

פרק חמישי

הכריזמה של הצדיק

א. הכריזמה כעקרון פעולה

בין החוקרים ישנה מחלוקת בנוגע לייחודה של החסידות לעומת תופעות קודמות של התעוררות דתית ביהדות, אולם נראה שהם תמימי דעים בנוגע למרכזיות של דמות הצדיק בהקשרים חברתיים ורוחניים.¹ דמותו של הצדיק בחסידות מבוססת על מושג הצדיק כפי שהתעצב במקורות יהודיים קודמים. הצדיק, המהווה גילום אנושי של הספירה התשיעית בקבלה (יסוד), על שלל תכונותיה וסמליה, מוצג במיוחד כדמות מופת של מתווך בין עליונים לתחתונים. הגוון החסידי המיוחד של מושג הצדיק ניכר בהצגת הצדיק לא רק כאידאל אישי, אלא גם בתפקודו כמנהיג חברתי המתבסס על יכולותיו הרוחניות הבלתי רגילות כדי לסייע לקהילה.

לעומת זאת, המונח כריזמה הוא מעורפל וחסר מקום. במחקר החסידות מקובל להסתמך על הגדרתו המפורסמת של הסוציולוג מקס וֶבֶר את הכריזמה כ'תכונה מסוימת של איש יחיד שבתוקפה הוא מופרש מבני אדם רגילים ונוהגים בו כאילו ניהן בתכונות או סגולות על-טבעיות, על-אנושיות, או לפחות יוצאות במובהק מגדר הרגיל'.² אולם לא ברור מהן אותן 'תכונות' או 'סגולות' שהן 'יוצאות במובהק מגדר הרגיל', כיצד הן נחשפות לעולם וכיצד הן מושכות את ההמונים. יתר על כן, הגדרתו של ובר היא אונטולוגית ולפיה הכריזמה נחשבת לתכונה אישית כמעט מולדת הטבועה בנושאה. אולם מאז ניסח ובר את תובנותיו בראשית המאה העשרים, הופיעו במחקר הסוציולוגי גם תאוריות ביהוויריסטיות של כריזמה. לפי אלה, הכריזמה אינה רק תכונה הנוכחת אצל המנהיג הכריזמטי בלבד, אלא גם אינטראקציה המבוצעת בינו לבין קהלו. כלומר, כריזמה אינה רק עיקרון של ישות אלא גם עיקרון של פעולה. המנהיג אינו פועל רק מתוקף כריזמה הנוכחת בו וזוהרת ממנו באופן בלתי רצוני, אלא גם יוצר, מציג ומפעיל אותה, וביצוע זה עשוי לא פעם להיות מודע ומתוכנן. כלומר, הכריזמה היא שילוב של תכונות ושל מכלול פרקטיקות המבוצעות בין בעל הכריזמה לבין קהלו. תכונות

1 על הצדיק בחסידות ראו: שלום, פרקי יסוד, עמ' 213–258; לסיכום המחקר על הצדיק בחסידות ראו: משה אידל, נספח ביבליוגרפי, בתוך: שלום, מחקרי החסידות, עמ' 226–229. ראו גם: מרגולין, מקדש אדם, עמ' 379–426.

2 ובר, כריזמה, עמ' 29.

פרק חמישי

ופרקטיקות אלה מעצבות בקהל תודעת טרנסצנדנטיות של סמכות, וממילא אין זה נכון לדבר על כריזמה אמיתית או נכלולית. לפיכך, כדי להסביר את סוד הקסם של מנהיג כריזמטי, אין די בעצם ההצבעה על הכריזמה שלו, אלא יש חשיבות בעמידה על היבטי הביצוע שלו כמנהיג כריזמטי, כלומר על הרטוריקה מחוללת הכריזמה שלו, או על האמצעים שהוא נוקט כדי לנהל את הרושם אצל קהלו.³ כמובן, הטענה בדבר האפשרות להפעיל טכניקות של השפעה על קהל אינן חדשות, ואין הכוונה לרטוריקה במובנה הצר אלא לתאוריות הנחשבות כיום פסאודו־מדעיות, בדבר השפעה מאגית של בני אדם על זולתם, כדוגמת אלה של מרסיליו פיצ'ינו ברנסנס האיטלקי, ושל אנטון מֶסְמֶר בצרפת ערב המהפכה הצרפתית.⁴ עם זאת, תאוריות ביהוויריסטיות של כריזמה זכו לאישוש אמפירי במחקרים שנערכו בתחום מדעי הניהול, שלפיהם המנהיג יכול לסגל לעצמו במודע טכניקות של כריזמה.⁵ אופייה הביהוויריסטי של הכריזמה הוא הנחת יסוד בפרק זה, ומשום כך הגישה לניתוחה היא באמצעות ניתוח פרקטיקות המנכיחות אותה, ולמעשה מבצעות אותה.

ב. אמירת תורה

הדרשה של הצדיק החסידי, המכונה גם 'אמירת תורה', היא מאפיין מרכזי של החסידות לאורך כל ההיסטוריה שלה. היא מיוחסת עוד לבעש"ט; היא התקיימה גם בחצרו של המגיד ממזריץ' כפי שמשקף בזיכרונותיו של שלמה מימון, וכנראה המגיד הוא שהנחיל אותה לתלמידיו והפך אותה לפרקטיקה מרכזית של צדיקים חסידיים.⁶

3 על המגמות האלה בשיח הסוציולוגי ועל הכריזמה כרטוריקה: קסורדס, שפה כריזמה ויצירתיות, עמ' 133–153.

4 Robert Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge 1968, pp. 3–81; Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago 1987; Charles Lindholm, *Charisma*, Oxford 1990, pp. 36–49 הפוטנציאל שבחקירת המאגיה האינטר־סובייקטיבית בהקשרה של החסידות ראו: אידל, החסידות, עמ' 377 (אידל אף הפנה אותי אל ספרו זה של קוליאנו).

5 ראו לדוגמה: Jay A. Conger and Rabindra N. Kanungo, *Charismatic Leadership in Organizations*, Thousand Oaks 1998

6 על אמירת התורה בסעודה השלישית: וייס, מחקרים, עמ' 32–34; ג'ייקובס, ראשיהם בשמים, עמ' 26–42; אידל, החסידות, עמ' 425–432. לדברי עמנואל אטקס, אמירת התורה הפכה על ידי המגיד ממזריץ' 'לאמצעי ראשון במעלה לשם הנהגת הציבור' (אטקס, הצדיק, עמ' 293). לאוסף מקורות חסידיים בעניין אמירה ושמיעה של דברי תורה מהצדיק: גולדהבר, באוהלי צדיקים, א, עמ' שעא–תמב. ידועים בהקשר זה דבריו של זאב וולף מז'וטומיר על ההדרכה שהדריך המגיד את תלמידיו באשר לדרך אמירת התורה (זאב וולף מז'וטומיר, אור המאיר, קארעץ תקנ"ח, צו, פב ע"א). להתייחסויות מחקריות לאמירת התורה אצל צדיקים מסוימים ראו: גרין, בעל

הכריזמה של הצדיק

המסורות על חוג הבעש"ט מספרות על אמירת תורה בסעודה השלישית בשבת. ואולם שלמה מימון אינו מציין מהי הסעודה שבה אמר המגיד ממזריץ' את תורתו, ובדורות מאוחרים יותר ברור שצדיקים, ובהם צדיקי צ'רנוביל, אמרו תורה גם בסעודות אחרות בשבת.⁷ זאת ועוד, צדיקים גם לא הגבילו עצמם לאמירת תורה בשבתות ובמועדים בלבד, ועשו זאת גם בהזדמנויות אחרות, למשל בסעודות חתונה ובקידוש בתי עלמין. דרכו של צדיק באמירת תורה, בצד הסתייגותו האפשרית ואף הימנעותו המכוונת מכך – משכו את תשומת לבם של צדיקים וחסידים, אשר ניסו להסיק מכך מסקנות בדבר מדרגותיהם של צדיקים ובדבר טיבה של 'דרך החסידות' שלהם. אמירת התורה נחשבה שלב סמלי ומכריע בתהליך העלייה להנהגה של צדיק.⁸ לדוגמה, מסורת חסידית מספרת על מתח שהתעורר בין המגיד ממזריץ' לבין נחום מצ'רנוביל, כאשר המגיד שמע שתלמידו ר' נחום נוהג לדרוש ברבים מבלי להזכיר את מוריו ומקורותיו. ואולם לר' נחום מיוחסת התגובה, שכל דבריו מבוססים על אלה של המגיד עצמו.⁹ גם על תהליך עלייתו להנהגה של ר' מרדכי דב בהורנוסטיפול במצוות סבו עוד בחייו, נמסר כי רק לאחר זמן החל 'לומר תורה'. מעשה זה סימל את דימויו העצמי כמנהיג, והשלים את תהליך עלייתו להנהגה.¹⁰

הייסורים, עמ' 149–150 (על נחמן מברסלב); אוריאל גלמן, החסידות בפולין במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה: טיפולוגיות של מנהיגות ועדה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א (על 'התווה' מלובלין); מור אלטשולר, "אור יצחק לר' יצחק מראדוויל", באתר: <http://www.jewish-studies.info/or-itzhak.htm>, נכון ל-31/12/2013 (על יצחק מראדוויל); דוד אסף, "נפגשו על ידי איזה התוכחות": מסורות זיכרון פולמוסי על פגישתם של ריב"ל והרבי מאפטה. ישראל ברטל ואחרים (עורכים), חוט של חסד: שי לחוה טורניאנסקי, ירושלים תשע"ג, א, עמ' 247–269.

7 על ה'טיש' בחסידות: ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 165–169; גדלר, קוגל, עמ' 195–202. לניתוח סוציולוגי של הטיש בחסידות בלז במחצית השנייה של המאה העשרים: היילמן, חרדים, עמ' 83–93. לניתוח כזה של הסעודה השלישית בחסידות תולדות אהרן בתקופה מקבילה: שם, עמ' 140–167. להלן יעשה שימוש במילת היידיש הנפוצה יותר 'טיש' ולא בתרגומה לעברית – 'שולחן' – שגם בה משתמשים לעתים. לתפיסות חסידיות כלליות יותר של האכילה כפולחן: ג'ייקובס, ראשיהם בשמים, עמ' 149–159 (ג'ייקובס מתייחס לטיש רק בפסקה האחרונה של מאמרו). שרה פריאנטי, אכילה בתורתו של ר' נחמן מברסלב: היבטים מיסטיים ותיאורגיים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשנ"ט. לאוסף מקורות חסידיים: גולדהבר, באוהלי צדיקים, א, עמ' רטז–רטז.

8 תפיסת הדרשנות כהפגנת סמכות כמובן אינה ייחודית לחסידות, והיא קיימת גם מחוץ להקשר היהודי, אצל דרשנים נוצרים ומן הסתם גם אצל אחרים. ראו לדוגמה: Claire M. Waters, *Angels and Earthly Creatures: Preaching, Performance, and Gender in the Later Middle Ages*, Philadelphia 2004, pp. 13–30

9 משכנות יעקב, א (תשנ"ד), עמ' 51; תהלים סקווירה, הקדמה, עמ' טז–יז.
10 תולדותיהם של צדיקים, עמ' כח.

פרק חמישי

חשיבות מעמד אמירת התורה כמופע פומבי ניכרת לא רק דרך עיניהם של החסידים אלא גם דרך עיניהם של מתנגדים ומשכילים. אלה לעגו למעמד המיוחד של הסעודה השלישית אצל החסידים ולאמירת התורה במהלכה, ובפרט למנהגם של כמה צדיקים לבסס את דברי התורה שלהם על פסוקים שנמסרו להם מהקהל. במיוחד הם כפרו בטענת האותנטיות של החוויה המיסטית האקסטטית. מחוות גוף מסוימות במהלך אמירת התורה, אשר בעיני החסידים העידו על ריכוז התודעה או על חוויה מיסטית אקסטטית, כדוגמת 'עליית נשמה', התפרשו בעיני מבקרי החסידות כהתחזות או באופן גרוטסקי יותר – כנמנום.¹¹ זאת ועוד, גם בעיני השלטונות נחשב מעמד אמירת התורה לביטוי של צדיקות. תקנה של השלטונות הרוסיים מ-1854 אסרה על ביצוע טקסים פומביים על ידי צדיקים, ולמעשה אסרה את מה שמוגדר כאן 'מופעים פומביים', אשר שני ביטוייהם המובהקים ביותר היו דרשה בציבור וקידוש בית עלמין. העובדה שהמופעים התרבותיים משמשים לאפיון החסידות לא רק בעיני המזדהים עמה, אלא גם בעיני מתנגדיה – מוכיחה את היותם אמצעי חשוב באפיון המחקרי של התופעה התרבותית של החסידות.

בין דרשות עיון לדרשות מוסר

כמו צדיקים אחרים, גם בין צדיקי צ'רנוביל היו לא מעט ש'אמרו תורה, וכמה מהם הציגו מבט רפלקסיבי על פרקטיקה זו. בדרוש של נחום מצ'רנוביל על מצוות שילוח הקן מוצגת חובתו של הצדיק להשתמש בשכינה השורה עליו כדי להדריך את מי שאין ביכולתם להביא את עצמם לכדי אהבה ויראה ראויות. והנה דבריו של ר' נחום המדגיש בפני קהלו את עיקר חשיבותם של דברי התורה:

אמר הכתוב 'לא תקח האם על הבנים', כי התורה נקרא אם. והנה השומע מהחכם מוסר על ידי רמזי התורה, העיקר שיאחזו במוסר שהיא הדרכתו והנהגתו, ולא לעשות כמין זמר להביט רק אל יופי ותפארתו גווני המושכל דברי שכל, אלא יביט אל המוסר היוצא מזה, והמוסר נקרא בן, כי כמו שהבן קשור אל האב, וזהו (בבלי שבת סו ע"ב) 'הבנים יוצאים בקשרים' בהתקשרות שלהם לאביהם שבשמים, כן ע"י המוסר מתקשר אל השם, לכן נקרא 'מוסר אביך' (משלי א ח) מלשון קשירה ואיסר [ואיסור], ולכן הזהיר 'לא תקח האם על הבנים', כי שניהם אי אפשר ליקח בנות, אלא שלח תשלח את האם, ר"ל שלא תהי' עיקרך אל הדרוש, אלא 'ואת הבנים תקח לך' הוא המוסר.¹²

11 וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב, עמ' 77, 165–166, 317; יוסף פרל, מגלה טמירין, וינה 1819, יג ע"א; מ ע"ב; ריב"ל, עמק רפאים, עמ' 132.

12 מאור עיניים, ליקוטים, עמ' תו.

הכריזמה של הצדיק

ההבחנה בין אם לבנים היא הבחנה בין הדרוש עצמו, על ההיבטים האסתטיים ('יופי ותפארת') והעיוניים ('דברי שכל') שבו, לבין 'דברי מוסר' מעשיים הנובעים ממנו. ר' נחום מדגיש כי אי־אפשר להתמקד בו בזמן הן בדרוש עצמו והן במסקנות המוסריות שלו, ולפיכך על האדם להכריע ביניהם, כאשר ההמלצה הברורה היא להתקשר אל דברי המוסר. אמנם העדפה זו היא המשך של מגמה דרשנית נושנה, כדוגמת דבריו של יעקב יוסף מפולנאה כנגד הדרשנים המתפלפלים המתמקדים בצורה, במקום להתמקד בקירוב הציבור אל האל. ואולם אין להתעלם מהאפשרות שבדברים גם מרומז פולמוס אקטואלי כנגד צדיקים שדרשותיהם עיוניות מדי, אולי צדיקי חב"ד.

מסופר כי אברהם מטריסק נוף פעם בחתנו שאמר תורה שלא לצורך: 'אתה אומר תורה? יש לנו בקבלה מאבינו הטשערנאבלער ז"ל שלא לומר תורה רק בעת ששורף אותו יפה בין שפתיו ולא יכול להתאפק אז יאמר. ולא לומר תיכף מה שנופל ברעיונו'.¹³ מה שנראה כהסתייגות מאמירת תורה של ר' מרדכי מוסבר יותר בדרוש של ר' אברהם (שבעצמו אמר תורה בכל הזדמנות), שבו הוא מציג בשם אביו תנאים שעל הצדיק לקיים באמירת התורה שלו:

שמעתי מאאמו"ר זצוקלה"ה שאמר בענין החידושי תורה של החכם האמת שצריכה להיות בסוד העיבור והלידה, וכמו האשה הרה ששוהית בעיבורה תשעה חדשים ובאם יולדות קודם הזמן או הולד נפל שאינו בר קיימא, כמו"כ הוא הענין בהחידושי תורה של החכם האמיתי שצריך להשהותה במוחו טרם יוליד ויגלה אותה, עד שתהיה במוחו בסוד העיבור, והיינו שיהי' לו מקודם ישוב הדעת והתבוננות, אם יהיה פעולה בהדור דיבורי תורה שלו, שיעשו רושם וחקיקה בלב כל אחד ואחד לעורר אותו לעבודת הבוב"ה [הבורא ברוך הוא], וכשאינן לו מקודם ישוב הדעת הזה אזי המה בבחי' נפל שאין להם קיום, וזה הוא סוד העיבור¹⁴ [...] הענין בהחידושי תורה של חכם האמת, שכל זמן שהמה עוד אצלו בסוד העיבור צריך לשמור את עצמו מדמיונות והרהורים שונים, כי יכול להיות עולה על מחשבתו לחשוב מה מאוד גבהו ונפלאו החידושי תורה שלו, ויכול לבוא עוד להתפארות והרהורי גאות, שזהו הסיבה לפסול הדברי תורה שלו, שיהיו בבחי' נפל או בבחי' מת חלילה וחלילה, לכן צריך אז להפשיט עצמו מדמיונות והרהורים כאלה, וגם צריך להלביש את הדברי תורה שלו בלבוש נגד השומעים [...] שיקיף וילביש הדיבורי תורה בלבוש היראה ואהבה, ויאמר על כוונה זו לעורר לבבות ישראל ליראתו ואהבתו ית' [...] כי באמת יש עמקות גדול בד"ת שלו למעלה למעלה לייחד יהודים גדולים בעולמות העליונים, אך נגד השומעים הוא צריך להלביש הד"ת שלו בלבוש לפי השגתם.¹⁵

13 הגדה עם פירוש ארבעה אופני הקודש, עמ' 109.

14 לפי עורכי 'לקוטי תורה השלם', עד כאן הם דברי ר' מרדכי (לק"ת השלם, עמ' רמב-רמג).

15 מגן אברהם, תצא, עמ' רצח-רצט.

פרק חמישי

דרוש זה מציג שרשרת של ניגודים שבבסיסם המעבר בין כיסוי לגילוי, לבוש והתפשטות. דברי התורה צריכים להיות כמוסים לפני הולדתם, בבחינת עיבור במוחו של הצדיק, והולדה זו צריכה להיות רק כשהצדיק משוכנע שהקהל יכול לקבלם. הצדיק צריך להפשיט את עצמו מהרהורי גאווה על דברי התורה שלו, אך עליו להלביש את דברי התורה בלבוש כדי לאפשר את השגתם על ידי השומעים. בהמשך מודגש גם כי על הצדיק להצפין את דברי התורה במשך כל ימות השבוע ולגלותם רק בשבת. כמו את דבריו של ר' נחום, גם את דבריו של ר' מרדכי אפשר להבין כפולמוס מרומז כנגד דברי תורה עיוניים. נוסף על כך, בדרישה לשמור את דברי התורה במצב של עיבור עד שהקהל יהיה מוכן לשמעם, אפשר אולי לזהות גוון אפולוגטי המסביר את נטייתו של ר' מרדכי להמעיט באמירת תורה. בדרישה להלביש את הדברים 'בלבוש נגד השומעים' אפשר אולי לזהות גוון אפולוגטי נוסף, המסביר את פשטותם של דברי התורה הנאמרים על ידי ר' מרדכי או ר' אברהם, כלבוש חיצוני המכסה על עמקותם של דברי התורה ועל יכולתם 'לייחד יהודים גדולים בעולמות העליונים'.¹⁶ דוד מטלנה מציג לעתים את אמירת התורה של הצדיק כ'חידושי תורה'.¹⁶ משמעותו הנפוצה של המונח קשורה בפלפולים הלכתיים. ואולם נראה שר' דוד רואה את חידושי התורה של הצדיקים דווקא בניגוד לדרשנות מתפלפלת כזאת. ביטוי להסתייגותו של ר' דוד מדרשנות כזאת אפשר למצוא בדבריו הבאים:

כתיב (תהלים כה יד) 'סוד ה' ליראיו', היראים האמיתיים אנשי אמת שהם בעלי סוד שלא לגלות סודות נסתרים ומצפינים כל הסודות עליונים רק מרמזים רמיזא דחכמתא, ומלבישין כל הרזין עליונים בדברי תוכחת ומוסר, להם 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם', מתגלה להם סודות התורה. לאפוקי מאותן שסוברים בדעתם שתכלית ידיעת התורה הוא חילוקים של הבל ודרשות של דופי, וגליא רזיא אין להם, אינם מכונים בשם משה ואין מתגלה להם סודות התורה, וכמאמר רז"ל (בעקבות ויקרא רבה כב, א) יודע היה משה מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, מי שהוא ותיק מלגלות רזין ויראי ה' אמיתיים, המה יש להם אחיזה בבחי' דעת של משה רבינו ע"ה, כי גם משה רבינו ע"ה החזיר במשנה תורה כל התורה כולה, ולא גילה הסודות הנוראים הרמוזים בהתורה הק' רק הליביש כל סודות התורה ברמזים ובדברי תוכחת מוסר, ויראי ה' האמיתיים שהולכין בדרך הזה המה בעלי מוחין אמיתיים שבדור, והמה ממשיכין מוחין על כל ישראל ומכניסים בהם בחי' אור וכל ניצצות הקדושים, ובחי' האור הוא שמכניסים בהם קדושה וטהרה שיהיו נבדלים מכל התאוות ומדות רעות.¹⁷

16 לדוגמה: קהלת דוד, זכור, עמ' צו.

17 קהלת דוד, בהר, עמ' קסט.

הכריזמה של הצדיק

גם ר' דוד מציין כי הצדיקים מלבישים את דברי התורה שלהם בלבוש תוכחה ומוסר, וברור שהוא מציג דרך של דרשנות צדיקית מסוימת בניגוד לדרך אחרת. אמנם ר' דוד מתנגד ל'חילוקים', ולכאורה יש בכך כדי להעיד על הקשר של פלפול הלכתי, אך ממרבית דבריו נראה שהתנגדותו מכוונת כלפי גילוי סודות עליונים. בהתנגדות זו כרוכה העצמה מרומזת של דמותו של ר' דוד והשוואתה לדמותו של משה, ושל דברי התורה שלו לתורת משה.¹⁸ אין סתירה בין הדברים אם נניח שהכוונה היא לדרשנות קבלית סכולסטית, הכוללת פלפולים תאוסופיים.

שלושה דורות של צדיקי צ'רנוביל הציגו אפוא דרישות דומות לאמירת תורה: המעטה בדברים, ואם כבר נאמרים דברים, עליהם להיות בעלי מטרה מעשית ותוכן פשוט. את הדרישות האלה אפשר להבין גם כאפולוגטיקה של כל אחד מהצדיקים. אפולוגטיקה זו היא צורה של פולמוס. אולם כנגד מי מתפלמסים צדיקי צ'רנוביל? כאמור, ייתכן שהדברים מכוונים נגד צדיקי חב"ד, שחסידיהם נפגשו בהתמדה עם חסידי צ'רנוביל, והיו היחידים במרחב הרוסי שנודעו בנטייתם הדרשנית, בדרשותיהם הארוכות ובעלות האופי הלוריאני-עיוני הסבוך. אפשרות זו תתבסס עוד בהמשך.¹⁹ ההסתייגות מדרך חב"ד אינה רק מאופיין האינטלקטואליסטי של הדרשות החב"דיות. ייתכן שצדיקי צ'רנוביל הסתייגו גם מהנטייה האקזוטריית בחב"ד לגלות תוכני קבלה. עם זאת אין לפסול את האפשרות שהפולמוס היה גם כנגד מתנגדי החסידות בכלל. בהקשר זה אפשר להבין את הסבריהם של אברהם מטריסק ושל דוד מטלנה לדרשותיהם הפשוטות כאפולוגטיקה, לנוכח נטיות משכיליות אשר אולי החלו להישמע בחצרותיהם,²⁰ ואשר ביקרו אולי את הדרשות הפשטניות ואת היומרות להורות דברי קבלה עמוקים.

הסתייגויות מאמירת תורה

לצד הצדיקים שנהגו לומר תורה (גם אם עמדו על כך שיש לקצר בדברים), יש ידיעות על צדיקי צ'רנוביל שלא אמרו תורה כלל, כאמור בדברים האלה: 'הה"מ ר"מ [הרב המגיד ר' מרדכי] מטשערנאביל הניח אחריו שמונה בנים, חמשת הבנים אמרו ד"ת בכל שב"ק, הה"מ מטריסק אמר ד"ת אף בימות החול אם העמיד א' משקה (וכן נהגו בניו), והה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריווקע והה"ק רבי יצחק מסקווירא לא אמרו ד"ת כלל'.²¹ אפשר לפקפק בקביעה כי משה מקורסטשוב ונחום ממקארוב אמרו תורה, גם בשל

18 ראו על כך סמוך להערה 55 להלן.

19 ראו פרק תשיעי, סעיף א.

20 על עמדות צדיקי צ'רנוביל כלפי ההשכלה ראו בפרק העשירי, סעיף ב.

21 מפייהם ומפי כתבם, עמ' מג.

פרק חמישי

קיומן של מסורות מנוגדות,²² ובאשר לר' משה גם בשל יחסו המסתייג מההנהגה. אולם ברור שר' יעקב ישראל, ר' אברהם ור' דוד אמרו תורה בקביעות, וספרי הדרוש המיוחסים להם מוכיחים זאת. לעומת זאת, אצל האחרים אפשר למצוא צורות שונות של הסתייגות מאמירת תורה, שנימוקיהן בצדן.

אמנם אהרן מצ'רנוביל נהג לומר תורה, אך לא היה אומר דברים משל עצמו אלא מביא מ'מאור עינים' של סבו נחום מצ'רנוביל ומ'אור החיים' של חיים בן עטר, ספר שהיה חביב על צדיקים וחסידים.²³ יתר על כן, נכדו של ר' אהרן סיפר גם כי 'כשהוא אמר דברי תורה בש"ק על שלחנו הטהור לקח את ידו והכניס לתוך שרוולו שלו וכסה את פיו שהמסובים בשלחנו לא ישמעו את דברי תורתו שאמר'. אך הוא לא נמנע מהרמת קול בפומבי בעת אמירת התורה כשביקש לפנות לאלוהים לבטל גזרות.²⁴ אמירת התורה לתוך השרוול היא מחוות גוף פומבית של גילוי דברי התורה וכיסוים המידי. מחווה זו גם מסמלת את המתח בין ציפיית החסידים שתיאמר תורה ותחושת הצדיק שכך ראוי להנהיג את החסידים, לבין תחושה אפשרית של חוסר ביטחון עצמי אצל ר' אהרן, שאולי נבעה מתחושתו שלא תמיד זכה לחוויית המפגש עם האל, אשר ראוי שתקדים את אמירת התורה. גילוי וכיסוי פומביים אלה של דברי התורה, והציטוט מדברי אחרים – היוו פשרה מתקבלת על הדעת שמצד אחד אפשרה את העמידה בציפיות הקהל לשמוע את דברי הצדיק מדי שבוע, ומצד אחר לא גרמה לו שיעשה שקר בנפשו. מכל מקום, אמירת התורה תפקדה אצלו יותר כאמצעי להנהגת חסידים ופחות כחוויה מיסטית. אצל אהרן מצ'רנוביל וגם אצל צדיקים אחרים אפשר לזהות תופעה פרדוקסלית של אמירת דברי תורה קצרים בזכות השתיקה.²⁵

יוחנן מרחמיסטריווקה נודע כמי שלא אמר תורה כלל, אפילו לא תיקוני תשובה,²⁶ ובשל כך כונה 'הצדיק השותק' על ידי אחד הקורספונדנטים של 'המליץ'.²⁷ אם דיבר עם חסידיו בשבתות, הרי היה זה לא פעם בענייני חולין.²⁸ את שתיקתו בעניינים

22 מסורת אחרת נתנה בהם סימנים, ולפיה כל מי שגר בעיירה ששמה מתחיל באות ט' (אהרן מטשערנוביל, יעקב ישראל מטשערקאס, אברהם מטריסק ודוד מטלנה) אמר תורה, והאחרים (משה מקורסטשוב, מנחם נחום ממקארוב, יצחק מסקווירה ויוחנן מרחמיסטריווקה) נמנעו מכך (משכנות יעקב, ב [תשנ"ד], עמ' יד).

23 הורודצקי, החסידות והחסידים, ג, עמ' פט.

24 יוזפוב, בית שמואל, עמ' עא.

25 על ר' אהרן: צרור החיים השלם, עמ' 53, סעיף קכז; ילקוט מאורי אור, עמ' קלג-קלד [בשם מרגניתא דבי רבנן, עמ' נג], עמ' קפב. לאברהם יהושע השל מלוייב, נכדו של ר' אהרן, מיוחסת האמירה שדי בהימצאות עם הצדיק תחת גג אחד (ולמעשה, מספיקה הפגישה עמו וראייתו) כדי לקבל ממנו קדושה, ואין צורך לעשות זאת באמצעות דיבורים (ילקוט מאורי אור, עמ' רנט).

26 על הימנעותו מאמירת תיקונים ראו: שגיב, תיקון הברית ושיח הסגפנות, סעיף ד.

27 המליץ, י' בכסלו תרמ"ג, עמ' 863.

28 ראו להלן סעיף ו.

הכריזמה של הצדיק

שבקדושה תירץ ר' יוחנן בקביעה, שמטלתו העיקרית של החסיד אינה שמיעת דברי תורה מהצדיק, אלא עשיית כל מעשיו באמונה.²⁹ אולם בהזדמנויות מסוימות הוא גם אמר שאין לו היכולת המתאימה לומר תורה, ואולי הודה בכך במיעוט כריזמה.³⁰ יצחק מסקווירה נודע כמי שהתנגד באופן עקבי לומר תורה לחסידים בפומבי, ובנסיבות שונות הציג נימוקים שונים לכך. מצד אחד הוא טען לשפלותו ולכך שתורתו אינה ראויה להישמע ביחס לתורות אחרים, ומצד אחר מוצג הנימוק ההפוך ולפיו התורה שבמוחו כה לוחטת עד שהיא שורפת את לשונו ואי־אפשר לאמרה בפה.³¹ גם כאשר מדרגתו הרוחנית הועמדה במבחן – סירב ר' יצחק לומר תורה. בעניין זה אפשר לציין מסורת סקוויראית, שלפיה לאחר פטירתו של שמואל מקמינקא חיפשו כמה מחסידיו צדיק חדש, הגיעו לסקווירה וביקשו מר' יצחק לומר תורה. ר' יצחק הבחין שבקרוב חסידים אלה אמירת התורה נחשבה מבחן למדרגתו של הצדיק ביחס לצדיקים אחרים, וסירב לשתף פעולה עם ציפייתם, כלומר סירב לעמוד למבחן.³² ואולם הוא לא נמנע מלהיענות כנראה לבקשות אישיות, ולפחות פעם אחת נעתר לבקשת החסידים והשמיע דרשה פומבית כפי שמעיד בזיכרונותיו אלימלך וקסלר, שבצעירותו היה חסיד טלנה ואחר כך הפך לחסידו של יצחק מסקווירה:

הוא לא אמר 'תורה' על שולחנו בשבת ובמועד, כאחיו הטלנאי, רק נדרש לשואליו, אשר בקשוהו לשמוע מוסרו, ויועד להם מועד באחד מימי המעשה בבוקר לפני התפלה או בנשף בערב אחר מעריב. הצעירים האחרים אשר היו עמי וראו, כי גדול כבודי בעיני הרב, עשוני למליץ לבקש מלפניו, אשר ישמיענו דברו. אנכי מצאתי את לבבי לגשת אל הרב ואמרתי לו כדברים האלה: 'רבי! בגמרא כתוב, כי הכריזו ברקיע: "אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו", ואני קורא, תחת "ותלמודו" בוי"ו, "ותלמודו" ביו"ד, לאמר אשרי מי שבא והביא בידו תעודה להעיד תלמיד של מי היה בעולם הזה; במה יודע אפוא, כי היינו תלמידיך, אם לא מתורתך תלמדנו?' [...]. הרב נעתר לנו ויורנו מדרכיו.³³

29 ספר היחס, עמ' 70.

30 ראו פרק שני, סמוך להערה 108.

31 לטענת השפלות: ילקוט מאורי אור, עמ' רעג-רעד [בשם: קובץ בית דלי, בני ברק תשמ"ד, עמ' כב]. דברים אלה מובאים גם בשם נחום ממקארוב, וכך הם מצד אחד מרמזים שגם ר' נחום מיעט לומר תורה, אך מצד אחר – אמינותם מפוקפקת יותר; לטענת הגבהות: ילקוט מאורי אור, עמ' רעד ('מפי כ"ק אדמו"ר שליט"א ששמע מאביו כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל'). לנימוקים נוספים לאי־אמירת תורה מצדו של יצחק מסקווירה: משכנות יעקב, ב (תשנ"ד), עמ' יד-יז; ילקוט מאורי אור, עמ' רעג-רעה.

32 ילקוט מאורי אור, עמ' רנא-רנב, בשם 'כ"ק מרן אדמו"ר זצוק"ל [יעקב יוסף מסקווירה].

33 איש-נעמי, מתהום הנשייה, ב, עמ' 177.

פרק חמישי

דבריו של וקסלר על הימנעותו של ר' יצחק מאמירת תורה משקפים נקודת מבט של חסיד צעיר שאינו מן המקורבים, אולם ר' יצחק דווקא נהג לומר תורה בהזדמנויות רבות, אולי רבות יותר מאחיו, אך תמיד בחוג מצומצם של בני משפחה וחסידים קרובים, שווקסלר כנראה לא השתייך אליהם.³⁴ לעומת זאת, בסעודות השבת נהג ר' יצחק לספר סיפורי צדיקים, אולי בשל הקהל הרחב שהיה בהם, שלא היה נכון לקלוט דברי תורה.³⁵ יש לזכור כי דרשה אינה הדרך היחידה להעברת אתוס לחסידים, והדבר אפשרי גם באמצעות סיפורים.³⁶

על כל פנים, אם אצל יוחנן מרחמיסטריווקה ואהרן מצ'רנוביל יש להסביר את ההסתייגות מאמירת תורה כביטוי לחוסר ביטחון עצמי, הרי אצל יצחק מסקווירה אפשר להבחין בתפיסה אליטיסטית המבקשת להגביל את אמירת התורה לחסידים המקורבים בלבד, ואת נימוקיו להימנעותו מכך נכון יותר להבין בהקשר רטורי יותר.

מעמד אמירת התורה היה סמן תרבותי של צדיקות, והייתה בו הפגנה פומבית של סמכות. משום כך, הסתייגויות של צדיקים מסוימים מאמירת תורה היו בסיס להשוואות בין צדיקים שונים. התרחקותם של ר' יצחק ושל ר' יוחנן מאמירת תורה בפומבי, התחדדה לנוכח השוואות ביניהם ובין אחיהם דוד מטלנה.³⁷

הגישה המחקרית הרווחת תופסת את מעמד הדרשה יותר כאמצעי להעברת תוכני הגות ומוסר מסוימים, ופחות כהתרחשות בפני עצמה. החוקרים המעטים שעסקו בדרשה התמקדו יותר בדרוש, בתוצר הספרותי הכתוב, ופחות במקורו שבעל פה, בדרשה החיה. כלומר, נקודת מבטם היא ספרותית יותר מאשר אנתרופולוגית-היסטורית. בהמשך אתמקד בצדיקים שהרבו לומר תורה – בעיקר דוד מטלנה וצדיקי טריסק –

34 'ידוע כי היה המנהג אצל אדמו"ר מסקווירה הנ"ל כי בכל ליל שבת קודם הקידוש היו עומדים לפניו כמה אנשים והוא דבר בקדשו עמהם. ובתוך הדבורים היה מזכיר איזה ענין מהפרשה של אותו שבת' (ציקרניק, סיפורים ומאמרים יקרים, עמ' 5); 'עיקרי תורתו נאמרו בשיחות בין מנחה למעריב על כוס תה, במעמד ארבעה בניו, וסיעה של אברכים חסידים בחירי ת"ח ובעלי מדות בהם מלמדים עניים [...] סתם בעלי בתים לא הוכנסו לשיחות אלו' (גלובמן, כתבים, עמ' 26). לפי תיאורו של וקסלר (הערה 33 לעיל), המענה לבקשות להדרכה אישית ניתן לאחר תפילת מעריב או לפני תפילת שחרית. כיוון שאני מניח שכל אחד מהדוברים שיקף את היכרותו עם ר' יצחק ואמר דברים כהווייתם, הרי ר' יצחק למעשה אמר לא מעט דברי תורה, אך לא במסגרות פומביות והמוניות.

35 לכך רומז גלובמן (גלובמן, כתבים, עמ' 26). יוחנן טברסקי סיפר כי 'בשעת ה'מלווה מלכה' היה מרבה לספר סיפורי מעשיות וסיפורי אגדה לחסידים' (טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 22), ואילו צאצא אחר שלו גם ציין שאמר אז 'סיפורי מעשיות ורעיונות חסידיים' (בחצר הצדיק, עמ' 20–21).

36 במסורות שציקרניק מביא משמו של יצחק מסקווירה משתלבים הסיפורים עם דברי תורה. ראו לדוגמה: ציקרניק, סיפורים ומאמרים יקרים, עמ' 17–18.

37 ההשוואות האלה נדונו בפרק השני, סעיף י'.

הכריזמה של הצדיק

ואבדוק את אמירת התורה כחלק ממערך רחב יותר של התרחשויות ריטואליות, תוך כדי התמקדות בהתרחשות עצמה ובאופני ביצועה של הכריזמה.

ג. הצדיק כאמן במה

שבתות ומועדים היו מסגרת למופעים פומביים מרכזיים בחצרות צדיקים.³⁸ בימות השבוע נפגש הצדיק עם חסידיו כפרטים, ואילו בשבת נחשף הצדיק בפומבי בפני חסידיו כקבוצה. בשבתות ובמועדים התאפשר לחסידים לראות את הצדיק פרקי זמן ארוכים, לסעוד במחיצתו ב'טיש' (ולו באופן סמלי) ולשמוע את דבריו במעמד 'אמירת התורה'. גם בעבור מי שלא היו חסידיו של אותו צדיק, וביניהם צדיקים אחרים, אורחים ויהודים פשוטים, השבת הייתה הזדמנות לראותו ולתהות על קנקנו, ובעקבותיה היו מי שהחליטו להתקשר בו באופנים שונים.

במציאות הממוסדת של החסידות במאה התשע-עשרה אפשר לדבר על החצר כולה כמוסד המארגן מופעים תרבותיים של קדושה ומיסטיקה. אלה נערכו לעתים במתחם הפיזי של החצר, אך לעתים גם בקהילות אחרות בעת ביקוריו של הצדיק בהן. בין הקהל לחצר התקיימה מערכת של ציפיות הדדיות: הקהל ציפה לקבל תכנים קבועים מהופעות של הצדיק שנערכו בזמנים ובמקומות קבועים, ואילו הצדיק ביקש להעניק לקהל תוכן רוחני ולחזק את התמיכה בו. אף אין להזניח את הממד הכלכלי של המופעים האלה. המופעים סייעו להגדלת הכנסות החצר, בין במישרין, בדמות חוזים שנחתמו בסמיכות למופעים האלה בין צדיקים לבין קהילות, ואף באמצעות תשלום ישיר של קהילות לצדיקים בעבור שירותים מסוימים, ובין בעקיפין באמצעות ה'פדיונות' של החסידים.

מופעי ה'טיש' ו'אמירת התורה' דמו מאוד לביצוע בימתי, כלומר להצגת תאטרון או לקונצרט מוזיקלי. הם אורגנו על ידי מוסד אמנותי שהעסיק גם עובדי מנהלה; נערכו בזמן ובמקום ידועים מראש; כללו כמה סצנות; והתרכזו סביב אישיותו ופעולותיו של האמן, הוא הצדיק.³⁹ ולכן הרושם שנוצר על אמירת התורה של הצדיק היה חלק מרושם

38 דוגמה לכך שגם מנקודת מבט מסורתית השבת היא מופע פומבי' אפשר למצוא בדבריו של יצחק אלפסי על השבת בחסידות, המדגישים את האופי הפומבי שלה וקובעים כי 'בשבת באים לידי ביטוי כל הערכים החדשים של החסידות' (יצחק אלפסי, 'שבת בחסידות', מחקרי חג, 1 [תשמ"ח], עמ' 62-63).

39 על פרשנות בימתית של האכילה ב'טיש': Barbara Kirshenblatt-Gimblett, 'Making Sense of Food in Performance: The Table and the Stage', in: Sally Banes and André Lepecki (eds.), *The Senses in Performance*, New York 2007, p. 72. ליישום האנלוגיה הבימתית על מעשה הדרשנות (אם כי לא בהקשר חסידי): ספרשטיין, הדרשה כביצוע.

פרק חמישי

כללי יותר שהתקבל מ'עבודת הקודש' שלו בשבת. אין לראות בגישה הבימתית הזאת משום ביטול ערכו הרציני של המעמד והתייחסות אליו כאל בידור קל. כשם שביצוע של מחזה דרמטי אינו נתפס על ידי כותביו, מבצעיו וקהלו כבידור קל, כך גם מופע זה נתפס כמכיל תוכני מציאות רציניים ועמוקים, ואולי אף כמכוון לחולל שינוי רוחני אצל הצופים.⁴⁰ למעשה, הגבול בין מופע אמנותי לבין פעילויות אחרות אינו חד וברור. די אם נזכיר יצירות מוזיקליות שחוברו במיוחד בעבור טקסים דתיים, כדוגמת המיסה הקתולית, ואת העובדה שאפשר להשתמש בכלים אנליטיים דומים לניתוח התופעות האלה. הדגשת הזיקות שבין פרקטיקות תרבותיות לבין מופעים אמנותיים, ובמיוחד אמנויות הבמה, חורגת בעשורים האחרונים גם מגבולותיה של האנתרופולוגיה, ונפוצה במדעי הרוח והחברה בכלל.⁴¹

האנלוגיה הבימתית תומכת בהנחתי שהמופע הפומבי אינו מתרחש מעצמו אלא הוא מנוהל באופן כזה המיועד לקבע רושם מסוים בקרב החסידים. גישת זו מניחה כי כוונתם של הצדיקים כנה תמיד, אך הפער הבלתי נמנע בין הרצוי למצוי חייב אותם לנקוט אמצעים של 'ניהול רושם' (impression management), במונחיו של ארווינג גופמן.⁴² ההנחה היא שנקיטת אמצעים לניהול הרושם אינה פוגמת באותנטיות של ההתרחשות העומדת בבסיס האמצעים האלה, אלא היא הכרחית, ולא תמיד נעשית מתוך מודעות מלאה בעת הביצוע. גישה זו אינה מכחישה את הטענה שאמירת התורה מדגימה חוויה מיסטית אותנטית; ולמעשה שאלת האותנטיות של החוויה, שעליה התווכחו מעריצי הצדיקים עם הבזים להם, אינה עומדת במרכז הדיון כאן. ההנחה היא שכדי להשפיע על הקהל בתכנים הנאמרים, בין שהחוויה אותנטית ובין שלא, עדיין הצדיק צריך לבצע פעולות אחדות שישכנעו את הקהל באותנטיות של החוויה. כלומר, עליו לעסוק בניהול הרושם או לפחות להיות מודע להיבטים של הניהול הזה. אין משמעות הדבר שהצדיקים זייפו רושם של חוויה. מבחינתו של הצדיק, בעצם העובדה שלעתים לא הצליח להגיע לחוויה מיסטית יש כדי להעיד על האותנטיות של החוויות בפעמים האחרות. הצדיקים היו נתונים במסגרת שחייבה אותם להציג חוויה מדי שבת, ואילו הימנעות מביצוע

40 על הרצינות העקרונית המצויה בבסיסם של מופעים פומביים בהקשר הקרוב של רוסיה הצארית: וורטמן, מופעים של כוח, א, עמ' 4.

41 ביטוי מרכזי לכך הוא התפתחותו של תחום מחקר אקדמי בין-תחומי הנקרא 'Performance Studies', ועוסק בחקר ה'ביצוע' במונח רחב הכולל גם פעילויות שהמרכיב הבימתי שבהן אינו כה מובהק, כגון פעילויות ספרותיות, לשוניות וחברתיות, תוך כדי הצבעה על זיקות שונות בין הביצועים הבימתיים לאלה האחרים. ספרות מבואית בתחום זה, הכוללת רשימות ביבליוגרפיות מפורטות: Henry Bial (ed.), *The Performance Studies Reader*, New York and London 2004; Richard Schechner, *Performance Studies: An Introduction*, Second Edition, New York and London 2006.

42 מושג זה נדון לכל אורך ספרו 'הצגת האני'. ראו גופמן, הצגת האני.

הכריזמה של הצדיק

עלולה הייתה לפגום בדימוי שלהם כאנשים קדושים. כלומר, ניהול הרושם לא רק החצין חוויה אלא גם שכנע באותנטיות של הצדיק, הן במקרים שבהם הגיע לחוויה והן במקרים שבהם זו נעדרה.

ד. 'טיש' בטלנה והחייאת מעמד הר סיני

פנחס מינקובסקי (1859–1924), חזן בחצרו של דוד מטלנה, תיאר בזיכרונותיו את נקודות המפגש בין הצדיק לחסידים:

ענין הנסיעה להצדיקים בכלל עומד, כידוע, על שלשה דברים: על התפלה, על הפדיונות ועל 'השלחנות'. התפלה של הצדיק, כמובן, היא כל כחו ואונו, וכל החסידות הבעש"טנית נוסדה על האמונה, שהצדיק בתפלתו עולה לגבהי מרומים ומתקן עולמות, ומגיע למדרגה זו, שהקדוש ברוך הוא גוזר והוא מבטל. אבל בשעת תפלתו מתבודד הוא תמיד הצדיק בחדרו כל השנה, חוץ משעת יציאתו בין הצבור להקריא לפני התקיעות, להקיף את הבימה קודם 'כל נדרי' ולקרוא: 'אור זרוע לצדיק' ובהושענות ובהקפות ועוד במקרים בודדים. וענין הפדיונות הוא עסק פשוט. קונה יהודי את ברכת הצדיק במחיר כסף הפדיון, וכמובן, ברכה ברכה ומקחה, וכל זה אינו אלא עסק פרטי, כי לכל חסיד מחסור אחר וצרכים שונים ורק בעדם הוא מבקש בהפתקא אל הצדיק. אולם השעה הנעלה ביחודם של הצדיק וחסידיו כנקודת המרכז של ירידת השכינה אל הצדיק לעיני כל חסידיו, היתה תמיד עבודת 'השלחנות' הפומבית בשבתות ומועדים, אותה הלגימה הקדושה אשר קרבה את הלבבות של אלפי החסידים לשורם יחד לחוט אחד.⁴³

גם אם מינקובסקי לא דייק בפרטים,⁴⁴ אפשר לקבל את הבחנתו בין פרקטיקות שהצדיק יכול או חייב לבצע בגפו; בין אלה שבהן הצדיק נפגש ביחידות עם החסיד; ובין פרקטיקות צדיקיות פומביות, שבהן יש תפקיד הכרחי לאינטראקציה בין הצדיק לבין קהל של חסידים.

43 מינקובסקי, מספר חיי, א, עמ' 115–116. ספק אם התכוון לכך, אך הבחנתו של מינקובסקי בין התפילה ל'טיש' היא גם הבחנה בין שני כיוונים של פעולה מיסטית: התפילה מתוארת כעלייה של הצדיק לעולמות העליונים, ואילו ב'טיש' הצדיק כביכול נשאר במקומו והשכינה יורדת אליו לנוכח כלל החסידים. ואולם בדרך כלל היחסים בין עלייה לירידה הם מורכבים הרבה יותר. בתיאורים חסידיים רבים העלייה היא שלב מקדים להמשכת שפע, ואילו ירידת השכינה אל הצדיק מתוארת לרוב כשלב שני שקדם לו שלב של עלייה. על היחסים בין העלייה לירידה דן בהרחבה משה אידל בספרו 'החסידות: בין מיסטיקה ומאגיה'.

44 כך לדוגמה, לא כל הצדיקים התבודדו בתפילותיהם, ואם התבודדו לא תמיד יצאו לקהל במועדים שציינ מינקובסקי. אמנם דבריו אינם משקפים רק את הנסיעה של החסידים אל הצדיק, אלא גם את מסעות הצדיקים אל החסידים.

פרק חמישי

בהמשך זיכרונותיו תיאר מינקובסקי בהרחבה את חצרו של דוד מטלנה, ככל הנראה בשנות השבעים של המאה התשע-עשרה. זה כנראה תיאור החצר המפורט ביותר המצוי בידינו, והוא מצוטט גם במקורות טלנאים, לעתים בהשמטת פרטי המחבר. בתיאורו הפליג מינקובסקי במעמדו של ה'טיש' כמופע פומבי, שכן פומביותו היא שהקנתה לו את חשיבותו, ובהעדר קהל – לא הייתה סעודה זו שונה בהרבה מסעודת שבת שגרתית. בהמשך דבריו פנה מינקובסקי לתיאור הסדר הקבוע של השבתות בטלנה. תיאורו נפתח ביום השישי, שכבר בבוקרו נפסקה הפעילות הרגילה של החצר:

עוד ביום השישי נפסקו חיי החול הרועשים ב'חצר' ובמקומם החלו לפעם חיים חדשים, ההכנות לכבוד שבת. ביום הזה לא נתנו לשום איש להכנס לשם קבלת שלום מהצדיק,⁴⁵ ולא נתקבלו פדיונות אלא בשעת סכנות נפשות, בשביל חולה מסוכן או מקשה לילד, ועוד כאלה. בחורף בשעה שלישית אחר-הצהריים, קודם שקיעת החמה, קבל הצדיק את השבת בביתו בחדרו עם איזו 'מנינים' חשובים ואורחים מיוחסים, אשר התפללו בחדר השני. אחר התפלה פרש הוא לעצמו לחדר לפניו מחדר ונשאר שם בהתבודדות מספר שעות סגור ומסוגר.⁴⁶

לאחר מכן תיאר מינקובסקי את התקבצותו ההדרגתית של הקהל באולם ההתכנסות, הוא ה'סאלאש',⁴⁷ ואת הציפייה הדרוכה להכרזה על הופעתו של הצדיק הממשמשת ובאה:

וכלם מחכים לעת רצון, כלומר: עד שישמע קול מבשר ואומר, כי הצדיק פתח את דלת חדרו ומכין את-עצמו לשלחן. הקהל הגדול וגם הגבירים החונים איש-איש באכסניא שלו, אחרי שנתבשרו כי הרבי ילך מיד אל האוהל, מתעוררים ומתלבשים ומתאזרים באבנטיהם, רוחצים ידיהם ובוצעים פרוסת 'המוציא' וממהרים לקדם את פני הצדיק ולקבל שלום וליהנות מזיו השכינה של סעודת הצדיק.

ומה נהדר היה ר' דוד'ל בהופיעו בלויית בני משפחתו וגבאיו ומשרתיו וכלי-הקדש של העיר, מלובש אדרת-שער יקרה מכוסה אטלאס ומוצנף במצנפת גבוהה אמה, עגולה, זקופה ומחודדה, ומוקפת בשוליה זנבות תחש (צובל) או חולד (מארדר). הולך הצדיק לאט, הלוך וטפוף על המסלה המצופה קרשים, אשר בנו בשבילו, ובהיותו בעל-קומה והולך לבדו על הגשר הרם והקצר בין שני מחנות של מלואים, העוטים אותו משני

45 קבלת השלום הייתה ריטואל קבוע בחצרות הצדיקים באוקראינה. ראו על כך: אסף, דרך המלכות, עמ' 429-431. על משמעותו הפומבית של הריטואל בחצר צ'רנוביל לעומת טלנה: ילקוט שמואל, עמ' שיו.

46 מינקובסקי, מספר חיי, א, עמ' 116.

47 על הסאלאש ועל המבנה הפיזי של חצרות מלכותיות, כגון החצר הטלנאית: אסף, דרך המלכות, עמ' 376.

הכריזמה של הצדיק

צדדיו, נראה קומתו משכמו ומעלה גבוהה מכל העם. ובהתקרבו אל בית-האוכל, והקול נשמע: 'הרבי הולך!' – מושיטים לו כמה מאות ידים אותם האורחים שלא הספיקו לקבל שלום הרבי, והוא עונה בענות-חן, בסבר פנים יפות ובעיני אדם מתעמק בהרהוריו: 'עליכם שלום'. ובדרכו על פתח האוהל עומד כל הקהל הגדול איש ממקומו ומפנה דרך להדר קדשו ולכל בני משפחתו.⁴⁸

התיאור מבליט את ההבדל בין הסתגרותו של ר' דוד בחדרו בשעות הראשונות של השבת, לבין הופעתו רבת הרושם והמלכותית כמעט לסעודת השבת. מנקודת מבטו של הקהל, ההתבודדות מגבירה את הציפייה להופעתו הפומבית של הצדיק אל שולחן השבת. לנוכח העובדה שבמשך רוב ימות החול מיעט הצדיק בפגישות עם החסידים, ההתבודדות הקודמת ל'טיש' נתפסת כסמל של ימות החול, ואת המעבר האיטי של ר' דוד על גבי ה'מסילה' (כנראה מין גשרון עץ) מההתבודדות להופעה המלכותית, אפשר לפרש כמסמל את המעבר מתחום החולין אל תחום הקדושה, מימי המעשה אל השבת. על רקע העובדה שהפיוט 'לכה דודי' הושר שעות מספר קודם לכן, ובמהלכו בוצעה מחוות גוף של פנייה פיזית לכיוון הדלת כדי לקבל את השבת, ניתן לראות את כניסתו של הצדיק לסאלאש כהשלמת התהליך של כניסת השבת למרחב הציבורי. כך הפך ר' דוד עצמו לסמל חי של השבת.

מינקובסקי המשיך ותיאר את מעמד הקידוש, נטילת הידיים, ברכת 'המוציא', שירת 'אתקינו סעודתא', טעימת הדגים, הרוטב וחסטיפת ה'שיריים'. לאחר מכן החל החלק המוזיקלי של הערב ובו שרו זמירות וחזן החצר זימר ניגונים חדשים. לאחר השירה הגיע מעמד אמירת התורה, אשר נראה כשיאן של התרחשויות ליל שבת:

והצדיק פותח לאמר 'תורה', מתחלה בקול נמוך מאד, עד כי היושבים מרחוק אינם שומעים אפילו אות אחת, אולם הוא חוזר על הפסוק ודרשתו כמה פעמים וקולו מטפס ועולה כל פעם בחצי טון. בלשון הזמרה מכונה עליה זמרותית כזו: Chramatisch, כלומר: עליה דרך חצי-טונים ועוד פחות ממחצה [...]. ולא דרך מדרגות של טונים שלמים המכונים diatonisch [...].⁴⁹ וכל עליה ועליה במלים חדשות מגדילה את מדת החמימות ואת העוז הדינאמי, עד כי לסוף מרעים בקולו הדק בכל חלל האוהל וכל מלה בוערת כאש והולמת בפטיש ומדהמת את שומעיו. תוכן ה'תורה' לאו דוקא פה, העיקר היה האומר ואיך נאמרו הדברים. רובי תורתו נדפסו בספרים: 'מגן דוד', 'ברכת דוד'

48 מינקובסקי, מספר חיי, א, עמ' 116–117.

49 כאן תיאר מינקובסקי את דבריו באמצעות רישום התווים המלווים את הטקסט של 'וראית את אחורי'. מינקובסקי אף מציין כי דרשה זו נדפסה ב'ברכת דוד' או ב'קהלת דוד', אולם לא מצאתי דרשה זו שם, ואף לא ב'מגן דוד' או בתורות של ר' דוד שלא כונסו בספריו.

פרק חמישי

ו'קהלת דוד', אבל דברים כאלו פעולתם רבה רק על שומעם מפי הדורש וכמעט אין להם כל ערך כשהם כגולמים בלי נשמה לפני קוראם מתוך הספר, ועל כגון דא אמרו חז"ל 'מפי סופרים ולא מפי ספרים'. בכלל עוררה תורתו של ר' דוד'ל התפעלות משונה בתוך מעריציו, כי איש לא ראהו מחזיק ספר בידו ובכל זאת הביא בדרשותיו אגדות חז"ל וספרי קבלה.⁵⁰

הפער בין תוכן הדרשות, שהסתמך על ספרים, לבין אורח חייו של ר' דוד שהיה רחוק מספרים, עורר פליאה וכנראה הגביר את ההערצה אליו. אולם תשומת הלב העיקרית ניתנת לתיאור החזרה על הפסוק הפותח ועל המאפיינים הקוליים שלה. מדבריו של מינקובסקי מתברר כי העלייה ההדרגתית בחצאי הטונים התאימה לעלייה ההדרגתית בעוצמת הדיבור. הדברים שנאמרו בעוצמה הרבה ביותר היו בטונים הגבוהים ביותר, והדבר התאים לגוון קולו הדק של ר' דוד, שמינקובסקי מצביע עליו. מינקובסקי הדגיש כי אופני ביצוע הדרשות, ולא תוכנן, הם שהקנו לר' דוד את יוקרתו כדרשן. אולי הושפעה קביעתו זו מתחומי עניינו המקצועיים כמוזיקאי, אולם ברור שהחזרה על נוסח הפסוק פעמים רבות, תוך שינויי טון ועוצמת צליל, אכן סייעה להערכת תשומת הלב מהתוכן אל הביצוע. בחזרה פעמים רבות (שש-עשרה פעמים לפי התווים שצירף מינקובסקי) על הפסוק, הוא הופקע ממשמעותו הדיסקורסיבית או הסמנטית וקיבל משמעות של מנטרה. זו הופכת למעשה לחלק מהמוזיקה, וסביר להניח שפעולתה ניכרה הן על ר' דוד עצמו והן על הקהל.⁵¹ מינקובסקי גם עמד על המאפיינים המרחביים של התפשטות הצליל, וטען כי העלייה ההדרגתית בעוצמה גרמה להגעתם ההדרגתית של דברי הצדיק לכל קצווי החלל. דברי התורה יצרו קשר פיזי ממשי בין הצדיק לבין החסידים. ניתן לומר כי המאפיינים הצליליים של הדרשה עיצבו משמעות מיסטית של המשכה הדרגתית של שפע דיבורים מהצדיק אל כל החסידים.

התבוננות בערב השבת על כל חלקיו מאפשרת להציגו כתהליך שתחילתו בהסתגרות של הצדיק בתדרו, שהיא הפרדה חדה בינו לבין חסידיו, לאחריה התקרבות הדרגתית הנפתחת ביציאתו של הצדיק מחדרו, המשכה בריטואלים המשותפים, בעיקר חלוקת השיריים, ושיאה עם הגעת דברי התורה של ר' דוד אל אחרון השומעים, שהיא שיאו של תהליך ההתקרבות. ההפרדה וההתקרבות הוצגו באופן פיזי ממש, אולם פיזיות זו הייתה ביטוי לתהליכים רוחניים. ההפרדה המחישה היפרדות מהוויית החולין, וההתקרבות הייתה למעשה התגלותה והתפשטותה של הקדושה בחלל.

50 מינקובסקי, מספר חייו, א, עמ' 117-118.

51 על אופייה האסמנטי של המנטרה ראו לדוגמה: Frits Staal, *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York 1989, pp. 191-197

האדמו"ר מרדכי דב מהורנוסטיפול (1839–1903) ב'טיש'. באדיבות יצחק מאיר טווערסקי.

תיאורו של מינקובסקי את ה'טיש' הוא למעשה תיאור של מופע בימתי שביצעו הצדיק ואנשי החצר. הוא נערך בזמן ובמקום קבועים, עם תלבושת מיוחדת ולפי תסריט קבוע למדי שכלל סצנה ריטואלית-דתית (הסעודה), סצנה מוזיקלית (הזמירות), וסצנה מיסטית (המשכת השפע של דברי התורה). המופע נערך בפני קהל החסידים אשר התבוננו, האזינו, קיבלו את השיריים ואולי גם הבינו את דברי התורה שנאמרו. אמנם מינקובסקי מציג את הסצנה המוזיקלית כמיועדת לסייע להשראת השכינה על הצדיק לקראת מעמד אמירת התורה שלאחר מכן.⁵² ואולם מנקודת מבטם של החסידים היה לסצנה זו ערך אסתטי משלה. מהבחינה המרחבית יש להבחין בין אזור המופע, דהיינו השולחן שבסאלאש, לבין חדרו של הצדיק הנמצא 'מאחורי הקלעים', שם המבצע מסתגר קודם המופע לשם הכנות פיזיות ומנטליות, ושם הוא יכול להסיר מעל עצמו את ארשת המבצע ולנהוג בטבעיות.⁵³ ההכנות הפיזיות כללו את החלפת המלבושים,

52 'נשא הצדיק את ראשו ורמזו אלי בעיניו החולמות לומר, ותמיד קודם אמירת תורתו, והקהל מביט אלי בעיני קנאה על אשרי בחיים, כי זכיתי להיות מסייע להשראת השכינה על הצדיק' (מינקובסקי, מספר חיי, א, עמ' 119).

53 השימוש בטרמינולוגיה דרמטורגית מושפע מגופמן, הצגת האני. להפניות לניתוחים דרמטורגיים של גינוני מלכים ראו בורק, מהי היסטוריה תרבותית, עמ' 86.

פרק חמישי

אולם אין לנו כל דרך לדעת על הכנותיו המנטליות של הצדיק בשעות התבודדותו. לא מן הנמנע שהן כללו הכנה של התורה העתידה להיאמר או חזרה עליה. גם אם יכחישו חסידים אפשרות כזאת של הכנה מוקדמת, אחת המסורות הטלנאיות מייחסת לר' דוד את האמירה כי עוד בימי רביעי בשבוע נהג להכין את התורה העתידה להיאמר בשבת.⁵⁴

על פי מקורות קבליים וחסידיים, הצדיק הוא התלבשות של נשמת משה, ודברי התורה שלו הם היבט של התורה עצמה המתנסח בכל דור.⁵⁵ בין צדיקי צ'רנוביל זיקה זו בולטת בדרושו של דוד מטלנה, שבהם אמירת התורה מוצגת כפרקטיקה צדיקית מרכזית.⁵⁶

ר' דוד מזהה את הצדיק האומר תורה לחסידיו עם דמותו של משה,⁵⁷ ומעמדם של דברי התורה מועצם עד כדי הקבלתם לתורה שבעל פה, שהרי אלה וגם אלה הם פירושים לתורה שבכתב.⁵⁸ הדברים מתנסחים גם באופן פולמוסי: מי שאינו מתקשר בצדיק, כלומר אינו שומע את דברי התורה של הצדיק ומציית להם, משול למי שמאמין רק בתורה שבכתב, ולמעשה כופר בתורה שבעל פה. את ההתבטאויות כנגד הכופרים בתורה שבעל פה אפשר להבין כפולמוס מרומוז כנגד מגמות משכיליות שהחשיבו את המקרא יותר מאשר את הספרות התלמודית, ויתרה מזאת, אפשר להבין כפולמוס נגד אלה החולקים על צדיקים.⁵⁹ על כל פנים, בזיהוי כפול זה של הצדיק עם משה ושל דברי התורה של הצדיק עם תורה משה, מתחדדת הדרישה החסידית לאמונה בצדיק כיוון שהיא מתלכדת למעשה עם דרישת האמונה בתורה.⁶⁰

דוד מטלנה אינו מסתפק בהקבלת הצדיק למשה ובהקבלת תורתו של הצדיק לתורה שבעל פה, אלא גם מציג הקבלה בין מעמד אמירת התורה למעמד הר סיני. כלומר, פרשנות זו של אמירת התורה כמעמד של התגלות אלוהית הדרגתית המתגלמת בהופעתו של הצדיק, אינה רק פרשנות של הצופה מן הצד כדוגמת מינקובסקי, אלא משתקפת בדבריו של המועץ עצמו. קביעה כללית זו בולטת במיוחד בדרושים לחג השבועות, שבהם ר' דוד מדגיש כי אמירת התורה של חג השבועות היא אירוע מיוחד המשחזר את מעמד הר סיני, כאמור בדוגמה הבאה:

- 54 כנסת דוד, עמ' קטו.
55 פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 18–22, 26–30; אידל, החסידות, עמ' 425–428.
56 זיקה זו נרמזת גם בדברים של סבו של ר' דוד, נחום מצ'רנוביל. ראו: פרק שמיני, סמוך להערה 169.
57 ברכת דוד, תצוה, עמ' עב–עג.
58 לדוגמה: מגן דוד, לשבועות, עמ' רלו–רלז.
59 לדוגמה: ברכת דוד, תולדות, עמ' לה.
60 מגן דוד, לשבועות, עמ' רלז; קהלת דוד, לשבועות, עמ' קצב.

הכריזמה של הצדיק

נודע מספרים הקדושים כי בכל שבת נתעורר בחינת מתן תורה, כי כמו ע"י הקבלת התורה זכו ישראל שעמדו על הר סיני שפסקו זוהמתן ובאו לביטול המציאות וזכו לאספקלריא דנהרא, כמו כן בכל שבת היא בחינת רזא דשבת דא הוא שבת⁶¹ [...] ובשבת יש שתי בחינות [...] והב' שבתות היא רמז לשבת העליון ושבת התחתון. שבת העליון הוא בחינת רזא דשבת, ושבת התחתון היא מצות אכילה ושתייה בשבת. ואין באפשרי לקבל שבת העליון כי אם ע"י אמצעית שבת התחתון מצות אכילה ושתייה בשבת, רק באופן שגם הלבוש שהוא אכילה ושתייה בשבת יהי' בלתי לה' לבדו. כמו כן קבלת התורה הוא ע"י בחינת לבוש ואמצעית, הוא משה רבינו ע"ה שהיה ממוצע בין ישראל לאביהם שבשמים והיה סרסור בין ישראל לאביהם שבשמים,⁶² ואתפשטותא דמשה בכל דרא וכו',⁶³ ובכל דור ודור אין באפשרי לקבל התורה באמיתית כי אם ע"י ת"ח האמיתיים שהמה בחינת משה [...]. וזהו ענין (שמות יט טז) 'זיהי קולות וברקים וענן כבד על ההר' שהיא הפלגת הקולות, וברקים הברקת האור. 'משה ידבר והאלקים יעננו בקול' (שם יט) ע"י שמשה ידבר ע"י דבורי תורה שמחדשים, ע"י זה והאלקים יעננו בקול, זוכים להפלגת הקולות והברקת האור [...]. בכל שבת ושבת נתעורר מתן תורה וזוכים ישראל להפלגת הקולות. ולזה איתא שהאריז"ל בשבת היה מרים קולו בתפלה קצת.⁶⁴ כי בכל שבת ושבת נעשה בחינת הרמת הקולות וברקים. ולזה דרשו רז"ל 'ויקהל משה' שתקן משה רבינו ע"ה להקהיל קהלות ולדרוש בכל שבת ושבת.⁶⁵ כי ע"י דבורי תורה שמחדשים בכל שבת זוכים לבחינת קבלת התורה, בבחינת 'משה ידבר והאלקים יעננו בקול', וזוכים להפלגת הקולות. וזוכים לבחינת 'ירד ה' על הר סיני' (שמות יט כ) שנמשך מלמעלה למטה המשכת התעוררות על קבלת התורה.⁶⁶

דבריו אלה של ר' דוד הם עיבוד ברור של דרוש שנשא אביו ר' מרדכי, וגם דבריו של ר' מרדכי עצמו מושפעים מדברים שנשא אביו שלו, ר' נחום. בדרושו הציג ר' נחום את יום השבת כאמצעי שניתן לאדם כדי לדבוק בשבת העליונה שבאלוהות.⁶⁷ גרסתו

61 זוהר ח"ב קלה ע"א.

62 שמות רבה, ג ה.

63 כנראה מקור ציטוט זה הוא במאמרים בתיקוני זוהר שבהם ביטויים דומים, והם מתייחסים במקורם לגלגולים. ראו לדוגמה: תיקוני זוהר, תיקון סט, קיב ע"א. על מוטיב זה בספרות זוהר ראו: ליבס, מילון, עמ' 303–304. על התייחסויות חסידיות להצגת דמותו של משה כבחינה אימננטית בכל אדם מישראל על בסיס מאמרים כאלו: פייקאו', ההנהגה החסידית, עמ' 18–19.

64 לדוגמה: שער הכוונות, ירושלים תשמ"ח, א, עמ' ב (הקדמת דרושי ברכת השחר).

65 לדוגמה: ילקוט שמעוני, שמות, פרק לה.

66 ברכת דוד, שבועות שחל בשבת, עמ' קמו–קמוז.

67 מאור עיניים, כי תבא, עמ' שנב–שנג.

פרק חמישי

של ר' מרדכי המשיכה את קביעתו של אביו כי השבת התחתונה היא אמצעי לדבקות, אך נוספו בה זיהוי של השבת עם מעמד הר סיני; הקביעה שבשבת יש בחינת קולות וברקים; והמסורת שלפיה האר"י היה מרים את קולו בתפילתו בשבת.⁶⁸ בדבריו אלה של ר' דוד הוא מציג רעיונות דומים לאלה של אביו וסבו, אך מוסיף לדיון את דמותו של הצדיק, המזוהה במפורש עם בחינתו של משה, ואת ההדגשה שמעמד אמירת התורה של הצדיק בשבת הוא כעין מעמד הר סיני. כשם שעם ישראל לא היה יכול לקבל את התורה בלעדי משה, כך גם תפקידו של הצדיק מוצג כהכרחי בעבור החסיד. וכיוון שר' דוד יצר זיקה הדוקה בין השבת לבין התורה, המסקנה היא שיש הכרח בשמיעת תורתו של הצדיק כדי להגיע למדרגת השבת העליונה.

למעשה ר' דוד טוען לחפיפה בין שני משולשים: קדקודיו של האחד הם משה, התורה ומעמד הר סיני. קדקודיו של השני הם הצדיק, דברי התורה שלו, ומעמד אמירת התורה. חפיפה זו אינה מפתיעה כל כך לנוכח התבטאויות ברוח זו של צדיקים אחרים.⁶⁹ ייחודו של הקטע המובא כאן הוא בכך שר' דוד מתייחס בו לביצוע הקולי של אמירת התורה על ידי הצדיק, ומקביל ביצוע זה לביצוע של מעמד הר סיני – הקולות והברקים. בהרמת הקול המכוונת של הצדיק הוא משחזר למעשה בעבור הקהל את החוויה של מעמד הר סיני, ולמעשה גם הקהל שותף לשחזור זה.⁷⁰ העובדה שהצדיק מפענח את משמעותו של המעמד בעת התרחשותו מוסיפה להקשר הסמלי שלו גם הקשר ביצועי תאטרלי. כלומר, ר' דוד לא הסתפק רק בתיאור עקרוני של מעמד הר סיני, אלא התכוון ליצור בקרב הקהל רושם חי של שחזור המאורע.⁷¹ אם מינקובסקי משקף את רושם דבריו של ר' דוד בקהל, אז נראה שר' דוד הצליח במשימתו.

תיאוריו של מינקובסקי ממחישים את חשיבות ההבנה של דרשת הצדיק בהקשר הכולל של ה'טיש', ומפנים את תשומת הלב לכך שהרושם היה לא רק מתוכן הדברים אלא גם, ואולי בעיקר, מאופן הביצוע שלהם, שלעתים האפיל על התוכן. העובדה שלאמירת התורה היה מרכיב תוכני ומרכיב ביצועי מסבירה את היכולת שלה לפעול על קהלים שונים. היה אפשר להתרשם רק מהביצוע, אולם חוויה חזקה יותר נוצרה כאשר נוספה לכך הבנה של התוכן, וחוויה בעלת עוצמה רבה עוד יותר – אם הדרשה הייתה רפלקטיבית, כלומר התייחסה למעמד עצמו.

68 לק"ת השלם, ליקוטים, עמ' רכב-רכג.

69 ראו הערה 55 לעיל.

70 אמנם על האר"י נאמר שהיה מרים את קולו בתפילה, אולם אין מניעה להבין את דברי ר' דוד כמתייחסים לדרשה.

71 הרושם הזה של ההגברה ההדרגתית של הקול באמירת התורה של ר' דוד הוצג לא רק על ידי מינקובסקי. ראו גם את דבריו של 'איש-נעמי' בפרק השני, סמוך להערה 94.

הכריזמה של הצדיק

ה. שבת עם אברהם מטריסק

כמו דוד מטלנה, גם אברהם מטריסק הקדיש תשומת לב ליצירת חוויה מיוחדת של שבת במחיצת הצדיק באמצעות התרחשויות בעלות מאפיינים כעין תאטרליים. על מעמד אמירת התורה בחצרו של אברהם מטריסק סיפר יעקב משה ספרין מקומרנו את הדברים האלה:

שמעתי מפי הרב החסיד מו"ה יודא יאמפעל [...] ששמע מפי הרה"ק רבי יעקב משה סאפרין זצוק"ל מקאמארנא יצ"ו, שאביו הרה"ק אדמו"ר רבי אליעזר צבי מקאמארנא זי"ע שלחו פעם אל הרה"ק רבי אברהם המגיד מטריסק זיעוכי"א [זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן] לראות אצלו עבודתו בקודש, והגיע לשם על שבת תשובה, וכאשר הרה"ק נטל את ידיו הקדושים לסעודה שלישית, הי' שעה חמישית אחה"צ, ואחר ברכת המוציא ואכילת כזית חלה התחיל לומר חדושי תורה, והאריך בדברי תורתו משך כמה שעות רצופות, לפני עם רב של חסידים ואנשי מעשה אשר מספרם עלה עד לכמה אלפים נפשות, והרה"ק הלהיב את הלבבות עד כדי התעוררות ובכיות גדולות קורע לבבות, ובאמצע דבריו הק' היה צועק כמה פעמים: הלואי זאלן מיר זוכה זיין לכל הפחות צוצוקומען צום שאול תחתית [הלואי שנוכה לכל הפחות להגיע לשאול תחתית]! והבכיות הגיעו עד לב השמים, ונמס כל לב וידמע כל עין.

אחר אמירת התורה שחח [צ"ל: שוחח] הרה"ק עם בנו הקדוש רבי לייבעלע טווערסקי [...] והרה"ק ר' יעקב משה מקאמארנא הי' משתוקק מאד לדעת מה הי' הרה"ק לוחש אל בנו באזניו, וכאשר גמרו להתפלל תפלת ערבית ניגש אל בנו הנ"ל, ושאלו אולי יועיל [!] לגלות לו מה שלחש לו אביו הקדוש אחר אמירת התורה, ולא רצה לגלות לו, ולמחרת ביום ראשון בשבת הפציר בו עוד הפעם, וכן לאחר כך ביום שני בשבת הפציר בו ולא הועיל, וביום שלישי בשבת הרבה להפציר בו עד בוש. וענה לו: און אויב איך וועל אייך זאגן וועט איר מיר שוין גלייבן [ואם אומר לך האם תאמין לי]? והשיב ע"ז, מדוע לא תאמין אל דברי כבוד מעלתו? אז סיפר לו איך שאביו שאלו אז האם הגיד כבר תורה, כי בשעת אמירת תורתו הי' כל כך דבוק בדביקות הקודש ותפוס בעולמות עליונים עד שלא הרגיש בעצמו כלל אם הגיד כבר, והוצרך לשאול על זה.⁷²

סיפור זה מדגיש את החוויה העזה שחוו הן הצדיק והן החסידים בעת מעמד אמירת התורה. את הרושם העז שנעשה על החסידים אפשר להסביר בצירוף של תוכן הדברים שאמר ר' אברהם, שמן הסתם כללו ענייני תוכחה ותשובה, עם מחוות רטוריות של הרמת קול ואולי גם מחוות אחרות. אצל מספר הסיפור, לימים האדמו"ר מקומרנו,

72 ספר גדולת יהושע [...] מכבוד [...] רבי אברהם יהושע פריינד, ב, ברוקלין תשמ"ט, עמ' נו.

פרק חמישי

הועצם רושם האקסטזה לאחר שסופר לו שר' אברהם כלל לא היה מודע לכך שאמר תורה. זאת ועוד, נראה שעצם הסתרת הדבר במשך שלושה ימים על ידי בנו של ר' אברהם – הוסיפה לרושם האמינות של הדברים. למקרא הדברים האלה, קשה שלא להיזכר בתיאורו המפורסם של שלמה מימון את אמירת התורה בחצרו של המגיד ממזריץ'. שני התיאורים עומדים על מרכזיותו ועל מורכבותו של מעמד אמירת התורה כפרקטיקה צדיקית.⁷³

אברהם מטריסק מפרש את ה'טיש' בחצרו

דרושים חסידיים רבים עוסקים במעמדה הרוחני של האכילה ואף בקדושת אכילתו של הצדיק, אך קשה למצוא התייחסויות בדרושים ל'טיש' החסידי,⁷⁴ כלומר לסעודה הריטואלית של הצדיק במחיצת חסידיו. לעומת זאת, אצל ר' אברהם אפשר למצוא התייחסות מפורטת ל'טיש' החסידי בדרוש המבוסס על מאמר חז"ל: 'כל הנהנה מסעודה שת"ח [שתלמידי חכמים] מסובין בה כאלו נהנה מזיו השכינה'. תחילה ר' אברהם קובע כי 'החכם האמיתי' (כינוי נפוץ אצל ר' אברהם למנהיג חסידי) אינו אוכל להנאתו, אלא הוא מייחד בעת אכילתו ייחודים ועובד את האל. בהמשך הדברים ר' אברהם פונה לדון בסעודות הנערכות בחבורה:

וכמו"כ כשהת"ח מיסב על שלחנו אין אוכל בפ"ע [בפני עצמו] אך בחבורת אנשים המקשיבים לקולו ומפריש מסעודתו גם להאורחים הבאים אצלו לדרוש את ה', ונמצא שגם בעת אכילתו הוא מקיים שלשה דברים האלה צק"מ תת"צ [צום קול ממון תשובה תפלה צדקה] [...] וזה שפירש"י מכאן שכל הנהנה מסעודה שת"ח מסובין בה, אין הכוונה שיש לו הנאה מגוף הסעודה, דא"כ מה מעלה יש לסעודה זו מסעודה אחרת שאוכל בלתי הת"ח שאז הוא נהנה ג"כ מסעודתו, אך הכוונה שיש לו הנאה מזה שהת"ח מיסב שמה, ורואה האיך שעורך שלחנו לפני ה' ואוכל בבחי' [נת] השלשה דברים האלו צק"מ, שאז אעפ"י שהוא אינו בבחי' זו, עכ"ז עבור ההנאה מה שנפשו מתענג מזה ממה שמסתכל על הת"ח האיך שאוכל בקדושה וטהרה לפני השי"ת, עבור זה הוא כאלו נהנה מזיו השכינה, זי"ו שכינה בגימ' ג"כ כמנין צק"מ, שנחשב לו כאלו הוא בעצמו הי' בבחי' זו לאכול בקדושה וטהרה בבחי' ג' דברים האלו. ומדבר זה, מה שהת"ח אוכל בקדושה לפני השי"ת ומה שכל המסובים והעומדים שם נהנים ומתענגים מזה, בבחי'

73 חיי שלמה מימון, עמ' 144.

74 גדלר, קוגל, עמ' 196–197.

הכריזמה של הצדיק

ויבוא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם לפני האלהים, נעשה יחוד גדול בארבעה
אותיות הוי' ב"ה.⁷⁵

הצדיק מוצג כמי שמקיים באופן סמלי בסעודה זו את השילוש המסורתי של צום, קול
וממון: את הצום מסמלת הקביעה שהצדיק אינו נהנה מסעודתו, הקול הוא אמירת
התורה (וכאן אין היבט סמלי אלא הדבר עצמו), והממון הוא ההפרשה מהסעודה
לאורחים, כלומר מנהג חלוקת השירים, המתפרש באופן סמלי כמתן צדקה.⁷⁶
הדברים האלה מעניקים משמעות מחודשת ל'טיש' על רקע המציאות החברתית במאה
התשע-עשרה, כאשר קהל רב נכח בסעודה זו. משיקולים כלכליים ואחרים אירוע זה
לא נועד להאכלת החסידים, אלא כל חסיד הגיע ל'טיש' לאחר שסעד בביתו. עם זאת
ניכר הצורך לשוות ל'טיש' משמעות של ריטואל אישי בעבור כל חסיד. אמנם החסיד
אינו מגיע למדרגות האכילה של הצדיק, אבל עצם ההתבוננות באכילתו גורמת
התעלות רוחנית דומה גם אצל החסיד. למעשה, ר' אברהם מעתיק את מוקד החוויה של
ה'טיש' מאכילת החסיד עצמו להתבוננות באכילתו של הצדיק, ובכך הופך למעשה את
האכילה לפעולה רוחנית של התקשרות בצדיק.

ר' אברהם אינו מסתפק בתיאור מציאות קיימת או בהנחיות מוסר לעתיד, אלא מבקש
לעצב את המציאות הקונקרטי של מעמד אמירת הדברים, שהיה כנראה ה'טיש' אצל
הצדיק. בדבריו מסר ר' אברהם לחסידיו את הפרשנות המוסמכת לסעודה זו עצמה, וכן
לסעודות עתידיות כאלה, המוסיפה למשמעותה הגשמית של הסעודה גם משמעות
סמלית. בכך ר' אברהם מעצב את חוויית ה'טיש' בעת התרחשותו ממש. הוא מסביר
לחסידים כיצד עליהם להבין את ההתרחשות בה הם משתתפים כקהל, ויותר מכך: הוא
גם קובע כי עליהם לחוש הנאה מכך. יש כאן בנייה הן של המשמעות והן של התחושה.
במונחי של יאקובסון אפשר לומר שפונקציות ההקשר והנמען של הדרוש אינן ממצות
את משמעותו, שכן בולטת בו דווקא פונקציית המסר.⁷⁷

הדרשה כחוויה מיסטית לקהל

ההשוואה למעמד הר סיני שהופיעה אצל דוד מטלנה לא הייתה המטפורה היחידה
ששימשה להחייאת מעמד אמירת התורה. גם הצגת אמירת התורה כזיווג נקטה לצורך
זה. בדרוש מפרשת ויקהל מרחיב ר' אברהם בתיאור השבת כנקודת שיא של פגישות

75 מגן אברהם, יתרו, עמ' רכב-רכג.

76 על מנהג השירים: רפפורט-אלברט, שאלתיאל ויהודע, עמ' 101-104, הערה 24. לאוסף של
מסורות חסידיות בעניין זה: גולדהבר, באהלי צדיקים, א, עמ' רסט-ש. על העדר (ולמעשה
מיעוט) התייחסות למנהג זה בדרושי הצדיקים ראו גם: נדלר, קוגל, עמ' 197.

77 יאקובסון, בלשנות ופואטיקה.

פרק חמישי

הצדיקים, המכונים 'תלמידי חכמים', עם החסידים, בהתבסס על מאמר התלמוד (בבלי כתובות סב ע"ב) כי עונתם של תלמידי חכמים היא מערב שבת לערב שבת. ר' אברהם מציין כי תלמידי חכמים מצויים תמיד בדבקות, גם בימות החול, ולפיכך נדרש להסביר את מעלתה היתרה של השבת בעבורם:

והחילוק אצלו [אצל תלמיד חכם] בין ימי החול ליום השבת הוא בזה, כי בבוא יום השבת נשפע עליו קדושה יתירה יותר מבימי החול, ומשיג אז השגות הקדושה ביתר שאת ועוז, ואור התשובה מופיע וזורח עליו ביתרון אור מבימי החול, ולכן נאספים אליו מדי שבת בשבת המקשיבים לקולו, לשמוע ולקבל ממנו דברי תורה ומוסר ועצות בדרכי ה', כי מגודל אור הקדושה והתשובה הנשפע עליו אז, יש בכחו להשפיע ולהאיר מאורו הרב לכל אחיו ב"י [בני ישראל] הנלוים לו, ובכח דיבורו שמדבר אז בקדושה גדולה עושה רושם וחקיקה בלבבם שיתעוררו גם המה לתשובה שלימה, ולכן נק' זה בשם עונת ת"ח, כי כשם שהזיווג הגשמי נק' בשם עונה, כמו"כ מה שהת"ח מחבר עצמו עם ההמוני העם להשפיע להם רוח טהרה וקדושה זה נק' ג"כ בשם עונה.⁷⁸

פעולת ההדרכה המוסרית וההערה לתשובה שמבצע הצדיק בקרב חסידיו מנוסחת כאן באופן מיסטי. התשובה מזוהה עם שפע של רוחניות, המתגבר בצדיק במיוחד ביום השבת והמאפשר לו לחלקו בין החסידים השומעים את דבריו. בדרוש זה לא מודגש הזיווג שבין האל לצדיק, אלא יחסי הצדיק והחסידים במעמד הדרשה. הם שמדומים לזיווג הגשמי, כאשר הצדיק הוא המשפיע, והחסידים הם המקבלים. ואולם על סמך התבטאויות קבליות שלפיהן הזיווג האנושי בשבת מבטא את הזיווג בספירות וכד בבד מכונן אותו – אפשר להבין דרוש זה לא רק כמפרש את מעמד הדרשה עצמו כזיווג באלוהות (פונקציית ההקשר), ולא רק כמעודד את החסידים להתעורר לתשובה ואולי גם להגיע אל הצדיק בשבתות שלעתיד לבוא (פונקציית הנמען), אלא ממש מחולל את הזיווג במהלך אירוע הדרשה. הדרשה הופכת מחוויה מיסטית של הצדיק שהחסידים משקיפים עליה מבחוץ, להתרחשות מיסטית אשר גם להם יש בה תפקיד הכרחי.

במרבית הדרושים החסידיים בולטות פונקציות ההקשר והנמען. בדרושים שצוטטו כאן ר' אברהם מציג את הדרישה להתקשר בו באמצעות הגעה לחצר בשבת. בדרישה זו יש כדי לבסס את מעמדו כמנהיג, להסדיר את תפקוד הקהילה החסידית, ולתרום לשיפורו הרוחני של החסיד. אולם הפונקציה הדומיננטית בדרושים האחרונים היא פונקציית המסר, המדגישה את הספיריטואליזציה של המציאות הגשמית שעתידה להתרחש במהלך הדרשה עצמה. עצם הדיבור על ההתרחשות הפעיל את ההתרחשות והעצים את משמעותה. במונחיו של פילוסוף הלשון ג'ון אוסטיין אפשר לומר כי הקטעים

78 מגן אברהם, ויקהל, עמ' רפג-רפד.

הכריזמה של הצדיק

שנדדונו לא היו רק מבעים קביעותיים, אלא גם מבעים ביצועיים, המכוננים מציאות מסוימת שהיא תוצאה מידית של אמירתם.⁷⁹ ואולם ההשפעה של הדרושים האלה חורגת גם מגבולות המסר הלשוני עצמו. ר' אברהם הדגיש לא רק את שמיעת דברי התורה של הצדיק, אלא גם את הצפייה בו – בדיבוריו ובאכילתו. אמנם ר' אברהם אינו מזניח את התוכן, אך בצד התוכן יש חשיבות לא פחותה גם לביצוע של אמירת התורה, ואי-אפשר להסתפק בקבלת התורה מכלי שני, לדוגמה באמצעות קריאתה.

ו. חסידים משתאים: דרשנות וירטואוזית, דרשות בשבת, דיבורי חולין זיהוי אדם ככריזמטי נעשה בראש ובראשונה על ידי הקהל שלו, ובמקרה החסידי – על ידי החסידים. אוסף מעניין של תיאורי מעמד אמירת התורה של צדיקי צ'רנוביל מנקודת מבט של חסיד הובא בסדרת רשימות של הרב ראובן דיאמנט שנדפסה בשנת תש"ה בעיתון 'נרות שבת'. דיאמנט היה בן לחסידי טריסק, וראה עצמו כתלמידם של מרדכי מקוזמיר, משה לייב מח'לם ודוד אהרן מז'וריק – כולם צדיקים מבית טריסק – ולפיכך הקדיש רשימה לכל אחד מהצדיקים האלה. תיאורי השבתות שעשה דיאמנט במחיצת אדמו"רים כתובים מנקודת מבט מעריצה,⁸⁰ וכוללים גם תיאורים מפורטים למדי של מופעי הצדיק. למותר לציין שאין משמעות לשאלה אם התיאורים האלה 'אמינים', שכן ענייננו הוא ברושם הסובייקטיבי של החסיד.

גימטריות ונוטריקונים

צדיקי טריסק נודעו בכך שתורותיהם היו משובצות בגימטריות ובנוטריקונים רבים. תופעה זו אמנם נפוצה בחסידות, אך לא בחסידויות צ'רנוביל האחרות. לא אדון כאן במקורותיה האפשריים של נטייה סגנונית זו בקבלה הפולנית (כדוגמת ספר 'מגלה עמוקות'),⁸¹ וגם לא בניתוח טקסטואלי של דרושים כאלה, אלא ברושם שעשה הסגנון הזה על הקהל.

לעתים השימוש בגימטריות ובנוטריקונים הצביע על נטייתו הקבלית של הדרשן. חסיד לשעבר של מרדכי מקוזמיר, בנו של אברהם מטריסק, הצביע על הרושם העמוק שהטביעו בו הגימטריות והנוטריקונים:

79 אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, עמ' 27–35.

80 כדוגמת: 'המלים שנאמרו בשקט ובשלוה עילאית, אבל בנגון מקסים, העירו את הנימה הפנימית שבלב' (נרות שבת, מזו [עש"ק וארא תש"ה], עמ' קסו).

81 שגיב, עבודת דוקטור, עמ' 274.

פרק חמישי

בגימטריאותיו גילה הרבי בכל דבר ובכל ענין עולם שלם של הנגלה, הכל משתקף בכל והכל נעשה אספקלריה לכל, אבל נוסף לזה הוא מצא בו עוד איזה דבר-סוד שאינו שקול בחשבון הביטויים. בכל דבר ובכל דיבור שבעולם גילה הרבי איזה זיו מסתתר של חיים גנוזים, חיי אין סוף המאירים פנימה [...] דרשותיו של רבי מוטלה בגימטריאות ונוטריקון הוסיפו בי עושר של הרגשה לצורות החיים של עמנו.⁸²

לעומת זאת, הסופר ישראל יהושע זינגר, שגילה מידת מה של אהדה לחסידויות רוסיות והעדיפן על פני אלה הגליציאיות,⁸³ והוא וסבו פקדו את שולחנו של ר' מרדכי כאשר זה ביקר את חסידיו בבילגוריי, דווקא ראה בדרכו זו של מרדכי מקוזמיר לומר תורה משום התחמקות מאמירת תורה למדנית של ממש.⁸⁴ ואולם נראה כי עיקר הרושם של תורות עמוסות גימטריות ונוטריקונים לא היה בתוכן הדברים אלא במה שהם העידו על אומרם. הנה קטע מרשימה שכתב הרב דיאמנט על משה יהודה לייב מחלם, אחיינו של מרדכי מקוזמיר חשוך הבנים, וממלא מקומו בחלם:

הוא, האדמו"ר מחלם, השתמש יותר מכלם בחלופי אותיות של ה'אלפא-ביתית': 'אלב"ם', 'את-בש', 'איך-בכר'. אם אחרי חלופי האותיות, התיבה שיצאה עדיין לא סיפקה את המטרה, אז הנוטריקון שלה או הגמטריא, הביאה את ההסברה הרצויה. לכל התסבוכת הזאת זקוקה היתה עין בוחנת ומוח צלול, כדי לשלב את הפנינים לתוך הפסוקים.

כותב הטורים היה כמעט היחידי שרשם את כל תורותיו ששמע ממנו. ולפעמים כשנתקשיתי בהבנת איזו נקודה בתורתו, והייתי זקוק לביאור נוסף ממנו, היה עונה לי לפרקים: 'תאמין לי, שכל מה שאני אומר, הרי זה בלי שום הכנה מוקדמת. ולפעמים נאמרים הדברים בלי שום הבנה מצדי, אבל סמוך לבי ובטוח שאינני טועה, והדברים יוצאים נכונים, כי מקורם – אמת'. והרבה פעמים הייתי צריך להזכירו את תוכן הדברים, ואחרי בירור ולבון יצאה תורה שלימה ויפה להפליא.⁸⁵

לא תוכנם של הדברים אלא אופן אמירתם, הביצוע שלהם – הוא שהרשים את השומעים, ודווקא חוסר המובנות של הדברים הוא עדות לגדולתו של האומר, ולמעשה – לכריזמה שלו. את השאלה ששאל דיאמנט את רבו באשר לפירוש דבריו אפשר אולי

82 ב"מ ארליך, 'שני צדיקים בחלם', בתוך: ספר חלם, עמ' 206.

83 ראו בפרק התשיעי, סעיף ג.

84 י"י זינגר, פון אַ וועלט וואָס איז נישטאַ מער, ניו יארק 1946, עמ' 140.

85 נרות שבת, נב-נג (ערב פסח תש"ה), עמ' יד. עוד על דרכו של ר' משה יהודה לייב להשתמש בגימטריות ונוטריקונים: ספר חלם, עמ' 143.

הכריזמה של הצדיק

להבין כ'תקלה בביצוע' מבחינתו של הצדיק. אך בסופו של דבר האירוע דווקא מחזק את רושם הכריזמה של הצדיק, שהוא אך צינור להעברת תכנים עליונים, ולפיכך אין לתמוה על שהוא עצמו אינו מבין את דבריו שלו.

גם אם השימוש בגימטריות ובנוטריקונים אינו מצביע בהכרח על תכנים עמוקים במיוחד, אין ספק שהוא מחייב את השומע למעקב צמוד ורזי אחר הדרשה. לא תמיד הובנו הדרשות על ידי הקהל במעמד נשיאתן,⁸⁶ ונראה כי שימוש בגימטריות היה האמצעי היעיל ביותר שבידי הצדיק כדי להעצים את רושם הווירטואוזיות, לרמוז על סודות החבויים בגימטריות, ובד בבד לגרום לכך שהתורה לא תובן בעת אמירתה.

דברי חול במקום דברי תורה

שיחת חולין של הצדיק עם המוני העם נחשבה עוד על ידי הבעש"ט ותלמידיו הישירים לעבודת אלוהים המחוללת עילוי אצל מי שאי-אפשר להעלותו באמצעות תורה ותפילה.⁸⁷ גם ר' נחום מצ'רנוביל מדבר על מעלתה הגבוהה של שיחת החולין של הצדיק:

אך הנה ארז"ל (בבלי עבודה זרה יט ע"ב) 'שיחת חולין של ת"ח צריכין לימוד', כי בודאי אי אפשר ללמוד תורה תמיד וצריך לדבר דברים גשמיים, 'וצדיקים ילכו במ' (הושע יד י) כשמדברים אפילו דברים גשמיים הם דברים בהש"י, וממש שיחתן תורה היא כי מעלים בזה נשמות כמו בעסק התורה, ויש נשמות שיכולים להתעלות בדבורים יותר מבעסק התורה שאין להם כח להתכלל בתורה ולהתעלות עם התורה רק עם הדבור הגשמי.⁸⁸

כשהצדיק עוסק בשיחה בטלה הוא נותר דבוק בבורא, ובדבקותו זו הוא מעלה נשמות נפולות. ברור מהדברים האלה כי מדובר בנשמות החיות בעולם הזה, וכי הצדיק מצוי עמן בקשרים חברתיים. ר' נחום מטעים כי יש מצבים שבהם אי-אפשר לתקן באמצעים הלכתיים רגילים של דברי תורה, ואז עשיית החול היא המוצא היחיד. הפנייה לשיחת החולין היא בבחינת הירידה למדרגתן של הנשמות הנפולות האלה, והדיבור עמן הוא מעשה העלאתן.

גם צאצאיו של ר' נחום נהגו לעתים לדבר דיבורי חולין. מרדכי מקוזמיר לא נודע רק בדרשותיו עמוסות הגימטריות והנוטריקונים, אלא גם כמי שלעתים דיבר דיבורי חול בסעודת ליל שבת. חסיד שלו סיפר כי ר' מרדכי הסביר זאת כך:

86 ראו לדוגמה: חוה טורניאנסקי, 'הדרשה והדרשה בכתב כמתווכות בין התרבות הקאנונית לבין הקהל הרחב', בתוך: התרבות העממית, עמ' 190.

87 ראו לדוגמה: נתנאל דרברג, השער לאין: תורת החסידות בהגותו של רבי דוב בער, המגיד ממזריץ', ירושלים תשע"א, עמ' 81-113.

88 מאור עיניים, וישב, עמ' קכג.

פרק חמישי

הנה בכל הדיבורים יש אותיות, ויכולים לצרף מן האותיות של הדיבורים צירופים קדושים, וגם יכולים לצרף יחודים קדושים. והנה לעשות יחודים קדושים יכולים לעשות כל הצדיקים, אבל לצרף צרופים קדושים אינו יכול [אלא] רק צדיק כזה שהורתו ולידתו בקדושה, ועוד מי שיש לו קבלה כזה מאבותיו הקדושים ז"ל.⁸⁹

בטענתו שדיבורי החולין הם למעשה צירוף קדוש, ר' מרדכי אינו חורג מביטויים המייחסים לבעש"ט ולצדיקים רבים אחרים עבודה דתית באמצעות שיחת חולין. מעניינת יותר היא הבחנתו בין שתי טכניקות פעולה באותיות: ייחודים וצירופים. טכניקת הייחודים מוצגת כדרך רגילה, וטכניקת הצירופים מוצגת כדרך של צדיקים בעלי מעלה יתרה כמותו. כלומר, בניגוד למה שניתן לחשוב תחילה, דיבורי החולין הם דווקא פרקטיקה אליטיסטית.

מבט קרוב יותר על אמירת דיבורי חול מצוי בתיאור נוסף של דיאמנט, שממנו אפשר ללמוד על תופעה זו בעת התרחשותה, ולא רק על ההסבר לה בדיעבד. בתיאורו את השבתות שעשה אצל מרדכי מקוזמיר הדגיש דיאמנט את סדר קבלת השבת של הצדיק, ואת הרושם העז שעשתה תפילת המנחה הארוכה שלו. לקידוש ול'טיש' הקדיש דיאמנט דברים קצרים למדי, ונראה שר' מרדכי לא אמר תורה בסעודה זו. אבל קודם לכן, בין סדר 'קבלת שבת' ל'טיש' הייתה הפסקה הראויה לתשומת לב:

אחרי 'קבלת-שבת' היתה הפסקה של שעה קלה בחדרו המיוחד. לפני הכנסו ל'קידוש'. לחדרו הורשו להכנס רק יחידים סגולה. כותב הטורים הללו היה בין הזוכים. הוא ישב מכונס בתוכו, בלי להוציא אף הגה, ופניו כלפיד-אש מעולפים ספירים. היה מורגש, בלי הגזמה כלשהי, כאלו רק גופו נמצא בתוכו, אבל כל הוויתו, בעולם שמחוזה לנו; כלו מחשבה, מרוכז לנקודה בלתי מוחשית ובלתי נראית; הוא מביט נכחו, בלי להרגיש במציאותנו. נמצאנו תחת השראה בלתי מובנת, ובלתי נתנת להסברה. והנה פתאום כאלו התעורר. ותכף הוא פונה למי שהוא מהנוכחים ומתחיל לשאול אותו על ענינים גשמיים חילוניים בהחלט: על קשרי-מסחרו, אופן הנהלתו ומתחקה לדעת את כל הפרטים ופרטי-פרטים (בימות החול לא היה רגיל לזה. אדרבא, היה רגיל לקמץ עד כמה שאפשר בדבורים). ובאמצע השיחה הוא מפסיק באופן פתאומי ומצהיר: צריכים להכנס ל'קידוש'.⁹⁰

ההתכנסות בחצר בערב שבת נוצלה כדי לקיים מפגש מצומצם של הצדיק עם החסידים הקרובים. במהלכו הפגין הצדיק התעניינות בחיי היום-יום שלהם, ובכך חיזק את הקשר בינו לבינם ואת תודעתם העצמית האליטיסטית. ואולם פרשנות זו בוודאי אינה מספקת,

89 גדולת מרדכי, עמ' מה.

90 נרות שבת, מזו (עש"ק וארא תש"ה), עמ' קסז.

הכריזמה של הצדיק

האדמו"ר מרדכי מקוזמיר (1840–1917) עם בני לווייה, ובהם אשה מצד שמאל.
באדיבות יצחק מאיר טווערסקי

כיוון שהיא מתעלמת מהמאפיינים המיוחדים של המפגש: המפגש התקיים כבר בתחום הזמן של השבת, כך שהייתה כרוכה בו הכנסת תכנים של חול אל תוך הקודש; השיחה התרחשה לאחר מה שמוצג כחוויה מיסטית אקסטטית של הצדיק; הצדיק שוחח רק עם חסיד אחד מתוך הקבוצה שהוכנסה אל חדרו.

המאפיינים האלה מתמיהים למדי, אך פרשנות סמלית-מיסטית של המעמד עשויה לשפוך אור עליו. העובדה שדיבורי החולין באים מיד לאחר אותה חוויה אקסטטית, והמשמעות הנקשרת אליהם לא פעם, מאפשרת להבינם כהמשכה לעולם השפע שקלט הצדיק בהתעלותו האקסטטית. האירוע מבטא ואף מעצים את הפער שבין הצדיק לחסידים, כאשר השתיקה מייצגת את התחום של הצדיק, ואילו דיבורי החולין את החסידים. לא זו בלבד שדיבורי החולין אינם בגדר חריגה מהמדרגה הרוחנית הגבוהה, אלא הם חלק בלתי נפרד ממנה. דווקא הם מעידים על החוויה שקדמה להם ומעצימים את רושמה. אולם גם פרשנות זו אינה מסבירה מדוע הוכנסו החסידים לחדרו של הצדיק, ואינה מסבירה את האופי החזרתי של המעמד, ובפרט את הרושם שר' מרדכי הצליח להיות באקסטזה תמיד באותו המקום ובאותה השעה, ולמשך אותו פרק זמן. קשיים אלה אפשר לפתור אם נוסיף להסבר הקודם גם את נקודת המבט של הביצוע.

פרק חמישי

האופי החזרתי של המעמד מצביע על מודעותו של מרדכי מקוזמיר לביצוע, ואולי את היותו מושפע מנוכחותו של הקהל. כשר' מרדכי פרש לחדרו, הוא ידע שכעבור זמן מה יוכנסו אליו כמה חסידים קרובים, שעתידים לחזות בדבקותו ובירידה ממנה. החסידים חשו כי הוכנסו אל 'מאחורי הקלעים' של הביצוע החסידי, והיחשפותם למה שנראה מצב אינטימי של הצדיק – חוללה בהם עילוי רגשי ורוחני, שהוא אולי אותה 'השראה בלתי מובנת'. ייתכן שהחסידים אף התרשמו כי האקסטזה שחזו בה כשנכנסו לחדרו היא מצבו הרגיל של הצדיק, המאפיין גם את ימי החול שלו, ואילו דיבורי החולין אינם אלא תוצאת הימצאותם של החסידים בעלי המדרגה הנמוכה. במונחי של ארווינג גופמן אפשר לומר כי מודעותו של ר' מרדכי לביצוע ולקהל, והיותו ה'שחקן הראשי', הפכוהו ל'מנהל הביצוע' ממש.

יש להדגיש כי ההיבט המיסטי וההיבט הביצועי אינם מנוגדים זה לזה אלא משלימים זה את זה, ולמעשה אין להבין את האחד בלעדי השני. הביצוע הוא המעטפת החיצונית של החוויה המיסטית, שהיא פנימית. הטענה כי ר' מרדכי ניהל את הביצוע אינה מפחיתה מהאותנטיות של החוויה שלו, אלא מניחה שהייתה חובה לעגן אותה בהקשר של ביצועים, לפניה ולאחריה, כדי להפכה לממשית בעיני הצופים.⁹¹

מרדכי מקוזמיר לא היה הצדיק היחיד שנודע כמי שדיבר דיבורי חולין בזמן ובמקום שבו היה ראוי לומר תורה. על יוחנן מרחמיסטריווקה מסופר כי לעתים נהג לשוחח עם חסידיו בערבי שבתות על ענייני עסקים, והדבר הוסבר על ידי אחיו הבכור כהנהגת קודש המסתירה סודות גדולים.⁹² אם אצל מרדכי מקוזמיר יש להבין נהג זה כפעילות לשונית שלא סתרה אמירת תורה בקביעות, הרי אצל דודו יוחנן מרחמיסטריווקה יש להבין מנהג זה על רקע הימנעותו העקבית מאמירת תורה. כלומר, ייתכן שדיבורי החולין של ר' יוחנן נחשבו אירוע של אמירת תורה שתוכנה מוסתר במתכוון.

ריבוי דרשות

ברשימה נוספת של דיאמנט תוארה שבת במחיצתו של דוד אהרן מז'וריק שבה אמר הצדיק תורה שבע פעמים: שלוש פעמים בליל שבת, שלוש פעמים בבוקר השבת ופעם אחת בסעודה השלישית. הביצוע של הדרשות עורר את השתאותו של דיאמנט וגם של אחרים בקהל:

את 'השלחן' בשבת ניהל בביהמ"ד, מקום שיכיל את הקהל הגדול. 'התורה' שלו בליל שבת נמשכה כשעתיים! אופן הרצאתו על מעללי־איש, תכונת־נפשו, לבטי־נשמתו של

91 עדות נוספת על דיבורי החולין של מרדכי מקוזמיר: ספר היחס, עמ' 75–76.
92 ילקוט מאורי אור, עמ' רעה (מפי כ"ק האדמו"ר מראחמיסטריווקא-ב"פ שליט"א).

הכריזמה של הצדיק

האדם בתור בשר-ודם, התחבטויותיו הגשמיים שמורידות אותו מרום מעלתו, בתור מבחר-היצירה ובן לעם-התורה; והאמצעים לרפא את מכאוביו מבחינה רוחנית ולהעלות מזור לפצעיו הגשמיים והנפשיים – היה בהם גאונות ממש. ולבסוף, לשלב את כל זה בתוך פסוקי התורה מפרשת השבוע שציטט למרבה, והאמצעים שהשתמש בהם, היתה בהם ברקים ורעיונות מופלאים: הוא נעזר במאמרי חכז"ל, שציטטם בלשונם כמקריא מתוך המקורות. ובין האמצעים היו גם חקירות נפלאות וחדישות ביותר בשטח ההלכה, מה שעורר את השתוממותם והתפעלותם של 'אברכי המשי', תלמידי חכמים מופלגים, שתורתם אומנתם. גם העילויים שבהם התבלבלו ולא הצליחו לתפוס דבר שלם, קטעים קטעים, שבריר-רעיונות הספיקו להשיג. וזה ג"כ הביאם במבוכה נפשית, בראותם איך כל זה נאמר בקלות מפליאה, בלי התאמצות כלשהי מצד אומנם. הם תארו להם, וגם היו בטוחים, שהאדמו"רים שאליהם הם מקושרים, הגיעו לשיא הגדלות. והנה יושב לפניו איש צעיר, ותורתו מאירה שבעתיים.

אחרי גמר 'השלחן', נשאלו כלם יושבים ועומדים צפופים כמחכים לאיזה מאורע, מה שעורר גם את סקרנותי כי כרגיל, אחרי 'השלחן', הקהל מתפור והאדמו"ר חוזר הביתה. והנה הביאו 'משקה' – שכר. אחרי טועמו כלשהי מכוס שהועמדה לפניו – שוב נשנית אותה התופעה: אותם הפסוקים, ושוב הרצאה מקיפה באופנים אחרים, ושוב אותן הקומביניציות המפלאות ממקורות אחרים ושלוכם לתוך הפסוקים.

בלכתו הביתה לוהו כמעט כל תושבי העיר, אנשים, נשים וטף בזמירות ובשירים. אין קץ לשמחתם. השבת היתה כאן מוחשית ומציאותית.

בביתו נשאלו מסלחה ומשמנה של העיר מכל החוגים, ומכל החסידים. שוב העמידו משקה, ואחרי טועמו לגימה כלשהי, שוב אותה התופעה של 'אמירת תורה' לפי שיטתו. למחרתו שוב אותן התופעות: שוב שלוש פעמים 'תורה' כבליל-שבת. וכלן – על אותם הפסוקים עצמם!

והנה הגענו לסעודה השלישית. בסעודה השלישית ציטט, מלבד אותם הפסוקים שכבר ביארם בששה אופנים, גם הפסוקים האחרונים של הפרשה, ההפטורה ומשנות אחדות מפרקי 'אבות' של שבת זו. אחריהם ההרצאה הנשגבה ושלוש הרעיונות לתוך המצוטט, באופן שוטף ובעצות ואמצעים נפלאים.

גם ההבדלה עוררה את סקרנותם של הנוכחים. ההבדלה נמשכה כשעה. בזמן אחזו את הכוס חזר בלחש על 'תמניא אפי' שבתהלים (תהלים קיט) ואח"כ השמיע באידיש את הפיוט, שהיה מופץ בין הנשים בפולין, 'גאט פון אברהם, יצחק ויעקב'... אחרי ההבדלה, טבל אצבעו ביין הנשפך על השלחן עשרות פעמים, ובכל פעם נגע באצבעו בעיניו.⁹³

93 נרות שבת, נו (כ' בסיוון תש"ה), עמ' מז.

פרק חמישי



האדמו"ר דוד אהרן מז'וריק (1875–1942) עם מלווים בדרך ל'תשליך'.
באדיבות יצחק מאיר טווערסקי.

אמנם תוכן הדרשה הוצג כ'גאוני', אולם התרשמות הקהל הייתה דווקא מהביצוע: מהקלילות הווירטואוזית של אמירת שבע תורות שונות על אותם פסוקים, באותה השבת, תוך ציטוט מדויק של המקורות, ולפחות אחת מהתורות נאמרה במשך שעתיים, ויש להניח שכללה טקסט ארוך. אמירת שבע תורות כמו נועדה להוכיח לקהל שהצדיק לא הכין את דבריו מראש. עובדה זאת, בצירוף העובדה שהקהל לא הבין את התורה – הן הראיות לגדולתו של האדמו"ר. כלומר, מוקד העניין של הדרשה לא היה בתוכן אלא דווקא בביצוע. בעקבות הביצוע הזה של הצדיק, אמר לדיאמנט חסיד אחר, שנחשב תלמיד חכם, את הדברים האלה:

שכל זה אינו טבעי ונכנס בגדר דברי התלמוד על משה רבינו – 'שכינה מדברת מתוך גרונו'...; גם 'התורה' הראשונה ששמע ממנו עוררה בו הרהורים על גדלותו של האיש, על זכרונו וכושר ביטויו על תופעות החיים וסיבותיהן, ברם חשב, שהכין את עצמו לה. אבל כשמע שבע פעמים על אותם הפסוקים, שטף־הרעיונות זרם־המחשבות וקלות ההסברה נתברר לו שכל זה נאמר בלי הכנה מוקדמת, היה מוכרח להסיק את המסקנא

הכריזמה של הצדיק

היחידה: שזוהי מדרגה עליונה, שאין לנו מושג בה ושהיא מתגלמת בדברי התלמוד הנזכרים.⁹⁴

כמובן, אפשר לומר כי באמירת התורה התגלה זיכרונו המופלא של הצדיק (ואמנם לאחר מכן מודגשת יכולתו זו), וגם אפשר להניח שחלק מהשומעים דווקא הבינו את תוכן הדרשה. אך כך או כך – אמירת תורה שבע פעמים העצימה את רושם הכריזמה של הצדיק בעיני החסידים, והוכיחה את האותנטיות של החוויה המיסטית שבה היה שרוי. נראה שחוסר המובנות של הדרשה, בצירוף חוסר המובנות של ריטואל הנגיעה בעיניים – הרחיבו בעיני לא מעט חסידים את הפער הסמלי שבין הצדיק לבין חסידיו, וקיבעו את דמותו כעל־אנושית ממש.

ז. הצדיק כמאגיקון

אחד מסלעי המחלוקת בין גרשם שלום למרטין בובר היה מקומה של המאגיה בראשית החסידות. בובר קבע כי 'מאד חשוב הוא להבחין כראוי בין המושג המופלא "יחוד" ובין מושג העשייה המגית', וטען שאין לראות בפעולת הצדיקים מאגיה.⁹⁵ לעומתו, שלום טען כי הבעש"ט ההיסטורי היה מאגיקון שלא ראה סתירה בין פעולתו כמאגיקון לבין פעולתו כמיסטיקון.⁹⁶ גם חוקרים נוספים נדרשו לשאלת מקומה של המאגיה בחסידות. רובם רואים את המאגיה כחלק מרכזי במחשבה החסידית,⁹⁷ וחלקם גם הדגישו כי לא היה ניגוד אמיתי בין צדיקות רוחנית לצדיקות מעשית.⁹⁸ אחרים רואים בה פרי התפתחות מאוחרת, המהווה ביטוי לנסיגה של החסידות המאוחרת מהחסידות המוקדמת המקורית.⁹⁹ עמדה אחרונה זו ממשיכה עמדות של חלוצי מחקר החסידות אשר הושפעו מעמדות משכיליות, שלפיהן המאגיה היא ביטוי שלילי של דת, ועיסוק הצדיקים במאגיה מעודד פנטיות דתית ומנצל את ההמון.

בכתבתם של משכילים בני הזמן ושל חוקרים שהושפעו מהם שימשו צדיקי צ'רנוביל דוגמה מרכזית לעיסוק המגונה של הצדיקים במאגיה. דבריו של שמואל אבא הורודצקי על מרדכי מצ'רנוביל הם דוגמה לדימוי שלילי זה:

94 שם.

95 בובר, בפרדס החסידות, עמ' ע-עב.

96 שלום, מחקרי החסידות, עמ' 113.

97 לדוגמה: אידל, החסידות, עמ' 347-378.

98 לדוגמה: פדיה, הדגם החברתי-דתית-כלכלי, עמ' 355.

99 מרגולין, מקדש אדם, עמ' 419-426. לביקורת על עמדתו של רון מרגולין הנראה כמחזק את עמדתו של בובר: צבי מרק, 'רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות' [ביקורת], ציון, עב (תשס"ז), עמ' 246-248.

פרק חמישי

רבי מרדכי היה צדיק מעשי, צדיק המוני. אצלו נתרבו המופתים, הבקשות על פרנסה, וכדומה. הוא נעשה לחביבי העם וקדושו הרבה יותר מאביו, ואנשים לאלפים נהרו ובאו אליו לא לשמוע את דרושו בחסידות, כי אם לראות את מופתיו. כי בידו – האמינו אז ומאמינים גם עתה – להפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה.¹⁰⁰

אצל הורודצקי הוצג דימוי זה של ר' מרדכי כניגוד חריף לדמותו של ר' נחום, שהיה צדיק 'רוחני'. ניגוד זה מתבטא אצל הורודצקי גם בהבחנה בין פרקטיקות צדיקיות: אמירת התורה היא ביטוי של צדיקות 'רוחנית', ואילו המופתים הם צדיקות 'מעשית'. הורודצקי גם תיאר ספר סגולות שבו השתמשו צדיקי השושלת לדורותיהם. בדבריו החריפים הוא תלה בצדיקים המאגיקונים את האחריות לנסיגתה המוסרית של החסידות:

בניהם ובני בניהם [של בניו של מרדכי מצ'רנוביל] עשו את החסידות חול גמור דבר שאינו אלא ענין של פרנסה. הם לא השתדלו להפיץ את החסידות העיונית, האצילית, בין העם, כי אם את החסידות המופתית, הנסיית, על ידיהם ירדו החסידים הלוך וירוד, הם תדלו לדרוש מן הצדיקים רוחניות ומוסריות כי אם לגשמיות נשאו נפשם: פרנסה, סגולות ורפואות למחלות שונות. "ספר הרפואות" בכ"י נמצא אצל הבית הזה בהעתקות אצל כל אחד ואחד מבניה ובספר הזה סגולות שונות למחלות שונות. "ספר הרפואה" הזה – יאמרו חסידי הבית הטשרנובילי – הוא הוא ספר הרפואות שגנו חזקיה.¹⁰¹ וכל חסיד הנצרך לרפואה הולך אל ה"גבאי" של "הצדיק" והוא נותן לו "סגולה" מועתקת מעל הספר הנ"ל. החסיד בא עם הסגולה ל"צדיק" והוא מברך את ה"סגולה" שתעשה את פעולתה הרצויה. "סגולה" אחת למחלת ה"חולשה" שנתן צדיק אחד בן הבית הזה עלה בידי להשיגה מידי החסיד שקבלה ואני מעתיקה פה: "קח מלא יד ברעקלאך (פתותים) ברייט (לחם) ונעגילאך (מיני בשמים) כתושם ויין טוב רביעית ולבשל שיהיו כמו דייסא, וקח כביצה ממנו והנח על זרועו השמאלית על הגידין וכאשר יתייבש להניח פרישע (חדשה) כן לעשות כמה פעמים".¹⁰²

הביקורת נגד צאצאי ר' מרדכי, שהוצגו כ'מעשיים' הרבה יותר מאביהם, מתמצה בכך שעסקו כמותו במאגיה אך נמנעו מהדרכה רוחנית. ואולם ברור שהורודצקי מתעלם מכך שספרי סגולות היו דבר נפוץ בקרב בעלי שם, והשימוש בהם על ידם היה דבר מקובל ואפילו מכובד בחברה היהודית במזרח אירופה במאה השמונה-עשרה.¹⁰³

100 הורודצקי, החסידות והחסידים, ג, עמ' פז. ההדגשה במקור.

101 בבלי ברכות י ע"ב.

102 הורודצקי, החסידות והחסידים, ג, עמ' צז. קטע זה אינו נמצא במהדורות מאוחרות יותר, ולדעת צונזר על ידי הורודצקי עצמו, אולי בשל חריפותם של הדברים.

103 אטקס, הבעש"ט, עמ' 15-53; גרוצינגר, צדיק ובעל שם, עמ' 164-166.

הכריזמה של הצדיק

ספר הסגולות הצ'רנובילי האמור אינו נמצא בידינו, אולם הוא או ספר דומה לו מוזכרים במקורות נוספים. במסורת טריסק מסופר כי בין הספרים שהוחרמו בפשיטת השלטונות ב־1847 היה גם 'העתקה מס' הסגולות של הבעש"ט', והתעורר החשש אצל ר' אברהם שבשל ספר זה יואשם במשפט העתידי כי הוא מבטיח סגולות שמחוץ לדרך הטבע, ולבסוף הצליח אחד מאנשי שלומו להחזיר את הספר (אולי באמצעות שוחד).¹⁰⁴ כמו המשכילים, גם השלטונות הושפעו מרעיונות הנאורות, ובשיח הביורוקרטי הרוסי נחשבה המאגיה ביטוי לפעולתם השלילית של הצדיקים. חוק רוסי מ־1857 קבע עונשים לעוסקים במאגיה ובקמעות, ויש להניח ששיקף אי־נחת של השלטונות מהעיסוקים האלה גם בתקופות קודמות.¹⁰⁵ אם המסורת הטריסקאית על החרמת ספר הסגולות נכונה, כי אז ייתכן שהידע המאגי נשמר בסוד בקרב הצדיקים לא רק בשל גישות מסורתיות המבקשות להגביל את העיסוק במאגיה מטעמים שונים, אלא גם בשל מודעותם לעמדות כאלה בקרב חוגי השלטון.

ביטוי נוסף לתפקוד צדיקי צ'רנוביל כמאגיקונים ולמקומו של ספר סגולות אפשר למצוא בסיפורו של אברהם יעקב רוזנפלד, 'קורקבן הגזול', שבו הוא מתאר בלעג את הצדיק ברוך מאיר מאזרניץ (ענף צ'רנוביל):

בידו המפתחות מאוצר הנשמות ומאוצרות שלג וברד. חתך הממונה על הפרנסה ולילה הממונה על ההריון¹⁰⁶ יתיעצו עמו על צפונותיהם, שר האש ושר המים יסורו למשמעתו ורפאל כאח וכרע יתהלך אתו. בידו ימצא ספר גדול כ"י מלא מפה לפה רפואות שונות לכל נגע ומחלה לכל מיני תקלה וקטטה, וסגולות משונות למצוא חן ולהשבית מדנים וכדומה. ושתי דעות בדבר: יש אומרים שרפאל המלאך יכתוב לו יום יום פרק אחד ברפואה, ויש אומרים שהספר הזה הוא העתקה מספר הרפואות שנגנז בימי חזקיהו. ואנכי אודה ולא אבוש שאין בידי להכריע עם מי הצדק – אולם יהיה איך שיהיה, עד כה וכה רבים יהנו מאורו ויתחממו בגחלתו¹⁰⁷ ובפרט הנשים, כי רב חסידיו נשים צדקניות המה. סוף דבר איש המופת הזה האדיר בעליונים והבחור בתחתונים, הוא הקדוש מאזארינעץ.¹⁰⁸

104 בקמיסטר, סיפורי נפלאות מגדולי ישראל, עמ' מת.

105 על התייחסות לחוק זה בשיח הזה ראו: גלנט, תעודות, עמ' 329–330.

106 על חתך, המלאך הממונה על הפרנסה: יעקב צבי יאליש, קהלת יעקב, לעמבערג תר"ל [דפוס צילום: ירושלים תשל"א], ערך ח"ת, דף כט ע"א (אולם הזהוי של 'חתך' כשם הממונה על הפרנסה מצוי כבר בכתבי ויטאל). על לילה הממונה על ההריון: בבלי נידה טז ע"ב.

107 אולי רמז לקיום יחסי מין (ראו: בראשית רבה, כ יא) ואולי רוזנפלד רומז לכך שהצדיק משתמש בידע שבידו כדי לקיים קשרים פסולים עם נשים.

108 א' [אברהם יעקב] ראזענפעלד, 'קורקבן הגזול', השחר, י (תר"ם), עמ' 43.

פרק חמישי

אמנם האינטרס של רוזנפלד הוא פולמוסי ואין להניח שכל הפרטים בתיאורו תאמו את המציאות, אך דווקא בשל כך אפשר לקבל את דבריו בנוגע לספר הסגולות שכן ספר זה הוא הסבר משכילי ריאלי ליכולותיו הנסותרות של הצדיק. החסידים חושבים שהצדיק שולט באופן פעיל בעליונים, אבל למעשה הוא משתמש בספר סגולות (שגם הוא מתברר בסוף כחסר תועלת), שלא ברור מהיכן נמצא לו. הן רוזנפלד והן הורודצקי מבקשים להראות כי השפע שהורידו צדיקי צ'רנוביל לחסידיהם לא נבע ממדרגתם הרוחנית, אלא ממונופול על מסורות מאגיות שעברו במשפחה (ספר הרפואות שנגנו בימי חזקיהו'), והם השתמשו בהן לפרנסתם.

עדות נוספת על קיומו של ספר סגולות צ'רנובילי מצויה במקור הגיורפי מאוחר, המספר על משה מקורסטשוב את המסורת הבאה:

ומסופר אשר אחיו הק' חששו כי מרוב ענותנותו והתרחקותו מהנהגה לא יהיה לו במה להתפרנס, ולכן נתנו לחלקו ספר כתבי סגולות מעזובון אביהם המגיד מטשערנוביל זי"ע להיות לו לעזר לפרנסתו. אולם מה עשה הרה"ק ר"מ מקאריסטשוב זי"ע, כאשר באו אליו הנצרכים לישועה, היה חותך מהספר לכל אחד את הסגולה הנצרכת לו, ונתנה לו כסגולה, עד שבזמן קצר נשאר בלי הסגולות.¹⁰⁹

לפי מסורת זו, ר' משה אמנם עסק במאגיה במובן זה שמסר סגולות מאגיות לנצרכים להן. ואולם, במובן הפשוט ביותר, כל מסירה של סגולה בעצם החישה את קץ הקריירה שלו כבעל שם. ואולי יש בכך כדי להעיד על כך כי אמנם הכיר במאגיה כדרך לגיטימית, אך הוא עצמו לא גילה בה עניין רב. מסורת זו מבקשת במוצהר להעלות על נס את ענותנותו של ר' משה, בקשרה את יחסו לעיסוק במאגיה עם התרחקותו מהנהגה. אולם המסקנה החשובה לענייננו, המצטרפת לדבריו של הורודצקי, היא על דבר קיומו של ספר סגולות בבית צ'רנוביל, שהיווה כנראה את הבסיס לתפקוד היום-יומי של צדיקי צ'רנוביל כבעלי שם.

מקורות רבים ומגוונים מצביעים על כך שצדיקי צ'רנוביל תפקדו כמאגיקונים, אולם העיסוק במאגיה לא היה נחלת הדורות המאוחרים בלבד. נחום מצ'רנוביל עצמו, כנראה עוד קודם שהתוודע לבעש"ט ולתורתו, תפקד כבעל שם, כלומר כמאגיקון מקצועי.¹¹⁰ בלא מעט דרושים ב'מאור עינים' מוצגת יכולתו של הצדיק לשנות את הטבע, בחינת 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים'.¹¹¹ באחד מדרושויו ר' נחום עוסק ביכולת הריפוי של הצדיק,

109 אוסאיבל, התחייבות טשרנוביל, עמ' 23. המסורת מובאת בשם 'כ"ק אדמו"ר מטשרנוביל שליט"א'.

110 ראו לדוגמה סיפור על ר' נחום המסייע למקשה ללדת: בקמיסטר, סיפורי נפלאות מגדולי ישראל, עמ' רפב.

111 ראו לדוגמה: מאור עיניים, דברים, עמ' רצט-ש; ואתחנן, עמ' שכד; האזינו, עמ' שסה.

הכריזמה של הצדיק

ומבחינן בינה לבין יכולתו של רופא 'רגיל'. מחלקו הראשון של הדרוש אפשר להבין כי ר' נחום אינו מתנגד לפנייה לרופאים כאלה,¹¹² אולם יתרונו של הצדיק הוא בהיותו מרפא גם את הנפש ולא רק את הגוף. אדם הפונה לרופא רגיל למעשה אינו מבין כי הסיבה לתחלואיו היא פגמיו הרוחניים. בהמשך ר' נחום מתמקד בפעולת הריפוי של הצדיק:

והעיקר היא תפלת הנצרך הוא מקובל ביותר כמו שאמרו רז"ל שיותר מקובלת תפלת החולה מתפלת אחרים עליו, אף שאמרו בגמרא (בבלי ברכות ה ע"ב) במעשה דר"א [דר' אלעזר] שא"ל [שאמר לו] הב לי ידך וכו' ואמרו שם אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, הכוונה בזה כי ראשי תיבות ה'ב ל'י ידך הוא שם מע"ב שמות,¹¹³ וגם י"הב ל'יה יד'י הר"ת הוא גם כן שם מע"ב שמות, ובזה השם העלה משה רבינו ע"ה ארונו של יוסף כנודע, והשם הזה מסוגל להעלאה,¹¹⁴ ובודאי כי גדולי צדיקים במיתתן יותר מבחייהן ולמה לא העלה יוסף את עצמו, אך כי דבר זה לעשות הפעולה ברגע על ידי שם הקדוש הזה אי אפשר כי אם על ידי אחרים, לכך רמז הגמרא בר"ת י"הב ל'יה יד'א ואוקמיה, כי על ידי השם הזה העלהו מחליו ברגע זו, ועל זה אמרו אין חבוש מתיר כו', כי ההעלאה הייתה על ידי שם הרמוז וזה אי אפשר כי אם על ידי אחרים, כי הוא ית' מצמצם את עצמו כביכול בזה השם להעלותו, וכל זה על ידי הצדי' המקושר בו ית' ונעשה כביכול אחדות עמו ית', כמאמרנו על אומרם ז"ל מי מושל בי צדיק, בי דייקא על ידי התקשרות הצדיק בו ית' בא לעלמא דאתכסיא מקום שאין שם דינים רק רחמים פשוטים, ומעלה הדינים עמו וממתיקן בשרשן, וזה אני גוזר, אני הוא עלמא דאתגליא ששם הגזירה והדינין, והוא, פי' עלמא דאתכסיא נקרא הוא כנודע על ידי זה מבטלן כאמור והבן.¹¹⁵

ר' נחום קובע בדברים האלה שבאמצעות שימוש בשמות אלוהיים מסוימים אפשר לרפא חולים. ברקע הדברים מהדהדים דברי חז"ל, ובעקבותיהם דיונים קבליים וחסידיים בדבר יכולתו של הצדיק לבטל את גזרות הקב"ה.¹¹⁶ בהקשר הנוכחי, המחלה היא מצב של דין והתעלותו של הנזקק באמצעות שימוש הצדיק בשם היא למעשה ביטולו של הדין הזה. ואולם, בניסוח המובא כאן ביטול זה אינו מהווה התרסה של הצדיק כנגד

112 אפשר להסביר את אי-התנגדותו גם על בסיס עמדה שהציג, ולפיה התורה היא מקור הידע הרפואי (מאור עיניים, לקוטים, עמ' תצד), כך שבעצם אין סתירה בין שני גופי הידע האלה.

113 על ע"ב שמות הבורא ראו לדוגמה פירוש רש"י לבבלי סוכה מה ע"א.

114 חיים ויטאל, שער מאמרי רז"ל, ירושלים תשמ"ח, מסכת ברכות, עמ' ה.

115 מאור עיניים, חיי שרה, עמ' סד.

116 בבלי מועד קטן טז ע"ב. להתייחסויות קבליות ראו לדוגמה: זוהר ח"א, מה כ"ב. לדיונים נוספים של נחום מצ'רנוביל בעניין זה: שגיב, נחום מצ'רנוביל, עמ' 182–184.

פרק חמישי

האל, אלא דווקא ביטוי לשיתוף פעולה ביניהם: ההנחה היא כי השם הקדוש הוא צמצום של האלוהות לגבולות הנגישים לבן אנוש. כאשר הצדיק משתמש בשם המסוים יל"י הוא למעשה מפעיל את כוחו הפנימי של השם, שהוא כוח של העלאה, וכך מתאפשרת התעלותו של הנזקק אל תחום רוחני גבוה שהוא מעבר לדינים. ר' נחום מדגיש פעמים אחדות שאדם אינו יכול להעלות את עצמו באמצעות השימוש בשם זה, ונראה שהכוונה היא שנדרש מתווך, הוא הצדיק.

מתברר שהדוגמאות של שמות מע"ב שמות לא היו מקריות. הסיפור הבא מזיכרונותיו של מרדכי גלובמן מלמד שהשימוש בהם היה למעשה פרקטיקה מאגית ספציפית שיושמה על ידי אחד מצאצאיו של ר' נחום.¹¹⁷ גלובמן מספר כי בסביבות שנת 1892 חלה בטיפוס הבטן. לאחר כשבועיים שבהם סבל מחום גבוה, חומו עלה עוד יותר באחד מערבי השבת. הוא איבד את הכרתו, והרופאים קבעו שמצבו חמור. בהמשך הוא מספר על ביקור החולים שערך בביתו של הצדיק המקומי, מרדכי משפיקוב:

נפתחה הדלת והרבי ר' מאטעלי נכנס. הוא ז"ל הי' בא לבקרני כמעט בכל יום ומשוחח אתי ומעודדני שאין מה לפחד, המחלה תעבור ואתה תבריא בע"ה. נכנס וישב ע"ג הכסא, והתחיל לדבר אלי: 'מרדכי אתה מכיר אותי?' ובאותם הרגעים שבה אלי הכרתי, אם כי חלשה מאד. 'כן, ענית, 'הלא זה הרבי'. 'למה אתה קורא אותי רבי, האם אתה חסיד שלי'. הרבי ידע שבחסידות אני כרוך אחרי ר' יוסף מאירל [ממתחנבקה], הגם שאף פעם לא נסעתי אליו. 'חסיד כן או לא, ענית, 'אבל אין זה נ"מ [נפקא מינה] לדינא, ידיד נאמן בודאי אני לרבי ולביתו, וכן אקוה להשאר לעולם בע"ה, זה ידוע היטב להרבי שזה אמת ויציב'. 'כן, נכון, אבל אתה רוצה להבריא בודאי, אבל קשה לי לעזור לך בכלום אם אין אתה חסיד שלי, ואני רוצה בכל לבי ונפשי שהשי"ת ישלח לך רפו"ש במהרה. ובכן אני דורש ממך שברגעים אלו תהי' חסיד שלי באמת. התבין, אמונה זהו המשכה, כידוע ע"י האמונה של המבקש מתמלא המבוקש, וזה א"א [אי אפשר] אלא ע"י אתדבקות רוחא ברוחא, כלומר שהרבי מרגיש בכל כאבו וצערו של החסיד, היות שהוא נדבק בו בכל לבו ונפשו, וכאבי החסיד המה כאבי הרבי ממש, כי הלא בעולם הנפשות אין הבדל מחיצות של גופים נפרדים. ובכן הסתכל להיות לרגעים אלו חסיד שלי באתדבקות רוחא ברוחא כאמור, ותאמין באמונה שלמה שכל הבטחותי ברגע זה שאני אתפלל ואעורר עליך רחמים מלעילא יתקיימו במלואם'. 'ובכן רבי, אני מבטיח ומאמין באמונה שלמה ברבי ובדבריו ובתפלתו שיעורר עלי רחמים ממקור הרחמים העליון'. 'ובכן טוב, תן לי ירך'. נתתי לו את ידי, והרבי מלמל 'הב ליה ידיה ואוקמא.

117 כזכור, גלובמן היה בן לחסיד סקוויריה ומקורב בעצמו לצדיק משפיקוב אף שראה בצדיק ממתחנבקה את רבו.

הכריזמה של הצדיק

מי אמר המלים האלה, התזכור מרדכי? 'כן אני זוכר, במס' ברכות ר"י לר' אלעזר'. טוב מאד, ובכן אני מבטיח לך שהמשבר יבא במהרה, ושבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא, קרובה ממש'. וברגעי השיחה הזאת אבא עומד לימין הרבי ועיניו זולגות דמעות כל הזמן. הרבי עוד הוסיף קצת לשוחח עם אבא, ונפרד בברכת שבת טובה, שבת היא מלזעוק וכו'. הרבי יצא ותרדמה נפלה עלי ואישן [...]. ובשבת בבוקר בא אפטייקר [רוקח] מקראסני, והובא גם הרופא המקומי החצרוני, ושניהם הבטיחו שהמשבר עבר, דלקת עור הכרס חלפה. ומאז התחלתי לאט לאט להחלים.¹¹⁸

סיפור זה מתעד יישום מדויק של המתואר בדבריו של ר' נחום, ואף מתברר כי אופן הניסוח של אחיזת היד שדיבר עליה ר' נחום לא היה מטפורי אלא תיאור של טכניקה. נוסף על כך שסיפור זה מעיד על רציפות הידע המאגי בשושלת, בולטת בו ההדגשה שחייבת להיות זיקה נפשית בין החסיד המתרפא לבין הצדיק המרפא. הצדיק משפיקוב תפקד כאן כצדיק 'מעשי' מובהק (ואמנם גלובמן מכנה אירוע זה 'המופת של הרבי'), אולם התנאי להצלחת הפרקטיקה היה התקשרות כנה של החסיד בצדיק, ולו רק לרגעים ספורים. נדרש טקס רשמי של התקשרות, ולא הספיקה רק הפרקטיקה המאגית של הצדיק.

ביטוי נוסף למסורות המאגיות בבית צ'רנוביל, ואף לרציפותן בשושלת, מצוי בספר המרשמים המאגיים של יהודה יודל רוזנברג, 'רפאל המלאך'. בספר זה מובאות כמה סגולות המיוחסות ל'אמ"ן' והכוונה לאותיות הראשונות בשמותיהם של אברהם מטריסק, אביו ר' מרדכי, וסבו ר' נחום.¹¹⁹ הסגולות הן להיריון, לרפואת ילדים, לביטול כשפים ולהברחת רוח רעה, לריפוי ממגפה שחורה (כנראה אבעבועות שחורות), משיגעון, ממחלת הנפילה ומקדחת. העובדה שלא מופיע זיהוי מדויק של הצדיק מקורה אולי בכך שהסגולות אמנם נמסרו על ידי ר' אברהם, אך הוצגו ככאלה שלמד מאביו ומסבו. נוסף על סגולות האלה, ב'רפאל המלאך' מובא תיאור מפורט של קמע למגפה המיוחס לאברהם מטריסק עצמו.¹²⁰ ר' אברהם נודע בקרב החסידים בקמעות שנתן לרפואה ולפקידת עקרות,¹²¹ וה'שמירות' שנתן לחסידיו לא היו מיועדות לפעול רק בעודם

118 גלובמן, כתבים, עמ' 185-186.

119 רפאל המלאך, עמ' 4, 30, 43, 45-46, 48-50, 65, 67-68, 84-85.

120 שם, עמ' 121-122.

121 עקבי הארי, עמ' לה-לו, המפנה לבית אבות, עמ' רכ-רכא. שם מסופר על פנייה לר' אברהם של רב העיר קאלביעל ורעייתו שכמעט כל ילדיהם נפטרו, למעט בן ושתי בנות. ר' אברהם נתן קמע לכל אחד מהילדים והנחה את ההורים בדבר שינוי מקום מגורים ושינוי לבוש הבן. המלכה"ד, שהוא נכד אותו הרב, מספר כי ראה את הקמעות והשתכנע בפעולתם. הקמע של אחד מהאחים שכבר נפטר - היה יבש, של אמו שהייתה בחיים - היה ירוק, ושל דודי-חותנו, שגסס - היה בתהליך נבילה.

פרק חמישי

בחייהם, אלא גם לאחר מותם.¹²² ר' אברהם היה הבולט בצדיקי צ'רנוביל שלא רק סיפורים על מופתיו מצויים אלא אף ההנחיות המעשיות ונוסחי הקמעות שנתן. בצד המסורות שלפיהן היה גם בידיו ספר כעין ספר הסגולות הצ'רנובילי האמור, גם בדרשותיו מובלעות לעתים סגולות, כדוגמת 'סגולה לזכרון לרחוץ את מצחו בשלג הראשון'.¹²³ ואולם עיקר עניינם של המופתים, הנסים והסגולות משמו הוא בתחום הרפואי. בכתב יד של סגולות שכתב הרב חיים הלברסברג (1844–1910) מובאות סגולות שנתנו כמה מצדיקי פולין, שאותם הכיר המחבר, וביניהם ארבע סגולות 'מה ששמעתי מהמגיד מטריסק'.¹²⁴ שלוש מן הסגולות הן לסיוע לנשים עם בעיות טהרה (מחזור חודשי) ואחת לכאב ראש. הסגולות אינן מנוסחות בלשון כללית, אלא (וזאת לשון החיבור בכללו) כשמועות ששמע המחבר על אירועים מסוימים שבהם המליץ אברהם מטריסק על הסגולות האלה, ועל כך שהן פעלו.

המאגיה לא הייתה רק עניין לפעולתו האישית של הצדיק אלא גם חלק מהשירותים שסיפקה החצר. בשאלה הלכתית המתארת ניסיונות לגרום להפלה אצל אישה הרה, נאמר אגב אורחא כי 'הדאקטיר נתן לה רפואות שתפיל הולד ולא הועיל [...] עד שהביאו לה סגולות מטשערנאביל וילדה בימים מועטים'.¹²⁵ לא מתוארת כאן מעורבות פעילה של צדיק. ייתכן שהחצר הייתה רק המקום שבו היה ספר הסגולות הצ'רנובילי, וייתכן שסגולות ממנו נשלחו גם בלא מעורבות של צדיק.

על פי מסורות בלזאיות, אחד ההבדלים שהוצגו בין חסידות בלו לחסידות צ'רנוביל הוא העובדה שבצ'רנוביל היו מקובלים קמעות וסגולות, ואילו בבלו התנגדו ואף בזו להם. לעומת זאת, הוצאת דיבוקים נחשבה פרקטיקה בלזאית שהתנגדו לה בצ'רנוביל.¹²⁶ ואולם גם היכולת לטפל בדיבוקים לא נעדרה בחסידות צ'רנוביל, ובמיוחד התפרסם בכך דוד מטלנה, אשר נודע גם ביכולתו לרפא משוגעים.¹²⁷ כאמור, דיון בסבך התאורטי של הגדרות המונח מאגיה ובפנומנולוגיה של פרקטיקות מאגיות חורג מגבולותיו של ספר זה, אך גם ללא דיון כזה אפשר להיווכח כי צדיקי צ'רנוביל עסקו

122 גדולת מרדכי, עמ' לד.

123 מגן אברהם, וירא, עמ' כט.

124 כת"י ירושלים Heb 8° 4204 (סיגנטורה במכון לתצלומי כתבי יד: B843), ח"א, עמ' 13ב, סימנים קטן-קיה. הסגולות נדפסו בקובץ שפתי צדיקים, ו (תשנ"ד), עמ' עו. על המחבר: שם,

עמ' עא; לעקסיקאן, ג, עמ' 12–13.

125 שו"ת עמק שאלה, עמ' 187.

126 ראו פרק תשיעי, סעיף ג.

127 סיקו, מופת; נחמן חסיד, 'פירוים', רשומות, ב (תרפ"ז), עמ' 456; גלובמן, כתבים, עמ' 25; טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 141; רבי איציקל, עמ' קמב. על תופעות של איחוז ביהדות, ובכלל זה גם בחסידות: Matt Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003

הכריזמה של הצדיק

במגוון רחב של דרכי ריפוי, וקשה להצביע על מאפיין ייחודי שלהן המבדיל אותן מאלה שנקטו חסידויות אחרות.

מתיקון הגוף לתיקון הנפש

כמו אצל הבעש"ט, המאגיה נכחה באופן טבעי בעולמו של נחום מצ'רנוביל ובעולמם של מרבית צאצאיו. ואולם בניגוד לבעש"ט, צדיקי צ'רנוביל כנראה היו מודעים לדימוי הבעייתי של המאגיה ולכן הדגישו את כפיפותה למסגרות תאולוגיות נורמטיביות. אפשר ללמוד זאת מניסוח של ר' נחום, שיש בו שמץ של אפולוגטיקה: 'ורפואות הבעש"ט נבג"מ [נשמתו בגנזי מרומים] היה רק ע"י יחודים, שהיה מיוחד ומעלה השכינה אל מדת אי"ן, וממילא ניתקן למטה ג"כ'.¹²⁸ במסורת הבאה משתקפת תפיסתו של ר' נחום באשר ליחס בין תפקודו כמרפא הגוף לבין תפקודו כמרפא הנפש:

ר' נחום טשארנאביליר ז"ל אמר ודרש דורש [צ"ל ודרש דרוש] ופתח לה פיתחא: הלא אני כמין רוכל ואבקת רוכל לי. יש בידי מחטין ושפילקיס ושפילסיך [מחטים וסיכות ומסרגות] [עד קשתות ורמחין וסייפין הנזכר בווה"ק]. גם יש בידי מיני בשמים לרוב למי שצריך מיני בשמים ישיג אצלי, ולמי שצריך מחטין יש בידי לעוקצו. גם יכול אני להיות מרפא חולים ופוקד עקרות ולהשיב נפשות ולעורר מלחמות ולעקור מלכיות ולהרבות שובע בעולם, ולהשבית מלחמות ולחדש בעולם שמחת אהבת זיווגים, ולגדל צמחים ולהמשיך מיני ברכה ולבטל גזירה ולהכניס חכמה ולדרוש כמעין המתגבר. וכללו של דבר: הכל ביד הצדיק בסוד צדיק מושל וגו' (וא"ת: למה אני משבח עצמי? אומר אני לכם שזו דרכי התורה הוא. אמרה תורה כי תצא למלחמה וגו' היה הכרוז יוצא מי שבנה בית חדש וגו' מי שנטע כרם וגו' מי שארס אשה וגו' מי הירא ורך הלבב וכו' ודרשו ז"ל הירא מעבירות שבידו ולכך תלתה לו התורה לחזור על בית וכרם ואשה לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם שלא יבינו שהם בעלי עבירה. והרואה שחוזר אמר: שמא בנה בית, או נטע כרם או ארש אשה וכו' ע"כ ומושל משלים אני גם במילוי יש מי שיבוש ויכלם לבא אצלי לקבל תשובה על חטאיו לזה אני תולה כל הדברים בי לרפא חולים ולפקוד עקרות וכו'. והרואה מי שילך אצלי אומר: שמא איזה מבוקש צריך לו בריפוא חולים או בבחינת לפקוד עקרות. לזה אל תתביישו כלל וכלל וכל מי שיש בידו עון וחטא יבא אצלי ובעז"ה ית' ויתקדש ארפאנו ברפואת הנפש).¹²⁹

128 מאור עיניים, נשא, עמ' רנח. הדברים צוטטו גם אצל: שלום, מחקרי החסידות, עמ' 115–116.
129 פנחס מדינוביץ, שפתי צדיקים, ואתחנן, עמ' 111. הקטע צוטט בחלקו על ידי ציקרניק, סיפורים ומאמרים יקרים, עמ' 14–15 תוך השמטת החלקים המודגשים. סביר להניח כי יד מצנזרת

פרק חמישי

לדברי ר' נחום, עיסוקו כבעל שם הוא כסות להיותו מתקן נפשות. אדם המבקש לתקן את נפשו יתבייש להיכנס לצדיק לשם כך, ולפיכך הצדיק מפרסם עצמו כבעל שם, וכך מאפשר גישה אליו בלא חשש ובושה. כלומר, ר' נחום ראה בתיקון הנפש פעילות חשובה יותר מאשר ביצוע פרקטיקות מאגיות, אך לא הסתיר את עיסוקו כמאגיקון. את תפיסתו של ר' נחום שלפיה תיקון הגוף הוא שלב בדרך לתיקון הנפש, משלימה עמדתו כי רפואת הגוף תלויה ברפואת הנפש.¹³⁰ עמדה כזאת מצויה גם אצל בנו מרדכי מצ'רנוביל¹³¹ ואצל נכדו אברהם מטריסק. דבריו הבאים של ר' אברהם על הפוסקים הפותחים את פרשת וירא מציגים את הריפוי הגשמי באמצעות שמות קדושים כמבוסס על ריפוי רוחני:

וירא אליו ה' וגו' (בראשית יח א). הענין הוא כי אותיות השלישיים שבשלשה תיבות האלו, וי"רא אל"יו יה"וה הם רי"ו, שהוא שם הרפואה ויוצא מר"ת "רפאינו" ה' "ונרפא שהשם"ק [שהשם הקדוש] הזה מסוגל לרפואה [...] ועיקר הרפואה היא ע"י התשובה שמרומז בר"ת "לבקר" את "החולה אותיות לא"ה שהיא עלמא דאתכסיא סוד בינה עולם התשובה,¹³² כמו שאיתא גדולה תשובה שמביא רפואה בעולם, שנאמר (הושע יד ה) 'ארפא משובתם'. ואפי' שהאדם הוא בכחי' 'באלני ממרא', בחי' זקן ממרא, עכ"ז כשמיישב א"ע בעת חליו ומתבונן בדעתו לשוב בתשובה שלימה, בזהו ממשך עליו אור הרפואה, 'והוא יושב פתח האוהל', שאאע"ה יושב בפתח האוהל להשפיע השפעת הרפואה בעולם [...] והנה כל זה הוא בענין חולי הגוף וגם בחולי הגוף בא הרפואה ע"י התשובה כמו שאמר אאמו"ר זצוקל"ה [מרדכי מצ'רנוביל] בענין מה שבאי' להחכם לבקש ממנו שיתפלל בעד החולה, שהאמת הוא כי האיש הפשוט נעלם ממנו דרכי התשובה האמיתיות, ואינו יודע כלל מהו תשובה, לכן התיקון שלו שיחבר א"ע לחכם הדור שהוא מקושר תמיד להשי"ת ומצד זה ימשיך לו רפואה לחליו, וכמו"כ הוא הענין בחולי הנפש שהיא ע"י שהאדם פוגם בהמדה"ק [בהמדות הקדושות] ובפרט במדת היסוד או"ב [אות ברית] שהוא היסוד לכל המדות וקלקול היסוד גורם קלקול והריסת כל הבנין ח"ו, ע"כ צריך האיש הזה להיות זריז ונמהר למהר לשוב בתשובה שלימה, והוא ע"י שיחבר א"ע להחכם האמיתי שבדור והוא יורה לו דרכי התשובה האמיתיות.¹³³

(פנימית או חיצונית) היא שהשמיטה את המילים מאמצע הקטע. לייחוס משפחתי של הקטע לר'

נחום (אם כי ייתכן שמבוסס על המקורות הנ"ל): טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 67.

130 מאור עיניים, חיי שרה, עמ' ס-סד. חלקו האחרון של דרוש זה הובא סמוך להערה 115 לעיל.

131 לק"ת השלם, וישלח, עמ' ע.

132 על הזיקה בין התשובה לבין ספירת הבינה ראו לדוגמה: תשבי, משנת הווהר, ב, עמ' תשלח-תשלט. על התשובה כסוד הרפואה בדרושי אברהם מטריסק ראו עוד: מגן אברהם, ויגש, עמ' קמג.

133 מגן אברהם, וירא, עמ' לב. לפרפרזה על דרוש זה: טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 100.

הכריזמה של הצדיק

לפי הדברים האלה יש שתי מטרות להתקשרות בצדיק: הרצון שהצדיק יתפלל לריפוי הגשמי של אדם, והרצון לקבל הדרכה מהצדיק לקראת תשובה על חטאיו, ובעיקר חטאיו המיניים, המנוסחים כפגיעה ב'ברית'¹³⁴. אמנם הרפואה נמשכת מספירת הבינה, ותיקון הברית הוא תיקון ספירת היסוד שבאדם, אך מדברי ר' אברהם, המסתמך בכך על דברי אביו (אם כי לא ברור היכן מסתיימת ההבאה משמו) משתמע כי הן תיקון הגוף והן תיקון הנפש הם פעולות של תשובה, וייתכן שתיקוני תשובה נמסרו גם למי שבא בבקשה לריפוי הגוף. ר' אברהם מעודד את האדם להגיע אל הצדיק, כי 'נעלם ממנו דרכי התשובה האמיתיות', וייתכן שכוונתו שאינו יודע את השמות המסוימים המסוגלים לסייע לו. ההקשר הרטורי תורם לרושם זה: בעצם יכולתו של ר' אברהם לחלץ מפסוקי הפרשה שם 'מסוגל לרפואה' יש כדי להציג את עצמו כבעל יכולת ריפוי, ולעודד את שומעיו להגיע אליו בעת הצורך. גם ההקשר הדרשני מעצים את משמעות הדברים. תיאורו של אברהם אבינו כמי שיושב בפתח האוהל, בידי סודות הרפואה, ויש ביכולתו להשפיע רפואה לעולם, מעורר את ההקבלה לצדיק אברהם מטריסק היושב בחצרו, בידי סודות הרפואה, וביכולתו להשפיע רפואה לעולם. כלומר, דרשה זו אינה מפליגה בכוח הצדיקים באופן כללי, אלא היא מכוונת את ר' אברהם עצמו כמאגיקון.

לא כל צדיקי צ'רנוביל גילו יחס חיובי למאגיה. המסורת על משה מקורסטשוב שנתן דפים מספר הסגולות למי שביקש את סיועו היא דוגמה לאדישות לצורך לשמר את הידע המאגי ולהפכו לאמצעי של פרנסה. אולם יותר מכל הצדיקים נודע יצחק מסקווירה בהתנגדותו העקשנית לביצוע מופתים, אם כי לא הכחיש את כוחם ולא ביטל את המאגיה כתחום חסר שחר.¹³⁵ בהתנגדותו זו הוא ביקר במפורש את אחיו דוד מטלנה.¹³⁶ ייתכן שעמדתו זו של ר' יצחק תרמה לכך שהיה חביב על משכילים.

הנה כי כן, גם בעניין היחס למאגיה אין התאמה בין הדימוי המשכילי וההיסטוריוגרפי של צדיקי צ'רנוביל לבין המקורות. אי-אפשר לומר שהעיסוק במאגיה מאפיין במיוחד את הדורות המאוחרים, כי מצד אחד אפשר לזהות יחס טבעי וחיובי למאגיה כבר אצל ר' נחום, אך מצד אחר, היו בין הצדיקים המאוחרים (ויצחק מסקווירה אינו מהצדיקים השוליים) ששללו את העיסוק בה. המאגיה אמנם נתפסה כתחום מרכזי שפעולתו אינה מוטלת בספק, אך אין לנתקה מהקשריה הרוחניים והנפשיים. לעתים מודגש כי התורה היא מקורה של המאגיה, ולעתים נאמר כי נדרשת גם התקשרות נפשית בעת הפעלת הפרקטיקות המאגיות בין המאגיקון לבין מי שמקבל את שירותיו. למעשה אפשר לומר

134 על פגם הברית ותיקוני תשובה בעבורו בחסידות צ'רנוביל ראו להלן פרק שביעי, סעיף ד; פרק שמיני, סעיף ו.

135 לליקוט של מסורות חסידיות בעניין זה: רבי איציקל, עמ' רכד-רכז.

136 על המתחים בין סקווירה לטלנה ראו בפרק השני, סעיף י.

פרק חמישי

שבעלי שם בכלל, ולא רק צדיקים, החלו לעסוק ברפואת הנפש בצד רפואת הגוף.¹³⁷ בהקשרם של הצדיקים, רבים מהם עסקו בשני התחומים, וכמה מהם גם עמדו על הזיקה המורכבת שיש בין התחומים. ואולם כאשר זיקה זו הוצגה במפורש, הודגש מעמדו הגבוה יותר של תיקון הנפש, ואילו תיקון הגוף לא נחשב תכלית לעצמו, אלא שלב בדרך לתיקון הנפש.

ח. מריטואל מאגי למופע פומבי: חנוכת בתי קברות

בקיץ 1898 חנכה קהילת שדה לבן (ביאֵלָה צָרְקוב) בית קברות חדש. בעיתון 'המליץ' הובא תיאור של המאורע:

ביום ט"ב איר קראה עדתנו מועד, ומאז הבקר נהרו המונים המונים בכרכרות והולכי רגל לשדה־הקברות החדש. חסידי הצדיק מסקווירא קראו לרבים לבוא לחנך את השדה. מחוזה נפלא ומיוחד נגלה לעיני אלפי האנשים, אשר באו לראות בתהלוכות הצדיק בלויית רב העיר, דייניה וטובי העדה מסביב לשדה־הקברות. ע"פ מנהג ישן נושן תקרא העדה המחנכת בי"ק [בית קברות] ל'צדיק הדור' להקיף את השדה שבעתים בלויית הרבנים וטובי העיר עם מנין אנשים מתענים בתענית. שדה־המות השומם, הנשקף על פני מישור רחב ידים ושדות עוטפים בר, נהפך לבמת־רואים ואלפי אנשים ונשים מכל המפלגות נדחקו לראות במחזה. הצדיק התחיל לזמר מזמורי תהלים, מזמורים מ"ט, ק"ב, ק"ג, ק"ו, ואחריו ענו כל העם; אחרי כן קרא בספר ישעיה פרק מ"ב מפסוק ה' 'כה אמר האל ה' בורא השמים' והעם הריע אחריו, וכה הקיפו שבע פעמים ויקראו 'יהי נעם' [תהלים צ], 'יושב בסתר' [תהלים צא] ועוד מזמורים. עד כלות ה'הקפות' לא טעם איש מהלוקחים חלק בהן מאומה, ואחרי כן הגישו משקה ומגדנות. מכסף ה'פדיונות' הנוהגים לתת במקרה הזה, העולה למאתים ר"כ, יניחו אבן הפנה ליסד קופת 'קמח עניים' לרגלי יוקר הלחם אשר יאמיר. ואחד מקציני עדתנו התנדב להעמיד את הגדר סביב השדה על חשבוננו, עד אשר תקום עדתנו לאסוף את חובו, הסכום הדרוש. ב'פדיונות' ובתהלוכה לקחו חלק גם נאורים רבים ההולכים קדימה ויחלקו את הכבוד הראוי להצדיק מסקווירא.¹³⁸

חנוכת חלקה חדשה לבית עלמין היא לכאורה פעולה שגרתית המתבצעת בקהילה כדי להרחיב את שטח בית העלמין לנוכח ריבוי המתים, אם בשל גידול טבעי במספר התושבים, ואם בשל מגפות. ריטואל זה כמעט שלא נחקר ומקורותיו ואפיוניו אינם

137 גרוצינגר, צדיק ובעל שם, עמ' 166.

138 המליץ, כ"ד בסיוון תרנ"ח, עמ' 4-5.

הכריזמה של הצדיק

ברורים. מסורות חסידיות ייחסו לבעש"ט קביעת ריטואל הדומה למתואר ב'המליץ', שכלל שבע הקפות של שטח חדש המיועד לבית עלמין. על ההקפה להיות נגד כיוון השעון, להתחיל בפינה הדרומית-מזרחית, כאשר בכל פינה יש לומר פרק מתהלים, ובהליכה לאורך כל צלע יש לומר 'ויהי נועם'. אחרי כל הקפה יש לומר שורה אחת לפי הסדר משבע השורות של הפיוט 'אנא בכח', ובכל הקפה יש לכוון לשם האלוהי המצוי בראשי התיבות של השורה.¹³⁹ ריטואל זה של חנוכת בית קברות התפרש בכמה מקורות כריטואל מאגי שנועד להרחיק את כוחות הדין והמוות, ובד בבד כריטואל של קידוש המרחב. יש להבינו בראש ובראשונה על רקע ריטואלים של הקפות המת בלוויה, אבל גם על רקע ריטואלים אחרים של הקפות (תופעה המצויה בדתות רבות) וריטואלים מאגיים אחרים המיועדים לחסום את המוות, ושאינם כוללים בהכרח הקפות.

יש עדויות לכך שריטואל כזה של חנוכת בית קברות בוצע במאה התשע-עשרה בקהילות רבות במזרח אירופה, וגם אם ייחסו לבעש"ט מוטל בספק – הוא התקבל ככזה. כמו בקהילת שדה לבן, גם בקהילות אחרות בפלכים הדרומיים של תחום המושב התבצע הריטואל על ידי הצדיקים עצמם. נהוג היה שאנשי החברא קדישא בקהילות באזורים האלה היו מזמינים צדיק כדי לבצע ריטואל זה, שהיה אחד מהשירותים הרוחניים שסיפקו צדיקים לקהילות. צדיקי צ'רנוביל שהיו דומיננטיים באזורים האלה, נהגו אפוא לחנוך בתי עלמין באופן שגרתני. יש עדויות על כך שחנוכת בית העלמין הייתה לא פעם מרכיב חשוב בביקורו של צדיק בקהילה, ביקור שבמהלכו קיבל הצדיק מהקהילה כתב מגידות. את ההליכה סביב החלקה החדשה של בית העלמין, שהייתה פעולה של קידוש מרחב ויצירת מעטפת הגנה, אפשר לראות גם כביטוי סמלי להכנסת הקהילה תחת חסותו של הצדיק. בית העלמין, ולפיכך גם המרחב הקהילתי כולו, הפכו באמצעות ההליכה הזאת לקניינו של הצדיק. אמנם קניין זה חייב את הקהילה בתשלום מסוים, אולם תמורתו היא קיבלה מעטפת מאגית של הגנה מפני כוחות הדין. חנוכת בית העלמין הייתה אפוא ביטוי חזותי חי (גם אם בהקשר של מוות) לכתב המגידות. לנוכח התשלום המיוחד שקיבל הצדיק בעבור ביצוע הריטואל יש לציין, כי בהיותו ריטואל של מאבק עם המוות הוא נחשב מורכב ומסוכן למבצעו. כמו כן היו לו קריטריונים ברורים של הצלחה, והם עצירת מגפות, ובמקרה שלא היו מגפות – התמעטות או אף עצירה לשעה במספר מקרי המוות. בתיאור הריטואל שנערך בשדה לבן מעניין לציין שגם אם אורגן על ידי חסידי הצדיק מסקווירה, הקהל לא היה מורכב רק מחסידים. המעמד שיוקרתו נעוצה בנוכחותו של הצדיק, היווה מנוף למערכת לגיוס תרומות שחרגה מההקשר החסידי – הן לבית העלמין עצמו (וכאן משתקף האינטרס של החבורה) והן לקופת 'קמח עניים' (וכאן משתקף אינטרס קהילתי רחב יותר).

139 על ריטואל זה בחסידות: שגיב, חנוכת בית קברות.

פרק חמישי

משכילים וגם יהודים מסורתיים שלא היו חסידים הסתייגו מהחשיבות היתרה שיוחסה להגעתו של הצדיק לשם ביצוע הריטואל. היו בהם שטענו כי הצדיקים משתמשים בריטואל הנה כדי לשמר את כוחם והשפעתם בקהילה וכדי לגבות כספים מתושביה. גם אם תידחה עמדה ביקורתית זו, אין להכחיש שהקשר הקהילתי של חנוכת בית עלמין הביא לניכוס הריטואל לידי הצדיק שהיה לו כתב מגידות בעיירה. כאשר התבקש הצדיק לעשות זאת, אך לא היה יכול להיענות לבקשה, עשו זאת לעתים צדיקים אחרים. לפעמים ביקשה הקהילה את הסכמת בעלי כתב המגידות לכך,¹⁴⁰ אולם לא תמיד ראו הצדיקים בעין יפה את הזמנתם של צדיקים אחרים לעריכת הטקס.

ריטואל חנוכת בית העלמין הפך לעתים למופע פומבי של הצדיק שבו היו תפקידים קבועים למבצע ולקהל. הריטואל שביצע הצדיק הפגין בפומבי את הכריזמה שלו לעיני החסידים, והפך לסמל של צדיקות, לא רק בעיני חסידים ומשכילים, אלא גם בעיני השלטונות. אלה לא התנגדו לעצם נוכחותם של צדיקים בקהילות, אלא רק לביצוע פרקטיקות דתיות פומביות. 'גִּזְרַת הצדיקים' שמנעה מהצדיקים לצאת ממקומות מגוריהם, פגעה ביכולתם לבצע את הריטואל. יתרה מזאת, הריטואל נחשב במשך זמן מה לפרקטיקה אסורה על צדיקים, שעצם ביצועה עלול היה להביא למאסרם ולגירושם המידי מהקהילה.¹⁴¹

למעמד אמירת התורה וריטואל חנוכת בית קברות יש מאפיין משותף חשוב: היותם מופעים פומביים שכל אחד מהם משלב באופנים שונים מיסטיקה ומאגיה. משמעותם של שני סוגי המופעים אינה מסתכמת בהיותם אמצעים להשגת תכלית שמעבר להם – לימוד אתוס בראשון והגנה מפני כוחות הדין בשני – אלא המעמד עצמו הוא אירוע שבו ביצע הצדיק את הכריזמה שלו קבל עם ועדה, ובתוך כך העביר רוחניות וקדושה אל כל הקבוצה בבת אחת. לדעתי, המופעים האלה תפקדו כשיאי ההופעה הצדיקית בציבור במאה התשע־עשרה, ואין זה מקרה שדווקא הם נחשבו על ידי השלטונות כגילויים המסוכנים ביותר של החסידות.

140 ראו פרק רביעי, סמוך להערה 115.

141 רדנסקי, דוד מטלנה, עמ' 105.