. תפיסת התורה המוצגת כאן הנה שכיחה בקרב מקובלים, אשר ייחסו לכל שמיטה סידור שונה של אותיות ותיבות התורה,¹⁰⁰ ואף ייחסו לתורה כוחות מאגיים על סמך האמירה של ר' אליעזר המובאת כאן על ידי בעל הלשם: 'לא ניתנו פרשיותיה של התורה על הסדר'. גם תפיסה משיחית יש באמירה זו של בעל הלשם המצוטטת על ידי ולקובסקי, שאמנם כעת נסתר סידורה של התורה מעינינו, אך בבוא העת הרי סידור זה יתגלה ובאמצעותו נוכל לקיים אותם המופתים המובטחים לזמן הגאולה, וביניהם, כמובן, תחיית המתים המוזכרת לעיל. במילים אלה, אם כן, בוחר ולקובסקי לסיים את הציטוט מתוך הלשם, ולדעתי, יש בדברים אלה חשיבות רבה בהבנת תפיסת עולמו, אשר בו מצד אחד קיים רצון לאמת באופן מדעי את מושגי הקבלה ומצד שני קיימת נטייה לקבלת תפיסות המנוגדות לדרכי הטבע.

ה'צמצום בהפסקות' על פי ולקובסקי
את תיאור הלשם' לראשית הבריאה מסביר ולקובסקי באותה דרך שהשתמש בה קודם
לכן בהסברו ל'סוד הצמצום' בחזיון יב:

וכאשר הזכרנו שהיש שברא הבורא, יש מאין ממש, נוכל להבין מעט מחיינו אנו, שברגע צאתנו מבטן לא היתה בנו שום אנושיות [...] ובמשך הזמן, בהקבץ אל תוך נשמה שבמוחנו, ידיעות מעולם החוץ, החלה להתפתח היצירה האנושית כנ"ל ואם האדם למד כל הש"ס וספרים הרבה אין קץ ונעשה לשכל ענקי, הנה מהותו, באשר הוא אדם, גם אדם גדול הוא מקיבוץ המון ידיעות, שרכש לו, ומוזה נבנה האני והאדם שבו.¹⁰¹

כאן, בחזיון טו, לאחר הציטוט מתוך הלשם, ולקובסקי מציג דברים דומים המסבירים את ההתנצנות, היא ראשית הבריאה, ומתיישבים עם הסברו המיוחד של הלשם לצמצום:

להבין מעט את כל האמור שהוא מתחיל מתחילת הצמצום והתחלת היצירה הכי ראשונה. נבינם עפ"י הציור אשר אמרנו, נראה נא כתינוק בצאתו מרחם אימו איך יתפתח אצלו הדעת ויצירת האני' שבאדם, שהוא עצמותו [...] הנה חושי

99 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' מד. התוספות בסוגריים עגולים הם משל ולקובסקי.

100 ראו: שלום (לעיל הערה 78), עמ' 77-80.

101 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), חזיון יב, עמ' לח בהערה.

מאירים בו, ומתחיל לתפוס מהחיים והנעשה מחוצה לו, ואולם יתחיל להתקבץ אל תוכו 'אטמי' החיים, 'אטמי' הנפש [...] ריבוי עצום מאטמי החיים האלה תולד, ברבות הימים אדם בנפש חיה ומרגישה, אבל השגותיו הראשונות תהינה רק בבחינת נקודות אור שאין להם עדיין מושג שלם, ואפילו חלק קטן ממושג שלם עדיין אין בהם גם בהשגות אלו באות בהפסקות (כאשר כתבנו בשם הרמב"ם במאמר רצוא ושוב) כי מתנוצץ אל תוכו אור מהמציאות שחוץ ממנו [...] שהוא רצוא ושוב והוא מטי ולא מטי [...] עד שסוף סוף מההסתכלות התמידית מהנעשה מסביב, יאירו אל תוכו נקודות אור רבים ותכופים מאד, עד שיתחיל לתפוס מעט יותר.¹⁰²

לפי ולקובסקי, דרכו של האדם להשיג ידיעות מבחוץ, שהוא תהליך אשר מתחיל עם הולדו ונמשך לכל אורך חייו, היא דוגמה לאותו תהליך עצמו שהתרחש בעליונים¹⁰³ ומתואר כתהליך ה'צמצום'. מדובר באותה התנצנצות בחינת 'מטי ולא מטי' או 'רצוא ושוב', אשר עם התגברותה יוצרת את אותיות התורה, ולאחר מכן מאותן אותיות אף תיבות ומשפטים וכן הלאה, עד לקבלת התורה השלמה ובהקבלה ההשגה השלמה במוחו של האדם: 'אך לבסוף תקבל תפיסתו ותקיף יותר עד שנקרא להשגותיו בצורת תיבת שלמות ועד ששיג גם מושגים שלמים'.¹⁰⁴ אותה התנצנצות המתרחשת באדם על ידי חושי הקולטים את הנעשה מחוצה לו מתוארת במושגים של 'אטומי החיים' או 'אטומי הנפש'. מושג האטום שאול מן המדע ומציין את החלקיק הבסיסי ביותר בבריאה, ולפיכך ולקובסקי רוצה לומר כי אותם 'אטומי החיים' המתנצנצים באדם עם היוולדו ולאורך כל חייו הם כמות נקודות האור בהסברו של בעל הלשם – החלקיק הבסיסי ביותר של השגה חושית שעם התגברותו ותכיפותו מביא לכדי תפיסה של האדם בנעשה סביבו.

בנוסף, ולקובסקי מפנה אותנו למאמר 'רצוא ושוב' שבו נכתבו דברים בשם הרמב"ם, כלומר לחזיון יז בחוברת, שכותרתו 'יהחיות רצוא ושוב', השגת הנבואה והשכלים העליונים הן בהפסקות.¹⁰⁵ בחזיון זה ולקובסקי מביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים בנושא הנבואה, התואמים להפליא לרעיון ההשגה הבאה בהתנצנצות של 'רצוא ושוב', כפי שמפרש ולקובסקי את רעיון ה'צמצום בהפסקות' מתוך הלשם, ואלה דבריו של בעל 'חכמת האמת והמדע' בחזיון יז:

102 שם, חזיון טו, עמ' מד-מה.

103 והוא שאמר ולקובסקי בהקדמתו ל'סוד הצמצום' בעמ' לג: [...] ומעט שאפשר לדבר במשל מהמציאות שבתחוננים הוא אך לדמותם כדמיון ציור האדם הפוטוגרפי לאדם האורוגינל או כמפת הארץ לעצם הארץ.

104 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' מה.

105 שם, חזיון יז, עמ' נג-נד.

החיות רצוא ושוב כמראה הבזק. הנה הר"מ ז"ל במורה [הכוונה לר' משה בן מימון במורה נבוכים] בפתיחה¹⁰⁶ מצייר את אופן השגת הנבואה בעניינים שמימים [...] כאור הברק שהוא מבריק אור ויעלם תיכף [...] כי במי שמדרגתו יותר גבוה הברקים הם יותר תכופים עד שיש שההברקה תבוא כה תכופית, עד שנראה כאלו לא יפסק האור זמן ארוך וההפסקות לא תורגשנה, וברבינו משה נאמר: ואתה פה עמוד עמדי הכונה בזה שההברקה היתה תמידית, תכופית זו אחר זו עד שהאירה בלי הפוגות ולא נכרו ההפסקות, א"כ הכונה והחיות רצוא ושוב, כי חיות הקודש גם כן שואלות זו לזו איה מקום כבודו, ולא ישיגו אותו פנים אל פנים ממש [...] רק בהברקה תכופית. ובעת יבריק האור יאמר, שהוא רצוא [...] ובעת ההפסקה יאמר שוב, והרצוא והשוב יהיו כמראה הבזק בכח המהירות בהברקות ובהפסקות, וכאשר הבאנו בשם ספר לשם שבו ואחלמה שהיא על ידי התנוצצות [...] ובלשון הזוהר מטי ולא מטי [...] וכאשר המחשבה העליונה, מהנבראים האדירים, הנזכרים היא בהפסקות, יחויב שגם הכוחות הנולדים מהמחשבה גם כן יהיו בהפסקות [...], ממילא גם האטומים חיים בהפסקות [!] כאשר בארנו, ומשני הפכים אלה מציאותם והפסקתם יולדו שני מיני כוחות מתנגדים, חיוביים ושליליים (פאזיטיביים ונעגאטיביים), מציאות והעדר, אור וחושך, ובאשר אמרנו שהבורא חדש רק מציאות החושך וההעדר, אבל מציאות אור היה מכבר [...] אם כן כוח היצירה היתה רק ביצירת ההפסקות, שהוא ההעדר [...] ובוהו הוא סוד החיים ונשמתו, וביצירתה הרע וההעדר נברא הכל, וזהו אך בסוד הצמצום [...]. וחסד ה' שמעולם ועד עולם הוא צמצומו בהפסקות הבלתי נפסקות תמיד, שהם נשמת המציאות, שהוא הטוב, החיים וכוח הפויטיבי.¹⁰⁷

ממש כמו הרמב"ם, גם בעל 'חכמת האמת והמדע' רואה בהשגות האדם כהתנצצות, כהארה זמנית של 'מושגי האמת' המתחלפת לחשכת אי-הידיעה כאשר הארה זו נעלמת. מספר ההארות ותכיפותן הם שמבדילים בין האדם הרגיל לנביא: בעוד הברקת השגותיו של אדם רגיל תהיה בתכיפות נמוכה, הרי אצל הנביא התכיפות תגדל, ואצל

106 בפתיחה לספר מורה נבוכים הרמב"ם אכן מתאר את ההשגות על 'מושגי האמת' כהתנצצות, וכך הם דבריו שם: 'כי מטרתו יהיה מושגי האמת נוצצים מתוכם ושוב נעלמים [...] אלא פעמים נוצץ לנו האמת עד שנחשבהו יום, ומיד יעלימהו החמרים וההרגלים עד שנשוב בלילה אטום קרוב למה שהיינו בו בתחלה, והרי אנו דומין למי שהבריק לו הברק פעם אחר פעם והוא בלילה אפל מאד [...] ואף גם אותו האור המועט הזורח עלינו אינו תמידי אלא נוצץ ונעלם [...] כלומר שיהא הדבר מופיע וצץ ושוב נעלם, כאלו טבע הדבר הזה ריבוי ומיעוטו כך הוא' (מו"ג, פתיחה (מהדורת קאפח (לעיל הערה 139), עמ' 1-2).

107 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' נג-נד.

משה, ורק אצלו, אבי הנביאים, ההברקות היו תמידיות – 'באור תמידי בלי הפסק ויהיה הלילה אצלו כיום'¹⁰⁸. אם כן, משה ידע את האל כפי שאף אדם אחר לא ידעו, שכן השיג בשכלו את הבריאה כולה באור גדול ומתמשך, וזוהי, למעשה, פגישתו את האל 'פנים אל פנים'.

דברים אלה, אשר אכן מצויים במורה נבוכים לרמב"ם, מוסברים כאן בהקשר של 'הצמצום בהפסקות' על פי הלשם ובתוספת ההסבר של ולקובסקי לדבר: לא רק שאותיות התורה ותיבותיה נוצרו על ידי 'הצמצום בהפסקות', כי אם גם השגותיו של האדם בבריאה (שהם, למעשה, הכרת האל) באים אליו על ידי 'הצמצום בהפסקות' – כהברקות של השגות המתנצנצות בו ונעלמות שוב כלא היו. ולקובסקי אף מסביר את מושג היחיות רצוא שוב' מיחזקאל (א, 14) כאותה התנצנצות שבהפסקות, כששאלת חיות הקודש 'איה מקום כבודי' מעידה, כך לפי ולקובסקי, על חוסר ידיעתם את האל באופן מלא ושלם: 'ולא ישיגו אותו פנים אל פנים ממש', ואם כן, גם ידיעתם היא כהתנצנצות ההשגות באדם, אם כי בדרגה גבוהה כשל הנביא, שכן השגתם היא 'בהברקה תכופית'.

מעבר לדברים אלה באשר להשגותיהם של בני האדם (ובהם הנביאים) ושל חיות הקודש, ולקובסקי אף מציג את הצד המדעי של העניין באמצעות שילובם של האטומים ברעיון ההתנצנצות. תחילה ראינו, בחזיון טו, כי הוא מכנה את חלקי ההשגה הבסיסיים ביותר 'אטומי החיים' או 'אטומי הנפש'. לאחר מכן, בחזיון יז, הוא מתייחס לאטומים עצמם וטוען כי אף הם, האטומים המרכיבים את כל הוויית המציאות, נמצאים ולא נמצאים לחלופין, מתנצנצים בין קיום להעדר, ואם כן כל ההוויה כולה היא במצב של 'התנצנצות אטומית' לפי תדירות ההתנצנצות של האטומים בה. אין הכוונה, כך נראה, כי כל ההוויה מצויה לפרקים במצב של אי־קיום מוחלט, שכן כל אטום ואטום מתנוצץ בקצב תדירותו שלו, ולכן בכל רגע נתון קיימים אטומים מסוימים במצב של קיום ואילו אחרים נמצאים במצב של הפסק, אך בכל זאת יש ברעיון זה של בעל 'חכמת האמת והמדע' מן הנוצעות המחשבתית. הוא מניח כי לאטומים אין קיום רציף ובלתי משתנה אלא הם נמצאים במצב של מופעל-מופסק לחלופין. זאת ועוד, לפי דבריו, אותה 'התנצנצות אטומית' היא שמסבירה את שני הכוחות המנוגדים בטבע, החיובי והשלילי, הפוזיטיב והנגטיב, ובלשון אחר, ה'יש' וה'אין' – המציאות וההעדר. ההתנצנצות, אם כן, מסבירה גם את מהות הכוחות הללו הפועלים בטבע ומצויים בכל רמות הבריאה – מן האטום ועד ליקום כולו. כן היא מסבירה את דבריו של ולקובסקי (כפי שראינו לעיל בסעיפים הקודמים העוסקים ב'סוד הצמצום') על היות ההעדר 'נשמת החיים': ההפסקות בין הבוק אור אחד למשנהו הן שמאפשרות את קיומם של אותם הבוקי אור. אותן ההפסקות – הן ההעדר וה'צמצום' – הן למעשה

108 מורה נבוכים, הקדמה (מהדורת קאפח [לעיל הערה 139], עמ' ז).

החידוש בבריאה, שכן האור, או הנקודות הפוזיטיביות, מקורן באור האלוהי התמיד, ואם כן אין בהן בריאה חדשה כלל. אך כאמור, אותן הפסקות שליליות הן למעשה שמאפשרות את מציאות האור החיובי, ואם כן גם הן עצמן חיוביות בסופו של דבר ונובעות מחסדו של האל, כך שבסיכומו של דבר, ולקובסקי טוען כי הכול – ובכלל זה השלילי שבטבע העולם – הוא למען קיום הטוב והחיובי בו, ועל כן ההעדר, הצמצום וההפסק הם כולם 'נשמת החיים'.

לפיכך חזיון יז משלים את חזיון טו בדבר 'הצמצום בהפסקות', ושניהם מצביעים על אותם הדברים שטען המחבר בחזיון יב באשר להעדר ומהותו בבריאה. ולקובסקי אף קושר הכול יחד בכך שהוא בחזיון טו מפנה לחזיון יז, ובחזיון יז הוא אף מפנה לדבריו מתוך הלשם – הם הדברים שראינו בחזיון טו. המחבר מפנה אותנו באופן עקיף גם לחזיון יב ('ובאשר אמרנו שהבורא חדש רק מציאות החושך וההעדר'), ונראה כי מטרתו היא ברורה: ליצור משנה סדורה בדבר הבריאה מן ההעדר, וזאת על ידי הקפת הנושא מצדדים שונים: דברי חכמים, מקורות קבליים מוקדמים ומאחרים, מקורות פילוסופיים וכן המדע.

*

נחזור לחזיון טו ולדברי בעל 'חכמת האמת והמדע' שם בדבר ההתנצצות. ולקובסקי מביא בהמשך הדברים משל נוסף שנועד להסביר את השוני בין השגתנו האנושית המבוססת על 'שפת התחתונים' ובין ההשגה ב'שפת העליונים':

[...] ולמשל להנולד חרש מבטן ורואה את השולחן, ומכיר היטב מהותו יצייר בדמיונו השולחן המהותי מבלי להלבישו מתיבת שולחן, וזוהי אמנם שפת העליונים, שפה ברורה ומוחשית וכאשר נדבר אודות השפה העליונים אז יהיה ביאור תיבה מושג שלם, שנשיג אנחנו שוכני בתי חומר ע"י תיבה ומושג שלא הגיע עד השגת תיבה יגיע כערך מושג אות ועוד קודם רק לנקודת אור. אטום של השגה.¹⁰⁹

כלומר: לעומת הצורך שלנו בני האדם בתיבה (לשון אחר: מילה) לשם השגת עצם או מושג כלשהו במציאות, הרי ב'שפת העליונים' אין צורך באותה תיבה (ממש כשם שהחירש אינו נעזר בתיבה לשם קבלת מושג ה'שולחן' שבדוגמה), שכן שפה זו היא 'שפה ברורה ומוחשית' – שפה שבה מבלי להיעזר בתיבה (או במילה) ישנה השגה שלמה של אותו מושג. אך חשובים הם הדברים שבאים בעקבות משל זה, הם אותם 'אטומי השגה', שהם, ממש כאטום הבסיסי בטבע, החלקיק הבסיסי והראשוני של אותה השגה, והם הם נקודות האור הראשונות המתנצצות במוחו של האדם עוד בטרם הגיעו לכדי השגה של

109 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' מה.

אות. ולקובסקי, אם כן, מסביר גם את ההתנצנות ההשגתית שבמוחו של האדם¹¹⁰ על ידי מושגי ההתנצנות שבהם השתמש בעל הלשם לתיאור השלב שהקדים את גילוייה של התורה, הוא שלב ה'מטי' לא מטי' של ה'צמצום', ולקובסקי אף נעזר במדע לשם כך: ההתנצנות של ההשגה היא כחלקיק הבסיסי ביותר בטבע, הוא האטום. ולקובסקי מסכם את הדברים עד כה:

מה עשה, כביכול, צמצם את אצילותו, כביכול [...] עד שנשארה נקודה ריקה, ששם יתרכזו ידיעות [...] תפיסות ומושגים מחוץ [...] א"כ יאירו אל תוך הנקודה הזאת אטמי אור מאור אלקותו ית', שהוא אור התורה, אבל רק אטומים בבחינת רצוא ושוב [...] בבחינת התנוצצות [...] עד ערך מושג שלם [...] אבל אין זה איזה מושג שלם ממשי עד שיתקבצו נצוצי אור רבים והיו למושג תיבה שלמה [...] ועד למושגים רבים, עד שיהיה לשכל אדיר [...] אבל תראה כי התנוצצות מאורו, כביכול, תבאנה בהפסקות והפסקות הן הנה הצמצום, ההעדר שברא יוצר בראשית.¹¹¹

ה'צמצום' (הוא ההפסקות או ההעדר) מותיר את ה'נקודה הריקה' (הוא 'החלל הפנוי' שבקבלת האר"י), אשר אליה מגיעות ידיעות אשר מחוצה לה בצורת נקודות אור אלוהותו או אור התורה (שהם היינו הך).

ולקובסקי מוסיף לדברים אלה מושגים מדעיים המובילים אותנו לחזיון נוסף: יכאשר אורות העליונים השכליים יפיצו אור גשמי שלנו ז.א [זאת אומרת] כח ואנרגיה כמבואר, מחוייב שיהיה נצוצי האור והאנרגיה ג"כ בהפסקות מתנוצצים וחוזרים ומתנוצצים נקודות אור, אטום במקום ואטום בזמן, כי יציץ ניצוץ אור ויפסיק [...] במהירות תכופיות, עד שלא תורגשנה ההפסקות.¹¹²

עניין הכוח והאנרגיה מבואר בחזיון הקודם לחזיון טו – הוא חזיון יד, שכותרתו 'נהר דינור נגיד ונפיק מן קדמוהי (והחיות רצוא ושוב כמראה הבוקר)'.¹¹³ בחזיון זה המחבר

110 כפי שהראתי לעיל, ולקובסקי תיאר גם את ההשגות המתקבלות באמצעות החושים בעזרת רעיון ההתנצנות על סמך הלשם, ואילו כאן הוא משתמש באותם המושגים כדי לתאר את ההשגות השכליות שבאדם. עת תיאר את ההשגות החושיות שבאדם השתמש ולקובסקי במושגים 'אטומי החיים' 'אטומי הנפש' (שהם מבחינתו, כך משתמע, אותו המושג), ואילו כעת הוא מתאר את ההשגות השכליות שבאדם באמצעות המושג 'אטומי השגה'; כששני סוגי האטומים המרכיבים את ההשגות השונות מעידים על המהות השונה של השגות אלה. אף שאין הדברים נאמרים מפורשות, ניתן להניח שאטומי החיים' או 'אטומי הנפש' הם בדרגה נמוכה יותר מ'אטומי השגה', שכן בראשונים מדובר באטומים המרכיבים ומניעים את גוף האדם ואילו באחרונים מדובר באטומים המרכיבים ומניעים את שכלו.

111 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), עמ' מה.

112 שם.

113 בהמשך דבריו בחזיון טו, עמ' מו, ולקובסקי אף מפנה בצורה מפורשת יותר לחזיון יד: 'עיי' [עיון]

מסביר את הפסוק מספר דניאל (ז, 10) באמצעות דברי חז"ל (בבלי, חגיגה יג ע"ב¹¹⁴):
'מהיכן נפיק מויעתן של חיות', ומוסיף:

(שמזיעות [חיות הקודש] ממה שנושאים את כסא הכבוד...) [...] וערכם הענקי מובן שהוא אך שכל ענקי וחיים ענקיים, ומזיעים בנשואם את כסא הכבוד, היינו שנרעשים מהשגת כסא כבודו, עד שמרוב התפעלות החיות רצוא ושוב כמראה הבזק, ומכח התרגשות והתפעלות שכל ענקי כזה נהר דינור נגיד ונפיק, שתחת שם אש מובן כח החום והאור שהוא כח וענערגיא [...] כי כל מחשבה מולידה תנועה שהיא ענערגיא ומחשבה אדירה של ענקים אלה מפיקה נהר דינור [...] כי הענערגיא תהפך לחמר לאטומים שמהם עולמות יבנו [...] ומצאתי בספר אחד (שכחתי שם הספר) שנהר דינור זה הוא אש הטבעי שמתאים עם דברינו. שהבורא ברא לראשונה רק הטבע. וצמצם כח יצירה כל העולמות כולם, העליונים והתחתונים, בנקודה אחת, שבה שם כח טבעי [...] ובמאמר אחד היה יכול להבראות, ודבר ד' בעשרה מאמרות, בא רק לתת יותר שלמות ואיכות ביצורים כמבואר במקומו. וגם זה בסוד הצמצום יסודו.¹¹⁵

כוח שכלן האדיר של חיות הקודש יוצר אנרגיה – תנועה, וכל זה מתרחש רק מהתפעלותם העצומה של החיות מן הכיסא שאותו הן נושאות. התפעלות זו מתוארת כזיעה שהיא מקור לנהר הדינור – נהר האש מספר דניאל. אותו נהר האש, כך מבהיר ולקובסקי (על פי ספר שאת שמו שכח), הוא 'אש הטבעי', ומכאן הוא מגיע לנושא 'הצמצום' ולהסבר המדעי: האנרגיה שמקורה בזיעתם של חיות הקודש היא זו שהופכת לאטומים המרכיבים את עולמנו, ואותם אטומים מכונסים בנקודת 'הצמצום', שכן בנקודה זו 'שם כח טבעי' – כוח הטבע הגלום באטומים. וכל זה, כאמור, 'בסוד הצמצום יסודו'.¹¹⁶

הכוח והאנרגיה, הם מקור האטומים על פי לימודנו בחזיון יד, אף הם מתנוצצים ויוצרים נקודות אור – 'אטמי אור, אטום במקום ואטום בזמן'. ככל הנראה כוונתו של ולקובסקי בדברים אלה היא כי כל אטום של אור הנוצר מן ההתנצצות הוא בעל ארבעת הממדים: ה'מקום' – המורכב משלושת הממדים של אורך, רוחב ועומק, וכן המימד הרביעי שאלברט איינשטיין גילה אותו, הוא ממד הזמן.¹¹⁷

מאמרנו: והחיות רצוא ושוב (הוא חזיון יד), שהשגת השכליים הם בהפסקות [...] כי האור יבריק אל קרבם, כמראה הבזק, הברקות רבות ותכופות, וזהו רצוא ושוב: כאן ולקובסקי איננו נכנס לפרטי הסיבות שמביאות לאותם הברקי אור (ההתפעלות עקב נשיאת הכיסא) אך בוודאי הכוונה היא לאותו הרעיון באופן תמציתי.

114 ולקובסקי מביא את המקור כך: 'אמרו ז"ל (חגיגה יד), אך הדברים כתובים בדרך יג ע"ב.

115 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), חזיון יד, עמ' מב-מג.

116 לא ברור מדוע ולקובסקי שם מילים אלה במירכאות של ציטוט וממי הוא מצטט את הדברים תוך הדגשה (ההדגשה במקור).

117 תגלית זו כלולה בתורת היחסות הפרטית של איינשטיין, אשר התפרסמה במאמר השלישי מתוך

לאחר דברים אלה ולקובסקי שב וחוזר על רעיון הצמצום כהסתלקות לפרקים של האל, אשר מתרחשת בכל רגע ורגע בבריאה (כלומר אין מדובר במאורע חד־פעמי בהיסטוריה של הבריאה, כפי שניתן להבין בקבלת האר"י, אלא בתהליך תמידי מראשית היסטוריית העולם ועד סופה). הוא מסכם את הדברים פעם נוספת, לפי פירושו שלו לעניין 'הצמצום בהפסקות', ובהתאם לחזיונות הקודמים שעסקו בצמצום, אשר הובאו לעיל: '[...] שהוא בורא אך החושך וההעדר וכאמור, וכאשר מהאורות העליונים ישתלשלו האורות והנמצאים הגשמיים, מחויב שכל הציורים האמורים יהי' [יהיו] גם בתחתונים ובכל יצורי עולמנו אנו התחתון [...]'.¹¹⁸

במשפט האחרון שבו מסכם בעל 'חכמת האמת והמדע' את חזיון טו נראה כי הוא מעודד את קוראיו להגיע למסקנה המתבקשת מדבריו: לא רק ברמת האטומים קיימת ההתנצצות אלא גם ברמת הגופים החיים – 'יצורי עולמנו' – אשר מתנוצצים אף הם בין קיום להפסק לפי קצב ה'צמצום' האלוהי המפעם ביקום כולו. המציאות כולה – החל ברמת האטום וכלה ביצור השלם הנברא – מתנוצצת תמידית כפעימות הלב, 'רצוא ושוב', והסיבה שאין אנו מרגישים בכך היא מהירות ההתנצצות ותכיפותה: '[...] ניצוצות רבות זו אחר זו, במהירות תכופיות, עד שלא תתרגשנה ההפסקות [...]'.¹¹⁹ רעיון ההתנצצות של ולקובסקי מדהים ביופיו וכאילו מתבקש לאור תגליות תקופתו, ושילובן בידיעות קבליות ובמסורת היהודית הקדומה.

אין ספק שגם אם התיאוריה של בעל 'חכמת האמת והמדע' לא ניתנת לביסוס או נותרת שולית כדעת יחיד, היא עודנה אחת התיאוריות המעניינות ביותר שהועלו במחשבת ישראל בעת החדשה והיא מעידה הן על מוכנותו של ולקובסקי לספוג את חידושי תקופתו הן על עצמאותו ותעוזתו, אשר הביאו אותו לשילוב מעניין בין תחומים שונים ורחוקים לכדי תורה קוהרנטית אחת.

ארבעת המאמרים שיצאו לאור בשנת 1905 (שנה המכונה 'שנת הפלאות') תחת הכותרת 'על האלקטרודינמיקה של גופים נעים', A. Einstein, 'On the Electrodynamics of Moving Bodies', *Annalen der Physik*, 17 (June 30, 1905), pp. 891–921

118 חכמת האמת והמדע (לעיל הערה 9), חזיון טו, עמ' מו.

119 שם, עמ' מה-מו.

אליעזר ברקוביץ: הלכה ואורתודוקסיה מודרנית

אבינועם רוזנק

א

הרב אליעזר ברקוביץ (1908-1992), מבכירי תלמידיו של הרב יעקב יחיאל ויינברג (1885-1966), בעל 'שו"ת שרידי אש', אחד מגדולי התאורטיקנים של ההלכה במאה העשרים, היה מי שהציב קו גבול מאתגר עבור האורתודוקסיה המודרנית.¹ ניתן להתרשם מייחודו של ברקוביץ ושונותו מהזרם המרכזי של רבני האורתודוקסיה המודרנית על פי שני מכתבים שכתב למורו. הראשון מיום ז' בטבת תשכ"ו, בו הוא שופך את לבו בפני מורו ומצר על ניסיונם של רבני ארצות הברית לעצור את פרסום ספרו 'תנאי בנישואין ובגט':

אני מכיר את 'הגדולים' שלנו ואת 'הצדיקים' זה מכבר. לפי שיטתם פטורים הם להשגיח בדרישות הנימוס והכנות והישרות מכיון שכוונתם – כמובן – לשם שמים. לפי דרכם המטרה הקדושה שלהם מכשרת את כל האמצעים.²

וכן מכתבו החריף שנשלח ביום ב' סיון תשי"ט, שבו הוא מתאר בפני ויינברג את ניסיונם של קבוצת רבנים אורתודוקסים בארצות הברית, ובראשם הרב אהרון קוטלר (1892-1962), ראש ישיבת ליקווד, למנוע את כינונו של קולג' לנשים בצד קולג' לגברים (בישיבה שברקוביץ לימד בה), וזה לשונו:

הטפשים האלה הם מהרסי היהדות בארץ זו [ארצות הברית] כמו שמהרסים אותה חבריהם בא"י [בארץ ישראל]. עם ישראל ותורת ישראל צריכים לישועה כנגד מכת הצדיקים. מקוים בנו הפסוק: גם אני נתתי להם חוקים לא טובים

1 על טיבה והגדרתה הסבוכה של האורתודוקסיה המודרנית לא ניתן לדון במסגרת זו. ראו: א' רוזנק, 'גבוליות וסטייה: פסיקה קונסרבטיבית ואורתודוקסיה פוסט מודרנית', א' רביצקי, 'סלמון וא' פרוינגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 113-177.

2 מתוך כתב יד. אני מודה מקרב לב לידידי ד"ר מרק שפירו על שנתן לי את האפשרות לקרוא ולצטט ממכתביו של הרב ברקוביץ.

ומשפטים לא יחיו בהם'. יבוא היום ונהיה מוכרחים לצאת נגד "הצדיקים" האלה בפומבי למען השם ולמען היהדות.
אל ידאג כ"ת (כבוד תורתו) אין לי חלק במחלוקת – וגם לא פנאי בשבילם. אלא שיבוא היום ונצא אי"ה (אם ירצה ה') בדרך משלנו באופן שיטתי ובלי תלות ביגדולי התורה; אלה. הלא כבר עתה זוהי באמת חובת השעה להציל ולהחיות את היהדות בעולם.³

נקל לשער שברקוביץ היה דמות שנויה במחלוקת בקרב הרבנות האורתודוקסית. אולם למדנתו המופלגת והסגנון הרבני של כתיבתו ההלכתית מכאן והתמיכה שזכה לה ממורו הגדול ר' יעקב יחיאל ויינברג מכאן, השאירוהו בתוך השיח האורתודוקסי והציבו רף חדש של שיח בתוכו. מה טיבה של משנתו ההלכתית? מה הקשריה ההגותיים והביוגרפיים? כיצד משנתו אכן קשורה לעולמו הרוחני של מורו הרב ויינברג וכיצד משנתו המטא-הלכתית מתבטאת גם בדיניו ההלכתיים המעשיים?
במסגרת זו אדרש לשאלות אלה באופן ראשוני. המחקר בכתבי ברקוביץ בתחילת דרכו⁴ וניתוחי להלן לא יקשור – כפי שראוי היה – בין חלקי כתיבתו ההגותית

3 מתוך כתב יד.

4 המחקר על ברקוביץ נסב בעיקר על אודות כתיבתו ביחס לשואה. ראו: Z. Braiterman, 'Do I Belong to the Race of Words? Anti-Theodic Faith and Textual Revision in the Thought of Eliezer Berkovits', idem, *(God) After Auschwitz*, Princeton 1998, pp. 112–133; E. T. Charry, 'Jewish Holocaust Theology: An Assessment', *Journal of European Studies*, 18, 1 (1981), pp. 128–139; M. Fox, 'Berkovits' Treatment of the Problem of Evil', *Tradition*, 14, 3 (1974), pp. 116–125; G. Greenberg, 'The Impact of the Holocaust on American Jewish Thought', *European Judaism*, 18, 1 (1984–1985), pp. 3–7; S. T. Katz, 'Eliezer Berkovits and Modern Jewish Philosophy', idem (ed.), *Post Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York 1983, pp. 94–140; idem, 'Eliezer Berkovits' Post-Holocaust Jewish Theodicy', *ibid.*, pp. 268–286; B. Kraut, 'Faith and the Holocaust', *Judaism*, 31, 2 (1982), pp. 185–201; M. L. Morgan, 'Eliezer Berkovits and the Tenacity of Faith', idem (ed.), *Beyond Auschwitz: Post-Holocaust Jewish Thought in America*, Oxford 2001, pp. 109–120. מעטים עסקו בהגותו של ברקוביץ בפרספקטיבה ההגותית מודרנית: S. Carmy, 'Modern Jewish Philosophy: Fossil or Ferment?', *Tradition*, 15, 3 (1975), pp. 140–152; P. Vermes, 'Eliezer Berkovits: Major Themes in Modern Philosophies of Judaism', *Journal of Jewish Studies*, 29, 1 (1978), pp. 103–105; T. Weiss-Rosmarin, 'Major Themes in Modern Philosophies of Judaism by Eliezer Berkovits', *Judaism and Modern Philosophy*, 24 (1975), pp. 354–364. ביחס להגותו הציונית, ראו: ד' ברקוביץ, 'החשיבה החברתית בהגות הציונית-דתית (עיון השוואתי בין הראי"ה קוק לבין הרב אליעזר ברקוביץ)', *צהר*, יט (תשס"ד), עמ' 83–92; ד' חזוני, 'התיאולוגיה הציונית של אליעזר ברקוביץ', *תכלת*, 19 (תשס"ה), עמ' 61–87; מ' רוזנק, 'גלות וארץ-ישראל בהגותו של אליעזר ברקוביץ: חשיבה מחודשת אך נורמטיבית', *א' רביצקי (עורך)*, ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 539–559. לעומת כל הנוכחים רק מעטים עסקו בעולמו ההלכתי; ראו: ד' רפל, 'ההלכה והמצויאות', פתחים, 57/58 (תשמ"ב), עמ' 80–84; A. L. Nadler, 'Eliezer Berkovits' Not In Heaven', *Tradition*, 15, 3 (1975), pp. 140–152.

תאולוגית, ההלכתית, גישתו הציונית, ההיסטוריוסופית וכתובתו לאחר השואה. זיקות מורכבות אלה רחבות מדי עבור מאמר זה, וכאן אתרכו רק בהערות מרכזיות על אודות הגותו ההלכתית.

דיון מטא-הלכתי

הרב י"ח ויינברג ותלמידו

חינוכו של הרב ברקוביץ התחיל בסלובקיה כתלמיד ישיבת פרשבורג, ומאמצע שנות העשרים עד לתחילת מלחמת העולם השנייה היה תלמידו של הרב ויינברג בבית המדרש לרבנים בברלין.⁵ תחת חינוכו הרבני של ויינברג הוא נחשף בין היתר לתנועת המוסר (שעל ברכיה התחנך מורו) ולהשכלה כללית, והגיש את עבודת הדוקטורט באוניברסיטת ברלין בשנת 1933. עם פרוץ המלחמה ברקוביץ היגר לאנגליה, ומשם לאוסטרליה ולארצות הברית (בוסטון ושיקגו). הוא שימש ברבנות ולימד פילוסופיה יהודית ולבסוף הגיע לירושלים ונפטר בה בשנת 1992.

זיקתו של ברקוביץ למורו עמוקה ביותר,⁶ אולם כדי להבין את עולמו אין להמעיט בהשפעת התרבות האנגלו-סאכסית על צורת התבטאותו ועל דרכו להתמודד עם המציאות שבה פעל. ויינברג השיב לברקוביץ חיבה רבה. חיבה זו נבעה הן מהערכתו של המורה לתלמידו המוכשר (וביטויה, בין היתר, בהכללת אחת מתשובותיו של ברקוביץ בשו"ת שרידי אש),⁷ והן מהעובדה שברקוביץ היה זה שהציל את כתביו מאבדון לאורך כל מלחמת העולם השנייה. אולם דומה שמעבר לכך נמצא קווי דמיון רבים בין השניים בתפיסת עולמם ובהבנתם את דרכי התנהלותה של ההלכה במימד הרצוי ובמימד המצוי.

21, 3 (1984), pp. 91–97; D. Hazony, 'Eliezer Berkovits and the Revival of Jewish Moral Thought', *Azure*, 11 (2001), pp. 23–65

5 ראו: M. B. Shapir, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg, 1884–1966*, London 1999; J. Bleich, 'Between East and West: Modernity and Traditionalism in the Writings of Rabbi Yehi'el Ya'akov Weinberg', M. Z. Sokol (ed.), *Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*. Northvale, NJ 1997, pp. 169–273; idem, 'Rabbi Yehi'el Ya'akov Weinberg: Innovator and Conservator', *WCJS*, 11, B3 (1994), pp. 281–288

6 בתקופות שבהן ההתכתבות בין השניים הייתה דלילה ביותר ברקוביץ התייטר. וכך הוא כותב במכתבו בערב שבת 'לפני תפילת מנחה': (השנה אינה ברורה מהמכתב) בזמן ששהה ב־Hebrew [מורי רבין] הגרייז'ו [הגאון רבי י"ח ויינברג] שליט"א שלום. זה יותר משנה שלא קיבלתי אף שורה אחת מכ"ת [מכבוד תורתו] וגם לא עונה למכתבי. ידע כ"ת שאם חו"ח [חלילה וחס] פגעתי בכבודו הרי זה בודאי הי'נהו] בלא יודעים. ובכל אופן הנני מבקש את מחילתו. ברור לי שלא ימנע הטוב מתלמידו ואוהבו בכל לב. הבא לברכו בברכת גמר חתימה טובה. אליעזר ברקוביטש.

7 הרב יעקב יחיאל ויינברג, שו"ת שרידי אש, כרך ג, סימן לה.

הומניזם והלכה

מאמר של ברקוביץ לכבוד יום השנה לזכר מורו מגלה כמה זיקות עמוקות בין המורה לתלמיד:⁸ באירוע פדיון הבן שהתרחש בבית המדרש לרבנים בברלין, תיאר ברקוביץ את הממדים ההלכתיים-הומניסטיים של מורו. ויינברג, שנשא דברים בעניין פרשת השבוע, דיבר על התערבותו של ראובן בענייני האישות של יעקב אביו,⁹ ואמר: 'שכל המתערב בעניינים אלה שבין איש ואשתו ומעביר את מיטתם מאוהל לאוהל בכדי לסדר בשבילם איך להתנהג בחיי אישות שלהם [...] כאילו עלה וחילל'.¹⁰ כאשר ברקוביץ שאל את ויינברג בתמיהה מה עומד מאחורי דבריו, הסביר לו ויינברג:

שאחדים מתלמידי הסמינריון חשדו את הזוג הצעיר, ההורים של הבכור הנפדה, באיזה דבר מכוער, שקרה לפני ג' או ד' שנים, כאשר הזוג היו מאורסים, ועכשיו הביאו את הדברים לפני רבני הסמינריון ולפי התערבותם קפחו את פרנסתם של הזוג [...]. [לכך] התכוון, ודווקא אל חבריו בפקולטה התכוון. אז הבנתי ונדועזתי. אני ידעתי כי גם היה מקום לחשד [...] [אם כי] עצם המעשה היה שקר גמור. גם ידעתי שמור"ר [מורי ורבי] לא היה יכול לדעת אם זה שקר או לא. אז הבנתי עד היכן מגיעים הדברים. הרושם שעשה עלי באצילות נפשו לא ימחק לעולם.¹¹

רגישות הומניסטית זו משחקת תפקיד מרכזי במשנת ברקוביץ,¹² והיא הופכת לאחד מעקרונות העומק של הגותו המטא-הלכתית. אולם בד בבד לא ניתן להבין את משנתו המטא-הלכתית והמוסרית ללא עמידה על הסתייגותיו העמוקות מהמוסר המערבי.

מוסר: בין גוף לנפש

הסתייגותו של ברקוביץ מהמוסר המערבי קשורה קשר הדוק לתפיסתו המטא-הלכתית בדבר הזיקה שבין רוח וחומר – נפש וגוף. הדואליזם בין השניים עומד בבסיס ההבחנה בין יוון-אתונה וירושלים, בין המערב הנוצרי לבין היהדות – ולהבחנה זו השלכות תרבותיות ומוסריות. המחשבה המערבית שניתן להניע אדם אל המעשה המוסרי על ידי השכל¹³ חושפת, לטענתו, חוסר הבנה של מהות האדם.¹⁴ בניגוד של מחשבה מערבית

8 ראו: א' ברקוביץ, 'הרב הגאון מו"ה ר' יחיאל יעקב ווינברגר זצ"ל, הדרום (תשכ"ז)', עמ' 9-11; E. Berkovits, 'Rabbi Yechiel Yakob Weinberg Ztl My Teacher and Master', *Tradition*, 8, 2 (1966), pp. 5-14

9 'וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו' (בראשית לה 22).

10 ברקוביץ, הרב הגאון (לעיל הערה 8), עמ' 9.

11 שם.

12 דוגמה מובהקת לכך נמצא בתיעוד של שיעור שהעביר ברקוביץ באחד מהסמינרים הדתיים למורות בירושלים. ראו: א' ברקוביץ, משבר היהדות במדינת היהודים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 89-90.

13 שם, עמ' 121.

14 שהוא יקלחת של אנרגיות חומריות, כוחות מורכבים וסותרים [...] (ה)מונחת על ידי דחפים ותשוקות,

זו לא עולה יפה שיתוף הפעולה בין הגוף לנפש,¹⁵ ונוצר הייאוש הנוצרי מעולם החומר ומטבע האדם כמו גם הביקורת הפילוסופית, הכרוכה בה, המזלזלת בפיזי ומעלה על נס את הרוח בלבד. היהדות,¹⁶ לשיטתו, שונה מהן. בשל אמונת הבריאה, התורה רואה את אזור פעולתה הרצוי במציאות האנושית המורכבת מגוף ונפש. מטרתה להתממש במציאות. 'הגשמה פירושה: השתלבות הרוח בחומר';¹⁷ והרוח לעצמה חסרת כוח. 'מעולם לא השיג אדם דבר מתוך עיון באידיאה בלבד. כל פעולה הכרתית היא תולדה של שיתוף פעולה [...] בין השכל לגוף. החומר [...] הוא איזולת ללא השכל. שכל ללא חומר הוא [...] אין אונים נאצל'.¹⁸

בשונה מאפלטון הרואה את הנשמה ככלואה בגוף, השילוב חומר-רוח, לטענת ברקוביץ, מגלם את האדם ואת 'צלם האלוהים' שבו – המשלב 'עליונים' ו'תחתונים',¹⁹ יצר טוב ויצר רע.²⁰ בשל כך הלל הזקן היה רואה כמצווה את רחצת הגוף שהרי גופו כ'איקונין של מלכים';²¹ וזו הסיבה, לטענת ברקוביץ, שהיהדות חשה אחריות על מעגלי היחיד והחברה, העם היהודי, האנושות כולה והעולם.²² הזיקה והרגישות של התורה למציאות מחוללות את הכלל, שהתורה לא ניתנה למלאכי השרת.²³ הסתגרות רוחנית זרה לה. 'כל האומר אין לו אלא תורה [...] אפילו תורה אין לו [...] [וכל] העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה'.²⁴ הכל תלוי מעשיו של האדם. ממילא העשייה של המצוות מקדשות את העולם, את הזמן ואת

שאינן להם עניין בדרישות המוסר' (ד' חזוני, 'מבוא', ד' חזוני וי"י ליפשיץ [עורכים], מאמרים על יסודות היהדות, ירושלים תשס"ג, עמ' כז).

15 ברקוביץ, 'חוק מוסר במסורת היהודית', מאמרים (שם), עמ' 118.

16 ברקוביץ נטה לדבר על טיבה של 'היהדות' בלי להבחין בבעייתיותו ובמורכבותו של מושג כולל זה.

17 ברקוביץ, 'על הקדושה', הני"ל, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 72.

18 שם, עמ' 117.

19 ראו: בראשית רבה (וילנא), פרשה ח, ד"ה 'יא זכר ונקבה': 'ר' תפדאי בשם ר' אחא: העליונים נבראו בצלם ובדמות ואינן פריין ורביין והתחתונים פרים ורבים, ולא נבראו בצלם ובדמות. אמר הקב"ה, הריני בורא אותו בצלם ובדמות מן העליונים, פרה ורבה מן התחתונים. רבי תפדאי בשם ר' אחא אמר, אמר הקב"ה אם בורא אני אותו מן העליונים הוא חי ואינו מת, מן התחתונים הוא מת ואינו חי, אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים אם יחטא ימות ואם לא יחטא יחיה. ראו: בראשית רבה יד, ד (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 128). למקורות נוספים השוו' אורבך, חז"ל אמונת ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 196.

20 בראשית רבה יד (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 128), ד"ה וייצר שתי יצירות:

21 ויקרא רבה לד, ג.

22 ראו: ריה"ל, הכוזרי, מאמר ב, סעיף נ; ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 73-74. אין לטעות: היהדות, לדידו, אינה דת אוניברסלית, ראו: ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, יד ושם, ירושלים 1987, עמ' 75-76, 131.

23 ברקוביץ, אמונה (שם), עמ' 83-84.

24 שם. בבלי, עבודה זרה יז ע"ב.

ההיסטוריה. קדושה זו אינה אונטולוגית,²⁵ ומימוש המצוות מנכיח את הקדושה בחיי האדם ובמציאות. עמדה זו – כפי שנראה להלן – חשיבותה רבה להבנת משנתו המטא-הלכתית של ברקוביץ, והיא אפשרה לו לטעון את טענותיו ההלכתיות בשונה מעמיתיו בסוגיות שונות.

חשיבות המעשה: בין תורת המוסר לפרגמטיזם

לטענת ברקוביץ, על אף תובנותיו של אריסטו בדבר מקומם של רגשות ויצרים בהפעלת האדם, ותובנותיו של שפינוזה 'שהאינטלקט כשלעצמו הוא חסר אונים מול רגשות',²⁶ אף אחת מהשיטות לא יצרה מערכת נורמטיבית של חובות עשייה המשקפת את התאוריה המוסרית. היהדות לעומת זאת, לטענתו, הבינה את הזדקקותה של הרוח לעולם החומר על שלל מעגלי הקיום שבו.²⁷ בנקודה זו ניתן למצוא זיקה של ברקוביץ לחינוכו של ויינברג ברוח תנועת המוסר²⁸ ולפרגמטיזם האמריקני של ג'ון דיואי. החינוך היהודי, לטענת ברקוביץ, קשור לחובת המעשה ההלכתי. יש להתייחס אל הגוף במונחים המתאימים לגוף והשכל מדבר בשפת הרוח. הגוף, לומד על ידי ההרגלים, ועל כן יש לאמן את הגוף להיות מוסרי ויש 'להכריחו לעשות דברים מסוימים'.²⁹ ההלכה יוצרת תרגול ואימון; והאדם לומד ונמדד – בדומה לפרגמטיזם³⁰ – על פי מעשיו ולא על פי השיח על אודות רעיונותיו. נוצר אפוא קשר הדוק בין רוח לחומר: העשייה מונחית על ידי הרוח ומעצבת את החומר ואת הרוח.³¹ ההלכה המתפשטת בכל החיים הופכת לבסיס של החינוך לערכים, ובגינה אדם מרחיב את זיקותיו מעבר לעצמו³² ומתאפשרת סובלימציה לנטיותיו האוגזנטריות.³³ זו מושגת

25 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 56, ראו: א' רוזנק, "כל העדה כולם קדושים?" – מסע בעקבות משנתם של הרב קוק וישעיהו ליבוביץ, ב' רוטנברג (עורך), הוגים בפרשה: פרשת השבוע כהשאה לציירה ולהגות היהודית לדורותיה, תל אביב 2005, עמ' 458-471.

26 ב' שפינוזה, אתיקה, ד, משפט 14 (תרגום: י' יובל, תל אביב תשס"ג, עמ' 295). ראו: ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 119; א' ברקוביץ, 'טוב ורע – מוחלט או יחסי', פתחים, א-ב (אדר תש"ם 49-50), עמ' 8.

27 דיון בהשלכות החינוכיות של רעיון זה וציטטה נרחבת מתוך ספרו של א' ברקוביץ, *God, Man and History* (להלן הערה 61) ראו: י' כהן בהשתתפות ר' שיניאק, להיות יהודי בעולם נוצרי: תוכנית לימודים באמונת ישראל (מדריך למורה), ירושלים תשמ"ג, עמ' 54-56.

28 ראו: חזוני (לעיל הערה 14), עמ' כח-ל.

29 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 121.

30 ראו: J. P. Wynne, *Theories of education: An Introduction to the Foundations of Education*, New York 1963, p. 269.

31 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 120, 122.

32 ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 8.

33 בד בבד ברקוביץ מתמודד עם הטענה המקובלת על החינוך ההומניסטי והליברלי כאילו עמדה

באמצעות מגבלות ההלכה, המתבטאות במצוות 'לא תעשה', כדוגמת איסור מלאכה בשבת, דיני כשרות³⁴ ועשרת הדיברות:

כל אחד מעשרת הדברות [...] 'לא תנאף' 'לא תרצח' 'לא תחמוד' הוא צו מוסרי המכוון למצב האמיתי של קונפליקט של פיתוי. בשביל לציית לו האדם נדרש לבלום תשוקות המתעוררות בעוצמה. אולם אין אדם לומד את אומנות השליטה העצמית רק על ידי קריאה בתורה. הוא לומד אותה על ידי הפעלת שליטה עצמית בפועל בשעת מבחן [...] [שהרי] כאשר המבחן צץ [...] יתכן שכבר יהיה מאוחר מדי להפעיל עכבות [...] בצורה אפקטיבית.³⁵

השגרה של הנחת תפילין, החובה להתפלל שלוש פעמים ביום, במועדן וחובת הברכות לפני האכילה דורשות כניעה, משמעת והקרבה של 'האינטרסים האנוכיים, הצרכים והנטיית', אך ללא פגיעה בהם.³⁶ בד בבד, מצוות עשה הן 'אימון באמירת "הן" ביחס למעגלי המשפחה, החברה, העם והאנושות.³⁷ דיני הפסח מעצבים את הזיכרון על ידי המעשים (שהרי 'מבחינה רוחנית אי אפשר לשמר את הזיכרון [...] בדרך אינטלקטואלית גרידא').³⁸ הרוח מניעה את הגוף לזכור, והגוף מאפשר את הזיכרון הקולקטיבי על ידי פעילותו: 'בהימנעות מכל חמץ, באכילת מצה, בהסבה על שולחן הסדר'. כך מתעצב החלל המאפשר את התכלית הרוחנית של החג. אותו הגיון נמצא בערך 'הכבוד לעולם' שיש לממשו לא בידיעה ובאמירה בלבד. כבוד זה מתורגם אל עולם המעשה על ידי 'האיסור "בל תשחית"' האוסר על היהודי 'לכרות עץ עושה פרי, ואפילו של אויב, ואפילו במלחמתנו עימו'.³⁹

'הדוגמה המאלפת ביותר', טוען ברקוביץ, 'היא התפילה. ברי שאפשר להתפלל בלב, ללא מילים וללא זיע. ניתן להתפלל על ידי מדיטציה דוממת. תפילה כזאת עשויה אמנם להתאים לישות שכולה שכל או נשמה, אך בוודאי אין היא התפילה ההולמת ישות בדמות האדם'. התפילה דורשת את שיתוף האיברים, עליה להיאמר במילים.⁴⁰

נאראריסטוטלית זו היא אינדוקטיבניציה. לדין ביקורתי על סוגיה זו ראו: א' רוזנק, ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ט, עמ' 67-106.

34 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 132; שם, עמ' 123.

35 שם, עמ' 122.

36 שם, עמ' 123.

37 שם, עמ' 124-125.

38 שם, עמ' 128.

39 לפי המוסר הזה אמרו חז"ל: 'בשעה שכורתין את עץ-האילן שעושה פרי, קולו הולך מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע' (פדר"א לד). על פי ההלכה 'צער-בעל חיים דאורייתא, וזאת אומרת שאוסרת התורה לגרום צער לבהמות, חיות וכד' (ברקוביץ, משבר [לעיל הערה 12], עמ' 72).

40 רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה ה, ט.

ברקוביץ מביא את מזמור 'נשמת כל חי' כביטוי לרעיון זה,⁴¹ והאמור כאן על התפילה נכון גם על הדת כולה.⁴²

מוסר והתגלות: בין אמת לחובה

סקירה בלתי מעמיקה של כתבי ברקוביץ עלולה להטעות. המעיין עלול להתרשם שברקוביץ טוען שיש כוח ביד המערכת המוסרית להגדיר את התוכן ושיקול הדעת של ההלכה, ובמילים אחרות: כאילו משנת ברקוביץ סוברת שיש חוסר תלות בין דת למוסר, ושהדת עומדת למבחנו של המוסר,⁴³ ולא היא.⁴⁴ כבר ויינברג לא הזדהה עם הגישה המתרגמת (ומשעבדת) את עולם היהדות לעולם הערכים המערבי,⁴⁵ והוא הציב את ההלכה כמערכת מוסרית עצמאית (אם כי בסייגים ומתוך תעוזה ביקורתית חריפה).⁴⁶ הוא אף סבר שמוסר הנעדר סמכות אלוהית הוא חסר סמכות ובעייתי; ורוח דומה, כאמור, נמצאת גם בכתבי ברקוביץ.⁴⁷ ברקוביץ מצביע על העדר הסמכות

41 'על אברים שפלטג בנו / רוח נושמה שנפחת באפנו / ולשון אשר שמת בפינו / הן הם יודו ויברכו, וירוממו ויעריצו / ויקדישו וימליכו את שמך מלכנו' (מתוך סידור התפילה).

42 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 129.

43 יסודות סוגיה זו נטועים בדיאלוג 'אֶתְיִפְרוֹן' שבכתבי אפלטון (כתבי אפלטון, תרגום: י"ג ליבס, ירושלים תל אביב, א, עמ' 255-277), והיא חלחלה לספרות הפילוסופיה של המשפט וההלכה. דני סטטמן ואבי שגיא הדימוה בכתיבתם. הם הבחינו בעקבות הספרות המשפטית בין העמדה של 'חוסר תלות' – היא העמדה המצביעה על תחומי המוסר כנתפסים ומושגים על ידי השכל האוטונומי, לבין העמדה של התלות – המגדירה את המוסר כציווי המתחדש או הנחשף על ידי האל. קטגוריה אחרונה זו נחלקת בכתיבתם לתלות חזקה; הנדרשת להתגלות לשם הבנת הקטגוריות של טוב ורע ולתלות חלשה; הנדרשת רק להתגלות של פרטי המצוות, אולם התבונה מבינה את המוסר מתוך עצמה. ראו: א' שגיא רד' סטטמן, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג; א' שגיא, 'יהדות: בין דת למוסר', תל אביב 1998, עמ' 18-27.

44 הרב מאיר בן שחר, שהואיל לקרוא את כתב היד של מאמר זה, העיר לי על ההבדל שניתן למצוא בין כתיבתו ההלכתית של ברקוביץ, שם נראה כי אכן ההלכה היא הגורם המעצב של המוסר היהודי, לבין כתיבתו המטא-הלכתית וההגותית, שם היסודות המוסריים וההומניסטיים מתגברים על המערכת ההלכתית. אכן, קשה להתעלם מפער זה. אפשר לטעון שיש כאן חלוקה בין כתיבה המופנית לאזוני העולם הרבני, שם ההלכה היא השולטת, לבין כתיבה המופנית לאזוני הציבור היהודי המערבי, שם שולט המוסר ההומניסטי. אולם בד בבד, לא ניתן להתעלם מכתיבתו ההגותית של ברקוביץ המטילה דופי באתיקה המערבית, ודברים אלה נאמרו לאזוני הקהל הרחב. על כן, אני מאמין, שגם אם נכון לומר שברקוביץ היה רגיש לטיב הקהל הקורא את כתביו, הוא לא היה בעל גישה שראתה באופן פשוט את ההלכה ככפופה למוסר המערבי.

45 ראו: הרב י"י וויינברג, 'לפרקים, קריה נאמנה, ירושלים תשכ"ז', עמ' רצה. ראו עוד: שם, עמ' רצז-שא; בלייך, בין מורח ומערב (לעיל הערה 5), עמ' 223-224.

46 ראו: A. Rosenak, 'Morality and Law in the Halakhic Writings of Rabbi Y. Y. Weinberg', S. Katz (ed.), *The Holocaust: Jewish Thought and Post-Holocaust Halakhic Rulings*, S. Katz (ed.), *The Holocaust: Jewish Thought and Education* (forthcoming)

47 ויינברג כתב דברים אלה בו'אגור הלכתי מכאן ודרשני מכאן, ואילו התבטאויותיו של ברקוביץ בנושא

המספיקה העומדת בבסיס המוסר המערבי (ועל כן הידרדרותה לניהיליזם).⁴⁸ לדידו, לא די בידיעת הטוב, אלא יש גם לדעת 'מדוע חובה לדבוק' בו.⁴⁹ לא הרי הידיעה כהרי תחושת החובה.⁵⁰ לטענתו, בד בבד עם ביטול השיקול התועלתני, המוסר המערבי ימצא חסר סמכות. אפילו אם נניח שהטוב טבוע בנו, מה מכריח אותנו לממשו?⁵¹ גרוע מכך, הנצרות – בהכחישה את כוחו התבוני של האדם לדעת את הטוב ובתפיסת האדם כשקוע מטבעו ברע – ביטלה את הנחות היסוד שעליהן האתיקה התבונית עומדת.⁵² אמנם רוח אופטימית יותר נמצא אצל המטריאליזם המרקסיסטי, אולם זרם זה כשל, לדעת ברקוביץ, בכפירתו בעולם הרוח, שהוא הבסיס לערכים.⁵³ זאת אף זאת, פתרונו של אנרי ברגסון גם הוא לא יצלה בשיקום מעמדו של המוסר, כיוון שהמוסריות מובטחת במשנת ברגסון כאינסטינקט ביולוגי או כגניוס אנושי נעלה,⁵⁴ ובכך החובה המוסרית הפכה למצוי ולא לרצוי.⁵⁵ (וזהו כשל, שנמצא לטענת ברקוביץ כבר בפילוסופיה המערבית הקלאסית כולה ובתורת הסטואה בפרט, שסברו שיחוקי התבונה זהים לחוקי הטבע, ובכך התבונה הפכה הן למחוקק הרצוי הן לתיאור המצוי).⁵⁶ אולם עמדתו של ברקוביץ אינה פשוטה. לצד דבריו שהובאו לעיל הוא אף סבור⁵⁷ שחוק שאי אפשר להעמידו במבחן התבונה הוא חסר ערך,⁵⁸ ולדידו, האוטונומיה של המוסר⁵⁹ נזקקת לממד ההתגלות. גם אם נניח שיש לאדם נטייה טבעית אל הטוב, מוסר נעדר התגלות יהיה סובייקטיבי, תלוי חברה⁶⁰ וחסר מימד שמקיימו הלכה למעשה.

זה עוצבו הן בהקשרים של שיח פילוסופי תאורטי הן בהקשרים של ביקורת תרבותית והיסטורית בעקבות השואה.

- 48 ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 8. ראו: E. Berkovits, 'Jewish Education in a World Adrift', *Tradition*, 11, 3 (1970), pp. 5–12
- 49 ראו: ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 120; הנ"ל, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 9; עיינו גם: C. W. Stork, *Alcibiades: A Play of Athens in the Great Age*, Syracuse 1967
- 50 ראו חיבורו של ג'ון מקמרי: J. Macmurry, *Reason and Emotion*, New York 1962; וכן: W. G. De Burgh, *From Morality to Religion*, London 1938; H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. by R. A. Adura, Garden City, New York 1954
- 51 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 109.
- 52 שם, עמ' 120.
- 53 שם, עמ' 111, ראו: חזוני (לעיל הערה 14), עמ' כז.
- 54 ברגסון (לעיל הערה 50), עמ' 96, 101. ראו: ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 8–9. ראו: א' ברגסון, ההתפתחות היוצרת, תרגום מצרפתית י' אור, ירושלים תשל"ה, עמ' 77–82.
- 55 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 111–112.
- 56 שם, עמ' 114.
- 57 בדומה לגישת חוסר תלות, ראו לעיל הערה 43.
- 58 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 115. להלן ניוכח שעמדה זו סובלת מאי־בהירות ואף מכשלים.
- 59 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 107. גם על טענה זו של ברקוביץ ניתן לערער.
- 60 ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 9–10.

סמכות החוק אפוא אינה נקבעת בשל אמתותו; צריכה היא גם רצון אלוהי מצווה⁶¹ (וברקוביץ, בעקבות בובר, סבור שקאנט חש בהעדרו הקריטי של אלוהים בשיטתו).⁶² 'המוסר החילוני' בעייתי אפוא (והמודרנה תוכיח⁶³), נעדר סמכות,⁶⁴ אובייקטיבית ואוטונומיה.⁶⁵

*

דומה, שעיון במשנתו ההגותית של ברקוביץ מעלה כמה שאלות ביקורתיות: מושגיו אינם נהירים די הצורך, מסריו מסתברים ולא הכרחיים והם נעדרים הגדרה מושגית ברורה. לדוגמה: הזיקה בין 'התגלות', 'תבונה' ו'ביקורת אנושית' איננה מובהרת. גם תוקפה של 'ההתפתחות ההיסטורית' בויקה ל'התגלות' דורשת ליבון מושגי נוסף. המעייץ בכתביו עשוי לתהות תהיות שונות: מה תוכנה של 'התגלות'? מה פירושה של הטענה שלמוסר היהודי יש מקור התגלותי וכד בבד ניתן לבקרו? אם יש תפקיד לתבונה בביקורת המוסר – כיצד המוסר מתחמק ממשל הסובייקטיביזם? אם התבונה וההתגלות מובחנות זו מזו – כיצד ניתן להסיק תובנות מההיסטוריה והתבונה ולטעון למקורן ההתגלותי? וכיצד ניתן להצדיק את מהלך סיוגן של המצוות בשל שיקול דעת אנושי כאשר מקורן של המצוות בהתגלות? אולם אפשר שיטענו כנגד ביקורת זו שההתגלות – לדעת ברקוביץ – אינה עוסקת בתכנים (כגון 'לא תרצח') אלא רק במקור החיוב לקיים את מוסר ('ואהבת לרעך כמוך – אני ה'). קביעה זו מעוררת שאלות אחרות: אם בצורניות גרידא עסקינן, האם ההתגלות יכולה לשמש מקור סמכות לכל מערכת מוסרית? ובמילים אחרות, האומנם ייחודו של הצו האלוהי אינו קשור לתכניו?

ברקוביץ אינו מתמודד במישרין עם קשיים אלה, אולם הוא מנסה ליצור עמדת ביניים, התואמת לדעתו להלכה. התורה היא ביטוי למקור הטרונומי, ואילו ההלכה היא גילום של זיקתה של התורה לעולם המעשה (על שלל גווניו ומצוקותיו הקיומיות).⁶⁶

61 ברקוביץ, חוק ומוסר (לעיל הערה 15), עמ' 116. השו. E. Berkovits, *God, Man and History*, D. Hazony (ed.), Jerusalem 2004, pp. 12–18

62 ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 10; ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 108.

63 ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 9; ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 106–108.

64 אולם ברקוביץ מדגיש: 'הבחנה בין חובה יחסית לחובה מוחלטת אינה מתבטאת בדרגות שונות של הקפדה על אכיפתן [...] לא הכרח שחברה חילונית תהיה תובענית פחות מהקהילה הנשמעת לחוק האלוהי' (ברקוביץ, חוק ומוסר [לעיל הערה 15], עמ' 116). דווקא ברקוביץ מורה על הטרנסצנדנטי כמקור החיוב של המוסר לעשייה המוסרית, אולם הוא אינו מורה כיצד המקור הזה קשור לתכנים מסוימים ומי מכריע מה פירושם של התכנים שניתנים על ידי הטרנסצנדנט.

65 יש לשים לב שברקוביץ משתמש במושג 'האוטונומיה' באופנים שונים ויוצא במפורש נגד הגישה המוסרית האוטונומית של קאנט.

66 א' ברקוביץ, 'יהדות אותנטית והלכה', פתחים, א, 15 (תשל"א), עמ' 40.

התורה וההלכה יוצרות אפוא שילוב שאינו הטרונומי או תאונומי גרידא. זוהי, לטענתו, תאונומיה מורכבת:

ההלכה [...] המורה [...] את אופן יישומה של התורה־שבכתב, בזמנים [...] מתחלפים ומתחדשים [...] דורשת מחכמי ישראל אורגינאליות וכוח יצירה, בפענוח כוונת נותן־התורה המיוחדת לכל תקופה ותקופה [...]. ר' עקיבא לימד בבית־מדרשו [...] חידוש [...] שאפילו משה רבנו [...] לא הבין, ולמרות החידוש [...] מצא לו ר' עקיבא אסמכתא, באותה התורה שהקדוש־ברוך־הוא גילה למשה [...] דבריה' לעולם עומד, אבל התוכן של דבריה' מכיל את המלה החדשה־עתיקה לכל דור ודור – והיא מחכה לאדם המיוחד לגלותה.

התורה־שבעל־פה היא אפוא המשתף־הדיאלקטי בין נותן־התורה למקבלה. על זה אמר ר' יוחנן: 'לא כרת הקדוש־ברוך־הוא ברית עם ישראל, אלא בשביל דברים שבעל־פה' [...] הברית היא ממשית, כלומר דו־צדדית.

[יצא אפוא ש]היהדות אינה תיאונומיה 'טהורה', היא משתפת פעולה עם [...] 'אוטונומיה־אנושית'. בברית של התורה־שבעל־פה, פועלים יחד ממשל־אלוקי עם ממשל־אנושי. הדו־צדדיות בברית היא כלי־כך רצינית, שלפעמים בכוח הסמכות שנותן־התורה העניק בעצמו לשותפו, רצונו של השותף גובר על רצונו של הנותן.⁶⁸

המתח בין הטענה ש'רצונו של השותף גובר על רצונו של נותן התורה' לבין הטענה ש'דבר ה' לעולם עומד' הוא מתח גלוי שקשה לעמוד על פתרונו, ודומה שהמושגים המטושטשים שברקוביץ משתמש בהם, כאמור לעיל, אינם עוזרים להבהרת מתח זה.

התורה האותנטית

התורה שבעל פה מכילה אפוא עקרונות מוסר התגלותיים המגולמים בנורמות מעשיות המחויבות לרגישות וגמישות נוכח המציאות וצרכיה. תורה זו מכילה גם יסודות מוסר אלוהי־אובייקטיבי (דורשים יחס מיוחד לאדם. מוסר זה – הנחשף מבין קפליה של ההלכה הנתונה מסיני – הופך לכלים 'אוטונומיים' המצויים בידיהם ובאחריותם של חכמים. זיקה מורכבת זו שיש בה אחריות מוסרית ותלות בציווי הטרונומי 'פנימי' המגולם במקורות חז"ל אפיינה את תפיסת המוסר ההלכתי של ברקוביץ, והוא מבקר הגויים יהודיים שהוא אינו מזהה תלות זו בהגותם.⁶⁹ כל שילוב של שיח מוסרי יחזק

67 ראו: בבלי, מנחות כט ע"ב.

68 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 109.

69 ראו: E. Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York 1974. בדומה להערתי לעיל על אודות מושג 'היהדות', גם כאן ברקוביץ אינו ער לטיבה של הפרשנות ומידת

הלכתי' או 'חוץ תורני' ייתפס בעיניו כשיח בלתי יהודי, ודומה שעיקרון זה הוא אחד הגורמים שהשאיר את ברקוביץ בתוך גבולות השיח האורתודוקסי.⁷⁰ בד בבד, עקרונות מוסר אלה הם בעלי רגישות עליונה לאדם – בדומה לרגישות שאותה מצא אצל ויינברג – והם מתבטאים בעקרונות המטא-הלכתיים: 'כל התורה כולה נמי מפני דרכי שלום היא',⁷¹ ובפסוקים המעגנים רעיון זה, דוגמת: 'דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום',⁷² 'ועשית הישר והטוב',⁷³ 'המעשה אשר יעשון',⁷⁴ או 'למען תלך בדרך טובים',⁷⁵ ואהבת לרעך כמוך,⁷⁶ 'וחי בהם'.⁷⁷ פסוקים ואמרות אלה הם יסודות הישפה⁷⁸ – או התאוריה ההלכתית – והם עומדים בבסיס קטגוריות ההכרעה ההלכתית.

רגישות זו מחייבת פסיקה רגישה למציאות, לעולם הידע המתחדש,⁷⁹ למצוקות ולאתגרים החדשים הניצבים בפני הפוסק, וכן היא מחייבת פרשנות מתמדת, שהיא נשמת אפה של התורה שבעל פה – בניגוד ליציבותה של התורה שבכתב. הפער בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה מתבאר על ידי הרמב"ן, המבדיר את מוגבלותה של

השפעתה מרוחות 'חוץ יהודיות' ומידת הדומיננטיות של הפרשנות על דרכי עיצובה של 'יהדות' החזונית על פי תפיסתו. אולם גם במקרה זה הדיון דורש מסגרת עיון נפרדת.
70 כתביו של ברקוביץ הם יישום של עמדה זו, ראו: א' ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשס"ז; הנ"ל, תנאי בנישואין ובגט, ירושלים תשכ"ז; הנ"ל, 'ההלכה בחברה דמוקרטית, פתחים, א [37] (תשליז), עמ' 30-32; הנ"ל, 'יהדות אותנטית וההלכה', פתחים, א [15] (תשל"א), עמ' 37-42; הנ"ל, 'התחייבות עצמית של נשים במצות עשה שהזמן גרמא, סיני, ק (תשמ"ז), עמ' קפו-קצח; הנ"ל, 'כחם של חכמים – דברי בית דין חבירו', סיני, פז (תשמ"ט), עמ' א-כה; הנ"ל, 'בירור הלכה בדין ניתוחי מתים, סיני, סט (תשל"א), עמ' מה-סו; הנ"ל, 'בירורים בדין גירות, סיני, עז (תשל"ה), עמ' כח-ל; E. Berkovitz, *Jewish Women in Time and Torah*, New Jersey 1990; idem, *Not in Heaven*, New York 1983; idem, 'Conversion "According to Halakha" – What Is It?', *Judaism*, 23, 4 (1974), pp. 467-478

71 בבלי, גיטין נט ע"ב. 'ההשקפה התלמודית רואה את כל מצוות התורה במהותן כמצות בין אדם לחברו. חכמינו ז"ל סיכמו את הנושא בפתגמים: "כל התורה כולה משום דרכי שלום היא", דכתיב: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" [משלי ג 17], וזה כולל אפילו מצות שבין אדם למקום. שהרי כך מסר הלל את תמצית התורה לאותו הגר: "דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור" [ושבת לא ע"א] (ברקוביץ, משבר [לעיל הערה 12], עמ' 87).

72 משלי ג 17.

73 דב' ו 18.

74 שמ' יח 20.

75 משלי ב 20.

76 וי' יט 18.

77 ברקוביץ, ההלכה בחברה (לעיל הערה 70), עמ' 30.

78 עיינו: M. Rosenak, *Roads to the Palace: Jewish Texts and Teaching*, Oxford 1995, pp. 18-21; idem, *Tree of Life, Tree of knowledge*, Boulder, Colorado 2001, pp. 18-25, 30.

79 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 93 ואילך.

התורה שבכתב לחבוק את כל התפתחויות החיים,⁸⁰ ופתרונה: לימדנו הכתוב שיבדוך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין.⁸¹ ברוח זו ברקוביץ מצטט את דבריו הידועים של ר' יוסף אלבו.⁸² החובה לגמישות זו, המוטלת על מורי ההוראה, לשיטת ברקוביץ, מלווה באחריות כוללת כלפי אדם ועולם, וכלפי ההשכלה⁸³ וההיסטוריה⁸⁴ בשלל התרחשויותיה. זוהי 'ההלכה האוטנטית'⁸⁵ או 'תורת ארץ ישראל',⁸⁶ ובגינה מתבלטים הכלים המטא-הלכתיים: 'אין לדיין אלא מה שעניו רואות',⁸⁷ 'עת לעשות לה' הפרו תורתך',⁸⁸ ו'הוראת שעה'.⁸⁹ כלים אלה מעצימים את יכולתו של הפוסק להתמודד עם חובת הפסיקה המתחדשת. בהלכה נמצא את הכלל 'לא ניתנה תורה אלא למלאכי השרת'⁹⁰ המטיל חובה על הפוסק להורות על הדין כאן ועכשיו 'מתוך התחשבות במצב האנושי

80 התורה, לטענתו, אינה יכולה להכיל כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם; ועל כן רק מוכירה את 'לא תלך רכיל' (וי' יט 16), 'לא תקום ולא תטור' (שם, 18), 'לא תעמוד על דם רעך' (שם, 16), 'לא תקלל חרש' (שם, 14), 'מפני שיבה תקום' (שם, 32), וכיוצא בהן (רמב"ן לדב' ו' 18)

81 רמב"ן לדב' ו' 18; ברקוביץ, ההלכה בחברה (לעיל, הערה 70), עמ' קכ-קכא. וכן לשון ר' וידאל די טולושא בעל המגיד משנה לרמב"ם: 'אמרה 'ועשית הישר והטוב' והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם. ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל ענין ובהכרח חייב לעשות כן ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן והאישים' (מגיד משנה, הלכות שכנים, פרק יד, ה, ד"ה 'קדם אחד').

82 'לפי שאי אפשר שתהיה תורת השי"י שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעניני האנשים כמשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאד משיכללם ספר על כן נתנו למשה בסיני על פה דבאים כוללים נרמזו בתורה בקצרה כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור דור הפרטים המתחדשים' (ר' יוסף אלבו, ספר העקרים, מאמר שלישי, פרק כג). ראו: ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 10.

83 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 131.

84 ברקוביץ, יהדות אותנטית (לעיל הערה 70), עמ' 40; הנ"ל, ההלכה בחברה (לעיל הערה 70), עמ' 31.

85 ברקוביץ, יהדות אותנטית (שם), עמ' 40.

86 'תורת ארץ ישראל' זו שונה ומנוגדת לתאוריות חלופיות של 'תורת ארץ ישראל' כפי שנמצאן במשנותיהם של הוזהר, הנצי"ב והרב קוק. ראו: בלידשטיין, 'תורת ארץ ישראל ותורת בבל במשנת הנצי"ב מוולוז'ין, א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת-החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 466-479, ורביצקי עמ' 466-467; מ' אידל, 'ארץ ישראל במחשבה המיסטית בימי הביניים', א' רביצקי ומ' חלמיש (עורכים), ארץ ישראל במחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים, 1991, עמ' 193-214. מ' רוזנק, 'גלות וארץ-ישראל בהגותו של אליעזר ברקוביץ: חשיבה מחדשת אך נורמטיבית', א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 539-559.

87 בבלי, טהרה ב ע"ב; בבלי, סנהדרין ו ע"ב.

88 תוספתא, ברכות ו, כד; בבלי, ברכות סג ע"א.

89 ברקוביץ, טוב ורע (לעיל הערה 26), עמ' 10.

90 ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה (לעיל הערה 70), עמ' מה.

שבכל עת ומקום, ומתוך תשומת לב לחזות המוסרית והמעשית, לאור המטרה המקיפה את התורה.⁹¹

כאמור לעיל, ניתן להצביע על סתירה בין דינמיות זו לבין מגמת היציבות של ההתגלות האלוהית; אולם לא כך סבר ברקוביץ. לדבריו, אחד מעיקריו של הצו הוא צו האחריות האנושית האחראי לגמישותה המתחדשת של ההלכה. גמישות זו הנתונה בידי חכמים שונים דורשת גם הגדרה ייחודית למושג האמת האלוהית, וזו טמונה במדרש המתאר את תמונת מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר.⁹²

לעומת זאת, ברקוביץ מוצא סתירה בין חובת היצירה ההלכתית לבין תהליכי הקודיפיקציה של ההלכה המתבטאים בניסיון חתימת ספרות ההלכה (והדוגמאות לכך רבות).⁹³ גם אם היווצרותם הייתה חיונית בזמנם⁹⁴ הנוק הגלום בהם רב.⁹⁵ הפיכתם של כתבים אלה לחלק מרכזי בלימודי הרבנות ולכלי בפסיקה פוגעת לדעתו ביכולת ההלכה להתחדש⁹⁶ (ובעניין זה יוצא ברקוביץ אף כנגד הסתמכותה של ההלכה על הבבלי וכנגד דברי הרמב"ם בעניין זה).⁹⁷ יוצא אפוא שלא הרי התגלות תורה שבכתב, המכילה עקרונות מוסר חד'משמעיים, כהרי תורה שבעל פה, המכילה יישום מעשי, מורכב ומגוון של עקרונות אלה. נוכח שילוב זה ברקוביץ טוען שעל הפוסק מוטלת החובה להכריע הכרעה הלכתית שיש בה רגישות לזמן

91 ברקוביץ, ההלכה בחברה (לעיל הערה 70), עמ' 31; הנ"ל, יהדות אותנטית (לעיל הערה 70), עמ' 40.

92 ראו: ריטב"א על מסכת עירובין יג ע"ב; ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה (לעיל הערה 70), עמ' רכא. עיינו: ירושלמי, סנהדרין ד, ה (כב ע"א); ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 78.

93 משנה תורה לרמב"ם, השולחן ערוך לר' יוסף קארו במחצית המאה השש עשרה או קבצי קיצור שולחן ערוך לר' שלמה ושמירת שבת כהלכתה' (לר' יהושע ישעיה נויברט) בעת החדשה ועוד הרבה.

94 כדוגמת הצורך להעלות התורה שבעל פה על הכתב בתקופת רבי יהודה הנשיא בבחינת 'עת לעשות לה' הפרו ורתתך' כדי למנוע שכחת התורה מישראל, וכן בשאר ימי הגלות הקשים שדרשו יצירת סיכומי הלכות ברורות ופשוטות. על אודות המחלוקת אם רבי יהודה הנשיא אכן העלה את המשנה על הכתב ומה תפקידו בעיצובה ראו: ש' אברמסון, 'כתיבת המשנה (על דעת גאונים)', ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 27-52.

95 ד' חזוני; אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית, חכלת, 11 (2001), עמ' 106-142.

96 בין טענה זו ובין דברי הרמב"ם על נטיית בני אדם לקדש את הכתוב קיימת זיקה. ראו את ביקורתו של ר' חסדאי קרשקש על איבוד הדינמיות ההלכתית בשל סכמתו של הרמב"ם, בימי הביניים, ואת ביקורתו של דוד פרידלנדר כנגד העלאת התורה שבעל פה על הכתב – בהקשר השכלתי מודרני.

97 גם הרמב"ם כתב כן בהקדמתו ליד החזקה וז"ל [וזה לשונו]: "אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר [...] לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל" [...] בשלמא בעניין של גזירות ותקנות [...] אבל המעין שם בדברי הרמב"ם יראה שכונת הרמב"ם שגם בדינים השונים אין עוד לחלוק על הנמצא בש"ס [...] והדבר תימה, מאין הכח, ואפילו לכל ישראל, לחייב את כל הדורות בדבר שהוא כנגד דין התורה הקובע שיפתח בדורו כשמואל בדורו' (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה (לעיל הערה 70), עמ' רסח).

ולמקום; הכרעה הנסמכת על סמכות אלוהית (הטרנומית) ומושתת על שיקול דעת אנושי (אוטונומי).

ביקורת ההיסטורית על ההלכה

ברקוביץ הצביע על ארבע נקודות המבחינות בין ההלכה לבין חוק התורה. לטענתו:

ההלכה אינה חוק התורה, כי אם יישומו של חוק התורה, הנעשה בעל משמעות על ידי צורת יישומו במצב הנתון. תכליתה של ההלכה לעשות את התורה במצב היסטורי נתון; א) אפשרית מבחינה מעשית; ב) בת קיום מבחינה כלכלית; ג) בעלת משמעות מבחינה מוסרית; ד) בעלת מובן מבחינה רוחנית.⁹⁸

לא כל מה שנכתב בתורה מסוגל אפוא להתיישם כפשוטו לאחר המבחן המעשי; הכלכלי, המוסרי והרוחני (והרהורי הביקורת שהועלו לעיל שבים ומתעוררים). על הפוסק לשאת בעול ההתמודדות עם המציאות, המוסר והתכלית הרוחנית של התורה, ולעמת את הציווי עמם כדי להכריע כיצד ניתן לממשו. הכלים, העקרונות והערכים הנלמדים מהתורה (באופן הטרנומי ותאנומי) הם הכלים הביקורתיים שאמורים גם לבקרה (על ידי הפוסק האוטונומי).⁹⁹ על הפוסק להבחין אפוא (ברוח אבחנותיו של דבורקין המבחין בין חוקים לעקרונות)¹⁰⁰: מה הדינים שעליו לדון בהם; מה התכלית או החזון שהתורה שואפת אליה במצווה זו; מה מורכבותה של המציאות האנושית המעורבת ביישום ההלכה, ומה הפתרון ההלכתי הנדרש לאור מורכבות זו.¹⁰¹

הרתיעה מהתמודדות אוטונומית, ערכית, פרשנית ומוסרית יוצרת, לטענתו, עיוותים של הפסיקה החרדית והגלונית, ההופכת ליהדות המנותקת מהחיים.

98 ברקוביץ, יהדות אונטית (לעיל הערה 70), עמ' 40. ראו הערתי הביקורתית להלן על היחס בין כללים אלה לחשיבה ההלכתית המצויה בתנועה הקונסרבטיבית.

99 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 107.

100 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass. 1977; idem, *Law's Empire*, Cambridge, Mass. 1986

101 ברקוביץ, ההלכה בחברה (לעיל הערה 70), עמ' 30-31. בעבודת סמינר של תלמידי רוגן שובל (בחנית שיטתו ההלכתית של הרב אליעזר ברקוביץ) הוא הדגים כיצד עיקרון זה פועל במשנת ברקוביץ במצוות שונות, לדוגמה: יתיקן עולם; הדין: הלכה כרבי; והיתר ביטול גט בפני ב' ושלא בפניה; תכלית התורה: מניעת חילול ה'; המצב האנושי במציאות: שינוי מעמד האישה ושוויונה. הפתרון: קבלת תקנת רבן גמליאל שאין אדם יכול לבטל גט ללא ידיעתה של האישה (ראו: א' ברקוביץ, מעמד האישה ביהדות, היבט הלכתי חברתי, י' כהן [עורך], הפנינה: האשה היהודית בחברה במשפחה ובחנוך, ירושלים, 1989, עמ' 43, 46; הנ"ל, ההלכה כוחה ותפקידה [לעיל הערה 70], עמ' רח-רט. ראו גם: א' אייזיקס, "כבוד הציבור": בחינה היסטורית של מושג הלכתי, א' רוזנן [עורך], הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי [בדפוס]).

מדי פעם שומעים על רבנים [...] שעצתם לשואל היא: 'לאנשים דתיים מוטב לא להתאמץ להצטרף למשטרה'. האם זו [...] דעת התורה, שיהודים דתיים לא ישרתו במשטרה במדינה של היהודים?

או, למשל, האם אפשר להפסיק את הקשר עם העולם הבינלאומי בשטח הטייס? [...] [האם ניתן להפסיק] את התקשורת בשבת כך [...] שלא נדע מה מתרחש בעולם שמחוץ למדינה?

משמע, שלפי הבנתם של נאמני היהדות את התורה ואת ההלכה, זקוקה מדינה יהודית לרבבות יהודים חילוניים שאינם מאמינים [...] קיום היהדות במדינה [אפוא] תלוי בגויים של־שבת? יהודיים.¹⁰²

ב

דיון הלכתי

בספרו 'ההלכה כוחה ותפקידה'¹⁰³ ברקוביץ מבקש להמחיש את עקרונותיו המטא־הלכתיים בתוך ספרות ההלכה ולהצביע על המקורות בספרות זו¹⁰⁴ של שעליהם מיוסדת משנתו. הוא מצביע על כוחה המפליג של הסברה בעיצוב ההלכה, בכך שמחשיבים אותה כדברי מקרא,¹⁰⁴ ובכך שיכולה היא להפוך כללי הלכה (כגון 'יחיד ורבים הלכה כרבים') ולהכריע שלא על פי הכללים.¹⁰⁵ הוא מראה את שלל הפסיקות של זו"ל

102 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 50-51, 81, 87, 98-99; הנ"ל, 'סמכות דתית במדינה דמוקרטית – הכיזד?, סיני, צט (תשמ"ו), עמ' צא; הנ"ל, 'יהדות אותנטית (לעיל הערה 70), עמ' 41. הויקה שבין חוות דעת הלכתית־תרבותית זו לבין משנתו הציונית של ברקוביץ צריכה עיון נפרד. כמו כן יש מקום להשוות בהרחבה בין דברים אלה לחונו ההגותי־הציוני והמטא־הלכתי של ישעיהו ליבוביץ. ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה (לעיל הערה 70).

103 'מה שהסברא מחייבת הרי הוא דין דאורייתא. הכלל הזה בר תוקף בכל מישורי התורה – בדיני ממונות כמו בדיני נפשות, בדיני אישות לא פחות מבדיני איסור והיתור' (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [שם], עמ' י). לדוגמה: 'ר' יוחנן וריש לקיש נחלקו ביחס לאופן הקניין במטלטלין. ריש לקיש סבור שמשכח קונה ואולם ר' יוחנן אומר "דבר תורה מעות קונות" (בבא קמא מז ע"ב). במרוצת הסוגיא ריש לקיש מביא ראיה לשיטתו מפסוק. אבל ר' יוחנן אינו מביא שום ראיה לשיטתו והגמרא אף איננה דורשת את טעמו. הנמוקי יוסף מפרש את טעמו כך: "לאו מקרא יליף, אלא מסברא בעלמא דבדין הוא שיהיו קונות כיון שרוב הקניינים נעשים בכסף" (נמוקי יוסף, דף כח ע"ב, מדפי הרי"ף). חשוב לשים לב לאופן שבו ר' יוחנן מנסח את דבריו, על אף שמקור שיטתו הוא מסברא הוא מדגיש ואומר: "דבר תורה מעות קונות". החיוב שהסברא יוצרת הוא דברה של תורה' (שם).

105 'על פי סוגיות שונות בשי"ס ניתן להסיק אימתי הכלל של יחיד ורבים וכו' חל, ומתי אינו חל. בדין סנדל המסומר סברי חכמים שהגם שאסור לצאת בו בשבת "מטלטלין אותו לכסות בו את הכלי ולסמוך בו את כרעי המיטה" (בבלי, שבת ס ע"ב). ר' אלעזר בר' שמעון חולק על כך ואוסר. הגמרא מסיקה על פי דברי רב מתנה שאין הלכה כר"א בר' שמעון. על מסקנה זו מקשה הגמרא: "פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים". כלומר, מה צורך ראה רב מתנה להדגיש שאין הלכה כר"א ב"ש, הרי הדבר מובן מאליו שכן

המתחשבות במציאות האנושית (לא ניתנה תורה למלאכי השרת);¹⁰⁶ ההתחשבות בתכונות פסיכולוגיות¹⁰⁷ ובשינוי הטבעים,¹⁰⁸ הצורך בתיקון עולם¹⁰⁹ ותפקודו של

הוא יחיד מול רבים. תשובת הגמרא היא: "מהו דתימא מסתברא טעמא דר' אלעזר בר' שמעון בהא, קמ"ל. ופירש רש"י: "מסתבר טעמא – דאסור לטלטל שמא ינעלנו". כלומר, יש צורך לפסוק בפירוש דלא כראב"ש משום שבלי זה היינו מקבלים את דעתו כנגד הרבים מפני 'שמסתברא טעמא'. נמצאנו למדים שבמקום שדעתו של היחיד מסתמכת על סברא שמתקבלת על הדעת יש לפסוק כמותו ואפי' כיחיד' (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [לעיל הערה 70], עמ' כא). ראו: בבלי, כתובות ק"ע"א, רש"י, ד"ה 'לימא בהא פליגי'; ברקוביץ, שם, עמ' כה.

106 המקרה הקלסי של מושג זה נמצא במסכת מעילה יד ע"א: 'שמואל: 'בונין בחול ואחר כך מקדישין'. עיקרון זה חל בגין העובדה 'שקרוב הדבר שישבו הפועלים על הבנין ובצל הבנין, 'אי בנה בקודשא אשתכח דמעיל בקודשא' (שם, ע"ב). אם הבניין נבנה בקודש הרי הם מועלים בו בתשמישם' (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [לעיל הערה 70], עמ' מה). 'ואם האדם אינו מלאך בוהירותו הרי מכל שכן שהוא רק בן אדם במבנה הגוף שלו [...] למשל אסור לאדם לקרוא קריאת שמע כנגד הערה [...] אמנם, העיקר הוא שליבו לא יראה את הערה. ועל כן ההלכה היא: 'היתה חגורה של בגד או עור או שק על מתניו אע"פ ששאר גופו ערום (כלומר אע"ג [אף על גב] ששאר גופו היינו החלק התחתון כמו עקבו) מותר לו לקרוא קריאת שמע' (רמב"ם, הלכות קריאת שמע ג, יח) [...] האדם אינו יכול לקרות ק"ש בטוהרת הגוף כמלאכי השרת, ומפרש רש"י: 'שאין להם ערוה. על כרחו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה' (ברכות כה ע"ב; ברקוביץ, שם, עמ' מו; וראו עוד: שם, עד עמ' נד).

107 ישנם מקרים שבהם היחסים עם הזולת קובעים את התנהגותו של האדם, ואז משפיעה התנהגות זו על עיצובה של ההלכה. הלכה שכזו מצויה בדינו של רב המנונא: 'אשה שאמרה לבעלה גירשני נאמנת, חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה' (יבמות קטז ע"א). על יסוד 'חוק' פסיכולוגי זה מתירים אשת איש לעלמא' (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [שם], עמ' נח), וראו עוד בהרחבה שם בהקשרים של אישות וממונות, עד עמ' סד.

108 האם במצב המוסרי הנוכחי ניתן עדיין להשתמש בחזקה ש"אין אדם עושה את בעילתו בעילת זנות"? או האם אפשר לסמוך על החזקה ש"אין בעה"ב עובר על בל תלין"? או שהשכיר בתובעו את משכורתו, אכן מדקדק בלאו של לא תגול? האם בזמננו פעיל אותו 'חוק' פסיכולוגי ש"אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובר", או ש"אין מעיזה פניה בפני בעלה"? מתי אפשר לסמוך על הכלל ש"שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב"? אין ספק שבכל העניינים הללו יש להתחשב עם תנאי הזמן והמציאות הקיימת' (שם, עמ' סד-סה).

109 לדוגמה, תקנת פרוזבול: 'התקנות שתיקנו חז"ל מלמדות על התחשבותם במציאות החיים היום-יומיים ואת דאגתם לתיקון סדרי החיים, במקרים שההלכה עצמה לא היתה מספקת. מטרתן של תקנות אלה לעיתים היא בעיקרה פרגמטית-כלכלית ולעיתים היא בעיקרה מוסרית [...] התקנה המקורית ביותר בתחום זה היא תקנת פרוזבול [...] 'כשראה [הלל] שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' (דב' טו 9) התקין הלל לפרוזבול' (משנה שביעית י' ג) [...] אופן התנהגותם של בני האדם הוא שאילץ את הלל לתקן את תקנתו, ועל ידי זה הסיר מעל האנשים את עול מצוות שמיטת כספים בשביעית [...] כיוון שראה הלל שמטרת המצווה לא נתקיימה התקין את תקנתו [...] התקנה היתה לטובת שניהם [עשירים ועניים] – לטובת העשירים שלא יפסידו את כספם, ולטובת העניים שלא ינעלו דלת בפניהם [...] אפילו חכמים שחולקים על רבי ואמרי שמיטת כספים בזמן הזה דאורייתא היא (ראה רש"י גיטין לו ע"א ד"ה בשביעית בזמן הזה), מכל מקום הלל מציא למעשה דרך לעכב את מצוות שמיטת הכספים בכדי לאפשר חיים מתוקנים יותר במישור הכלכלי' (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [לעיל הערה 70], עמ' עט-פ). וכן 'יש שמשום תיקון העולם בטלו מצוה מפורשת בתורה. דוגמא לכך מצויה במשנה בפרק השולח: 'המוכר את

הכלל – 'התורה חסה על ממונן של ישראל'.¹¹⁰ ברקוביץ פורש את עקרונות המוסר הגלומים בשיקול הדעת החז'לי¹¹¹ החל ב'דרכי נועם'¹¹² דרך 'עשית הישר והטוב'¹¹³ וכלה בגדול כבוד הבריות'.¹¹⁴ הוא אף מדגיש את כוחם של טיעוני המוסר בידיני אישות: כוח הכפייה של בית הדין על סרבן הגט,¹¹⁵ החשש לעיגונה של האישה והשלכותיו ההלכתיות וכוחם של חכמים להפקיע קידושין.¹¹⁶ כוחם של חכמים בעיצובה של

שדהו לעובד כוכבים – לוקח ומביא ממנו בכורים, מפני תיקון העולם" (גיטין מז ע"א) [...] עולה אפוא, שמתוך הרצון להבטיח שאדמת א"י [ארץ ישראל] לא תצא מבעלותם של היהודים, תקנו חכמים את תקנתם הראשונה ובטלו את מצות הביכורים, בכדי להורות ליהודים שהתנהגותם פוגעת באינטרסים החינוכיים של העם' (שם, עמ' פד-פה).

110 'טיב היחס של נותן התורה לצרכים של העם מצא את ביטויו בפתגם: "התורה חסה על ממונן של ישראל"', וניכר בדין נגעי בתים, ש'התורה הטילה על הכהן את האחריות לצוות על כך שכל הכלים יפנו מהבית לפני בואו: "וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית ואחר כך יבא הכהן לראות את הבית" (וי' יד 36) (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [שם], עמ' פה). בעניין ויקת' עד מתי מכלה את ממונן של ישראל' למושג 'חוששין להפסד', ראו: בבלי, פסחים כ ע"ב; בבלי, שבת קנד ע"ב; בבלי, ביצה לו ע"א ועוד. 'התורה חסה על ממונן משום שהיא חסה על ישראל. לחוס על מעמדו החומרי של הוולת צריך להיות חלק מהאחריות לחוס על חיי הוולת ומצבו של הוולת בכל המובנים. הרעיון מצא ביטוי הבהיר בדברי ר' שמעון [...] "רבי שמעון אומר פסח ותג שאין עונות מלאכה עשה זה שבעה וזה שמונה עצרת שהיא עונת מלאכה אינה אלא יום אחד בלבד מלמד שחשך הכתוב לישראל" (ספרי דברים פיסקא קמ ד"ה רבי שמעון) [...] "מלמד שחס הכתוב על ישראל", וזהו הטעם של כולם' (ברקוביץ, שם, עמ' צט).

111 'כגון [...] "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג 17), "ועשית הישר והטוב" (דב' ו 18), "המעשה אשר יעשון" (שם' יח 20), או "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב 20) [...] רבותינו הפיקו מהכללים פרטים מסוגים שונים' (ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [שם], עמ' קיב).

112 'יבמות פז ע"ב; משנה, גיטין ה, ח, ועוד; ברקוביץ [שם], עמ' קיב-קיד.

113 'בתלמוד מובאים רק שני דינים שנוסדו על הכלל של "ועשית הישר והטוב" [...] האחד עוסק בשומא [...] (בבא מציעא לה ע"א); הדין השני הוא דינא דבר מצרא (שם, קח ע"א). ובהקשר זה יש להזכיר את הדינים של 'לפנים משורת הדין' (בבלי, בבא מציעא ל ע"ב; בבלי, בבא קמא צט ע"ב), ראו: ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה (שם), עמ' קכ-קכא.

114 'תחת כותרת זו בדעתנו לכלול לא רק את המושג של כבוד הבריות כפי שהוא מופיע בתלמוד במובנו המדויק, אלא גם דינים אחרים שיסודם בחשיבותם של הבריות [...] מקרים, שבהם תפיסת המוסר העקרונית של היהדות עומדת מול דין מסוים של התורה, ומתוך התנגשות עם הפשט המילולי מתפרש הפסוק על פי דרישותיו שלו' (שם, עמ' קמא). בעניין דחיית דיני דרבנן (ברכות יט ע"ב; ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה [שם], עמ' קמא-קמג); דינים שנקבעו כדי למנוע בושה (חגיגה כו ע"א; ברקוביץ, שם, עמ' קמה-קמו); וכן 'יש שהאחריות עבור הוולת, ואפילו הוא יחיד, מחייבת את האדם אפילו לחטוא, כדי להציל את חברו מחטא חמור יותר' (שם, עמ' קנא).

115 רמב"ם, גירושין ב, כ, ראו: ברקוביץ, שם, עמ' קעט-רב.

116 בבלי, 'יבמות קי ע"א; בבלי, בבא בתרא מח ע"א; 'הרשב"ם [...] כותב: "ובמקום אחר מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כות משה וישראל ורבנן אמור לא ליהו קדושין נמצא שלא קדשה זה שהרי בדעת חכמים תלה והם אינם חפצים בקידושין הללו" (רשב"ם, בבא בתרא מח ע"ב, ד"ה 'מר בר רב אשי'). [...] הכלל "הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן" [...] מפרשו: כלומר, מכיוון שהוא עשה שלא כהוגן, הרי הוא עשה שלא כדעת חכמים, ועל כן הם דוחים קידושין כאלו' (ברקוביץ, שם, עמ' רז).

ההלכה, שהוא גם אחריותם, מבואר באריכות בדבריו, תוך תיאור סמכותם,¹¹⁷ תפקידם להכריע רק על סמך 'מה שעניניהם רואות',¹¹⁸ כוחם של חכמים מול בתי דינים הקודמים להם¹¹⁹ וכוחם לעקור דבר מן התורה.¹²⁰

ברקוביץ לא שימש בתפקיד רבני שחייב אותו לכתיבה הלכתית כפוסק ובמכתבו לויינברג כתב שעיקר רצונו להתבטא כתאורטיקן של ההלכה.¹²¹ הוא לא כתב אפוא שו"ת שיאפשר מעקב מלא אחר דרכי יישום עקרונותיו. אולם לקבלת מושג על ייחודה של עמדתו ניתן לבחון את כתיבתו על אודות השמיטה, ניתוחי מתים, מעמד האישה ויתנאי בנישואין. במקרים אלה – ובעיקר בסוגיה האחרונה – התפרץ עימות בינו לבין הרבנות האורתודוקסית, המבטא את חריגותו הרבנית-הלכתית בעולם האורתודוקסי-מודרני. במסגרת מצומצמת זו אפרוש בתמצות ובאופן השוואתי סוגיות אלה ואנסה להדגים את חדשנותו וזיקתה לעקרונותיו שהוברהו לעיל.

השמיטה

'היתר המכירה' של הרב אברהם יצחק קוק (1865-1935), שניתן בשנת 1910, הסעיר את עולם ההלכה. בגינו של פולמוס זה הרב קוק נתפס כסמן מובהק של פסיקה ציונית.¹²² ההיתר שנתן הרב קוק – אשר הסתמך על היתרים שנתנו בעבר¹²³ – לקח בחשבון את

117 ברקוביץ מנתח את סוגיית תנורו של עכנאי (בבלי, בבא מציעא נט ע"ב); הפלוגתא בין רבן גמליאל ורי' יהושע בעניין קידוש החדש (משנה, ראש השנה ב, ט); וסוגיית 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' (דב' יז 11; רמב"ן, שם; ספרי דברים קנד) ומחלוקת בבלי וירושלמי בעניין זה (ברקוביץ, שם, עמ' רי-רי"ב).

118 בבלי, סנהדרין ו ע"ב. ראו: בבלי, ראש השנה כה ע"ב; ברקוביץ, שם, עמ' רכא-רכד.

119 בדבריו הוא מבהיר את שלושת השיטות 'בדין של אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חברו, אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמניין (שיטת התוספות, הרמב"ם והרמב"ן). ראו: ברקוביץ, שם, עמ' רכד-רלא.

120 שם, עמ' רסט-רפט.

121 וכך הוא כותב לרב ויינברג בשנות החמישים של המאה הקודמת (התאריך המדויק של הכתב אינו ברור): 'ספרי החדש שאני עכשיו עובד בו הוא בענין פילוסופי[ה] של היהדות. כבר סיימתי את העתקה הראשונה ואני עכשיו עובר עלי[ה] ומגי[ה]. תקוותי היא שהכ"י [שהכתב יד] יהיה נגמר בסוף חודש יולי א"ה [אם ירצה ה']'. אומנם עיקר התעניינותי היא סוכ"ס [סוף כל סוף] במחקר ההלכה. יש לי כמה תוכניות לעבודה אלא שאין לי מקום מנוחה לעבודה.

122 ראו: ב' איש-שלום, הרב קוק: בין רציונאליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 190; א' מלכיאל, 'אידיאולוגיה והלכה בהיתר המכירה של הראי"ה קוק, שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 171, 210-211; א' רוזנק, 'ההלכה הנובואית והמציאות בפסיקתו של הרב קוק, תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 591-618; הני"ל, הרב קוק, ירושלים 2006, עמ' 81-92; מ' פרידמן, 'למשמעותו החברתית של פולמוס השמיטה, שלם, א (תשל"ד), עמ' 455-473; י' קניאל, 'התחדשות פולמוס השמיטה בשנת תר"ע, סיני, פו (תש"ג), עמ' רכו-רמ.

123 מ' וייס, 'על השמיטה לפני שנת תרמ"ט', מ' כהנא (עורך), בחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 75-90.

קשיי הכלכלה של היישוב הציוני, ופסיקתו שקללה את המציאות המתחדשת ואת גדר ההלכה. העימות עם העולם החרדי היה עז,¹²⁴ אולם ההיתר, למעשה, היה מוגבל ביותר. ההיתר אפשר רק הפרה זמנית של דיני דרבנן והוא היה כרוך במכירת ארץ ישראל לגויים. לא עלה על דעתו להתיר דין דאורייתא עבור בעיות כלכליות¹²⁵ (ועיקרון זה לא חל רק על איסורי שנת השמיטה אלא הוא היה עיקרון כללי בפסיקתו והוא התבטא ביתר שאת וביתר חריפות בדבריו על איסור החליבה בשבת).¹²⁶ פתרון מכירת הקרקע לגויים היה אפוא שיטתי בכתיבתו ההלכתית והיה לחלק מכלי עבודתו של הרב קוק בהתמודדות הציונית-הלכתית.¹²⁷

גישה הלכתית זו זכתה, כאמור, לביקורת חרדית חריפה אולם גם לביקורת צוננת מהכיוון הלא חרדי.¹²⁸ ואיש ההלכה המובהק שהיה שותף לביקורת זו היה הרב ויינברג:

חיוויתי דעתי, שבימינו אי אפשר לבצע דבר זה, מכירת אדמות ארץ ישראל לערבי, שיגרום ולזול בעיני ישראל שבארץ ישראל ובעיני העולם כולו, בדיני התורה, וד"ל [=ודי למבין]. ומכיון שאנחנו מתאבקים [צ"ל נאבקים] לחזק את דיני התורה ושלטונם במדינת ישראל, אסור לנו להציע דברים שאינם מתקבלים על הדעת וחותמים חתירה גדולה תחתם.¹²⁹

השימוש בגויים כאמצעי הלכתי נתפס על ידי ויינברג כהתחמקות מהתמודדות ישירה עם המציאות ואתגריה. ברקוביץ הסכים עם ויינברג, אולם ניסוחיו היו חריפים משל מורו והלכו צעד אחד נוסף: ברקוביץ פוסל את השימוש בנוכרים אולם לדעתו גם צריכים להתבונן על יישומה הפשוט של הלכת שמיטה תחת ביקורתיות היסטורית. וביתר פירוט: יש להפריד בין דין השמיטה לבין הבנת תכליתה וחזונה, ושקלולם לאור המציאות הכלכלית, ההיסטורית והלאומית. רק לאורם של מכלול היבטים אלה

124 רוזנק, הרב קוק (לעיל הערה 122), עמ' 81-92.

125 ראו: א' רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ז, עמ' 222-253.

126 הרב קוק, דעת כהן, ירושלים תשנ"ג, עמ' תכו; הנ"ל, אורח משפט, ירושלים תשמ"ה, עמ' עד, טור א (התשובה נכתבה בירושלים תרפ"ט).

127 ראו: אורח משפט, תשובה נ, עמ' סד טור ב-סה, טור א; תשובה נד, עמ' סו, טור א; תשובה קלו, עמ' קסח-קסט; תשובה קא, עמ' קי, טור ב; אגרות, א, עמ' שמח; משיב, תשובה סא, עמ' קכה, טור ב; תשובה סד, עמ' קל, טור ב; ח"י פלס, 'שיטתו של הרב קוק וצ"ל בקשר לחליבה והתקבלותה ב"נוה יעקב"', מ"צ נריה, א' שטרן, נ' גוטל (עורכים). ברורים בהלכות הראי"ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 316.

128 א' שביד, 'החילוניות מנקודת הראות הדתית: הקדמה לעיון במשנת הראי"ה קוק', הנ"ל, היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים, תל אביב תשמ"א, עמ' 136-137; הנ"ל, מולדת וארץ יעודה, תל אביב תשל"ט, עמ' 199. עיינו: איש-שלום (לעיל הערה 122), עמ' 190.

129 הרב יעקב יחיאל ויינברג, מכתב לרב איסר יהודה אונטרמן, שבט מיהודה, ירושלים תשנ"ג, סימן יב, עמ' רסה (המכתב מיום ג', טו בסיון תשכ"ה, מונטרה).

יש לעצב את הפתרון ההלכתי הרצוי. לאור ניתוחו, לא הרי דין השמיטה המקראי כהרי המציאות המתחדשת של מדינת ישראל המודרנית; והמנגנונים המטא-הלכתיים מאפשרים לדידו ניתוח והסקת מסקנות:

הצד הטראגי במצב הוא, שלעת-עתה אין [...] אדם היודע איך לנהל מדינה של יהודים לפי התורה וההלכה. [לדוגמה:...] [שמירת...] [שנת השמיטה...] [החקלאות שאליה מתכוונת התורה במצווה זו היא החקלאות הפרימיטיבית. מטרתה היחידה של חקלאות זו היתה לספק את האוכל הנחוץ לעם מיבול הארץ. בתנאים אלה היה קל – יחסית – לתת 'שבת' של מנוחה לשדות הארץ שנה לכל שבע שנים. משום זה מחזקת התורה את כוח האמונה בעם, באמרה [...] 'כי תאמרו: מה נאכל [...] וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית [...]'] (ויקרא כה כ-כא).

בזמננו [...] המצב שונה לחלוטין. תפקידה של החקלאות היום אינו לספק את האוכל היום-יומי [...] אלא [...] [החקלאות] יוצרת [=מייצרת] [...] ליצוא, שבלעדיו המסחר הבינלאומי של המדינה יצלע על ירכו [...] [הרבנים] משתדלים [...] למצוא פתרון לבעיה, על-ידי מכירת הקרקעות לכל שנת השמיטה לשאינם יהודים. כאשר רק יחידים היו בעלי שדות וכרמים בארץ, ניתן היה להצדיק פתרון מזורז כזה. אבל בעידן המדינה, למכור את קרקעות העם והמדינה כולן, לכל שנת השמיטה, ללא-יהודים, האין זה הפיכת הרעיון הנשגב של 'שבת הארץ' לחוכא ואיטולא?¹³⁰

ברקוביץ דוחה את הפתרון החרדי לסוגיה זו¹³¹ ומדגיש: לא הרי הכלכלה בעבר כהרי הכלכלה בת זמננו; לא הרי מכירת קרקע של חקלאים בודדים, כהרי מכירת הקרקע של מדינת ישראל כולה. ההבחנה בזמן ובמקום צריכה גם לגרור שינוי ביחס ההלכתי לסוגיית השמיטה.

דומני, שלאור ניתוח זה, שאלותיי דלעיל על העדר ההגדרה המדויקת של תחום סמכות התבונה והביקורת ההיסטורית מול מושג ההתגלות רק מחריפות. באיזה מובן ניתן לומר שביקורת היסטורית זו – הנוגעת לתורה שבכתב – יונקת מעקרונות פנים הלכתיים? למה אנו מתכוונים כשאנו רוצים לטעון שיש זיקה בין ביקורת זו לבין מושג ההתגלות? מה מבחין בין מהלכיו ההלכתיים של ברקוביץ לבין מהלכים הלכתיים אחרים בספרות השו"ת הקונסרבטיבית המעגנים עצמם על הביקורת ההיסטורית?¹³²

130 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 51.

131 ברקוביץ דוחה גם את הפתרון החרדי ואת המגמה הרוחנית הגלומה בו: 'כידוע, יש פתרון אחר ליתור חרדים: הם משאירים את השדות והגנים שוממים, ומארגנים מגביות בחור'ל להחזיק בידי החקלאים הזקוקים לתמיכה בכל שנה שביעית. ואנחנו שואלים, האם זו היתה כוונת התורה, שקיומה של מצות שמיטה תהיה תלויה בארצות-הברית ובשאר ארצות הרווחה?!' (שם).

132 ראו: הרב דוד גולניקין, הלכה לימינו, גישת התנועה המסורתית להלכה, מהדורה רביעית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 24. לעיון בשאלות כגון אלה ראו: רוזנק (לעיל הערה 1).

ניתוחי מתים

מגמה ביקורתית-היסטורית דומה המלווה ברגישות מוסרית ותחושת חובה להתמודדות עם המציאות העדכנית והפנמתה נמצא בדיוניו ההלכתיים של ברקוביץ על ניתוחי מתים.

פסקו של הרב קוק בהקשר זה הוא קצר וחד-משמעי: איסור מוחלט. לשיטתו –

מאחר שניווול המת הוא אחד מהאיסורים המיוחדים לישראל, שהקב"ה צוה אותנו על קדושת הגוף כמו שאנו מוזהרים ממאכלות אסורות [...] מצד הקדושה המיוחדת לישראל, שקראם ה' יתברך גוי קדוש. והגויים, כשם שאינם מקפידים על המאכלות רק באופן טבעי, ככה אין להם שום טעם להקפיד כל כך על הגוף שלא יתנוול, בשביל איזה מטרה טבעית כמו הרפואה. על כן אנחנו צריכים לקנות בכסף מלא גויות מתים מאומות העולם בשביל המטרה המדעית.

ואין לחוש בזה משום שנאת הגויים, כי הישרים שבהם יבינו, שסוף סוף אומה זו, שנבחרה להביא את אור הקודש של ידיעת ד' [...] וסובלת על זה צרות מרובות לאין שיעור, היא ראויה גם כן לאיזה פריבילגיה של קדושה.

והמקולקלים שבהם לא יחדלו להעליל עלילות גם אם ניקח מתים מישראל לנתחם. [...] איסור ניוול המת הוא בא מצד צלם אלקים שבאדם, שהוא מיוחד לישראל ביותר בהירות מצד קדושת התורה, וחלק גבוה מי יתיר.¹³³

הרב קוק אסר אפוא על הניתוח, בשל תפיסתו המטפיזית על אודות ישראל¹³⁴ והזיקה שבין איסור השחתת הגוף לבין חובת שמירת הנפש של ישראל שהם הם בעלי צלם אלוהים.¹³⁵ אמונתו היא ששמירה זו תאפשר את הביטוי השלם של סגולת ישראל; סגולה המשרתת את העולם כולו.¹³⁶ ממילא נכון וטבעי לייבא גופותיהם של גויים לצורך המחקר הרפואי.

הרב ויינברג התנגד לגישה זו מעיקרה תוך שהוא טוען:

ויש צורך להדגיש, שבזמננו שאלת ניתוח המתים היא שאלת המדינה, ושאלה של האנשים החיים במדינה, זו [...] שאלה של העם כולו [...] ושאלה של המדינה

133 הרב קוק, דעת כהן (לעיל הערה 126), תשובה קצט, עמ' שפג, טור א.

134 רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל הערה 125), עמ' 64-88.

135 אין בכך כדי לטעון שלאומות העולם אין צלם אלוהים. כזאת אומר הרב קוק באופן מפורש: 'אנו דוגלים בשם ה' אל עולם, שברא את העולם כולו בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו [...] (שמונה קבצים, כרך ג, קובץ ח [לונדון תרע"ו-תרע"ט], חברון-קרית ארבע וירושלים תשנ"ט, פסקה צט, עמ' רעה); רק שבישראל הוא מיוחד ביותר בהירות. עיינו: הרב קוק, אדר היקר, ירושלים תשכ"ז, עמ' קלו ועוד.

136 ראו ההערה הקודמת.

ומעמדה בתוך העולם הגדול, שמאזין ומקשיב לכל המתרחש בארץ [...]. ואין צריך להאמר כי יחס העולם התרבותי למדינתנו החדשה הוא אחד הגורמים החשובים המקיימים את ארצנו [...] נוכל בעזרה לקיים את התורה בארץ, אם נוכיח שתורתנו תורת חיים.¹³⁷

הרב ויינברג לא האמין שפתרונו של הרב קוק יתקבל על דעתם של אומות העולם. לדעתו, יש להבין את ההשלכות המוסריות הקשות הגלומות בפסיקה זו ולהכיר בעובדה שכינונה של מדינה יהודית ריבונית דורש שידוד מערכות הלכתי כדי שניתן לנהל מדינה מודרנית לאור ההלכה.

גם כאן, ניתן לאתר את בסיסם של ניסוחי ברקוביץ אצל מורו אולם התבטאותו חריפה יותר. לטענתו, יש להדגיש שאלה זו בשל הממדים ההיסטוריים והחברתיים החדשים שהיא צריכה להתמודד עמם: 'השאלה היא רצינית מאוד, דווקא מאז הקמת מדינת ישראל בארץ האבות [...] עם ישראל [...] צריך לשירות רפואי מעולה [...] השאלה ביסודה היא אם בכלל אפשר להשיג מטרה זו ע"פ יסודות ההלכה'.¹³⁸ לטענתו, 'אזולתי היד של מורי-הוראה בישראל, בכל הבעיות ההלכתיות הנובעות מהמציאות החדשה' מפורשת 'כמעט בכל השטחים החיוניים בשביל קיום העם במדינתו'. לדוגמה:

שאלת ניתוחי-מתים במדינה. בדרך-כלל מסתמכים בפסקי-ההלכה בעניין הזה על דעתו של בעל 'נודע-ביהודה' [...] שהניתוח מותר על-פי התורה רק אם באותו המקום, או באותה העיר, יש חולה אחר, הסובל ממחלה שיש תקוה להחלימו ע"י הניתוח.

כנראה שמורי ההוראה של ימינו אינם מבחינים בין השאלה שהיתה לפני ה'נודע-ביהודה' והשאלה הניצבת בפניהם בעידן המדינה. [...] בפני [...] קהילת קודש פראג היתה שאלה גלותית טיפוסית [...] הנוגעת ליהודים בגולה. הסדרי הרפואה דאז לא היה באחריותה של הקהילה היהודית. בתי-ספר לרפואה, חינוכם של רופאים, מחקר-רפואי והקמת והנהלת בתי-חולים – הם אחריות המדינה הלא-יהודית שבה גרו היהודים במיעוט, ואפילו בלי שוויון אזרחי. [לעומת זאת] שאלת ניתוחי-מתים במדינת-ישראל שונה מיסודה [...] כל השירות הרפואי [...] באחריותו של העם כולו.¹³⁹

ההלכה האוטנטית מחויבת לרגישות נוכח האתגרים ההלכתיים, הקיימים והמוסריים

137 הרב י"י ויינברג, 'ניתוחי מתים במדינת ישראל', תחומין, יב (תשנ"א), עמ' 383-384.

138 ברקוביץ, ניתוחי מתים (לעיל הערה 70), עמ' מה.

139 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 12), עמ' 51.

המתחדשים. לא הרי שיקול הדעת של קהילה ספציפית, או חולה בודד (הנמצא לפנינו),¹⁴⁰ כהרי הפסיקה העוסקת באחריות לעיצוב מדיניות רפואית של גוף ריבוני. ברוח עקרונותיו המטא-הלכתיים המתוארים לעיל, ברקוביץ דחה בתוקף את טיעונו של הרב קוק, והתיר את הניתוח משני טעמים:

א. אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש חוץ מגילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה. ב. כל הנעשה לצרכי החיים אין בו בזיון למתים ואין בו משום בזיון המת. וגם לא שייך איסור הנאה בלימוד מן הניתוח [...] גם אין להבדיל בין מתי ישראל למתי עכו"ם. מה שמותר משום רפואה מותר אפילו במתי ישראל, ומה שאסור אסור אפי' במתי עכו"ם. ביחוד בזמננו אלה, אסור להעלות חילוק כזה לא רק על הנייר אלא אפי' על הדעת. לא יכתב ולא יזכר, שאין לך חילול ה' גדול מזה. כל הטיפול באיברים ובבשר צריך להיות ביראת כבוד [...] כשורה [ו]עלפי ההלכה [...] אנו מגינים על מקרא 'צלם אלקים' שבו נברא כל אדם.¹⁴¹

מעמד האישה ותנאי בנישואין ובגט

בדומה לויינברג, שדיונו בסוגיית 'הימום בהמות'¹⁴² יצר עימות חזיתי בינו ובין הרב חיים עוזר גרוז'ינסקי¹⁴³ (ועימות זה הבהיר לו עד כמה גדול הפער בין עולמו ההלכתי לעולמה של מזרח אירופה) – כך גם ברקוביץ עמד על הפער בינו ובין הרבנות האורתודוקסית לאחר כתיבת חיבורו הגדול 'תנאי בנישואין ובגט'.¹⁴⁴ בסוגיה זו – כמו גם בסוגיית מעמד האישה בכלל¹⁴⁵ – ברקוביץ צלל לעומק הדיון ההלכתי ויצר דיון רחב ומעמיק (הדורש דיון וניתוח נפרדים).

העוקב אחר התנהלותו של העימות של ברקוביץ עם העולם הרבני בכלל, ועם הרב מנחם כשר¹⁴⁶ בפרט, יכול לזהות את קרבתו הרבה של ברקוביץ למורו ולחלוץ מהתבטאויותיו את תפיסת עולמו ההלכתית.

140 הרב יחזקאל לנדא, נודע-ביהודה, חלק ב, יורה דעה. ר"י טען שפיקוח-נפש דוחה את כל המצוות (בבלי, יומא פד, ב), ולכן הצלת חולה שלפנינו מתירה את הניתוח. התנגד לפסק זה רבי "עטלינגר, שו"ת בנין ציון, חלק א, קע-קעא. ראו: ההיתר להלכה: שו"ת חתם-סופר, יורה דעה של; שו"ת מהר"ם שיק, יורה דעה שמו-שמת; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד, יורה דעה.

141 ברקוביץ, ניתוחי מתים (לעיל הערה 70), עמ' סה-סו.

142 ראו: שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן ד.

143 הרב חיים עוזר גרוז'ינסקי (1863-1940), בעל שו"ת אחיעזר, מגדולי התורה בליטא אב"ד בוילנה; מראשי 'מועצת גדולי התורה' של אגודת ישראל ופעיל מרכזי בה.

144 ברקוביץ, תנאי בנישואין ובגט (לעיל הערה 70).

145 ברקוביץ, נשים (לעיל הערה 70).

146 הרב מנחם מנדל כשר (1895-1983) בעל 'תורה שלמה'.

סוגיות 'תנאי בנישואין ובגט' ומעמד האישה; נדונו על ידי ברקוביץ מתוך ההנחה שהבעיות המתגלעות בימינו אינן נובעות מעצם המבנה או הערכים של ההלכה¹⁴⁷ אלא מאי-הפעלת ההלכה נוכח המצוקות המצויות ושינויי הזמנים. ההלכה שקדה, לטענתו, כל הזמן על זכויותיה של האישה, כיצירת הכתובה (כדי שלא יקל בעיניו להוציאה).¹⁴⁸ תפקיד זה מוטל גם על פוסקי זמננו מתוך אותה רגישות למציאות. לא הרי המצב הסוציאלי של הנשים בעבר לזה של ימינו. חקיקתו של הרמב"ם המשקפת את מצבה של האישה בימי הביניים שגנאי הוא לאישה שתהיה יוצאה [...] ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה [...] שאין יופי לאישה אלא לישב בזוית ביתה;¹⁴⁹ או 'כל אישה רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו [...] ועומדת ומשמשת בפני בעלה';¹⁵⁰ היא חקיקה ש'בימינו אין לנו לא סימפטיה ולא הבנה לגבי דינים אלה'.¹⁵¹ ביקורת זו מהופכת להתבטאויות אורתודוקסיות שונות שמהללים תיאורים אלה כתיאורים אידאליים המשקפים צניעות טבעית.¹⁵² חז"ל¹⁵³ כבר חשו, מבהיר ברקוביץ, שמצב זה משקף מצב של עבודות;¹⁵⁴ וניסו לשחרר את האישה ממאסרה. אולם יש אף לראות את מצבה כנובע מתפיסת האישה כקלת דעת,¹⁵⁵ ש'אינן בנות הוראה ואין לסמוך על דבריהם'.¹⁵⁶ אולם – טען ברקוביץ – מוסר התורה שונה הוא. המקרא מלמד על איכותן של הנשים העולה על הגברים (כאצל האמהות ובנות צלפחד).¹⁵⁷ משם גזרו חז"ל, לטענתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו

147 'אני משוכנע שמהצד המוסרי היה מעמד האישה במשפחה היהודית במשך כל הדורות הרבה יותר חשוב [...] ומרכזי [...] ממעמדה בכל תרבות אחרת' (ברקוביץ, הפנינה (לעיל הערה 101), עמ' 43).

148 בעניין מעמדה ומקורה של הכתובה ראו: ברקוביץ, נשים יהודיות (לעיל הערה 70), עמ' 8, 45.

149 רמב"ם, הלכות אישות, פרק יג, הלכה יא.

150 שם, פרק כא, הלכה ג.

151 ברקוביץ, הפנינה (לעיל הערה 101), עמ' 45.

152 ראו: תנחומא וישלח סימן ו' ו'וצא דינה בת לאה" – זה שאמר הכתוב (תה' מה) "כל כבודה בת מלך פנימה"; אמר רבי יוסי: כשהאישה מצנעת את עצמה בתוך הבית, ראויה להינשא לכהן גדול ותעמיד כוהנים גדולים. הרב ש' אבינר, 'ברוך שעשני אישה', באתר:

<http://www.nfc.co.il/archive/003-D-14767-00.html?tag=5-58-06>; (26.9.2010)

ראו גם: הרב קוק, שמונה קבצים (לעיל הערה 135), קובץ ג, פסקה קיד, עמ' נד; אגרות ד, עמ' נ-נג; "אחיטוב, 'מרד הקדוש עכשיו', עמודים, 610 (תשנ"ז), עמ' 264-265; הרב יצחק רצאבי, חוברת צניעות בת ישראל, 'פתח דבר', באתר:

<http://www.temani.net/http/sprot-timan/znyut/4.htm>; (26.9.2010), ועוד הרבה.

153 בבלי, מנחות מג ע"ב-מד ע"א; ורש"י על אתר, ד"ה 'דיינו אשה'.

154 בבלי, עירובין ק ע"ב, ד"ה 'רב דימי אמר'; ורש"י על אתר: 'וחבושה בבית האסורים – כל כבודה בת מלך פנימה'.

155 בבלי, קידושין פ ע"ב; שבת לג ע"ב.

156 ברקוביץ, הפנינה (לעיל הערה 101), עמ' 45.

157 'השקפה זו אינה מיוסדת על התורה. הסיפורים על שרה (כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה') ועל רבקה מציגים דמויות של נשים פקחיות, בעלות יחמה ותושיה [...] גם דרשות המדרש [...] מרימות אותו. למשל, גברים אמרו: ניתנה ראש ונשובה מצרימה. נשים אמרו: תנה לנו אחוזה

של אדם אלא בשביל אשתו,¹⁵⁸ ושעל הבעל לאהוב אשתו כגופו ולכבדה יותר מגופו, ויעליו הכתוב אומר "וידעת כי שלום אוהליך".¹⁵⁹ כל פער בין מסרים אלה לבין אמירות שליליות על נשים "סודם במציאות החברתית" והשתנות הזמנים.¹⁶⁰ ממילא איסור לימוד תורה לנשים, העדר חובת הוראת נשים, איי־קבלת עדותן של נשים ועוד, כולם תלויים ב'דעות שהזמן גרמן. וכשחלף הזמן – עבר גם טעמן ובטלה אמיתותן'.¹⁶¹ ובלשון חריפה יותר ביחס לשלילת עדותה של האישה: 'זה חילול השם, חילול התורה'.¹⁶² דברים אלה מנוגדים תכלית ניגוד ליחסו של הרב קוק לנשים שהצביע על ההבדלים הפסיכולוגיים והכרתיים בין המינים.¹⁶³ לדידו, הנשים הן בחינת 'נפש' והגברים בחינת 'רוח'; הנשים זקוקות לרשמי מצוות מועטים והגברים – בשל נפשם הירודה – זקוקים למצוות.¹⁶⁴ לימודי הגברים משולים לחולה הקשור לסמי הרפואה ואילו האישה בעלת 'בינה יתרה' אינה מעורבת בהליכות עולם של שרים ומלכים ומלחמותיהם האכזריות; ואינה מתחככת עם 'זוהמא [...] רצח ושנאת הבריות'; ממילא אינה צריכה 'אל השלמת

בתוך אחי אבינו; על הבדל זה אמרו חז"ל: "יפה כוח נשים מכוח אנשים" (ספרי במדבר קלג). על בנות צלפחד אמרו חז"ל שהן הבינו מה שמשא רבנו עצמו לא הבין (רש"י לבמ' כו 7) [...] וביחס למעשה העגל [...] "ויאמר להם אהרון: פרקו נומי הזהב אשר באזני נשיכם" [...] "ויתפרקו העם" [...] (שם' לב 3-2), זאת אומרת, לא הנומים של הנשים הובאו אלא אילו שהיו באזני הגברים. אומר המדרש: הנשים לא נשמעו לבעליהן [...] לעשות עגל תועבה?! [...] לא נשמעו לכם' (פרקי דרבי אליעזר ו, מה; וכן תנחומא, שמות תשא, יט; ברקוביץ, הפנינה [לעיל הערה 101], עמ' 46).

158 בבלי, בבא מציעא נט ע"א.

159 בבלי, יבמות סב ע"ב; בבלי, סנהדרין עו ע"ב.

160 ברקוביץ, הפנינה [לעיל הערה 101], עמ' 46.

161 שם, שם.

162 שם, עמ' 47.

163 הראי"ה קוק, עולת ראיה, ירושלים תשמ"ט, א, עמ' עא-עב. זה בסיס הטענה 'שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מן האישה' (בבלי, נידה מה ע"ב) או 'מאן שהאשה מכרת באורחים יותר מן האישה' (בבלי, ברכות י ע"ב; הראי"ה קוק, עין איה ברכות א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 59); ראו גם: שם, עמ' 60. לעיון נוסף ביחס לנשים ראו מכתבו של הרב קוק לבנו צבי יהודה ולבתו בתיה: רוזנק, הרב קוק [לעיל הערה 122], עמ' 246-252: 'ההבדל, בתי היקרה, העיקרי שבין הנפשות של האשה והאיש, הוא רק ביחס אל צורך הלימודים. הספרים אינם מצד עצמם מזון טבעי לרוח האדם [...] הטובים [שבספרים] [...] (הם) סמי מרפא לאדם שכבר נחלה משנות קדם'. לעומת זאת, 'הרגש הפנימי הבריא, היוצא בטבעו הטהור על ידי חינוך בלתי נשחת צריך הוא ללמד את האדם מה שיש בו די [...] צדקה עשה הקב"ה עם עולמו, שחנן את האשה בינה יתרה מן האישה על ידי מה שחווה הבית הוא יותר עמוק אף על פי שמצד זה דוקא אינו כל כך מתרחב כלפי חוץ [...] אין תועלת לאשת חיל להיות צופיה הליכות עולם של שרים ומלכים ובמלחמותיהם האכזריות, שהם הוסיפו גם כן פרקים רבים בספרים [...] אשת חיל פטורה היא מכל הקטטרופה הזאת, היא נוצרה כדי להיות צופיה הליכות ביתה [...] חליה לה לבת עדינה הנועדת להיות אשת חיל באמת וביותרת בת ישראל [...] להחליף את עולמה החי על הספרים, את המזון על סמי המרפא [...] המהומה האירופית שכלאה גם כן את הבנות בכלא דמתקרי בית הספר [...] גורמת היא לגדל דורות חלשים ברוח ובגו'.

164 הרב קוק, שמונה קבצים [לעיל הערה 135], קובץ א, פסקה תכא, עמ' קלט-קמ.

התכונה הביתית היפה והענוגה, לשום למוד כלל.¹⁶⁵ בשל כך הרב קוק פוסל כל ערבוביה – בין גברים הפועלים בחוץ, לבין הנשים שוכנות הבית – בחיי החברה והלימוד.¹⁶⁶ על כן 'כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות'.¹⁶⁷ הכרת שונותם האונטולוגית של נשים וגברים גוזרת הבדלים חברתיים, מקצועיים ולימודיים.¹⁶⁸ ברן, הביקורת ההיסטורית – שאמונה על קדושה נורמטיבית ולא על הקדושה האימננטית של הרב קוק¹⁶⁹ – זרה לחלוטין לז'אנר זה של פסקה.

שיאו של פער פסיקתי זה מגיע בסוגיית 'תנאי בנישואין ובגט'. ברקוביץ מבקש למצוא מזור למצוקות הענוגה, וגם כאן הבעיה טמונה, לדידו, לא במערכת ההלכתית אלא בהעדר תעוזה של הפוסקים. לכל בעיה יש פתרון, וכדי להוכיח זאת הוא מזכיר את תשובתו ההלכתית (שהוכנסה על ידי ויינברג ל'שרידי אש')¹⁷⁰ שפתרה את בעייתה של עגונה.¹⁷¹

הקרבה שבין ויינברג לברקוביץ – בד בבד עם הססנותו של ויינברג מהתעמתות ישירה עם העולם האורתודוקסי – מקבלות ביטוי בהיר בפתח הספר 'תנאי בנישואין ובגט' במכתב ההסכמה של ויינברג הפורש את חסותו על ספר זה:

ראיתי את הקונטרסים הגדולים של הרב [גאון] ר' אליעזר ברקוביץ [...] והם מצטיינים בבקיאות עצומה ובחריפות עמוקה מאוד; ובהגיון זך וישר הוא יורד ליסודי יסודות של ההלכה ומעלה פנינים [...] לא ראיתי דוגמתו בין ספרי האחרונים [...] [ב]זמננו.

אומנם ידוע כי בדור שלפנינו פורסם ספר בשם אין תנאי בנישואין,¹⁷² שבו יצאו גדולי גאוני הדור ו"ל לאיסור חמור על הטלת תנאי בקידושין ובנישואין [...] אלא בשביל שהמצב הוגרע מאוד ובעיות חדשות חמורות השתרגו ועלו על הפרק,

165 הרב קוק, מכתב לבנו ולבתו (לעיל הערה 163).

166 הרב קוק, שמונה קבצים (לעיל הערה 135), קובץ ג, פסקה שנא, עמ' קכד; הנ"ל, עין איה (לעיל הערה 164), ברכות, עמ' 59, 88-89, 168-169, 176, 215, 332-333.

167 הרב קוק, שמונה קבצים (שם), קובץ א, פסקה תקיד, עמ' קסה.

168 בעניין איסור לימוד שחיטה לנשים: הרב קוק, מצוות ראייה, יורה דעה, תשובה א, עמ' קו, טור א. בעניין איסור לימוד תורה לנשים: שם, סימן א, סעיף א, עמ' קו, טור א; אגרות, א, עמ' קטז, שם, עמ' רפו.

169 ראו לעיל הערה 25.

170 לעיל הערה 7.

171 שם הוא דן בעניין אדם חולה נפש שלא גילה על מחלתו לפני הנישואין ולאחר שנישאו ונולד להם ילד ביקשה האישה לברוח מגרמניה הנאצית אך לא ניתן לה גט בשל מחלתו (שהרי הוא שוטה ואינו יכול להקנות גט) – גם 'בספרי' 'תנאי בנישואין ובגט' הראיתי כי לכל הבעיות האלה ישנם פתרונות במסגרת ההלכה' (ברקוביץ, הפנינה [לעיל הערה 11], עמ' 48).

172 'לובצקי (עורך), ספר אין תנאי בנשואין: כולל בירור הלכה ומכתבי מחאה מאת גדולי זקני הדור שעבר נגד תנועת איזה רבנים בצרפת לעשות תנאי בנשואין, עם חתימות ידם של יותר מארבע מאות רבנים גדולי ישראל מכל הארצות, אשדוד תשנ"ז.

בעיות שגדולי הדור הקודם לא נסתבכו בהן [...] ע"כ [על כן] אמרתי שאין לעבור בשתיקה ובשוא"ת [ובשב ואל תעשה] על הופעת הפרצה הזאת ויש צורך דחוף לעיין באפשרות ובצורך החיוני של תקנות להסיר מכשולים נוראים מחוגים רחבים ואף מחוגי שלומי אמוני ישראל.¹⁷³

ויינברג, הן בשל זהירותו הפוליטית¹⁷⁴ הן בשל חולשתו הפיזית¹⁷⁵ נמנע מלהכריע הלכה למעשה, אולם הוא אינו מסתיר את נטייתו לכו¹⁷⁶ בדבר כוח חכמים לפי פשטי המקורות לבטל את הנישואין מעיקרם. גם במקרה זה ההשוואה להתבטאויות מקבילות תטיל אור על משמעות מהלכיו ההלכתיים של ברקוביץ.

ראשית, נמצא את הקשיים הרבים שנתקל בהם בפרסום רעיונותיו על אודות התנאי בנישואין ובגט. הרב ד"ר אליהו יונג – שאף הוא היה תלמידו של ויינברג – תמך בברקוביץ וברעיונותיו. כאחד מחברי המערכת של ביטאון 'נעם' – שהרב מנחם כשר היה עורכו – הציע לברקוביץ לפרסם מאמר על חיבורו 'תנאי בנישואין ובגט' במסגרת זו. ברקוביץ הסכים ושלח את חיבורו לעורך. לאחר שיחה בין ברקוביץ לכשר נמצא שיש ביניהם אי-הבנה, שביסודה אי-הנחת של כשר מתוכנו של המאמר. בסופו של דבר כשר התנה קבלת המאמר במכתב מהרב ויינברג שסומך ידיו על החיבור.

המכתב נשלח אולם לאחר התכתבות נוספת בין ויינברג לכשר טען כשר שויינברג חזר בו מהסכמתו, ועוד תיאר את עלבונו של ויינברג על שמנסים לגרור אותו לוויכוחים פנימיים ברבנות ארצות הברית, שהוא לא היה מודע אליהם. על סמך תיאור זה, כשר סירב לפרסם את המאמר במתכונתו.¹⁷⁷ ברקוביץ, מופתע, נעלב ומבוהל, יצר קשר עם מורו (בו' טבת תשכ"ו) עת ויינברג כבר שכב על ערש דווי, כדי לבדוק האומנם דברים כהווייתם.

הרב כשר הראה לי קטע ממכתב אחד שקבל מכו"ת [מכבוד תורתו] (מדוע רק קטע?) כנראה – לפי הסברו של הרב כשר – שכו"ת כאילו מתחרט על המלצתו בעד עבודתי בעניני קידושין ע"ת [על תנאי] וכו' נשתוממתי לראות שכו"ת חושב שאנחנו רצינו להמשיכו להתערב בענינים שנדונו עליהם כבר או דנים עליהם

173 דברי הקדמה מאת הרב י"י ויינברג, בתוך: ברקוביץ, תנאי בנישואין ובגט (לעיל הערה 70).

174 כך נהג גם בעניין חיבורו המקיף בסוגיית הימום בהמות, ראו לעיל הערה 142.

175 'שחרפו עלי החלאים [...] וגברה החולשה [...] ונבצר ממני לרדת ולצלול בים הגדול הזה [...] אשר חונן בהם המחבר הגדול הרב ברקוביץ' (לעיל הערה 174).

176 'משום חשיבות הענין וחביבותא [...] לא אעלים אשר על לבבי' (שם).

177 קריאת המכתבים האלה התאפשרה בזכות נדיבותו של ידידי מרק שפירו. אני מקווה שהוא יפרסם בקרוב במלואם.

עכשיו גדולי התורה בארה"ב, כאילו רצינו לנצל את איידיעתו על המתרחש בעיניים אלה אצלנו.

כרחוק מזרח ממערב ועוד יותר היתה רחוקה ממני הכוונה לגרום לכ"ת שום עגמת נפש. את עבודתי עשיתי באמונה והתנהגותי עם כ"ת בענין הזה היתה בשלמות הלב. ואדרבה – כנראה עכשיו – אני הוא שנלכדתי באינטריגא של 'גדולי התורה' שלנו.¹⁷⁸

ברקוביץ שוטח בפניו את גלגוליו של המאמר ותגובותיו של כשר ומעיר באכזבה שאפילו קבלת ההסכמה הראשונה ממנו לא הניבה את הפירות המקווים:

אחר שקבלנו את דברי כ"ת [כבוד תורתו] היינו [צ"ל: הייתי] בטוח ששום אדם לא יעזו לפצות פה כנגד העצה לעיין לכל הפחות מחדש בבעיה שלפנינו באור המציאות שנשתנתה בעיקרה מימים שעברו עלינו. טעינו עוד הפעם. הלכו ועשו [ה'גדולים' וה'הצדיקים' המוזכרים בתחילת המאמר, א"ר] את עבודת ה' אם לא ברמיה – אכן ודאי בערמה.

ידע כ"ת שמספר הרבנים האדוקים של הדור החדש שנתיאשו כבר לגמרי שיש מה לקוות מגדולי התורה של דור יתום זה הולך וגודל בכל יום ויום רואים יותר ויותר בהיר שאין לעזוב את עתידה של היהדות ושל עם ישראל בידיהם.¹⁷⁹

ברקוביץ צדק בסברתו. ויינברג לא חזר בו מדבריו, וממכתבו של ברקוביץ לכשר ניתן ללמוד שהרב בוצ'קו – ששהה עם ויינברג – יצר קשר עם ברקוביץ והביא לפניו את תגובתו האוהדת של ויינברג.¹⁸⁰

ביטוי מקיף המקנה נקודת השוואה לעמדת ברקוביץ נמצא בהצאתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, שנשא בתמוז תשל"ה לפני ועידת הרבנים של צפון אמריקה. דברים אלה מציבים בפנינו את העמדה האחרת בקרב האורתודוקסיה המודרנית. בהצאה זו

178 מכתב מאת הרב ברקוביץ לרב ויינברג מיום ז' טבת תשכ"ו (כתב יד).

179 שם.

180 'נשתוממתי לשמוע שלפי דעת כ"ת [כבוד תורתו] הגריי"ו [הגאון הרב נ"י ויינברג] צ"ל היה מתחרט על הסכמתו לגמרי. הרי לפי קטע מכתבו שהראה לי כ"ת הגריי"ו ביקש שכב' ימחק את מה שכתב הוא על שיטת השי"ג. לולי הייתה כוונתו לחזור מהסכמתו לא היה שום שחר לבקשה זו. אדרבה. אחרי שכ"ת הראה לנו את הקטע ידידנו הרב יונג נ"י ואני כתבתי להגריי"ו ושאלני את פיו והשיב לנו הרב בוצ'קו נ"י בשמו שהגריי"ו עומד בהמלצתו על עבודתי "מאה אחוז" כמקודם ורצונו שיתפרסם בנעם וגם אינו מבין למה שינה כ"ת את דעתו בענין. האם לא ראה כ"ת אותו המכתב הנמצא בידי הרב יונג נ"י? (מכתב מיום ה' תצוה תשכ"ו). ברקוביץ היה צריך להתמודד עם שמועות הפוכות שהפיצו הרב כשר ומקורביו וכך הוא כותב: 'ידוע לי שישנם אנשים, שכדי להחליש את השפעת ספרי מפיצים שמועות שהרב ויינברג צ"ל חזר בו מהמלצתו. לדברים האלו אין שום שחר והם מנוגדים לאמתי' (ברקוביץ, הפנינה [לעיל הערה 101], עמ' 49, הערה 20).

דיבר סולובייצ'יק נחרצות נגד תנאי בנישואין ובגט ודבריו מנומקים בטיעונים מטא-הלכתיים המבהירים הן את הפער המטא-הלכתי בינו לבין ברקוביץ, הן את זיקתם אהדדי: 'כשה"אורתודוקסיה המודרנית" מחפשת דרכים להפקיע תוקף קידושין ולבטל גיטין ולתת פרשנות מסולפת לחזקות שבחז"ל עפ"י תפיסות מודרניות כדי לעקוף את בעיית הממורות, כל זה הוא אנטיזה לעקרון הכניעה וההתבטלות לפני העליון על הכל יתברך שמו'.

סולובייצ'יק טוען שעל הפוסק להגיע אל הפסיקה מתוך נמיכות רוח, תוך כדי ביטול ההיגיון של חיי העולם הזה, וההיענות לקבלת עול ההיגיון של סיני. לא ניתן להביא, לדבריו, היגיון ודברים המגיעים מבחוץ 'אין לשפוט ולהעריך חוקים ומשפטים של התורה עפ"י אמות המדה של שיטת ערכים חילונית. ניסיון כזה בין אם יהא מבוסס על פרשנות היסטורית או פסיכולוגית, בין אם יבוא מכיוון אוטיליטריסטי – חותר תחת אושיות התורה והמסורה; וסופו 'התבוללות וניהלים'.

זאת ועוד, סולובייצ'יק מבהיר: 'אסור לנו להיכנע רגשית – אסור לנו להרגיש נחותים [...] אין היהדות צריכה להתנצל לא בפני האישה המודרנית [...] עלינו להיות גאים במסורת שלנו'. בד בבד יש מקום לנסות ולהתאים את שתי המערכות זו לזו¹⁸¹ אולם יש לזכור שהיחס אל חכמי המסורה צריך להיות יחס של הערצה ולראות בחז"ל את 'הסמכות הסופית'. כל השולל את האמת של התורה ואת אמינותה הוא כופר.

ניתן לטעון, שדברים אלה אינם סותרים את העקרונות המטא-הלכתיים של ברקוביץ, שהצביע גם הוא על הממד המוסרי הפנימי של חז"ל והעדר כפיפותו למוסר המערבי. ואף על פי כן, מסקנותיו של סולובייצ'יק שונות וכן גם בסיס משנתו המטא-הלכתית. פער זה נחשף בדברי סולובייצ'יק על עניין החזקות:

לא רק ההלכות אלא גם החזקות שחז"ל הנהיגו לדון על פיהם בידיני תורה, לא ניתנות לערעור. אל תשלחו יד [...] החזקות [...] אינן נשענות על תבניות התנהגות פסיכולוגיות חולפות [...] אלא על עקרונות אונטולוגיים קבועים, מושרשים בעצם מעמקי האישיות האנושית המטפיסית, שאינה ניתנת להשתנות [...].

נקח לדוגמא את החזקה – שנאמר לי שאותה ביקשו להעמיד לדיון – של 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמל' – אשה מעדיפה לחיות בשניים מאשר לבד. לחזקה זו אין כל קשר עם הסטטוס החברתי והפוליטי של האשה בזמן העתיק. אין החזקה בנויה על גורמים סוציולוגיים. זהו פסוק מבראשית: 'אל אישך תשוקתך'; זוהי קללה מטפיסית מוטבעת בשורש האישיות הנשית [...] אין זו עובדה פסיכולוגית אלא עובדה אקסיסטנציאלית.

181 ראו לציין בהקשר זה את מפעלו הייחודי של הרב י"ד סולובייצ'יק בחינוך התורני של נשים הן במסגרת בית הספר 'מימונידס' בבוסטון, שבו הוא השווה את חינוך הבנים לחינוך הבנות בלימודי הקודש, הן בייסוד המכללה לבנות 'סטרן קולג', שבה הוא העביר שיעורי תלמוד לנשים.

סולובייצ'יק רואה אפוא בשלילה את כל המפעל הביקורתי שברקוביץ הציג לעיל:

אם תתחילו לשנות או להעריך מחדש חזקות שהלכות רבות מתבססות עליהן תחריבו את היהדות. במקום להתפלסף אולי פשוט ניקח גפרור ונשרוף את בית ישראל (חלילה) אז לא יהיו בעיות!

נאמר לי עוד שהומלץ להפעיל את הכלל של 'אפקינהו רבנן לקדושין מיניה'. אילו הצעה זו הייתה מתקבלת – ואני מקווה שלא תתקבל – אז אין יותר צורך בגט [...] כל רב יהיה בכוחו להפקיע קידושין [...] מה אתם רוצים להרוס את הכל? [...] תוהו ובוהו יבואו (ח"ו) במקום התורה.

סולובייצ'יק אינו מדיר עצמו מהמודרנה; הוא אינו נרתע ממנה והוא מכיר את נבכי קיומה; ואף על פי כן, ואולי בשל כך הוא אינו מוכן לוותר על תפיסתו ביחס לטיב תפקודה הנאות של ההלכה כמלוא הנימה:

אני ער לכך שהחיים המודרניים הם מאוד מורכבים. יודע אני את בעיותיכם [...] ברור מאליו שבעיות רבות לא ניתן לפותרן. למשל בעיית הממזר – איש לא יוכל לשים זאת לאל [...] זה פסוק בחומש: 'לא יבא ממזר בקהל ה'.' זה מאוד טרגי: התורה קוראת ליהודי לחיות חיי גבורה הירואית, חיי הקרבה – מסירות נפש. לא נוכל להתיר לאשת איש – ולא משנה כמה טרגי יהיה המקרה – להינשא מחדש בלי גט. לא נוכל להתיר לכהן לשאת גיורת. ולפעמים המקרים הם מאוד טרגיים. אני יודע זאת מניסיוני האישי [...] אנחנו נכנעים לרצון העליון [...].

אך לומר שההלכה אינה רגישה לבעיות [...] זה שקר מוחלט. ההלכה נענית לצרכים גם של הקהילה וגם של היחיד, אך להלכה יש את המסלול שלה [...] יש לה תבניות של היענות לאתגרים – משלה, יש לה תבניות וקריטריונים משלה.¹⁸²

גם אם מרב העקרונות מטא־הלכתיים יהיו דומים בדברי סולובייצ'יק וברקוביץ, שהרי שניהם מסכימים שהמערכת ההלכתית עומדת ומתנהלת על פי קצב פנימי שלה, ללא כפיפות למערכות שיפוט חיצוניות, אף על פי כן, דרכי ההתמודדות של השניים שונות בתכלית. אצל ברקוביץ תחושת החובה להתמודד עם המציאות לאור עקרונות ההלכה מוטלת כצו מרכזי הדורש שוב ושוב פרשנות מתחדשת; ואילו אצל סולובייצ'יק נוסף לעקרון מטא־הלכתי זה האידאל של ההקרבה הניזון מהפער שנוצר בין רגשותיו של האדם כאדם ובין חובותיו כעובד ה'. פער זה, שנתפס אצל ברקוביץ כבלתי מוסרי, הוא סימנה המובהק של יראת שמים אצל סולובייצ'יק.

★ ★ ★

182 הרב י"ד סולובייצ'יק, 'זה סיני' (הרצאה שניתנה בתמוז תשל"ה לפני ועידת הרבנים של ארצות הברית), ראו באתר: <http://www.katif.net/art.php?table=jew1&id=838> (26.9.2010).

דומני, שסוגיית מעמדה של האישה ותנאי בנישואין ובגט משמשים מצע לבחינת עומק המחלוקת המטא־הלכתית הנפערת בתחום הפסיקה האורתודוקסית המודרנית. הפער בין הרב סלובייצ'יק מכאן והרב ברקוביץ מכאן הוא אולי הביטוי המובהק ביותר לקרע המצוי באורתודוקסיה המודרנית. קרע זה מגולם בוויכוח של שני ההוגים ההלכתיים המרכזיים של זרם זה, שעולם ההלכה מכאן והמודעות למודרנה מכאן עצבו את עולמם.

דבריי לעיל אינם מתיימרים למצות את הדיון המטא־הלכתי שנדרש לעיון במשנתו של הרב ברקוביץ, וראוי אף להעמיק בדבר זיקתה של משנה זו לשאר רכיבי הגותו, כשם שיש להעמיק גם בבחינת מיקומו ותפקידו באורתודוקסיה המודרנית האמריקנית והישראלית. אולם מדבריי ניתן לדלות ראשי פרקים המבהירים את קווי המתאר של משנתו והשלכותיה ההלכתיות, ההגותיות וזיקותיה למוקדי פסיקה אחרים באורתודוקסיה המודרנית; על החזון ההלכתי המודרני הגלום בהם, שמוצב כאתגר ותביעה בפני פוסקי ההלכה.

ביקור בהר הבית לשם מה? – עלייה, כניסה, או הליכה. משמעויות הלכתיות ופרשניות הניתנות למעשה הביקור במקום

שרינה חן

Ideology is not only [...] to be found in the discourse of ideologues: its principal locus is the language of the every day life, the communication in which and through which we live out our daily life.

John B. Thompson

בכ"ח אייר תשס"ח, במלאות ארבעים שנה לאיחוד ירושלים, ביקרו כארבעים מרבני יש"ע בהר הבית. קדמו למעשה הצהרתי זה קריאות מספר שעמדו בניגוד לאיסור שפסקה הרבנות הראשית על הכניסה להר הבית לאחר מלחמת ששת הימים. קריאות אלה הוכרזו בהקשרים פוליטיים מובהקים: בתשנ"ו בשיאם של ימי המאבק בהסכמי אוסלו; בתשס"א כמחאה על סגירת שערי הר הבית בפני לא־מוסלמים על ידי הווקף בתחילת האינתיפאדה השנייה; ובשנת תשס"ד לאחר פתיחתם המחודשת של שערי הר הבית.

ביקור רבני יש"ע בהר הבית היווה את אחד משיאיו של הוויכוח הפנימי בין המצדדים בביקור בהר לבין המתנגדים למעשה זה בקרב הציבור האמוני, וביטא גם את השינוי שחל כלפי תוקף הסמכות של הרבנות הראשית ופסיקותיה. שני הצדדים גם יחד אוזחים בנימוקים הלכתיים ותקדימים היסטוריים, פעמים רבות באותם מקורות

* המאמר מתייחס בחלקו לפרק הראשון בעבודת הדוקטורט שלי: 'בין פואטיקה לפוליטיקה – קבוצות יהודיות בנות ימינו הפועלות להקמת בית המקדש השלישי, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח. מחקר זה נכתב בהנחיית פרופ' רחל אליאור וד"ר הגר סלמון, ובסיוע פרופ' עזרא מנדלסון. תודתי לפרופ' רחל אליאור וליואב ארציאלי על הערותיהם והארותיהם החשובות לגרסה קודמת של המאמר.

ממש, כדי לבסס את שיטתם ההלכתית. הפולמוס חוצה גם את שורותיה של ההנהגה הדתית והפוליטית של ציבור זה, הלא היא מועצת רבני יש"ע, בהם הרב דב ליאור, רבה של קריית ארבע, המקורב לחוגי פעילי המקדש, מצדד נלהב ב'עלייה להר', ואף נמנה עם קבוצת 'רבנים למען המקדש' שהוקמה בשנת 2000. לעומתו הרב שלמה אבינר, רבה של בית אל וראש ישיבת עטרת כהנים שברובע המוסלמי, הוא מן המתנגדים החריפים למהלך.¹ העימות בין הצדדים מתחדד אל מול נקודות הדמיון העולות מן הדיונים שהם מקיימים ביחס למקום עצמו: שני המחנות מתייחסים למקום כבעל קדושה קוסמית הנובעת מן המקום עצמו, ונשענים על מדרשי אגדה המייחסים לאבן השתייה את ראשית הבריאה.² בבקשתם להצדיק את פסיקתם, שני המחנות נסמכים על חוקי ההרחקה והייררכיות הקדושה והטומאה של הנכנסים לתחום המקודש המתוארים בתלמוד, ועל מקורות היסטוריים המחזקים את שיטתם. אלה גם אלה מבטאים את חשיבות הסוגיה באמצעות אזכור חוזר ונשנה של עונש הכרת המוטל על מי שאינו מקיים את הציווי 'מורא מקדש' על פי שיטתם ההלכתית.

עמדה המעקרת את עוקצו של פולמוס זה נמצא במחקרו של ירון אליאב, הטוען כי הזהות שבין המקדש והמקום המקודש האסור בכניסה היא תולדה של התקופה שלאחר החורבן. לטענתו, בתקופה שבית המקדש עמד על תלו לא הייתה זיקה בין ההר והקודש, ואיסורי הכניסה נקבעו אך ורק ביחס למיקומם של מבני הפולחן שנבנו עליו, ומהם נבעה הקדושה.³ חיווק לטענה זו עולה ממחקרה של רחל אליאור, המראה כי הכינוי 'הר הבית' הוא כינוי שניתן למקום רק לאחר חורבן בית המקדש.⁴ שני הצדדים המתפלמסים אינם מתייחסים להשגות אלה כלל, מה שמחזק את הדמיון שבאופן התייחסותם אל המקום הקדוש. בעמודים הבאים אבקש להתייחס לאופי הקריאות לרבים שיצאו מתוך שני מחנות אלה ולהאיר את השיקולים שעמדו לנגד עיניהם של הדוברים בעת שביקשו לכוון את פעולת הציבור. השיקולים ההלכתיים העומדים בבסיס הדברים נסמכים על סוגיות תלמודיות סבוכות, ועל ראשונים ואחרונים שקצרה היריעה ממיצוי הדיון בהם במאמר זה.⁵ עמדת האוסרים את הכניסה אל ההר תתייחס לקריאה שיצאה מבית הרבנות

1 ש' אבינר, למקדשך טוב, ירושלים והמקדש, ירושלים תש"ס.

2 קריאה ביקורתית של מדרש זה ראו למשל: ד' נוי, 'אבן השתייה וראשית הבריאה', ג' אלקושי (עורך), ו'ירושלים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 360-394.

3 Y. Eliav, *God's Mountain: The Temple Mount in Time, Space, and Memory*, Maryland 2005.

4 ר' אליאור, 'זהר ציון טבור הארץ: על משמעותו המשתנה של הקודש', ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, כח (תשס"ח) (עורכים: אבירם, ד' בהט, י' בן אריה, מ' ברושי וג' בוקא), עמ' 1-13.

5 ראו למשל: י"א אונטרמן, 'קדושת ארץ ישראל, ירושלים והמקדש', תורה שבעל פה, י (תשכ"ח), עמ' 15-22; ש' גורן, משיב מלחמה: שאלות ותשובות בעניני צבא, מלחמה ובטחון, ירושלים תשנ"ד; אה"מ גלבשטיין, משכנות לאביר יעקב: תשובות ופסקים בעניין שמירת מצוות המקדש והכולל

הראשית לאחר מלחמת ששת הימים, ועמדת המתירים ומצווים תבסס על החוברת 'בית ה' נלך', שכתב הרב ישראל אריאל, שעמד בראש מכון המקדש.⁶ מאמר זה יבחן את שיח הציבור האמוני ביחס לביקור בהר הבית, יתמקד בפעלים המרכזיים המשמשים את המתדיינים בנושא, וידגיש את מרכזיות ההליכה ומשמעויותיה בשיח זה.

במלחמת העצמאות בתשי"ח נדרש הרב האשכנזי הראשי, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (1868–1959) לשאלת הכניסה להר הבית בשעה שדנו באפשרות פריצה וכיבוש של העיר העתיקה. כידוע, מהלך זה נכשל, וכך נותרה השאלה רדומה במשך כתשע עשרה שנה.⁷ ביטויי הערגה והכמיהה למקום הקדוש נותרו בעינם, אך הסתכמו בתצפיות לכיוונו המשוער של הכותל המערבי מהר ציון ומגן מנזר נוטרדם.⁸ לאחר מלחמת ששת הימים בתשכ"ז, איחוד ירושלים והחלת השלטון הישראלי על מזרח ירושלים והר הבית, שבה ועלתה הסוגיה. פריצת הצנחנים לעיר העתיקה דרך 'שער האריות', וממנו דרך 'שער השבטים' המוביל לתוככי הר הבית ועד לכותל המערבי עוררה התרגשות עצומה. 'הר הבית בידנינו' הכריז אמנם הרמטכ"ל דאז מרדכי (מוטה) גור, אולם היעד היה הכותל המערבי, ואליו שעטו הכוחות. לצדו תקע הרב גורן בשופר וחיילי צה"ל הונחחו בבכיים.⁹ הרבנים הראשיים והרב צבי יהודה קוק הובאו אף הם אחר כבוד אל הכותל המערבי, דרך הר הבית, למרות האיסור ההלכתי לעשותו קפנדריא, היינו קיצור דרך. לאחר סיום המלחמה פסקה מועצת הרבנות הראשית על איסור כניסה להר. פסיקה זו עלתה בקנה אחד הן עם השקפתם של רבנים חרדים, הן עם המגמה של ממשלת ישראל להביא להפרדת תחומי הקודש של הציבור היהודי מאלה של הציבור המוסלמי: הכותל המערבי יהיה אזור הפולחן למאמינים היהודים, בעוד רחבת ההר – חארם אל שריף – תשמש מקום הפולחן של המאמינים המוסלמים. הציבור הדתי לגונוני אימץ בהדרגה

המערבי בזמן הזה, ירושלים תשל"ב; ע' יוסף, 'בדין כניסה למקום המקדש בזמן הזה', תורה שבעל פה: הרצאות בכינוס הארצי תשכ"ז, י (תשכ"ח), עמ' 51–61; הנ"ל, ספר שאלות ותשובות יביע אומר, ירושלים תשי"ד–תשס"ד, חלק ה, סימן כו, עמ' רמג–רמט (ג סיון תשכ"ז); ב"י זולטי, 'איסור הכניסה להר הבית בזמן הזה', תורה שבעל פה, י (תשכ"ח), עמ' 39–45; "מ טיקוצ'ינסקי, עיר הקודש והמקדש, חלק ד, ירושלים תשל"ל. נושאים אחרים, הנדונים בספרות ההלכתית וקשורים לעניין הר הבית, נוגעים להגדרת גבולות המקום הקדוש בו, לעצם השהות בו, להקרבת קרבנות ולסוגיות הנגזרות, ובהן העדר התכלת לבגדי כהונה, ייחוס כוהנים בזמננו, שאלת הקרבת קרבנות ללא כספי מחצית השקל שבהם נקנו, בניית בית כנסת בשטחו ובניין בית המקדש השלישי.

6 פעילות מכון המקדש היא מן הגורמים המרכזיים לשינוי היחס של הציבור האמוני לגונוני כלפי ביקור בהר הבית.

7 ראו דברי הרב ז' קורן: פרוטוקול ישיבת הרבנות הראשית, א' באב תשנ"ז, 4.8.1997, ארכיון הרבנות הראשית בירושלים [ללא מספר סידורי].

8 נוהג זה קיבל ביטוי פואטי בשירו של יצחק שלו, 'על גג מנזר נוטרדם'. ראו: 'י' שלו, שירי ירושלים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 55.

9 מ' גור, 'הר הבית בידנינו': קרבות הצנחנים בירושלים במלחמת ששת הימים, כו–כח אייר תשכ"ז, תל אביב, 1974, עמ' 332.

פסיקה זו, ועם שוך ההתרגשות הראשונית מתוצאות המלחמה החל להדיר את רגליו מן המקום בהתאם להוראת הרבנות הראשית. מתי מעט מבני הציבור האמוני, שנתפסו אז כשוליים סהרוריים, לא שעו לפסיקה ופקדו את ההר. תשע עשרה שנים מאוחר יותר, בשנת 1986 ביקשה קבוצת 'אל הר ה', שבה היו חברים פעילים מרכזיים בגוש אמונים, לפעול להתרת הביקור במקום. למרות פעילותם הנחושה, וכינוס רבנים שאישרו את הביקור בתחומים מסוימים של ההר, ואף התיירו בניית בית כנסת בו, קריאתם נדמה, והדיה לא חלחלו אל הציבור שביקשו לפנות אליו.¹⁰ קבוצות המקדש השונות חזרו ופנו במהלך השנים פעמים רבות לבג"ץ במטרה לאפשר תפילת יהודים בהר. אולם פעילותם נותרה בשולי החברה האמונית, והם נתפסו על פי רוב כסהרוריים.¹¹ החל מהמחצית השנייה של שנות התשעים, בקרב חלקים רחבים בציבור האמוני, החל להתערער תוקפה של הפסיקה האוסרת על הכניסה להר, ומספר המבקרים בהר, גם מן השדרות המרכזיות של ציבור זה, עלה בהתמדה. במקביל גם התמתן דימוי הפעילים למען ביקור בהר כקיצוניים ומשולחי רסן, וחוגים רחבים ראו בהם מי שלקחו על עצמם לעסוק בענייני הרבים.¹² שני המחנות גם יחד מכנים את הסוגיה שעליה הם מתפלמסים 'עלייה להר'.

הקריאות לציבור בנושא עלייה להר הבית

שלושה ימים לאחר כיבוש ההר, בא סיוון תשכ"ז, התכנסה מועצת הרבנות הראשית בראשות הרב אונטרמן כדי לדון בסוגיית ביקור יהודים בהר, וכאמור אסרה זאת. עשרה ימים מאוחר יותר פרסם הרב עובדיה יוסף פסק הלכה מפורט ובו אף אסר טיסה מעל למקום המקודש. הוא הורה לפרסם פסק זה ברבים.¹³ חודש לאחר מכן הוחלט 'לא

10 נ' שרגאי, הר המריבה, ירושלים, 1995, עמ' 69-70.

11 ראוי להפריד בין הדין המשפטי המתייחס לשאלת התרת תפילת יהודים בהר הבית, ונוגע בסוגיות חוקתיות כדוגמת חופש הפולחן והתנועה, הנשענות על תפיסת עולם חילונית המדגישה את השוויון וחכיות הפרט, לבין הדין ההלכתי. סוגיית התפילה בהר נידונה בהרחבה בפסקי דין שונים שניתנו על ידי בג"ץ בנושא, ומתייחסים ברובם לבג"צ 222/68 'חוגים לאומיים אגודה רשומה ו-14 אחרים נגד שר המשטרה, פ"ד כד (2), 141 (1970). תודתי לשרה הלוי, ספרנית משרד המשפטים, שאיתרה עבורי פסק דין זה. לדין משפטי בנושא ראו: ש' ברקוביץ, המאבק על המקומות הקדושים בישראל, יהודה, שומרון וחבל עזה, אור יהודה 2000. להרחבת העיון בנושא ראו גם: א' רמון, יחסם של מדינת ישראל והציבור היהודי לגווניו להר הבית (1967-1997), ירושלים 1997.

12 על סיבותיו של השינוי ראו: שרגאי (לעיל הערה 10); רמון (שם). על זהות מבשריו של השינוי חלוקות הדעות בין פעילי המקדש – כל אחד מבקש לזקוף לזכות פעילותו שלו את השינוי ביחס הציבור האמוני לביקור בהר. ראו: חן (לעיל הערת כוכבית).

13 על יחסם של הרבנים הראשיים לסוגיית העלייה להר ראו: י' כהן, 'הרבנות הראשית ושאלת הר הבית, א' ורהפטיג (עורך), הרבנות הראשית לישראל: שבעים שנה ליסודה, ב, ירושלים תשס"ב, עמ' 763-786. על הדיונים בנושא בשנים תשנ"ג-תשנ"ח ראו: ספר הפרוטוקולים של הרבנות

לקיים כל דיון או שיחה על בניית בית מקדש, דבר המלמד כי נושא בניין המקדש עלה על הפרק, ונדרשה פסיקה סמכותית וחד־משמעית שתקטע באבם דיונים על כך. באלול אותה שנה הכריזה מועצת הרבנות הראשית שוב על איסור העלייה להר, הוסיפה כי האיסור תקף לגבי כל שערי הר הבית, ופרסמה ברבים קריאה בזה הלשון:

אחרי שזכינו בחסדי ה' יתברך שהר הקודש והמקדש, חמדת ישראל, נמצא ברשותנו, ורבים מהמון בית ישראל נוהרים לחזות עין בעין את מקום הקודש והמקדש, ויש מהם שנכנסים בשטח הר הבית, אשר מדורי דורות אנו מזהירים ונמנעים מלהיכנס בכל שטח הר הבית כולו פן ניכשל ח"ו באיסור חמור בפגיעה בטהרת המקום הקדוש הזה. זאת ועוד, ברבות הימים נעלם מאתנו המקום המדויק של המקדש וכל הנכנס אל שטח הר הבית עלול להיכנס מבלי יודעים אל מקום המקדש וקודש הקדשים, ואז ייכשל באיסור חמור של כרת ח"ו. לפיכך אנו חוזרים ומזהירים על מה שהוזהרנו מכבר, שבל יהיין איש ואישה להיכנס לכל שטח הר הבית, בלי הבדל דרך איזה שער נכנסים בו. ומלבד עצם הזהירות מאיסור חמור זה של פגיעה בטהרת מקום הקודש והמקדש יש גם מצווה רבה של מורא המקדש ושמירתו.¹⁴

בשנת תש"ס פרסם הרב אריאל, העומד בראש מכון המקדש, מאמר שכותרתו: 'מצוות בהר הבית בזמן הזה', ובו פרס את משנתו הדתית המחייבת עלייה להר, ורואה בה מצוות עשה לכל דבר. טענתו היא כי דין כיבוש מתיר את הנוכחות בהר הבית כולו, ומייתר את הדיונים ההלכתיים שאליהם מתייחסים האוסרים על ביקור במקום, שכן לשיטתו 'מצוות כיבוש הארץ היא מצווה מן התורה בכל דור ודור [...] שחרור מקום המקדש – הוא פסגת הכיבושים בארץ לקראת בניין הבית'. הדרישה המהפכנית להיכנס אל כל תחומי ההר, כאילו השטח כולו הוא בבחינת מקדש, מבטלת הן את ההבחנות ההלכתיות הקיימות בין דרגות הקדושה השונות, ומתוקף כך יוצרות היררכיה בין קבוצות אוכלוסייה המבקשות להיכנס למקום, והן את ערך הזיהוי ההיסטורי של מיקום העזרות. עמדה זו הופכת את שטח הר הבית בגבולותיו הנוכחיים לקדוש ולטמא בעת ובעונה אחת. מסקנת הכותב מתייחסת ללשון האוסרת, ובשפתה מורה: 'הנכנס להר הבית מקיים מצוות מורא מקדש, הנמנע מלהיכנס מבטל מצוות עשה'.¹⁵

קריאה קשובה של שתי הקריאות תמצא שימוש חוזר ונשנה בהטיותיו של שם

הראשית לישראל בנשיאות הגר"מ לאו שליט"א, ניסן תשנ"ג-אדר תשנ"ח. סיכום הדיונים שנערכו בנושא ראו: חן (לעיל הערת כוכבית), עמ' 83-87.

14 לניסוח המודעה ראו: א' ורהפטיג (עורך), הרבנות הראשית לישראל: שבעים שנה ליסודה, ב, ירושלים תשס"ב, עמ' 782.

15 י' אריאל, 'מצוות בהר הבית בזמן הזה', י' שביב וי' רחון (עורכים), גוש עציון תשס"ג. עמ' 215.

הפועל 'להיכנס'.¹⁶ בחירה זו מתייחסת לבבלי, עירובין קה ע"א, שם דנו בשאלת הכשרים לשהות בהיכל: 'הכל נכנסין בהיכל לבנות לתקן ולהוציא את הטומאה, ומצווה בכהנים. אם אין הכהנים נכנסין לויים, אם אין לויים נכנסין ישראל, מצווה בטהורין, אם אין טהורין נכנסין טמאין, מצווה בתמימים, אין שם תמימין נכנסין בעלי מומין.'

הבבלי הכשיר את הכניסה להיכל לצורך החזקתו. הרבנות הראשית משתמשת בשם הפועל 'להיכנס' במטרה ליצור הבחנה בין המצב ההלכתי שהתקיים כאשר ההיכל עמד על תלו, לבין המצב בהווה. לשיטתה, אם בימי הבית התירו את הכניסה למטרות תיקון, בנייה והוצאת הטומאה, הרי העדרו של ההיכל שומט את הקרקע מן הסיביות שהייתה מצויה בבסיס הכתוב בגמרא, כמאפשרת כניסה למקום הקדוש. קריאתו של הרב אריאל מבטלת את קריאת הרבנות, תוך שימוש חוזר בפועל הנדון, במטרה להצהיר על זהות בין התיאור התלמודי (השאלה אם הוא מהווה עדות נאמנה לקיום ההיסטורי, ראייה לדיון נפרד) לחיוב פעולות אלה כיום. בקריאה זו הוא יוצר זהות בין הקדושה שניתנה להיכל כשעמד על תלו לבין שטח הר הבית כולו, התחום בחומות שנבנו מאוחר יותר וכולל בתחום שטחים שעל פי כל השיטות אינם מקודשים.

מה אפוא פשר חשיבותה של הכניסה למקום הקדוש? האוסרים, המבחינים בין הזמן שבו המקדש עמד על תלו ובין הימים שבהם הוא חרב, שוללים את הכניסה למקום משום שתכליתה התבטלה. המצווים, מבקשים לתת תכלית חדשה לכניסה למקום ולפעולות המתחייבות ממנה. כך עצם פעולות המעבר דרך שערי ההר וההליכה בתוך המקום הקדוש מקבלות משנה חשיבות, ההופכות אותן למטרת הכניסה אלה הרה.

המעבר מתחום לתחום כבר נדון כסמל לסטטוס חדש.¹⁷ בהקשר הנוכחי, המשמעות המוענקת על ידי המצדדים לכניסה להר היא הן שינוי זהותו הדתית והלאומית של המקום, ממוסלמית וערבית ליהודית, הן שינוי מעמדם שלהם כמי שמתירים ומצווים על הכניסה – שינוי מקבוצה שולית לתנועה מובילה בעלת הגמוניה חברתית. פעולה נוספת ובעלת חשיבות רבה אף יותר, הנגזרת לשיטתם מן הכניסה, היא ההליכה במקום. לפעולה זו הרב אריאל מתייחס בהרחבה במאמרו, הנושא את הכותרת 'בית ה' גלך' (על פי תהלים קכב, 1). שם ההליכה בתחומו של הר הבית נדונה כביטוי הראוי של כיבוש הנעשה לדבריו [...] על ידי פעולה התואמת את אופיו של המקום [...] חזקה לקניין דרך ושביל, נקנים בהליכה'. הוא מוסיף וטוען כי במהותו הר הבית הוא 'השביל לבית קדשי הקדשים, ועל כן מקום ששימושו בהליכה, וזו מהותו, נקנה בהליכה'. ההתמקדות בהליכה במקום כמעשה העיקרי עוקפת באופן מחוכם את הבעיה המתעוררת ממגע

16 ראו התייחסות רבנית יחידה להיבט זה: י' שרלו, 'מבוא לשאלת הכניסה להר הבית בזמן הזה', ג' אריה (עורך), בניין אריאל יאיר – ענייני מקדש וקודשיו: לעילוי נשמת אריאל פלדמן ויאיר גבנצל, חיספין תשס"ב, עמ' 307-346.

17 למשל: A. Van-Gennep, *Rite de Passage*, London 1960

טמאי מת במקום הקדוש, שסביבו נסוב עיקר הוויכוח ההלכתי.¹⁸ מעבר לתכלית מעשית זו, הדגשת חשיבות ההליכה במקום המקודש (ולא הנגיעה, השהות, התפילה או ההשתחוות, כפי שאפשר היה לצפות שידרשו המצווים) מעלה תמיהה המבקשת אחר פתרונה בהקשרים תרבותיים והיסטוריים נוספים, שאיני משוכנעת כי המחייבים מודעים להם, לכולם או לחלקם. דומה שיש בבחינתם של הקשרים אלה כדי הצצה לתכנים המסתתרים מאחורי דרישת ההליכה, הנדרשת לשיטת המצדדים בכניסה להר כהלכה. במטרה להבין את המשמעויות המתהוות לפרט ההולך, לחברה שהוא שייך אליה, ולמקום שהוא בוחר ללכת אליו, נפנה לבחון הקשרים שבהם התבססה ההליכה כפעילות בעלת משמעות מטפיוזית, היינו הפסיקה להיות פעולה תכליתית שעיקרה הגעה למקום יעד, והחלה להתגבש כפעולה בעלת ערך עצמאי שמעניקה ביטוי לקולות פנימיים וחתרניים.

הפעולות

בחינה של ההקשרים הפנים יהודיים תמצא את ההליכה כפעולה מרכזית בסיפורי הזוהר, המתרחשים ברובם בזמן הליכה בשדה, כשהמשתתפים יוצאים אל מחוץ לכותלי הבתים. פעולה זו זוהתה כהתנהגות של מיעוט המבקש להתייחס אל אופני המחשבה והפעולה של הממסד ההגמוני. אמנם החוקרים חלוקים אם ההליכה ביטאה ביקורת, או בקשה לבטא דגשים רוחניים שונים, או אם הייתה ביטוי של יחסי גומלין בין מרכז ופריפריה, אולם הם שותפים להבחנה שקיימת זיקה של ניגוד בין אנשי הזוהר לחכמים ומיסטיקאים שקדמו להם אי אז בספרד. חיזוק לעמדה זו עולה מדבריה של חוקרת הזוהר מלילה הלנר-אשד, הטוענת כי ההליכה שימשה גם סמל ארס-פואטי המתייחס לאופן שבו ראוי ללמוד את הזוהר, ובכך הציעה חלופה לדרך הלימוד הנורמטיבית בשיבות. באופן זה הלימוד בהליכה אתגר את האליטה הלמדנית ואת שיטות הלימוד המסורתיות. עוד היא מראה כי ההליכה ביקשה לתת ביטוי למצבה הקוסמי של השכינה, שמאז חורבן המקדש נעה ונדדה בעולמנו. כך המיסטיקאים ההולכים אינם רק מחקים את פעולתה ומצבה של השכינה, אלא מאפשרים לה למצוא בגופם נחלה, ובכך הופכים לבני דמותה ובה בעת לאגן משכנה.¹⁹

18 ראו למשל: א' מסוכטשוב (שהיה צדיק חסידין), שר"ת אבני נור, יורה דעה ב, סימן ת"ג: 'התיר למי שאינו בעל קרי או כל טומאה אחרת היוצאת מן הגוף'. גלבשטיין גורס כי כל האיסורים על כניסה להר חלים גם על מגע בכותל (אה"מ גלבשטיין, משכנות לאביר יעקב: תשובות ופסקים בעניין שמירת מצוות המקדש והכותל המערבי בזמן הזה, ירושלים תשל"ב, חלק שני, תמיד א, א). הרב צ"י קוק מספר על אביו הראי"ה קוק: 'ונשק שם את רצפת הקרקע – אל הכותל המערבי [...] היה נוהר מהכנסת אצבעות היד לבין אבני הכותל' (הרצ"ה קוק, לשלושה באלול, ירושלים התרצ"ח, סימן עא, עמ' לא). ראו: י"מ טיקוצ'ינסקי, עיר הקודש והמקדש, חלק ד, ירושלים תש"ל, עמ' נ-נו.

19 לעמדות החוקרים ולניתוח ספרותי של הבחנה זו ראו: מ' הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, ירושלים תשס"ה, עמ' 138-148.

אין להתפלא אפוא כי ההליכה מצויה כפרקטיקה חשובה המבקשת לשנות את המציאות הקיימת גם בעולם החסידי שבו היא מסמלת ומבטאת עלייה רוחנית והתקרבות אל האל, כמו גם את איחוד ההיבטים הזכריים והנקביים באלוהות, וליווי השכינה. עוד מיוחסים לפעולה זו מעשה הגישור בין מחשבה למעשה, ושחרור ניצוצות הכלואים בידי כוחות שטניים והשבתם למקורותיהם (הבעש"ט), וכן רוממות הקהילה כולה לדרגה רוחנית גבוהה יותר.²⁰

ההיבטים האישיים שנקשרו להליכה בעולם הזוהר ובעולם החסידי חוברים במעשי פעילי המקדש להיבטים פוליטיים מחאתיים שנקשרו להליכת המונים בתקופה המודרנית. לראשונה נתפסה הליכה של המון ככלי לשינוי המציאות החברתית והפוליטית באנגליה של ראשית התקופה המודרנית, כשהתפתחה בה תנועה של הליכה הפגנתית באזורי כפר. ההליכה או ביקשה לבטא התנגדות לרוח הבורגנית של התקופה, לסיאוב ולשיתוק הרוחני שנבעו מרוח זו. כמו כן ביקשו ההולכים לשחרר את הפרט מן הכבלים ההיררכיים והמוסדיים שבהם הוא נתון, ולערער באופן הפגנתי על חוקיות הבעלות על הקרקע שעליה הלכו.²¹

אפיונים אלה דומים במידה מפתיעה לטיעונים העומדים בלב השיח של פעילי המקדש, הדורשים ללכת בהר, ואף מייחסים לפעולה זו ערך של מצוות עשה. הדמיון העולה מיחסן של שתי קבוצות שונות אלה לפעולת ההליכה מלמד על קשר בין המטרות ודרכי הפעולה שנקטו ההולכים במשעולי ההרים באנגליה אי אז ביחס למציאות שחיו בה, לבין האופן שבו נוקטים כיום פעילי המקדש המצווים על הליכה בתחומו של הר הבית. למותר לציין כי אין הכוונה לזהות בין אזורי הכפר בהם נהגו ללכת באנגליה של המאה התשע עשרה להר הבית כיום, שכן מדובר באזורים בעלי אפיונים תרבותיים, גיאוגרפיים היסטוריים ופוליטיים שונים בתכלית. אולם המחאה הטמונה במהלך ציבורי, זה שיש בו התרסה על גבולות הבעלות, יש בה משום דמיון.

הליכה במקום החדש מעלה את רמת המודעות של הפרט לאופן ההליכה שלו כמו גם לתחום שבו הוא הולך, שכן ההליכה נעשית מתוך תחושת עימות עם המציאות הסובבת. כפי שההולך בטבע מתעמת עם פגעי מזג האוויר, בעלי חיים מאיימים, דרכים עקלקלות ונציגי בעלי האדמות, ההולך בתחומי ההר מתעמת, ברב או במועט, עם אנשי המשטרה או אנשי הווקף, ויותר מכך הוא שרוי בעימות פנימי עם החשש מפני כניסה לאזורים האסורים, ובעימות עם הפער שבין הרצוי למצוי במקום. מצב זה יוצר עוררות חושים גבוהה יותר, והיא מגבירה מצדה את חוויית השחרור, עד כדי תחושה

E. R. Wolfson, 'Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism', *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism and Hermeneutics*, New York 1995, pp. 89–109

T. Edensor, 'Walking in the British Countryside: Reflexivity, Embodied Practices and Ways to Escape', *Body & Society*, 6 (2000), pp. 81–106

של קתרוזים.²² אולם אין פעולת השחרור מתייחסת רק למעמדו של הפרט ההולך, אלא מבקשת להצהיר כאמור גם על שחרורו של המקום שבו הוא הולך – שחרור מן הבעלות המוצהרת עליו.

ההליכה משמשת גם כלי לעיצוב חברתי, שכן במהלכה מתמסדים דפוסי התנהגות המעצימים את הלכידות הפנימית שבין ההולכים, מה שהופך את פעולת ההצטרפות אל ההולכים לנחשקת יותר ויותר. בקבוצה עצמה ההבדלים הקיימים בחיי היומיום בין חבריה מיטשטשים, ונוצרת היררכיה חדשה, המתייחסת למידת הדבקות במקום, והעומד בראשה של היררכיה זו הוא המדריך הבקיא ברוי המקום. במקביל לכך מעלים ההולכים את מעמדם החברתי במעגלים השונים שאליהם הם משתייכים, ובכך מעצימים את ערכיהם והתנהגותם ככאלה הראויים לנהוג במקום (בשעה, שכאמור, הפולמוס ההלכתי סביב הסוגיה מצוי בשיאו).²³ ההליכה בהר כמו ההליכה באנגליה הובילה גם להתבססותם של מוסדות כמערך לוגיסטי שתומך בהליכה ובהפצת המפות הקשורות בה. אם באנגליה של המאה התשע עשרה דובר בהקמת מקומות לינה ואכילה בדרכים הרי כיום עוסקים במערך הסעות מאורגן מכל הארץ ובארגון מקום להפקדת כלי נשק ואפשרות לטבול במקווה טהרה בסמוך למקום. מפות טיולים כלליות שבהן מסומנות דרכי ההליכה הראויות, נקודות התצפית המעניינות ואזורים בעייתיים שיש להימנע מלהגיע אליהם החלו להיכתב באנגליה בשנת 1830, פעילי המקדש עוסקים גם הם היום בפרסום מפות שבהן מפורט תוואי ההליכה בהר, המדגיש את המקומות המותרים בכניסה, ואת אלה ש'מחוץ לתחום'. הן בהליכה של המוחים נגד הבורגנות וסיאובה אי או באנגליה של המאה התשע עשרה, הן בו של פעילי המקדש בימינו, היציאה אל מחוץ למקום השרתי מבטאת מחאה על הקיום היומיומי, ומבקשת לחבור לערכי העבר במטרה לעמוד בפרץ אל מול השינויים התודעתיים המתרגשים לבוא. כך ההולכים רואים עצמם כמי שמשמרים בגופם את היחס הטבעי והראוי למקום, ומתוך כך כמי שאמונים על שמירת ערכי העבר והסדר המוסרי והחוקי הנובע ממנו. זאת משום שההליכה החוזרת ונשנית במקום יוצרת תנועה בו, ומעצימה את תחושת השייכות של האדם למקום, ושל המקום לקבוצה ההולכת בו. בפעולתם מתקיימת גם התרסה נגד רוח העידן הנוכחי, שבו המילה 'אתר' מכוונת לרוב למרחב מקוון שאין בו ממשות פיזית, והמקום המוחשי הולך ומאבד ממרכזיותו. כאז כן היום ההולכים מבקשים לתת לפעולה ערך של השתלבות במרחב, ושל יחסי גומלין בין ההולך וסביבתו, תוך כדי ביקורת נוקבת על ערכים הקיימים מחוץ למעגל המשתתפים בהליכה, והצהרה על דרישה לשחרור מן העולם המסואב שבחוץ.²⁴ אם

22 R. Sennett, *Flesh and Stone*, London 1994, pp. 309–310

23 M. Bunce, *The Countryside Ideal: Anglo-American Image of Landscape*, London 1994, pp. 111–140

24 דוגמה מוקדמת לכך אפשר למצוא כבר בציווי המקראי לאברהם 'לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' (בר' יב 1).

בראשית העת המודרנית ההולכים ביקשו לצאת מן העיר המתועשת אל מרחבי הטבע, בתנועה שנרמית כמו מין הפנים החוצה, אנשי המקדש מבקשים לפנות מן החוץ החילוני והפוסט-מודרני פנימה – אל הקודש. בשתי התקופות חלו שינויים טכנולוגיים, חברתיים ותודעתיים אשר שינו באופן דרמטי את פני העולם וחיי היומיום כפי שהכירו אותם עד אז. בניסיון ההתמודדות עם שינויים אלה פונות שתי הקבוצות אל מה שלכאורה מצוי מחוץ לתחום המוכר, הידוע והנתון להשפעות הזמן: אז – הטבע, היום – הקודש. בהווה כבעבר פנו 'פורצי הגדר' לקביעת מערכת חוקים חדשה, שאינה תואמת את זו הקיימת ואפילו יוצאת נגדה, כשבפניהם מסר 'השחרור והחופש מכבלי הקיום הנוכחי', המשעבד את הפרטים למערכת. אולם בחינת הפרקטיקה הגופנית הנוקשה הנדרשת, על פי המתירים, מן המבקשים לבקר בהר, מלמדת אותנו כי למרות ההצהרות החוזרות והנשנות בדבר 'החופש' שאותו ההולכים מבקשים, מדובר למעשה בעיצוב נוקשה למדי ומשטור של גוף המבקר במקום, של החברה שהוא משתייך אליה ושל אופיו של המקום עצמו. כפי שבאנגליה הטענה בדבר השחרור והחופש שמשיגה ההליכה שימשה כיסוי לפרקטיקה מוסדית חלופית שמטטרה את גופו של הפרט ואת תודעתו, כך החופש או 'הזכות' לעלות להר, שאליהם מתייחסים הדוגלים בכניסה למקום, מתייחסים לחוק הקיים, שמישו מורכב מצו רבני קיים (של הרבנות הראשית), מאיסורי הווקף ומן הסטטוס-קוו שנקבע על ידי המדינה אחרי מלחמת ששת הימים.

המצווים על ההליכה במקום מבקשים לאכוף על עצמם חוק אחר ביחס למקום המקודש. זהו חוק קדנני מאוד המתייחס לגבולות שבהם מותר ואסור לשהות, להנהגות והתנהגויות גופניות מחמירות לפני השהות במקום ובמהלכה, ולהפרדה מוחלטת בין גברים לנשים במקום.²⁵ באופן זה הגוף ההולך אינו אתר של שחרור מן הפיקוח החברתי ומן החרדה למעמד ולאופני ההופעה הנכונים, אלא הופך להיות אתר המשכפל את כל ההתנגדויות שנגדן הוא יוצא: הוא מתייחס לקודים, לנורמות, למערכות חברתיות ולשיח שבתוכו הוא פועל. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בדברי שתיים מהמשתתפות בסיבוב השערים: 'זה לא משנה שאנחנו [הנשים] לא נוכל בשום מקרה לעלות להר, זה משנה שאנחנו [היהודים] נחליט על זה.'²⁶

הסוגיה הנדונה כאן מוכרת בציבור האמוני כפולמוס 'העלייה אל ההר', ללא כל התייחסות (למעט מאמרו הנזכר של הרב שרלו) למוקד הדיון ההלכתי, שנסב כפי שהראנו על שאלת הכניסה למקום, וממילא עולה השאלה כיצד עניין הלכתי הנוגע לכניסה למקום שינה את פניו ואת מטבע הלשון המתאר אותו. המושג 'עלייה' הוא בעל הקשרים ערכיים בתרבות

25 השיח בשני המקרים התייחס לגוף הגברי בלבד, הוא הגוף ההולך במרחב הנדון.

26 מתוך ריאיון שערכתי עם משתתפות בסיבוב השערים.

היהודית והישראלית: כינוי הפעולה 'עלייה להר' מבקש לרמוז למצוות 'עלייה לרגל' במובנה המקראי, שעניינה מצוות ביקור במקום קדוש, ומושאה בעולם היהודי העתיק היה המקדש. לאחר חורבן הבית הפך הביקור בירושלים – ומימי הביניים גם פקידת קברי צדיקים – יעד ל'עלייה לרגל' במובנה האנתרופולוגי כ"pilgrimage". מעניין לציין בהקשר זה כי במאה השמונה עשרה זכה ביקור החסידים אצל הצדיק לכינוי 'עלייה', דבר היכול ללמד על מתח פנימי בין היחס למקום הקדוש והיחס לאיש הקדוש.²⁷ בשנות השמונים של המאה הקודמת כינו קשישות יוצאות כורדיסטן ביקור בקברי צדיקים 'עלייה אל ההר'.²⁸

מכל מקום, בין אם פעולה זו נתפסה כמצווה או כנוהג, הרי משמעותה המעשית הייתה שהות לזמן קצוב במקום שמיוחסת לו קדושה.²⁹ התנועה הציונית חוללה חילון במושג 'עלייה' ומשמעה אותו מחדש. לא עוד ביקור קצר או ארוך במקום שאחריו חוזרים 'הביתה', או עולים לעולם שכולו טוב. מושג ה'עלייה' שינה את משמעותו והפך שם נרדף להשתקעות במקום החדש, הוא ארץ ישראל/פלסטינה. ברבות הימים כל גל הגירה בעל אופי שכזה זכה לאפיון עצמאי ולשם נפרד, כך: 'עלייה ראשונה', 'עלייה שנייה', 'עלייה שלישית' וכו'. התנועה הציונית עשתה שימוש במושג נרחב נוסף, הוא 'עלייה על הקרקע' שעניינה היה תקיעת יתד והתיישבות בארץ ישראל.

בעוד הדיון ההלכתי מתייחס לעניין הכניסה למקום, ובלשון זה אף נוקטת, כפי שהראנו, לשון הקריאות לציבור שפרסמו הרבנים, הרי בשיח היומימי השתרש המושג 'עליה להר' כפעולה שעליה נסב הפולמוס.³⁰ בבחינת שתי המילים ניכר כי השימוש בשם הפעולה 'כניסה' מתייחס לפעולה קצובה, שעניינה מעבר מן החוץ אל הפנים התחום. שם הפעולה 'עלייה', לכד מן המשמעויות התרבויות המגוונות שיש לו בעולם היהודי והישראלי, עניינו פעולה מתמשכת, לעתים בעלת משמעויות רוחניות, שמטרתה

27 על הדיאלקטיקה הקיימת בין 'הצדיק' כמוקד הקדושה לבין המקום הקדוש ראו: A. Green, 'The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, 45, 3 (1977), pp. 327–347. ולעומתו ראו: מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאניה, תל אביב 2000, עמ' 162–163, 375–376; 'י גארב, יחידי סגולה יהיו לעדרים, ירושלים 2005, עמ' 116. על מורכבות הקשר שבין הכוח הדתי לכוח החברתי בדמותו של הצדיק ראו: ר' אליאור, 'בין היש לאין: עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין, ר' אליאור, 'י ברטל וח' שמרוק (עורכים), צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 167–218; I. Etkes, 'The Zaddiq, The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organization', A. Rappaport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 159–167.

28 ס' סרדיסטאר, רוחניות נשים בקונטקסט יהודי, 'י עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 247.

29 על ההבחנה בין 'עלייה לרגל' כמצווה דתית, ל'עלייה' כביטוי למסורת של דת עממית, ראו: 'י בילו, 'יחדוש פולחני קדושים בישראל: תרומת יוצאי מרוקו', ר' גונן (עורכת), אל קברי צדיקים: עליות לקברים והילולות בישראל, ירושלים 1998, עמ' 27–45.

30 ראו: ד' הכהן, קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל – מיתוס ומציאות, ירושלים תשנ"ח.

נוכחות במקום גבוה יותר. שתי הפעולות גם יחד מתייחסות אמנם להליכה כפעולה המביאה אותן לידי הגשמה, אולם בעוד 'כניסה' מדגישה את ההיבט הטכני הקצוב המתמש באמצעות הליכה, הרי הנקיטה במושג 'עלייה' מתייחסת להליכה כפעולה מתמשכת ומהותית. הדגש שהמחייבים את הביקור בהר שמים על פעולת ההליכה קולע למשמעויות האופרטיביות הנגזרות מכינוי נושא הפולמוס 'עלייה להר'.

השימוש בכינוי 'עלייה להר' החל אמנם לפני שהנושא הפך לפולמוס של ממש בחברה הדתית לאומית, אולם נראה שלשון זו, שננקטה ככל הנראה בבלי דעת, עזרה בעיצוב ושינוי דעת הקהל עם חלוף העתים.

במעשה הביקור בהר הבית מבקשים המחייבים את הכניסה לא רק לשנות את החוק הנוהג במקום, אלא לגבש קורפוס חדש של משמעויות עבור זהותם העצמית והחברתית של המבקרים בו, כמו גם עבור המקום עצמו. ואילו האוסרים על הביקור במקום מבקשים להימנע ממהלך חברותי זה, ולהישאר בתחום ההגדרות המוסדיות הקיימות. העובדה ששני הצדדים מבכרים להשתמש במושג הטעון 'עלייה'; מראה כי שניהם גם יחד מבקשים לרתום אתוס מקובל בציבור היהודי בישראל כדי להצדיק באמצעותו את עמדתם.

רשימת המשתתפים בכרך

ד"ר לאה אורנט, 29 Goodnough Rd., Chestnut Hill, MA 02467,
USA

ד"ר בנימין בראון, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר
הצופים, ירושלים 91905
שרגא בריאון, מכון שלום הרטמן, רחוב גדליהו אלון 11, ת"ד 8029, ירושלים 93313,
והחוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים
91905
לילך בריבטלהיים, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653,
באר שבע 84105

ד"ר רבקה גולדברג, המרכז לחקר תולדות יהודי פולין ותרבותם, האוניברסיטה
העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 91905, ומכון שכטר למדעי היהדות,
ת"ד 16080, ירושלים 91160

ד"ר שרינה חן Jewish Studies Program, Northeastern
University, 360 Huntington Av., Boston, MA 02115, U.S.A.

ד"ר פאבל מצי'יקו, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר
הצופים, ירושלים 91905
ד"ר צבי מרק, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בראילן, רמת גן 52900,
ומכון שלום הרטמן, רחוב גדליהו אלון 11, ת"ד 8029, ירושלים 93113
ד"ר אבינועם רוזנק, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר
הצופים, ירושלים 91905, ומכון ון ליר בירושלים, רחוב ז'בוטינסקי 43, ירושלים
91040
ד"ר גדי שגיב, החוג ללימודי התרבות העברית, אוניברסיטת תל אביב, ת"ד 39040,
רמת אביב, תל אביב 69978

