

# הסיפור החסידי : בין מורה לתלמיד

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

רעות ברוש

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

סיון התשפ"א

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' אבינועם רוזנק

## תקציר

עבודת מחקר זו עוסקת בתפקידו של הסיפור החסידי במרחב הקשר שבין הרבי החסידי לתלמידיו - כיצד מתפקד המדיום הסיפורי בקשר ביניהם ומהן השפעותיו החינוכיות. מעבר לכך מתחקה העבודה אחר דמותו של הרבי החסידי כמספר: מה מאפיין את מעשה היצירה שלו ומאין נובעים סיפוריו ומה מתרחש בעת 'אירוע ההיגוד'. עניין זה יתבאר דרך קריאה בסיפורי חסידים ומתוך הישענות על תיאוריות אודות מושג הפרפורמנס וה-storytelling; וכן תוך עמידה על המתרחש אצל התלמידים המאזינים לסיפור, לאור חקר הסיפור העממי ותיאוריות תגובת הקורא.

ברבות מן ההגדרות המצויות במחקר לדמותו של הצדיק החסידי ניתן למצוא שילוב בין שני מימדים מרכזיים: מימד רוחני-מיסטי הקשור למגע עם האל, ומימד מנהיגותי-תורני הקשור למגע עם החסידים. שני מימדים אלו כמובן שלובים זה בזה ומושפעים האחד מן השני. בהקשר לסיפור החסידי עבודה זו מבקשת לראות את הסיפור החסידי כתוצר של כפל פנים: מחד, מעשה בעל משמעות דתית רוחנית ומאידך, מעשה חינוכי ודיאלוגי.

בתנועת החסידות תפס הסיפור החסידי מקום של כבוד והיחס אליו היה לעיתים אף כיצירה רוחנית בעלת קדושה. אחד מהחידושים שהתחדשו בתנועה זו, החל מימי הבעל שם טוב, הוא השימוש הרב בסיפורים - הן סיפורי מעשיות שמספר הרבי לחסידיו והן סיפורי שבחים (הגיוגרפיה), שמספר הרבי על אדמו"רים אחרים או כאלו שמספרים החסידים בינם לבין עצמם. בחסידות התקדש מדיום הסיפור וקיבל מעמד מיוחד, מה שבא לידי ביטוי בשימוש רווח במדיום זה, וכן בתיעוד מסיבי של הסיפורים, בהעלאתם על הכתב ובהדפסתם בקבצי סיפורים. מספר הסיפורים הידוע ביותר מקרב תנועת החסידות הוא רבי נחמן מברסלב, ששיכלל את סיפורי המעשיות לדרגת אומנות של ממש, אולם רבים מאדמו"רי החסידות כדוגמת רבי ישראל מרוז'ין, רבי שמחה בונם מפשיסחה, רבי חיים מצאנז ועוד, היו גם הם מספרים מוכשרים ועשו שימוש רב בכלי זה.

## א. פרקי רקע

### הסיפור בתרבות ובעולם החינוך

מעבר להיותם של סיפורי החסידים תופעה הקשורה באופן ספציפי לתנועה רוחנית ייחודית זו, הם גם מהווים חלק מן ההקשר הרחב של סיפורים בהוויה האנושית בכללותה ומשום כך התובנות המצויות במחקר אודות הסיפור בתרבות האנושית ותפקידו האוניברסלי של הסיפור, רלוונטיות גם עבור סיפורי החסידים. על כן פותח המחקר בסקירת האופנים השונים בהם נתפס הסיפור בתרבות העולמית. גם בעולם החינוכי מקובל לראות את הסיפור ככלי חינוכי מן המעלה הראשונה. מחקר זה יתבסס גם על התובנות הקיימות בהגות החינוכית אודות הסיפור, תוך התמקדות מיוחדת בצורה הסיפורית ובמשמעות הבחירה בה. מעבר לכך, אעמוד על המשמעויות הפילוסופיות-חינוכיות שניתן

לחלץ מתוך הסיפורים, על המשתקף מן הסיפורים אודות מערכת היחסים בין המורה לתלמיד, תפקידו של המורה, ועוד.

## **מחקר הסיפור החסידי**

ספרות המחקר אודות הסיפור החסידי ענפה ומגוונת ועוסקת בסוגיות שונות. עבודה זו נשענת על התפיסות המחקריות שראו בסיפור החסידי גורם מרכזי בהוויתה של התנועה החסידית ומטרתה להציע הבנות נוספות בדבר משמעותו של השימוש במדיום זה. טענה מרכזית שארצה לטעון היא כי אופיו המיוחד של הקשר בין הרבי לתלמידיו בחסידות בא לידי ביטוי באופן בולט בשימוש הרב שנעשה בסיפורים במסגרת האינטראקציות השונות שביניהם. הרגישות המיוחדת שהיתה בחסידות למשמעות השפה והדיבור, כפי שהתווה הבעש"ט, גרמה לכך שבחירת המדיום להעברת מסרים ולתקשורת באופן כללי, אינה יכולה להיות מקרית או שולית. על כן הבחירה של הרבי לעשות שימוש בסיפורים באינטראקציות שונות עם חסידיו, היא בחירה שיש לתת עליה את הדעת ולהבין את משמעותה.

## **הסיפור בהגות החסידית**

היחס המיוחד לסיפורים בתנועת החסידות בא לידי ביטוי גם בפיתוחה של מעין תיאוריה פנימית אודות מעשה הסיפור. תורות חסידיות רבות עוסקות בניסיון להסביר את מהותו של הסיפור, את מעלתו על פני אופני דיבור אחרים ואת מקומו בעבודת ה'. על כן פרק אחד מוקדש להבנת מעמדו של הסיפור בהגות החסידית.

## **הסיפור כהתרחשות**

דגש מיוחד ניתן בעבודה זו להתבוננות על הסיפור כהתרחשות שמתקיימים בה רבדים נוספים מעבר לרובד המילולי המתבטא בתוכנו של הסיפור. 'אירוע ההיגוד', הסיטואציה הסיפורית, הוא אירוע שיש בו התרחשות פנימית אצל הרבי כמספריוצר וכמספר-מבצע, כפרפורמר. ראיית הסיפור כפרפורמנס קשורה למתן תשומת הלב לעיצוב התוכן וכן לקשר שלו עם המציאות, הקהל והחיים. מכיוון שסיפורי החסידים נוצרו במקור כסיפורים שבעל פה, בהתרחשות חיה, ורק מאוחר יותר עלו על הכתב, המבט עליהם דרך התיאוריות אודות הפרפורמנס מאפשר את הרחבת המבט על הסיפור כאירוע חינוכיתי שיש לו היבט אומנותי, אסתטי דיאלוגי.

## **ב. פרקי הקריאה בסיפורים**

במרכזו של המחקר מצויים עשרים וארבעה סיפורים, המחולקים לשישה נושאים, שכל אחד מהם מדגים אופן פעולה אחר של הסיפור במרחב הקשר שבין הרבי לתלמידיו. סיפורים שסופרו במפגש הראשון שבין הרבי לתלמיד והסיפור הוא היוצר את הקונברסיה, הפיכת הלב, בקרב התלמיד ההופך לחסיד; סיפורים 'מעוררים' שבהם הסיפור משמש כמדיום היוצר השפעה מטלטלת או משחררת

על שומעיהם; סיפורים שסופרו כמענה לשאלה שנשאלה; סיפורי מראה ששימשו כדרך לשקף התנהגות או לבטא ביקורת; סיפורים מרפאים וסיפורים בהם חל היפוך והתלמיד הוא המספר את הסיפור לרבו.

## **ג. הסיפור החסידי והפילוסופיה של החינוך**

חלקו השלישי של המחקר פוסע במשעולם של שלושה מושגי יסוד המצויים בשיח הפילוסופיה של החינוך: 'חינוך דיאלוגי', 'חינוך נרטיבי', ו'המורה כאמן'. שלושת המושגים נבחנים לאור דבריהם של הוגים שונים שסוגיות אלו נוכחות בכתיבתם. ההגות החינוכית מאפשרת להרחיב ולהעמיק את המבט על מעשה הסיפור החסידי כהתרחשות חינוכית ומאידך בכוחם של הסיפורים שנידונו לאורך העבודה להאיר ב'אור חוזר' גם את הפילוסופיה של החינוך. ההגות החינוכית תאפשר העמקה נוספת באופנים בהם מעשה הסיפור החסידי משמש כאירוע חינוכי. יתרה מכך, היא מחדדת את ההבנה כי לא ניתן להבין את סיפורי החסידים שסופרו בין הרבי החסידי לתלמידיו בלי לראותם ראשית לכל כמבטאים התרחשות בינאישית בעלת מגמה חינוכית.

## תוכן העניינים

1	מבוא .....
7	חלק ראשון : פרקי רקע .....
8	פרק ראשון : הסיפור בתרבות, במחשבת החינוך ובחסידות .....
8	1. הסיפור בתרבות .....
8	א. מהו סיפור ? .....
9	ב. סיפור כמקור להנאה .....
10	ג. סיפור כחיברות .....
10	ד. סיפור כמעניק פשר למציאות .....
13	ה. סיפור כמרפא לנפש .....
14	ו. סיכום ביניים .....
15	2. סיפור וחינוך .....
15	א. סיפור כמעצב ומחנך .....
17	ב. סיפור כאמצעי לימודי .....
19	ג. סיפור ככלי לשיפור האקלים החברתי .....
19	ד. מחקר נרטיבי בחינוך .....
20	ה. סיכום ביניים .....
21	3. הסיפור החסידי .....
22	א. קידוש הסיפור .....
22	ב. חמישים שנות שתיקה .....
23	ג. מרכזיותו של הסיפור בהווה החסידית ובשגרותיה .....
24	ד. בין הדרשה החסידית לסיפור החסידי .....
27	ה. המדיום והמסר .....
30	ו. בין על פה לכתב .....
33	ז. שפת הסיפורים .....
35	ח. שאלת אמינותם של הסיפורים .....
37	ט. הסיפור החסידי והסיפור העממי .....
39	י. בין סיפור שסיפר הצדיק לסיפורים אודותיו .....
41	יא. סיפורי רבי נחמן מברסלב .....
41	יב. על הקריאה בסיפורים .....
44	פרק שני: הסיפור בהגות החסידית .....
44	1. פתיחה .....
45	2. עיסוק בסיפורים כלימוד תורה .....
45	א. סיפור וספיר .....

47.....	ב. סיפורי התורה כ'לבושים'.....
49.....	ג. הסיפורים שמספרים הצדיקים כ'לבושים'.....
50.....	3. הסיפור כתפילה.....
50.....	א. הסיפור כייחוד.....
53.....	ב. בין שבחי צדיקים לשבחו של האל.....
54.....	ג. בין כוח מאגי לחזרה ממצב אקסטטי.....
55.....	ד. המספר כמתפלל.....
55.....	4. הסיפור כעבודה בגשמיות וכהעלאת ניצוצות.....
56.....	5. סיכום.....
57.....	פרק שלישי: הסיפור כהתרחשות.....
57.....	1. הרבי כמספר.....
57.....	א. בין התגלות לדיאלוג.....
62.....	ב. הרבי כיוצר.....
62.....	ג. הספן והאיכר.....
63.....	ד. הרבי כמספר-מבצע.....
65.....	1. יחסי מבצע - קהל.....
66.....	2. חד-פעמיות.....
68.....	3. מחוות גוף ושימוש בחפצים.....
71.....	2. החסידים כמאזינים.....
71.....	א. עדת החסידים כקהל מאזינים.....
73.....	ב. תגובת הקורא.....
74.....	1. משמעות.....
75.....	2. אי מוגדרות.....
75.....	3. אוטונומיות.....
77.....	4. דיאלוג.....
78.....	3. סיכום.....
79.....	חלק שני: קריאה בסיפורי חסידים.....
80.....	פרק רביעי: מפגש ראשון וסיפור.....
80.....	1. פתיחה.....
82.....	2. האריה והשועל, העני והחייט.....
91.....	3. פעמון ורימון.....
97.....	4. הספודיק.....
101.....	5. מעשה של דברי חול.....
104.....	6. סיכום.....
106.....	פרק חמישי: סיפור כמעורר.....

106.....	1. פתיחה.....
107.....	2. עוף הנקרא פא .....
113.....	3. חדרות ימים.....
116.....	4. מעשה קטנה של כ"ד תיבות.....
118.....	5. אין לי שום עצה עבורך.....
121.....	6. סיכום.....
122.....	פרק שישי: סיפור כמענה לשאלה.....
122.....	1. פתיחה.....
124.....	2. מעשה משר אחד.....
128.....	3. משל הזפת והעגלה.....
132.....	4. חבל מעל נהר.....
133.....	א. עיון בסיפור.....
135.....	ב. תמונות טיפולוגיות.....
137.....	ג. הסיפור והמספר.....
139.....	5. תבשיל השעועית.....
144.....	6. סיכום.....
145.....	פרק שביעי: סיפור כמראה.....
145.....	1. פתיחה.....
148.....	2. הסוס המיוחס והשועל.....
156.....	3. לרקוד בלי מכנסיים.....
162.....	4. הכפרי והפלטריין.....
171.....	5. בני הזוג ושדה התבואה.....
175.....	6. סיכום.....
177.....	פרק שמיני: סיפור כמרפא.....
177.....	1. פתיחה.....
182.....	2. כאב הרגל.....
187.....	3. מרדכי יהיה בריא.....
192.....	4. כאב הראש.....
194.....	5. לרקוד כמו הבעש"ט.....
196.....	6. סיכום.....
197.....	פרק תשיעי: התלמיד מספר לרב.....
197.....	1. פתיחה.....
200.....	2. קושי בזוהר.....
204.....	3. סיפור לפני תקיעת שופר.....
207.....	4. סיפור מופתים על הרבי.....



211.....	5. משל התרנגולת והברווזים
216.....	6. סיכום
218.....	חלק שלישי: הסיפור החסידי והפילוסופיה של החינוך
220.....	פרק עשירי: חינוך דיאלוגי
220.....	1. דיאלוג כהתקשרות
226.....	2. דיאלוג כהתנסות ב'אחרות'
228.....	3. דיאלוג כמאפשר דו כיווניות והיפוך תפקידים
231.....	פרק אחד עשר: חינוך נרטיבי
232.....	1. הנרטיב כמחבר ומעניק משמעות
235.....	2. נרטיב: בין אידיאל למציאות
238.....	3. נרטיביות כהשמעת קול
240.....	4. הסיפור כגורם חתרני ומערער
242.....	פרק שנים עשר: המורה כאמן
243.....	1. צורה ותוכן, שפה ומבע
247.....	2. השראה ויצירתיות
250.....	3. מסתורין ופליאה
252.....	ד. סיכום
253.....	אחרית דבר
255.....	ביבליוגרפיה
255.....	מקורות ראשוניים
261.....	מקורות משניים

## מבוא

אדם מגיע בפעם הראשונה בחייו לחצרו של רבי חסידי, ובמפגש הראשון ביניהם הרבי מספר לו סיפור. כשהסיפור נגמר אותו אדם יודע שחייו השתנו לעד, וכי הוא מצא לו רבי.

חסיד שואל את הרבי שאלה. במקום לענות לו בתשובה ישירה הרבי מספר לו סיפור מופלא, כמו מושיט לו כתב חידה המצפה לפתרונו.

חסיד חש כאב חד ברגלו. הרבי מספר לו מעשה שהיה, וכבמטה קסם, הכאב חלף.

סיפורי חסידים רבים מנציחים רגעים אלו ודומים להם ומתוכם משתקפת תמונה בה הסיפור משמש בידי הרבי כחוט הערב ברקמת הקשר הנרקם בינו לבין תלמידיו.

אחד מן החידושים הבולטים בתנועת החסידות הוא העמדת הסיפור כמדיום מרכזי בעל משמעות דתית ורוחנית גדולה. הבעל שם טוב היה ידוע כמספר מחונן, שעשה שימוש נרחב בסיפורים וייחס להם משמעות רוחנית. בעקבותיו רבים מאדמו"רי החסידות עשו גם הם שימוש במדיום זה. סיפורים סופרו מרבי לתלמידיו, ובין התלמידים לבין עצמם, מסופרים שוב ושוב, פושטים ולובשים צורה.

עבודה זו עוסקת בפעולתו של הסיפור החסידי במימד הבין אישי, במרחב שבין הרבי החסידי לתלמידיו. מטרתה לבחון מהו תפקידם של סיפורי החסידים בתוך מערכת היחסים בין הרבי לתלמידיו ומהם דרכי פעולתו של הסיפור החסידי. איזו אינטראקציה יוצר הסיפור בין הרבי לבין תלמידיו, כיצד הוא נוצר אצל הרבי המספר אותו וכיצד הוא משפיע על התלמידים המאזינים לו.

דגש מיוחד ניתן להתבוננות על הסיפור כהתרחשות שמתקיימים בה רבדים נוספים מעבר לרובד המילולי המתבטא בתוכנו של הסיפור. 'אירוע ההיגוד', הסיטואציה הסיפורית, הוא אירוע שיש בו התרחשות פנימית אצל הרבי כמספר-יוצר וכמספר-מבצע, כפרפורמר. ראיית הסיפור כפרפורמנס קשורה למתן תשומת הלב לעיצוב התוכן וכן לקשר שלו עם המציאות, הקהל והחיים. ראייה זו מאפשרת להרחיב את המבט על הסיפור כאירוע חינוכי-דתי שיש לו היבט אומנותי ואסתטי. זוהי סיטואציה של זיקה הנרקמת תוך כדי הסיפור בין המספר לקהל מאזיניו. עדת החסידים היא קהל מאזינים החולק אמונה משותפת בכוחו הרוחני של הסיפור ובקדושתו וההאזנה המשותפת לסיפור מלכדת אותם ומעמיקה את הקשר גם בינם לבין עצמם. זמן ההאזנה לסיפור הוא גם רגע של התרחשות פנימית המתחוללת בקרבם של המאזינים, בדומה לאופן בו קריאה משפיעה על נפש הקורא.

טענתי היא כי עיון בסיפורים שסופרו במרחב שבין הרב לתלמיד ביכולתו להעלות תובנות ביחס לשני פנים: הן ביחס לסיפור וכוחו והן בהבנת ייחודיותה של מערכת היחסים בין התלמיד לרבי.

במרכז העבודה תעמוד קריאה בסיפורי חסידים שדיגימו את פעולת הסיפור בשתי פנים אלו.

דרכי הקריאה בסיפורי החסידים שהתפתחו במחקר החסידות שונות: קריאה מיסטית, פסיכולוגית, מגדרית ועוד. במחקר זה הקריאה בסיפורים תהיה ברובה קריאה ספרותית צמודה המנסה באמצעות הרגישות למילים, לדימויים וכיוצא בכך, לחשוף את משמעות הסיפור. במידת האפשר הצבעתי גם על קשרים בין הסיפורים לבין תורות חסידיות רלוונטיות.

על אף שפע המחקרים שעסקו בסיפור החסידי (כפי שאצביע להלן), עד כה לא נעשה מחקר מקיף שמטרתו ניתוח פנומנולוגי של הסיפור ככלי חינוכי, ושל משמעות השימוש במדיום הסיפורי בתוך המרחב שבין הרב לתלמיד. כמו כן טרם נערך מחקר המוקדש באופן בלעדי לבחינת הפילוסופיה החינוכית העומדת בתשתית הסיפור החסידי. החידוש שבמחקר זה הוא ההתמקדות בהבנת הצורה הסיפורית, בדמות הצדיק כמספר והחסידים כמאזינים ובשימת דגש על הדינמיקה הייחודית הנוצרת ביניהם בעת האירוע הסיפורי.

לצורך המחקר סקרתי את רוב הקורפוס של סיפורי החסידים המצוי תחת ידינו. סיפורים שנכתבו בעברית, מראשית הדפסת הספרים בחסידות ועד מלחמת העולם השנייה - למעט יוצאי דופן בודדים - מאוחרים יותר. בחיפוש קובצי הסיפורים עשיתי שימוש ברשימה הביבליוגרפית החלקית שהכין מרטין בובר לספרו 'אור הגנוז' וכן ברשימה הביבליוגרפית המקיפה שהכין זאב קיציס בעבודתו.<sup>1</sup> מתוך כ-350 ספרים וספרונים שאותם סקרתי בחרתי עשרים וארבעה סיפורים בהם תתמקד עבודה זו. השתדלתי לבחור את הנוסח הקדום ביותר או זה שנראה היה כאותנטי ביותר.<sup>2</sup> המשותף לכל הסיפורים שנבחרו הוא שהם מתארים את הסיטואציה הסיפורית, משמע ההקשר בו סופר הסיפור, הרקע מתוכו נוצר, וברוב המקרים גם את תיאור התגובה לסיפור או ההשפעה שלו על המאזינים לו, כלומר מדובר בסיפורים בהם בסיפור עצמו נמסר דבר מה אודות פעולת הסיפור. רובם של הסיפורים שיידונו בעבודה זו טרם נידונו במחקר. הסיפורים כולם הם סיפורים שסופרו בתוך סיטואציה של מפגש בין הרבי לתלמידו או תלמידיו ועל כן ניתן להביט עליהם כמשקפים סיטואציה חינוכית.

הסיפורים חולקו לשש קטגוריות, שבמוקד כל אחת מהן עומדים כארבעה סיפורים. שש קטגוריות אלו נוצרו תוך כדי עבודת מיון הסיפורים למחקר זה, בה הבחנתי כי ישנם דפוסים סיפוריים החוזרים על עצמם ובעקבות דפוסים אלו יצרתי מעין טיפולוגיה על פיה אפשר למיין את הסיפורים. ניתן לומר כי כל אחת מהקטגוריות מהווה תשובה אחרת לשאלה "מהי הפעולה שפועל הסיפור שמספר הרבי, על התלמיד המאזין לו"?

<sup>1</sup> ראו: קיציס, ספרות השבחים עמ' 215-310.

<sup>2</sup> וראו בעניין זה הערתה של רבקה דבירגולדברג (הצדיק החסידי, עמ' 20) על אמירה ששמעה משמו של יעקב לוינגר שטען כי "בספרות החסידית לא תמיד הקרוב הוא אכן האותנטי" ולעתים סיפורים מאוחרים משמרים מסורות אותנטיות לא פחות, ואף יותר, מסיפורים קדומים. כמוכן שלא נעשה שימוש בעיבודים מודרניים 'נאו רומנטיים' או 'נאו חסידיים' כפי שהם מכונים, משל בובר, עגנון, ברדיצ'בסקי וכיוצא באלו, אלא במסורות פנים-חסידיות בלבד. (על עיבודים אלו ראו למשל: גריס, הרקע היהודי, עמ' 385-394; רוס, מסורת אהובה ושנואה; מאיר, דמותו המיתולוגית, עמ' 65-78).

המחקר אינו מפריד בין תקופות, על אף החלוקה הקיימת במחקר בין החסידות המוקדמת לחסידות המאוחרת, והחלוקה הנוגעת למעבר מ'חבורה' לתנועה<sup>3</sup>, וחלוקת אפשרויות נוספות, מתוך תפיסה כי למרות האפשרות והצורך ליצור אבחנות וחלוקות, עדיין ישנו מה שניתן לקרוא לו החסידות בהא הידיעה, כתנועה מובחנת. וכך גם לגבי חלוקות גיאוגרפיות. אכן לא דומה חסידות פולין לחסידות הונגריה או לחסידות ברוסיה הלבנה וגם לתתי החסידויות והחצרות שבתוכן, וכן על זו הדרך, אך למרות זאת מתקיים מכנה משותף בין כולן<sup>4</sup>.

אמנם כמובן לא כל הצדיקים החסידיים היו מספרי סיפורים וזהו דבר שאינו קשור רק בתפיסה רוחנית ודתית אלא בעיקר בכישרון מולד, אולם נראה כי הדומיננטיות של הסיפור, שהתחילה כאמור כבר בדמותו של הבעש"ט, חלחלה גם לדורות הבאים של החסידות.

**הצדיקים שסיפוריהם מובאים בעבודה זו הם (על פי סדר הא-ב):**

רבי אברהם מפוהרבישצ'ה, רבי אלימלך מליז'נסק, רבי דב בער ממזריטש, רבי דוד מללוב, רבי חיים מצאנז, רבי חנוך מאלכסנדר, רבי יחזקאל מקוזמיר, רבי יעקב אריה גוטרמן מרדזימין, רבי יצחק מנסכיז, רבי ישראל מרוז'ין, רבי לוי יצחק מברדיטשב, רבי משה מקוברין, רבי משה לייב מסאסוב, רבי נח מלכוויטש, רבי שלום שכנא מפוהרבישצ'ה, רבי שלמה מראדומסק, רבי שמואל וילנר מהאליץ, רבי שמואל צבי דנציגר.

הביוגרפיות והמידע ההיסטורי הנחוץ להכרת כל אחת מהדמויות המוזכרות בפרקי הקריאה בסיפורים, מצויים בתמצית בהערות שוליים עם הפניות להרחבת הקריאה אודותיהם, למען הקריאה הרציפה.

## **מבנה העבודה**

לפני פרקי הקריאה בסיפורים, ישנם שלושה פרקי רקע מקדימים: פרק הסוקר את תפיסת הסיפור בתרבות העולמית ובמחשבת החינוך ואת המחקר הקיים אודות הסיפור החסידי; פרק העוסק באופן שבו נתפס מעשה הסיפור בהגות החסידית, קרי בדרשות החסידיות; ופרק המוקדש להתבוננות בסיפור כהתרחשות: במשמעות היותו של הרבי מספר סיפורים (storyteller) ושל החסידים כקהל מאזינים לסיפור.

**ששת פרקי הקריאה בסיפורים הם:**

### **1. מפגש ראשון וסיפור**

בסיפורי פרק זה מופיעים סיפורים שסופרו בפעם הראשונה שבה נפגש התלמיד (או התלמידים) עם הרבי או שליחיו, והסיפור הוא היוצר את הקונברסיה, הפיכת הלב, בקרב התלמיד ההופך לחסיד.

<sup>3</sup> על חלוקות אלו ראו למשל: אטקס, מחבורה לתנועה; אליאור, חירות, עמ' 9-24; גלמן, השבילים, עמ' 13-18.  
<sup>4</sup> וראו יעקבסון, החסידות, עמ' 7, הטוען כי למרות הפיצולים שהתרחשו בחסידות לאורך השנים, "טבועה תורתה בחותם של אחדות רעיונית, שמתקיימת בה וחוזרת ומתגלה גם בדורותיה המאוחרים". באופן דומה ציינה עדה רפפורט-אלברט כי הזהות הקולקטיבית התנועתית של החסידות התגבשה והתקיימה במקביל לגיבוש זהויות פרטיקולריות בתוכה. (רפפורט-אלברט, התנועה החסידית, עמ' 183-245).

הפרק בוחן את הדרכים השונות בהן מסייע הסיפור ביצירת הקשר הראשוני וההתקשרות בין הרבי לתלמידו. מן הסיפורים עולה כוחו הטרנספורמטיבי של הסיפור ואופיו הדיאלוגי, הפתוח לפרשנות באופן חופשי ובלתי כפוי ובכך מזמין להתקשרות. מפגש עם רבי חדש ועם עולם חדש אותו הוא מייצג מצריכים רכישת שפה חדשה והתוודעות למדיום חדש, הסיפור מערער את השפה השגורה ומאפשר היפתחות לשפה חדשה. מעבר לכך, יכולתו של הסיפור לפעול על רבדים נסתרים בנפש מאפשרת לו לפעול ככוח פיתוי ומשיכה. לעומת זאת, לעיתים משמש הסיפור כמדיום שמטרתו להרחיק את הבא בשערי החצר החסידית חזרה לביתו, תוך שמירה על השפה החסידית כאוטוריטת.

## 2. הסיפור כמעורר

סיפורי פרק זה הם ברובם סיפורים ארספואטיים, כלומר סיפורים העוסקים בהתבוננות על מעשה הסיפור. בסיפורים אלו מעשה הסיפור או תוכנו יצרו השפעה מעוררת באופן מיוחד על התלמיד ו/או הרבי. הסיפור מתגלה בהם כמדיום המאפשר מעין יקיצה מתרדמה, מעורר שמחה גדולה או בכי עמוק. המשותף לכולם הוא כוחו המעורר של הסיפור ויכולתו לפרוץ גבולות: גבולות של מציאות חיים ושל כבלי הגוף, ושחרורה של הנפש לפרוש כנפיים ולהתרומם לעולמות של דימיון והשראה, גבולות של מרחק וניכור ושל זמן ומקום. הסיפור מאפשר את שחרורה של הנפש לפרוש כנפיים ולהתרומם לעולמות של דימיון, השראה ואמונה.

## 3. הסיפור כמענה לשאלה

במוקד פרק זה עומד כוחו של הסיפור להיות פתוח לפרשנות ואפשרות השימוש בו כמענה לשאלה תוך שמירה על האוטונומיות של השואל ומתן תשובה רב משמעית, המאפשרת הכלת פרדוקסים וסתירות. הסיפורים בפרק זה ממחישים את הניסיון של הרבי המספר להנחות את תלמידיו בחיפושם אחר האמת בדרך שאינה חד משמעית ואינה שוללת את חופש הבחירה שלהם.

## 4. הסיפור כמראה

בפרק זה מצויים סיפורים בהם הרבי עשה שימוש בסיפור על מנת להציב מעין מראה מול התלמיד ולשקף לו את מעשיו, להעביר ביקורת סמויה וכדומה. באמצעות הסיפור מציף הרבי בפני התלמיד דברים שנראה כי הוא מעדיף להתכחש אליהם או מדחיק אותם. בכל הסיפורים הסיפור מסופר בהקשר לקונפליקט שהתגלע בין הרבי לבין השומע, ובאמצעות הסיפור מבטא הרבי את עמדתו והתייחסותו אליו. הסיפור מאפשר הכלה של הקונפליקט והעברתו למרחב בדיוני, בו עוצמת הרגשות קהה וכך מתאפשר להביט עליו כביכול מבחוץ, לראות את המציאות המשתקפת ממנו, ומתוכה להבין באופן עצמאי את המסר שהועבר דרכו.

## 5. הסיפור כמרפא

הסיפורים בפרק זה מהווים חלק ממכלול רחב יותר של סיפורי ישועות באמצעות שימוש בסיפורי צדיקים. מסיפורים אלו עולה הצד המאגי שבסיפור ותפיסת הלשון החסידית המייחסת כוח לסיפור

כמשחזר הנס שאירע בעבר, והאופן בו עצם המבע הלשוני משפיע על העולמות העליונים. כמו כן עוסקים הסיפורים בקשר שבין הגוף לנפש ובקירבה הנפשית בין הרבי לתלמיד כמאפשרת את הריפוי הגופני.

## 6. התלמיד מספר לרב

בפרק זה מופיעים סיפורים נדירים, יחסית, בהם התלמיד הוא שמספר לרבי סיפור, בשונה מהפרקטיקה המוכרת בה הרבי הוא המספר הכמעט בלעדי. פרק זה משקף את היפוך התפקידים שמאפשר הסיפור בתוך מערכת היחסית ההיררכית ביסודה בין הרבי לתלמידיו. סיפורים אלו מנכיחים את 'זיקת הגומלין' שבין התלמיד לרבו, שבה לא רק התלמיד נזקק לרבי אלא לעיתים גם הרבי זקוק למשענת ולתמיכה מצד התלמיד, והסיפור הוא המאפשר להגיש אותה בצורה שלא תערער את סמכותו.

כל הסיפורים הובאו בלשונם המקורית ללא שינוי או התערבות. השלמת מילים חסרות, פתיחת ראשי תיבות ותרגום מילים שאינן בעברית מובאות בסוגריים מרובעים. כל ההדגשות הן שלי אלא אם צוין אחרת.

החלק השלישי יוקדש לדיון בסיפור החסידי לאור מחשבת החינוך. בחלק זה אציע זיקות והקשרים בין התובנות שעלו מפרקי הקריאה בסיפורים לבין הגות חינוכית רלוונטית, וזאת תוך התייחסות לשלושה מימדים:

### 1. חינוך דיאלוגי

ההגות החינוכית העוסקת במעשה החינוכי כמעשה דיאלוגי, שמה את הזיקה במרכזו של התהליך החינוכי. גישה זו מסייעת לראות את הסיפור כיוצר את ההתקשרות בין הרבי לתלמידיו וכממלא תפקיד במערכת היחסים שביניהם. מעבר לכך, הפילוסופיה הדיאלוגית פותחת גם פתח להתבוננות על הסיפורים כמבטאים את אחרותו של המספר ומשקפים רגעי קונפליקט וכאב. התבוננות זו מאפשרת להביט במבט כנה על מורכבותו של הקשר בין הרבי לחסידי. הדיאלוג מבטא גם הדדיות ושותפות ובכך הוא מדגיש את אפשרות היפוך התפקידים המתרחש בסיפורים.

### 2. בין נורמה לנרטיב

לאור גישות המטעימות את חשיבותה של הנרטיביות במעשה החינוכי אטען כי בכוחו של הנרטיב ליצור אמפתיה וחיבור, הן של היחיד המקבל באמצעותו מענה ופשר לתהיותיו והן כגורם מלכד עבור החברה. בכך ישנו פתח לחיבור אל המסורת הנעשה מתוך פיתוי ולא מתוך כפייה ותוך שמירה על חיוניותה של המסירה בין הדורות. מאפיין נוסף של הנרטיביות הוא דווקא בנוכחות במציאות ובאופן בו הסיפורים מדגישים את חד-פעמיותו של המפגש החינוכי. מעבר לכך, הנרטיב מאפשר את השמעת קולו האישי של הרבי ונותן מקום לניסיון החיים הייחודי שלו ולהטבעת חותמו האישי על העברת המסורת. בצד כל זאת לעיתים משמש הנרטיב כגורם חתרני המערער על המציאות ומאתגר אותה, ובכך פותח פתח לכנות דתית וחינוכית ולתהליכי שינוי.

### 3. המורה כאמן

כהמשך לפרק שעסק ברבי כמספר יוצר, יעסוק פרק זה בהקשרים שבין עבודת המורה לבין עולם האומנות בכלל ולמעשה הסיפור בפרט וזאת תוך התמקדות ביחס בין צורה לתוכן, בשפה הפואטית ובמבע האומנותי, בהשראה וביצירתיות ובאופן בו האמנות מאפשר מגע עם המסתורין.

כאמור, המוקד של מחקר זה הוא הפן הדיאלוגי והחינוכי של הסיפורים וההתחקות אחר פעולתם בתוך מרחב הקשר הנרקם בין הרבי החסידי לתלמידיו. זהו ניסיון ראשון מסוגו להתמקד באופן בלעדי בפעולת הסיפור בתוך מערכת היחסים בין הרבי לתלמידיו ולנסות לשרטט מעין פנומנולוגיה של הסיפור החסידי ככלי חינוכי. תקוותי היא כי מחקר זה יוכל להציע מבט חדש על הסיפור החסידי בהקשרו החינוכי ולתרום בכך הן לחקר החסידות והן לתחום מחשבת החינוך, תוך השלכה ממערכת היחסים שבין הרבי לחסידיו אל מערכת היחסים שבין מורה לתלמידיו בכל הקשר חינוכי שהוא.

מטרת המחקר היא להראות את פניו המורכבות של הסיפור החסידי, להציע תובנות חדשות על עצם מעשה הסיפור והמתרחש בקרב המספר והשומעים בעת שמיעתו וליצור מבט פנומנולוגי על הסיפור החסידי ומעשה הסיפור בכלל. מעבר לכך המחקר יוכל לתרום להבנת כוחו של הסיפור ביצירת הזיקה בין הרבי לתלמידיו, כמדיום המאפשר דיאלוג פורה בין מורה לתלמיד, כאמצעי לגישור על הפער שבין עולם האדיאיות החינוכיות לעולם המעשה וכמרחב בו המורה בא לידי ביטוי כאמן-יוצר. באפשרותו של מחקר זה לתרום להזנה ההדדית שבין חקר הסיפור החסידי לבין מחשבת החינוך, תוך השלכה ממערכת היחסים שבין הרבי לחסידיו אל מערכת היחסים שבין מורה לתלמידיו בכלל הקשר חינוכי שהוא. מעבר לכך, למחקר זה תרומה מתודולוגית בכך שהוא מציע מבט בינתחומי המשלב יחד את חקר החסידות, כלים מתחום הספרות והספרות העממית והפילוסופיה של החינוך.

תקוותי היא כי הקריאה בסיפורים השונים בעבודה זו תחשוף טפח מן הסודות הגנוזים במעשה הסיפור, מדיום הפועל על נפשנו בצורה חמקמקה ורבת פנים; ובמערכת היחסים הייחודית, המופלאה והמורכבת שבין מורה לתלמידיו.

# חלק ראשון : פרקי רקע



## פרק ראשון

### הסיפור בתרבות, במחשבת החינוך ובחסידות

#### 1. הסיפור בתרבות

##### א. מהו סיפור?

הסיפור החסידי הוא תופעה הנטועה בתוך ההקשר של התנועה החסידית ולכן מתקיימים בו מאפיינים ייחודיים שעליהם ארחיב בהמשך מבוא זה. עם זאת, סיפורי החסידים הם גם חלק מן ההקשר הרחב של סיפורים בהווה האנושית בכללותה ומשום כך התובנות המצויות במחקר אודות הסיפור בתרבות האנושית ותפקידו האוניברסלי של הסיפור, רלוונטיות גם עבור סיפורי החסידים. על כן, בטרם אעסוק בסיפור החסידי, ברצוני להניח כמצע לעיון בסיפורים החסידיים, כמה תובנות באשר לתפקידו של הסיפור בתרבות האנושית בכלל. תובנות אלו יוכלו בהמשך להאיר את הקריאה בסיפורים ולסייע בהבנתם.

המשוררת זלדה כתבה ביומנה מילות תהייה על משיכתם העזה והבלתי מוסברת של ילדים לסיפורים:

אני רוצה להבין את רצונו של התינוק בסיפור. הילד בן השנתיים וחצי התחנן שיספרו לו סיפור. אותו סיפור ששמע אתמול ושלשום על כל פרטיו. אני רוצה להבין את הצורך הזה של נשמתו, הצורך הקיומי. לא ההסבר הפסיכולוגי, אלא ההסבר האלוהי, ההסבר לצורך הזה הלוהט בסיפור.

ילד קטן שכבר יש לו מלחמות עם אָחיו וחבריו ואהבה להם וגעגועים לאמו ואביו ושמחה לכל יצור, מתחנן לסיפור כמו לממתק, כמו לחלב, כמו ללחם, כמו ללטיפה ולנשיקה, כמו למים שרוחצים אותו, כמו לשמש שמאירה לו את העולם, כמו לכוכבים שמאירים את הלילה של פחדיו.<sup>1</sup>

אמנם זלדה עסקה דווקא בילדים, אולם משחר ההיסטוריה סיפורים היו טבועים בתרבות והילכו קסם על ילדים ועל מבוגרים כאחד. מצוירים על קירות מערות, נלחשים מסביב למדורה, על יד שולחן האוכל המשפחתי או על שפת המיטה בטרם שינה, סיפורים הם חלק בלתי נפרד מהווה האנושית מאז ומעולם.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> זלדה, ציפור אחוזת קסם, עמ' 128.

<sup>2</sup> גולדברג, אמנות הסיפור, עמ' 11.

ג'רום ברונר טען כי הסיפורים הם חלק כה טבעי מהקיום האנושי עד כי לעיתים קשה להבין את משמעות השימוש בהם לעומקה: "אנו חיים בים של סיפורים, וכמו הדגים באותו פתגם שיהיו האחרונים לגלות את המים, אנו מתקשים לתפוס את המשמעות של שחייה בסיפורים."<sup>3</sup> על אף אמירתו זו של ברונר, ישנן הצעות רבות ומגוונות ביחס לשאלת תפקידו של הסיפור בתרבות ובדברים הבאים אמנה בקצרה כמה מהן.

## ב. סיפור כמקור להנאה

מימד ראשוני של הסיפור הוא היותו מקור להנאה ולבידור. סיפור סיפורים נעשה כדי לבדר ולשעשע, לעורר מחשבה, לרגש את שומעיהם ולהשפיע עליהם.<sup>4</sup> ההנאה שאנו שואבים מהחשיפה לסיפורים מקורה ביכולת לשקוע בהזיות, לחקור עולמות אחרים, לנצח אויבים דימיוניים ועוד.<sup>5</sup>

על ההנאה שבספרות כתבה מרתה נוסבאום:

כשילד לומד לדמיין, הריהו לומד משהו לא שימושי [...] אך הילד המתענג על סיפורים ושירים סופג אל קרבו את הרעיון, שלא לכל דבר בחיים יש שימוש. הוא לומד לשאת ולתת עם העולם, באופן שאינו ממוקד אך ורק ברעיון השימושיות, אלא מסוגל להוקיר דברים גם בזכות עצמם [...] אין זו רק היכולת להעניק לצורה חיים, אשר מקנה לדמיון המטפורי ערך מוסרי, זו גם היכולת להתייחס אל מושאי הדמיון שלנו כאל דבר מה, שאינו משרת שום תכלית מעבר לעצמו, כטוב ומהנה בזכותו הוא.<sup>6</sup>

ערכו הראשוני של הסיפור, על פי נוסבאום, הוא דווקא בכך שאינו שימושי. ישיבה משותפת לספר סיפור ולהאזין לסיפור יש לה ערך כשלעצמה, בהנאה הפשוטה הכרוכה בה. יש בכך מתן דרור לדמיון בלי לרצות לנצל אותו לצרכים אלו או אחרים. ההנאה מסיפור היא פתח לקיום שאינו רק תועלתני ואינסטרומנטלי אלא יש בו מימד חופשי המעניק משמעות לעצם הקיום ללא צורך להצדיקו.

במוטו לאחד מספריו כתב אלי ויזל: "אלוהים ברא את האדם, לפי שהוא אוהב סיפורים."<sup>7</sup> הסיפורים הם חלק בלתי נפרד מהאנושיות, מהיות אדם. אנחנו יוצרים סיפורים, מאזינים לסיפוריהם של זולתנו, וצורכים סיפורים, ולפני כל ההסברים המעמיקים על שורשה של תכונה טבעית זו, יש בה גם צד של אהבה, של הנאה פשוטה ושל טבע מולד.

<sup>3</sup> ברונר, תרבות החינוך, עמ' 151.

<sup>4</sup> פולק, הסיפור במקרא, עמ' 1-2.

<sup>5</sup> שטנר, מספרי הסיפורים, עמ' 74.

<sup>6</sup> נוסבאום, צדק פואטי, עמ' 60.

<sup>7</sup> ויזל, שערי היער.

## ג. סיפור כחיברות

מאז ומעולם תפקיד מרכזי של הסיפור בתרבות האנושית היה חיברות ויצירת נרטיב משותף. בכל התרבויות האתוס המשותף עובר מדור לדור דרך סיפורים מכוננים.<sup>8</sup> עמוס עוז ופניה עודזלצברגר תיארו את הזיכרון התרבותי כזיכרון רב־חוש. הסיפורים נוצרים ממראות, טעמים ותחושות וגם את הדומם ניתן לדובב ולשמוע את הסיפורים שהוא נושא עמו: "אבנים תמיד סיפרו סיפורים ליהודים. בערים מסוימות בגולה נהגו להשאיר אבן או חלקי קיר חשופים מצבע, כדי להזכיר את חורבן בית המקדש. מנהג זה הפך את האבן למילה ואת הקיר לטקסט. כל עוד יעמוד הבית על תלו, הוא יספר סיפור".<sup>9</sup> הילד היהודי נחשף לנרטיב הקדום ברגע שהיה מסוגל להבין מילים, ולמד לקרוא אותן כבר בגיל שלוש, כשנגמל מחלב אמו.<sup>10</sup> לדבריהם, בתרבות היהודית, מי שסר מן הדרך הוא מי שהפנה עורף למה שלמד והחליט "לחדול מלספר את הסיפור".<sup>11</sup> ביטוי מרכזי לדבר זה נמצא במצוות סיפור יציאת מצרים, המעמידה במרכז את הסיפור המכונן המשותף ואת הציווי להעבירו מדור לדור.<sup>12</sup>

בהקשר זה טען ברונר כי הנרטיב הוא בסיס ה'אני'. האדם מייצג את חייו על ידי סיפורים ויוצר לעצמו מקום בעולם ובתרבות באמצעות הסיפורים שהוא מספר או הסיפורים שהוא רואה את עצמו כחלק מהם.<sup>13</sup> עם זאת, לא תמיד הסיפור משמש רק לחיזוק הזיכרון הקולקטיבי המקובל, לעיתים מטרתו חתרנית. לטענתו של ברונר אחד המרכיבים החשובים של הסיפור הוא הדיאלקטיקה שבין הסיפור הקנוני - הצפוי, המקובל והמוסכם, לבין הפרתו או שבירתו של אותו סיפור צפוי. הקנוני יוצר שעמום ולכן מעודד את היוצר ליצור לאתגר ולערער את המוכר והמוסכם.<sup>14</sup> כלומר בהקשר לתפקידו של הסיפור בתהליך החיברות של האדם ניתן לסכם ולומר כי לסיפור תפקיד כפול: מחד, אמצעי להעברת הזיכרון הקולקטיבי מדור לדור ומאידך, כלי לאתגר את הנרטיב המשותף ולהרחיב אותו ולתת מקום וקול גם לשולי, למושתק ולחתרני.

## ד. סיפור כמעניק פשר למציאות

אדיר כהן טען כי האדם הוא "ישות מספרת סיפורים". מכיוון שחייו של כל אדם הם כסיפור בעל עלילה הולכת ומתפתחת, אפשר למצוא זיקות גומלין בין חיי אדם כיצירה ובין היצירה הספרותית

<sup>8</sup> צורן, הקול השלישי, עמ' 15.

<sup>9</sup> עוז ועוז זלצברגר, יהודים ומילים, עמ' 38.

<sup>10</sup> שם, עמ' 22.

<sup>11</sup> שם, עמ' 40.

<sup>12</sup> פולק, הסיפור במקרא, עמ' 2.

<sup>13</sup> ברונר, תרבות החינוך, עמ' 51-52.

<sup>14</sup> ראו: ברונר, נרטיב, עמ' 97-115.

כמאירה את חיי האדם ומשקפת אותם. על כן מגע עם יצירות ספרותיות מאפשר יציאה למסע פנימי ומנגד, הפיכת חיי היום יום לסיפור היא המטענה אותם במשמעות ומעניקה להם פשר.<sup>15</sup>

רות נצר, שעסקה במיתוס 'מסע הגיבור' טענה כי לעומת התיאוריות הפסיכולוגיות המציעות מושגים שיעניקו צורה וסדר לעולם, שפת הסיפור שהיא שפה לא מושגית, הפונה אל הנפש בשפתה, דרך דימויים ותמונות.<sup>16</sup> המיתוס, הנובע מן הלא מודע הקולקטיבי, מבטא את 'הנפש האנושית העתיקה' אך גם פוגש כל יחיד בסיפורו האישי. המיתוסים בתרבות יוצרים מעין 'רשת סיפורית מארגנת' לחוויה האנושית ולהתפתחות הנפש והתודעה ובכך הם מעניקים סדר ופשר לחיי האדם.<sup>17</sup>

חוקר אגדות הילדים, ברוננו בטלהיים, ניסה לעמוד על סוד קסמן וטען כי האגדות מסייעות לילד המאזין להן לפרוץ את גבולות קיומו הצר, מעשירות את עולמו ומעניקות פשר לרגשותיו, למערכות היחסים שלו ולחיייו. בכך בכוחו של הסיפור להעניק פתרונות לשאלות החיים ולמאבקים הפנימיים של שומעיו ומסייע לילד לעבור מן הילדות אל עבר הבגרות.<sup>18</sup>

מרית בן ישראל הגדירה את היכולת הסיפורית כיכולת ללכוד משמעות בתוך תמונות רבות עוצמה. בשונה מבטלהיים טענה בן ישראל כי על אף שפעמים רבות סיפורים נתפסים כעניין פשוטני השייך אל הילדות בלבד, הרי שבחסות הפשטות והתמימות של הסיפורים, "מוברחים" לתוכנו, ילדים ומבוגרים כאחד, תכנים מורכבים.<sup>19</sup>

קירן איגן, שעסק רבות בסיפורים ובתפקידם בתרבות האנושית טען כי בעוד חייו של אדם וההיסטוריה האנושית בכללה מצויים ברצף מתמיד של מאורעות, הגורמים לחוסר יכולת לחלץ עבורם משמעות קבועה ובלתי משתנה, אחד המאפיינים המרכזיים של סיפורים הוא שהם בעלי סוף מובחן.<sup>20</sup> לסיפור יש נקודת התחלה ונקודת סיום שביניהן מחברת עלילה ובה רצף של אירועים המתקשרים אלו לאלו באופן סיבתי. על כן, בתוך חיים בלתי צפויים, הסיפורים מסייעים לנו לתחום את ההתנסויות שלנו, להעניק להן פשר ולהפוך אותן לבעלות משמעות רגשית עבורנו.<sup>21</sup> מעבר לכך, סיפורים בנויים בצורה כזו שהסופים שלהם פותרים את המתח שעוררו ההתחלות שלהם. בכך הסיפור, לטענתו של איגן, הוא הצורה היחידה בשפה שבכוחה לתקן באופן רטרואקטיבי את התגובה הרגשית של השומע לאירועים, לדמויות ולרעיונות שמכיל הסיפור. הסיפור הוא מעין כלי להכוונת רגשותינו.<sup>22</sup> בדומה לכך כתב אסף ענברי, כי כוחה של האמנות בכלל, ושל הספרות בפרט הוא

<sup>15</sup> כהן, אלף הפנים, עמ' 39-46.

<sup>16</sup> וראו אצל השל, פילוסופיה, עמ' 168 על ההבחנה בין שפה מצבית לשפה מושגית.

<sup>17</sup> נצר, מסע הגיבור, עמ' 16-18. וראו גם בעניין זה אצל לוברני רולניק, חיים בתוך סיפור, עמ' 18-19.

<sup>18</sup> בטלהיים, קסמן של אגדות, עמ' 9-13.

<sup>19</sup> בן ישראל, סיפורים יכולים להציל, עמ' 7. וראו אצל פדיה, המראה והדיבור עמ' 33-34 אמירה דומה לגבי הסיפור כתמונה.

<sup>20</sup> איגן, חינוך להבנה, עמ' 86.

<sup>21</sup> שם, עמ' 87.

<sup>22</sup> איגן וג'אדסון, התפתחות ההבנה, עמ' 130-131.

ביצירת מבני עומק ומשמעות, ביכולת לקחת אוסף פרטים טריוויאלי ולשזור אותו יחד באופן שיעניק לו משמעות ויהפוך את המציאות מכאוטית למסודרת, ממקרית ושרירותית למובנת ובעלת תכלית.<sup>23</sup> גם זלדה, בהמשך דבריה, שצוטטו לעיל, מציעה להבין את התשוקה לסיפור כניסיון למצוא פשר במציאות:

ילדים קטנים מאד מבקשים לראות את צ'לם עצמם בראי של סיפור, בראי השיר, ביהלום השיר. השיר עושה כנראה מתוהו ובוהו עולם, מבדיל בין חושך לאור, רומז לתינוק שהוא לא לבדו, שיש אלוהים בעולם האינסופי הזה, המלא דברים לא מובנים ומגיע למרחקים שהעין לא רואה והאוזן לא שומעת, שהיד לא נוגעת ושהזיכרון לא משיג. הצורך הזה - שמלבד העולם הגשמי יהיה עולם של משחק, של 'כאילו', שבו הדברים משתנים, שבו הילד הקטן אבא, והילדה אמא, והכסא אוטו, שיש בו רמזים לכל האפשרויות של החיים, לכל ההבטחות בעולם הנגלה - וגם רמז למה שמעבר לנגלה.<sup>24</sup>

על פי דבריה של זלדה, הסיפור הוא כראי המאפשר לילדים לראות בו את 'צלם עצמם', כלומר ההשתקפות שלהם בסיפור גורמת להם לחוש את ממשות קיומם ולקבל אישור לחוויותיהם ולרגשותיהם. הסיפור מעניק הד לחוויות הפנימיות שהם חווים וכך הם נגאלים מהתחושה כי אלו חוויות ייחודיות להם, שאחרים אינם יכולים להבינן. מעבר לכך, הסיפור, או השיר, הם כמעין מעשה של בריאה בזעיר אנפין ובכך הם חושפים במציאות הממשית והנגלית את מה שמעבר לה. הסיפור, שבו יש מקום מרכזי לדמיון, למופשט וללא מובן, מאפשר לילד לחוש את האלוהי שבעולם ולהיות במגע עם מה שמעבר לממשי והסופי. בכך זלדה מוסיפה בדבריה מימד נוסף להבנת הפשר שחש האדם במגע עם הסיפור: לא רק משום הקוהרנטיות שבו ולכידותה של העלילה, אלא דווקא בשל האופן בו הסיפור מאפשר להיות במגע עם הבלתי מובן, הדינמי, המשתנה והאינסופי.

על אופן אחר בו מעניקים הסיפורים פשר למציאות עמד מרדכי שטרן. לדבריו, הסיפורים חושפים את האדם למגוון החוויות האנושיות ובכך כביכול מכינים אותו להתמודדויות שונות העלולות לצוץ בדרכו בעולם ובכך מעניקים לו יתרון הישרדותי. באמצעות הסיפורים רוכשים בני האדם ידע וניסיון אודות העולם, והסיפורים מתפקדים כמעין 'סימולטור' למצבי חיים שונים וכביכול מאמנים את הקורא בהם כיצד להתמודד עם חוויות היפותטיות שונות.<sup>25</sup>

אפשרות נוספת לבחינת כוחם של הסיפורים כאמצעי להבנת העולם והקיום האנושי מתקיימת באמצעות ההשוואה בין הספרות לפילוסופיה. אבי שגיא הצביע על יתרונה של הספרות על פני הפילוסופיה. הספרות, בשונה מן הפילוסופיה, אינה עומדת למבחן הצידוק האוניברסלי ואינה נדרשת ליצירת שיטה או תורה סדורה ומשום כך היא שומרת על תנועה ונחלצת מקיבעון. כוחה הוא ביכולתה

<sup>23</sup> ענברי, שפת ההתגלות, עמ' 60. וכן ראו: כנען, פנימדיבור, עמ' 27, המגדיר את היכולת הסיפורית כיצירת אינטגרציה של ריבוי המאורעות למכלול אחדותי.

<sup>24</sup> זלדה, ציפור אחוזת קסם, עמ' 128.

<sup>25</sup> שטרן, מספרי הסיפורים, עמ' 74.

לתפוס את החולף והזמני ולתת ביטוי לאישי ולקונקרטי. הפילוסופיה, המחוייבת לבהירות ולסדר אינה מאפשרת מקום אמיתי לאי הנחת, המובנית בחוויה הקיומית. דבר זה גורם לכך שישנם פילוסופים (כניטשה, קירקגור ואחרים), המאמצים שפה פואטית על מנת לבטא את רעיונותיהם ובכך לאפשר ביטוי לדינמיות והמורכבות של הקיום האנושי.<sup>26</sup>

באופן דומה, גם דבורה קובובי הבחינה בין הספרות לפילוסופיה ועמדה על כוחה של הספרות להגדיר את המצב האנושי דרך הסיפור הפרטי והאישי:

הספרות (כמו האומנות בכלל) לפי הגדרתו של אריסטו בונה מקרים פרטיים שהיא מנפה מהמקרי, מהשולי, מהשרירותי ומהבלתי רלוונטי, בעיקר את המהויות האנושיות (מצבי נפש, דילמות וכדומה) זאת היא עושה בדרך האינטואיציה וההבנה האמפתית של נפש האדם, לא דרך הכללות וקטגוריזציה מופשטת אלא באמצעות הפרטיקולרי, הייחודי ביותר, שהוא כלל אנושי ואישי בעת ובעונה אחת. ולכן, בניגוד למושגים, להגדרות ולתאוריות מופשטות, היצירה אינה מרחיקה אותנו מעצמנו, אלא להפך: היא מקרבת אותנו לחוויה הממשית והאישית.<sup>27</sup>

בניגוד לפילוסופיה, העוסקת בהכללות אודות טיבם של האדם והעולם כדרך להבנתם, הספרות עוסקת בפרטי ובאישי ומתוך המגע עם, והאמפתיה המתעוררת בו מולם, מבין האדם דבר מה על עצמו בפרט ועל האנושי בכלל. הסיפור הוא תמיד מקומי וספציפי, ואינו מתיימר להקיף את החוויה האנושית בכללה, אך דווקא מתוך ההתמקדות בסיפור, על המקומיות והספציפיות שבו, יכולות לעלות תובנות המאירות את החוויה האנושית ומסייעות להבנתה. בשונה מן הפילוסופיה המתיימרת להציע תובנות אודות המכלול האנושי, הסיפור מציע, בדרכו הצנועה והחלקית, צוהר מסויים לפשר ולמשמעות החיים והקיום ואת אפשרות ההידהוד של הדברים בנפש.

## ה. סיפור כמרפא לנפש

תפקיד נוסף המיוחס לסיפורים הוא תפקיד תרפויטי המכיר בכוחה המרפא של הספרות להביא מזור לנפש. רחל צורן, שעסקה באיכויות הטיפוליות של הטקסט הספרותי באמצעות הביבליותרפיה, ציינה כי על שערי הספרות העתיקות בתבי ובאלכסנדריה נמצאה כתובת ועליה המילים "מרפא לנפש" והציעה לראות בכתובת זו עדות לכך שכבר מימים ימימה ייחסו בני האדם לסיפורים יכולת תרפויטית.<sup>28</sup> על פי צורן, לסיפור יכולת ליצירת טרנספורמציה רגשית, להכלה וביטוי של רגשות שליליים ולסיוע בהבנת הרגש כתוצאה מהמגע עם טקסט ספרותי.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> שגיא, המסע, עמ' 13.

<sup>27</sup> קובובי, ספרותרפיה, עמ' 9.

<sup>28</sup> צורן, הקול השלישי, עמ' 22.

<sup>29</sup> שם, עמ' 31.

מרדכי גלדמן כתב על הקשר שבין הספרות לבין הפסיכואנליזה וחיי הנפש. לטענתו בכוחה של הספרות להחזיר אל המודע תכנים מודחקים אצל היוצר והקורא ולתת קול ל'אחר' המושקע, המצוי בשולי הקיום והחברה. כמו כן הספרות יכולה להעניק ביטוי אותנטי לעצמי ולהדגיש את כוחו היצירתי הייחודי של היוצר ומן הצד השני, לחשוף יסודות קולקטיביים כארכיטיפים או תסביכים אוניברסליים.<sup>30</sup>

נוסבאום הצביעה על הכוח האמפתי הטמון בחשיפה לסיפורים. לדבריה, הספרות מזמינה את קוראיה להעמיד את עצמם במקום דמויות שונות ומתוך כך לחוש חוויות שונות. במפגש עם יצירה ספרותית רגשותיו ודמיונו של הקורא פעילים ביותר, על כן הספרות מזמנת רגשות עזים ולעיתים היא מבלבלת ומביכה את הבאים עמה במגע, היא תובעת עימות מכאיב עם מחשבות, כוונות ואמונות מוסכמות.<sup>31</sup>

באופן דומה, עמדה ענבר רווה על הדיאלוגיות המובנית בסיפורים מן הז'אנר של מעשי חכמים. לדבריה, הסיפור כביכול 'מזמין' את הנמען להיכנס לנעליה של הדמות ולראות את הדברים מנקודת מבטה, לפני שהוא מפעיל על מעשיה או דבריה שיפוט חיצוני. "אשליית המציאות מעוררת את הנמען להיפעלות נפשית אינטנסיבית, כאילו השתתף באירוע או היה עד לו".<sup>32</sup>

בהקשר לסיפור העממי, הצביע דוב נוי על כוחו של הסיפור לפעול על נפשם של המאזינים לו. לדבריו, דרך הסיפור יכולים המאזינים להגשים משאלות כמוסות, בלי הצורך להיחשף או להסתכן. הסיפור מאפשר לשומעיו לפרוץ את גבולות המציאות ובכך מעניק להם אופק של תקווה. כך בסיפורים יכולים מתים לקום לתחייה, האיש הפשוט יכול להתגלות כצדיק נסתר ועוד. בכך דומה הסיפור למעין חלימה בהקיץ.<sup>33</sup>

## 1. סיכום ביניים

אם כן עד כאן עמדנו על ארבעה מאפיינים מרכזיים לסיפורים בתרבות האנושית: סיפור כטבע מולד וכמקור להנאה ובידור, סיפור כאמצעי לחיברות וליצירת זיכרון בין דורי, סיפור כמעניק פשר למציאות ולקיום האנושי וסיפור כמרפא לנפש. סיפורי החסידים, בהם תדון עבודה זו, שואבים את כוחם גם מתוך היותם חלק מצורת הסיפור בכלל ועל כן מאפיינים אלו קיימים גם בהם. אין ספק שמעבר לתפקיד המיוחד של הסיפור בהקשר החסידי, גם בתנועה החסידית כאשר סופרו סיפורים היה בהם מימד של הנאה פשוטה ומעבר לה, הם שימשו ליצירת לכידות ואתוס משותף ולחזיון העדה החסידית והרצף הבין דורי שבתוכה וכן היו אמצעי דרכו סייע הרבי לתלמידיו למצוא פשר

<sup>30</sup> גלדמן, ספרות ופסיכואנליזה, עמ' 14-26.

<sup>31</sup> נוסבאום, צדק פואטי, עמ' 25.

<sup>32</sup> רווה, מעט מהרבה, עמ' 76-77.

<sup>33</sup> נוי, פולקלור, 27-28.

במציאות ולהבינה ולהיות במגע עם התכנים הפנימיים שבנפשם. תובנות אלו אודות הסיפור בתרבות העולם ילוו גם את פרקי הקריאה בסיפורי החסידים שיידונו בגוף העבודה.

## 2. סיפור וחינוך

### א. סיפור כמעצב ומחנך

כאמור, עבודה זו מתמקדת בפעולת הסיפור החסידי במרחב שבין הרבי החסידי לתלמידיו, מתוך נקודת מבט זו ארצה לטעון טענה רחבה יותר בדבר פעולתו של הסיפור במרחב שבין מורה לתלמיד בהקשר חינוכי באשר הוא. על כן יעסקו הדברים הבאים בסיפור בהקשרו החינוכי.

כפי שנכתב לעיל, לסיפור תפקיד מרכזי בחיברות ובהעברת הזיכרון הבינ־דורי. סיפורים תפסו מאז ומעולם מקום של כבוד בהנחלת מורשת התרבות העולמית מדור לדור,<sup>34</sup> בין אם אלו כתבי הומרוס, סיפורי התנ"ך, אגדות חז"ל, משלי איזופוס או המיתולוגיה היוונית.

בהקשר החינוכי, יש שהצביעו על הסיפור כגורם מעצב ומכוונן. כך למשל, הרב סולובייצ'יק, בעסקו במושג הקהילה, תיאר את דמות המורה כמספר סיפורים:

קהילת ההוראה מתרכזת סביב איש מבוגר, המורה, וקבוצת ילדים עירניים, שעמם חובר הוא ומתקשר. הוא צעיר כמותם והם זקנים כמוהו. [...] הדמות המרכזית בתולדות ישראל אינה המלך, המפקד הצבאי או המנהיג המדיני, אלא דווקא המורה הישיש המוקף בילדים צעירים מאד. [...] מהי פעולתו של המורה? הוא מגיד סיפור. מה טיבו של הסיפור החוזר ונישנה מאות פעמים במשך הדורות? אנו מספרים לילדינו סיפורם של חוקים המעמידים את בסיסו של המוסר היהודי, אנו מוסרים להם סיפורם של הגינות וכנות, אהבה ושיתוף. סיפור זה נועד ללמד את הילד שלא לגנוב, לא לשקר, לא לנקום. [...] אנו מוסרים לילד את סיפור עברנו; מסייעים לו לפתח זכרון היסטורי; מדריכים אותו לבל ישכח אירועים מן העבר [...] סיפורינו אינם רק בבחינת תיאורי אירועים. הם מעוררים להתנסות חוזרת באירועים שהתרחשו לפני אלפי שנים. לספר סיפור הוא כמו לחיות מחדש את האירוע. [...] סיפורינו אינם מכוונים כלפי העבר בלבד, אלא אף כלפי העתיד.<sup>35</sup>

לדברי הרב סולובייצ'יק תפקידו המרכזי של המורה הוא לספר סיפורים ובכך להעביר אל הדור הבא את האתוס הלאומי המשותף, ויתרה מכך, להחיות בתוכו, באמצעות הסיפור, את האירועים המכוונים של עמו כדי שיבנה את עתידו כשהוא נישא על גבי אירועי העבר.

<sup>34</sup> עוז ועודד־לצברגר, יהודים ומילים, עמ' 40.

<sup>35</sup> סולובייצ'יק, הגות והערכה, עמ' 236-237.



ניל פוסטמן עסק במשבר החינוך בחברה האמריקאית וקרא להשתית את החינוך בבתי הספר על סיפורים מכווננים, אותם כינה 'אלים'. סיפורים מכווננים מהווים מקור של סמכות והשראה, שסביבם יארגנו התלמידים את חייהם.<sup>36</sup> בכוחם של נרטיבים אלו להעניק לתלמידים תחושה של משמעות ותכלית, הנחיה מוסרית ותקווה, ואף להתקרב "לתחושה של טרנסצנדנטיות".<sup>37</sup> בהרצאה שנשא פוסטמן בישראל הוא הפציר בשומעיו לתור אחר סיפורים כאלה גם עבור מערכת החינוך הישראלית וקונן על העלמותם מבתי הספר בארצות הברית:

לתת את הדעת לרעיון, להתמקד בנקודה, בסיפור. לא בסיפור כלשהו, אלא בכזה המתאר את המקורות וצופה אל העתיד. סיפור שהוגה רעיונות, מכתוב חוקי התנהגות, מספק מקור של סמכות ומעניק משמעות של המשך ושל מטרה. [...] אלוהים, במשמעות שאני משתמש במלה, הוא שמו של סיפור גדול, כזה שיש בו אמינות מספקת, שיש בו מורכבות וכוח סמלי, כך שניתן לארגן סביבו את חייהם של אנשים ואת לימודיהם. ללא סיפור נשגב שכזה, אין לחיים משמעות. ללא משמעות, אין ללימוד מטרה. ללא מטרה הופכים בתי הספר למקומות ריתוק, במקום להיות מקומות מרתקים. [...] כאן חשוב לומר, שסיפורים משמעותיים נמוגו מהעין; הם הוחלפו בסיפורים שדופים, גסים, נעדרי כל משמעות נשגבת.<sup>38</sup>

לטענתו של פוסטמן אין די בכך שמערכת החינוך תעשה שימוש בסיפורים אלא יש לברור את הסיפורים הראויים לכך. על אנשי החינוך לחבר את התלמידים לסיפורים נשגבים ומלאי משמעות ולא לסיפורים המציעים משמעות דלה.

מיכאל רוזנק עסק בחיים הדתיים ובחינוך הדתי והבחין בין דתיות מובלעת לדתיות מפורשת. הדתיות המפורשת קשורה בהשתייכות לקבוצה, בחוקים ובמצוות ואילו הדתיות המובלעת קשורה לחיפוש הפנימי אחר משמעות ולהתבוננות פנימית. לטענתו המגע בין שני מימדים אלו של הקיום הדתי מתרחש, בין השאר, דרך סיפורים. לכל אדם ישנו נרטיב פנימי, אותו כינה רוזנק, בעקבות ג'יימס פוולר, "master stories",<sup>39</sup> סיפורי מפתח. לטענתו, דרך סיפורי המפתח שלנו אנו מבינים ומפרשים את העולם ופועלים בו. מעבר לנרטיב הפנימי נחשף האדם הדתי בתהליך חינוכו גם לסיפורים המסורתיים של האמונה. כאשר ישנה הלימה בין הנרטיב הפנימי של האדם, כלומר בין סיפורי המפתח שלו לבין הסיפורים המסורתיים של התרבות שלו, הסיפורים המסורתיים יכולים להאיר ולהנחות את דרכו ולכוון עבורו את האמונה.<sup>40</sup> על כן ראוי כי החינוך יוקדש לא רק להנחלת הסיפורים הקנוניים המסורתיים אלא למתן כלים לתלמידים לפתח את הנרטיב הפנימי שלהם ולתשומת הלב גם לסיפורי המפתח' שהם נושאים בקרבם.

<sup>36</sup> פוסטמן, קץ החינוך, עמ' 14.

<sup>37</sup> שם, עמ' 57 וכן עמ' 19.

<sup>38</sup> פוסטמן, האמנם, עמ' 26-28.

<sup>39</sup> פוולר, אמונה, עמ' 277.

<sup>40</sup> רוזנק מ', מצוות, עמ' 107.

בהקשר לסיפור החסידי, העומד במוקד מחקר זה, היו שהצביעו על תרומתו האפשרית לחינוך לערכים. כך לדוגמה יוסף שכטר ראה בלימוד והפצת הרעיונות החינוכיים של החסידות שליחות לאומית של ממש, לחיזוק ה"עוז הנפשי של האומה".<sup>41</sup> כמו כן אדיר כהן ועודד שרמר הציעו, בעקבות בובר, לעשות שימוש בסיפורי חסידים בבתי הספר כדרך לחיזוק הזהות היהודית שלהם וככלי לבניית האישיות הערכית-מוסרית של התלמידים.<sup>42</sup> גם דינה לוין עסקה במשמעויות החינוכיות של הסיפור החסידי ובכוחם הדידקטי-מוסרי של התכנים בהם עוסקים הסיפורים.<sup>43</sup>

## ב. סיפור כאמצעי לימודי

ברונר, שהוזכר לעיל, הקדיש רבים ממחקריו ומכתבתו לנושא הנרטיביות בחינוך. ברונר הבחין בין שני סוגים של חשיבה: חשיבה לוגית-מדעית וחשיבה נרטיבית. לשני אופני חשיבה אלו ישנם שני תוצרי ידע שונים במהותם, המתקיימים במקביל: ידע פרדיגמטי וידע נרטיבי. הידע הפרדיגמטי הוא אוניברסלי, אמפירי, לוגי, נטול הקשר ומבוסס על חתירה לאמת. לעומת זאת הידע הנרטיבי מעוגן באישיות, בזמן ובהקשר. לדבריו, השיח הנרטיבי הוא דינמי מטיבו ומאפשר לבטא את קשת החוויות האנושיות.<sup>44</sup> ברונר הצביע על כך כי מקובל בבתי הספר להתייחס אל האמנויות הנרטיביות - כתיאטרון, ספרות ושירה, כמעין 'קישוט' ומקור להנאה בלבד או להדגמת מופת מוסרי, אולם אנשי החינוך אינם נותנים את הדעת לכך שגם תחומי הדעת הנלמדים בבית הספר במהותם "ממוסגרים במתכונת סיפורית" ולכן, לטענתו של ברונר, על בתי הספר לדאוג לפתח לא רק את החשיבה הלוגית-מדעית, שכבודה במקומה מונח, אלא במקביל לכך גם את החשיבה הנרטיבית. על בתי הספר לחשוף את התלמידים לסיפורים המכוננים זהות בתרבות שלהם וכן לסייע להם לפתח את דמיונם. כמו כן יש להפוך את הנרטיב לכלי של התודעה, למצוא כלים לפיתוח הרגישות וההבנה הנרטיבית, ללמד את התלמידים כיצד לבנות ולספר סיפור, ואף לאתר דרכים בהן החשיבה הלוגית-מדעית והחשיבה הנרטיבית יזינו זו את זו.<sup>45</sup>

ברונר ראה את הנרטיב כגורם מרכזי בחשיבה ובתודעה וכמארגן את הידע האנושי.<sup>46</sup> לטענתו, תפיסה מלאה של רעיונות תלויה ביכולת לגלם אותם בצורת סיפורים. למידה הנשענת רק על הידע הלוגי-מדעי, האובייקטיבי כביכול, היא למידה חסרה משום ש"הידע הבדוק של האמפיריקן והאמתות הברורות מאליהן של הרציונליסט, אינם מתארים את הקרקע שאנשים רגילים מהלכים עליה בבנייתם משמעות מחוויותיהם".<sup>47</sup> ישנם אירועים היסטוריים או התרחשויות מדעיות וודאי סיטואציות בין

<sup>41</sup> שכטר, שבילים, עמ' 259.

<sup>42</sup> כהן, תורת החסידות, עמ' 191-216. שרמר, מגמות, עמ' 98-118.

<sup>43</sup> לוין, הסיפור החסידי; לוין, ליז'נסק; לוין, הוראה משמעוית.

<sup>44</sup> ברונר, נרטיב, עמ' 97-115.

<sup>45</sup> ברונר, תרבות החינוך, עמ' 51-54.

<sup>46</sup> שם, עמ' 122-134.

<sup>47</sup> שם, עמ' 135.

אישיות, שלא ניתן להבינן ללא סיפור, ולכן החשיבה הלוגית-מדעית אינה יכולה להיות הנתיב היחידי דרכו אנו מבינים את העולם. בתי הספר משקיעים מאמץ פדגוגי עצום בהקניית כלים ומיומנויות של חשיבה מדעית ורציונלית, בעוד העולם בו אנו חיים הוא עולם המתנהל באופן נרטיבי, ועל כן, לטענתו של ברונר, על בתי הספר להעניק לתלמידיהם את יכולת החשיבה המטא-קוגניטיבית ואת הרגישות והמיומנות הנרטיבית.<sup>48</sup>

גם איגן, שהוזכר לעיל, עסק רבות במרכזיותם של סיפורים בתהליך החינוכי והלימודי. איגן הציע לחלק את התפתחות ההבנה האנושית לחמישה שלבים, המייצגים חמישה שלבים בהתפתחות האדם: הבנה סומטית, הבנה מיתית, הבנה רומנטית, הבנה פילוסופית והבנה אירונית.

**ההבנה הסומטית**, המתפתחת בגיל הרך, היא הבנה גופנית הקשורה בתחושות וחוויות פיזיות קדם לשוניות.<sup>49</sup> **ההבנה המיתית**, המאפיינת ילדים קטנים, קשורה בהבנת אירועים ורעיונות דרך סיפורים, ומתוך משיכה למסתורין ולפנטזיה, למשחקיות ולדימיון.<sup>50</sup> **ההבנה הרומנטית**, המאפיינת את גיל הנעורים, קשורה גם היא בסיפורים אך באה לידי ביטוי בחיפוש אחר הקיצוני והדרמטי, המרגש ומעורר ההשראה מתוך אידיאליזם וחיפוש משמעות.<sup>51</sup> **ההבנה הפילוסופית** מאפיינת אנשים צעירים המחפשים אחר סמכות ואמת, השואפים ליצור הכללות ולמצוא תיאוריות שיטתיות באמצעותן יוכלו להבין ולהסביר תהליכים שונים, בשלב זה מתנער האדם מן השלבים הסיפוריים שקדמו לו ורואה אותם כנאיביים ולא מפותחים.<sup>52</sup> **ההבנה האירונית**, המפותחת מכולן, קשורה בהבנת גבולות התיאוריה והמדע ובחזרה אל הצורך בשלבי ההבנה הקודמים תוך פיתוח היכולת ליצור אינטגרציה בין ההבנות השונות ולעבור ביניהן. כמו כן מאופיין שלב זה ביכולת רפלקטיבית, בהטלת ספק ובמיוזג בין רעיונות שונים ואף סותרים. איגן טען כי המורה המצוי בשלב האירוני יכול לתת מענה לתלמידיו בכך שהוא מכיר בחשיבותו ובכוחו של השלב המיתי ובאפשרותו לדבר עם תלמידיו מתוכו ולהתאים את דרכי העברת הידע ותרגומו עבור התלמידים בהתאם לשלב בו הם נמצאים.<sup>53</sup> ראיית ה'מורה הטוב' כזה המצוי בשלב האירוני פותחת פתח לאמירה כי מורה טוב הוא מי שהילדות שלו עדיין חיה בתוכו והוא נמצא עמה במגע ומתוכה הוא פונה אל תלמידיו ועל כן הצד המיתי, היכולת לחשוב ולהבין באמצעות סיפורים, עדיין זמינים עבורו.

איגן הצביע על כך שהידע האנושי מועבר בצורה נרטיבית ומקודד על ידי סיפורים. ילדים בפרט מתענגים על סיפורים פנטסטיים, על כן הציע איגן דרכים שונות לשילוב היסוד הסיפורי בתוכניות הלימודים, תוך מתן מקום להומור, למשחקיות, לדרמה ולדימיון המאפיינים את עולם הסיפור.<sup>54</sup> כמו כן הציע איגן לעבור מראיית ההוראה כמסירה של ידע לראייתה כבניית מערך של סיפורים:

<sup>48</sup> שם, עמ' 153.

<sup>49</sup> איגן, חינוך להבנה, עמ' 202-212.

<sup>50</sup> שם, עמ' 51-94.

<sup>51</sup> שם, עמ' 94-132.

<sup>52</sup> שם, עמ' 133-171.

<sup>53</sup> שם, עמ' 172-202.

<sup>54</sup> שם, עמ' 87-88; 300-304. וכן: איגן, הוראה כסיפור סיפורים, עמ' 39-102.

אנו נוטים לראות בתוכנית הלימודים גוף של ידע [...] ואנו נוטים לראות בהוראה מסירה מיומנת של ידע זה. אם נתחיל לחשוב לחילופין על ילדים כמי שמבינים את המתרחש סביבם באופן מיתי, ומעצבים כך תפיסה ראשונית של העולם ושל ניסיון חייהם, ונכיר בהבניית סיפורים כמאפיין בולט של הבנה מיתית, נוכל להתייחס אל תוכנית הלימודים כמערך של סיפורים "גדולים" שעלינו לספר לילדים, ולהתייחס אל מורים בבית הספר היסודי ולהכיר בהם כמספרי הסיפורים של התרבות שלנו.<sup>55</sup>

בדומה לאיגן ובעקבותיו, גם אחרים ראו את הסיפור כאמצעי להעשרת תוכניות הלימודים, דרך להמחשת דילמות, מפגש עם המקרה הפרטי לצורך הדגמת העקרונות והכללי וכן הצביעו על התרומה האפשרית של סיפורים ללימוד קריאה וכתביה.<sup>56</sup>

### ג. סיפור ככלי לסיפור האקלים החברתי

כיוון נוסף בו נעשו מאמצים לשילוב הסיפורים בבתי הספר הוא כדרך לפיתוח האקלים החברתי בבית הספר. חוקר הפולקלור ואגדות העמים, ג'ק זייפס, הציע לשלב בבתי הספר מספרי סיפורים מקצועיים, ולבנות תוכנית לימודים המשלבת בתוכה באופן קבוע מפגש עם סיפורים קיימים ויצירתם של סיפורים חדשים. הוא טען כי הסיפור יכול לשמש כלי חברתי ליצירת קהילה מלוכדת, לקירוב לבבות בין התלמידים בכיתה ולעידוד יצירתיות וגילוי עצמי. על מספר הסיפורים להיות רגיש לעולמם של הילדים ולבחור בסיפורים אשר יהדהדו את המתחים וההתמודדויות המאפיינים אותו ולאפשר להם לשתף בתגובותיהם לסיפור וברגשות המתעוררים בהם בעקבותיו.<sup>57</sup>

### ד. מחקר נרטיבי בחינוך

ערוץ אחר בו נעשה שימוש בסיפורים בהקשר החינוכי הוא בהכשרת מורים ובפיתוח מקצועי של מורים. המחקר הנרטיבי בחינוך מתחקה אחר סיפורי מורים אודות עבודתם ומפיק מהם תובנות שונות על עולם החינוך. ג'יין קלנדינין ומייקל קונלי טענו כי מכיוון שהסיפור הוא הדרך בה אנשים חווים ומפרשים את חייהם, יש צורך להביט גם על החינוך דרך סיפורים.<sup>58</sup> הם הבחינו בין ידע תיאורטי לידע נרטיבי: הידע המקצועי התיאורטי הוא ידע מופשט, שפעמים רבות אינו מחובר לניסיון הממשי והמצטבר של המורים והוא מנותק מהחיים עצמם. הסיפורים הנובעים מתוך הידע הנרטיבי של המורים, הם אלו הנרקמים בחשאי בין כתלי הכיתה, במקום הפרטי והבטוח עבור המורה ונוצרים

<sup>55</sup> איגן, חינוך להבנה, עמ' 87.

<sup>56</sup> למשל: ונסובר, היה היה; אלטריו ומקדרורי, למידה; המילטון ווייס, ילדים מספרים.

<sup>57</sup> זייפס, סיפור סיפורים עמ' 1-10. וראו גם: מורגן-פלמינג, הוראה כפרפורמנס.

<sup>58</sup> קלנדינין וקונלי, סיפורים וניסיון, עמ' 2-14.

מתוך העשייה החינוכית של המורים והמפגש עם התלמידים. שיתוף עמיתים אחרים באותם סיפורים מסייע למורים להבהיר לעצמם את הסיפור שלהם, להחיות אותו ואף לראות אותו באור חדש ולספר לעצמם סיפור מחודש.<sup>59</sup> באופן דומה טען ברונר כי הידע של המורים מעוצב בדרך נרטיבית, כלומר סיפורי מורים מהווים את הדרך שלהם לתרגם את הידע המקצועי ולהבנות אותו בחותם אישי. לדבריו, הסיפור הוא הביטוי האוטנטי של תרבות החינוך וההוראה.<sup>60</sup>

פרימה אלבדלוביך תארה את הגישה הנרטיבית-ביוגרפית ככזו ההופכת להיות יותר ויותר דומיננטית בתחום חקר ההוראה. הגישה הנרטיבית היא גישה אקלקטית, העושה שימוש בכלים מתחום הספרות, ההיסטוריה, הסוציולוגיה והאתנוגרפיה ועוד.<sup>61</sup> בתחום חקר החינוך ישנו מעבר מדיון בתכונותיו של "המורה הטוב" אל עבר מבט על סיפורי חיים והתבוננות רפלקטיבית בעשייה. הסיפור, שהוא פעולה אנושית בסיסית ונפוצה, מסייע ליצירת משמעות, ובחשיפת ההסבר לעשייה האנושית.<sup>62</sup>

## ה. סיכום ביניים

לסיכום חלק זה, סיפורים משמשים בבית הספר ובמערכת החינוך בכללותה בארבעה ערוצים מרכזיים: ככלי חינוכי, לימודי וחברתי, וכאמצעי לפיתוח מקצועי.

המשותף לרוב הערוצים הללו (להוציא הסיפור ככלי ביצירת אקלים חברתי), הוא מתן דגש על התוכן העולה מתוך הסיפור, בעוד הצורה הסיפורית משנית. כאשר משתמשים בסיפור כאמצעי חינוכי, הרצון הוא להשפיע על התלמידים ולפתח את זהותם הפנימית באמצעות התוכן שנושא עמו הסיפור. הצורה הסיפורית חשובה משום שיש בכוחה להשפיע על הנפש אך היא רק אמצעי לתכלית, שהוא התוכן, הערך העולה מן הסיפור או המסר הטמון בו. כך גם בהוראה באמצעות סיפורים, הסיפור הוא משאב המשרת את הלמידה, אמצעי דידקטי שמאפשר לפשט או להדגים את התכנים הנלמדים ולחבר אותם לחיי התלמידים, אך גם בו הדגש הוא על התוכן של הסיפור והתאמתו לתוכנית הלימודים. גם בהכשרת מורים ובפיתוח מקצועי של מורים השימוש בסיפורים הוא כדרך להעמקת הידע המקצועי וכערוץ המאפשר לחשוף רובד של ידע של ניתן היה להגיע אליו בדרכים אחרות.

לעומת זאת, במוקד עבודה זו תעמוד הצורה הסיפורית כשלוכה בתוכן באופן בלתי ניתן להפרדה. השאלה המרכזית בה אתמקד היא מה הסיפור עושה ואילו השאלה מה הוא אומר תהיה משנית לכך.

<sup>59</sup> קלנדינין וקונלי, ידע מקצועי, עמ' 24-30.

<sup>60</sup> ברונר, תרבות החינוך, עמ' 122-134.

<sup>61</sup> אלבו לוביץ, מחקר נרטיבי, עמ' 123.

<sup>62</sup> שם, עמ' 124-125. בעבודת התזה שלי "רבי שמחה בונים מפשיסחה: מסיפור חסידי למשנה חינוכית" נשענתי, בין השאר, על המחקר הנרטיבי בחינוך והדגמתי כיצד ניתן לחלץ מתוך הסיפורים החסידיים תובנות המהוות מצע לפילוסופיה חינוכית. וראו: ברוש, מסיפור למשנה.

במחקרי ייעוץ ניסיון ייחודי להפנות את המבט אל עבר פעולת הסיפור והשפעתו על התלמידים המאזינים לו, ברבדים שאינם קשורים רק לתוכן אלא לא פחות ממנו גם לצורה.

מעבר לכך, גם העוסקים בסיפור כאמצעי לשיפור האקלים החברתי בכיתה מתייחסים בעיקר למערכות היחסים בין התלמידים בכיתה, והסיפור כאמצעי בהכשרת מורים ובפיתוח מקצועי משמש להבנת המורה את עצמו או את יחסי הגומלין עם עמיתיו המורים. לעומת זאת במרכז עבודה זו עומדת מערכת היחסים בין המורה לתלמיד, בין הרבי החסידי לתלמידיו, תוך ניסיון להבין מהי פעולת הסיפור במערכת יחסים זו: מהי המשמעות של השימוש במדיום הסיפורי במרחב שבין מורה לתלמיד? איזה הלך רוח מבטא השימוש בסיפורים במרחב זה? איזו תודעה מפתח המספר ואיזו איכות של קשר נוצרת במרחב של סיפור? מהי הפילוסופיה החינוכית המגולמת במעשה הסיפור?

כמו כן, אין בכוונתי לעסוק בפרקטיקה של שימוש בסיפורי חסידים בבית הספר, אלא במשמעות הפילוסופית-חינוכית שניתן לחלץ מתוך הסיפורים, במה שמשקף מהסיפורים על מערכת היחסים בין המורה לתלמיד, על תפקידו של המורה, ועוד. אם כן, החידוש שבמחקר זה הוא ההתמקדות בהבנת הצורה הסיפורית, בדמות הצדיק כמספר והחסידיים כמאזינים ובשימת דגש על הדינמיקה הייחודית הנוצרת ביניהם בעת האירוע הסיפורי, וכל זאת מתוך קריאה צמודה בסיפורי החסידים ובתובנות העולות מהם.

### 3. הסיפור החסידי

תנועת החסידות יצרה כתבים מסוגים שונים: דרשות חסידיות, המכונות גם 'תורות', ובהן מכוונסים הרעיונות הרוחניים של הרבי, המבוססים על פרשנות לפסוקים או לדברי חז"ל; ספרות הנהגות המתעדת את מנהגי הצדיקים;<sup>63</sup> ספרות שבחים המרכזת סיפורים שסופרו אודות הצדיקים;<sup>64</sup> וסיפורי מעשיות שסופרו על ידי הצדיקים. שני האחרונים נכנסים יחד תחת הכותרת 'הסיפור החסידי'. חטיבת הסיפורים שנוצרה בתנועה החסידית וסביבה היא אחת מהגדולות והעשירות שנוצרו בספרות היהודית מאז ומעולם.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> הרבי החסידי מכוונה גם צדיק, גם רבי וגם אדמו"ר, וכינויים אלו ישמשו בעירבוביה בעבודה זו.  
<sup>64</sup> לשאלת הגדרת סיפור השבחים ראו דן, הסיפור החסידי, עמ' 55-57; גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 35-40; קיציס, ספרות השבחים, עמ' 10-13. סקירה אודות הדיון המחקרי ביחס לספרות הגיוגרפית ראו אצל מור, הצדיק הפשוט, עמ' 134-143.

<sup>65</sup> יסיף סיפור העם העברי, עמ' 401. קיציס העריך את מספר הכותרים של ספרות השבחים החסידית בכ- 450 ספרים. ראו: קיציס, ספרות השבחים, עמ' 7.

## א. קידוש הסיפור

יוסף דן טבע את המושג 'קידוש הסיפור'<sup>66</sup> כתיאור היחס לסיפור בחסידות. קידוש הסיפור משמעו ראיית הסיפורים החסידיים כחלק מקורפוס כתבים מקודש, וכאלו הטומנים בחובם תכנים מיסטיים. גם עלי יסיף עמד על כך שהיחס לסיפור בחסידות הוא הפעם הראשונה בתולדות עם ישראל בה הסיפור מקבל מעמד דתי ולא מקבל יחס כאל סרח עודף.<sup>67</sup> תפיסה זו גרמה לכך שחסידים עסקו באינטנסיביות באיסוף, עריכה, הדפסה והפצה של קבצי סיפורים, אליהם התייחסו כמעט כמו לספרי קודש.<sup>68</sup> כך נוצרה תופעה ייחודית ובעלת היקף נרחב של שימור סיפורים כה רבים.<sup>69</sup>

זאב קיצים עסק בהרחבה בתהליכי היווצרותה של ספרות השבחים ובין השאר עמד על מרכזיותו של דמות המסרן החסידי כמעביר המסורת מדור לדור אך גם כמעצב הסיפור.<sup>70</sup>

## ב. חמישים שנות שתיקה

בעניין הדפסת סיפורי החסידים נוצרה תופעה מעניינת המכונה במחקר "חמישים שנות שתיקה".<sup>71</sup> לאחר הדפסת הספר שבחי הבעש"ט וכן ספר סיפורי מעשיות של רבי נחמן מברסלב בשנת 1815 הודפסו הספרים הבאים רק סביב שנת 1864, שממנה ואילך הסיפור החסידי הפך לספרות של ממש בעלת תפוצה רחבה.<sup>72</sup> לשאלת פער היסטורי זה הוצעו במחקר כמה תשובות.<sup>73</sup> ביניהן: הענקת מעמד בכורה לסיפורי שבחים אודות הבעש"ט תוך תחושה כי ספרות שבחים אודות אדמו"רים אחרים לא תשווה אליהם;<sup>74</sup> תהליך של הבשלה טבעית מרגע שסופר הסיפור בעל פה עד שתועד והועלה על הכתב, דבר שאורך זמן;<sup>75</sup> חשש מפני מספרים לא ראויים מתוך החסידות;<sup>76</sup> השפעתה של האופנה

<sup>66</sup> דן, הסיפור החסידי, עמ' 3-23 וכן ראו: דן, הנובלה החסידית, עמ' 11-12; פייקאז', חסידות ברסלב, עמ' 101-85; קיצים, ספרות השבחים, עמ' 98-101.

<sup>67</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 402.

<sup>68</sup> חשוב לציין כי היחס החסידי לסיפורי המעשיות ולספרי השבחים היה בתחילה דרערכי והתקבלותם מהוססת. היו שראו אותם כמעין 'ספרות קריאה' מהנה בלבד ולא כבעלת מטען רוחני עשיר ואמין. הד לדבר ניתן למצוא בנימת ההתנצלות המשתמעת מן ההקדמות לרבים מספרי השבחים (וכן לדוגמא מהקדמתו של רבי נתן מברסלב לספר סיפורי מעשיות של רבו, רבי נחמן מברסלב). עם זאת, לטענתו של קיצים, במפנה המאות הסתמן שינוי, והשילוב בין התפוצה הגדולה לה זכו הספרים יחד עם אמינותם של הכותבים, שהיו בעלי שיעור קומה, גרם לכך שספרות השבחים הפכה להיות מרכזית, אמינה וקנונית. ראו: קיצים, ספרות השבחים, עמ' 112-113.

<sup>69</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 407.

<sup>70</sup> קיצים, ספרות השבחים, עמ' 108; 206. וראו גם גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 65, שהגדיר את המביא לדפוס החסידי כ'סוכן תרבות' המנציח את הווית החיים החסידית.

<sup>71</sup> כינוי שטבע דן. ראו: דן, הסיפור החסידי, עמ' 189-195. דיון נרחב בנושא אפשר למצוא אצל אלשטיין, בואו לתקון, עמ' 450-454 וקיצים, ספרות השבחים, עמ' 79-82.

<sup>72</sup> דן, הסיפור החסידי, עמ' 189.

<sup>73</sup> לדיון ארוך ומפורט בהן ראו קיצים, ספרות השבחים, עמ' 79-94.

<sup>74</sup> דן, הסיפור החסידי, עמ' 194.

<sup>75</sup> אלשטיין, בואו לתקון, עמ' 450.

<sup>76</sup> שמרוק, ספרות יידיש, עמ' 203-207.

המשכילית של הדפסת סיפורת;<sup>77</sup> תוצאת הצנזורה השילטונית על בתי הדפוס, כאשר בשנות ה-60 של המאה ה-19 היו שינויים שאיפשרו פריחה של בתי דפוס חסידיים.<sup>78</sup>

### ג. מרכזיותו של הסיפור בהוויה החסידית ובשגרותיה

מעבר לתיעוד והדפסת הסיפורים בכתב נוצרו בחסידות גם מסורות של היגוד סיפורי חסידים בהתכנסויות בעיתים שונות, כגון בין מנחה למעריב, בשבת בבוקר, בזמן הסעודה השלישית ובסעודת מלווה מלכה.<sup>79</sup>

עדות מרתקת אודות האופן בו עסקו בסיפורי חסידים מצויה בתיאור תלמידיו של אדמו"ר חב"ד, רבי מנחם מנדל שניאורסון ("צמח צדק") היושבים בבית המדרש (הקלויז) ולומדים לאור נרות:

אצל הרב הגאון הק' [דוש] המפורסם הר' מענדילי זצ"ל מלובאוויטש. היה המנהג בין החסידים שלו שלמדו בהקלויז [=בית המדרש] שלו שבעת לימודם בלילה עמד לפני כל או"א [אחד ואחד] מהלומדים נר א' [חד] ואחר שסיימו לימודם והיו מספרים ומדברים ביניהם איזו מעשיות מצדיקים היו מכבים את הנרות כולם רק נר א' או ב' השאירו להם והיו יושבים סביב הנר והיו מדברים.<sup>80</sup>

בעת לימוד התורה יושב כל אחד ליד נר משלו ואילו כאשר עוסקים בסיפורי צדיקים מתקבצים כולם סביב נר אחד או שניים. ניתן להסביר זאת ברצון לחסוך בעלות הנרות בזמן שלא דורש התעמקות בטקסט ולכן זקוקים בו לפחות אור, יחד עם זאת, התמונה המצטיירת מהדברים מקפלת בתוכה רובד נוסף ומזכירה טקס עתיק של ישיבה סביב מדורה בלילה תוך סיפורי אגדות, זמן של התקבצות יחד סביב נר אחד, בסיפור המחבר בין כל התלמידים.

דוגמא נוספת להיטמעותו של העיסוק בסיפורים בשגרותיה של החצר החסידית ישנה בסיפור הבא המתאר את החוזה מלובלין המספר בזמן קבוע סיפורים לתלמידיו ואף מסיים אותם בתבנית קבועה:

שמענו מרבים שהלובלינר [=רבי יעקב יצחק הלוי הורוביץ, החוזה מלובלין] זצוקלה"ה [זכר צדיק וקדוש לחיי העולם הבא] היה מספר בין מנחה למעריב בתוך הציבור את סיפורי הקדושים והיה רגיל לסיים בזה"ל [בזו הלשון] מצוה לסיים בטוב שהרב מנעשכ"ז [=רבי מרדכי מנסכיז] היה צדיק גדול.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 40.

<sup>78</sup> קיצים, ספרות השבחים, עמ' 82-94.

<sup>79</sup> עדות מעניינת למסורת זו מצויה אצל הורודצקי, זכרונות, עמ' 27-28, והיא מובאת בחלקה להלן בפרק 'הסיפור כהתרחשות', עמ' 73.

<sup>80</sup> סיפורי צדיקים החדש, חלק שני, עמ' 9 סיפור לב.

<sup>81</sup> זכרון טוב, עמ' 76.



יצירת מסגרת היגוד ממוסדת לסיפורים מעידה על מרכזיותו של הסיפור בהוויה החסידית וכן על האופן בו הסיפור התקבל להיות מדיום לגיטימי דרכו, בין השאר, הרבי מתקשר עם תלמידיו.<sup>82</sup>

## ד. בין הדרשה החסידית לסיפור החסידי

בראשית חקר החסידות התגלעה מחלוקת בין מרטין בובר לבין גרשם שלום ורבקה ש"ץ אופנהיימר לגבי המקורות שמהם נכון לשאוב את עיקר התובנות לגבי עולם החסידות. מחלוקת זו קשורה להבנת מיקומו וחשיבותו של הסיפור החסידי. להלן אציג את שתי העמדות ואנסה להציע כיוון, המקובל במחקר בן ימינו, לשילוב בין שתי הגישות המנוגדות לכאורה.<sup>83</sup>

מרטין בובר ראה את עיקר הבשורה הרוחנית של תנועת החסידות בהיותה תנועה של חיים. על כן ראה בובר בסיפורי החסידים, המשקפים את הוויית החיים השוקקים האלו, את המקור הראשון במעלתו לחקר החסידות. יתר על כן, את הספרות העיונית שיצרה החסידות ראה בובר רק כ'פירוש' לסיפורים:

מכיון שהחסידות אינה בעצם סוג של תורה, אלא צורה של חיים, הרי מקור ראשון להכרתה היא האגדה שלה, ואך אחריה באה הספרות העיונית. ספרותה העיונית היא הפירוש, והאגדה, כלומר החיים, היא המקור [...] אגדה אינה כרוניקה, אבל היא יותר אמיתית מכרוניקה למי שיודע לקרוא בה. אמנם אין לצייר על פיה את המהלך הממשי של המאורעות, אבל משתקף בה, למרות סילופה, היסוד החיוני שבקרב נתרחשו ושמקרבו סופרו וחזרו וסופרו בהתפעלות תמימה, עד שנעשו אגדה.<sup>84</sup>

במבוא לספרו הידוע "אור הגנוז", מפעל כינוס הסיפורים החסידיים שעליו עמל בובר, הוא מתאר את התורה החסידית כרמיזה, כהד בלבד לחיים הממשיים שאליהם מכוונת החסידות ושניתן לחוש אותם ביתר שאת בסיפורי החסידים.<sup>85</sup> במקום אחר מתאר בובר את ערכם של סיפורי החסידים בכך שהם כורכים יחד את התובנה העיונית יחד עם האירוע הספציפי, החי, שהוביל להתעוררותה. הסיפורים הם המשמרים את "רוח החיים" של האמירה העיונית הטמונה בדרשה על ידי חיבורה אל המצבים הממשיים "שניתזה מהם כניצוץ מן הפלדה".<sup>86</sup> דברים אלו של בובר מתקשרים גם לדברים שהובאו לעיל אודות היחס שבין הפילוסופיה לספרות ואכן ניתן להציע כי המחלוקת בדבר היחס בין ספרות העיון החסידית לסיפורי החסידים קשורה למתח שבין שני תחומי דעת אלו.

<sup>82</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 406-407.

<sup>83</sup> התייחסות נרחבת למחלוקת זו ולשלבי התפתחותה ראו במאמרו של רצבי, מביקורת לשלילה, עמ' 358-369;

וכן אצל מור, הצדיק הפשוט, עמ' 3-24.

<sup>84</sup> בובר, בפרדס החסידות, עמ' כד.

<sup>85</sup> בובר, אור הגנוז, מבוא, עמ' 15.

<sup>86</sup> בובר, כמה הערות, עמ' 133.

גרשם שלום ורבקה ש"ץ אופנהיימר חלקו על תפיסה זו של בובר. שלום טען כי המקור המרכזי עליו יש להסתמך בחקר החסידות הינו ספרות הדרוש החסידית, כלומר התורות העיוניות שנשאו צדיקי החסידות. שלום חילק את הספרות החסידית לשתי קטגוריות: ספרות עיון - דרשות, שיעורים, פרשנות ועוד, וספרות הגיוגרפית - ביוגרפיות וסיפורים אודות הצדיקים. את הספרות הגיוגרפית אמנם כינה שלום "אוצר בלום ועשיר",<sup>87</sup> אך טען כי למרות הענין האנושי הגדול המצוי בסיפורים ורישומם החזק על הקורא, הם צריכים להוות מקורות משניים ביחס לספרות העיון. רק מזו האחרונה ניתן לדלות את המשמעות האמיתית וההקשר המקורי של אותם סיפורים.<sup>88</sup> לטענתו של שלום, "אגדות החסידים [...] אך לפרקים רחוקים ביותר הן מפיצות אור על סולם הערכים המיוחד, שספרות החסידות מעמידתו למופת".<sup>89</sup>

ש"ץ אופנהיימר טענה כנגד בובר כי הוא 'הלך שבי' אחר השפע הגלום בסיפורים החסידיים, שפעמים רבות מתארים סיטואציות מהפכניות, אך מכיוון שהם אינם מחויבים למסגרת עיונית ולמשנה סדורה, ניתן לסלף אותם בקלות ולעשות בהם שימוש מוטעה ואף מגויס.<sup>90</sup> אף יוסף דן בכתבתו על סיפורי החסידים צידד בעמדתם של שלום וש"ץ אופנהיימר וטען כי הסיפור החסידי הינו משני בחשיבותו לספרות הדרוש החסידית.<sup>91</sup>

לעומתם, נטייתם של חוקרים בני זמננו היא לבטל את הדיכוטומיה שעלתה ממחלוקת בובר - שלום ולהציע עמדה משלבת, החותרת אחר ראיית מכלול הכתובים כביטוי שלם לעולמה של החסידות.

זאב גריס בהתייחסו למחלוקת זו קבע כי הדומיננטיות של סיפורי החסידים במסורת החסידית הן כאמצעי לשימור מנהגים והן ככלי לחריטת דמויות הצדיקים בתודעת חסידיהם, מעידה על כך שהסיפור החסידי הוא יצירה בעלת חשיבות מרכזית במעמדה ובמשמעותה בקרב החסידים.<sup>92</sup> ספרות השבחים החסידית, היא זו שיצרה "דבק המלכד דורות", תודעת השתייכות וזכרון משותף.<sup>93</sup> אליבא דגריס הסיפורים החסידיים מהווים שיקוף של החוויה הדתית של החסידים, ביטוי לכמיהות נפשם ולהתמסרותם לעדה ולצדיק שבמרכזה.<sup>94</sup> על אף דבריו אלו, גריס מבקר הן את בובר והן את שלום על כך שבחרו באופן סלקטיבי את המקורות עליהם ביססו את מאמריהם אודות תורת החסידות, כל אחד על פי השקפתו הוא, ולא שיקפו באופן אותנטי את עולמה של החסידות, על פניה השונות והמגוונות.<sup>95</sup>

<sup>87</sup> שלום, דברים בגו, עמ' 366–367.

<sup>88</sup> שם, עמ' 369.

<sup>89</sup> שלום, השלב האחרון, עמ' 338.

<sup>90</sup> ש"ץ אופנהיימר, משנת בובר, עמ' 605.

<sup>91</sup> דן, החסידות, עמ' 60–61 וכן: דן, הסיפור החסידי, עמ' 35.

<sup>92</sup> גריס, ספר סופר וסיפור עמ' 37.

<sup>93</sup> גריס, מיטב הסיפור, עמ' 87.

<sup>94</sup> שם, עמ' 99.

<sup>95</sup> גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 90–91.

בדומה לכך יואב אלשטיין גרס כי אין זה נכון לדרג את פניה השונות של הספרות החסידית לראשית ומשנית אלא הרוצה להכיר את החסידות על מכלול הופעותיה צריך להביט על המכלול, ולראות הן את הכתיבה האידאולוגית המתבטאת בדרשות והן את הכתיבה הנרטיבית, המתבטאת בסיפורים, כמקורות אותנטיים הנדרשים יחד להכרת עולם זה.<sup>96</sup> על הסיפור החסידי כמשלים את הדרשה החסידית כתב אלשטיין: "הסיפור יורד ונספג בנדבכים בתמוניים של הנפש, הכרוכים ברבדים העמוקים והתת־מודעים שלה, ומשלים את מה שנלמד כבר לפני כן בתורות במישור המודע".<sup>97</sup> מעבר לכך טען אלשטיין כי הסיפורים החסידיים מעוגנים בעגינה חזקה בספרות העיון החסידית. לדבריו, ישנם סיפורים המשקפים תורות חסידיות וישנם כאלו שאינם משקפים אותן באופן ישיר אך הן מצויות בתשתית הרחבה של הסיפור.<sup>98</sup>

רחל אליאור גרסה כי היחס בין התורות והדרושים לבין הסיפורים הוא יחס מורכב וכי פעמים רבות הסיפור משקף את מה שהדרשה לא יכולה לבטא. כך למשל הסיפורים מביאים לידי ביטוי הן את הצד החי בתורת הצדיק והן את מסכת היחסים בין הצדיק לעדתו, דבר שהדרשה העיונית אינה מוסרת עדות אודותיו.<sup>99</sup> לאור זאת, על פי אליאור, יש לחתור להשתמש במגוון רחב של מקורות, ממכלול היצירה החסידית, על מנת לשקף קולות רבים ככל האפשר ונקודות מבט שונות ועשירות.<sup>100</sup>

באופן דומה קבעה חביבה פדיה כי ההסתמכות על מכלול הכתובים שהניבה התנועה החסידית קשורה לאחריות של הלומדים אודותיה ממרחק הזמן להצליח להעמיד תמונה מלאה ורבת צבעים וגוונים. על פי פדיה, הלומד והחוקר את תורת החסידות צריך לראות כנגד פניו את מירקם המקורות השונים ולנסות "להעלות באוב" את תמונת החיים שיצרה אותם.<sup>101</sup>

רבקה דבירגולדברג הדגישה כי אין להתעלם מכך שבחסידות עצמה לא נקטו בחלוקה ז'אנרית שכזו אלא ראו בכל דרכי הביטוי דרכים לגיטימיות להעברת המטען הרוחני שלהם.<sup>102</sup>

רייזר ואבן מעשה טענו כי על ההבחנה בין ספרות הדרשות לסיפורי החסידים להיות גמישה ומכילה, מכיון שבדרשות עצמן פעמים רבות ישנו רובד אגדתי וכן סיפורים על הצדיק פעמים רבות שופכים אור על תורותיו. מעבר לכך, גם את הדרשה עצמה יש לראות - לטענתם - לא כטקסט אלא כהתרחשות.<sup>103</sup>

את היחס בין הדרשה לסיפור ניתן להסביר גם לאור הדיון שהופיע לעיל אודות היחס שבין הפילוסופיה לספרות. פעמים רבות הדרשה היא ניסיון לחלץ מתוך העיון בפסוקים הכללה כלשהי, עיקרון מנחה. לעומתה הסיפור הוא מעין רישום של רגע חולף, הפותח צוהר לתובנה קונקרטיית.

<sup>96</sup> אלשטיין, מעשה חושב, עמ' 41. וכן אלשטיין, בואו לתקון, עמ' 466.

<sup>97</sup> אלשטיין, יסודות מאגיים, עמ' 133.

<sup>98</sup> אלשטיין, מעשה חושב, עמ' 8.

<sup>99</sup> אליאור, חירות, עמ' 36-37.

<sup>100</sup> שם, עמ' 42.

<sup>101</sup> פדיה, הדגם, עמ' 348. וראו גם: קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 17.

<sup>102</sup> דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 10.

<sup>103</sup> רייזר ואבן מעשה, שפת אמת, עמ' 30-34.

נושא זה יקבל פיתוח נוסף, מזוית אחרת, בחלקה האחרון של עבודה זו, בפרק העוסק ב'חינוך נרטיבי'.

## ה. המדיום והמסר

כאמור, המקום המרכזי שתפסה הצורה הסיפורית בתנועת החסידות, הוא תופעה ייחודית שאין לה אח ורע בהיסטוריה היהודית.<sup>104</sup> על מנת להבין זאת, יש לתת את הדעת למשמעות הרבה שישנה לבחירת המדיום. משמעות זו מנוסחת בעיקרון שטבע מרשל מקלוהן בחדות: "המדיום הוא המסר".<sup>105</sup> הצורה מעצבת את התוכן, ויתירה מכך, היא עצמה נושאת תוכן ומעבירה מסר. המדיום מכתוב את אופייה של התקשורת שנוצרת באמצעותו וכן את הפרשנות לתוכן שנוצק בו.<sup>106</sup>

בעולם מושגים אחר, רבי שניאור זלמן מלאדי טען כי "שורש הכלים גבוהים משורש האורות".<sup>107</sup> אורות וכלים הם מונחים קבליים הבאים לתאר את היחס שבין החומר לרוח ובין התוכן לצורה. לתפיסתו של רבי שניאור זלמן מלאדי, שורשו של הכלי, שניתן להקבילו למדיום, גבוה משורשו של האור, של התוכן הנוצק לתוכו. הוא מסביר זאת בכך שהאור תלוי בכלי על מנת להופיע. ללא הכלי אין לאור קיום בעולם. כמו כן, בכלי קטן יהיה מעט אור, והגדלת הכלי תאפשר הופעה של אור רב יותר. יתרה מכך, אופיו של הכלי מעצב את האור המזדהר ממנו.

לטענתי, אם כן, הבחירה במדיום של סיפור היא בחירה בצורה, בכלי, אך זו גם בחירה המעצבת את המסר, התוכן והאור שעולים ממנו. הבחירה של הרבי להעביר את דבריו לחסידים באמצעות סיפור או באמצעות דרשה היא בחירה המשפיעה על התוכן ומעצבת אותו. תוכן המועבר באמצעות סיפור יוצר עם המאזינים לו תקשורת בעלת אופי אחר לעומת תוכן המועבר באמצעות דרשה. כמו כן, אפשרויות הפרשנות לתוכן זה תהיינה שונות בין המדיומים השונים. הסיפור במהותו פתוח לפרשנות ולרב-קוליות לעומת הדרשה שפעמים רבות נושאת רעיון מסוים שאותו יש על השומעים לפצח ולהבין.

אם נשוב אל המחלוקת בדבר מעמדו של הסיפור החסידי לעומת הדרשה החסידית, ניתן לומר כי על אף המגמה המקובלת היום במחקר לעשות שימוש במכלול הכתבים שהפיקה החסידות, החזרה אל שורשה של המחלוקת אודותיהם מחדדת את ההבדל בין כל אחת מן הסוגות ומשיבה את המבט אל שאלת המדיום ומשמעותו, שאלה שתעמוד במוקד עבודה זו.

<sup>104</sup> יסיף, לעיל הערה 65 וכן ראו לקמן: ענברי, הערה 113.

<sup>105</sup> מקלוהן, המדיה, עמ' 18.

<sup>106</sup> אנציקלופדיה של הרעיונות, עמ' 562.

<sup>107</sup> מאמרי אדמו"ר הזקן, עניינים א', אות פ"ג.

עוד לפני היותו של הסיפור מדיום שמטרתו להביע רעיון או מסר כלשהו, הוא ראשית לכל ביטוי אומנותי-פואטי ויש לעמוד על משמעותה של הבחירה לעשות שימוש דווקא בו.

היו שהעמידו את מרכזיותו של מדיום הסיפור בחסידות כבחירה תועלתנית שמטרתה חברתית ושיווקית בלבד. כך למשל פייקאז' טען כי השימוש בסיפור היווה עבור מנהיגי החסידות ערוץ מתאים להנגשת רעיונות החסידות להמון העם ולמשיכתם לבשורתה.<sup>108</sup> באופן דומה גלן דיינר עמד על טיבם של הסיפורים החסידיים ככלי שיווקי להפצת הרעיונות של תנועת החסידות.<sup>109</sup> גם ג'סטין לואיס עסק בתפקיד החברתי של סיפורי החסידים וראה בהם מעין מצע נרטיבי המהווה חלק מהניסיון של תנועת החסידות ליצור 'קהילה מדומיינת' שלה 'היסטוריה מדומיינת' שתסייע לה להתמודד עם קשיי ההווה בזכות השורשים הנטועים בעבר.<sup>110</sup>

לעומת גישה מצמצמת זו, חוקרים אחרים ייחסו משמעות דתית-רוחנית רחבה לדומיננטיות של המדיום הסיפורי בחסידות. כך למשל טען אלשטיין כי יצירת הז'אנר של הסיפור החסידי, כז'אנר חדש העומד לעצמו, קשורה לחידוש הרוחני שנשאה עמה החסידות:

הסיפור החסידי הינו פאזה נוספת בספרות העברית השעונה על העתקות צורות קדומות. עצם הצורך בשלב נוסף בהעתקת הצורה, מעיד על צורך עמוק בתפקוד הפסיכיאדיאי והחברתי-היסטורי של הצורה החדשה. הצורך לתת ביטוי לרחשי לב ושכל חדשים, לתמונת עולם חדשה [...] כל זה דורש מדיום ספרותי חדש. וכתגובה לתביעה נפשית זו יצרה החסידות את הסיפור החסידי. וכאופייה של התביעה הנפשית כן אופיו של הסיפור החסידי שהוא פורקנה: זו וזה אין להם גבולות המסייגים ומבדילים בין דיסציפלינה אחת (סיפורת) לאחרת (עיון), וזו וזה רבי מימדים הם ומשקפים מציאות אינטגרטיבית ועשירת פנים.<sup>111</sup>

החסידות, כתנועת תחייה דתית, היתה זקוקה למדיום שיבטא את החדשנות שבה. על פי אלשטיין, לסיפור תכונה כפולה: מחד הוא משקף אידיאה רוחנית ומאידך חומריו הם האירועים במציאות. הוא משלב יחד 'אידיאה ונראטיבה'. בכך הסיפור החסידי הוא ביטוי לאמונה דתית השואפת לגלות את הניצוץ האלוהי החודר לכל מישורי המציאות ומחבר יחד רוח וחומר.<sup>112</sup>

ענברי טען, בדומה לבובר שראה את החסידות כתנועה של חיים, כאמור לעיל, כי החסידות היא 'סיפורית במהותה', כלומר בנויה על מפגש, על התרחשות חיה, ולכן היא העמידה במרכז הויתת את הסיפורים:

מן הזיקה ההדוקה בין עלילתו של סיפור חסידי לבין האישיות של גיבורו עולה, שהחסידות, כתורת-חיים, היא סיפורית במהותה: בעיקרה, אין היא מערכת מושגית אלא מסירת-עדות,

<sup>108</sup> פייקאז', חסידות ברסלב, עמ' 92.

<sup>109</sup> ראו: דיינר, אנשי המשי, עמ' 197-228.

<sup>110</sup> לואיס, קדושה מדומיינת, עמ' 68-69.

<sup>111</sup> אלשטיין, מעשה חושב, עמ' 28. וראו גם: אלשטיין, האקסטזה, עמ' 111.

<sup>112</sup> אלשטיין, מעשה חושב, עמ' 48.

בדיונית בדרגה כזאת או אחרת, אודות מעשיהם הספציפיים של גיבורים ספציפיים. [...] מעולם קודם לכן, בתולדות היהדות, לא יוחסה משמעות כה רבה - מאגית ממש - לעיסוק בסיפור סיפורים. בתנ"ך, בתלמוד, ב"זוהר" ובקבלת האר"י, ביטאה הבחירה במדיום הסיפורי, במובלע, את השקפת העולם שמאחוריה; בחסידות בוטאה בחירה זו במפורש. [...] מה שהחל, בתנ"ך, בעצם הבחירה במדיום הסיפורי, הגיע בחסידות להשגבתו המוצהרת של המדיום הזה, וליישומה של השגבה זו במבוע בלתי נלאה של סיפורת. הגדרת הזהות העברית - ומילוי ה"משימה" העברית בעולם - באמצעות הסיפורת, הגיעה בחסידות למלוא בשלותה.<sup>113</sup>

ענברי ראה בצורה הסיפורית את הצורה ה'יהודית' ביותר משום שהיא ביטוי ל'תורת חיים', לתורה העולה ונובעת מתוך המציאות. לטענתו, תנועת החסידות עשתה במדיום זה את השימוש הנרחב והבשל ביותר.

ציפי קויפמן הוסיפה נדבך נוסף להבנת מקומו של הסיפור בתנועה החסידית. לטענתה, מרכזיותו של מדיום הסיפור בחסידות מעיד על **חינוך לחשיבה ולדתיות נרטיבית**. החסידות היא תנועה שתרה אחר האיזון בין הקוטב הנורמטיבי לקוטב הנרטיבי ביהדות, ולכן היא נותנת את הדעת לא רק על הכללי והעקרונות, המשתקף בדרשות, בהגות ובחיים ההלכתיים, אלא גם על הייחודי, על הרגע החולף - שיש באפשרותו להפוך לסיפור.<sup>114</sup> כמו כן מאפשרת הבחירה בסיפורים השמעה של קולות שברגיל אינם נשמעים, מאנשי שוליים למיניהם. השמעת הקול השונה מבטאת כמיהה למפגש עם האינסוף, על ריבוי הפנים והביטויים שלו במציאות. דבר זה קשור למבנה החברתי החדש שכווננה החסידות, בו הגיבור אינו רק הרבי והצדיק אלא גם האיש הפשוט יכול להתגלות במעלתו, ומבנה זה משתקף גם בסיפורים. בהנכחתם של אותם אנשי ונשות שוליים יש גם מתן מקום לשיח אחר ולעמדות שברדך כלל אינן נשמעות, ובכך מהווה הסיפור החסידי מדיום בעל פוטנציאל חתרני.<sup>115</sup>

עבודתי נשענת אפוא על התפיסות המחקריות שראו בסיפור החסידי גורם מרכזי בהוויתה של התנועה החסידית, ומטרתה להציע הבנות נוספות בדבר משמעותו של השימוש במדיום זה. **טענה מרכזית שארצה לטעון היא כי אופיו המיוחד של הקשר בין הרבי לתלמידיו בחסידות בא לידי ביטוי באופן בולט בשימוש הרב שנעשה בסיפורים במסגרת האינטראקציות השונות שביניהם**. הרגישות המיוחדת שהיתה בחסידות למשמעות השפה והדיבור, כפי שהתווה הבעש"ט, גרמה לכך שבחירת המדיום להעברת מסרים ולתקשורת באופן כללי, אינה יכולה להיות מקרית או שולית. על כן הבחירה של הרבי לענות לשאלה שנשאל דווקא בסיפור, או לספר סיפור לתלמיד שהוא רוצה לשקף לו דבר מה בהתנהגותו וכן על זה הדרך, היא בחירה שיש לתת עליה את הדעת ולהבין את משמעותה. הסיפוריות כצורה מרכזית שוזרת כחוט השני רבים מן המפגשים בין הרבי לתלמידיו בחסידות ועל כן ניתן

<sup>113</sup> ענברי, לקראת ספרות עברית, עמ' 57.

<sup>114</sup> קויפמן, דתיות נרטיבית, עמ' 116; 125.

<sup>115</sup> קויפמן, לידה והולדה, עמ' 97-100.

להציע, בעקבות דבריה של קויפמן לעיל, לראות את מערכת היחסים בין הרבי לתלמידיו כדוגמא לחינוך נרטיבי, ולנסות להבין באמצעות הסיפורים השונים, מהו חינוך זה.

## ו. בין על פה לכתב

פדיה הצביעה על כך, שתופעות של תחייה והתעוררות בדת קשורות - בדרך כלל - בהצבת דמות מרכזית המלכדת סביבה את הקבוצה דרך הדיבור בעל פה, הקשור בתחיית המיתוס.<sup>116</sup> בהקשר לתנועת החסידות, טענה פדיה, כי הדומיננטיות של הסיפור בחסידות מבטאת מעבר מדיבור מאגי לדיבור מיסטי. הבעש"ט, שהיה בעל כוח מיוחד לשפה ולדיבור, פיתח את האפשרות של מציאת העצמי באמצעות השפה והסיפור וביכר אותו על פני השפעה על העולם החיצוני באמצעות הדיבור המאגי.<sup>117</sup> כמי שהדיבור בעל פה אפיין אותו, סלד הבעש"ט מתיעוד והעלאה של דבריו על הכתב<sup>118</sup> וראה את הדיבור כ"אירוע שמתרחש רק ברגע ההווה ומת בכתב".<sup>119</sup>

הסיפור החסידי נמצא על התפר שבין סיפור שבעל פה לסיפור שבכתב. הסיפורים במקורם נוצרו כסיפורים שסופרו בעל פה על ידי הרבי לתלמידיו בסיטואציה קונקרטיית חיה. בשלב מאוחר יותר הם הועלו על הכתב ובכך הפכו ליצירות כתובות, המשמרות בקירבן את האופי האוראלי והחיוני הראשוני של הסיפור.<sup>120</sup> כך נוצר מעין יציר כלאיים שמצד אחד נוצק לתוך המדיום של הסיפור הכתוב, שעיצב אותו באופן מסויים, וככזה יש בו מימד פואטי והוא נענה לקריאה בכלים ספרותיים, ומצד שני הורתו במסורת שבעל פה, בביצוע שנוצר למען קהל שומעים מסויים ולעיתים גם פשט ולבש צורה בכמה אירועי היגוד וביצועים שונים.<sup>121</sup>

על פי ולטר בנימין, המאפיין המרכזי של כל סיפור באשר הוא, הוא אי תלותו בספר, יכולתו להיות נמסר בעל פה, זאת לעומת יצירה ספרותית שהורתה בטקסט כתוב ואין לה קיום בלעדיו. יתירה מכך, כל סיפור צומח מתוך מסורת שבעל פה והוא פריים של סיפורים רבים שהועברו מדור לדור וממקום למקום.<sup>122</sup> כלומר, לאור דבריו של בנימין, ניתן לומר כי ה"על פה" אינו רק צורת הביצוע הראשונית של הסיפור אלא הוא תכונה אימננטית שלו.

היחס, ואולי אף המתח, שבין העל פה לכתב, העסיק מאד את האדמו"רים החסידיים, בעיקר בראשית דרכה של החסידות, ושאלת התיעוד כרוכה בעקבם: כיצד משפיעה מלאכת התיעוד וההעלאה על

<sup>116</sup> פדיה, הרמב"ן, עמ' 52.

<sup>117</sup> פדיה, מחוץ לשיטה, עמ' 113 וכן שם עמ' 128, הערה 47.

<sup>118</sup> ומפורסם בהקשר זה הסיפור על הבעש"ט שנוף בתלמיד שהעלה את דבריו על הכתב ואמר לו: "אין כאן אפילו דבור אחד שאמרתיו" (שבחי הבעש"ט, עמ' 230 אות קכא).

<sup>119</sup> פדיה, מחוץ לשיטה, עמ' 136.

<sup>120</sup> ראו: נגאל, אור חדש, עמ' קנד; אלשטיין, האקסטזה, עמ' 34-35.

<sup>121</sup> על המשמעות התרבותית של המעבר מסיפורים שבעל פה לסיפורים שבכתב ראו: אמית, לקרוא סיפור מקראי, עמ' 13-14.

<sup>122</sup> בנימין, כתבים, עמ' 181.

הכתב של הסיפורים על הסיפורים עצמם? יתרה מכך, כיצד מושפעים מכך הרבי והתלמידים המאזינים, היודעים כי רבים מן הסיפורים והדרשות עתידים להיות מתועדים בכתב?

דוגמא לקושי של המתעד להעלות את הדברים שהיה עד להם על הכתב מצויה בדברים הבאים:

[...] וכאשר סיים [רבי אהרן פרלוב, הרבי מקוידנוב] מאמר זה אחזהו מרירות נוראה עד שהי' [ה] נראה בו אותות כלות הנפש ממש. ועיני הכל ראו בפומבי' איך עושים תשובה ואי אפשר לצייר עלי הגליון תנועה פנימיות. אשרי עין ראתה זאת.<sup>123</sup>

נמצא איפוא, שהניסיון לתעד את התוכן והצורה גם יחד הוא קשה מאין כמוהו. את תוכן הדברים שנאמרו, את המילים עצמן ניתן אולי להעלות על הכתב, אך "לצייר עלי הגליון" את מנגינת הדברים, את מבע הפנים, את מחוות הגוף ולהעביר במילים את הסיטואציה החיה זהו דבר שלמעשה בלתי אפשרי.

הסיפור הבא מתאר את המרחק הקיים בין הספר והתורות הכתובות בו, לבין המפגש החי עם הרבי. רבי שמחה בונים מפשיסחה מדגים זאת דרך המרחק שבין צפייה בהצגת תיאטרון לבין עיון בתוכנייה המתארת את ההצגה:

בעת שהי' [ה] הה"ק [הרב הקדוש] הנ"ל [=רבי שמחה בונים מפשיסחה] בעיר דאנציג ושאלו אותו הדאטשין [יידיש: אשכנזים, כינוי למשכילים] שאיש כזה ת"ח [תלמיד חכם] וגדול ויודע ספרים הרבה יהי' [ה] עוד צריך לעשות הוצאות לצדיקים. מן הספרים בעצמו רואה כל חכמה ומוסר. והשיב להם תירוצים ולא נתקבלו אצלם. אך פ"א [פעם אחת] בקשוהו ממנו שילך עמהם. לטיאטער [יידיש: לתיאטרון] והשמיט עצמו מהם. ויהי כשבאו הדייטשין לביתו וסיפרו לפניו איך שהי' [ה] בהטעאטער הרבה דברים נפלאים אשר עוד עיניהם לא ראתה. השיב להם הה"ק זי"ע [זכרו יגן עלינו] כי גם הוא יודע כל הדברים הנפלאים שהי' [ה] שמה, ושאלו אותו מהיכן יודע, כי לא היה בהטעאטער. השיבם שראה את הטאבעלי [תוכנייה] מצויר כל דבר הנעשה שמה. וכל דבר נפלא וצייר להם כל דבר ודבר כמו שהי' [ה] בעצמו שמה. והשיבו הדייטשין שאין דמיון למי שראה רק דבר מצויר. למי שרואה בעין ממש. ואז השיב להם הה"ק א"כ [אם כן] אתם מודים בעצמם שאין דומה לרואה הצדיק בעצמו, לרואה מתוך הספרים. והבן.<sup>124</sup>

המשכילים שואלים את רבי שמחה בונים מפשיסחה מדוע הוא מתאמץ לחלול פני צדיקים אחרים ואינו מסתפק בלימוד מספרים. מה יתרון הרבי על הספר? רבי שמחה בונים עונה להם במשל מעולמם. הוא מראה להם כי את הגיון הביקורת שלהם עליו הם לא מוכנים ליישם על עולם התיאטרון

<sup>123</sup> זכר צדיק, עמ' ז'. וראו דוגמאות דומות גם אצל קיציס, ספרות השבחים, עמ' 181-182.  
<sup>124</sup> שיח שרפי קודש א', עמ' 48, אות רכ"ה.



אותו הם חווים בגוף ראשון. לטענתו, לימוד מספר דומה לקריאת תוכנייה של תיאטרון ואילו לימוד מן האדם החי הוא כצפייה בהצגה עצמה.

בפראפרזה על דבריו של רבי שמחה בונים ניתן לומר כי קריאת הסיפור מן הכתב דומה לקריאת מחזה כתוב בספר, שמהווה הד חיבור בלבד לחווית הצפייה בהצגה כהתרחשות חיה על בימת התיאטרון. הסיפורים שיוכאו להלן הם אפוא ניסיון שעשו העדים והמסרנים השונים 'לתפוס' את הרגע החי, את ההתרחשות האותנטית שבין הרב לתלמידיו ולתעד אותה בכתב, ובכך הם דומים לעדות שמיעה של מבקר בתיאטרון על הצגה בה צפה. על הקורא בסיפורים לנסות ולהפשיט אותם מן ה'לבוש' של העלאתם על הכתב ולנסות לשחזר באמצעותם, בעיני רוחו, את ההתרחשות החיה, את הרובד העל פה' של הסיפור.

חנא שמרוק טען כי הפער בין הסיפור האותנטי כפי שסופר בעל פה לסיפור המודפס יצר מחד יחס מסוייג כלפי ההדפסה אך מאידך היה גם גורם מדרבן להמשך הדפסה על מנת להגיע לסיפורים מתוקנים ושלמים יותר.<sup>125</sup> אלשטיין, בהתייחסו לנושא זה, הגדיר את הסיפור כמדיום היחיד שמצליח, במידה מסויימת, לשמר את איכותו של הדיבור החי' גם במעבר אל הכתב:

הדיבור החי אוצר את כוחה האקספרסיבי והמגי של השפה. אין דומה השראתו של הטקסט הכתוב להשראת האנרגיה של הדיבור החי.<sup>126</sup> [...] במצב דברים זה נשאר אך סוג אחד שמטבע אופיו ניתן לשמר בו במידת מה את הלמות החיים שאבדה, ואת גמישות הלשון שהומרה, והוא הסיפור החסידי. כושרו של הסיפור לשמר את המקור נובע מעצם אופיו כתנועה; גם אם אין ביכולתו של הסיפור לשמר את האירועים ההיסטוריים באותנטיות - את הרשת, שלתוכה נטוו האירועים, הוא משמר באותנטיות ראויה.<sup>127</sup>

אף קיצים הקדיש דיון רחב היקף לסוגיה זו. הוא תיאר את ספרות השבחים החסידית כמעין הקלטה של סיפורי השבחים החיים והאותנטיים שנוצרו ועברו בעל פה בקרב החסידים. לטענתו, ספרות זו אוצרת בתוכה לא רק את המסורות עצמן אלא גם את התרבות האוראלית שבתוכה נוצרו.<sup>128</sup> ספרות השבחים מחזיקה את החבל משני קצותיו והיא בעת ובעונה אחת מקדשת את ההעלאה על הכתב ומנסה לשמור על איכויות של דיבור בעל פה. דבר זה משפיע על עיצוב הסיפורים כבעלי אופי מעט מרושל, אסוציאטיבי וספונטני.<sup>129</sup> על ה"מחיר" של העלאת הסיפורים על הכתב כותב קיצים:

הסיפור כהיגוד שבעל פה משמר באופן טבעי את האמצעים הרטוריים והוויזואליים המסייעים בהבנייתו כאמצעי קומוניקטיבי. אלו נעלמים במידה רבה כשהם עוברים אל הכתב

<sup>125</sup> שמרוק, ספרות יידיש, עמ' 210-211.

<sup>126</sup> אלשטיין, בואו לתקון, עמ' 463.

<sup>127</sup> שם, עמ' 466.

<sup>128</sup> קיצים, ספרות השבחים, עמ' 181.

<sup>129</sup> שם, עמ' 183.

והמכתב, המרסנים את התופעות הרטוריות וממשמעים אותן אל תוך קונבנציות של סדר, הגיון ועיצוב מגובש.<sup>130</sup>

נמצא אפוא, שסגולותיו התקשורתיות והזיקתיות של הסיפור עלולות להעלם במעברו של הסיפור לכתב. עם זאת, הציע קיצים כי מאמציהם של יוצרי ספרות השבחים הכתובה היו מכוונים דווקא לשימור התרבות האוראלית ולחיזוקה. יצירת מסורת כתובה מעניקה לסיפורי השבחים הנמסרים בעל פה מעין חוט שדרה המאפשר להישען עליו ולהבטיח את המשך קיומן. המסורות שבעל פה והמסורות שבכתב מקיימות ביניהן יחסי גומלין ושתי דרכי המסירה מתקיימות במקביל.<sup>131</sup> הסיפורים החסידיים, בהעלותם על הכתב מקיימים יחסי גומלין עם סיפורים חדשים הנוצרים בעל פה. על זיקה זו עמד גם יסיף, שטען כי קיומה של מסורת סיפורית קאנונית בכתב אינה חוסמת את המשך היצירה שבעל פה, דבר המעיד על חיוניותה בחברה.<sup>132</sup>

## ז. שפת הסיפורים

נושא נוסף המסתעף מתוך סוגיית העלאת הסיפורים על הכתב הוא שפת הסיפורים. סיפורי החסידים במקורם, רובם ככולם סופרו בידיש, שהיתה שפת הדיבור הרווחת בתנועה החסידית. למרות זאת, רובם של קבצי הסיפורים החסידיים נכתבו בעברית, כביטוי ל'קידוש הסיפור'. היחס לסיפורים כאל דבר מקודש גרם לכתבתם ב'לשון הקודש'.<sup>133</sup> מעבר זה משפה לשפה יצר ריחוק נוסף בין הסיפור 'המקורי' לבין הסיפור כפי שנמצא בידינו. על הסכנה הטמונה בריחוק זה עבור החוקר כתב אברהם יהושע השל:

מי שבא לחקור חסידות על פי המקורות הכתובים בלבד, ואינו דולה מן ה"תורה שבעל פה", נסמך על חומר מלאכותי, ומעיניו נעלמים מעינות חיים. בלי "תורה שבעל פה" ושימוש תלמידי חכמים, כמעט ואי אפשר לחקור חסידות. כי את העיקר, את ה"הנקודה", רשמו לעתים נדירות בלבד, ואת מה שרשמו תרגמו ל"לשון הקודש", ורק לעתים רחוקות כתבו בלשון שבה חיה המחשבה על שפתותיהם של צדיקים וחסידיהם.<sup>134</sup>

<sup>130</sup> שם, עמ' 186. וראו בעניין זה גם: גריס, ספר, סופר וסיפור, עמ' 49-50; דיינר, סיפור והיסטוריה, עמ' 662.  
<sup>131</sup> קיצים, ספרות השבחים, עמ' 188. וראו טענה דומה בהקשר לספרות האגדה אצל שנאן, היגוד על פה, עמ' 50-49.

<sup>132</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 415. וראו בספרם של רייזר ואבן מעשה, שפת אמת, עמ' 3-10 שם הם עסקו בהרחבה ביחסי הגומלין שבין האוראליות לטקסטואליות בדרשה החסידית וטענו כי אין לראות אותן כתופעות מנוגדות אלא כתופעות מקבילות וכשני ערוצי קשר בין הרבי לתלמידיו.  
<sup>133</sup> שמרוק, ספרות יידיש, עמ' 213. וראו טענתה של קויפמן במאמרה 'דו לשוניות', כי כבר מראשית החסידות הוענק ליידיש מעמד של קדושה, לצד לשון הקודש וזאת כחלק מהיותה שפת התפילה האישית, שפת הצדיק ועוד. בכך ישנה הרחבה ושינוי של תפיסת הלשון הקבלית והכלתה על שפה שאינה עברית, כחלק ממגמת טשטוש הגבולות בין קודש לחול ותפיסת העבודה בגשמיות. וראו גם: רייזר ואבן מעשה, שפת אמת, עמ' 55-40.

<sup>134</sup> השל, קוצק, עמ' 5.

למעבר מהידיש, בה סופר הסיפור, לכתובה בעברית, היו כמה השפעות. ראשית, כפי שטען גריס, מעבר זה יצר 'הגבהה' לשפת הסיפור, הקשורה גם לעצם מעשה הכתיבה אך גם לעובדה כי השפה העברית הידועה לכותבים לא היתה שפת היום יום שלהם, אלא שפת התורה והתפילה, שפת המקורות. הגבהה זו יצרה מצד אחד שפה פואטית, שהעשירה את הפן הספרותי של הסיפור, אך מן הצד השני פגמה בישירות והמיידיות של שפת המקור.<sup>135</sup> שנית, הדבר גרם לשיבושים רבים, הן בשל תרגום לא מדויק מידיש לעברית או מבנה תחבירי 'ידישיסטי' שאינו תקני ומקובל בעברית.<sup>136</sup>

דבר נוסף שיצר הרחקה בין הסיפור כנתינתו לבין האופן בו הוא מצוי בידינו, הוא 'שרשרת המסירה' של הסיפור, מן המספר אל המתעד או המסרן ומהם לכותב והעורך וממנו למדפיס. דבר זה, העיר משה רוסמן, גרם לטעויות שונות ולריחוקו של התוצר הסופי ממקורו.<sup>137</sup>

על אף שעיקר שפת הכתיבה החסידית היתה עברית, עדיין נוצרה במקביל אליה גם ספרות ענפה בידיש.<sup>138</sup> שמרוק הציע, שהחסידות יצרה בתחילה - באמצעות הכתיבה בלשון הקודש - קנוניזציה לכתובה ומתן גושפנקא לסיפורת, ולאחר מכן עברה לתרגום ולכתובה בידיש כדי להפיץ את הרעיונות והסיפורים לרבים.<sup>139</sup> ליברמן טען כי הספרות החסידית המודפסת בידיש נוצרה כתגובה להדפסת ספרי סיפורים משכיליים בידיש: "מדוע יקרא העם בסיפורי מעשיות אפיקורסיים, הרי מוטב שיעסוק בסיפורי מעשיות חסידיים שמוסר השכל בצידם".<sup>140</sup>

מבחינה מחקרית, לעובדה זו, כי הסיפורים המצויים בידינו הם תרגום משפת המקור, ישנן כמה משמעויות. ראשית, החברה החסידית היתה חברה אוראלית המושתתת על שפת הידיש, והשפה היא שיקוף של החברה. הסיפור המתורגם אינו מהווה שיקוף מדויק של החברה החסידית או של הסיטואציה אלא תרגום שלה, על כל מורכבותו של מעשה התרגום. וכפי שהגדיר זאת גריס: הסיפור הוא "הד קלוש" להוויה החיה.<sup>141</sup> עם זאת, ניתן לראות את המאמץ שעשו מתרגמי הסיפורים לעברית לשמר את חיוניותו של הסיפור על אף התרגום, בשימוש בדיגלוסיה - דו לשונית, במעבר לידיש שנעשה פעמים רבות בסיפורים בציטוט דברי הגיבור בידיש ולא בעברית. דבר זה נעשה, לטענתה של קויפמן, על מנת להימנע מ"הקפאת ההתרחשות הדינמית בלשון הקודש המתעדת אותה בכתובים [...] [וכדרך] להמחשת השיח החי שהתרחש בסיפור".<sup>142</sup> מעבר להתרחקותו של התרגום

<sup>135</sup> גריס, ספרות הדרוש, עמ' 174.

<sup>136</sup> הנדלר, הסיפור החסידי, עמ' 198-200.

<sup>137</sup> רוסמן, הבעש"ט, עמ' 182.

<sup>138</sup> לאחרונה פירסם דניאל רייזר ביבליוגרפיה מוערת למחקר החסידות בידיש ובה הוא מונה גם רשימת כותרים של ספרות שבחים חסידית שנכתבה בידיש. ראו: רייזר, ביבליוגרפיה.

<sup>139</sup> שמרוק, ספרות יידיש, עמ' 218. וראו טענתה של טורניאנסקי כי ההדפסה בלשון הקודש השפיעה על הנמענים לסיפורים, שהיו שכבת הציבור המשכילה ששלטה בשפה העברית. על מנת להנגיש את כתביה לרבים, הפכה החברה האשכנזית את הידיש לשפה מתווכת לקאנון בכתב על ידי עיבוד ותרגום של היצירות הקאנוניות שנדפסו בעברית ובכך הפרה את החלוקה שהיתה עד אז בין לשון הקודש לשפת הכתיבה וידיש לשפת הדיבור. טורניאנסקי, הדרשה, עמ' 183-187.

<sup>140</sup> ליברמן, אהל רח"ל, ג, עמ' 1-7.

<sup>141</sup> גריס, בין ספרות להיסטוריה, עמ' 153.

<sup>142</sup> קויפמן, דו-לשוניות, עמ' 146.

מהעברה אותנטית של הסיפור כהוויתו, כל תרגום הוא גם נקיטת עמדה פרשנית ולכן מעצב את הסיפור מתוך פריזמה פרשנית מסויימת.<sup>143</sup>

על אף כל זאת, חשוב לציין, שרוב רובו של קורפוס סיפורי החסידים המצוי בידינו כתוב עברית ועשיר בהרבה לעומת החומר בידיש. יתרה מכך, רוב החומר בידיש מקביל למה שנכתב בעברית, וכפי שטען אלשטיין "בוודאי שאין החומר שבידיש ראוי לאותה התייחסות כמו הקורפוס העיקרי".<sup>144</sup> על כן מחקר זה, כמו רוב המחקר הקיים על סיפורי חסידים, מתמקד בסיפורים שנכתבו בעברית. עם זאת, יש להעמיד לנגד עינינו כי בשל מעברי השפה, היכולת להבין את הסיפורים באופן מלא לעתים לוקה בחסר ובחלק מהסיפורים ה'גשמעקט' חסר מן הספר.

## ח. שאלת אמינותם של הסיפורים

שאלה מרכזית העולה באשר לסיפורי הצדיקים בחסידות היא שאלת אמינותם של הסיפורים. שאלה זו הטרידה גם את החסידים עצמם, כפי שעולה למשל מן הדברים הבאים:

היה מרן [=רבי יצחק מנסכיז] אומר בשם אביו [=רבי מרדכי מנסכיז] זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא]. שאינו מחשיב שום סיפורים שמספרים מעשיות מצדיקים כי הרבה מעשיות בדויים ומעורבים בטעיות.<sup>145</sup> זולת המעשיות שמספרים מהבעש"ט זלה"ה כי הגם אם לא היתה המעשה בפועל ממש אבל בכחו של הבעש"ט היה לפעול הכל.<sup>146</sup>

פייקאז', בעוסקו בסיפורים מבית רוז'ין, קבע כי בסיפורים יש 'גרעיני אמת' הבלולים בבדיות, והציע להתנחם בכך שבסופו של דבר, גם אם הסיפורים לא היו ולא נבראו, ניתן לראות בהם "רסיסים מעולמה הרוחני של החסידות ומאווירתה בסוף המאה הי"ט ובראשית המאה העשרים".<sup>147</sup>

גריס הצביע על סיפורי החסידים ככלי לגיטימי, ולעיתים אף פורה, למחקר היסטורי. "מניסיוני למדתי, שבאין מסמכים, תעודות וכתבים היסטוריים של חסידים [...] כי אז גם ספרות שבחים [...] תוכל את קורות העיתים לשיר".<sup>148</sup> עם זאת, הציע גריס לשים את מרכז הכובד על הסיפורים כמעצבים את המציאות הנפשית של יוצריהם ושל שומעיהם וכמשקפים את "שאר רוחם של גיבורי החסידות".<sup>149</sup>

<sup>143</sup> גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 49.

<sup>144</sup> אלשטיין, בואו לתקון, עמ' 462.

<sup>145</sup> כך במקור.

<sup>146</sup> זכרון טוב, עמ' 18, אות כו. וראו אמירה דומה בשם הרבי מצאנז: כל הכתוב לחיים, עמ' קל"א.

<sup>147</sup> פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 255.

<sup>148</sup> גריס, מיטב הסיפור, עמ' 90-91.

<sup>149</sup> שם, עמ' 91.

רוסמן סקר את הקשיים השונים שבהסתמכות על סיפורים, עדויות שמיעה ומסורות והציע לראות אותם כ"אמצעי עזר ואסמכתאות מדרגה שניה"<sup>150</sup>.

דיינר עסק בשאלת יכולתם של הסיפורים לשמש כמקור היסטורי. לטענתו ניתן לראות בסיפורים מקור היסטורי אמין ונטל ההוכחה להפרכתם כמקורות אמינים מוטל על הספקנים. כמו כן, פעמים רבות הסיפורים מקבלים אימות בלתי צפוי דווקא מן המחקר ההיסטורי. בין השאר, הציע דיינר את "קריטריון המבוכה", כלומר כאשר יש בכתבים גם אלמנטים שיכולים להביך (כגון בעיות נפשיות, מחלוקות קשות המגלות צדדים לא מחמיאים באישיות ועוד) ניתן לראות בהם כאמינים. העובדה שבסיפורי החסידים ניכר הניסיון לתאר את המציאות בכנות, ושלוכם בהם גם פרטים מביכים, הופכת את סיפורי הצדיקים מפולקלור גרידא למסמך שניתן לראות בו מקור להגיוגרפיה היסטורית. דבר נוסף שיכול להגביר את אמינות הסיפור הוא הופעת נושא השמועה בשמו המפורש "שמעתי מפי", וכן הימצאותן של גירסאות חלופיות לאותו סיפור.<sup>151</sup>

באופן דומה יסיף עמד על כך כי הסיפור החסידי מגביר את אמינותו בהישענות על המסורת החיה, בהסתמכותו על מסרנים שהוא מצטט את הסיפורים משם, כאנשים שחוו את הסיפורים בהתהוותם, כאמת חיה.<sup>152</sup> לדידו, אין לחפש בסיפורים 'אמת היסטורית' אלא את רישומם של האירועים כפי שנחקקו בתודעתם של החסידים ובנרטיב החסידי.<sup>153</sup> אף קויפמן טענה כי השאלה האם הסיפורים משקפים במדויק את הדמויות האמיתיות או שמא יש לראות בהם אך ורק יצירות ספרותיות אינה השאלה החשובה. לדעתה יש לשאול אילו דמויות מצטיירות מתוך השיח והתרבות בחסידות. גם לדמות כפי שהיא נוצרה בסיפורת ישנה חשיבות ונוכחות 'אמיתית' בשיח ובפרקטיקה לא פחות מאשר לדמויות ההיסטוריות.<sup>154</sup>

אף אני מצטרפת לקולות אחרונים אלה. במחקרי אבקש לראות בסיפורים שיקוף של הלך הרוח החסידי, ומעין חרך הצצה אל תודעת המספרים את הסיפורים והמאזינים להם. מתוך מכלול הסיפורים שיידון בעבודה זו משתקף מקומו המרכזי של הסיפור במערכת היחסים בין הרבי לתלמידיו. אף אם לא כל הסיפורים אכן התקיימו במציאות הרי שהם מצטברים לכדי 'מסה קריטית' המעידה על הדומיננטיות של נושא זה בשיח החסידי. יפים לכאן דבריו של אלי ויזל במבוא לספרו על החסידות:

<sup>150</sup> רוסמן, הבעש"ט, עמ' 186. וראו עמ' 185-205 דיון מפורט אודות הקושי להסתמך על סיפורי הבעש"ט כמקור היסטורי.

<sup>151</sup> דיינר, סיפור והיסטוריה, עמ' 660-667.

<sup>152</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 404-405 וכן ראו: נגאל, הסיפור והחסידים, עמ' 146-150; קיציס, ספרות השבחים, עמ' 96. בהקשר זה מעניין לציין כי גם ש"י עגנון, בעיבודו לסיפורי חסידים הקפיד להשתמש בדפוס סגנוני זה של ציון "שרשרת המסירה" של הסיפור. וראו בעניין זה במאמרה של מיכל אורון 'על המתנגדים הראשונים' לש"י עגנון, עמ' 663.

<sup>153</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 194.

<sup>154</sup> קויפמן, פרפורמנס חסידי, עמ' 52-53.

סבי היה חסיד. בכל שבת וחג היה עוזב את כפרו כדי לבוא ולחגוג עמנו [...] הוא היה מדבר ואני נרעדתי לשמוע כל מילה. הוא נהג לומר: "הקשיבו היטב ומעל לכול, זכרו כי סיפורים אמתיים יש להעביר הלאה. לשמור אותם לעצמכם, הרי זה כאילו לבגוד בהם" [...] עדיין יכול אני לשמוע את קולו של סבי אומר: "מובן שתמיד יהיה מי שיאמר לך כי סיפור זה או אחר אינו יכול להתקיים במציאות, לא יתכן שיהיה אמיתי מבחינה אובייקטיבית. אין לכך כל חשיבות; חסיד אובייקטיבי אינו חסיד".<sup>155</sup>

## ט. הסיפור החסידי והסיפור העממי

החוקרים נחלקו ביניהם בשאלה האם יש לראות את הסיפור החסידי כסיפור עממי או כז'אנר נבדל. יסיף הצביע על מאפיינים רבים של סיפור עממי המצויים בסיפורת החסידית, וביניהם: קיום מרובה, כלומר הימצאות גירסאות שונות ומסרנים שונים לאותו הסיפור, עיצוב מרושל, שימור הלשון המשובשת המקורית, טענה לאמת ולא לבידיון ועוד.<sup>156</sup> בניגוד אליו, דב נוי ותמר אלכסנדר גרסו כי אין לראות בסיפור החסידי יצירה עממית משום שרוב הספרות החסידית אינה רווחת ושגורה בפי העם ולכן אין בה מהימנות עממית.<sup>157</sup> אלשטיין עמד על כך כי הסיפור החסידי נבדל מזה העממי בתוקף שלו, המתקבל מסמכות ההיררכיה החסידית ולא מן העם, ובמסלול המסירה שלו, המערב מסירה בכתב במקביל להיגוד בעל פה. עם זאת, הצביע אלשטיין על כך שמבחינת תוכנו, הושפע הסיפור החסידי מאלמנטים המצויים בסיפור העממי.<sup>158</sup> בדומה לכך, טענה דבירגולדברג כי אמנם לא מעט מסיפורי המעשיות שסיפרו הצדיקים החסידים הם נוסחים מעובדים של סיפורים עממיים, אך בעוד בסיפור העממי הטקסט הינו אנונימי או נחשב כטקסט בבעלות הכלל, בסיפורי החסידים ישנה זיקה הדוקה בין הצדיק המספר לבין הסיפור. ייחודם של סיפורי החסידים אינו בכך שהם עוברים מדור לדור, כסיפור העממי, אלא בקיום החד-פעמי והמסויים שלהם בפי הצדיק המספר ועולמו הרוחני המשתקף מן הסיפור. עם זאת, הצביעה דבירגולדברג על תרומתו האפשרית של חקר הסיפור העממי לחקר הסיפור החסידי בכך שבשונה מחקר הספרות המתמקד בעיקר בטקסט עצמו, מחקר הסיפור העממי נותן את הדעת גם אל המספר, קהלו ואירוע ההיגוד.<sup>159</sup>

בנוגע להשפעתם של סיפורי עמים על הסיפור החסידי, הבחין אלחנן שילה בין סיפורים עממיים שנקלטו מהמרחב הלא יהודי וסופרו בעל פה בקרב אנשי החסידות ולא הכילו רכיבי תוכן יהודיים

<sup>155</sup> ויזל, בלהט הנשמה, עמ' 12-13.

<sup>156</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 402-437.

<sup>157</sup> אלכסנדר ונוי, הסיפור העממי, עמ' 56.

<sup>158</sup> אלשטיין, האקסטזה, עמ' 195-196.

<sup>159</sup> דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 14-15.

לבין סיפורים שהועלו על הכתב על ידי האליטה החסידית ועובדו על פי תפיסתה של המחשבה החסידית.<sup>160</sup>

מחקר זה צועד בעקבות הגישה הרואה בסיפור החסידי תופעה ייחודית הקובעת ברכה לעצמה ונטועה בהגות ובהוויה החסידית. עם זאת, נמצא בסיפור החסידי מימדים של השפעה מן העולם של הסיפור העממי, ולכן מחקרי יעזר בפריזמה של מחקר הסיפור העממי, במקומות בהם נראה כי יש בכך תרומה, בעיקר בהתבוננות על הרבי כמספר ועל התלמידים כמאזינים, כפי שיידון בהרחבה בפרק הנושא כותרת זו.

על אף היותו של הסיפור החסידי תופעה נבדלת מן הסיפור העממי, הרי, כאמור, חלק מסיפורי המעשיות שסיפרו הצדיקים הוא עיבוד משלהם לסיפורי עמים. הידוע מבין האדמו"רים שעשו שימוש בסיפורים אלו היה רבי נחמן מברסלב, אך הוא בהחלט אינו היחיד. לטענתו של דן, השימוש בסיפורי עמים קשור לתפיסה קבלית של העלאת ניצוצות וחשיפת הקדושה הפוטנציאלית הטמונה בסיפור.<sup>161</sup> על תופעה זו כתב ענברי:

הסיפורת החסידית נטלה מכל הבא ליד: מאגדות חז"ל, מסיפורי הזוהר, משבחי האר"י, ממעשיות עם יהודיות ולא יהודיות. היא לא בחלה בשום סיפור עלילה [...] כמקור ראוי לעיבוד. אדרבה: האתוס החסידי של "קידוש הסיפור" עודד את החסידים להשתמש דווקא בסיפורים "טמאים" ככל האפשר, כדי לגאול אותם מטומאתם על ידי הפיכתם לסיפורי צדיקים. ככל שגדולה טומאתו של הסיפור המשמש לעיבוד, גדול יותר ה"תיקון" הנעשה בו על ידי שכתובו החסידי; ככל שעמוקה תהום ה"קלקול", נוסקת לגבהים נישאים יותר ההתעלות המזככת.<sup>162</sup>

לטענתו של ענברי, מקורות היניקה המגוונים ואף המפתיעים, לעיתים, של הסיפור החסידי, קשורים לתפיסה קבלית של תיקון העולם וחשיפת הקדושה גם במקומות טמאים ומקולקלים, שבהם פוטנציאל הקדושה אף גבוה יותר.

על הימצאותם של חומרים סיפוריים מסיפורי העמים בסיפורי רבי נחמן מברסלב, כתב צבי מרק כי יש לראות את סיפוריו כעומדים בפני עצמם, ולא כנוסח משלו לסיפור-עם. כל זאת, משום שרבי נחמן מברסלב חש חופש מוחלט לעשות בחומרי הסיפורי כרצונו ואף ראה בכך שליחות דתית. במצב כזה, בו המספר אינו מוסר את הסיפור כמסרן בעלמא אלא כמבצע בעל חופש יצירה, הסיפור הנוצר בביצוע זה הופך להיות יצירתו האישית של המבצע ויש להתייחס אליה ככזו.<sup>163</sup> אמנם רבי נחמן מברסלב הוא מספר בעל מעמד משל עצמו בחסידות ובמחקר החסידות; עם זאת, מכיוון שכאמור,

<sup>160</sup> שילה, אוצר תחת הגשר, עמ' 229.

<sup>161</sup> דן, הסיפור החסידי, עמ' 49-54. וראו גם: קויפמן, לידה והולדה, עמ' 93 על האתגר הכפול העומד בפני צדיק העושה שימוש בסיפורי עמים: הן בעצם מעשה הסיפור, שמהווה העלאת ניצוצות, והן בשימוש במקור לא יהודי, הנחשב נמוך במיוחד.

<sup>162</sup> ענברי, לקראת ספרות עברית, עמ' 57.

<sup>163</sup> מרק, כל סיפורי, עמ' 36.

השימוש בסיפורי עמים אינו ייחודי רק לו, דבריו של מרק רלוונטיים ביותר לכל סיפורי החסידים העושים שימוש בגרעין סיפורי מסיפורי העמים ומפתחים אותם באינטרפרטציה אישית משלהם. בכך הופכים הסיפורים ליצירה עצמאית העומדת בפני עצמה.<sup>164</sup>

הרב שג"ר דן בסיפורי הבעש"ט וטען כי באמצעות השימוש שעושה רבי נחמן מברסלב בסיפורי העמים הוא מעשיר את עבודת ה' ומכניס אליה יסודות של ריגוש, תשוקה ואף טירוף. בכך עבודת ה' הופכת לחיונית יותר ונגאלת מהנפילה לבנאליות, כלשונו:

הריגוש "שבוי" בקרב הגויים. הבעש"ט מבקש להחזירו ולהכניסו אל תוך העולם הדתי עצמו הסובל ממופרות-יתר: הכול מוכר לו מדי; עבודת ה' שגורה על פיו ובידיו, ואפילו בלבבו. אין בה את הלהט והניצוץ הנדלקים בו כשהוא נפגש בנעשה בעולם הגדול, בסיפורי העמים המוטרפים [...] מסר פרדוקסלי מעין זה אינו יכול להיות מועבר כרעיון, ואף לא בסיפור הלקוח מן המקורות. זרותו למסורת היהודית אינהרנטית לסיפורו כסיפור עם גויי, גם ומעוות. רק כך הפרדוקסאליות שבו לא תהפך לבנאלית, רק כך הוא ישמור על המתח והריגוש שלו וייקח את השומע אל מעבר לאופקים של עצמו, אל הדמיון, אל הרגשות הקמאיים, אל תוככי האישיות.<sup>165</sup>

בהקשר למחקר זה ניתן לומר, בעקבות דברי הרב שג"ר, כי כאשר הרבי מספר סיפור ובו משוקעים עקבות ומוטיבים מסיפורי הגויים, הוא יוצר אצל תלמידירשומעיו טלטלה המניעה אותם ממחוזות הבטוח והמוכר אל עבר הזר והחדש ובכך מסייע להם להרחיב את גבולות התודעה והאישיות. אמירתו זו של הרב שג"ר קשורה גם לדבריו של ברונר, שהובאו לעיל,<sup>166</sup> על הסיפור החתרני השובר ומפר את הסיפור הקנוני ובכך מרחיב את הנרטיב המשותף ומאתגר אותו.

## י. בין סיפור שסיפר הצדיק לסיפורים אודותיו

מחקרי עושה שימוש בשני סוגים של מקורות סיפוריים: סיפורי מעשיות שסיפרו הצדיקים החסידיים, וסיפורי שבחים, המכונים גם סיפורי הגיוגרפיה, קרי סיפורי צדיקים שסופרו אודות הצדיק על ידי חסידיו או סיפורי צדיקים שסיפר הצדיק אודות צדיקים אחרים.

דן טען כי מכיון שסיפורי מעשיות נתפסו כהליך דתי של 'העלאת ניצוצות', שנחשב דבר שיש בו מידה של הסתכנות רוחנית, החל מהדור השלישי לחסידות החופש הסיפורי ניתן לצדיק בלבד וחסידיו

<sup>164</sup> דוגמא לכך מצויה במאמרי אודות גירסתו של רבי דוד מקשאנוב לסיפור "בן המלך שחשב שהוא תרנגול". וראו: ברוש, התרנגול.

<sup>165</sup> שג"ר, סוד הוידוי, עמ' 239-240.

<sup>166</sup> עמ' 10.



רק חוזרים ומשמרים את הסיפור כנתינתו.<sup>167</sup> מה שנותר בידי החסידים הוא סיפורי ההגיוגרפיה, בהם הצדיק הוא גיבור הסיפור. סיפורי הצדיקים בחסידות, בשונה משאר ספרות השבחים ביהדות, הושפעו מתורת הצדיק החסידית, ועוצבו כסיפורים המדגישים את דמותו המיתית של הצדיק.<sup>168</sup> לעומת זאת גדליה נגאל טען כי למעט סיפורי רבי נחמן מברסלב, אין להפריד באופן עקרוני בין הסיפורים שסיפר הצדיק לסיפורים שסופרו אודותיו.<sup>169</sup>

אליאור תארה את הסיפורים שסיפר הרבי החסידי כביטוי אמנותי עמוק לעולם הרוחני המיסטי שלו וכגילום של הצד החי של תורת הצדיק. לעומתם הסיפורים המסופרים אודותיו הם עדות לתפיסת הכאריזמה של הרבי על ידי חסידיו ולמשמעותה של דמותו עבורם. סיפורים אלו מסייעים לעיצוב התודעה החסידית ומבטאים באופן סיפורי את יחסי הצדיק והעדה.<sup>170</sup>

דבירגולדברג הצביעה על היעדרם הבולט של מחקרים המוקדשים לסיפורים שסיפרו צדיקי החסידות (להוציא סיפורי רבי נחמן מברסלב) כתופעה ייחודית.<sup>171</sup> מחקרי מהווה המשך ליעד שאותו סימנה במחקרה החלוצי. אבקש אפוא להישען על המסד אותו בנתה ולהתמקד בסיפורים שסיפרו הצדיקים החסידיים, מתוך רצון לתת ביטוי לאוצר בלום זה. כמו כן, מצויות בבסיס עבודתי גם חלק מתוכנותיה של דבירגולדברג, היונקות מתיאוריות על 'תגובת הקורא', אודות תפקידו של הסיפור בבניית אוטונומיה רוחנית לתלמיד ובהעברת מסרים מורכבים ורבי משמעות.

מחקרה של דבירגולדברג הוקדש לעולמם הרוחני של צדיקי החסידות, כפי שהוא משתקף מהסיפורים שסיפרו, ובעיקר תוך מתן דגש על נושאים כגון תורת הצדיק ונושא הגלות והגאולה. בשונה מכך, הדגש במחקרי אינו בתוכן הרוחני שנושא עמו הסיפור אלא בעיקר בדרכי פעולתו של הסיפור, באינטראקציה שהוא יוצר בין הרב לבין תלמידיו ובתפקידם של הסיפורים במערכת היחסים בין הרבי לבין תלמידיו. פעולת הסיפור משתקפת הן בסיפורים שסיפר הרבי ובהם קיים תיעוד להשפעתו של הסיפור על התלמידים המאזינים, הן בסיפורים שסיפרו התלמידים אודות הרבי המספר סיפור. כמו כן, בעוד מחקרה של דבירגולדברג מוקדש בעיקר לשלושה מספרים בולטים: רבי לוי יצחק מברדיטשב, רבי שמחה בונם מפשיסחה ורבי ישראל מרוז'ין, מחקר זה עוסק במגוון רחב של מספרים, כאשר הדגש אינו על דמות זו או אחרת אלא על תמות משותפות העולות מתוך עיון בקורפוס הסיפורים הרחב.

<sup>167</sup> דן, הסיפור החסידי, עמ' 54. וראו בעניין זה אצל קויפמן, בכל דרכיך דעהו, עמ' 241-242, החולקת על התפיסה המחקרית לפיה ה"עבודה בגשמיות" היתה נחלתו של הצדיק בלבד.

<sup>168</sup> שם, עמ' 55-57.

<sup>169</sup> נגאל, הסיפורת החסידית, עמ' 34.

<sup>170</sup> אליאור, חירות, עמ' 36-37.

<sup>171</sup> דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 11.

## יא. סיפורי רבי נחמן מברסלב

מחקרי, כאמור, סוקר את סיפוריהם של אדמו"רים רבים ומגוונים, מתקופות שונות בחייה של התנועה החסידית. תופעת סיפור סיפורים מוצגת בתוך מרחב הקשר בין רב ותלמיד כתופעה רחבה ורבת פנים. זאת למעט חריג אחד, שלא יידון כלל בעבודתי: סיפורי רבי נחמן מברסלב, שמקובל במחקר לראותם כתופעה ייחודית ונבדלת הזקוקה למבט עיוני ומחקרי משל עצמה.<sup>172</sup> עם זאת, תקוותי היא שהכלים שאפרוש בעבודה זו ולאורם אנתח את הסיפורים החסידיים והתובנות החדשות שאבקש להצביע עליהן - בהקשרים ספרותיים, הגותיים וחינוכיים - עשויים לשמש מצע פורה גם למחקר שיעסוק בסיפורי ר' נחמן מברסלב. בד בבד, רבי נחמן מברסלב הוא כמעט האדמו"ר היחידי שעסק באופן שיטתי בניסיונות להבין מהו סיפור ומהן המשמעויות הרוחניות, הדתיות, הקיומיות והחינוכיות של השימוש בו. על כן אעשה שימוש בתורתו בפרק הבא, העוסק בהגות החסידית אודות הסיפור החסידי ובמבואות לפרקי הקריאה בסיפורים.

## יב. על הקריאה בסיפורים

קיימות במחקר כמה הצעות מרכזיות לגבי האופן בו יש לקרוא בסיפורי חסידים.

גישה ראשונה היא הגישה הספרותית, הרואה בסיפור יצירה ספרות וקוראת אותו בכלים ספרותיים מקובלים. אלשטיין ייסד את שיטת העיון התימטולוגי בסיפורים ופיתח כלים פואטיים לבחינת הסיפורים החסידיים. מתודת המחקר התימטולוגי היא ניסיון לארגן את העיבודים והגרסאות השונות לסיפורים בספרות היהודית לאורך הדורות, מן המקרא ועד ימינו. המתודה מציעה לעקוב באופן היסטורי אחר התפתחות הגרסאות תוך עמידה על מצב התודעה המתפתח, המשתקף מהשינויים החלים בגרסאות לאורך ההיסטוריה. יצירת גרסה חדשה תמיד משמרת גרעין סיפורי יציב ועל גביו מוסיפה גוון חדש, שדרכו היא משמיעה קול תרבותי חדש, האופייני לאותה תקופה.<sup>173</sup> בהקשר לסיפור החסידי, מחקריו של אלשטיין ושל ממשיכיו חושפים את גלגוליהם של סיפורים חסידיים שונים תוך עמידה על סיפורי המקור עליהם הם נשענים וחשיפת השינויים במסר המתרחשים בעקבות שינויי המסירה.

לטענתו של אלשטיין, מאפיין מרכזי של הסיפור בחסידות הוא הריאליזציה שלו; היותו נטוע בזמן ובמקום קונקרטיים ועוסק בדמויות ממשיות. אך הריאליזם בסיפור מהווה מצע לאל-ריאליסטי,

<sup>172</sup> על סיפורי רבי נחמן מברסלב כתופעה ייחודית נכתב רבות. וראו למשל: פייקאז', חסידות ברסלב, עמ' 84; דן, הסיפור החסידי, עמ' 132-188; גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 36; מרק, התגלות ותיקון, עמ' 10-11; הר שפי, המפנה, עמ' 235-271; פדיה קבלה ופסיכואנליזה, עמ' 221-307; מרק, כל סיפורי, עמ' 17-30.  
<sup>173</sup> על גישה זו ראו: אלשטיין וליפסקר, קווי יסוד, עמ' 25-51.

למטאפיזי. במהלך הסיפור נעים הגיבור וסביבתו מן הריאלי והטריוויאלי אל המיתי, ובכך נחשף היסוד האחדותי שבהוויה, על פי תפיסת החסידות.<sup>174</sup>

גישה שנייה היא קריאה מיסטית בסיפורים. אליאור ופדיה ראו את הסיפור החסידי כביטוי אומנותי עמוק לעולם רעיוני מיסטי. הסיפורים הינם צופני סוד וקריאה רגישה בהם יכולה לחשוף את המחשבה המיסטית המונחת בתשתיתם.<sup>175</sup> הסיפור החסידי משקף חוויה והוויה מיסטית, ועל כן יש לחקור אותו לא רק דרך הפריזמה הספרותית אלא דרך מחקר המיסטיקה והסוד בעידן המודרני.<sup>176</sup>

גישה שלישית עוסקת בקריאה בסיפורי חסידים לאור תיאוריות פסיכולוגיות. מיכה אנקורי הציע קריאה פסיכולוגית-יונגיאנית בסיפורי רבי נחמן מברסלב. הוא ראה את הסיפור החסידי כדרך לעורר את הלא-מודע וקרא לחפש אחר המסר הסימבולי בסיפורים ולא אחר המסר החינוכי.<sup>177</sup> עם זאת, הדגיש אנקורי כי את הסמל אין לראות כפשוטו ואין לצמצם את הבנת הסמל לגילוי המסומל או הנמשל; הסמלים הם מעין הזמנה למפגש עם עולם הסוד והם "הגשר הנטוי בין הנגלה לבין הנסתר".<sup>178</sup>

בספרה "קבלה ופסיכואנליזה" עוסקת פדיה, בין השאר, בניתוח סיפורים חסידיים לאור מושגים מן הפסיכואנליזה.<sup>179</sup> אדיר כהן עמד על כוחם התירופיטי של סיפורי החסידים והציע דרך לעשות בהם שימוש בטיפול ביבליותרפי. לטענתו, לסיפור החסידי יש תפקיד תרופיטי חשוב ביכולת שלו לסייע ליילד את התשובות מתוך המטופל, מכיוון שהוא שזור בסמלים ומתוך כך הוא מעורר ומגרה את הנפש. העובדה שיש בסיפור רובד מוצפן יוצרת השפעה תת קרקעית ולכן על המטפל להימנע מלהצביע במפורש על הסמלים או לנסות לפענח אותם אלא לתת לדברים לשקוע בנפשו של המטופל.<sup>180</sup> באופן אחר טען ברוך כהנא כי מכיוון שהחסידות מושתתת על התפיסה של שבירת הכלים ותיקונם תוך הסטתה מן האור האלוהי המופשט אל האור הנשמתי, אפשר לעשות בסיפור החסידי שימוש לצורך הבנת שורשי המצוקה הנפשית ודרכי הטיפול בה.<sup>181</sup> לטענתו, סיפורי חסידים רבים ניתן לקרוא "כסיפורי טיפול מדהימים ברעננותם".<sup>182</sup> וכן סיפורים רבים יש בהם יסוד תרופיטי מובהק, השואב את כוחו מן הקשר המיוחד בין הרבי לחסידיו.<sup>183</sup>

הקריאה שאציע בסיפורים היא קריאה ספרותית, העושה שימוש בכלים שונים ומגוונים מתורת הספרות על מנת לחשוף את המשמעויות הגלומות בסיפור ולחלץ ממנו תובנות חינוכיות. בקריאה

<sup>174</sup> אלשטיין, האקסטזה, עמ' 101; 106. אלשטיין, מעשה חושב, עמ' 48; וכן ראו הנדלר, הסיפור החסידי, עמ' 141.

<sup>175</sup> אליאור, חירות, עמ' 36.

<sup>176</sup> פדיה, אחרית דבר, עמ' 436-451.

<sup>177</sup> אנקורי, הלב והמעין.

<sup>178</sup> אנקורי, מרומי רקיעים, עמ' 78.

<sup>179</sup> פדיה, קבלה ופסיכואנליזה, עמ' 221-307.

<sup>180</sup> כהן, היכן גר, עמ' 218-236.

<sup>181</sup> כהנא, שבירה ותיקון, עמ' 136.

<sup>182</sup> שם, עמ' 166.

<sup>183</sup> שם, עמ' 190.

הסיפורים ארצה לצעוד בעקבות פאוסט, שתאר את גישתו לפרשנות סיפור האגדה כ"גישה לקטנית" המסתמכת על מגוון השיטות הפרשניות הקיימות ואינה משתעבדת לגישה אחת ויחידה. מתודת הקריאה נבחרת בהתאם לסיפור ולאופיו; היא נמדדת על פי מידת תרומתה להבנת הסיפור ולעמידה על משמעותו ותוך מתן מקום - מעבר למתודות הקריאה המחקריות השונות - גם לאינטואיציה הפרשנית.<sup>184</sup> עם זאת, לעיתים ייעשה שימוש גם בתוכנות מתחום הפסיכולוגיה וייעשו מאמצים לחשוף את הפן המיסטי הגלום בסיפורים במקרים שהדבר יתרום להבנתו. הקריאה בסיפורים תהיה מתוך תנועה כפולה: מחד, חיפוש אחר התשתית הרוחנית ממנה נובע הסיפור, דרך תורות חסידיות או מקורות אחרים היכולים לשפוך אור על הסיפור; ומאידך, התחקות אחר עקבות הפעולה החינוכית שפועל הסיפור.

חשוב לי להדגיש כי הקריאות בסיפורים המופיעים במחקר זה הן בגדר הצעה אפשרית בלבד; הצעה אותה ניסיתי לבסס כמיטב יכולתי אך בהחלט איני טוענת כי היא הקריאה האפשרית היחידה. יתירה מכך, במידה רבה כוחם של הסיפורים הוא בכך, שלעולם יישארו בלתי פתורים עד תומם, וכפי שניסחה זאת לואיז פון פרנץ באופן בהיר, בדיונה בסמלים ארכיטיפיים בסיפורי אגדות: בכל סיפור ישנו יסוד של מסתורין שאפילו הפרשנות הטובה ביותר לא תוכל לפתרו וזהו "יסוד יופיו וסרבולו כאחד". ישנו סימן שאלה רוחני שנותר על כנו, למרות המאמצים לחשוף את תכנו המסתורי של הסמל.<sup>185</sup> גישה דומה הציע בנימין שתיאר שני סוגים של משלים: האחד דומה לסירת נייר, שכאשר נפתחים קיפוליה נעלמת הסירה כליל ונותר דף נייר חלק. המשל מתפרש באופן כה מוחלט עד כי כביכול כל משמעותו מונחת על כף היד כנייר פתוח וחלק. לעומת זאת, המשל מן הסוג השני דומה לפרח שכאשר עלי הכותרת שלו נפתחים, הניצן הופך לפרח. משהו שהיה חבוי בניצן התגלה כלפי חוץ אך הוא עדיין כומס סוד. הנמשל מסוג זה אינו כהסרת הלוט מעל כל הסודות הגנוזים במשל אלא הוא נותר כסוג של שירה.<sup>186</sup> הפרשנות שאותה ארצה להציע לסיפורים היא פרשנות שלא מעלימה את הסיפורים עצמם ומאפילה עליהם אלא מציעה להם פשר תוך שהיא מחזקת את קיומם בנפרד ממנה.

<sup>184</sup> פאוסט, אגדתא, עמ' 46-49. וראו אמירה דומה אצל דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 15.

<sup>185</sup> פון פרנץ, הנשי באגדות, עמ' 127.

<sup>186</sup> בנימין, כתבים, עמ' 251.

# פרק שני

## הסיפור בהגות החסידית

### 1. פתיחה

לאחר שסקרנו את המחקר הקיים אודות הסיפור החסידי, מטרתו של פרק זה היא לעמוד על האופן בו נתפס הסיפור החסידי בהגות החסידית.

כאמור, מרכזיותו של הסיפור בחסידות באה לידי ביטוי בתופעת "קידוש הסיפור", הווה אומר, המגוון הרחב של סיפורים שסיפרו האדמו"רים וסיפורים שסופרו אודותיהם, והתיעוד המסיבי שלהם, העלאתם על הכתב והדפסתם בספרים שקיבלו מעמד כמעט כשל ספרי קודש. אולם מעבר לכך, היחס המיוחד לסיפורים בא לידי ביטוי גם בפיתוחה של מעין תיאוריה פנימית אודות מעשה הסיפור. תורות חסידיות רבות עוסקות בניסיון להסביר את מהותו של הסיפור, את מעלתו על פני אופני דיבור אחרים ואת מקומו בעבודת ה'.

פייקאז' טען כי "תפיסת הסיפור מעולם לא נתגבשה בחסידות כדי שיטה שלימה ואחידה שיש בה כדי 'תורת ספרות' העומדת ברשות עצמה". אך הוא הצביע על היסודות הרוחניים עליהם השתיתו האדמו"רים את סיפוריהם: רעיון הדבקות, האמונה באימנציה האלוהית, תורת הניצוצות, תפיסת עולם סימבוליסטית ותורת הצדיק.<sup>1</sup> אף נגאל עמד על האופנים השונים בהם ראו הצדיקים והחסידים את הסיפורים: כדרך לייחוד ייחודים, כהעלאת ניצוצות, כתפילה נסתרת, כסגולה לישועות ועוד.<sup>2</sup> פרק זה הוא פיתוח והרחבה של דבריהם ועולה ממנו שאמנם אין בנמצא שיטה אחידה ומגובשת אולם מכלול המקורות בהחלט מאפשר להציג עמדה רוחנית-דתית מפותחת כלפי הסיפור.

בעוד רובה של עבודה זו תוקדש להבנת מעשה הסיפור דרך קריאה בסיפורים חסידיים, פרק זה עוסק בעיקר בדרשות החסידיות העוסקות בסיפור ובכך הוא מאפשר להבין את מעשה הסיפור במבט אינטגרטיבי, לא רק "מתוך עצמו", דרך הקריאה בסיפורים עצמם, אלא גם מתוך העיון בתורות החסידיות.

התורות והסיפורים שיובאו בפרק זה קשורים לאופן בו החסידות ראתה את מעשה הסיפור כחלק מעבודת ה' של האדם וזאת בשלושה היבטים: הסיפור כלימוד תורה, הסיפור כתפילה והסיפור כעבודה בגשמיות וכהעלאת ניצוצות. תורות חסידיות נוספות העוסקות במעלת הסיפור ומתקשרות ישירות לנושאי פרקי העבודה כגון הסיפור כמרפא, הסיפור כמראה והסיפור כמעורר, יופיעו בפתיחה לפרקים אלו.

<sup>1</sup> פייקאז', חסידות ברסלב, עמ' 86-87.  
<sup>2</sup> נגאל, הסיפור והחסידים, עמ' 133-144.

## 2. עיסוק בסיפורים כלימוד תורה

ביטוי מרכזי למעמד המיוחד שקיבל מדיום הסיפור בחסידות מצוי בהשוואה שנעשית בינו לבין לימוד התורה, הלוא הוא העיסוק המרכזי המכונן את ההויה היהודית. סיפורי המעשיות מפי צדיקים וכן סיפורים אודות צדיקים קיבלו לעיתים בחסידות מעמד של דברי תורה, והעיסוק בהם נתפס, על ידי חלק מן הצדיקים, כשווה ערך ללימוד התורה. כך למשל, על רבי אברהם יהושע השל מאפטא סופר כי לאחר שהיה מספר סיפור, היה נוהג לומר קדיש - כפי הנהוג בסיום לימוד תורה בציבור; בכך הוא 'מיסגר' את העיסוק בסיפורי חסידים באופן זהה ללימוד תורה.<sup>3</sup> עדות נוספת ניתנה על רבי מנחם נחום פרידמן משטפנשט, שהנחה את תלמידיו לקבוע מעין סדרי לימוד בסיפורי צדיקים ולהתייחס לכל סיפור כ"ממיר" דף לימוד או תפילה:

הוא הי' [ה] אומר כי לספר מאמר אחד מהצדיק בבוקר הוא חשוב כמו דף זוהר. שני מאמרים כנ"ל חשוב כמו שני דפים זוהר. ג' מאמרים כנ"ל איז גיט אין גיט [יידיש: הוא טוב טוב]. לספר מאמר מהצדיק בלילה קודם השכיבה חשוב כמו ק"ש [קריאת שמע]. ב' מאמרים כנ"ל חשוב כמו ק"ש גדולה. ג' מאמרים כנ"ל איז גיט אין גיט. כסבורים אתם שצריכים דוקא לספר אחד לחבירו? רק כמו ק"ש [קריאת שמע] הוא בינו לבין קונו, כמ"כ [כמו כן] הסיפור מהצדיק יכול להיות בינו לב"ע [לבין עצמו].<sup>4</sup>

ממש כמו רב המנחה את תלמידיו לקבוע עיתים לתורה ולהתמיד בלימוד בקצב קבוע, כך מנחה הרבי משטפנשט את תלמידיו לעסוק בסיפורי צדיקים בקביעות לאורך היום, תוך השוואתם ללימוד זוהר ואף לאמירת קריאת שמע.<sup>5</sup> זהו ביטוי נוסף לייחוס ערך דומה ללימוד תורה ולעיסוק בסיפורי צדיקים.

### א. סיפור וספיר

מעמד זה שקיבלו סיפורי החסידים נשען על התורה עצמה, שחלקים גדולים בה (ובמיוחד ספר בראשית) הינם סיפוריים, ולמרות זאת נחשבים חלק בלתי נפרד ממנה.<sup>6</sup> הסבר חסידי נפוץ לכוחם הרוחני של סיפורים נעוץ בדמיון הלשוני שבין המילה 'סיפור' למילה 'ספיר'. הספיר הנה אבן טובה ונוצצת שנקשרה במדרגות רוחניות עליונות ובגילוי אלוהות: "ותחת רגליו פמעה לבנת הספיר

<sup>3</sup> פאר מקדושים, עמ' 48-53.

<sup>4</sup> בית ישראל (חלק חזון נחום), עמ' 154 אות ד'.

<sup>5</sup> אמירת קריאת שמע נחשבת בין השאר כחלק ממצוות לימוד תורה. וראו למשל בבלי, מנחות צט ע"ב.

<sup>6</sup> ראו למשל: רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, עמ' 79-80, אות קיח: "וכמו שתמצא בתורה כמה סיפורי מעשיות וכן בתלמוד כמה דברים נראים כסיפורי חול והם תורה ממש ככל דברי תורה"; רבי שלמה הכהן רבינוביץ מראדומסק, תפארת שלמה על התורה (פרשת חיי שרה עמ' 41 ד"ה ואבא היום אל העין): "וידוע גודל מעלת הצדיקים האבות הקדושים וכדומה כי המספר בשבחם זה רצונו ית"ש [יתברך שמו] והוא כמו ד"ת [דברי תורה]. כאשר ראינו כל ספר בראשית הוא רק סיפורי המעשיות והתלאות אשר מצאו את אבותינו הקדושים והוא בתוך החמישה חומשי תורה יחשב. יען כי קב"ה [קודשא בריך הוא] ואורייתא וישראל חד".

וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטֹהֵר.<sup>7</sup> עֶשֶׂר הַסְּפִירוֹת, הַמוֹפִיעוֹת בַּשֵּׁפֶת הַקְּבֵלָה, קְשׁוּרוֹת הֵן לְהִיּוֹתֵן גִּילּוּי שֶׁל אֹר  
אֱלוֹהֵי - סְפִיר, וְהֵן לְאוֹפֵן שְׁבוּ הֵן מִסְּפִירוֹת אֶת סִיפּוּרָה שֶׁל הָאֱלוֹהוֹת. וְכַפִּי שְׁמוֹפִיעַ בְּסִפּוּר הַבְּהִיר:<sup>8</sup>  
”אִמָּאֵי קְרִי לִיָּה סְפִירוֹת, מִשׁוֹם דְּכַתִּיב ‘הַשָּׁמַיִם מִסְּפִירִים כְּבוֹד אֱלֹהִים.”<sup>9</sup>

הַחִיבוּר בֵּין הַסְּפִירוֹת לְבֵין הַסֵּפֶר וְהַסִּיפּוּר קְשׁוּר לְתַפִּישׁת הַשֵּׁפֶת הַמִּיסְטִית בַּחֲסִידוֹת הַרוֹאֵה בְּאוֹתִיוֹת  
וּבְמִילִים כְּלִים לְאוֹר הָאֱלוֹהֵי וּלְבִיטּוּי הַרוּחַ הָאִינְסוֹפִית. הַשֵּׁפֶת מְאֻפְשֶׁרֶת לְיִצּוּר יִיחּוּד בֵּין רוּחַ אֱלוֹהִים  
לְרוּחַ הָאָדָם וְהַדִּיבּוּר הוּא מְעִין גִּילּוּי מְצוּמָצֵם שֶׁל הַהוּוּיָה הָאֱלוֹהִית הַמוֹפְשֶׁטֶת.<sup>10</sup> הָאוֹר הָאֱלוֹהֵי,  
הַנֶּאֱצֵל אֶל הָעוֹלָם בְּמַעֲרַכַת הַסְּפִירוֹת הַקְּבֵלִית, מֵתְגַלֶּה גַם דֶּרֶךְ הַמִּילִים: הַכְּתוּבוֹת בְּסִפּוּר וְהַמְסוּפּוֹרוֹת  
בְּקוֹל.

מִשְׁמַעוֹת אַחַת לְדִימְיוֹן שְׁבִין הַמִּילִים ‘סִיפּוּר’ וְ‘סְפִיר’ מְצוּיָה בְּדַרְשׁוֹת חֲסִידוֹת אוֹדוֹת מְצוֹת סִיפּוּר  
יְצִיאַת מִצְרַיִם. כֵּךְ לְמִשְׁל נִכְתַּב בְּשֵׁם הַרְבֵּ אֲבֵרָהִם יְהוֹשֻׁעַ הַשֵּׁל מֵאֲפֻטָּא: ”וּזוֹ”ש [וְזֶה שְׁכַתוּב] וְהָיוּ  
מִסְּפִירִים בִּיְצִיאַת מִצְרַיִם כֹּל אוֹתוֹ הַלִּילָה<sup>11</sup> ר”ל [רוֹצֵה לְוֹמַר] שֶׁהָיוּ מֵאִירִים בְּסִיפּוּר יְצִיאַת מִצְרַיִם הַזֶּה  
בְּכֹל אוֹתוֹ הַגְּלוּת כִּי סִפּוּר הוּא לְשׁוֹן הָאֵרָה כִּמ”ש [כְּמוֹ שְׁכַתוּב] כְּמַעֲשֵׂה לְבַנַּת הַסִּפּוּר וְכַעֲצֵם הַשָּׁמַיִם  
לְטוֹהַר וְהַגְּלוּת נִקְרָא לִילָה.<sup>12</sup> מַעֲשֵׂה הַסִּיפּוּר אֵינּוּ רַק הַיְזָכְרוֹת בַּעֲבֹר אֲלֵא הַחִיָּיָתוֹ. הַחֲכָמִים מֵאִירִים  
עַל יְדֵי הַסִּיפּוּר אֶת חֲשַׁכַת הַגְּלוּת בִּימֵיהֶם, וּמְכוּחַ יְצִיאַת מִצְרַיִם עֲלֵיהֶם הֵם מִסְּפִירִים, הֵם מֵאִירִים גַּם אֶת  
זְמַנָּם בְּאוֹר הַגְּאוּלָּה. מַעֲבֹר לְכוּחוֹ שֶׁל הַסִּיפּוּר לְפַעוּל בְּמִימַד הַלְּאוּמִי, גַּם הָאָדָם הַפְּרָטִי יִכּוֹל לְהֵאִיר  
אֶת חִיָּיו בְּאֻמְצָעוֹת מַעֲשֵׂה הַסִּיפּוּר:

וְזֶה יֵשׁ לְוֹמַר שֶׁמְרוּמָז בַּפְּסוּק זֶה סִפּוּר [תּוֹלְדוֹת אָדָם (בְּרֵאשִׁית ה, א)] הֵינּוּ הַתּוֹרָה שֶׁנִּקְרָאֵת  
סִפּוּר לְשׁוֹן סִפּוּר גְּזֵרַתָּם יַחַד מֵאִירוֹת<sup>13</sup> עַל שֵׁם שֶׁמְנַהֵיר עֵינַיִן דְּמִשְׁתַּדְּלִין בָּהֶּ<sup>14</sup> [אַרְמִית:  
שְׁמֵאִיר אֶת עֵינֵי הַמִּשְׁתַּדְּלִים בָּהֶּ] [...] תּוֹלְדוֹת אָדָם הֵינּוּ כֹל מַעֲשֵׂיו שֶׁל אָדָם נִקְרָאִים תּוֹלְדוֹת  
[...] וְעַל יְדֵי הַתּוֹרָה הוּא מְנַהֵיר וּמְבַהֵיק הַדִּיבּוּרִים שֶׁל אָדָם שֶׁפָּגַם בָּהֶם [...] כֵּן יֵשׁ לְוֹמַר סִפּוּר  
מִלְּשׁוֹן סִיפּוּרֵי דְּבָרִים וְהֵינּוּ אֲפִילוֹ כְּשֶׁמְדַבֵּר שִׁיחַת חוֹלִין וְהֵם חוֹלִין שֶׁנַּעֲשׂוּ עַל טְהַרַת הַקּוֹדֵשׁ  
הֵינּוּ שֶׁהוּא דְּבוּק בְּשַׁעַת שִׁיחַתוֹ לְחֲכָמָה שֶׁנִּקְרָא קוֹדֵשׁ בְּזֶה הוּא מִסְּפִיר וּמְזַהֵיר וּמְבַהֵיק  
תּוֹלְדוֹת אָדָם.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> שְׁמוֹת כַּד, י. וְכֵן רָאוּ יַחְזָקָאֵל א, כו: ”וּמִמַּעַל לְרִקְיעַ אֲשֶׁר עַל רֵאשִׁים, כְּמִרְאֵה אֶבֶן סִפִּיר דְּמוּת פְּסָא”.

<sup>8</sup> סְעִיף 87.

<sup>9</sup> תְּהִילִים יט, ב.

<sup>10</sup> וְרָאוּ: אֲלִיאוֹר, חֲרוֹת עַל הַלּוֹחוֹת, עמ' 60-83.

<sup>11</sup> הַגְּדָה שֶׁל פֶּסַח.

<sup>12</sup> שְׁפָתֵי צְדִיקִים אֲגִדְתָּא דָּף כו ע”ב. וְרָאוּ גַם: שִׁיחַ שְׂרָפִי קוֹדֵשׁ א, אוֹת קָא עמ' 21.

<sup>13</sup> מִתּוֹךְ הַפִּיּוּט ”אֵל מִסְתַּתֵּר” מֵאֵת ר' אֲבֵרָהִם מִימִין. מְבוֹסָס עַל הַפְּסוּק בְּאִיכָה ד, ז ”אֲדָמוּ עֶצֶם מִפְּנִינִים סִפִּיר  
גִּזְרָתָם”.

<sup>14</sup> עַל פִּי זוֹהַר, רַעִיא מֵהִימְנָא כְּרִךְ ג (בְּמִדְבָר) פֶּרֶשֶׁת פִּנְחָס.

<sup>15</sup> דְּגַל מַחְנֵה אֲפִירִים, פֶּרֶשֶׁת בְּרֵאשִׁית, ד”ה זֶה סִפּוּר תּוֹלְדוֹת אָדָם, ב' ע”ב. וְרָאוּ גַם שֵׁם, לִיקוּטִים, ד”ה כֹּל הַמְּרַבָּה  
לְסִפּוּר, קי”ג ע”א.

לדבריו של רבי אפרים מסדיליקוב, כאשר סיפור חייו של האדם, "תולדות אדם", מחובר בשורשו לספר, דהיינו לתורה ולקדושה, אז הוא בבחינת ספיר, כלומר הוא הופך להיות מאיר ובהיר.<sup>16</sup> אם כן המדיום הסיפורי נתפס כבעל פוטנציאל לנשיאת מטען רוחני ולערוץ שביכולתו לשקף את ההארה האלוהית בעולם הנברא ואת השתלשלות הספירות.<sup>17</sup>

## ב. סיפורי התורה כ'לבושים'

אפשרות שניה להסבר תפקידם של סיפורים בכלל וסיפורי התורה בפרט הוא ראייתם כ'לבושים'. על פי תפיסה זו, את התורה כפי שהיא במקורה האלוקי המופשט, לא יכולים בני האדם להכיל משום עוצמת האור והסוד שבה, ולכן היה צריך לצמצם ולהלביש אותה בלבוש גשמי, שאפשר לשמוע אותו ולדבר אודותיו. הסיפור, המסתיר בתוכו את הסוד, מכונה בשפה קבלית 'לבוש': כמו הבגד העוטף ומכסה את גוף האדם, כך הסיפור עוטף ומסתיר את הסוד הגנוז בו.<sup>18</sup> וכך הסביר זאת רבי זאב וולף מז'יטומיר:

כי הנה בודאי אם נתן לנו הקדוש ברוך הוא את התורה בזה העולם, כמו שהיא במקומה, לא יכלו העולם מלהכיל אותה מרוב דקותה, ולכן הוכרח הבורא יתברך לצמצם ולהלביש אותה בע' פנים, [...] וזהו הצמצום והלבשה בע' פנים מבחינת מדריגה למדריגה, עד שיהיה לה קצת תפיסה בעולם הגשמי, שיוכל אוזן לשמוע והפה לדבר, ועתה אחר בחינת התלבשות בע' פנים נעשה כמו ספורי מעשיות, ואיש המשכיל צריך לפשוט אותה מגשמיותה ולהלביש צורה רוחנית.<sup>19</sup>

שבעים הפנים אשר לתורה הם שבעים גילויים שבהם מתגלית התורה כלפי חוץ. פנים עמם אפשר לתקשר, לשמוע ולדבר. פנים אלו נוצרו כתוצאה מתהליך של צמצום התורה המופשטת לכדי דבר ממשי יותר, שניתן להבינו, ואלו סיפורי המעשיות המופיעים בתורה. מטרתו של לומד התורה היא כביכול להפשיט את סיפורי התורה מלבושיהם הגשמיים ולחשוף מחדש את הצירופים הרוחניים הטמונים בהם ואת השורש האלוקי ממנו נוצרו. על פי תפיסה זו, מצירופי האותיות המופשטים

<sup>16</sup> וריאציה נוספת על הקשר בין הסיפור לאבן הספיר מצויה בדרשה חידתית המובאת משמו של רבי יעקב מאוסטרהא (ספרן של צדיקים, עמ' 32): "אמר ויסדתיך בספירים" [ישעיהו נד, יא] זו סיפורי צדיקים". הפסוק המלא עליו מסתמכת דרשה זו הוא: "ענייה סערה לא נחמה הנה אנכי מביין בפה אבנין ויסדתיך בספירים." ניתן להבין את דבריו של רבי יעקב מאוסטרהא כך: על ידי עיסוק בסיפורי הצדיקים גם מי שמרגיש את חייו כ"ענייה סערה", כלומר כעניים וסוערים, יכול למצוא להם יסוד ועוגן ולכונן אותם על אותן 'אבנים טובות' המצויות בסיפורים אודות הצדיקים.

<sup>17</sup> וראו טענתו של דן (הסיפור החסידי, עמ' 46), לפיה הדבר שעמד בבסיס סיפור הסיפורים בחסידות היה אמונה כי כל סיפור אינו הוא הסתרה של קבלת האר"י, שבכוחו של הצדיק לחשוף אותה בסיפורים השונים.

<sup>18</sup> בעניין זה ראו למשל: רבי חיים מצאנז, דברי חיים על התורה, חנוכה עמ' כב. על התורה כ'לבושים' ראו למשל: זוהר חדש, פרשת בלק, מאמר 'דרך כוכב מיעקב'. על הסיפור החסידי כלבוש ראו גם: אלשטיין, מעשה חושב, עמ' 42-47.

<sup>19</sup> אור המאיר, שמות, פרשת כי תשא, עמ' 52-53, ד"ה וידבר ה' אל משה. וראו גם: דגל מחנה אפרים, פרשת בהר, ד"ה ובכל ארץ אחוזתכם ס"ח ע"ב; אור המאיר דברים, פרשת וזאת הברכה, ד"ה וידבר יפתח, עמ' 88; ערבי נחל פרשת וירא, ד"ה וירא אליו, עמ' ל"ג.



הקיימים בעולם המחשבה, נוצרו סיפורי המעשיות המופיעים בתורה, ו'התלבשו' בעולם המילים והדיבור האנושי. הצדיק, שבכוחו לעשות שימוש בפרקטיקה המיסטית של צירופי האותיות, יכול לחשוף את עומקם של סיפורי התורה, ויתרה מכך, את העומק הרוחני הטמון גם בסיפוריהם של אנשים פשוטים, כפי שיתבאר בהמשך.<sup>20</sup>

רבי נחמן מברסלב הסביר את הצורך בלבוש באמצעות משל לאדם היושב בחדר חשוך:

כי כמו שמרפאין את העיוור, צריכין לסגרו, שלא יראה את האור פתאום, וצריכין לצמצם לו את האור, כדי שלא יזיק לו מה שיראה פתאום, כמו כן לזה שהיה בשינה ובחושך זמן רב, כשרוצין להראות לו פניו ולעוררו, צריכין להלביש לו את הפנים בסיפורי מעשיות, כדי שלא יזיק לו פתאום האור.<sup>21</sup>

האדם המתקרב אל האור, אל העולם הרוחני, דומה לעיוור הפוקח את עיניו לראשונה או לחילופין לאדם המקיץ משנתו. פקחת העיניים מלווה תמיד בסינוור ובקושי להכיל את האור החזק, ולכן זקוק האדם למשהו שיחצוץ בינו לבין האור וימתן את החשיפה אליו. סיפורים, בהיותם מדיום עקיף, המאופייני בעמימות וברב משמעיות, מאפשרים לאדם להיפגש עם התכנים שבהם בצורה מעודנת ולא ישירה.

מכיוון שהסיפור, לאור תיאורים אלה, הוא לבוש חיצוני לעולם פנימי, ישנם אנשים ששמים לבם רק ללבוש החיצוני, אינם מודעים לעומק הטמון בו ומשום כך סוברים כי סיפורי התורה הם דבר קל ערך ופשטני. רבי ישראל מקו'ניץ המשיל זאת למרגלית המצופה באבנים פשוטות:

כמו שמצינו בתורתנו הק' [דושה] כמה מעשיות שכפי הנראה ח"ו [חס ושלום] כמעט אין צורך בהם וחלילה לנו מחשוב זה, כי בודאי הכל מלא סתרין וגנזין דאורייתא [=ארמית: סתרי וגנזי התורה], כאשר מצינו שברא הש"י [השם יתברך] אבנים טובות והם מלובשים באבנים גרועים ופתי לא יבחין ולא ישגיח עליו, אך מי שמבין באבנים יבחין שבתוך אבן זה יש בו אבן טוב עד מאוד, וכפי גודל חשיבות אבן הטוב שבו כן גודל הלבוש אבן הגרוע שעליו.<sup>22</sup>

בדבריו של המגיד מקו'ניץ ישנו יסוד אפולוגטי המלמד על כך שבקרב לומדי התורה, גם אלו

<sup>20</sup> את הביטוי 'צירוף אותיות' ניתן להבין באופן כפול: גם מלשון ארגון וגם מלשון זיכרון. וכן מופיע בדגל מחנה אפרים: "כי ידוע שהאותיות הם קדושים ובהם נבראו כל העולמות ושמים וארץ וכל חייליהם וכל מה שאדם עושה הן טב הן רע ביש חלילה הכל הוא באותיות כפי ענין הדבר שעושה וכשעושה רע ח"ו אזי הוא פוגם באותיות שנצטרפו אל הרע ההוא ומוריד ח"ו [חס ושלום] האותיות הקדושים לשפלות ולעמקי הקליפות וכשיש צדיקים בעולם אזי על ידי מה שמדברים האותיות הן בתורה ותפלה ובדחילו ורחימו או בדברי גשמיות או בסיפורי מעשיות כידוע מן א"י [אדוני אבי זקני] זללה"ה [זכרו לברכה לחיי העולם הבא] שיש אנשים שצריך להעלותן בסיפורים ולא כל אדם זוכה לזה כי לא כל הרוצה ליטול את השם יטול ובזה הוא מעלה האותיות מן העכירות והשפלות לאור גדול ומזכך אותם" (כי תשא, ד"ה עוד, נ ע"ב). וראו: אידל, החסידות, עמ' 248-249; מרק, התגלות ותיקון, עמ' 7-12.

<sup>21</sup> ליקוטי מוהר"ן תורה ס אות ו. וראו גם: רוזנק, כוחו של סיפור, עמ' 76-77.  
<sup>22</sup> עבודת ישראל, פרקי אבות א, ד, עמ' 36. על העיקרון לפיו כל שהקדושה גדולה יותר כך כוחות הטומאה הנמשכים אליה גוברים, ראו: מילגרם, ויקרא, עמ' 144.

החסידים, נתפסו לעיתים הסיפורים כמדיום נחות לעומת ספרות תורנית הלכתית או הגותית. לאור מצב זה צריך היה להתאמץ ולשכנעם כי לסיפור ישנן מעלות שאינן מצויות בכתבים התורניים ה'קלאסיים'.

### ג. הסיפורים שמספרים הצדיקים כ'לבושים'

עיקרון זה של הסיפור כלבוש מתבטא לא רק בדרך בה נתפסים בהגות החסידית סיפורי התורה אלא גם ביחס לסיפורים שמספר הצדיק החסידי. הבעש"ט היה ידוע בכך, "שהיה מספר מעשיות ודברים חיצונים ובהם היה עובד ה' בחכמתו הזכה והטהורה שהיה לו".<sup>23</sup> יתרה מכך, בשמו של הבעש"ט נאמר כי העיסוק בסיפורי מעשיות כמוהו כעיסוק במעשה מרכבה.<sup>24</sup> מעשה מרכבה הוא הכינוי לעיסוק בסודות האלוהות. המרכבה היא המרחב האלוהי ועיסוק בסיפורי הצדיקים כמוהו כסימון המרחב שבו האלוהות מתגלה, וזאת כחלק מתפיסת האימנציה האלוהית בחסידות.<sup>25</sup>

תכונה זו, של שימוש בסיפורים כלבושים לסודות, הפכה לתכונה שאפיינה רבים מאדמו"רי החסידות. כך למשל מספר רבי יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין, הרבי מקומרנה, על רבותיו, רבי אברהם יהושע השל מאפטא ורבי נפתלי מרופשיץ:

וכך ראיתי למורי הקדוש מוהר"ר [=מורנו הרב רבי] אברהם יהושע העשיל ממעזבוז. פעם אחת עמדתי לפניו, והוא היה מדבר עם אלמנה אחת, והבנתי דבריו שהיה מדבר עמה בחכמה עמוקה מענין גלות השכינה היתה כאלמנה עד שהתחלתי לבכות, וגם הוא בכה והי' [ה] דרכו לספר מעשיות ודבורים והכל הי' [ה] בחכמה עמוקה [...] וכך ראיתי למורי ורבי רבינו הקדוש מוהר"ר נפתלי הנ"ל [=מרופשיץ] שבכל דבריו היה יחודים שכליות נפלאות עד שהייתי מרעיד עליהם פעם אחת עמדתי אחריו ולא ראה אותי והוא היה יושב בעש"ק [בערב שבת קודש] בעת שרצה לילך למקוה למרחץ והיה מדבר עם אשתו בסיפורים והבנתי שמדבר בכוונת רחיצות מים חמין ומקוה והייתי מרעיד היאך יהיה זה בכח אנושי להלביש ענינים כאלה בסיפורי מעשיות ודבורים והרגיש והחזיר ראשו אלי ושתק והיה מספר עד שגמר הענין כל היחודים וכוונת מים חמין ומקוה.<sup>26</sup>

באמצעות האזנה לסיפורים שסיפרו רבותיו, סיפורים שלאוזן חיצונית היו יכולים להישמע תמימים ואולי אפילו פשטניים, קלט הרבי מקומרנה תכנים רוחניים עמוקים. תיאורו מדגיש את תפיסת הסיפור

<sup>23</sup> דגל מחנה אפרים, פרשת וישב, ד"ה וישב יעקב, כ"ב ע"ב.

<sup>24</sup> שבחי הבעש"ט, עמ' 256, אות קנ"ח.

<sup>25</sup> קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 320-321.

<sup>26</sup> זוהר חי, בראשית חלק שני, פרשת ויחי דף שצ"ה א. וראו גם: אוהב ישראל, בסוף הספר תחת הכותרת: ממדרגותיו הנוראים, אות ט. יואב אלשטיין מצטט סיפור זה בספרו "האקסטזה והסיפור החסידי" עמ' 113. הוא מציין כי אין כאן ראייה של המציאות כאלגורית בלבד תוך התעלמות מהאישה האלמנה הקונקרטית אלא ראיית "שורש האלמנות" המתגלם בכנסת ישראל ובאותה אישה פרטית כאחד. "מציאויות שונות, בזמן ובמקומות שונים, מעורות ופתוכות זו בזו, עד שהנפגש עם אחת מהן מגיב ברוב עוצמה, כאילו נפגש באחרת".

כלבוש כתפיסה המגבירה את הפוטנציאל האזוטרי של הסיפור: האלמנה המאזינה לסיפורו של הרבי מאפטא, ואשתו של הרבי מרופשיץ השומעת בערב שבת את סיפוריו, מתייחסות לסיפורים כפשוטם, ואילו התלמיד, המצוייד ביכולת להבין את הסודות הטמונים בסיפור, מצליח לחשוף את הרובד ה'סודי' שבהם.

אף רבי נח מלעכוויטש מתואר כמי שהסתיר סודות גדולים ועמוקים בסיפורים מבדחים: "דרכו היה שלא לומר תורה ברבים, היה מדבר מספורי מעשיות אשר לא היו ולא נבראו מעולם, ומלתא דבדיחותא (גלייכע ווערטלעך) ופניו היה בוער כלפיד אש, כי הכל היה רזא דחכמתא, ובהסתר גדול".<sup>27</sup> על נטייתו של רבי חנוך מאלכסנדר להשתמש בסיפורים (ובעיקר בדיחות) כלבוש אמר רבי יחיאל מאיר ליפשיץ מגוסטינין: "הנה העולם סוברים מה שאני אין נוסע להרה"ק [להרב הקדוש] מאלכסנדר הוא משום שאומר הלצות וגם ווערטליך, לא כן הדבר כי אני מכירו זה זמן כביר שהוא טמון ומכוסה בהווערטליך שלו כמו שהיו מכוסה הרה"ק הבעש"ט זצ"ל בפעלך שלו".<sup>28</sup> בדברים אלו הלבוש הופך להיות לא רק לבוש לדברי התורה אלא גם לרבי עצמו, המסתיר את עוצמת אישיותו ועומק תורותיו על ידי סיפורים.

### 3. הסיפור כתפילה

#### א. הסיפור כייחוד

בנוסף לקשר שנוצר בין סיפורי המעשיות ללימוד התורה, היו שהצביעו על קשר ביניהם לבין ערוץ מרכזי אחר בעבודת ה': התפילה. בדומה לעבודת התפילה, לסיפור החסידי יוחס כוח תיאורגי ויכולת השפעה על האל. על הבעש"ט נאמר שהיה פונה לסיפור במקרים בהם לא היה בידי התפילה לסייע:

והבעל-שם-טוב זכר צדיק וקדוש לברכה, היה יכול על ידי ספור מעשה ליחד יחודים כשהיה רואה שנתקלקלו צנורות עליונים ולא היה באפשר לתקן אותם על-ידי תפלה היה מתקנם ומיחדם על ידי ספור מעשה.<sup>29</sup>

בדומה לתפילה, סיפורי המעשיות היוו כלי לייחוד באמצעותו ייחודים. סיפורי המעשיות עוסקים במתרחש במציאות, על פני האדמה, והצדיק העוסק בהם ומעלה אותם למדרגה עליונה, יוצר בכך ייחוד של עולמות עליונים ותחתונים ומעין זיווג בין ה"מייך הנוקבין", המים הנקביים, התחתונים, לבין ה"מייך הדכורין", המים הזכריים, העליונים. פעולה זו של ייחוד היא כפעולת התפילה שמטרתה

<sup>27</sup> אור ישרים, עמ' 37 אות ה.

<sup>28</sup> שיח שרפי קודש, כרך מילואים עמ' ז אות יג. וכן ראו: שיח שרפי קודש חלק ב, עמוד 58 אות רא.  
<sup>29</sup> סיפורי מעשיות, בהקדמה. וראו גם: אידל, החסידות, עמ' 340-346.

לחבר בין "קודשא בריך הוא" ל"שכינתיה" ולכן לסיפור ישנו כוח לפעול ולהשפיע על האלוהות, ובעקבות כך גם על המציאות, כתפילה.<sup>30</sup>

וכן יש יחודים בכל דבורים וספורי גשמיים גם כן, וכמו ששמעתי בשם מורי [=הבעל שם טוב] שהוא מייחד את עצמו עם אחותה דמטרוניתא בספורים גשמיים [...] וכן אמר הרב הנ"ל, כי על ידי שמדבר עם המוני עם, מקרב את עצמו עמהן, ויכול לקרבן לתורה למצות, והוא בסוד ו' כורע לגבי ה' כדי להעלותה, אם כן נק' [ראים] דברי גשמיים גם כן בסוד מ"ן [מים נוקבין] [...] ויש שמתפלל בעת שמדבר עם חבריו דברים גשמיים, כי כל ספורים הוא על ידי אותיות א"ב, ועד"ו [ועל דרך זה] נזכר בתורה וכתובים כמה עניני ספורים, כגון ואומר אל ארתחששתא וגו', [על פי נתמיה ב, ד] והיה מתפלל אז אל הש"י [השם יתברך] [...] שיש לייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה בכל המדריגות של האדם באשר הוא שם.<sup>31</sup>

**מעשה הסיפור הוא מעין תנועה של 'ירידה לצורך עלייה', הצדיק מנמיך עצמו אל עבר האנשים הפשוטים, מדבר עמם שיחות חולין, מאזין לסיפוריהם ומספר להם מסיפוריו, ושיחות אלו הוא מרומם את אותם אנשים ומקרב אותם לתורה.<sup>32</sup> יתירה מכך, הדיבור הפשוט יכול להפוך אף לתפילה אם בוחר האדם להפנות את מילותיו לשמיים. בכך יש העלאה של יסוד נמוך אל הגבוה ביותר וייחוד בין העולמות התחתונים לעליונים. כמו התפילה, גם פעולת הסיפור היא פעולה "מלמטה למעלה" כלומר כזו המכוונת מן האדם אל האל, ונובעת מ"אתערותא דלתתא". הסיפור אוסף את חומרי החיים והמציאות האנושית הטבעית, ובאמצעותם יוצר פניה אל האלוהים או מעורר את הלבבות לגעגוע אלינו. ביטוי לכך מצוי בתיאורו של רבי נתן מברסלב את האופן בו רבי נחמן מברסלב היה מספר את סיפוריו, מתוך מגע קשוב אל המציאות החיה:**

הכלל שבכל מעשה שסיפר נתגלגל הסיפור ע"י [על ידי] איזה שיחה שהי' [ה] משיח ומדבר עמנו מספורי העולם ובתוך כך התחיל לספר מעשה ע"י שנמצא בהסיפור איזה דיבורים שהי' [ה] להם איזה שיכות להמעשה שהי' [ה] בלבו. וזה הי' [ה] בחי' [נת] אתערותא דלתתא להמשיך השגת אלקות שהלביש בתוך אותו המעשה. וכן הי' [ה] אצל כל מעשה ומעשה.<sup>33</sup>

הסיפור מתחיל מנקודת מוצא של עיסוק ב'סיפורי העולם', אולם השיחה המתגלגלת אודות סיפורים אלו הופכת לסיפור מעשה הנובע מליבו של הרבי, שדרך הסיפור מצביע על האלוהות הטמונה בכל. באופן דומה הרב שג"ר הגדיר את הולדת הסיפור כרגע של הארה "שבו החוטים השונים של ההוויה נקשרים זה אל זה".<sup>34</sup> כלומר סיפור הוא היכולת לראות את המציאות כמחוברת וקוהרנטית. הוא מאפשר לראות את הקשר בין דבר לדבר ולקשור את חלקי המציאות לכדי עלילה בעלת התחלה,

<sup>30</sup> דגל מחנה אפרים, ליקוטים, ד"ה שמעתי, קי"ג.

<sup>31</sup> תולדות יעקב יוסף, עמ' נז, פרשת שמות.

<sup>32</sup> זאת כחלק מתפיסת העלאת הניצוצות שבסיפור, נושא שיובא בהמשך הפרק.

<sup>33</sup> שיחות הר"ן אות קנ"א. וראו: מרק, כל סיפורי, עמ' 51.

<sup>34</sup> שג"ר, בצל האמונה, עמ' 81.

אמצע וסוף.<sup>35</sup> בדומה לתנועת התפילה וייחוד הייחודים, מעשה הסיפור קשור ברצון למבט על המציאות כאחדותית.<sup>36</sup>

היבט נוסף של הסיפור כתפילה מצוי בדברים הבאים שכתב אליעזר שטיינמן:

ספורי מעשיות בחינת תפלות יש בדבר זה טעם כעיקר שבחסידות. התפלות, אמר רבי פנחס מקוריץ, הן געגועים. אף ספור המעשה החסידי יונק מן הגעגועים על הצדיק, מן התשוקה להידבק במידותיו של הצדיק, להתקשר עמו רוחא ברוחא. ספור המעשה בחסידות כמוהו כמעשה, ומעשה טעון כוונה. הספור הוא החיים עצמם, חלק מעבודת הבורא, כי בו המספר ממשיך על עצמו נשמתא חדתא [...] ספור ללא כוונה אינו ספור.<sup>37</sup>

על פי שטיינמן, תנועת הסיפור, בדומה לתנועת התפילה, היא תנועת געגועים. אך בשונה מן התפילה המופנית אל האל, העיסוק בסיפור נוצר מתוך החיפוש אחר התקשרות וקירבה אל הרבי.

ראיית הסיפור כבעל כוח לייחד ייחודים קשורה גם במשמעות המינית שנקשרה למילה סיפור בלשון חז"ל: "ואשה מספרת עם בעלה".<sup>38</sup> על פי התפיסה החסידית, לדיבור האנושי ישנו כוח של בריאה, היונק מהדיבור האלוקי שברא עולם בעשרה מאמרות.<sup>39</sup> שתי הספירות העליונות, החכמה והבינה, קשורות במחשבה ההיולית, וספירת דעת היא הספירה המחברת ביניהן<sup>40</sup> ומבטאת את הוצאתה של המחשבה המופשטת לידי ביטוי וגילוי. על פי נקודת מבט זו, הדיבור הוא מעין פעולה של זיווג, עיבור והולדה.

אפילו כלנו יודעים את התורה מצוה לספר י"מ [יציאת מצרים] כי מצוה לספר בפה ועי"ז [ועל ידי זה] יולדו נשמות חדשות והוא זווגים בפה ולכך הוא פ"ה ס"ח וסח בגימ' [טריה] חיים וזהו כי חיים הם למוצאיהם בפה [משלי ד, כב; בבלי עירובין נד ע"א] כי גם בגמרא כשמדברין בפה מתחדשין דברים חדשים.<sup>41</sup>

הפה, כלומר המילים והדיבור, יוצרים מציאות חדשה ומביאים חיים חדשים לעולם בדמות רעיון חדש שמקבל ממשות במעבר מהמחשבה המופשטת אל הדיבור הקונקרטי. בדומה לתפילה, שבכוחה להשפיע על המציאות הממשית כך גם סיפורי המעשיות נתפסים כמעשה של בריאה שיכולים להשפיע על המציאות הרוחנית והגשמית כאחד.

<sup>35</sup> וראו לעיל בעמ' 10 אמירה דומה של ברונר.

<sup>36</sup> בהקשר זה מעניין לציין כי לרבי נחמן מברסלב היתה נטייה להשאיר חלק מסיפוריו ללא סוף. צבי מרק הסביר את הגעגוע לשמיעת סוף הסיפור כביטוי לתקווה משיחית לפדות ולגאולה. (ראו: מרק, כל סיפורי, עמ' 22-21).

<sup>37</sup> שטיינמן, שער החסידות, עמ' 18.

<sup>38</sup> בבלי ברכות דף ג ע"א. וראו מאור ושמש, רמזי שמחת תורה, עמ' נב 103.

<sup>39</sup> משנה אבות ה', א; תהילים לג, ו.

<sup>40</sup> ידיעה היא אחד השמות שניתנו לזיווג: "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית, ד, א).

<sup>41</sup> מדרש פנחס, דף יח אות כד. וראו גם דגל מחנה אפרים, פרשת בא ד"ה ולמען תספר, ל"ו ע"ב.

רבי נחמן מברסלב טען טענה מרחיקת לכת אף יותר והגדיר את הסיפור כזה שבכוחו לפקוד עקרות: "העולם אומרים שמסיפורי דברים אינם באים לידי הריון [...]. ואני אמרתי שמספורי דברים של הצדיק שמעורר עי"ז [על ידי זה] בני אדם משינתם עי"ז [על ידי זה] בא פקידת עקרות".<sup>42</sup> רבי נחמן התכוון ודאי גם כפשוטו, שבכוח סיפוריו של הצדיק להשפיע על המציאות עד כדי כך שאשה עקרה שתשמע אותם תזכה להיפקד בכנים.<sup>43</sup> עם זאת ישנו כאן בעיקר רובד סמלי. לעומת התפיסה על פיה הדימיון הוא עקר, רואה רבי נחמן את סיפוריו ככאלו שיכולים ליצור מציאות חדשה. גם במקומות 'עקרים' בנפש, בהם יש אדם מוחלט וחוסר יכולת לחדש דבר, סיפור יכול ליצור התעוררות וחיבור שיובילו לפוריות בנפש וליצירת דיבורים חדשים.<sup>44</sup>

## ב. בין שבחי צדיקים לשבחו של האל

השוואה נוספת בין עולם התפילה למעשה הסיפור קשורה בדמיון שבין השבח הנאמר אודות האל בתפילה לבין שבחם של צדיקים, העולה מהסיפורים המסופרים אודותם. וכך מסופר על רבי ישראל מרוז'ין:

פ"א [פעם אחת] בבוקר קודם התפילה המשיך בספורי מעשיות ובשבחי צדיקים וקדושים עד שנתאחר מאד בזמן תפלה והפסיק ואמר הנה כבר עבר זמן תפלה ואנכי לא התפללתי אכן מה הפרש וחילוק יש בין הללו עבדי ה' ובין הללו שם ה' ואולי יאמר אחד שיש שום חילוק והפרש הלא מקרא מלא מה"ך מקבילות הלולאו"ת ששונים המה.<sup>45</sup>

הרבי מרוז'ין תירץ את איחור זמן התפילה בהשוואה שערך בין הביטויים "הללו עבדי ה'" ו"הללו שם ה'". לביטויים אלו שתי הופעות שונות בספר תהילים.<sup>46</sup> בפסוק הראשון המילים "הללו עבדי ה'" מופיעות ראשונות ואילו בשני המילים "הללו את שם ה'" מופיעות ראשונות. מכאן, על פי דרשתו של הרבי מרוז'ין, שהם שווים בערכם. עיסוק בסיפור שבחי הצדיקים שווה לעיסוק בשבחו של האל בתפילה ויתרה מכך, סיפור שבחי הצדיקים מהווה באופן עקיף אמירת שבחו של האל.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> חיי מוהר"ן, ה' ע"ב, אות כ"ג. וראו גם: ליקוטי מוהר"ן, תורה ס' אותיות ח-ט.

<sup>43</sup> וכך הסביר רבי נתן בהערה את רצונו של רבי נחמן שסיפוריו יודפסו גם ביידיש, כדי שנשים עקרות תוכלנה לקרוא בהם ולהיפקד.

<sup>44</sup> ראו גם: קלמנזון, סיפורים נפלאים, עמ' 16-17.

<sup>45</sup> כנסת ישראל, עמ' 32. ובנוסף אחר בשיחת חולין החדש, עמ' יז-יח.

<sup>46</sup> תהילים קיג, א: "הֲלֹלוּ יְהוָה הַלְלוּ עַבְדֵי ה' הֲלֹלוּ יְהוָה אֶת שֵׁם ה'", תהילים קלה, א: "הֲלֹלוּ יְהוָה אֶת שֵׁם ה' הַלְלוּ עַבְדֵי ה'".

<sup>47</sup> דברים בכיוון דומה אמר רבי נחמן מברסלב: "אמר שעל ידי שמספרין מעשיות מצדיקים ומגדלים ומפליאים אותם, על ידי זה נמתק הדין ונמשך חסד. וזהו: "מגדיל ישועות מלכו" מאן מלכי רבנן, היינו מה שמספר ומגדיל הנפלאות והישועות של הצדיקים, שנקראים מלכים, עי"ז [על ידי זה] "ועושה חסד למשיחו" שהש"י (שהשם יתברך) עושה חסד למי שמישח ומספר מזה. (חיי מוהר"ן ח"ב, י"ז, אות לז).

## ג. בין כוח מאגי לחזרה ממצב אקסטטי

לסיפור החסידי יוחסה גם תכונה מאגית ויכולת לפעול ישועות.<sup>48</sup> נגאל תיאר את הסיפור החסידי שהחל בימי הבעל שם טוב כהמשך ישיר למסורת של בעלי שם ומחוללי מופתים המפיצים באמצעות הסיפור את הניסים שחוללו.<sup>49</sup> כך הסיפור הפך לצינור באמצעותו הצדיק מרפא חולים, מסייע לנשים המקשות ללדת, פותר בעיות בפרנסה ואפילו מסייע במציאת אבירות. ייחוס כוח מאגי לסיפור קשור באופן רחב יותר לאמונה בכוחו של הדיבור להשפיע על המציאות. בין אם יהא זה בדיבורי התפילה ובין אם במעשה הסיפור.

לעומת ראיית הסיפור כבעל כוח תיאורגי ומאגי, הצביע אידל על האפשרות לראות את מעשה הסיפור כדרך ליצור חזרה בטוחה ממצב אקסטטי.<sup>50</sup> כך תאר זאת רבי משה צבי מסווארן בפרשנות חתרנית על אמירתו של הבעש"ט שצוטטה לעיל, כי "כל מי שיספר בשבחי הצדיקים כאילו עוסק במעשה מרכבה".<sup>51</sup> הביטוי 'מעשה מרכבה' משמעותו בדרך כלל עיסוק בספרות הסוד היהודית ואילו הרבי מסווארן מציג פרשנות ייחודית לפיה המרכבה היא הגוף, שעליו כביכול רוכבת הנשמה. העיסוק בסיפורי מעשיות הוא פעולה של דאגה למרכבה, כלומר לגוף:

פ"א [פעם אחת] כששבת בקעשינוב ותיכף אחרי סעודת הבוקר נכנס לחדרו ומעט יחו"ס [יחידי סגולה] עמו וסיפר להם איזה סיפורי חול ושחק מאד והיה לפלא בעיניהם איך אחר דביקות כזה ידבר דברים כאלו וישחק. וכשיצאו כולם מחדרו ולא נשאר רק איש נכבד אחד. ואמר אליו הרה"ק [הרב הקדוש] הנה הצדיקים כשעושיני עניניהם בכלות נפש ממש. קרוב הדבר שמרוב הדביקות תפרד הנפש לשוב למקום אשר נלקחה ויתבטל הגוף וישאר כאבן דומם. ובאמת הם יודעים שאין זה רצון הבורא רק שיהיו בעולם עד שיפקוד אלקי הרוחות פקדונו לא קודם [...] ולכן המה מתחכמים לדבר מדברי חול ולשחק כדי שעי"ז [שעל ידי זה] יפסקו מעט מדביקות העצום שלהם ויוכל הגוף לסבול לבל תתפרד הנפש ממנו ויוכלו להיות מרכבה לשכינה בעוה"ז [בעולם הזה]. וזהו ענין מעשה מרכבה שצריך לספר מעשיות של חול כדי שיוכל הגוף להתקיים ויוכלו להיות מרכבה לשכינה בעוה"ז וסיים בזה"ל [בזו הלשון] תאמינו לי כי לולי שהייתי מספר דברי חול ומשחק לא הי' [ה] בחוק האפשרי שיסבול הגוף ולא תפרד נפשי מפני הדביקות.<sup>52</sup>

בסיפור זה מעשה הסיפור ודיבורי החול משמשים כהפוגה והרפייה ממצב הדבקות, ושמירה על מאזן הכוחות שבין הגוף לנפש. דווקא הרבי, שנפשו משוטטת בעולמות עליונים וחווה חוויות אקסטטיות

<sup>48</sup> תכונה זו של הסיפור תידון בהרחבה בפרק 'הסיפור כמרפא'.

<sup>49</sup> נגאל, אור חדש, עמ' קנ"ד-קס"ב.

<sup>50</sup> אידל, החסידות, עמ' 435.

<sup>51</sup> שבחי הבעש"ט, עמ' 256 אות קנח.

<sup>52</sup> עשר עטרות, עמ' 32.

חזקות, זקוק לעוגן הסיפור ששייב אותו אל המציאות הממשית ויאפשר לו להמשיך במלאכתו הרוחנית בלא שנפשו תפרח ממנו.

## ד. המספר כמתפלל

קשר נוסף בין מעשה הסיפור למעשה התפילה נובע מן האופן בו מסופר הסיפור. בהקשר לסיפורי רבי נחמן מברסלב ציין מרק כי האופן בו הסיפור נאמר בתפילה בעל פה ולא הועלה מראש על הכתב, דומה לתפילה, הנאמרת ואינה נכתבת. מעבר לכך, רבי נחמן מברסלב כביכול "התפלל את הסיפורים" אמר אותם ברתת ובזיע וכך סיפוריו השפיעו על השומעים אותם, כשליח ציבור המושך את הקהל להצטרף לתפילתו.<sup>53</sup> עניין זה יקבל פיתוח נוסף בפרק הבא, העוסק ברבי כמספר.

## 4. הסיפור כעבודה בגשמיות וכהעלאת ניצוצות

סיפורי המעשיות שסיפרו הצדיקים נקשרו גם עם הדימוי הקבלי של העלאת הניצוצות. על פי קבלת האר"י, בעקבות האירוע הקוסמי של שבירת הכלים, נפלו ניצוצות קדושים אל הקליפות, אל העולם החומרי הארצי. תפקידו של האדם הוא להעלות את אותם ניצוצות קדושים לשורשם על ידי חשיפת הקדושה המצויה בעולם החומר ובפרקטיקות הכרוכות בו כאכילה, שינה, פרנסה, ריקוד וניגון ועוד.<sup>54</sup> בהקשר לסיפור החסידי, לצדיק יוחסה היכולת לחשוף את הרובד הנסתר הטמון בסיפורי עמים ובסיפורים שמספרים המון העם ולהעלות את הניצוצות הטמונים בהם. רק הצדיק, שמחשבתו דבוקה בעולמות עליונים, יכול לשמוע בסיפורי מעשיות הנשמעים לאוזניים אנושיות "רגילות" כדברים גשמיים ובטלים, דיבורים רוחניים וקדושים. וכך ניסח זאת נכדו של הבעש"ט, רבי משה חיים אפרים מסדיליקוב:

כי יש לפעמים יושב הצדיק בין כמה אנשים ומדבר עמהם כמה דברים גשמיים וסיפורים שכפי הנראה הם דברים בטלים ובאמת הצדיק ההוא היושב הוא דבוק מחשבתו בה' והדיבור שמדבר אף שלהם הם גשמיים ודברים בטלים והוא חושב ומסתכל בזה דברים רוחניים דברים קדושים וכן בכל סיפורי העולם שמספרים לפניו ומדברים עמו בכל ענינים הוא מסתכל תמיד ענינים קדושים באותן הדיבורים.<sup>55</sup>

במקום אחר הביא ה'דגל מחנה אפרים' דברים ששמע בשם הבעש"ט ובהם הוא מתאר את השימוש בסיפורים שמספרים המון העם או בסיפורים הקיימים בתרבויות זרות כמעין פעולה של גיור, הכנסת הנפש הטמונה בסיפור "תחת כנפי השכינה" וחשיפת הניצוצות הקדושים המחיים אותה:

"ואת הנפש אשר עשו בחרן" ודרשו חז"ל שהכניסו גרים תחת כנפי השכינה ע"ש [עייין שם]

<sup>53</sup> מרק, כל סיפורי, עמ' 30. וראו גם: אלשטיין, מעשה חושב, עמ' 167.

<sup>54</sup> על הסיפור כהעלאת ניצוצות ראו: דן, הסיפור החסידי, 49-54. וראו גם: קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 74-75.

<sup>55</sup> דגל מחנה אפרים, פרשת וירא ד"ה וירא אליו, ח' ע"ב. וראו: קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 568.



וי"ל [ויש לומר] [...] כי יש בחינת קטנות וגדלות בכל הדברים וגם בענייני סיפורי מעשיות בני האדם וגם ראיתי במקום אחד שהסיפורים הם לעלות אותן הנפשות האחוזים בסיפורים וארציות ולפי דעתי הוא הנקרא זווגא דקטנות.<sup>56</sup>

פעולה זו של העלאת דיבוריהם של המוני העם המצויים במדרגה פחותת ערך למקום עליון, נתפסת כחלק ממימוש הצו "בכל דרכיך דעהו".<sup>57</sup> לדברג הציע כי העלאת הניצוצות הינה דו כיוונית, כלומר היא לא רק מרוממת את דברי המוני העם למדרגה חדשה אלא מסמנת לחסידים ולתלמידי החכמים כי העולם הארצי הטבעי מכיל יותר מכפי שנראה במבט ראשון ובסיפורים ישנו עומק שאינו מוערך על ידם דיו.<sup>58</sup>

בהמשך לכיוון זה ניתן לומר כי סיפור מטבעו מציע פרשנות אישית לסיטואציה מסוימת, באשר כמה אנשים יכולים לספר באופן שונה אודות התרחשות זהה שחוו יחד, לכן מעשה הסיפור הוא כהעלאת ניצוצות, חשיפת ניצוץ של אור שהיה טמון באותה התרחשות ועד לאותו סיפור היה חבוי מן העין.

## 5. סיכום

מן הדרשות השונות העומדות על משמעותו של הסיפור החסידי משתקפת מרכזיותו של הסיפור במחשבה החסידית והערך הרב שיוחס לו. בכך ישנה הלימה בין הדומיננטיות של הסיפור בהווה החסידית לבין הנוכחות שלו בהגות החסידית.

אמנם, במוקד מחקר זה עומד הסיפור כפי שהוא מופיע במרחב הקשר שבין הרב לתלמידו, ואילו רובן של התורות החסידיות אודות מעשה הסיפור עוסקות במעלתו הרוחנית. עם זאת, לא ניתן להפריד בין האופי החינוכי-אלוגי-בינאישי של הסיפור ובין הכוח הרוחני-מיסטידי שיוחס לו בהגות החסידות. כלומר סיפורי החסידים מחזיקים בעת ובעונה אחת רובד מטאפיזי ורובד בינאישי. ההתמקדות של מחקר זה היא ברובד הבינאישי, אך הבנת המטען המטאפיזי אותו נושאים הסיפורים, הכרחית להבנתם במלואם. כאשר לסיפור מיוחס תפקיד משמעותי בעבודת ה', תפיסה זו של הסיפור משפיעה גם על האופן שבו הוא פועל במימד הבינאישי.

מעבר לכך, התמה המרכזית העולה מן ההגות החסידית אודות מעשה הסיפור קשורה בחיבור: בין פנים לחוץ, בין עליונים לתחתונים, בין העולם הנברא לאלוהות ובין אדם לבוראו. היסוד המחבר הוא שיעמוד גם בבסיס הקריאה בסיפורים בהמשך אלא שהיא תתרכז באופן בו משמש הסיפור בהתקשרות, בחיבור שבין הרבי לתלמידו.

הפרק הבא, המהווה השלמה לפרקי המבוא לעבודה, יעסוק בסיפור כהתרחשות: דמותו של הרבי כמספר, יוצר ומבצע והתלמידים כמאזינים לסיפור.

<sup>56</sup> דגל מחנה אפרים, פרשת לך לך ד"ה ואת הנפש, ו' ע"ב.

<sup>57</sup> שם, ליקוטים ד"ה ואפשר, קי"ג ע"ב.

<sup>58</sup> לדברג, השער לאין, עמ' 89. רעיון דומה מצוי גם בדבריו של הרב שג"ר, סוד הוידוי, עמ' 240.

# פרק שלישי

## הסיפור כהתרחשות

### 1. הרבי כמספר

הבעל שם טוב היה ידוע כמספר-אומן, וכמי שעושה שימוש בסיפורים לייחוד ייחודים, לפעול ישועות ולעורר את לבותיהם של תלמידיו בעבודת ה'.<sup>59</sup> שם נוצקה דמותו של הרבי כמספר, שעיצבה בהשראתו את דמותם של רבים מאדמו"רי החסידות שעשו שימוש רב בסיפורים: כרבי לוי יצחק מברדיטשב, רבי נחמן מברסלב, רבי ישראל מרוז'ין, רבי חיים מצאנז ועוד.

העובדה שמדיום הסיפור קיבל בחסידות מעמד של כבוד ואף יוחסה לו קדושה מיוחדת, יצרה מעין 'אטמוספירה' רווית השראה, שעודדה יצירת סיפורים ודאי השפיעה על הבחירה של חלק מאדמו"רי החסידות לעשות שימוש במדיום זה. עם זאת, ודאי שיש לייחס לכך גם נטייה אישית וכישרון מולד, שיש מי שחונן בהם ויש מי שלא. מעבר לכך, היכולת הנרטיבית, להפוך סיטואציות חיים לסיפור קשורה גם ברגישות למתרחש ופתיחות לדינמיות של הרגע. ייתכן כי התפיסה החסידית של "מלא כל הארץ כבודו" והחיפוש אחר האלוהי המתגלה במציאות, השפיעה גם על היכולת הסיפורית של חבריה.<sup>60</sup>

מטרתו של פרק זה היא לעמוד על דמותו של הרבי כמספר: מה מאפיין את מעשה היצירה שלו ומאין נובעים סיפוריו. כמו כן ייערך בו דיון נרחב בקשר שבין מושג הפרפורמנס לבין מעשה הסיפור. חלקו השני יעסוק בהתבוננות על החסידים כמאזינים: על החסידים כנמענים לסיפור וכמאזינים לו, לאור מחקר הסיפור העממי ותיאוריות תגובת הקורא.

### א. בין התגלות לדיאלוג

תנועת החסידות בנויה על שני מרכיבים מרכזיים: הרבי החסידי, ועדת החסידים שסביבו. הרבי החסידי, או הצדיק, כפי שהוא מכונה לרוב בהגות החסידית, הוא הדמות עליה מושתתת החצר החסידית, ומערכת היחסים בינו לבין חסידיו היא הכר הפורה להתפתחותם האישית והרוחנית.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> על הבעש"ט כמספר ראו למשל אליאור, חירות, עמ' 88-89; פדיה, מחוץ לשיטה. וראו אמירתו של רבי נחמן מברסלב: "כי הסיפור של הבעש"ט [=הבעל שם טוב] ז"ל [=זכרונו לברכה] הוא ענין חדש מה שלא נתגלה מקודם סיפור כזה רק בכתבי האריז"ל נמצא ג"כ [=גם כן] באיזה מקומות מעין זה". (חיי מוהר"ן ח"ב, גדולת השגתו, לח).

<sup>60</sup> וראו טענה דומה אצל קויפמן, דתיות נרטיבית, עמ' 125.

<sup>61</sup> על המשמעות הסמלית העשירה של דמות הצדיק בחסידות ראו למשל: שלום, השלב האחרון, עמ' 185-225.

ברבות מן ההגדרות המצויות במחקר לדמותו של הצדיק החסידי ניתן למצוא שילוב בין שני מימדים מרכזיים: מימד רוחני-מיסטי הקשור למגע עם האל, ומימד מנהיגותי-תורני הקשור למגע עם החסידים. שני מימדים אלו כמובן שלובים זה בזה ומושפעים האחד מן השני.

כך למשל ארתור גרין הגדיר ארבעה דפוסים של מנהיגות שהתפתחו בהגות החסידית וכינה אותם: כהן, מלך, נביא, ותלמיד חכם. לטענתו ניתן למצוא פנים שונות אלו בדמותו של הרבי החסידי. הכהן הוא המשרת בקודש, בעל כוח הברכה והריפוי. המלך הוא בעל השררה, היושב על כסאו המורם-מעם, ונוהג גינוני מלכות והוא כמעין ביטוי, בזעיר אנפין, למלכותו של ה'. הנביא הוא החווה חוויות מיסטיות של התגלות, מי ש'שכינה מדברת מתוך פיו'. התלמיד החכם, או הרב, הוא מי שמיוחסת לו סמכות פרשנית שמכוחה הוא פועל על המציאות, נציג ההלכה והמסורת.<sup>62</sup> בארבעת דמויות אלו ניתן לראות שילוב בין הפן הארצי של החיבור עם עדת החסידים והנהגתם לבין הפן הרוחני של החיבור עם האל. אף זאב אשכולי תיאר את דמות הצדיק כבנויה משלוש רמות של הנהגה: מורה דרך רוחני לתלמידיו הקרובים, מנהיג עדה למסתופפים בצלו ובעל מופת להמון העם.<sup>63</sup> באופן דומה הצביע עמנואל אטקס על הדגם שיצר המגיד ממזריטש המשלב בין דמות הצדיק כמיסטיקון, המחפש דרכים לדבקות באל, לבין דמות הצדיק כדרשן-מוכיח המנהיג את הציבור באמצעות דרשותיו ועוסק בהפצת בשורת החסידות לשכבות רחבות.<sup>64</sup>

פניו השונות של הרבי החסידי קשורות גם לפניה השונות של ההגות החסידית, בהן עסקתי לעיל בתיאור מחלוקת שבין בובר לבין שלום ביחס למקורות החסידיים. אליאור תיארה את החסידות כנעה בין שני קטבים: בין אימננציה לטרנסצנדנציה, מתוך תביעה כפולה לקידוש המציאות ולהגבתה העולם.<sup>65</sup> גרין הגדיר את החסידות כתנועה רוחנית דתית וכתנועה חברתית גם יחד.<sup>66</sup> בדומה לכך תיארה פדיה את העדה החסידית כמתקיימת מתוך שילוב של שני צירים: חבורה קדושה וחבורה עממית. בין קבוצת אנשים שחברו אלו לאלו מתוך זיקה לאלהים ותחושת סוד תוך קיום אורח חיים מיסטי בעל מתח דתי גבוה לבין חבורה עממית שאינה מאורגנת סביב הנסתר אלא סביב הגלוי, המצווה, הריטואל. בחצר החסידית התלכדו יחד שני המימדים הללו, החיפוש אחר הרוחני והנשגב יחד עם החיפוש אחר תחושה חברתית והדאגה לצרכי הקיום כאכילה, שתיה, לינה וכדומה. גם הצדיק נע בין היותו דמות רוחנית למפרנס וזן את בני עדתו.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> גרין, טיפולוגיה, עמ' 431-444.

<sup>63</sup> אשכולי, החסידות בפולין, עמ' 30. וראו גם מאמרו של קיציס, דמותו החינוכית, עמ' 209-231.

<sup>64</sup> אטקס, לשם שמים, עמ' 77-85.

<sup>65</sup> אליאור, חירות, עמ' 17-18.

<sup>66</sup> גרין, טיפולוגיה, עמ' 424.

<sup>67</sup> פדיה, הדגם, עמ' 356-359. וראו בהקשר זה גם דבריו של גריס "[...] שחסידים אכן יצרו עדות חברים, בהן הקשר וההקשר הבינאישי היו ביטוי חי, ממשי למימד המיסטי שבחייהם [...] כביטוי של אהבה של מטה המשקף ומעורר אהבה בעליונים". (גריס, ספר, סופר וסיפור, עמ' 92).

לאור כל זאת, ברצוני להעמיד את דמותו של הרבי החסידי כמי שדמותו מעוצבת בכפל פנים: ההתגלות והדיאלוג.<sup>68</sup> ההתגלות קשורה בעמידה מול האל, בחיפוש פניו ובהארתו של הטרונסצנדנטי בתוך המציאות הגשמית ואילו הדיאלוג קשור במפגש עם הזולת ובזיקה הנוצרת עמו. הדיאלוג בין הרבי לחסידיו יונק את כוחו ונמצא לעולם בתוך ההקשר של הפניה אל האל ובקשת פניו. זוהי תנועה דיאלקטית בין שני קטבים, בין האין ליש ובין ההעלם לגילוי.<sup>69</sup>

כפל פניו של הצדיק החסידי משתקף גם בשיוכו לספירת יסוד.<sup>70</sup> ספירת יסוד היא הספירה התשיעית מעשרת הספירות, המעבירה כצינור את השפע אל הספירה התחתונה, ספירת מלכות. זוהי ספירה בעלת מאפיינים זכריים, אקטיביים. במעשי הצדיק תלוי תיקון העולם, ולכן ספירה זו זוהתה אף עם דמותו של המשיח.<sup>71</sup> הצדיק נע באופן מתמיד בין חווית הדבקות הרוחנית באלוהים לבין השיבה אל התלמידים והנהגתם. אידיאל הצדיק בחסידות מתגלם באדם החווה השראה מיסטית, משפיע אותה כצינור אל תלמידיו ומתווך בין שמיים לארץ כסולם.<sup>72</sup> אך ההשפעה, או הדיאלוג, אינם רק חד צדדיים. ש"ץ אופנהיימר עמדה על כך שהדיאלוג והשיחה שבין הצדיק לחסידיו יוצרים 'תבערה הדדית'. מתוך השיחה עם התלמיד והרצון לעורר את נפשו, מתעורר גם הצדיק בעצמו. המגע עם האדם הקשוב לדבריו של הצדיק 'מדליק' גם את נשמתו שלו.<sup>73</sup>

טענתי היא כי ניתן לראות בסיפור החסידי תוצר של כפל פנים זה, וכי הסיפור מהווה מצד אחד ביטוי להתגלות והשראה אלוהית וליצירה הנובעת מתוך נפשו של הרבי ומצד שני הוא תגובה חינוכית דיאלוגית לסיטואציה קונקרטיה הקשורה לתלמיד המסוים העומד בפני הרבי.

פדיה עסקה בחווית ההתגלות ולעומתה בחווית ההוראה וטענה כי למרות השוני ביניהן, ניתן למצוא ביניהן זיקה: בשתייהן ישנו נמען, ומסר המועבר אליו; ופעמים רבות הן מקיימות ביניהן יחסי גומלין: תוכן ההתגלות השמיימית משפיע בהמשך גם על המתרחש במרחב הבין אישי.<sup>74</sup> "הדיאלוג בין מורה ותלמיד מתחדד מאוד בחסידות. יש תלמידים, והם מחפשים את הקשב של המורה, לרגע אחד בלבד או למסע חיים, בין אם עבור שאלה רוחנית, בין אם עבור וידוי ובין אם עבור שאלה מעשית. עם זאת, ליבת הדיאלוג בין מורה ותלמיד בחסידות קשורה בערוץ ההתגלות של המורה כלפי הא-ל."<sup>75</sup>

בהקשר לסיפור החסידי ניתן לומר כי בסיפור שמספר הרבי לתלמידיו מתלכדות פעמים רבות ההוראה וההתגלות, הציר האנכי והציר האופקי. לטענתי, את הסיפור החסידי המסופר במרחב שבין רב

<sup>68</sup> על כפל פנים זה ראו: 'עקבסון, החסידות, עמ' 136-145; אליאור, חירות, עמ' 162-163; דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 24.

<sup>69</sup> וראו בהקשר זה גם דבריו של שלום אודות המימד הפרדוקסלי בדימוי הצדיק למידת 'אין', בה ככל שהוא 'מתאיין' הוא הופך להיות משענת ומרכז. שלום, השלב האחרון, עמ' 220-222.

<sup>70</sup> בהישען על הפסוק "וצדיק יסוד עולם" (משלי י' כה) ועל דמותו של יוסף הצדיק. עוד על כך ראו למשל: פייקאד', בין אידיאלולוגיה למציאות, עמ' 174; הנ"ל, ההנהגה החסידית, עמ' 40.

<sup>71</sup> ליבס, המשיח, עמ' 88-89.

<sup>72</sup> ראו בהרחבה אצל גרין, אקסיס מונדי, עמ' 327-347 וכן אליאור, חירות, עמ' 184-186; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 165-169.

<sup>73</sup> ש"ץ אופנהיימר, למהותו של הצדיק, עמק 376.

<sup>74</sup> פדיה, צדיק פוסטמודרני, עמ' 444.

<sup>75</sup> שם, עמ' 445-446.

לתלמיד יש לקרוא לאור כפילות זו. רוב הסיפורים בהם תעסוק עבודה זו קשורים, במבט ראשון, לפן הדיאלוגי: הם נובעים מתוך הזיקה אל התלמידים והמגע עמהם. סיפורים שסופרו במפגש הראשון בין הרבי לתלמיד, סיפורים שסופרו כמענה לשאלה, סיפורים שסופרו מתוך רצון לעורר או לשקף דבר מה ועוד. עם זאת, הקריאה בהם צריכה להתקיים מתוך מודעות לפן נוסף הרוחש בהם והוא הרובד של ההתגלות, של החיפוש אחר פני האל, אחר חווית הדבקות, שפעמים רבות נמצא בתשתית הסיפור או בהקשר הרחב מתוכו סופר.<sup>76</sup>

היכן ניתן להתחקות אחר חווית ההתגלות במעשה היצירה של הסיפור החסידי? ענברי ראה את הספרות כ'שפת ההתגלות' שהיא מנת חלקם של היוצר והקורא כאחד. לטענתו, הדבר שהופך אובייקט או טקסט לאומנות הוא השאלה אם הוא "מתחיל התגלויות".<sup>77</sup> עם זאת, ראה ענברי בכל התגלות גם דיאלוג: כל התגלות "נחויית כפגישה פתאומית בין אדם לאדם, בין אדם לפריטי-מציאות או בין אדם לאלוהים [...] זוהי כניסה ל'דיאלוג' עם המציאות, ל'שיחה' ההופכת את פריטי-המציאות שמולי ל'נמען' שלי, אותי - ל'נמען' שלו: הוא 'מדבר' אלי, מפתיע אותי במה שיש לו 'לומר' לי אודות פגישתנו".<sup>78</sup> ניתן לומר כי בכל חווית יצירה חווה האמן מעין התגלות-פורתא, מגע עם יסוד בלתי צפוי ומסתורי.

ההתגלות במעשה היצירה קשורה עם מושג ההזרה, שטבע חוקר הספרות ויקטור שקלובסקי. על פי שקלובסקי, טבעו של ההרגל לשחוק את תחושת החיים. האדם המתגורר בסמוך לים, כבר אינו שומע את רחש הגלים, האבן שאנו חולפים על פניה, כבר אינה מעוררת תשומת לב. האומנות מציגה תופעות יום יומיות, שהפכו מובנות מאליהן, באור חדש ובצורה לא צפויה, הופכת את המוכר לזר, ובכך גואלת אותן מאותה שחיקה, משמיעה מחדש את רחש הגלים ומחזירה לאבן את 'אבניותה'.<sup>79</sup> הפעולה שיוצרת ההזרה שבאומנות היא כמעין חווית התגלות בזעיר אנפין, בה הפרוזאי והיומיומי מתגלה פתאום במבט חדש.<sup>80</sup>

מצב התודעה החסידי, הרואה בעולם "העלם" המסתיר בתוכו את האלוהות המחיייה אותו,<sup>81</sup> יכול להיות כר פורה לאותה חוויה של הזרת המוכר וההתגלות הנובעת ממנה, דבר הבא לידי ביטוי ביצירת סיפורים הרוקמים לתוכם חוויה זו.

ישעיה רבינוביץ תיאר את הלך הרוח הסיפורי של רבי נחמן מברסלב כמאופיין בזרימה עצמאית בה הסיפור הוא מעין 'חי הנושא את עצמו'. לדבריו, תהליך היצירה הסיפורית הוא כמעין נביעה

<sup>76</sup> בהקשר זה ראו דבריו של גלמן על הדרשה החסידית כמשלבת השראה רוחנית ופתיחות ל'רוח הקודש' יחד עם יחסי גומלין עם החסידים והתאמת הדברים לקהל המאזינים. גלמן, השבילים, עמ' 68-80. וכן שם עמ' 148-146 על היחס בין דמות הצדיק לדימוי הנביא.

<sup>77</sup> ענברי, שפת ההתגלות, עמ' 73.

<sup>78</sup> שם, עמ' 73-75.

<sup>79</sup> רנן, הזרה, עמ' 343-361.

<sup>80</sup> ענברי, שפת ההתגלות, עמ' 48. וראו גם: הירשפלד, התגלות, עמ' 205-212.

<sup>81</sup> בעניין זה ראו למשל: ספר הבהיר, עמ' 121 ס' 8; כתר שם טוב, ב, ע"ב; בן פורת יוסף, כ, ע"ב.

ספונטנית, שאינה ידועה מראש למספר, אלא בקווים כלליים בלבד והיא מפתיעה גם אותו עצמו.<sup>82</sup> בדומה לכך עסק אלשטיין בהבדל שבין ביצוע הסיפור בעל פה להעלאתו על הכתב וציין כי "הדיבור יכול להיתפס כפרי של איש מדבר, או כפרי היותו דבור, כלומר היותו צינור המעביר את הדיבור האלוהי, בחינת 'והיה כנגן המנגן'".<sup>83</sup> הרבי המספר מצוי בחלק מן המקרים במעין חווית התגלות וכמדיום המעביר דרכו את הדיבור האלוהי. דוגמא מאלפת לחווית הסיפור כהתגלות וכחוויה אקסטטית מצויה בעדות הבאה, על רבי ישראל מרוזין:

סיפר איש א' [חד] שהי' [ה] אצל הריזניער בדרך והי' [ה] העולם רב לאלפים והאיש ההוא הי' [ה] בעיניו כשחוק ורצה רק לשחוק ובא גם הוא לשם והמתין עד שבא הרב וישב על מקומו והי' [ה] שתיקה ודממה בכל העולם שהי' [ה] שם והוא ישב על כסאו ונזדקר בבת ראש לאחוריו על ב' שעות והלובן הי' [ה] נראה מהעינים אך הי' [ה] כמו שנתהפכו וכלי שום תנועה קלה ונתבהל האיש ואח"כ [ואחר כך] הקיץ הרב והתחיל לדבר פ"א [פעם אחת] הי' [ה] מלך א' [חד] והי' [ה] לו זייגער [יידיש: שעון] טוב מאוד ואמר שהתנהגות מכל המדינה יודע מהזייגער והתחיל לחשוב השפינדיל [יידיש: פלך, הכוונה כנראה למחוגים] שלו הי' [ה] יקר כך וכך והעגילה [אחד מחלקי השעון, אולי הטבעת המחוברת אליו] הראשונה כך וכך והי' [ה] יקר אצלו מכל יקר. פ"א [פעם אחת] הי' [ה] נצרך לנסוע לאיזה מקום ומסרו להמשנה למלך וא"ל [ואמר לו] הזהר מאוד כי הוא יקר ככל מלכותי וכאשר הלך פ"א [פעם אחת] המשנה נפל הזייגעריל לארץ ונשבר. כשב<sup>84</sup> המלך מדרכו וראה כן התחיל לצעוק אוי ווי מיין זייגעריל [יידיש: השעון שלי] בקול נשבר והמשיך התיבות אוי ווי איזה פעמים, וראה האיש הנ"ל [הנזכר למעלה] שכל העולם כולם נתעוררו בבכי' [ה] וגם הוא בעצמו נפל בדעתו ונשבר לבו בקרבו הגם שלפי דעתו הי' [ה] דבר שחוק עכ"ז [עם כל זה] לא הי' [ה] יכול לעצור בעצמו מהבכי' [ה].<sup>85</sup>

רבי ישראל מרוזין מתואר בסיפור כמי שמצוי במשך שעתיים תמימות בחוויה אקסטטית, שרוי במעין עילפון, שמתוכו הוא פותח בסיפור מעשיה אודות שעון מלכותי מופלא. הסיפור אותו מספר הרבי מרוזין הוא סיפור חידתי. ניתן אולי לקרוא אותו כמשל על חיי האדם הקצובים בעולם הזה, דבר אותו מסמל השעון, ושבירתו מרמזת על סופיותו של האדם, על מותו וקצו ועל כשלונה של הנשמה (שייתכן ורמוזה בדמותו של המשנה למלך), לשמור על החיים, על החיות הפנימית.<sup>86</sup> כאשר הרבי

<sup>82</sup> רבינוביץ, שורשים ומגמות, עמ' 198-199. וראו דיונו של מרק בסיפור 'אורח נכנס' כסיפור שצמח מתוך חוויה ותודעה מיסטית (התגלות ותיקון, עמ' 71-108; 283-285) וכן שם, עמ' 3, על חזיונותיו של רבי נחמן מברסלב והתנסויותיו המיסטיות, כבסיס לתורותיו.

<sup>83</sup> אלשטיין, בואו לתקון, עמ' 464.

<sup>84</sup> כך במקור. הכוונה: כאשר שב.

<sup>85</sup> כתבי ר' יאשע שו"ב, עמ' רל אות יא.

<sup>86</sup> יתכן והסיפור יונק מן המדרש בילקוט שמעוני (פרשת בא ק"צ) העוסק במסירת האחריות על הזמן מן האל לאדם: "אמר רבי יהושע בן לוי: משל למלך, שהיה לו אורלוגין והיה מביט בו וידע, איזה שעה ביום. כיוון שעמד בנו על פרקו, מסר לו אורלוגין שלו. כך אמר הקב"ה: עד עכשיו חשבונן של חדשים ושל שנים בידי, שעמד בנו על פרקו, מסר לו אורלוגין שלו. כך אמר הקב"ה: עד עכשיו חשבונן של חדשים ושל שנים בידי,

מרוז'ין מתאר בקול נשבר את שבירת השעון, הוא מנכיח בקרב השומעים את סופיות החיים וזמניותם ואכן כל הנוכחים פורצים בבכי, כולל המספר שכל ביאתו לרוז'ין היתה על מנת ללעוג לרבי. אמנם הסיפור היה לפי דעתו 'דבר שחוק' אך הוא מצא את עצמו בוכה בעל כרחו, הסיפור כמו כפה את פעולתו עליו למרות רצונו. מעבר לכך, עוצמת הסיפור היתה כה גדולה עד כי הותירה את חותמה על כל השומעים, אף בלי שהבינו את הסיפור לעומקו. ניתן לראות בכך דוגמא למצב בו גם כאשר ישנה עמימות בתוכן ובמשמעותו, מעשה הסיפור עצמו יכול לפעול על השומעים אותו. שבירתו של השעון, המסופרת בקול נשבר, יוצרת שברון לב אפילו בקרב השומע הציני. זוהי עדות מיוחדת במינה על סיפור ש'נולד' מתוך מה שניתן להגדירו כחווית-התגלות, והסיפור מצליח להעביר לשומעיו משהו מאותה חוויה.<sup>87</sup>

## ב. הרבי כיוצר

במחקר הסיפור העממי נחשב המספר כדמות מרכזית וכגורם מעצב. המספר אינו רק מבצע טכני אלא נתפס כיוצר.<sup>88</sup> אך בעוד בסיפור העממי היצירה המיוחסת למספר קשורה לאופן בו הוא בוחר להעביר לקהל שומעיו את הסיפור העממי, הקיים בנפרד מן המספר, בסיפור החסידי פעמים רבות הרבי הוא היוצר בהא הידיעה - הוא גם 'ממציא' הסיפור וגם המבצע שלו. דן טען כי יצירה ספרותית תמיד נובעת מהפנמה של היוצר את הדמויות והאירועים והפיכתם לחלק מעצמו, לפני שהוא יוצר מהם את הסיפור.<sup>89</sup> בהמשך לכך, דביר-גולדברג גרסה כי הסיפור מהווה אמצעי להתחקות אחר עומק הנפש של הצדיק המספר וכלי לביטוי לבטיו. לדבריה, סיפורים רבים מהווים 'ביטוי מטאפורי מצומצם' המרכזים בתוכם מטען רגשי ומחשבתי רב.<sup>90</sup> אם כן, בקריאת סיפורי חסידים שסיפרו הצדיקים החסידיים השונים יש לראות בסיפור יצירתו של הרבי המשקפת את דמותו ואת עולמו הרוחני. כמו כן, ראיית הרבי כיוצר מוסיפה לדמותו מימד נוסף: מעבר להיותו מנהיג דתי הרבי-המספר הוא גם מעין אמן, הפועל מתוך דחף יצירתי. נושא זה יקבל פיתוח נוסף בפרקי הסיום של העבודה, בפרק על המורה כאמן.

## ג. הספן והאיכר

בנימין הצביע על שני סוגי מספרים, אותם דימה לשני טיפוסים: הספן והאיכר. המספר ה'ספן' הוא דמות הנווד, החוזר ממסע נדודים ומשתף את מאזיניו בחוויות מסעו. לעומתו, המספר ה'איכר' הוא

---

מכאן ואילך הרי הן מסורים בידכם - אם אמרתם הן - הן. אם אמרתם לאו - לאו. מכל מקום יהא החודש הזה לכם!

<sup>87</sup> דוגמא נוספת לסיפור ש'נולד' מתוך מעין חווית התגלות ראו להלן בעמ' 107 בסיפור 'עוף הנקרא פא'. כמו כן ראו עדויות דומות לחוויה אקסטטית המתרחשת לפני ותוך כדי אמירת דרשה חסידית: פאר יצחק, עמ' 30,

אות ז'; אלפסי, הרב מאפטא, עמ' 69.

<sup>88</sup> אלכסנדר ונוי, הסיפור העממי, עמ' 43.

<sup>89</sup> דן, הסיפור החסידי, עמ' 144.

<sup>90</sup> דביר-גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 38.

בדומה לאיכר הנטוע על אדמתו ומוציא ממנה פירות, אדם הנטוע בתרבות הסובבת אותו ובקי בסיפוריה.<sup>91</sup>

שני דימויים אלו נראים לי פוריים מאד גם כלפי הרבי המספר. ישנם סיפורי צדיקים שמספר הרבי לתלמידיו, על הצדיקים שחיו בשנים שעברו, והוא כאיכר, המכיר היטב את אדמתו על אבניה ועציה, והעונות והגילגולים שחלפו עליהם. גם הרבי, נטוע בהווי החסידי המקומי וכמספר הוא מעביר לשומעיו את אותו אתוס, את אותם סיפורים 'מקומיים' מכוננים.

הסוג השני של הסיפורים הוא סיפורי מעשיות חסידיות, שבהם הרבי מתפקד כספן - הוא יוצא בנדודיו אל תרבויות אחרות, אקזוטיות ורחוקות, ומביא מהן את סיפוריהם הזרים והמופלאים, על ארמונות ומלכים, על שדים וליתנים, ויוצר להם אינטרפרטציה חדשה בתוך ההקשר החסידי. מעבר לכך, קבע בנימין כי בסיפורים משוקעים עקבותיו של המספר "כעקבות ידי הקדר בקדרת החרס".<sup>92</sup> זהו דימוי שיש להתעכב עליו. והרי, ברוב קערות החרס לא באמת ניתן לחזות בטביעות אצבעותיו של הקדר, אלא היצירה היא מעין עדות דוממת להימצאותו של היוצר. באופן דומה, גם לסיפור לא ייתכן קיום ללא המספר-היוצר וקריאה קשורה בסיפור יכולה להעלות בפנינו גם את דמותו של יוצרו.

נחום מגד עסק בדמות ה'מספר הנודד' והצביע על מרכזיותו של מספר הסיפורים בחברות של טרום כתב, ששימש כשמר הזיכרון והזהות. לדבריו "אין חיים בלי מי שיחיה אותם, אין מחשבה בלי מישהו שיחשוב אותה ואין סיפור בלי מי שיספר אותו".<sup>93</sup> בשונה מסופר, המעלה על הכתב את סיפורו שלו, מספר הסיפורים מבסס את סיפוריו על 'הזיכרון הקדום שלפני הזיכרון', הוא מעין נשא לזיכרון הקיבוצי ובנדודיו הוא מעביר ומטמיע את הזיכרון הזה בקרב שומעיו.<sup>94</sup> אמנם החברה החסידית לא היתה חברת 'טרום כתב', עם זאת בסיפורי החסידים משתקף יסוד אוראלי משמעותי ולהם, בהמשך לדבריו של מגד, אין קיום ללא הרבי המספר אותם.

## ד. הרבי כמספר-מבצע

את הדיון ברבי כמספר ברצוני לערוך גם דרך הפריזמה של מושג הפרפורמנס. פרפורמנס משמעותו מופע, הצגה או ביצוע. הפרפורמנס הוא מושג מורכב, שמשמש חוקרים ממגוון של תחומי דעת ונעשה בו פעמים רבות שימוש שונה בהקשרים שונים.<sup>95</sup> ראיית הסיפור כפרפורמנס קשורה למתן תשומת הלב לעיצוב התוכן וכן לקשר שלו עם המציאות, הקהל והחיים. מעשה הסיפור, ה-storytelling, מצוי בתפר שבין התיאטרון לספרות.<sup>96</sup> מכיוון שסיפורי החסידים נוצרו במקור

<sup>91</sup> בנימין, כתבים, עמ' 178.

<sup>92</sup> בנימין, כתבים, עמ' 184.

<sup>93</sup> מגד, מספר הסיפורים, עמ' 275.

<sup>94</sup> שם, עמ' 283-284.

<sup>95</sup> ליפשיץ, המלאכים והבמבה, עמ' 136.

<sup>96</sup> אלכסנדר וגוברין, המספר העממי, עמ' 45.



כסיפורים שבעל פה, בהתרחשות חיה, ורק מאוחר יותר עלו על הכתב, המבט עליהם דרך התיאוריות אודות הפרפורמנס יכול להיות פורה ולאפשר את הרחבת המבט על הסיפור כאירוע חינוכידתי שיש לו היבט אומנותי ואסתטי.

הפרפורמנס הוא 'פעולת תקשורת אומנותית' המחברת בין המסר המילולי לבלתי מילולי.<sup>97</sup> ריצ'רד באומן הציע לראות במעשה הסיפור סוג של פרפורמנס, מכיוון שהיגוד הסיפור הוא פעולה תקשורתית המצריכה תשומת לב להקשר החברתי. הוא הבחין בין אמנות מילולית לאמנות ביצועית וטען כי השפה הפרפורמטיבית מתקיימת מעבר למבנים הלשוניים, כלומר ההתרחשות הסיפורית אינה רק מילולית אלא בנויה גם על מחוות גופניות ועל ההקשר החברתי בו היא מתקיימת.<sup>98</sup> באופן דומה תמר אלכסנדר ומיכל גוברין טענו כי לא ניתן להבין את הסיפור במלוא משמעותו במנותק מההתבוננות על אירוע ההיגוד כולו.<sup>99</sup>

מעבר לכך, תפיסת הסיפור כפרפורמנס קשורה גם בהגדרתו לא רק כאירוע מילולי וחברתי אלא גם כאירוע חזותי. "בשעת היגוד סיפור [...] מתרחש מימוש חזותי של חומר מילולי".<sup>100</sup> המספר מעצב במילים תמונות ומראות שהעלה במחשבתו ובדימוינו, והקורא או המאזין מממש בתורו את הצדדים החזותיים של הסיפור.<sup>101</sup>

גם רבי נחמן מברסלב תיאר את מעשה הסיפור שלו כקשור קשר בל יינתק למראה, לתמונה, הקודמת להיגוד הלשוני, למילים: "ואמר אז שהעולם מספרין מעשה ואני ראיתי מעשה".<sup>102</sup> עם זאת, ישנו הבדל בין סיפור שבו המרכיב החזותי מתקיים בדמיון בלבד, לבין מופעי פרפורמנס בהם המרכיב החזותי הוא ממשי. הדס עפרת הצביע על יתרונו של מספר הסיפורים על פני אמן המופע התמונתי:

דווקא בהיעדר מרכיב חזותי, נוצרת בקרב המאזינים פתיחות להשאה תודעתית. סכנה טמונה בתמונה, ולמעשה בכל דימוי, אפילו לשוני. תודעת הצופה עלולה להיאחז בסבך הדימוי. ואכן, הפרקטיקה של מספר הסיפורים בנויה על הסחת דעת. המספר בונה בקולו מרחב אוטונומי של שפה וצליל.<sup>103</sup>

פרפורמנס הבנוי על תמונה, על דימוי חזותי יכול ללכוד את תודעת הצופה בתמונה ובכך לא לאפשר לה את החופש והנדודים התודעתיים שמופע טוב מעורר אצל צופיו. לעומת זאת מעשה הסיפור,

<sup>97</sup> בן עמוס, פולקלור, עמ' 11.

<sup>98</sup> באומן, סיפור ופרפורמנס, עמ' 1-10.

<sup>99</sup> אלכסנדר וגוברין, המספר העממי, עמ' 51.

<sup>100</sup> חזן רוקם, לראות את הקולות, עמ' 25.

<sup>101</sup> שם.

<sup>102</sup> חיי מוהר"ן, יד ע"ב, אות ט"ו. וראו: מרק, כל סיפורי, עמ' 32.

<sup>103</sup> עפרת, מציאות, עמ' 114.

הבנוי בעיקר על האזנה לקולו של המספר, מאפשר לשומעים את האוטונומיה הדרושה לאותה 'השאה תודעתית'.

החוויה הפרפורמטיבית מציבה במרכזה את השיח של הגוף,<sup>104</sup> לעומת זאת בסיפור החסידי ודאי שהתוכן מצוי במרכז אך הצד הביצועי-גופני מעניק נוסף נוסף לצד המילולי-תוכני. יתרה מכך, אי אפשר להבין את התוכן למלוא עומקו בלי לתת את הדעת על ההתרחשות הרטורית והביצוע.

דוגמא למודעות לחשיבותו של האופן בו הסיפור נמסר, לא פחות מלתוכן שלו, ניתן למצוא בסיפור הבא, אודות רבי מנחם מנדל שניאורסון, ה'צמח צדק':

כשהי' [ה] חותנו אדמו"ר [רבי דובער שניאורי, המכונה בחב"ד 'האדמו"ר האמצעי'] בקא"ב [בקארלסבד] כתב לכאן שחתנו רבינו יאמר ד"ח [דברי חסידות] בר"ה [בראש השנה]. אך הוא לא רצה לומר אז ד"ח כ"א [כי אם] עלה על הבימה ואמר משל על ענין תקיעות שופר ולא הספיק להתחיל הנמשל וגעו כל העם בבכי' [ה]. ואח"ע [ואחר עת] על חה"ס [חול המועד סוכות] בא חותנו לביתו וסיפרו לו המעשה. ואמר חותנו אדמו"ר כי הנה אני אומר גם הנמשל ואין בוכים וממנו בכו רק מהמשל כפה"נ [כפי הנראה] שהגיע זמנו. ובמוצאי ש"ת [שמחת תורה] שלח אחר הרה"ק ר"י מליבאוויטש והרר"ב קלעצקער שהי' [ו] שם ואמר להם שילכו לחתנו ויאמרו לו שיקבל עליו עול הנהגת אנ"ש [אנשי שלומנו]. ויש בזה עוד אריכות דברים ואכ"מ [ואין כאן מקום].<sup>105</sup>

רבי מנחם מנדל שניאורסון נושא משלו בבית הכנסת ועוד לפני שהוא מגיע לנמשל, כלומר למסר המפורש והברור, כבר נושאים כל המתפללים את קולם בבכי. לעומתו חותנו 'אומר גם הנמשל ואין בוכים'. בדברים אלו טמונה ההבנה שמעבר לתוכן הדרשה, לשאלה מה נאמר בדרשה, יש חשיבות לא פחותה לשאלה כיצד נאמרים הדברים. הביצוע חשוב לא פחות מהתוכן. יתרה מכך, המספר הטוב, המצליח באמצעות סיפורו להשפיע על קהל שומעיו ולעורר את לבם, מגלה בכך כי הוא ראוי להנהגה. כעת נעמיק במעשה הסיפור כפרפורמנס וזאת משלושה היבטים: [1] יחסי מבצע - קהל, [2] חד פעמיותו של אירוע ההיגוד ו- [3] הביצוע כמערב מחוות גוף ושימוש בחפצים.

## 1. יחסי מבצע - קהל

מאפיין מרכזי של הפרפורמנס קשור בנוכחותו של קהל צופים ובמערכת יחסים הנרקמת בין היוצר לבין הצופים בו במהלך המופע. בהקשר למעשה הסיפור, טענה דורונה בן דור, כי אירוע ההיגוד מתחולל במרחב שבין המספר, המפיק מפיו צלילים ומילים ובין הקהל, הקולט את הצלילים הללו ומעניק להם משמעות על פי המטען הייחודי שהוא נושא עמו.<sup>106</sup> בדומה לכך תיארו אלכסנדר וגוברין

<sup>104</sup> גורביץ' וערב, אנציקלופדיה של הרעיונות, עמ' 1005.

<sup>105</sup> בית רבי, חלק ג', עמ' 5, אות א'.

<sup>106</sup> בן דור, סימנים וקולות, עמ' 23.

את יחסי הגומלין בין המספר למאזיניו: המספר מוסר את סיפורו לקהל המאזינים; ואילו על הקהל לפענח, באופן מודע או לא מודע, את הסיפור הנמסר לו בשלושה ערוצים לפחות: המלל, הקול והתנועה.<sup>107</sup> המספר הוא בו זמנית מעין מחזאי, במאי ושחקן.<sup>108</sup> שמואל ורסס, בעקבות חוקרת הפולקלור לינדה דג', תיאר את מעשה הסיפור כמופע המשלב אלמנטים של מימיקה ודרמה וכאירוע שנשמרת בו כל העת הזיקה בין המספר לקהל מאזיניו. על המספר לחוש את הקצב והאורך הנכונים עבור מאזיניו וליצור מהימנות דרך שימוש בסיפורים שיש להם אחיזה בחיי השומעים.<sup>109</sup>

אמנם, בניגוד למופע הפרפורמנס הנשען בדרך כלל, לטענת עפרת, על קהל צופים אקראי המהווה 'אוסף של יחידים',<sup>110</sup> הסיפור החסידי מבוצע בפני תלמיד בודד או בפני עדת החסידים, שהיא קבוצה מלוכדת ומגובשת בעלת דפוסי שיח משותפים, כפי שיתבאר בהמשך פרק זה, אך דווקא משום כך להתבוננות ביחסים בין הרבי המספר לבין תלמידיו המאזינים ישנה חשיבות רבה.

## 2. חד-פעמיות

אירוע ההיגוד הוא תמיד אירוע יחידאי, המהווה תוצאה מאולתרת וחד-פעמית של יחסי הגומלין בין הסיפור, המספר, הקהל, הזמן והחלל.<sup>111</sup> כך גם אחד ממאפייני הפרפורמנס הוא החד-פעמיות שלו, היותו בלתי ניתן לשיחזור ומשום כך משמעותו נוצרת ונולדת דווקא מתוך הנוכחות המלאה ברגע הנתון. במופע הפרפורמנס מתקיים דבר מה שהוא מעבר להתאמת תוכן וצורה, אלא הצורה מחוללת תוכן בלתי צפוי, שלא היה קיים לפני ביצועו.<sup>112</sup> עפרת הגדיר זאת כגילוי חידה המתבהרת למבצע במהלך המופע. רגע של תובנה, של הווה מוחלט ושל נוכחות מלאה ברגע, שהיא המאפשרת את הגילוי.<sup>113</sup>

חד-פעמיותו של הפרפורמנס קשורה גם בקהל המסוים: המשמעות נוצרת מתוך הדיאלוג בין הקהל לאומן המבצע ולנוכח קהל חדש היא עשויה להשתנות מן הקצה אל הקצה. "זוהי תנועה הרקליטית; אי-אפשר להיכנס לנהר פעמיים: בכל פעם מדובר בנהר חדש".<sup>114</sup> למופע אין קיום ללא הקהל והתקשורת איתו היא חלק בלתי נפרד מהמופע, תקשורת המתחוללת בזמן אמת והיא המסייעת להפקת המשמעות מהמתחולל בו.<sup>115</sup> פן זה של מעשה הסיפור החסידי כחד פעמי ניתן לראות בדברים הבאים:

<sup>107</sup> אלכסנדר, חנינת אללה, עמ' 98.

<sup>108</sup> אלכסנדר וגוברין, המספר העממי, עמ' 45. וראו גם: רוזנק, הוראות במה, עמ' 332.

<sup>109</sup> ורסס, עגנון כפשוטו, עמ' 4-5.

<sup>110</sup> עפרת, מציאות, עמ' 55.

<sup>111</sup> אלכסנדר, חנינת אללה, עמ' 97.

<sup>112</sup> גורביץ' וערב, אנציקלופדיה של הרעיונות, עמ' 1005.

<sup>113</sup> עפרת, מציאות, עמ' 25.

<sup>114</sup> גורביץ' וערב, אנציקלופדיה של הרעיונות, עמ' 1005.

<sup>115</sup> שם, עמ' 1006. בהקשר החסידי, עסקה קויפמן בדמותו של רבי זושא ובפרפורמנס ככלי שהוא עושה בו שימוש כדרך להרחבת הזהות העצמית ולגילוי הנוכחות האלוהית בעולם. לדבריה, פשיטת ולבישת הזהות בכל פעם מחדש מבטאת ומגלה את אינסוף פניו של האל. ראו: קויפמן, פרפורמנס חסידי.

פ"א [פעם אחת] סיפרו לפניו [לפני רבי דוד משה פרידמן מטשארטקוב בנו של הרבי מרוזין] על איזה מעשה שאדמו"ר מרוזין זי"ע [זכרו יגן עלינו] סיפר אותו פעם בסיגנון זה ופעם בסיגנון אחר אמר על זה מרן אדמו"ר זי"ע שהסיפורי מעשיות שמספרים הצדיקים הוא לפי מה שצריך באותו שעה. וגם אני הכותב בעצמי שמעתי כמה פעמים שסיפר מרן אדמו"ר ציס"ע [צדיק יסוד עולם] זי"ע סיפר מעשה אחד באיזה שנויים.<sup>116</sup>

הסיפור מסופר בכל פעם באופן אחר "לפי מה שצריך באותו שעה", וזאת משום שהוא נתפס כאירוע חי המשתנה על פי הזמן, המקום והקהל.

דוגמא נוספת לחד-פעמיותו של הסיפור ניתן לראות בסיפור הבא, אודות רבי אברהם בורנשטיין, האדמו"ר מסוכטשוב:

הנה אם אמנם שהי' [ה] יקר מאד לרבינו זצ"ל [זכר צדיק לברכה, האדמו"ר מסוכטשוב] אף רגע אחד ממש שלא לבטל ח"ו [חס ושלום] מלימוד תורה כידוע, עם כל זה כשהתחיל לספר מקאצק הי' [ה] אצלו הסיפור כמו לימוד ממש, ולפעמים סיפר מעשה אחת כ"פ [כמה פעמים] לכמה אנשים זה אחר זה, ובכל פעם סיפרה בהתפעלות ורגש קודש כאלו היתה אצלו מעשה ותורה חדשה.<sup>117</sup>

האדמו"ר מסוכטשוב מתייחס למעשה הסיפור כאל לימוד תורה ומתמסר אליו בכל לבבו ונפשו. גם כאשר הוא מספר את אותו סיפור כמה פעמים בזה אחר זה, מכיוון שבכל פעם השומעים מתחלפים, הוא חש את הסיטואציה כחד-פעמית ולכן מספר את הסיפור כאילו לא סופר מעולם.

מתח מתעורר בין ראיית הפרפורמנס כאירוע יחידאי לבין הרצון האנושי לתיעוד. האם הביצוע הוא חד-פעמי לחלוטין, בלתי ניתן לתיעוד ולשחזור, או שמא ניתן לנסות לאחוז בו ולהנציחו? שאלה זו קשורה ביותר גם לסיפור החסידי שנמצא בתוך שבין התרחשות חד-פעמית, חיה, שהתרחשה בעל פה לבין הניסיון לאחוז בה ולתעדה בכתב.<sup>118</sup> עפרת טען כי מבחינה מסוימת הפעולה הפרפורמטיבית מצויה מחוץ להיסטוריה.<sup>119</sup> כלומר אין באמת אפשרות לגשת אליה ולהיות איתה במגע לאחר התרחשותה. אמירה זו משתקפת גם בדבריהם של המסרנים, מתעדי הסיפור החסידי, כי לעיתים אירוע ההיגוד של הסיפור היה חוויה שלא ניתן להעבירה במילים או לחוותה בשנית דרך הקריאה אודותיה.<sup>120</sup>

כמו כן גרס עפרת כי התיעוד פוגע בחד-פעמיותו של המופע וביכולתו של המבצע להיות בנוכחות מלאה ברגע. התיעוד הופך את המופע ל"סיפור בתוך סיפור" ומחליף את ההווה באשליה של נצח.<sup>121</sup>

<sup>116</sup> דברי דוד, עמ' ל.

<sup>117</sup> אביר הרועים חלק שני עמ' נה אות שי"ב.

<sup>118</sup> וראו התייחסות לנושא זה לעיל עמ' 30-33.

<sup>119</sup> עפרת, מציאות, עמ' 9.

<sup>120</sup> וראו לעיל עמ' 31 ובהערה 123.

<sup>121</sup> עפרת, מציאות, עמ' 64-65.

בהקשר לסיפורי החסידים תיעוד הסיפורים ואירועי ההיגוד אכן יצרו "סיפורים בתוך סיפורים" שכאלו, אך הם המשיכו לפעול את פעולתם על חסידים דרך המפגש עם החומר המתועד. יאיר ליפשיץ, בעקבות דיאנה טיילור שהבחינה בין הרפרטואר לארכיון, טען כי פעולת המסירה נשענת הן על יסוד הרפרטואר - הרפרטוארי, המתכלה, החד-פעמי, הקשור בנוכחות אנשים השותפים ליצירת הידע; והן על יסוד הארכיון - העמיד כביכול בפני הזמן והשינוי, הכתוב והנשמר, הנגיש וחוצה גבול של זמן ומקום.<sup>122</sup> באופן דומה ניתן להציע כי המסורת החסידית בכלל והמדיום של הסיפור החסידי בפרט, מועברת ונשענת על שני אלמנטים אלו, הן הביצוע החי של הסיפור על ידי הרבי והן התיעוד הארכיוני הקשיח שלו.

### 3. מחוות גוף ושימוש בחפצים

כאמור, ראיית הסיפור כפרפורמנס מרחיבה את המבט מעבר לתוכנו של הסיפור, 'מה' הוא אומר, גם אל ה'איך', אל הצד הוויזואלי והחושי, הצלילים, התנועות והחפצים.<sup>123</sup> בנימין הגדיר את מלאכת הסיפור כמלאכה המשלבת בין העין ליד ולנפש וקבע כי לסיפור אמיתי יש צד חושני ולא רק ווקאלי.<sup>124</sup>

מרק תאר את דמותו של רבי נחמן מברסלב כמספר שהמחוות הגופניות שלו בעת מעשה הסיפור נובעות מתוך המצב התודעתי הייחודי בו הוא מצוי: "ייתכן שהתנועות הגופניות הלא-רצוניות, הרתת, מבטאות מצב תודעתי אקסטטי של הדובר. חשובה לא פחות מכך היא העובדה שהד למצב התודעתי הפיזיולוגי הזה דבק באופן מסוים גם בשומעים".<sup>125</sup> דברים אלו מוסיפים נדבך נוסף גם לנושא שעסקנו בו לעיל, אודות יחסי המבצע והקהל, השומעים אינם מצויים מחוץ להתרחשות אלא היא משפיעה ופועלת גם עליהם. בהקדמה לספר סיפורי המעשיות התייחס רבי נתן מברסלב לתנועות הגופניות שליוו את סיפוריו של רבי נחמן מברסלב ולקושי להבינם רק מן הקריאה בהם מתוך ספר:

פי אין דומה השומע מפי הַחֶכֶם בְּעֶצְמוֹ לְהַרְוֹאָה הַדְּבָרִים בְּסֵפֶר וּבִיּוֹתֵר בְּדַרְכֵי רְמָזִים כְּאַלֶּה  
אֲשֶׁר אֵינָם מוּבְנִים פִּי אִם עַל יְדֵי תְנוּעַת הָאֵיבָרִים בְּנִעְנוּעַ הָרֹאשׁ וּקְרִיצַת הָעֵינַי וּנְטִיַת הַיָּד  
וּכְיוּצָא כְּאַלֶּה אֲשֶׁר עַל יָדָם דִּיקָא יִבִּין הַמְּבִין קֶצֶת מְעַט וְיִשְׁתַּוְּמֵם עַל הַמְּרָאָה וְעֵינָיו לְמַרְחֹק  
יִבִּיטוּ.<sup>126</sup>

גדי שגיב עסק בדמות הצדיק כאומן במה; ובטיש ובמעמד אמירת התורה כמופעים פומביים.<sup>127</sup> לדבריו, מימד הביצוע באירועים אלו בא לידי ביטוי בתלבושת, בחלל, בשימוש בטון ובצליל. שגיב הדגיש כי העובדה שלאמירת התורה מתלווה ביצוע אומנותי, המתרחש תוך מודעות לניהול הרושם

<sup>122</sup> ליפשיץ, המלאכים והבמבה, עמ' 155-156. וכן ראו: אנגלנדר, גוף הצדיק, הערה 17.

<sup>123</sup> בן דור, עמ' 77.

<sup>124</sup> בנימין, כתבים, עמ' 194-196.

<sup>125</sup> מרק, כל סיפורי, עמ' 29.

<sup>126</sup> רבי נתן מברסלב, הקדמה לסיפורי מעשיות.

<sup>127</sup> שגיב, השושלת, עמ' 191-210. וראו גם: ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 221; 238-240.

על הצופים, אינה מפחיתה מהאותנטיות של האירוע או מהיותו חלק מחוויה מיסטית שחווה הצדיק. ההיבט המיסטי וההיבט הביצועי משלימים זה את זה: הביצוע משמש כמעין מעטפת חיצונית לחוויה המיסטית הפנימית ומסייע ל"הנגשתה" ולהפיכתה לממשית עבור הצופים.<sup>128</sup> לאמירת התורה היה מרכיב תוכני ומרכיב ביצועי ובכך פעלה על קהלים שונים. ככל שהיתה הלימה בין קליטת הרכיבים, כלומר התרשמות מהביצוע יחד עם הבנת התוכן, כך החוויה היתה בעלת עוצמה רבה יותר.<sup>129</sup> אמנם שגיב עסק במעמד אמירת הדרשה, אך נראה כי דברים אלו יפים גם למעשה הסיפור של הרבי החסידי, וגם עליו ניתן להביט כאירוע המכיל בקרבו מרכיב תוכני (ולעיתים גם מיסטי) ומרכיב ביצועי, המשלימים זה את זה.

בסיפור הבא מתואר כיצד רבי יחזקאל מקוזמיר מספר מעשה ששמע מרבו, החוזה מלובלין. מעשה הסיפור מלווה בתנועות ידיים הממחישות את המסירה הישירה, והן מהוות חלק בלתי נפרד מן התוכן המילולי של הסיפור:

הנה שמעתי מעשה נורא מאיש נאמן מאד שפעם אחת הי' [ה] מספר רבינו הקדוש האלקי ר' יחזקאל זצוקלה"ה [= זכר צדיק וקדוש לברכה לחיי העולם הבא] מקאזמיר ששמע מרבו הוא רבינו הקדוש האלקי זצוקלה"ה מלובלין ובשעת שהתחיל לספר מעשה זה וגם באמצע המעשה וגם בסוף המעשה הי' [ה] אוחז עם שתי ידיו הקדושים באזניו הקדושים ואמר בזה"ל [בזו הלשון] האזנים האלו הי' [ו] שומעים זאת מרבינו הקדוש מלובלין וזאת הי' [ה] שלשה פעמים שאחז את אזניו ואמר שהאזנים הללו היו שומעים זאת מפיו הקדוש מלובלין זצוקלה"ה [...] <sup>130</sup>

רבי יחזקאל מקוזמיר מדגיש בדבריו את מעשה המסירה של הסיפור, שאינו קשור רק לשמיעתו בעל פה מפי אדם אחר, כמו הנוסח המקובל בפתיחת רבים מן הסיפורים החסידיים 'שמעתי מפי... אלא לנוכחות הפיזית הממשית שלו במחיצת החוזה מלובלין. בכך הוא מדגיש כי לא רק תוכן הסיפור והפן המילולי שלו חשובים אלא הנוכחות הגופנית במחיצת הרבי, 'האוזניים הללו' ששמעו מפיו הקדוש של החוזה. הדובר מצביע על אוזניו, כאילו עצם העובדה שהן היו באירוע ושמעו דברים קדושים, גורמת לכך שמהו מן הקדושה של הדובר המקורי נדבק גם בגופו של המאזין לו. אירוע ההיגוד לא מתרחש רק במימד התודעתי או הרגשי אלא הגוף הוא חלק בלתי נפרד מהאירוע והאוזניים ששמעו את הדברים כביכול ממשיכות לשאת בקרבן את רישומי המפגש עם הרבי. בכך גם מוטען מתח נוסף עבור המאזין לסיפורו של הרבי מקוזמיר, שמבין שנוכחותו עתה בעת מסירת הסיפור אינה רק מסירה של תוכן מילולי אלא חוויה פיזית של מפגש ממשי עם אדם שבגופו ספוגה כביכול חוויית המפגש עם החוזה מלובלין.

<sup>128</sup> שגיב, השושלת, עמ' 210.

<sup>129</sup> שם, עמ' 200.

<sup>130</sup> גדולת מרדכי חלק ב' עמ' 28 אות ע'.

מעבר לשימוש במחוות גוף בעת הביצוע של הסיפור, קיים כאמור גם שימוש בחפצים פיזיים שונים. על משמעותם של חפצים המופיעים בסיפור החסידי עמד אלשטיין. לטענתו, בסיפור החסידי העצמים מוטענים ומוקרנים באור אלוהי. התודעה החסידית, המצויה במצב של חיפוש אחר האלוהות השרויה בעולם החומר, מייחסת דימויי קודש לעצמים והופכת אותם לסמלים.<sup>131</sup> אמירתו של אלשטיין באה לידי ביטוי באופן בו יש לפענח את תפקידם הסמלי של חפצים המופיעים בסיפורי חסידים אך ניתן להבין דרכה גם את השימוש שעושה הרביהמספר בחפצים תוך כדי מעשה הסיפור. דוגמא לסיפור שבו ישנו שימוש בחפץ כחלק מן הפרפורמנס של הסיפור מצויה בסיפור הבא, שסיפר רבי ישראל מרוז'ין:

הה"צ [הרב הצדיק] ר"מ [רבי משה] מקאברין זל"ה [זכרונו לברכה לחיי העולם] בא פעם אחת לרוז'ין למרן הקדוש, והיה ביאתו בעש"ק [בערב שבת קודש] בפניא דמעלי שבתא, ולבש בגדי שבת, והלך לקבל שלום ממרן הקדוש וכשנכנס לפנים מצא את מרן הקדוש עומד ומקטרתו בידו ועלה עשנו כעשן הכבשן והתחיל בסיפור מעשה באחד שהיה בעש"ק [בערב שבת קודש] סמוך לכה"ש [לבין השמשות] ביער ותעה בדרך ולא ידע דרך לצאת ופתאום ראה מרחוק בית עומד לנגדו ונכנס שמה וראה שיושב שם גזלן איום ונורא ולפניו מונח על השלחן קני רובה משחית גדול ונתבהל מאד וחשב מחשבות מה לעשות אם לברוח ירא שלא יירה אחריו הגזלן בקני רובה אם להיות שמה הוא ג"כ [גם כן] בסכנה ונתיישב בדעתו לקחת את הקנה רובה בידו ולירות בו אמר ממ"נ [ממה נפשך] אם אהרוג את הגזלן מה טוב וא"ל [ואם לאו] הבית יתמלא עשן מהירייה ואז יהיה בנקל לברוח וכשסיים המעשה העמיד הקנה קיטור ואמר שבת.<sup>132</sup>

הדימיון הפיזי בין צורת המקטרת לצורתו של רובה, והעשן שמעלים שניהם מביאה את הרבי מרוז'ין לטוות את סיפורו סביב המקטרת הפושטת ולובשת צורה. המקטרת, בה מעשן הרבי בתחילת הסיפור ומעוררת את תמיהתו של התלמיד על הרבי המעשן רגע לפני כניסת השבת, הופכת בסיפור להיות קנה רובה של שודד "איום ונורא". בסוגים שונים של פרפורמנס, הבדיוני חודר אל המציאות הממשית של ההתרחשות והיחס בין המסמן למסומן הופך דינמי ומשתנה תדיר.<sup>133</sup> כך גם בסיפור שלפנינו, הרבי מרוז'ין הופך את המקטרת מחפץ ממשי וחד-משמעי, לחפץ בדיוני רב-משמעי. העשן שהעלה הרבי במקטרתו מהווה תפאורה מתאימה לסיפור על האדם התועה בדרכו וחושפת צוהר לעולמו הפנימי של הרבי המספר, החש בבהלה או בסכנה כלשהי המאיימת על נפשו לפני כניסת השבת ולכן זקוק לאותו מיסוך והסתרה. בסיום הסיפור מניח הרבי את המקטרת על השולחן והמספר מכנה אותה "קנה קיטור", מעין הכלאה בין המקטרת לקנה הרובה, שהגבולות ביניהם, בין הממשי לבדיוני, כבר היטשטשו. המעשה הפיזי של העמדת המקטרת משיב את המקטרת לתפקידה המקורי (ולמעמדה

<sup>131</sup> אלשטיין, האקסטזה, עמ' 99.

<sup>132</sup> כנסת ישראל, עמ' 16. עוד על הסיפור ראו: דבירגולדברג, הצדיק חסידי, עמ' 161.

<sup>133</sup> עוד על כך ראו: הונזל, דינמיות, עמ' 74-93; ליפשיץ, משחק, עמ' 132-134.

כמוקצה) ואת הסדר המציאותי על כנו. ההכרזה 'שבת', המתלווה להנחת המקטרת, תוחמת את הזמן הסיפורי ובכך הנחת המקטרת מהיד הופכת למעשה פרפורמטיבי של קבלת השבת.<sup>134</sup>

## 2. החסידים כמאזינים

### א. עדת החסידים כקהל מאזינים

בהמשך להתבוננות אודות הרבי כמספר, נדון כעת בצדו השני של אותו המטבע, בהתבוננות במשמעות היות החסידים מאזינים לסיפורים. איזו עמדה נפשית מצויה בהאזנה? מה מתרחש בעת ההאזנה לסיפור? כיצד משפיע הסיפור על המאזינים לו? ומה דורשת ההאזנה לסיפור מן המאזינים? כאמור לעיל, מעשה הסיפור קשור באופן הדוק בקהל היעד. מספר זקוק לקהל וסיפור זקוק למאזינים, שיעניקו לסיפור את הפשר והחיות שלו.<sup>135</sup> כל סיפור נשלח לעבר קהל נמענים, שנדרש להחיל על הסיפור את עולמו הרוחני האישי אך גם את הזיכרון הקולקטיבי השוכן בו וכן לחשוף את האסוציאציות הטקסטואליות שחבויות בסיפור. במובן זה אפשר לראות את קהל החסידים כמעין 'קורא אידיאלי' שיש בכוחו להגשים את ציפיות היוצרים והמסרנים של הסיפורים.<sup>136</sup> החבורה החסידית משתתפת באופן פעיל בתהליך ההיגוד תוך שהיא נשענת על 'הרקמה המושגית' המשותפת לה; רקמה העשויה מאמונה משותפת ומרחב אסוציאטיבי משותף, הבנוי על אגדות ומשלים מן התלמוד וספרות המדרש.<sup>137</sup>

מעבר לכך, ההאזנה המשותפת לסיפור יוצרת בין השומעים 'אחוות מאזינים' ומקרבת ביניהם.<sup>138</sup> ההאזנה לסיפור היא "הפיכה לחלק", המאזין נמצא בחברת המספר ואף קורא הסיפור יכול לחוש כי הוא נמצא בחברה זו.<sup>139</sup> בהקשר לסיפור החסידי, ניתן להציע כי ההעלאה על הכתב של הסיפורים איפשרה גם לקוראי הסיפור, שלא נכחו בעת ההיגוד שלו, להרגיש חלק מהוויה שבה נוצר הסיפור.

כמו כן, קבוצת הנמענים החסידית היא קבוצה מובחנת החולקת 'צופן אינטימי' ומכירה באופן ישיר את הריאליה של הסיפורים - הדמויות, המרחב הסובב אותן ועוד.<sup>140</sup> אלשטיין הגדיר את קבוצת הנמענים החסידית, בעקבות ויקטור טרנר, כ"קומונה קדושה".<sup>141</sup> כינוי מתאים אחר, הוא "קהילת שיח" - קהילה שהחברים בה חולקים ידע משותף וכן יכולת לפרש וליצור שיח חברתי מוסכם. כל

<sup>134</sup> באופן דומה, על רבי יצחק מאיר אלתר מגור, ה'חידושי הרי"ם', מסופר כי נהג לזרוק את מקטרתו על הארץ בכל שבת בעת הדלקת הנרות כדי לבטא במעשה סמלי זה את כניסת השבת (שיח שרפי קודש ח"ב, עמ' 104).

<sup>135</sup> קיצים, חמישים קריאות, עמ' 56.

<sup>136</sup> קיצים, ספרות השבחים, עמ' 201. על דמות הקורא האידיאלי כדמות בדיונית מעיקרה אך הכרחית עבור היוצר ראו איזור, מעשה הקריאה, עמ' 27-28.

<sup>137</sup> ורסס, עגנון, עמ' 5.

<sup>138</sup> בנימין, כתבים, עמ' 183.

<sup>139</sup> שם, עמ' 190.

<sup>140</sup> אלשטיין, האקסטזה, עמ' 95.

<sup>141</sup> שם.



קהילת שיח עושה שימוש אחר בשפה, על פי המצבים החברתיים שאליהם היא נחשפת.<sup>142</sup> מתוך פריזמה זו ניתן לראות את שפת הסיפורים החסידיים כמבטאת שפה כמעט פרטית ונובעת מתוך אותו 'צופן אינטימי'.

מעבר להיכרות עם עולם התוכן ממנו נובעים הסיפורים ועם העולם הריאלי שהם מתארים, ולחווית השותפות בין המאזינים לסיפור עצמו, קהל הנמענים של הסיפור החסידי חולק גם אמונה משותפת בכוחו הרוחני של הסיפור ובקדושתו, (כפי שנכתב בהרחבה בפרק הקודם, העוסק בסיפור בהגות החסידית). אמונה זו מאפשרת לסיפור לפעול ביתר שאת על שומעיו, הן ברמה הרגשית והן ברמה הפיזית.

עניין נוסף המשפיע על פעולת הסיפור החסידי על המאזינים לו הוא ההתקשרות לרביהמספר, המונחת בבסיס מערכת היחסים ביניהם. יעקב כ"ץ טען כי סמכותו של הצדיק, בראשית החסידות, אינה נובעת מבחירה ומינוי רשמי לתפקיד אלא מדבקותם הספונטנית של החסידים בו. ההתקשרות לצדיק והזיקה בינו לבין חסידיו היא המעצבת את עדת החסידים. לדבריו, כאשר התלמידים עסקו בדרשותיו של הרבי או בסיפורים אודותיו היה זה כתחליף לנוכחותו וכביטוי למגע שביניהם.<sup>143</sup> בדומה לכך גרין טען כי בחסידות הכינוי 'חסיד' מצוי תמיד בזיקה לרבי. החסיד הוא חסידו של אדמו"ר מסוים, וזאת בניגוד להוראתו של הביטוי בתקופות קודמות, שביטא אדם הנוהג במידת החסידות.<sup>144</sup> אף אנקורי הצביע על המעשיות ככלי לדיאלוג בין המספר לשומעיו. לטענתו, כוח ההשפעה שבסיפור נמצא, מעבר לתוכנו, בקשר הדיאלוגי בין נפשות המספר והמאזין ובאופן בו הסיפור מכוון לנפש המאזין, ובכך טמון כוחו המרפא של הסיפור.<sup>145</sup>

אם כן, סיפור המסופר במרחב שבו קיימים זיקה וחיבור עמוק בין המאזינים לבין המספר, בוודאי משפיע על שומעיו באופן משמעותי יותר מאשר על שומעים הזרים למספר.

חווית ההאזנה לסיפור היא חוויה ייחודית של קשב ושל ניסיון להבין באמצעות הסיפור דבר מה על עולמו הפנימי של המספר.<sup>146</sup> בנימין עמד על כך שלסיפור יש רוחב תהודה, מתוך היותו קשור במופלא. רוחב תהודה זה משאיר את השומע להיות בן חורין לפרשו ולהסבירו כהבנתו.<sup>147</sup> לדבריו, כדי שסיפור ייטמע בזכרונו של המאזין לו ויהפוך לחלק מניסיונו האישי, על המאזין להיכנס למצב של הרפייה, שיעמום ושיכחה עצמית. כך בחברות שבטיות היו אורגים וטוויים תוך כדי האזנה לסיפורים והמונוטוניות של מלאכות אלו סייעה להטמעת הקשב.<sup>148</sup> במהלך ההאזנה לסיפור המאזין כמו שוכח את עצמו ומתמסר לסיפור ובכך הוא 'נתפס בחכתו של המספר'.<sup>149</sup> בהקשר החסידי ניתן

<sup>142</sup> אפשטיין-ינאי, פרדוקסים, עמ' 38.

<sup>143</sup> כץ, מסורת ומשבר, עמ' 279-280.

<sup>144</sup> גרין, טיפולוגיה, עמ' 422.

<sup>145</sup> אנקורי, מרומי רקיעים, עמ' 74.

<sup>146</sup> לוברני רולניק, חיים בתוך סיפור, עמ' 19.

<sup>147</sup> בנימין, כתבים, עמ' 182.

<sup>148</sup> שם, עמ' 183.

<sup>149</sup> שם, עמ' 187.

אולי להציע כי אירועי ההיגוד של הסיפורים החסידיים, שהיו נפוצים בין תפילת מנחה לערבית, זמן של הרפייה בין התפילות ולפני היציאה אל הבית ואל סופו של היום, דומה במקצת לחווית ההרפייה בחברות השבטיות. ביטוי לשיכחה עצמית זו מצוי בעדותו של חוקר החסידות שמואל אבא הורודצקי:

חסידים ואנשי מעשה [...] הלכו לבית המדרש לעסוק בתורה או לשמוע מפי מספרים מומחים סיפורי מעשיות על צדיקים. טשרנוביל נתברכה במספרים כאלה. הם היו יושבים בבתי מדרש שונים, וכל אחד מהם ידע להלהיב את הלבבות בסיפוריו הקדושים על הצדיקים [...] אלה היו מספרים מומחים, חסידים ותיקים. הכרתי אחד מהם, חסיד זקן שזכה לראות את ר' מרדכי המגיד ולהיות במחיצתו וגם זכה לראות במו עיניו את אותותיו ומופתיו [...] היה הזקן עומד ליד התנור בבית המדרש ומסביב לו חבורה של זקנים או צעירים, שעמדו צופים ודחוקים זה ליד זה ואחד על גבי חברו, ומקשיבים לסיפוריו. פרטי פרטים סיפר הזקן: מה היה מראה פניו של הצדיק, אילו מלבושים לבש, וגם על צבע מטפחתו לא עבר בשתיקה [...] וגם על המטפחת של הבעש"ט ידע הזקן לספר: אותה המטפחת שעליה עבר הבעש"ט את הדניסטר ובה פיזר את העננים כדי לקדש את הלבנה וכו' וכו'. ובבית המדרש הושלך הס, דומית קודש מסביב. הכל מקשיבים בחרדת קודש ל'סיפורים הקדושים' מפי הזקן המספר. כולם שכחו עולם ומלואו: ביטול היש. והזקן עומד ומספר ומספר. פניו הכתושים והדלים לבשו ארשת צעירה. עיניו הכהות הבריקו וקולו השבור והצרוד נעשה צלול ועז. כל השומעים כאילו ראו במו עיניהם את כל אלה האותות והמופתים המסופרים ואת הצדיק עצמו כאילו עומד ביניהם ופה אל פה הוא מדבר איתם. בינתיים ירד הערב והאפיל על בית המדרש ועל קהל השומעים השקועים בכל הוויתם בעולם המעשיות. ומשהדליק השמש את הנרות והיכה בידו על השולחן וקרא: רבותי, הגיע זמן תפילת ערבית! היה הזקן מפסיק את סיפורו והשומעים היו מתעוררים וחוזרים בלי רצון לעולם החולין.<sup>150</sup>

## ב. תגובת הקורא

על מנת להבין את המתרחש בקרב המאזינים עם שמיעת הסיפור, ברצוני לעשות שימוש בתיאוריה אודות 'תגובת הקורא', הנקראת גם בשם 'תורת ההתקבלות',<sup>151</sup> ובעיקר בתיאוריה שפיתח וולפגנג איזר בספרו 'מעשה הקריאה' ובכתיבתה של רחל צורן על הביבליותרפיה, הנשענת בין השאר על תיאוריה זו.

בבסיס תיאורית 'תגובת הקורא' עומדת הקביעה כי לטקסט ספרותי אין קיום ללא נמען הקורא אותו ומפרש אותו וכי יחסי הגומלין בין היצירה לנמענה הם גורם מרכזי בקריאתה.<sup>152</sup> "הנמען נענה לפניית

<sup>150</sup> הורודצקי, זכרונות, עמ' 27-28.

<sup>151</sup> ראו: יזהר, לקרוא סיפור, עמ' 222-231.

<sup>152</sup> איזר, מעשה הקריאה, עמ' 19.

היצירה".<sup>153</sup> כל יצירה מצויה בתווך שבין הטקסט, כפי שכתב אותו המחבר, לבין המימוש שלו במפגש עם הקורא.<sup>154</sup> מעשה הקריאה אינו חד סטרי - מהטקסט אל הקורא, אלא הוא פעולת גומלין דינמית.<sup>155</sup>

אמנם תיאוריות אלו נכתבו אודות המפגש בין קורא לבין יצירה ספרותית כתובה, שהיא ודאי שונה משמיעת סיפור בעל פה, במפגש חי עם המספר. הקריאה היא פעולה אינטימית, כמעט חשאית, המתרחשת בין הקורא לטקסט, ללא נוכחותו הפיזית של המחבר.<sup>156</sup> עם זאת, נראה לי כי חלק מהתובנות המצויות בתיאוריות אלו, העוסקות בקריאה בספרות כתובה, תקפות גם לגבי האזנה לסיפור המבוצע בעל פה, בהיותם חולקים את השפה הפואטית ואת המצע האומנותי.<sup>157</sup>

## 1. משמעות

התיאוריות העוסקות בתגובת הקורא לטקסט רואות בו שותף ליצירה, שבמעשה הפרשנות שלו אודותיה, מעניק לה פשר מחודש. האדם הנפגש עם הטקסט מפענח אותו בהתאם לזהותו האישית ולנגיעתו עם עולמו הפנימי.<sup>158</sup> הסיפור הוא נקודת מפגש בין יוצרו והרקע מתוכו נוצר, מעין דמות דיוקן של היוצר ושיקוף של נסיבות היווצרותו ואופיו של הזמן והמקום בו נוצר; ובה בעת מראה המשקפת עבור הקורא את עצמו.<sup>159</sup>

המפגש עם הספרות מעורר באדם רבדים חבויים ומעניק לו תובנות חדשות. הטקסט הספרותי לא רק מאשר את הידוע לנו אלא מהווה בסיס לעיצובה של חוויה חדשה ולשינוי פנימי.<sup>160</sup> חוקר הספרות רוברט אורי אלתר, בספרו 'הנאות הקריאה', ניסה לעמוד על סוד כוחה של הספרות. לטענתו, הספרות מניעה את נפש הנפגשים עמה ובמיטבה היא עשויה להעניק לקוראים בה מעין "דיעה מתוך התנסות", שיש לה משמעות גם לחיים הממשיים, שמחוץ לדפי הספר.<sup>161</sup> מעבר לכך, עמד אלטר על מאפייניה של הלשון הספרותית. לדבריו, לשון זו מאופיינת "בדחיסותם של רובדי התקשורת שבה, בכושרה להיפתח להקשרים מרובי פנים ולריבוי פרשנויות אצל מקבלי התקשורת, ובהנאה שהיא מחוללת בעשותה את מכשיר התקשורת לאובייקט אסתטי מענג - או, ליתר דיוק, ההנאה שהיא מעניקה לנו כשאנחנו חווים את השפעות הגומלין בין הצורה המילולית האסתטית לבין המשמעויות המורכבות שהיא נושאת".<sup>162</sup>

<sup>153</sup> יזהר, לקרוא סיפור, עמ' 226.

<sup>154</sup> שם, עמ' 20.

<sup>155</sup> שם, עמ' 103.

<sup>156</sup> אלטר, הנאות הקריאה, עמ' 244. וראו גם איזר, מעשה הקריאה, עמ' 159.

<sup>157</sup> וראו גם אצל אלשטיין ניסוח של עקרונות מתוך תיאורית תגובת הקורא בהקשר לפרשנות לסיפורי חסידים,

מעשה חושב, עמ' 100-101 וכן בספרה של דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 13-14.

<sup>158</sup> צורן, הקול השלישי, עמ' 43-45.

<sup>159</sup> בן ישראל, סיפורים יכולים להציל, עמ' 32-33.

<sup>160</sup> איזר, מעשה הקריאה, עמ' 126-127.

<sup>161</sup> אלטר, הנאות הקריאה, עמ' 27.

<sup>162</sup> שם, עמ' 34.

על פי איזר, משמעותיות היצירה אינה טמונה במשמעות הסגורה וחתומה בתוך הטקסט, אלא בעובדה שהמשמעות חושפת את מה שקודם היה סגור וחתום בתוכנו.<sup>163</sup> רוצה לומר, המשמעות של היצירה הספרותית אינה טמונה רק במה שחושפת הלשון שלה, אלא היא זקוקה לדמיונו היוצר של הקורא על מנת שישלים את מה שקיים מעבר לטקסט הכתוב.<sup>164</sup>

על הסיפור החסידי כמשקף לשומעו את עצמו כתב הסופר אליעזר שטיינמן: "אין סיפור המעשה אלא זה, שאדם יכול להגיד עליו: בי היה המעשה".<sup>165</sup> בפרקי הקריאה בסיפורים תודגם, מהיבטים שונים, השפעתם של הסיפורים החסידיים על המאזינים להם והאופן בו הם שותפים לבניית המשמעות שלהם.

## 2. אי מוגדרות

איזר טען כי בין המאפיינים הבולטים של הטקסט הספרותי מצויה העובדה שכוונתו אינה מוגדרת וודאית עבור הקורא. האימוגדרות נובעת מפערים בטקסט, כלומר מחוסר רציפות וקישוריות, המחייבים את הקורא למלא אותם. לפערים אלו תפקיד מרכזי בתקשורתיות של הטקסט. "ההסתרה הזמנית של מידע פועלת כגירוי [...] הפערים גורמים לקורא לעורר את הסיפור לחיים".<sup>166</sup> האימוגדרות מפעילה ומעוררת את הקורא ויוצרת את תגובת הקורא הייחודית והמשתנה מאדם לאדם ומזמן לזמן.<sup>167</sup> בהקשר לסיפורי המעשיות שסיפרו הצדיקים החסידיים קבעה דבירגולדברג כי "מידת ה"אימוגדרות" בסיפורי הצדיקים היא לעתים גדולה ביותר ואף לאחר מאמצים רבים של ניתוח ופרשנות איננו משוכנעים כי מיצינו את מלוא עומקו של המשתמע מהם".<sup>168</sup> דבירגולדברג עסקה בדבריה אלו באימוגדרות שחוזה החוקר את הסיפור החסידי, בנוסף לכך ניתן לראות בחלק מהסיפורים שיידונו במהלך העבודה כיצד חוו החסידים את אותה אימוגדרות וכיצד היא 'הולידה' בקרבם פרשנויות שונות לאותו סיפור.

## 3. אוטונומיות

צורך טענה שהטקסט הספרותי הוא כביכול טקסט המופנה אל עצמו ועומד באופן אוטונומי ביחס לעולם הממשי. דווקא אותה אוטונומיה היא המאפשרת לקורא הבא עמו במגע, ליצור עמו זיקה דיאלוגית מתוך האוטונומיות והנפרדות שלו כקורא.<sup>169</sup> נפרדות זו כביכול 'שומרת' על הקורא מפני הזדהות והיבלעות בטקסט ומשאירה אותו בעמדה של מעורבות, שמזמינה את הקורא לחולל שינוי פנימי כתוצאה מהדיאלוג עם הטקסט, אך אינה כופה עליו את השינוי.<sup>170</sup> דברים אלו עומדים לכאורה בסתירה לדברים שנכתבו לעיל על המאזין הנמצא במצב של שיכחה עצמית ונתפס בחכת המספר.

<sup>163</sup> איזר, מעשה הקריאה, עמ' 150.

<sup>164</sup> שם, עמ' 135.

<sup>165</sup> שטיינמן, גן החסידות, עמ' 60.

<sup>166</sup> איזר, מעשה הקריאה, עמ' 182.

<sup>167</sup> שם, עמ' 173-175 וכן ראו צורן, הקול השלישי, עמ' 84-86.

<sup>168</sup> דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 14.

<sup>169</sup> צורן, הקול השלישי, עמ' 83.

<sup>170</sup> שם, עמ' 103-104.

נדמה כי הללו קשורים לחווית ההאזנה הראשונית לסיפור, המחייבת התמסרות לסיפור ולמספר, והללו קשורים למעשה הפרשנות, הקשור בעמידה מול הסיפור השלם, העומד בפני עצמו, והחשיבה הרפלקטיבית והפרשנית אודותיו.

מערכת היחסים בין הרבי החסידי לחסידיו אופיינה פעמים רבות בהתבטלות. התבטלות זו נבעה מ'תורת הצדיק', שעודדה התאחדות והתכללות של החסידים בצדיק, יצירת זיקת גומלין עמוקה בין הצדיק לחסיד, זיקת גומלין של התקשרות נפשית עזה ביניהם. לדבריה של אליאור, החסיד התייחס לרבו "כמוקד אמונה ונאמנות [...] כפטרון מסור והורה אחראי, כאח נאמן משפיע חסד, כמשחרר וגואל" וראה את עצמו "כמאמין, תלוי ונסמך, מוזן ומושפע, מוגן, משוחרר ונגאל מעצם חברתו בעדה."<sup>171</sup> כמו כן נבעה ההתבטלות של החסיד בפני רבו מהעוצמה האנושית והרוחנית, הכריזמה, שפעמים רבות אפיינה את הרבי החסידי.<sup>172</sup>

הרבי מאפטא ביטא בצורה חדה את הסכנה הטמונה בהתבטלות זו ובאובדן האוטונומיות של החסיד:

ואמר הצדיק מו"ה [מורנו הרב] אברהם יהושע העשיל מאפטא. יזהרו היונגע לייט [יידיש]: האברכים] בעת שנוסעין לצדיק כי הצדיק אש שורף גדול. וכשבא נר קטן אצל להבה שלהבת אש נכבה תיכף. ולכן יזהרו מאד שיעמדו באימה ויראה וברתת. כי הצדיק מרוב אור וחיות אלהות שבו, מסביר פנים לכל אדם באהבה יתירה. ואם זה אינו נזהר להתחמם כנגדו הרחק מרחוק מן אורן של חכמים, ברתת וזיע, אז נכבה נרו חלילה. ונעשה מתנגד על הצדיק והחיות שלו של הטפש הזה סר והלך לו.<sup>173</sup>

כוחה של האש הגדולה הבערת בצדיק לבלוע בתוכה כליל את הנר הזעיר, המייצג את החסיד, ועל כן מומלץ לחסיד לשמור מעין 'מרחק ביטחון' בינו ובין הרבי. בהקשר לסיפורי החסידים, ניתן להציע כי דווקא הסיפורים שמספר הרבי יכולים להתקבל כאוטונומיים ונפרדים ממנו ולכן קל יותר לתלמיד לקבלם ולפרשם בצורה לא כפויה ומתוך חופש פרשני. הסיפור עומד בפני עצמו והתלמיד השומע אותו ניצב כביכול מול הסיפור ולא רק מול הרבי ומקיים עם הסיפור יחסי גומלין של הבנה ופרשנות ובכך הוא שומר על הנפרדות שלו. בהקשר זה טענה דבירגולדברג כי באמצעות הסיפור החסידי החסיד הופך להיות שותף לצדיק בבניית המסר, לכן השימוש בסיפורי החסידים אפיון בדרך כלל אדמו"רים שרצו לעודד עצמאות מחשבתית וגישה אוטונומית בקרב חסידיהם.<sup>174</sup>

<sup>171</sup> אליאור, חירות, עמ' 175-184.

<sup>172</sup> שם, עמ' 171-175.

<sup>173</sup> נתיב מצוותיך, נתיב התורה שביל ב', אות ד', עמ' קל"ח. וראו משל דומה בספר מאור ושמש, ח"א, פרשת מקץ, ד"ה וישא משאת.

<sup>174</sup> דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 13.

#### 4. דיאלוג

חוקר הספרות והפילוסוף מיכאיל בכטין, עסק רבות במושג הדיאלוגיות בספרות. בכטין ראה את החיים האנושיים כ"דיאלוגיים מעצם טבעם, לחיות פירושו לנהל דיאלוג: להטיל ספק, להקשיב, לענות, להסכים".<sup>175</sup> לדבריו, כל התבטאות קשורה בפנייה אל האחר, בחיפוש אחר נמען ובקשת הקשב שלו: "שני קולות הם המינימום לחיים, המינימום לקיום".<sup>176</sup> בכטין טען כי טקסטים מנהלים דיאלוגים ביניהם: הן עם טקסטים אחרים, הן עם מסורות כתיבה נוספות והן עם הקוראים. השפה תמיד טעונה ביחסים דיאלוגיים, על כן כל טקסט הוא לעולם פוליפוני, רב קולי. המשמעות של הטקסט מתפתחת במפגש הדיאלוגי בינו לבין טקסטים המשוקעים בו ובינו לבין הקוראים בו ועולמם האישי והתרבותי. זהו דיאלוג מתמשך בו המילה חוזרת ונשנית: נשמעת, נענית ומתפרשת מחדש. כביכול האדם ממשיך בדרכו לאחר שאמר את דברו, אך המילה עצמה נותרת להתקיים בדיאלוג הפתוח והאינסופי.<sup>177</sup> לטענתה של אפשטיין-נאי הבחירה של בכטין במטאפורה של דיאלוג לצורך תיאור תכונתו של טקסט, היא בחירה המדגישה יחסים דמוי-אנושיים הקיימים בטקסט ותהליכי עיצוב והשתנות העוברים עליו. בכך הוא הופך את מושג הטקסט בכלל, וטקסטים אמנותיים בפרט, למעין "חומר חי" המשוחח עם אחרים וקולט לתוכו מילים ומשמעויות. אם כך, כל שימוש בשפה יוצר חוויה תקשורתית, של מבע הנאמר או נכתב ומצפה למענה, ומתוך יחסי גומלין אלו מתפתח האדם.<sup>178</sup>

הדיאלוג הבאכטיאני מחדד את ראיית הסיפור עצמו כישות דיאלוגית, וזאת עוד לפני ההתרחשות הבינאישית בתוכה הוא נוצר. בכך מתקיימת התאמה בין צורה לתוכן: בין הבחירה במדיום הסיפור לבין פעולתו במרחב הקשר בין הרבי לתלמידיו. שנית, הוא מאיר דבר מה לגבי תפיסת הסיפורים בחסידות. כאמור, סיפורים נוצרו וסופרו מחדש, פשטו ולבשו צורה על ידי צדיקים וחסידים בחצרות שונות, ובכך נוצקו לתוכם משמעויות שונות והשפעות שונות. לאור הגותו של בכטין ניתן להציע כי עניין זה קשור בדיאלוגיות המובנית בסיפורים, הגורמת להם להמשיך ולהיווצר כל העת. כלומר פעולתם הדיאלוגית של הסיפורים אינה מסתיימת בעת יצירתם ובסיטואציה בה הרבי מספר את הסיפור בפני אחד מחסידיו או בפני עדתו, אלא הדיאלוגיות של הסיפורים מוסיפה ומדהדת גם כשהם מועלים על הכתב בגרסאות כאלו ואחרות, מסופרים מפי מספר זה או אחר, בכל התרחשות סיפורית יש פוטנציאל דיאלוגי, חוצה זמן ומקום.

<sup>175</sup> בכטין, דוסטויבסקי, עמ' 291-292.

<sup>176</sup> שם, עמ' 281.

<sup>177</sup> פרידמן, בובר, עמ' 353-366.

<sup>178</sup> אפשטיין-נאי, אילוצים ואפשרויות, עמ' 43; 76.

### 3. סיכום

בפרק זה ראינו כי דמותו של הרבי כמספר מצויה בתוך שבין ההתגלות לדיאלוג. הסיפור הוא מדיום המאפשר לשתי פנים אלו בדמותו של הרבי להתכנס אל מרחב אחד. הרבי המספר נמצא במצב תודעתי של יוצר ומבצע, שמחד קשור אל תוכן הנובע מתוכו או מעבר לו ומאידך פועל בתוך המרחב הדיאלוגי שבינו לתלמידיו. כמו כן עמדנו על הקשרים הרבים שבין מושג הפרפורמנס לבין מעשה הסיפור בכלל, והסיפור החסידי בפרט. ראיית הסיפור כסוג של פרפורמנס מרחיבה את המבט על הסיפור לא רק כטקסט, כתוכן, אלא כהתרחשות חיה, דינמית וחד פעמית.

מן העיון בדמותו של הרבי כמספר עולה עד כמה רבגונית היא דמות זו וכיצד הרבי, הבוחר בעמדת המספר, מעשיר עד מאד את דמותו בעיני תלמידיו ואת האינטראקציה שהוא יוצר עמם.

כמו כן עמדנו על קהל המאזינים החסידי כקהל מאזינים אידיאלי, החולק מערכת אמונות משותפת, אסוציאציות דומות לסיפורים, וגישה רוחנית דומה כלפי מעשה הסיפור. ההאזנה המשותפת לסיפור מחד מבטאת את הקרבה והקהילה המשותפת ומאידך יוצרת קירבה זו ומעמיקה אותה. ההאזנה לסיפור אף מחזקת את ההתקשרות שבין התלמידים לרבי וחושפת בפניהם פנים נוספות שלו.

טענתי כי ניתן להחיל, בזהירות המתבקשת, אלמנטים מתוך תיאוריות תגובת הקורא על המתרחש בקרב המאזינים לסיפור. התלמידים השומעים את סיפורי החסידים מוזמנים לפרש את הסיפור מתוך עולם הפנימי. מעשה הסיפור הוא קריאה לדיאלוג עמו ולשינוי פנימי שיכול להתחולל באמצעות המפגש בין הסיפור לשומעיו. צורת הסיפור, המאופיינת באימוגדרות ובפערים שיש למלאם, מעוררת את השומע למעשה הפרשנות. מעבר לכך, השימוש בסיפור בחסידות מאפשר מתן ביטוי אוטונומי לחסידים, השומעים. מן הדברים עולה כי ההאזנה לסיפור אינה פעולה פסיבית של קליטת תוכן ותו לא, אלא היא פעולה אקטיבית הדורשת את פתיחת הלב אל המסופר ומוכנות ליצירת הידוד פנימי ומתן פרשנות עצמית לדברים. החסידים המאזינים לסיפור שמספר להם הרבי החסידי מצויים בסיטואציה מעוררת, הדורשת מהם התמסרות והקשבה פעילה ועמוקה.

## **חלק שני : קריאה בסיפורי חסידים**



# פרק רביעי

## מפגש ראשון וסיפור

### 1. פתיחה

תלמיד פוגש מורה בפעם הראשונה. לעיתים המפגש מתרחש במקרה, בהיסח הדעת, ורק בדיעבד, במבט לאחור, יבין התלמיד כמה גורלי היה. ואילו בפעמים אחרות קדמו למפגש תוחלת ממושכה והכנות מרובות והתלמיד מגיע אליו עמוס בציפיות עד להתפקע.

בתנועת החסידות, ודאי בדורות הראשונים, פעמים רבות ההגעה אל הרבי היתה כרוכה במאמצים רבים, בנדודים ממרחק, בעזיבת המשפחה, האישה והילדים, ולעיתים אף בהפניית עורף לחינוך מבית. העלייה לרגל אל הצדיק היתה מלווה בקושי פיזי ובניתוק מנטלי, אך הביקור בחצר הרבי והשהייה בה נחשבו לפסגת החוויה של החסיד ולחלק בלתי נפרד מן האתוס של ההשתייכות החברתית לחסידות.<sup>1</sup>

לנסיעה אל הרבי ולמפגש הפיזי עמו יוחסה משמעות רבה. כך למשל כותב רבי קלונימוס קלמיש אפשטיין, ה'מאור ושמש', על ראיית פני הצדיק:

דהנה ידוע מהתועלת הגדול להתחבר עצמו אצל הצדיק והעיקר על ידי ראיית פניו של הצדיק מביא קדושה גדולה אל האדם [...] וכל עוד שהאדם מחובר יותר אל הצדיק הוא מתקדש ביותר ומושך הצדיק עליו יותר אור וקדושה.<sup>2</sup>

רבי אפרים מסדיליקוב טען כי עצם ההימצאות בקרב הצדיק משפיעה לטובה על האדם, גם מבלי שיבין את תוכן דבריו:

ע"ד [על דרך] דאיתא שלשון ספר הזוהר הקדוש מסוגל לנשמה אף שאינו מבין כלל מה שאומר בו, כך הוא ממש בהולך למקום והיכל שהצדיק בו. אי אפשר שלא יקלוט איזה ריח טוב מריחא דצדיק אף שאינו מבין כלל מאמירת הצדיק.<sup>3</sup>

בתוך האירוע הרחב של הנסיעה אל הצדיק והשהות בקרבתו, למפגש הראשון בין הצדיק לחסיד הפוטנציאלי ישנה משמעות רבה.

מה מתחולל באותו מפגש ראשון מיוחד? מה מעורר את הדבקות של התלמיד ברב? מהו הגורם המחולל את החלטתו של התלמיד כי מצא את רבו וישאר בקרבתו?

<sup>1</sup> בעניין זה ראו למשל: גלמן, השבילים, עמ' 105-121; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 414-418.

<sup>2</sup> מאור ושמש, ח"א, פרשת מקץ, דף מח ע"ב, ד"ה או יאמר וישא משאת.

<sup>3</sup> דגל מחנה אפרים, ליקוטים, ד"ה ישקני מנשיקות פיהו.

בסיפורי החסידים ניתן למצוא תשובות שונות לשאלות אלו. ישנם התולים את התקשרותם ברבי מסויים בתורתו של הרבי - בתוכנה או באופן בו למד אותה. כך למשל מסופר על אדם שהיה מתנגד והפך חסיד של רבי דוד מללוב בעקבות רבע שעה בה שמע את רבי דוד לומד תורה.<sup>4</sup> רבי שמחה בונים מפשיסחה סיפר כי דבק ברבו 'היהודי הקדוש' בעקבות תורה ששמע אותו אומר בליל שבת, ממנה לא הבין דבר, אך הבין "שהעולם עליון העוה"ב [=העולם הבא] הוא כאן בעולם הזה אצל הרבי הזה".<sup>5</sup> ישנם המתארים את המפגש הראשון בינם לבין מי שעתיד להיות רבם ככזה שבמרכזו עמדה תפילה או חוויה רוחנית מיוחדת שחוו במחיצתו. כך במפגש הראשון בין רבי צבי הירש מזידיטשוב לרבי ברוך ממז'יבוז' שמע רבי צבי הירש את רבי ברוך קורא בערב שבת 'שיר השירים' בהתלהבות עצומה. רבי צבי הירש סיפר שכל ימיו נותר תחת הרושם של קריאה זו.<sup>6</sup> רבי דוב בער מאושפיצין דבק בחוזה מלובלין אחרי שעישן את מקטרתו וחווה "התפשטות הגשמיות".<sup>7</sup> אחרים מתארים את ההתרחשות הבינאישית שחוו בפגישתם הראשונה: רבי שמואל משינאוה נקשר ברבי שמחה בונים מפשיסחה בעקבות דרשה מעוררת ששמע ממנו, ובעקבות האיכפתיות המיוחדת שגילה כלפיו בכך שאמר לו כי בעת תפילתו ראה אותו לנגד עיניו.<sup>8</sup> רבי יהושע מקאמינקא נקשר ברבי יצחק אייזיק מזידיטשוב בעקבות מפגש בו קרא את מחשבותיו, ובעיקר, דיבר עמו בהומור על הציפיות שלו מרבי שיקרא את מחשבותיו ברוח הקודש.<sup>9</sup>

אם כן, הדרכים לחיבור וליצירת קשר בין רב לתלמיד רבות, וכשם שפרצופיהם שונים, כך המסילות ללבבותיהם שונות. על אף ריבוי הדרכים האפשריות, באופן מעניין, רבים מהמפגשים הראשונים בין רבי לתלמיד, שתועדו בסיפורי החסידים, היו מפגשים בהם דווקא שמיעת סיפור מפי הרבי היא שחוללה את הטרונספורמציה בקרב התלמיד. תופעה זו מתחילה אצל מייסד החסידות, הבעל שם טוב, שהמפגשים הראשונים שלו עם תלמידיו המובהקים, רבי יעקב יוסף מפולנאה, ה"תולדות יעקב יוסף", ורבי דוב בער, המגיד ממזריטש, תוארו בסיפורת החסידית ככאלו שבמרכזם עמד סיפור והסיפור הוא שחולל בהם את השינוי ויצר את ההתקשרות בינם לבין הבעש"ט.<sup>10</sup> על סיפורים אלו נכתב במחקר בהרחבה.<sup>11</sup> עם זאת, השימוש בסיפור ככלי ביצירת המפגש הראשון עם התלמיד לא היה נחלת הבעש"ט בלבד ומופיע גם בהמשך אצל לא מעט אדמו"רים.<sup>12</sup>

<sup>4</sup> מגדל דוד, עמ' 29.

<sup>5</sup> רמתיים צופים, עמ' 180-182.

<sup>6</sup> שבע רצון, עמ' 22-24.

<sup>7</sup> שם, עמ' 15-16.

<sup>8</sup> רמתיים צופים, עמ' 48.

<sup>9</sup> פאר יצחק, עמ' 23-24.

<sup>10</sup> את סיפור המפגש בין הבעש"ט לבעל התולדות ראו כאן: סיפורי חסידות צ'רנוביל, עמ' 44-46; האוצר מסיפורי צדיקים, סיפור ז', עמ' ט. את סיפור המפגש בין המגיד לבעש"ט ראו כאן: כתר שם טוב, עמ' רס"ד אות תכ"ד. עיון נרחב בסיפורים אלו ובסיפורי חניכה נוספים שבמרכזם סיפור מצוי בספרו של לדרברג, השער לאין עמ' 81-113. עיון בסיפור הבעש"ט ובעל התולדות ראו: פדיה, מחוץ לשיטה, עמ' 141; הכהן, המהפך, עמ' 213-193. התייחסות לסיפור הבעש"ט והמגיד ראו: פדיה, קבלה ופסיכואנליזה, עמ' 30-31.

<sup>12</sup> מפורסם במיוחד הוא סיפור "האוצר תחת הגשר" אותו נהג רבי שמחה בונים מפשיסחה לספר לכל תלמיד חדש שהגיע אליו. וראו סקירת ההתייחסויות המחקריות אודותיו: ברוש, מסיפור למשנה, עמ' 72-78.

פרק זה יעסוק בארבעה סיפורים, המתארים סיטואציה של מפגש ראשון בין רב ותלמיד שבמרכזו עומד סיפור, והסיפור הוא היוצר את הקונברסיה, הפיכת הלב, בקרב האדם ההופך לחסיד.<sup>13</sup> בכל אחד מהסיפורים מתפקד הסיפור באופן שונה ומאיר פן נוסף באופן שבו 'פועל' הסיפור ליצירת הקשר בין החסיד לרבי.

## 2. האריה והשועל, העני והחייט

הסיפור בו יפתח פרק זה הוא סיפור מפגשו הראשון של רבי משה לייב מסאסוב<sup>14</sup> (להלן: רמ"ל) עם רבי אלימלך מליז'נסק,<sup>15</sup> והפיכתו לחסיד שלו. במרכזו של המפגש עומדים שני משלים שסיפר רבי אלימלך לרמ"ל, כאשר המשל הראשון גרם לרמ"ל לעזוב את החדר בעלבון ובכעס ואילו השני הפך אותו לתלמיד קרוב של רבי אלימלך.

רבי אלימלך מליז'נסק ידוע כמי שהיה הראשון לנסח ולקומם את 'תורת הצדיק' בחסידות. הצדיק בתורתו מופיע כדמות הדואגת לכל צרכיו של החסיד, הן הגשמיים והן החומריים ומהווה מעין צינור מקשר ומתווך בין החסידים לאל. כפועל יוצא מכך, על החסיד להכיר בסמכות הבלתי מעורערת של הצדיק ולציית לו.<sup>16</sup> על פי תפיסתו של רבי אלימלך, הגעתו של תלמיד חדש מחייבת התבטלות שלו כלפי רבו, התכללות ודבקות מלאה בו.<sup>17</sup>

רבקה ש"ץ אופנהיימר עסקה בתורת הצדיק של רבי אלימלך מליז'נסק והצביעה על הזיקה הנפשית הייחודית בין הצדיק לתלמידו כפי שראה אותה רבי אלימלך:

הזיקה של אדם לצדיק מסוים אינה מקרית, היא נעוצה בקיום המקורב של נשמותיהם בטרם ירדו לעולם. בכוח זיקה הדדית זו יכול הצדיק לגאול ולנשא את נשמתו של אדם [...] גיבוש עדתי מובהק משתקף בתורת ר' אלימלך והוא עומד על היחס הדיאלוגי [...] בין צדיק ועדתו,

<sup>13</sup> על הקונברסיה במפגש עם הרבי ראו: כ"ץ, מסורת ומשבר עמ' 281.  
<sup>14</sup> רבי משה יהודה לייב ארבלין מסאסוב נולד בשנת תק"ה (1745) בברודי למשפחת רבנים 'מתנגדים' מיוחסת. כשהתקרב לחסידות היה תלמידו של רבי שמלקה מניקלשבורג. היה ידוע ברגישותו לעניים, לאלמנות וליתומים ובמעשי החסד שלו. חידושי תורה שלו וסיפורים אודותיו נדפסו בספרים חידושי הרמ"ל ותורת הרמ"ל. נפטר בד' בשבט תקס"ז (1807). מתלמידיו: רבי יעקב יצחק 'היהודי הקדוש' מפשיסחה, רבי צבי הירש מזידיטשוב, רבי מאיר מפרמישילן. לקריאה נוספת: אלפסי, אנציקלופדיה ח"ג, עמ' שמ"ג-שמ"ו; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 155-157.

<sup>15</sup> רבי אלימלך ווייסבלום מליז'נסק נולד בכפר לופוחי שלייד טיקטין שבפולין בשנת תע"ז (1717). היה אדמו"ר בדור השלישי לחסידות ותלמיד מובהק של המגיד ממזעריטש. מחבר הספר "נועם אלימלך" שנחשב לאחד מספרי היסוד של החסידות ובו פיתח את תורת הצדיק החסידי. הוא ואחיו הבכור רבי זושא מאניפולי כונו "האחים הקדושים", ובמהלך חייהם יצאו למסעות גלות וסיגופים ברחבי פולין. לאחר פטירת המגיד ממזריטש הקים רבי אלימלך חצר חסידית בליז'נסק שהפכה לאחד הריכוזים המשמעותיים של החסידות בתקופה זו. נפטר בכ"א באדר תקמ"ז (1787) בליז'נסק. מתלמידיו: רבי יעקב יצחק הורוויץ 'החווה מלובלין', רבי אברהם יהושע השל מאפטא, רבי קלונימוס קלמן הלוי אפשטיין 'המאור ושמש', רבי ישראל הופשטיין מקוז'ניץ, רבי מנחם מנדל מרימנוב. לקריאה נוספת: אלפסי, אנציקלופדיה ח"א, עמ' רל"ב-רמ"א; נגאל, נועם אלימלך (במבוא); לוי, ליז'נסק; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 145-147.

<sup>16</sup> ראו: אטקס, תנועת החסידות, עמ' 73-77.

<sup>17</sup> ש"ץ אופנהיימר, למהותו של הצדיק, עמ' 375.

על מעין "אהבה ממבט ראשון", נגרר לו אדם אחר נשמה הקרובה לו, העשויה לתקן את נשמתו הוא. כך מוצאת לה הסבר העובדא של קיום צדיקים רבים ועדות רבות ואין כאן עוד כל מגמה להעמיד הכל על הצדיק האחד שרק בידו הופקדה גאולת האדם.<sup>18</sup>

תפיסה זו של רבי אלימלך לגבי מהות הקשר שבין הצדיק לחסידיו חשובה כמצע להבנת הסיפור שלפנינו, המתאר כיצד נוצר אותו חיבור נשמתי בין רמ"ל לרבי אלימלך.

מעבר לכך, רבי אלימלך היה ידוע בדברי התוכחה שלו, שנאמרו בקול רם כלפי עצמו וגם כלפי תלמידיו. כפי שנראה, רבי אלימלך עשה שימוש גם במשלים על מנת להעביר בצורה מתוחכמת ואפקטיבית את דברי התוכחה שלו.

הה"ק [הרב הקדוש] מוה"ר [מורנו הרב] משה ליב זל"ה [זכרונו לחיי העולמים] מסאסיב הי' [ה] דר בבראד ועוד לא הי' [ה] מחסידי הה"ק בענוא"מ [בעל נועם אלימלך] זל"ה והי' [ה] מתנהג ברבנות והי' [ה] לו מנין בקלויז אחד בבראד, פ"א [פעם אחת] אירע מקרה כי להמנהל והגבאי של הקלויז הנ"ל [הנזכר למעלה] הי' [ה] לו בת אחת אשר חלתה את מחליה זה שנים רבות בחולי ההקאה וניסה ברופאים רבים מומחים ובקיאים ואין מרפא לתחלואה - ונסע לאליזענסק (עם בתו הנ"ל) והה"ק ציוה כי יתנו לה לאכול לביבות המבושלות במים פשוטים ואכלה ולא הקיאה ומאז נתרפאה וכאשר ראו כי הה"ק בענוא"מ איש מופת הוא (כי הבינו כי זאת לא הי' [ה] פשוטו כמשמעו) ודברו על לב הה"צ [הרב הצדיק] מסאסוב כי יסע ג"כ [גם כן] אצלו ואף כי ברצונו הטוב לא רצה ליסע שמה עכ"ז [עם כל זה] מוכרח הי' [ה] בכך, כי הגבאים רצו עשות מחלוקת ולהשבית לו המנין המיוחד באם לא יסע באלה מסעי, וכאשר בא שמה על ש"ק [שבת קודש] הלך להמרחץ ולבש בגדיו (בגדים הלבנים) עם הגאלדענע טרעסטן [יידיש: רקמת זהב] וכובע לבן והמטה בידו וכן הלך אצל הה"ק לקבל מאתו שלום כאשר בא אצלו אמר לו אספר למע"כ [למעלת כבודו] מעשה קטנה, פ"א הי' [ה] איש גבור חיל והרג את הארי ביומי דסתוא [בימות החורף]<sup>19</sup> ופשט את עורו ומילא אותו בקש ותבן ותלה את עור הארי בחצירו על גבי כלונס אחד למען ידעו כל באי עולם את גבורתו כי הוא הרג את הארי [ה]. החיות כאשר ראו את מלכם עומד בראש כולם השתחוו למולו, אבל השועל פקח שבחיות הבין כי הוא ארי מת וטוב וכו' מהארי המת, הלך לאט לאט וניסה ברגלו לנגוע בקצהו ולראות ולהבחין האם חי הוא, וכאשר ראה כי לא זו ולא זע ממנו הבין את אשר נעשה, וקרע את עור הארי ונשאר רק הקש והתבן (עם אנוט געבליבען אָ שטראי-זאָק [=יידיש: לא נשאר לו רק שק של קש]) והמעשה מובן להמשיג-קם הה"ק מסאסיב ואמר אָ גיטן טאָג [יידיש: יום טוב] ורצה לילך לאכסניא שלו - שלח אחריו הרב בענוא"מ זל"ה ואמר לו אספר לך עוד עובדא קטנה, פ"א [פעם אחת] הי' [ה] איש עני אשר מעולם לא לבש על עצמו בגד חדש ולא ניסה בזה לעשות לעצמו מלבוש חדש, לימים נתעשר בהון רב,

<sup>18</sup> שם, עמ' 375-376. וראו בהרחבה שם, עמ' 367-378.  
<sup>19</sup> ראו: תלמוד בבלי, ברכות יח עב.

והניח עשות לעצמו בגדים חדשים גם יקרים, ומנימוס החייט כאשר מביא הבגדים ומנסה אותם האם טובים המה ומתוקנים כראוי לאותו איש אשר עשה אותם עבורו אזי פושט וגומד וגוהץ המלבוש עלי בשר האיש ומושך אותם לכאן ולכאן למען יעמדו ימים רבים כראוי ומוצג, אבל איש העני הנ"ל אשר עוד לא ניסה בזה, דימה בנפשו כי החייט ירצה לצער אותו בזה, אמר להחייט מה תרצה מאתי? האיך תעיז פניך נגד עשיר כמוני למשוך את בשרי ולהרים ירך על גופי, אבל זאת הי' [ה] רק יען כי העשיר לא הבין כוונת החייט כי לטובתו הוא מכויין כי הבגד יהי' [ה] לו נאה וכולו יאה - והמובן מושג מעצמו - אז נשאר הה"ק אצל הבעל נוא"מ [נועם אלימלך] זל"ה, והרב בענוא"מ זלה"ה [זכרונו לחיי העולם הבא] כיבד אותו בד"ת [בדברי תורה] והי' [ה] אז סדרה ופרשת בא, פתח ואמר [הה"ק מסאסיב] כתיב ופסח ד' על הפתח, ופרש"י [ופירש רש"י] זל"ה לשון פסוח ודילוג, ומה כוונת רש"י זל"ה, היתכן? כי כביכול פסח ודילג וקפץ? רק נבין זאת, באלף אלפי הבדלות, עפ"י [על פי משל] משל יהודי א' [חד] אשר הלך בין העמים ועובדי גילולים, ולא מצא מנוח לכף רגלו עדי בא לפתח אחד וראה שם מזוזה על מזוזת הבית והבין כי כאן דר יהודי ויהי' [ה] לו מקום מנוחה ומרוב שמחה התחיל לרקד, כן כביכול כביכול בא למצרים מקור העובדי גילולים, וכאשר הגיע לבית יהודי שמחה אַם על הבנים והה"ק מסאסיב התחיל לרקוד ולדלוג ולשמוח על שולחנו של מלך רבי ר' אלימלך זל"ה ומאז והלאה נטע שמה והי' [ה] מאנשי חסידיו ותלמידיו זי"ע [זכרו יגן עלינו] ועכ"י [ועל כל ישראל] אמן. זאת שמעתי מפי אליהו (ר') אליהו יעקב בן הרב החסיד מוה"ר ישיע זל"ה דיין דק"ק [דקהילת קודש] פריסטיק נכד בעל ברית כהונת עולם) עת הי' [ה] אצלי ש"ק בשלח ט"ו שב"ט תרנ"ה לפ"ק.<sup>20</sup>

הסיפור פותח בתיאור הגבאי האחראי על הקלויז של רמ"ל בברודי, הלוחץ על רמ"ל כי יסע להכיר את רבי אלימלך מליז'נסק, לאחר שבתו של אותו גבאי נתרפאה באורח ניסי בזכותו. רמ"ל אינו מעוניין לנסוע אך הגבאים מאיימים עליו בהשבתת המניין המיוחד שלו בקלויז אם לא יסע. רמ"ל נכנע ללחצים ומגיע לליז'נסק לשבת. הוא יוצא מבית המרחץ לבוש בבגדי מלכות, בבגדים לבנים רקומים זהב, כובע לבן בראשו ומטה בידו. במראה מרשים זה צועד רמ"ל אל רבי אלימלך "לקבל מאתו שלום". כנראה שלא סתם בחר רמ"ל לעמוד כך בפני רבי אלימלך בפגישתם הראשונה כמו כדי לסמן לו כי אינו תלמיד צעיר העומד להתבטל בפניו, וכי הוא הגיע אליו בעל כרחו ומצפה כי יכבד אותו ויכיר בגדלותו.

רבי אלימלך רואה את רמ"ל, על לבושו המהודר ומיד מספר לו "מעשה קטנה":

צייד הרג אריה, מילא את עורו בקש ותלה אותו על עמוד בחצרו כדי להראות לכל את גבורתו. החיות ראו את מלכם האריה מתנוסס לגובה ובאו להשתחוות לפניו. רק השועל חש בפיקחותו כי האריה מת

<sup>20</sup> ארמן דב בער, דברים ערבים ח"א, עמ' 75-76. איזכור שם המסרן בסיום הסיפור, ופירוט הזמן המדוייק בו נמסר הסיפור לכותב מטרם להגביר את אמינות הסיפור בקרב קוראיו.

ו"טוב הכלב החי מהאריה המת",<sup>21</sup> הוא מתקרב לאט ובזהירות אל האריה ונוגע בו ברגלו וכאשר רואה השועל כי האריה לא זו הוא מבין שחשדותיו התאמתו והאריה אכן מת. כעת קורע השועל את עור האריה ומגלה לעיני כל את הקש והתבן שתחתיו.

המעשה אותו בחר רבי אלימלך לספר לרמ"ל הינו משל, מסוג משלי החיות, הנפוצים בספרות העממית לסוגיה. המשל שסיפר רבי אלימלך לרמ"ל מזכיר שני משלים ממשלי איסופוס. הראשון הוא המשל על החמור שהתלבש בעור של ארי והשועל שחשף את התרמית<sup>22</sup> והשני הוא המשל על השועל שלא ראה ארי מימיו ולכן ירא ממנו מאוד אך לאחר שלושה ימים התרגל אליו ופתח עמו בשיחה.<sup>23</sup> המשותף לשניהם הוא פיקחותו של השועל ויכולתו לחשוף את האמת שמאחורי המראה או הדימוי החיצוני.

רמ"ל שומע את הסיפור הקשה והעוקצני, מבין מיד את המסר הטמון בו ומיד קם על רגליו, פגוע, מפטיר 'יום טוב' ומתחיל ללכת לאכסנייתו.

מה פגע כל כך ברמ"ל? מה הוא הנמשל החבוי במשל? ננסה להציע כיוון להבנת המשל ונמשלו.

האריה, מלך החיות, הוא רמ"ל, הנראה כלפי חוץ כמלך, בבגדיו הלבנים הרקומים זהב, במצנפתו הלבנה ובמטה המרשים שבידו.<sup>24</sup> השועל הוא רבי אלימלך, שכדרכם של שועלים הוא פיקח וערמומי.<sup>25</sup> רבי אלימלך קורע מפניו של רמ"ל את המסכה, כשועל הקורע מהאריה את עורו, וכביכול אומר לו: אתה אולי אריה, אבל אריה מת. המוות משתקף גם מן הבגדים הלבנים של רמ"ל. בגדי הלבן ממלאים בסיפור תפקיד כפול. מצד אחד הם בגדי מלוכה מלאי הוד והדר אך מן הצד השני הם כתכריכי מתים לבנים. רבי אלימלך כמו רוצה לומר לרמ"ל, אני לא מתרשם ממך כמו שאר החסידים או הצדיקים המכבדים אותך בכבוד מלכים. אני לא נוהה אחר החזות החיצונית המרשימה שלך ובגדיך המפוארים אלא רואה לנגד עיני תכריכי מת, ומבעד להם את פנימיותך, שהיא כקש ותבן, וזאת כביטוי לזיוף וחוסר חיוניות פנימית.

**מוטיב בגדי הלבן המתעתעים מופיע גם במקורות חסידיים נוספים.** כך למשל ישנו סיפור על רבי זושא שהתארח אצל אדם אחד וה'בעל דבר' התחפש לרבי בבגדי לבן וגרם לבעל הבית לגרש את רבי

<sup>21</sup> על פי קהלת ט, ד "פי מי אשר יחבר אל כל החיים יש בשחון פי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת".  
<sup>22</sup> שפאן, משלי איסופוס, עמ' 44.

<sup>23</sup> שם, עמ' 104. גם אצל חז"ל ישנם כמה משלי שועלים וברובם מופיע השועל כחיה בעלת פיקחות מיוחדת. ראו למשל: השועל והדגים, בבלי ברכות ס"א ע"ב; שועל, אריה וחמור, ילקוט שמעוני תורה פרשת וארא רמז קפ"ב; השועל ומלאך המוות, אוצר מדרשים (אייזנשטיין) אלפא ביתא דבן סירא עמ' 49. בסיפורת החסידית מוכר משל האריה והשועל המנוזל שסיפר האדמו"ר מדז'יקוב לתלמידיו (אהל נפתלי עמ' 111, סימן ש) וראו עליו: אסף, הציץ ונפגע, עמ' 335-338. משל נוסף ובמרכזו שועל פיקח ראו בעבודה זו בעמ' 148 "הסוס המיוחס והשועל".

<sup>24</sup> על משמעות המנהג ללבוש בגדי לבן בשבת ושורשיו אצל המקובלים בצפת ראו: קימלמן, לכה דודי, עמ' 167-149. על לבישת בגדי לבן בשבת אצל גדולי החסידות ומשמעותה התיאורגית ראו: אידל, החסידות, עמ' 363-361 וכן ראו מרק, התגלות ותיקון, עמ' 126-128.

<sup>25</sup> על פיקחותו של השועל ראו: מנדלסון ויום טוב, החי והצומח, עמ' 195. הבחירה של רבי אלימלך להציג עצמו כשועל מהדהדת גם את הכתוב במשנה באבות (ב, י) "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל [...] וכל דבריהם כגחלי אש".

זו שא מביתו.<sup>26</sup> רעיון דומה מובע בדברים שאמר רבי שמחה בונים מפשיסחה לתלמידיו: "אל תחשבו שעשו הי' [ה] נראה כאיכר מגושם אלא הי' [ה] לבוש לבנים ואומר תורה בג' סעודות".<sup>27</sup> כלומר יכול להיות אדמו"ר לבוש בגדי לבן ואומר דברי תורה בסעודה שלישית, אך הוא מתעתע בסובבים אותו ובפנימיותו הוא כעשו.

לבגדים בסיפור גם תפקיד אפשרי נוסף. בספר עשר צחצחות<sup>28</sup> מסופר כי אחרי שבע שנים שלמד הרבי מסאסוב אצל רבי שמעלקה מניקלשבורג, שלח אותו רבי שמעלקה לביתו ונתן לו כצידה לדרך מטבע זהב, כיכר לחם, וחלוק (חאלאט) לבן. בדרכו לביתו ראה הרבי מסאסוב יהודי בצרה וניסה לסייע לו באמצעות הלחם והכסף. הוא נאסר והושם בכלוב של כלבים, אולם כאשר ראו הכלבים את החלוק הלבן ברחו ממנו ולא פגעו בו לרעה. הרבי מטשורטקוב שסיפר סיפור זה סיים אותו במילים: "וויא נעמט מען היינט אזוי א חאלאט" כלומר, היכן נמצא כזה מין חלוק.<sup>29</sup>

ייתכן כי החלוק הלבן הוא אותו בגד לבן רקום שלבש רמ"ל לפגישתו הראשונה עם רבי אלימלך. לבישת המתנה המיוחדת שקיבל מרבו הקודם לפגישה עם רבי שייתכן ויהפוך להיות רבו החדש, היא כמעין התרסה ואמירה, אולי בלתי מודעת, כי הוא כבר שייך בלבן לרבי אחר ואינו פתוח באמת לקשר חדש.<sup>30</sup>

אם כן ניתן להבין את המשל הראשון כבעל מטרה כפולה - לבטא את המודעות של רבי אלימלך לפער שבין חזותו החיצונית של רמ"ל לפנימיותו וכן לגרום לו "לפתוח דף חדש" ולהיות מוכן להתפשט מבגדיו הקודמים, המטאפוריים והממשיים, לצורך כינון מערכת יחסים חדשה עם רב חדש.

לאחר עזיבתו הכעוסה של רמ"ל את החדר, רבי אלימלך שולח שליח שיקרא לו לשוב ובשובו הוא מספר לו משל נוסף:

עני שעלה לגדולה חווה בפעם הראשונה בחייו תפירה של בגד חדש אצל חייט. כמקובל אצל חייטים הזמין החייט את האיש למדידה של הבגד ותוך כדי המדידה משך את הבגד על גופו של האיש לכאן ולכאן כדי שיעמוד יפה על גופו. אולם העני לשעבר, שלא היה מורגל בסיטואציה זו חש כי החייט רוצה להשפיל אותו ולפגוע בכבודו, ונזף קשות בחייט כיצד הוא מעז לגעת בגופו של עשיר כמוהו. אך האיש לא הבין כי החייט רצה רק את טובתו כדי שהבגד "יהיה לו נאה וכלו יאה".<sup>31</sup>

<sup>26</sup> זכרנו לחיים, עמ' נה- נו אות כג.

<sup>27</sup> חדות שמחה, עמ' 58 אות ח'.

<sup>28</sup> עשר צחצחות, עמ' 43, אות ד'.

<sup>29</sup> על סיפור זה ראו: סדן, בין שאילה לקנין, עמ' 73-85.

<sup>30</sup> סיפור נוסף בספר עשר צחצחות (עמ' 44 אות ה') מתאר מתיחות שנוצרה בין רבי אלימלך לרמ"ל במפגשם הראשון. על פי סיפור זה רמ"ל הגיע לרבי מליז'נסק לאחר פטירתו של רבו, רבי שמעלקה מניקלשבורג. רבי אלימלך הקשה קושיה כלשהי ורמ"ל תרץ אותה בפניו. רבי אלימלך הקפיד עליו על כך ודן אותו בליבו למיתה. לאחר מכן רבי שמעלקה התגלה לרבי אלימלך בחלום בלילה ושכנע אותו למחול לו, במקביל הוא התגלה גם לרבי מסאסוב בחלומו והתרה בו שייזהר מכוחותיו של רבי אלימלך.

<sup>31</sup> גירסה אחרת לסיפור זה מופיעה בספר שבחי צדיקים, עמ' 30-32. בגירסה זו המספר הוא המגיד ממזריטש, המספר אותו לרבי דוד שלמה אייבשיץ בעל ה'לבושי שרד'. וראו לדבר, השער לאין, עמ' 101-103 המתאר

בנמשל, רמ"ל הוא העני שהתעשר, אולי כרמז לכך שהפך ממתנגד לחסיד. כדרכם של מי שזה מקרוב באו הוא אינו מכיר עדיין את הקודים הפנימיים ואת דרך ההתנהלות המקובלת ולכן נפגע מקבלת הפנים המטלטלת של רבי אלימלך, שקיבל את פניו במשל כה פוגע. עם זאת, אומר לו רבי אלימלך, אני כמו חייט, שרק בא לעמוד לשירותך ולתפור עבורך בגד שבו תיראה יפה. העקיצה במשל הקודם, על האריה והשועל, לא היתה כדי לפגוע ולבזות אלא כדי לטלטל ולאפשר שינוי.

בדומה למשל האריה והשועל, גם בסיפור העני והחייט מוטיב הבגדים עומד במרכז, אבל הפעם המסר מעודן יותר: רבי אלימלך כמו אומר לרמ"ל: לא מספיק לעטות עליך בגד לבן רקום זהב. צריך ללכת לחייט שיתאים אותו במיוחד בשבילך ודבר זה כרוך באי נעימות, ששכרה בצידה.

את סיפור הגעתו של רמ"ל לחצרו של רבי אלימלך בפעם הראשונה ניתן לקרוא כסיפור חניכה. אלשטיין עסק בסיפורי חניכה של תלמידי הבעש"ט וטען, בעקבות טרנר, כי הדינמיקה של עליית המנהיג כרוכה בשלב קודם של השפלתו. כדי להגיע להנהגה על המנהיג לעבור קודם לכן טקסי השפלה, שמשולבת בהם סמליות של מוות ולידה מחדש. זהו תהליך חניכה הכרחי לגיבוש אישיותו של המנהיג לעתיד.<sup>32</sup> אמירה זו מאירה באור נוסף את משל האריה המת והשועל החושף את דבר מותו. כדי להיוולד מחדש כתלמיד בחצרו של רבי אלימלך, על רמ"ל לעבור טקס השפלה ובו כמעין מיתה זוטא, שממנה יוכל לקום מחדש כמנהיג בעל יכולות שלא היו בו עד כה. אלשטיין טען כי בניגוד למה שתאר טרנר, בחסידות ההשפלה היא מבחירה וגרס כי "יש להשפלה המכוונת בחסידות אופי קתרטי מובהק".<sup>33</sup> עם זאת, דווקא בסיפור האריה והשועל רמ"ל לא היה מעוניין בהשפלתו ואכן נפגע ממנה ביותר.

משבר נפשי כשלב קודם והכרחי ללימוד מופיע גם בתרבות הוודית, בה תלמיד שסיים בהצלחה את לימודי החובה של בני מעמד הברהמנה ורוצה לעבור לשלב של לימוד תורת סוד, שאותה לומדים רק הנבחרים לכך, יעבור קודם משבר נפשי, ודווקא המצב המעורער בו הוא נמצא, יביא אותו למצב של פתיחות נפשית ורעיונית שתאפשר לו לקבל את דברי המורה ואת המהפך הנפשי הכרוך בקבלתם.<sup>34</sup>

אף פדיה עסקה בדינמיקה בין מורה לתלמיד בה המורה מטלטל והודף את התלמיד, כשלב מקדים להכלתו. הריחוק המכוון מגביר בהמשך אצל התלמיד את הגעגוע והכמיהה להתקרב אל המורה ולהתכלל בו. כמו כן הזעזוע שיוצר המורה אצל התלמיד מעורר אצלו התבוננות ורפלקסיה עצמית המעודדות יצירת זיקה מחודשת ומתוקנת אל עצמו, בטרם תיווצר הזיקה אל המורה. דינמיקה זו מעידה על ענוותנותו של המורה, המשהה את האגו שלו ואינו נלחם על הכרת התלמיד בו ועל אהבתו אלא הודף אותו באופן מודע למען ההתפתחות העצמית שלו.<sup>35</sup> "תפקיד המורה כלפי התלמיד אינו

---

את כוחו המפיים של סיפור זה ומציע שמא בעל ה'לבושי שרד' בחר לקרוא כך לספרו לזכר אותו סיפור שהתרחש בצעירותו בפגישתו עם המגיד.

<sup>32</sup> אלשטיין, האקסטזה, עמ' 158-159.

<sup>33</sup> שם, עמ' 160.

<sup>34</sup> פרידמן, האופנישדות והברהמנות, עמ' 220; גרינשפון, הינדואיזם, עמ' 50.

<sup>35</sup> פדיה, קבלה ופסיכואנליזה עמ' 29-31. וראו דיון דומה גם כאן: פדיה, מחוץ לשיטה, עמ' 115-116; 144-148 וכן אצל קיציס, חמישים קריאות, עמ' 117.



בהצבת עצמו כמושא לחיקוי אלא בהיותו לעתים גורם מטלטל ומקדם, לעתים שולל ולעתים מרפא, אך מכל מקום מחויב לליווי החניך בדרכו ללידה השניה, לידת הנשמה שהיא הופעת העצמי<sup>36</sup>. דברים אלו יפים לסיפורנו, המתאר כיצד רבי אלימלך אינו מתאמץ לזכות באהבתו של רמ"ל אלא יוצר אצלו זעזוע מכוון על מנת לעורר אותו ולסייע להופעת העצמי שלו.

כאמור, רבי אלימלך היה ידוע בדברי התוכחה שלו, ומשל הארי והשועל הוא דוגמא לדברי תוכחה נוקבים. עם זאת, בספרו 'נועם אלימלך' נחשפת המודעות והרגישות שלו למורכבותו של מעשה התוכחה:

הצדיק הגדול שמדבר דיבורים קדושים דברי ירא'ה] ומוסר הוא מזריע לאחרים כי הוא פועל שיתרב'ה] אורות עליונים למעל'ה] וזהו פי'רוש] הפסוק 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה' ר"ל [רוצה לומר] שזה האות והסימן הניכר לכל שזה האור הוא זרוע להצדיק שמזריע אורות עליונים בדיבורו זה הוא האות שלישרי לב שמחה בדיבורו, כשהצדיק מדבר דברי מוסר אזי הוא מכניס יראה בלב ב"א [בני אדם] הישרי לב המדבר אליהם [...] אבל צריך הצדיק לזה להיות מתון ומדקדק על עצמו בדיבוריו של יבא לו ח"ו [חס ושלום] פני'ה] מזה שמדבר דברים כאלו.<sup>37</sup>

לדברי רבי אלימלך, הסימן לתוכחה המכוונת היטב ונאמרת ללא נגיעה או פנייה מצד הרבי ופועלת את פעולתה, היא השמחה המתגלה בקרב מקבל התוכחה. בסיפורנו, תגובתו הראשונית של רמ"ל לדברי התוכחה של רבי אלימלך היתה של פגיעה ועלבון. רבי אלימלך, שחש בכך, מיהר לספר את משל החייט והעני ולרכך את הזעזוע. המשל אכן פעל את פעולתו ורמ"ל נשאר אצל רבי אלימלך, וכפי שעולה מסוף הסיפור, גם השמחה לא איחרה לבוא: בהמשך אותו ערב, שהיה כאמור ערב שבת, כיבד רבי אלימלך את רמ"ל באמירת דבר תורה בסעודת השבת. רמ"ל עסק בפסוק בפרשת השבוע של אותה שבת, פרשת בא. רמ"ל הקשה על הפסוק "ופסח ה' על הפתח"<sup>38</sup> ותהה כיצד ניתן לייחס לאל פעולה אנושית של קפיצה ודילוג? רמ"ל הסביר זאת באמצעות משל, אותו מדיום ממש שאותו חווה על בשרו זמן קצר קודם לכן. לדבריו רמ"ל הדבר נמשל ליהודי ההולך בין בתי גויים "ולא מצא מנוח לכף רגלו" עד שלפתע ראה בית ובפתחו מזוזה והבין ששם גר יהודי ושם יוכל למצוא מנוחה. מרוב שמחה על מציאת בית היהודי התחיל האיש לרקוד. בנמשל, ה' "כביכול כביכול" מגיע למצרים ועובר בין בתי המצרים וכאשר הוא רואה בית יהודי (שסומן בדם על מזוזת הבית) הוא מתמלא בשמחה גדולה כאמא השמחה לפגוש את בניה.<sup>39</sup> כאשר מסיים רמ"ל את המשל והנמשל הוא פוצח

<sup>36</sup> פדיה, קבלה ופסיכואנליזה, עמ' 29.

<sup>37</sup> נועם אלימלך, פרשת תזריע, דף נח ע"ב. וראו דברים נוספים משמו אודות התוכחה: "אמנם יראה לבאר ע"פ [על פי] מה ששמעתי מאדמו"ר [מאדוני מורי ורבי] איש אלוקים קדוש רבנו אלימלך על פסוק 'כשופר הרם קולך' (ישעיהו נח, א) שביאורו הוא שכמו שהשופר אינו מתגאה בקול היוצא ממנו אם הוא יפה ונעים, כך הדורש ומרים קולו בתוכחת מוסר לא יתגאה כלל" (מאור ושמש, ח"א, פרשת שמות, דף נט ע"א, ד"ה ויאמר משה).

<sup>38</sup> שמות, יב, כג.

<sup>39</sup> הפסוק "לא תקח האם על הבנים" (דברים כב, ו) התפרש בקבלה כרמז לשכינה השורה עם עם ישראל גם בגלות. וראו תיקוני זוהר כא ע"א.

בריקוד: "התחיל לרקוד ולדלוג ולשמוח על שולחנו של מלך רבי ר' אלימלך". רבי אלימלך כונה בפי תלמידיו 'מלך', אך בהקשר למשל האריה והשועל ניתן לשמוע כאן גם רמיזה לגילוי המלך האמיתי, שאינו האריה אלא השועל.

השמחה המתפרצת והריקוד הלא שגרתי על שולחן הרב, שרק לפני כמה שעות דיבר אליו דברים קשים, מדגימים את החיוניות שבה התמלא רמ"ל בעקבות המפגש עם רבי אלימלך והמשלים שסיפר לו. כעת הוא כבר אינו אריה מת. בעקבות המפגש וההאזנה למשלים חל בו מהפך והחיות הפנימית שלו השפיעה גם על גופו, באמירת דבר תורה המחבר יחד גוף ונפש. מעבר לכך, בעקבות המפגש עם רבי אלימלך והמשלים שסיפר לו, חלה בו קונברסיה, הפיכת לב, "ומאז והלאה נטע שמה והיה מאנשי תלמידיו וחסידיו".

לסיכום העיסוק במשליו של רבי אלימלך, ברצוני לעמוד על משמעות בחירתו של רבי אלימלך לקבל את פני רמ"ל דווקא במשלים ולא בדברי תורה, שגם דרכם היה יכול להעביר בעקיפין את אותו מסר. מה מבטאת הבחירה דווקא במשלים? ומדוע דווקא הם יצרו את הקונברסיה אצל רמ"ל?

ש"ץ אופנהיימר תיארה את הצדיק במשנתו של רבי אלימלך כמי שמצוי במתח בין זיקתו למוחלט וחיפושו אחר הדבקות עם האל, לבין פעילותו החברתית ומחויבותו לעדה.<sup>40</sup> רבי אלימלך, על פי דבריה, מבין שאינו יכול להרשות לעצמו להיות 'צדיק ספירטואלי', אלא עליו 'לרדת אל העם' על מנת לתקנו ולחנכו. בהקשר זה היא מצטטת את דבריו, "שהצדיק צריך לבוא אל הקטנות בשביל העולם".<sup>41</sup> ייתכן כי השימוש במדיום המשל קשור לבחירה בסוג של ירידה זמנית, שימוש במדיום שנתפס כפחות ערך לעומת הדרשה החסידית העוסקת ישירות בדברי תורה, על מנת להעלות את רמ"ל במדרגתו הרוחנית.<sup>42</sup>

מן הצד השני עמדה ש"ץ אופנהיימר על ההבדל שבין לימוד התורה ודרשותיו של הצדיק לבין השיחה והדיבור החופשי שלו וטענה כי הקירבה בין הצדיק לחסיד נוצרת ברגעי השיחה, בדיבור הדיאלוגי שיש בו, לדבריה, איכות גואלת: "ברגע דיאלוגי זה נתמצה כל תכנה של הגאולה. זהו רגע של תיקון עליון הנעשה על ידי אחדות שבין שתי נשמות."<sup>43</sup>

לאור דבריה אלו ניתן להציע כי באמצעות הפנייה אל רמ"ל דווקא במשלים ולא בדברי תורה, ניסה רבי אלימלך להגיע אל נפשו של רמ"ל וליצור עמו דיאלוג שבאמצעותו תיווצר ההתקשרות ההדדית ביניהם.

דוד שטרן<sup>44</sup> תאר שלוש גישות ביחס לתפקידיו של המשל:

<sup>40</sup> על מתח זה עמדנו גם לעיל בפרק 'הסיפור כהתרחשות' בדיון אודות הרבי כמספר, הנתון בתוך שבין ההתגלות לדיאלוג.

<sup>41</sup> נועם אלימלך, ויחי. מצוטט בתוך: ש"ץ אופנהיימר, למהותו של הצדיק, עמ' 370.

<sup>42</sup> וראו בעניין זה בפרק אודות הסיפור בהגות החסידית (לעיל עמ' 45) על הסיפור כירידה זמנית של הצדיק.

<sup>43</sup> ש"ץ אופנהיימר, למהותו של הצדיק, עמ' 375-376.

<sup>44</sup> שטרן, המשל, עמ' 94-96.

א. המשל כהמחשה: כאמצעי דידקטי להעברת מסר על ידי מתן דוגמא מוחשית לרעיון מופשט כלשהו.

ב. המשל כצופן: השימוש במשל מאפשר העברת מסר המיועד לקבוצת שומעים מסוימת בלבד, בצורה עקיפה או חשאית תוך יצירת שפה פנימית.

ג. המשל ככלי רטורי: הכוח הרטורי של המשל הוא בהזמנת השומע לפענח את משמעותו בכוחות עצמו.

את השימוש שעושה רבי אלימלך במשל ניתן לראות כצופן. רק רמ"ל יכול להבין באופן מלא את כוונתו של רבי אלימלך ואת האמירה האישית מאד הטמונה במשל. דווקא האמירה ה"חשאית" והצופן הפנימי, יוצרים חיבור אינטימי בין השניים, בהבנה של רמ"ל כי רבי אלימלך יודע עליו דבר מה אישי ביותר וקולט את דמותו באופן עמוק.

שלמה שפאן עמד על כך כי כוחו של המשל הוא בקיצורו ובעלילתו המרוכזת, ובנימה הסאטירית והשנונה שלו.<sup>45</sup> תכונות אלו הופכות את המשל לכלי חינוכי חשוב ביכולתו ליצור השפעה מיידית ולעורר בקרב שומעיו תובנות חדשות. מעבר לכך פעמים רבות המשל עושה שימוש בהאנשת היקום כולו - החי, הצומח ואף הדומם. ההאנשה, על פי שפאן, אינה טכניקה ספרותית בלבד אלא היא פרי תחושת אחדות של האדם המשליך את רגשותיו ומעשיו על העולם הסובב אותו מתוך "הרגשה אנתרופומורפית קדומה".<sup>46</sup> כך גם במשלו של רבי אלימלך הדמויות האנושיות מתלבשות בדמויות מעולם החי - האריה והשועל, המוטענות בסמלים שהתרבות האנושית ייחסה להם לאורך הדורות.

את האופן בו פועל המשל את פעולתו על השומע אותו, הסביר שפאן כך:

בא ה'משל' ועושה בעורמה ומרדים את עירותה של הנפש העומדת על המשמר ומחליש את מידת זהירותה וחדשנותה. השומע נמשך אחרי הסיטואציות הבלתי רגילות, המפתיעות, או המבדחות ומשעשעות, והוא כאילו מסור כולו לגירוי של סקרנות, למתיחות אינטלקטואלית או רגשית, לדעת את גלגולם של דברים, את התרתם וכדו'. ולא זו בלבד, אלא שלפעמים יש אפילו קורטוב של הנאה בשמיעת גנותו של הזולת, או שיש סיפוק פנימי בהזדמנות להתמרמר ולהתקומם לשמע המעשה הרע. ואז נשלח החץ אל לבו של השומע, שהנה הוא עצמו גיבורו של המעשה המסופר, שהוא עצמו ה'נמשל' של ה'משל' שהשמיעו באוזניו:  
'אתה האיש'!<sup>47</sup>

רמ"ל, השומע את משל האריה והשועל שואל עצמו וודאי לאורך ההאזנה במי המדובר ומה מנסה רבי אלימלך לומר לו. כאשר הוא מבין כי המדובר בו, הדברים אכן נכנסים אל לבו כחץ ויוצרים

<sup>45</sup> שפאן, משלי איסופוס, עמ' 175. וראו גם: יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 229.

<sup>46</sup> שפאן, משלי איסופוס, עמ' 177.

<sup>47</sup> שם, עמ' 178. וראו גם: קירשנבלאט-גימבלט, המשל בהקשר, 91-94.

בקרבו זעזוע ואף פגיעה, שלאחר התאוששותו מהם, ובעקבות המשל השני, הוא נבנה מכך ומבין את אשר רצה רבי אלימלך לומר לו.

בהקשר למשל החסידי הביא פייקאז' דברים בשם רבי אפרים מסדיליקוב שהבחין בין משלים מתחום המציאות המוחשית המוכרת לבין משלים פנטסטיים, וטען כי "מי שרגיל בשקר צריך לעוררו על ידי משלים בדויים".<sup>48</sup> בעקבות דברים אלו ניתן לומר כי הסיבה בגינה בחר רבי אלימלך לעדות שימוש דווקא במדיום של המשל היתה קשורה בתחושה שלו כי יש צורך 'לנער' את רמ"ל וכי דברי תורה טריוויאליים לא יעוררו בו את אותו זעזוע שהוא זקוק לו על מנת להתחדש ולהתעורר מן המוות הפנימי שרבי אלימלך זיהה בו.

דווקא השימוש במשל, המזמין את פיענוח הנמשל וחשיפה עצמאית של המסר הטמון בו, מאפשר לרמ"ל להתחבר אל רבי אלימלך באופן חופשי ובלתי כפוי, מתוך הבנה חדשה אודות עצמו. מנקודת הפתיחה של הסיפור, בה רמ"ל מגיע אל רבי אלימלך בעל כרחו וכמי שכפאו שד, באמצעות המשלים שמספר רבי אלימלך לרמ"ל, והאופן בו הוא מעביר לו את האחריות לפיענוחם עובר רמ"ל תהליך של בחירה להפוך לחסיד של רבי אלימלך מתוך חירות ורצון חופשי.

מה שאיפשר איפוא את הפיכתו של רמ"ל לחסיד של רבי אלימלך הם המשלים אותם שמע ממנו, שזיעזעו את הווייתו וגרמו לו גם להשפלה מסויימת, אך מתוך הזעזוע הוא התעורר לגילוי עצמי ולחיוניות מחודשת, בתהליך חניכה של מוות סמלי ולידה מחודשת.

### 3. פעמון ורימון

הסיפור הבא מתאר את התקרבותו של רבי אברהם יהושע השל מאפטא<sup>49</sup> לחסידות והפיכתו לתלמידו של רבי אלימלך מליז'נסק.<sup>50</sup> במרכז הסיפור עומד כוח הפיתוי והמשיכה של מעשה הסיפור, פיתוי שאותותיו נגלים רק לאחר זמן, ולו חלק מרכזי ביצירת ההתקשרות בין הרבי לתלמידו החדש. בשונה מן הסיפור הקודם בו עסקנו, שבו מתואר כיצד המשלים שסיפר רבי אלימלך במהלך המפגש הראשון בינו לבין רמ"ל יצרו את החיבור ביניהם, בסיפור זה הסיפורים מתפקדים ככוח פיתוי המושך את

<sup>48</sup> פייקאז', חסידות ברסלב, עמ' 91.

<sup>49</sup> הרב אברהם יהושע השל מאפטא, ה'אוהב ישראל' (תק"ח, 1748 - ה' בניסן תקפ"ה, 1825) נולד בשנת תק"ח (1748) בז'מיגרד שבפולין למשפחת רבנים מיוחסת. אביו היה רבי שמואל שהיה אב בית דין בניישטאט, מגדולי רבני פולין. מגיל צעיר נודע ביכולותיו הלמדניות ונועד לגדולות. כיהן כרב ואב בית דין בעיירה קולבסוב ובהמשך באפטא, יאשי ומז'יבוז. חיבר שני ספרים: תורת אמת והאוהב ישראל. בזקנותו נחשב ל'זקן האדמו"רים' וכמה סיפורים מתארים "עלייה לרגל" אליו להתייעצויות הקשורות לפוליטיקה פנים חסידית. נפטר בה' בניסן תקפ"ה (1825) ונקבר במז'יבוז בסמוך לקבר הבעש"ט. מתלמידיו: השרף, היהודי הקדוש, יצחק אייזיק מקומארנא, רבי צבי הירש מזידיטשוב. כעולה מן הכינוי שדבק בו, הרבי מאפטא היה ידוע כמי שאהבת ישראל שלו היתה בולטת ומרכזית באישיותו, עד כי ביקש מבניו שלאחר מותו לא ירשמו על קברו תארים ודברי שבח אלא רק את התואר: אוהב ישראל, ולכן כך נקרא גם ספרו. לקריאה נוספת: אלפסי, הרב מאפטא; ברל, הרב מאפטא.

<sup>50</sup> על רבי אלימלך מליז'נסק ראו לעיל עמ' 82 הערה 15.

הרבי מאפטא להגיע למפגש הראשון עם רבי אלימלך. מעבר לכך, הסיפור מעלה את הצורך בערעור השפה השגורה והמוכרת ובשימוש במדיום חדש ואף זר, כתנאי ליצירת שינוי פנימי.

הה"ק הנ"ל [=רבי אברהם יהושע השל מאפטא] עוד כי לא נסע לאליונסק! [כך במקור] פ"א [פעם אחת] באו אצלו הה"ק [הרב הקדוש] מהרמ"ל [מורנו הרב משה לייב] מסאסיב וחבירו הה"ק מבארדיטשעף [=רבי לוי יצחק מברדיטשב] ונסעו במרכבה חשובה וכדרך הגבירים וכדרך הסוחרים הגדולים ובאו לעירו (כמדומני, כי היה אז אבד"ק [אב בית דין קודש] קאלבסעף) ועמדו עם מרכבתם בתוך השוק "מארקט פלאטץ" [=יידיש: מקום השוק] ובאו הסרסרים ושאלו אותם מה תרצו ליקח? או מה יש לכם למכור? אמרו להם, כי דבר נחוץ יש לנו לדבר עם הרב אב"ד [אב בית דין] אבל אין זה כבודנו לילך בביתו בית אפל ועני- ע"כ [על כן] ינתן לכם (להסרסרים) סרסרנות (איזה זהובים) כי בחכמתכם תפעלו אצל הרב כי הוא יבא אצלנו. הסרסרנים באו אצל הרב בבשורה טובה כי באו הנה אנשים בעלי צורה (כי באמת היו בעלי צורה ותוארי קומה כי הה"ק מסאסיב היה בעל קומה ויפה תואר אשר כמוהו לא היה) וירצה לדבר עם רבינו אבל באופן כי רבינו ילך אצליהם ויקרא אותם אצלו אזי יבואו אצלו. וכל כך דברו בו (והוא היה באמת אוהב ישראל וצדיק תמים ובעל מכניס אורח) עדי כי ביטל את רצונו מפני רצונם ובא אצליהם וישב עמם על העגלה ונסעו אתו לביתו. ועל הדרך הלזו דברו ג"כ [גם כן] ד"ת [דברי תורה] וראה כי המה גאונים מופלגים, באו אצלו, ואמרו להרבנית כי תכין אכילת צהרים וסעודת ערב ונתנו לה מעות הרבה (והרבנית שמחה כי העניות ר"ל [רחמנא ליצלן] היה שמה למאוד- בעת ההוא- וגם הה"ק הנ"ל היה מפורסם באכילתו, כעבודתו כן אכילתו) ואכלו סעודה גדולה וערבו את הסעודה ביניה של תורה והה"ק הנ"ל לא שאל אותם מאומה מאין אתם? כי כ"כ [כל כך] היה דבוק בתורת ד' ופולפול הגדול אשר הי' [ה] ביניהם כי לא נתנו לו הֶרֶף מאומה, ואכלו ושתו ולמדו ופלפלו כידם הרחבה והגדולה. בתוך הדברים "הדברי תורה" דברו אתו דברי חסידות ספורי מעשיות מן בעש"ט [בעל שם טוב] הק' [דוש] ותלמידיו הקדושים וכאשר ספרו לו איזה מעשה אזי היה בעיניו כמדקרות חרב (ביטול תורה בעת הלז) ואז התחילו מחדש לדבר עמו כדת, ובעת הלז אהבתו אליהם נראית לעין כל חי כן בללו עמו, תורה - ומעשיות - תורה- ומעשיות- והה"ק מאפט לא היה יכול לגרשם מביתו כי ידע כי המה ת"ח [תלמידי חכמים] מופלגים, כאשר ראו (רה"ק מהרמ"ל וחבירו) והבינו ברוח קדשם כי כבר רשמו בתוכו רושם ומזכרת אהבת עולם לכת החסידים אזי נטלו מאתו רשות ונסעו לביתם. והה"ק מאפטא בירך אחריהם ברכת הנהנין וברכת שפטרנו- וחזר להתמדת לימודו ושכח מאת כל אשר נעשה- הה"ק מאפט התחיל להתחשב בינו לבין עצמו את כל אשר היה לפניו והתחיל לפעום בו כקול פעמון ורימון, והשתוקק כי האנשים אשר היו אצלו יבואו אצלו עוד הפעם, התחיל לחקור אחריהם ואחרי שמותם- ואין יודע דבר- ולא היה יכול ללמוד ולהתפלל מחמת גודל השתוקקות- וביקש מהסרסרנים הנ"ל כי באם יבואו פעם שנית הסוחרים הנ"ל אזי תומ"י [תיכף ומיד] יאמרו להם כי הרב אב"ד ציוה עליהם כי יבואו אצלו או כי הוא יבא אצליהם- הה"ק מהרמ"ל

וחבירו ה"ק בבארדיטשעף נסעו שמה פעם שנית, וכאשר באו על השוק (פלאטץ) והסרסונים ראו אותם ושקדו ורצו אצל הרב מאפט בבשורת מז"ט [מזל טוב] כי האנשים האלה שלמים המה אתנו ובאו פה בעירנו- והרב זל"ה [זכרו לחיי העולמים] עמד מכסאו בחיפזון (מבלי מלובש בבגד אויבער מלבוש [=בגד עליון] או טיזליק [=מעיל משי]) ורץ לקראתם- ותרב השמחה בקרבו וישב עמהם על המרכבה (כי יסעו אצלו לביתו) והם התחילו לדבר עמו דברים העומדים ברומו של עולם, ולהבעל עגלה אמרו כי יסע עמהם בחזרה לאליזענסק והמה העמיקו א"ע [את עצמם] עם הרב ה"ק זל"ה כי לא שיער בדעתו כי להיכן נוסעים, ואנה נוסעים- ואיזה זמן אשר המה נוסעים ודברו עמו בעמקות גדול עדי כי באו לאליזענסק והה"ק בענועא"מ [בעל נועם אלימלך] הלך לקראתם ושמח לקראת בואם בשלום והעמידהו לפניו (את ה"ק מאפט) מלובש כמו איש ההולך בביתו- ומאז הי' [ה] מתלמידיו בענועא"מ זל"ה.<sup>51</sup>

שני תלמידיו של רבי אלימלך מליז'נסק, רבי משה לייב מסאסוב<sup>52</sup> ורבי לוי יצחק מברדיטש<sup>53</sup> (להלן: רמ"ל ורל"י), מגיעים לעיירה קולבסוב במראית עין של שני סוחרים שהגיעו לעיר, "במרכבה חשובה", כדרך הגבירים והסוחרים הגדולים. הם מחנים את מרכבתם בתוך השוק ומיד מזהים הסוחרים האחרים (המכונים בסיפור 'הסרסונים') את שני הסוחרים הגדולים שהגיעו לשוק ומגיעים לברר מה ברצונם לקנות. מסתבר כי הסחורה שבה הם מעוניינים היא לא פחות ולא יותר מאשר רב העיר, שלו הם רוצים 'למכור' את תורת החסידות ובמיוחד את רבם, רבי אלימלך. ההתנהלות שלהם היא כשל סוחרים, המיומנים במלאכת המשא ומתן. הם מעמידים פנים שלא נאה להם לבוא לביתו ה'אפל ועני' של הרבי מאפטא, ומשלמים לסוחרים המקומיים דמי תיווך על מנת שיביאו אותו אליהם. הסוחרים, שהלכו שבי אחר מראם החיצוני המרשים של שני התלמידים, מגיעים אל הרב מאפטא ומבשרים לו את הבשורות הטובות: שני ה'סוחרים' המכובדים רוצים לדבר איתו אבל מתנים זאת בכך שיבוא הוא אליהם ורק אז יזמין אותם לביתו. הם מצליחים לשכנע אותו הן בזכות שיכנוע אינטנסיבי ומתיש, והן בזכות היותו אדם נוח מטבעו ומכניס אורחים. הרבי מאפטא מתרצה ומגיע לקבל את פני השניים ונוסע עמם בעגלתם לביתו. בדרך מדברים רמ"ל ורל"י ביניהם בדברי תורה והרבי מאפטא מביין "כי המה גאונים מופלגים".

גם כאשר רמ"ל ורל"י מגיעים לביתו של הרבי מאפטא כאורחיו, הם מתנהגים כסוחרים המנהלים את הסיטואציה. הם מפקידים בידיה של אשתו סכום כסף גדול על מנת שתכין עבורם ארוחות צהריים וערב. במעשה זה האורחים מפקיעים מהרבי מאפטא את ההזדמנות לקיים בהם הכנסת אורחים

<sup>51</sup> דברים ערכים ח"ב, עמ' 130 - 131 אות ב. גירסאות נוספות לסיפור זה ראו: שם, עמ' 131 אות ב 'ועתה שמעתי'; בית שלמה, דף ו' אות ח; שיחות יקרים, עמ' יג- טו אות יט; כתבי ר' יאשע שו"ב, עמ' קי"ז- קט"ז. אליו התוודענו בסיפור הקודם. וראו לעיל עמ' 82 הערה 14.

<sup>52</sup> רבי לוי יצחק מברדיטש [הוסקוב ת"ק (1740) - ברדיטשוב תק"ע (1809)], היה תלמיד מובהק של רבי שמעלקה מניקלשבורג ושל המגיד ממזריטש ומגדולי אדמו"רי החסידות. כיהן כרב בערים פינסק, זליכוב וברדיטש, בה שימש ברבנות כ-25 שנים. היה ידוע בגדלותו בתורה, בנגלה ובנסתר. מפורסם בתואר 'סגורון של ישראל' ובעבודת ה' מלאת הרגש וההתלהבות שאפיינה אותו. חיבר את ספר הדרשות על התורה 'קדושת לוי', שיצא עוד בחייו. עוד עליו ראו: מרק והורן, ברדיטש; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 107-110.

מכספו, וזאת בוודאי בעקבות רגישותם לעוניו, אך יש בכך המשך של התנהלותם מתחילת הסיפור בה הם כביכול מכתיבים את הכללים ואת ההתנהלות. כמו כן הם קובעים את משך הזמן שיישאו בביתו: עד אחרי ארוחת הערב, ולא כאופן הטבעי שבו בעל הבית מכתב את זמן האירוח. בהערת סוגריים מוסיף המספר כי שמחתה של אשתו של הרבי מאפטא על הכסף שניתן לה היתה כפולה - גם בשל העניות ששרתה בבית וגם בגלל שהרבי מאפטא היה אוכל הרבה, 'כעבודתו כן אכילתו'.<sup>54</sup> תוך כדי הסעודה הם מדברים ביניהם דברי תורה. תיאור הלימוד בעת הסעודה מתואר כחלק טבעי ומשלים של הארוחה. "וערבו את הסעודה ביניה של תורה", "ואכלו ושנו ולמדו ופללו". ייתכן כי יש כאן הד לתפיסה החסידית של 'עבודה בגשמיות' וראיית האכילה והלימוד כשתי תנועות משלימות בעבודת ה'.<sup>55</sup> כמו כן לא מן הנמנע כי זוהי טקטיקה מכוונת שנקטו בה שני האורחים שזיהו את חולשתו של מארחם לאוכל והבינו כי הדרך אל לבו עוברת גם בכרסו. הלימוד האינטנסיבי בעת האכילה מטרתו היתה גם להסיח את דעתו של הרבי מאפטא מלתהות אחר אורחיו "כי לא נתנו לו הרף מאומה", ומרוב שהיה שקוע בלימוד המשותף לא שאל אותם מי הם ומאין הגיעו.

תייחוס נוסף במעשיהם של השניים היה באופן בו הם שילבו בתוך דברי התורה שנשאו, גם סיפורי מעשיות מהבעש"ט ותלמידיו. תחושותיו של הרבי מאפטא כלפי המעברים החדים בין דברי התורה לסיפורי המעשיות מתוארת בצורה כמעט קומית. כאשר עסקו במעשיות, חש הרבי מאפטא שזהו ביטול תורה ו"היה בעיניו כמדקרות חרב"; וכאשר שוב דיברו דברי תורה אזי "ובעת הלז אהבתו אליהם נראית לעין כל חי". רמ"ל ורל"י בוחרים באופן מכוון "לבלול" את דיבוריהם בשולחן "תורה-ומעשיות-תורה-ומעשיות". בלילה זו יוצרת אצל הרבי מאפטא בלבול, והוא חש תנודות רגשיות ביחסו אליהם, מאהבה מגולה למדקרות חרב, מעונג הלימוד לתחושת ביטול התורה. כפי הנראה מטרת אותה 'בלילה' היתה ליצור אצלו בלבול ועירעור של הקיים, מה שיוכל להוביל אותו להיפתח לעולם רוחני חדש, אם וכאשר יצליחו במשימתם לקרבו לחסידות, ומעבר לכך, ניתן לראות בה גם ביטוי לתפיסה החסידית הרואה את מעמד הסיפור כמקודש וכמעט שווה ערך ללימוד התורה.<sup>56</sup>

הסעודה המבלבלת נותנת את אותותיה והרבי מאפטא אפילו משתעשע ברעיון לגרש את אורחיו מביתו ולזכות במנוחה מדיבוריהם המבלבלים. האורחים מבינים "ברוח קודשם" כי הם הצליחו להטמין בתוכו את זרעי השינוי וכי משימתם צלחה והם הצליחו להטות את לבו אל החסידות, אם כי הרבי מאפטא אינו מודע לכך עדיין. לאחר עזיבת האורחים חש הרבי מאפטא הקלה וצער מעורבים. "בירך אחריהם ברכת הנהנין וברכת שפטרנו", ביטוי נוסף לתחושה הכפולה והמעורבת שחש כלפיהם, בדומה לתחושות שעלו בו בעת הסעודה.

<sup>54</sup> תיאור זה מופיע במקורות רבים אודות הרבי מאפטא וראו למשל: עירין קדישין, פרשת מקץ, עמ' 19; שפע חיים על התורה ומועדים, חלק טו, פרשת בחוקותי, עמ' ת"כ.

<sup>55</sup> על אכילה בחסידות כמעשה מיסטי ראו: ג'ייקובס, אכילה; קויפמן, עבודה בגשמיות, לאורך הספר, וראו למשל עמ' 282-293.

<sup>56</sup> על עניין זה ראו בהרחבה בפרק העוסק בסיפור בהגות החסידית, לעיל עמ' 45-47.

האורחים הולכים ולכאורה הרבי מאפטא יכול לשכוח ממה שהיה ולחזור לשיגרת הלימוד וההתמדה בו, אולם הוא מגלה כי אינו יכול להפטיר כאשתקד. הוא משחזר את הביקור ותוכנו ואותו זרע שטמנו בו שני האורחים "התחיל לפעום בו כקול פעמון ורימון". הביטוי "כקול פעמון ורימון" מתקשר למעילו של הכהן הגדול שבשוליו היו רקומים לסירוגין פעמון ורימון שמטרתם היתה "וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בְּבָאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ לְפָנָי ה'"<sup>57</sup> ייתכן שבהקשר לסיפורנו, מעבר לניסוח הפואטי ישנה כאן גם רמיזה לכך שהרבי מאפטא כביכול גם הוא "בא אל הקודש" בעקבות המפגש עם שני האורחים והתקרבותו העתידית אל החסידות.

לאחר שבסיום ביקורם של האורחים רצה הרבי מאפטא בלבו שכבר ילכו, כעת הוא משתוקק שוב לקרבתם. הוא מבין שאפילו לא שאל לשמם ואינו יודע היכן למצאם. הגעגוע והרצון להיפגש עימם שנית כה גדולים עד שהוא לא מצליח ללמוד ולהתפלל והדבר ממלא את כל הוויתו. מעבר לכך, החשיפה לאופן הלימוד של האורחים, שבללו את לימוד התורה בסיפורים, מקשה עליו ללמוד כבעבר. בצר לו הוא פונה לסוחרים בשוק ומבקש מהם שאם יראו שוב את השניים, ישלחו אותם אליו 'תיכף ומיד', ביטוי לדחיפות שחש. ההיזדקקות שלו לסוחרים מעידה אף היא על השינוי שחל ברבי מאפטא שמבין כעת כי ההגעה אל עולמות עליונים כרוכה בהישענות על אלו התחתונים.

ואכן רמ"ל ורל"י חוזרים לקצור את פירות הזרעים שהטמינו, כסוחרים ממולחים, וכאשר הם מגיעים לשוק הסוחרים המקומיים מזהים אותם ורצים להודיע לרבי מאפטא כי האנשים שחיכה להם שבו. הרבי מאפטא להוט לפגושם ויוצא מביתו בחיפזון ובמרוצה ותוך כך שוכח ללבוש בגד עליון. שכחת הבגד מעידה על הלהט והרצון להיפגש עם אורחיו אך ברובד נוסף היא יכולה לסמל הסרת קליפות והתפשטות ממהות קודמת, מוכנות להיפגש עמם 'כפי שהוא', ללא צורך במסכים ובעטיפות. המפגש ממלא את הרבי מאפטא שמחה, הוא יושב עמם על המרכבה, מתוך כוונה כי יסעו יחד לביתו כמו בביקורם הקודם, אך הם מסיחים את דעתו ומצווים על בעל העגלה לנסוע לליז'נסק. הרבי מאפטא כל כך שקוע בלימוד איתם ובעונג המפגש המחודש עד כי אינו שם לב ליעד הנסיעה ולאורכה. כאשר הם מגיעים לליז'נסק רבי אלימלך בא לקבל את פניהם ומיד מעמיד את הרבי מאפטא לפניו "מלובש כמו איש ההולך בביתו". הרבי מאפטא, ששכח ללבוש את המעיל בצאתו מן הבית נשאר לבוש בבגדים בהם היה לבוש בביתו, ולכן כך העמיד אותו רבי אלימלך לפניו. אך ברובד הסמלי של הסיפור ניתן לראות בכך אמירה סמויה של הרבי מליז'נסק לרבי מאפטא כי הוא מוזמן "להרגיש אצלו בבית". המעבר מהיותו ספון בביתו לחצר הרבי הוא מעבר שיש בו תחושת ביתיות וטבעיות. ואכן הסיפור מסתיים בכך שהרבי מאפטא 'נתפס' לחסידות והפך להיות אחד מתלמידיו של רבי אלימלך מליז'נסק. מטרתם של שני התלמידים בסיפור היתה להעביר את הרבי מאפטא מביתו לבית הרבי ומתפיסת

---

<sup>57</sup> שמות כח, לה.



העולם בה החזיק עד אז לתפיסתה של החסידות; כאשר המעבר מבית לבית מתרחש דרך מרחבים ממצעים שהם השוק והעגלה.<sup>58</sup>

תפקידם של סיפורי המעשיות שמספרים רמ"ל ורל"י לרבי מאפטא הוא לשמש כמעין פיתוי, המחלחל לאט והשפעתו נושאת פרי רק לאחר זמן. מול תחושתו הראשונית של הרבי מאפטא כי עיסוק בסיפורי מעשיות מצדיקים הוא ביטול תורה, בהמשך מסתבר כי סיפורי המעשיות הם שחוללו בו את השינוי ויצרו בו את התשוקה להתקשר עם עולם החסידות. האיכות של סיפורי המעשיות, כפי שעולה מסיפור זה, קשורה באלמנט של השהיה, של היפתחות שאינה מיידית אלא מתרחשת רק לאחר זמן. תגובה מושהית זו דומה מאוד לתגובה המופיעה בסיפורי מפגשיהם הראשונים של רבי יעקב יוסף מפולנאה ושל המגיד ממזריטש עם הבעש"ט.<sup>59</sup> בדיונו בסיפורים אלו כותב לדברג:

הבעש"ט המתנהל כ'מספר סיפורים', תפקיד המוכר מתרבויות עתיקות שונות, מנסה לחולל שינוי בקרב שומעיו על ידי הצגת תמונה אחרת בעזרת סיפור או משל. במידה והוא ינסה לשוחח בשפת שומעיו, תלמידי חכמים וחסידים ישנים, בדברי תורה פלפול והיגדים למדנים, הוא אולי יכשיר את מקומו ומעמדו הרבני בעיניהם, אבל דבריו לא יאפשרו להם לחולל שינוי ותמורה בעולמם הרוחני. שינוי בתפיסתם של דמויות כרבי דוב בער, חסיד וצדיק הפרוש מענייני הארציות, יכול להתאפשר בעזרת שיח אחר, החורג מעולמם המוכר.<sup>60</sup>

דברים אלו יפים גם לסיפור שלפנינו. שפת הסיפור היא שפה חדשה עבור הרבי מאפטא וככזו היא מנערת את עולמו השגור ופותחת אותו לאפשרויות שיח חדשות. על מנת שהוא יוכל להתקשר לעולמה של החסידות בכלל ולרבי אלימלך בפרט, הוא נדרש לוותר על עולמו המוכר והידוע, על מה שנתפס בעיניו כ'ביטול תורה' ולהיפתח לאפשרויות רוחניות חדשות. וויתור זה מתרחש בעקבות המפגש עם סיפורי המעשיות, שהיו כה זרים עבורו בתחילה וחילחלו בהמשך אל נפשו תוך שהם פותחים עבורו עולם חדש. מעבר לרצון לחולל בו שינוי, ניתן להבין את השימוש שעושים רל"י ורמ"ל בסיפורי צדיקים גם כדרך לשתף אותו בסיפורים המהווים מצע לאתוס המשותף לחסידים ובכך לשדר לו כי הם רואים אותו כאחד משלהם.

כאדמו"ר חסידי, 'אוהב ישראל' היה ידוע כמספר סיפורים מלאי דמיון, בדיה וגזמה שחסידיו מצאו בהם סודות ורזים,<sup>61</sup> ואף היו שאמרו עליו שיש בו ניצוץ מנשמת רבה בר בר חנה.<sup>62</sup> על פי המסורת החסידית, לפני מותו של רבי אלימלך מליז'נסק הוא חילק את כוחותיו הרוחניים בין ארבעת תלמידיו המובהקים, כאשר הרבי מאפטא קיבל את "כוחו שבפיו",<sup>63</sup> כוח שניתן לפרש כיכולת שהיתה לו לספר סיפורי מעשיות ואגדות. הסיפור מציג את הרבי מאפטא כמי שתכונה זו לא אפיינה

<sup>58</sup> על התנועה בין המבנה המקודש או המשפחתי לבין החוץ בסיפור החסידי ראו אצל יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 435.

<sup>59</sup> ראו לעיל עמ' 81 ובהערות שם.

<sup>60</sup> לדברג, השער לאין, עמ' 88-89.

<sup>61</sup> ראו למשל: ברגר, עשר אורות, עמ' 117; זוהר חי, פרשת ויחי דף שצ"ה א.

<sup>62</sup> טברסקי, מדור אל דור, עמ' קג.

<sup>63</sup> אם לבינה, עמ' 28.

אותו בטרם התקרבותו לחסידות, וכך ניתן לטעון, בעקבות הסיפור, כי החשיפה למדיום של הסיפור חוללה אצלו גם שינוי ברובד של התקרבותו לחסידות, אך גם שינוי מדיומלי - באמצע את המדיום הזה לערוץ ביטוי מרכזי עבורו.

אם כן, במוקד סיפור זה עמד כוחו של הסיפור לפתות את שומעו ולהכין בקרבו את הקרקע לקראת שינוי פנימי. הזרות והעמימות של הסיפור, פועלת על רבדים נסתרים בנפש, מעוררת סקרנות ומובילה את האדם לצאת מביתו, מן המוכר והבטוח, בדרך למציאת בית חדש ולהרחבת גבולות העצמי.

#### 4. הספודיק

הנסיעה אל הרבי בפעם הראשונה מעוררת תקוות רבות בלב הנוסע. אך לעיתים כגודל המאמץ, ההכנות והציפיות כך גם גודל האכזבה. הפער בין התרחיש הדמיוני המצופה לבין ההתרחשות בפועל הוא פעמים רבות בלתי נמנע. הסיפור שלפנינו, המסופר כסיפור בתוך סיפור, מדגים כיצד בכוחו של מעשה הסיפור להכיל את רגשות האכזבה ומפח הנפש, לתת מילים למה שלא נאמר במפורש בעת המפגש אך רוחש מתחת לפני השטח, ואף להעביר ביקורת מסותרת.

המספר הוא רבי יצחק מנסכיז,<sup>64</sup> שמספר לבאים לביתו סיפור אודות אביו, רבי מרדכי מנסכיז.<sup>65</sup>

מרן זצוקלה"ה [זכר צדיק וקדוש לחיי העולם הבא] בעל ס' [פר] תולדות יצחק. פ"א [פעם אחת] בקשו אותו ליסע לעיר אחת. ושאל מי המה מגדולי העיר ההוא. ואמרו לו מי הם. וכי המה נוסעים לצדיקים אחרים. ויען לא אסע אליכם. רק באם יבואו אותם האנשים לבקשני. וקיימו כן. ויבואו אותם האנשים. והמה היו מופלגים ועשירים. ויכנסו בתוקף לב. ויבט מרן. וסיפר להם מעשה באבי זצוקלה"ה [זכר צדיק וקדוש לחיי העולם הבא] (הוא הנעסכיזר הזקן הנ"ל בעל רשפי אש) שהיה צדיק אחד בימיו שעשה הכנות בביתו זמן רב ליסע לנעסכיז לראות את אבא זלה"ה [זכרונו לחיי העולם הבא]. והתבודד בעבודת והכנות עצומים. ויבא לנעסכיז. וגם על אכסנייתו עשה הכנות גדולות זמן מסויים טרם הלכו אל אבא זלה"ה. ואחר שמצא את עצמו מוכשר לזה. בא אל בית אבא. ואבא היה אז יושב בחדר השני בביתו. ובחדר של אבא היה שם השו"ב [השוחרט ובודק] ר' יהושע ז"ל [זכרונו לברכה] מנעסכיז. לפקח על

<sup>64</sup> רבי יצחק מנסכיז נולד בשנת תקמ"ח (1788) בנסכיז, בנו השלישי של רבי מרדכי מנסכיז. אביו נפטר כשהיה רבי יצחק בן שנים עשרה שנים והוא שירש אותו באדמו"רות. רבי יצחק נישא לנכדתו של רבי לוי יצחק מברדיטשב. היה תלמידם של רבי לוי יצחק מברדיטשב, רבי ברוך ממז'יבוז' ושל החוזה מלובלין. היה ידוע כבעל מופת, כבעל צדקה ובאהבתו לניגון החסידי. תורותיו הודפסו בספר "זיכרון טוב" ו"תולדות יצחק". נפטר ללא בנים בכ"א בשבט תרכ"ח (1868). לקריאה נוספת: ברומברג, מגדולי התורה והחסידות, כ', ע"ה-עמ' מ'- ע"ה. גשורי, הניגון והריקוד, עמ' 284-289.

<sup>65</sup> רבי מרדכי שפירא מנסכיז נולד בשנת תק"ב בנסכיז, למשפחה מיוחסת. היה תלמידו המובהק של המגיד מזלאטשוב ויחד נסעו למגיד ממעזריטש. לאחר נישואיו היה אב"ד בעיר לשנוב. שימש ברכנות גם בקובל ובלודמיר. ובשנת תקמ"ט נתמנה לרבה של נסכיז עיר מולדתו, שם הקים את שושלת נסכיז. דברי תורה משמו וסיפורים אודותיו כונסו בספר 'רשפי אש'. היה ידוע במעשי המופתים שלו, בדאגתו להתרת עגונות וכן יוחסה לו יכולת של ראייה ברוח הקודש. נפטר בנסכיז בח' בניסן תק"ס.

שאלה משחיטות שבא לשאול מאבא זלה"ה. והשולחן היה מלא ספרים מנידון השאלה. והשו"ב בעיונו בהם. הולך בהבית בלא חגורה. ורק ביארמיקע [ידיש: כיפה] בלי כובע. ויפתח האורח את הפתח. ויראה את השו"ב ויחשוב האורח. שכפי ענין הליכת השו"ב הנ"ל [הנזכר למעלה] בהבית לבדו. נראה שזהו הוא אבא זלה"ה. ויעמוד משתאה. ויתעצב אל לבו. בחשבו וכי היה כדאי לי כל עוצם הכנות הנ"ל. להכיר את זה. והנה אבא זלה"ה בחדר השני הרגיש זה ברוה"ק [ברוח הקודש]. ויבוא להבית. וישב על כסאו. ויאחז בכובעו הנקרא ספאדיק. ויאמר להאורח. הנה אני הוא זה. ויתן לו שלום כראוי. וישמח האורח מאוד. כי הבין שהיה כדאי ההכנות והנסיעה. ע"כ [עד כאן]. ומרן זצוקלה"ה בסיפורו כן. עשה ג"כ [גם כן] כן ויאחז בכובעו הספאדיק. והסביר להאנשים. אני הוא זה. ע"כ. וסוף הענין נודע לנו. ואין להאריך בו.<sup>66</sup>

הסיפור פותח בכך שרבי יצחק מתנה את הגעתו לביקור בעיר מסוימת בכך שגדולי העיר, הנוהגים לפקוד צדיקים אחרים ואינם חסידיו, יבואו לבקש ממנו זאת באופן מפורש. ניתן לראות בכך שמירה על כבודו העצמי - איני מגיע למקום בלי שאוזמן באופן מפורש, שמא אתבזה. אך יותר מכך יש כאן רגישות למורכבות המפגש בין הרבי לשומעי לקחו, וההבנה שאם לא קודמת לו התעוררות הרצון, הרי שהמפגש נידון לכישלון. עיקרון זה נוסח בדבריו של קלונימוס קלמן אפשטיין, ה'מאור ושמש':

הגם שהרב רוצה להשפיע מקדושתו לתלמידו, מ"מ [מכל מקום] צריך התלמיד להיות כלי מוכשר, דהיינו מתחילה צריך להיות אתערותא דתלמיד, שיתוקן לקבל מרבו, וישתה בצמא את דבריו.<sup>67</sup>

בעקבות דרישתו של רבי יצחק, הגיעו חשובי אותה העיר במשלחת מיוחדת לנסכיו. חברי המשלחת מתוארים כ"מופלגים ועשירים" וכניסתם לביתו של הרב היתה "בתוקף לב" כלומר במעין חשיבות עצמית וביטחון מופגן. הרבי מנסכיו מעיף בהם מבט אחד קצר ומיד פותח בסיפור על אביו, רבי מרדכי מנסכיו. הסיפור מסופר בגוף ראשון, כמסופר ישירות מפיו של רבי יצחק ולא מפיו של מספר הסיפור בכללותו.

וזהו הסיפור: צדיק אחד בימיו של רבי מרדכי מנסכיו רצה להגיע אליו וכמקובל בחסידות, לפני הפעם הראשונה שחסיד נוסע לרבו או לצדיק ידוע כלשהו, קודמות לכך הכנות מרובות במשך זמן רב, שמטרתן להיות ראוי למפגש. אותו צדיק מתבודד ועושה שאר "הכנות עצומים" לקראת הפגישה. כאשר הוא מגיע לנסכיו הוא לא ניגש מיד לבית הרב אלא עושה עוד "הכנות גדולות" באכסניה טרם המפגש. רק כאשר הוא מרגיש בשל למפגש הוא סר לבית הרב. בזמן שהגיע לביתו של הרב היה הרבי בחדר הפנימי ואילו בחדרו של הרב ישב השו"ב, השוחט של העיר, רבי יהושע, שבא אל הרבי עם שאלה בעניין שחיטה והיה עסוק בעיון בספרים הנוגעים בשאלתו. תוך כדי העיון בדברים התהלך השוחט בבית בלבוש מרושל - ללא חגורה, ולראשו כיפה, ללא כובע. כאשר נכנס האורח, שהיה

<sup>66</sup> זכרון טוב, עמ' 102 אות יא.

<sup>67</sup> מאור ושמש ח"ב, פנחס, קפ"ב ע"א, ד"ה וכשאמר הקב"ה למשה.

בדרכו לפגוש את רבי מרדכי מנסכיז אל הבית, הוא ראה את השו"ב מתהלך בבית לבדו וחשב שזהו הרבי מנסכיז. למראה האיש המרושל (ואולי גם מגושם, כמראה של שוחט ממוצע) התפלא האיש "ויעמוד משתאה ויתעצב אל לבו". אחרי כל ההכנות, ההתבודדויות, הכוונות והציפייה הממושכה נכונה לו אכזבה גדולה. זהו הרב שבשלו עשיתי את כל המאמצים הללו? באותה עת הרבי מנסכיז שהיה בחדר השני הרגיש "ברוח קדשו" את המתרחש בבית. והוא פועל להשיב את הסדר על כנו. השבת הסדר מתוארת ברצף של פעולות: "ויבא להבית. וישב על כסאו. ויאחז בכובעו הנקרא ספאדיק. ויאמר להאורח הנה אני הוא זה. ויתן לו שלום כראוי." רבי מרדכי יוצר עבור התלמיד תמונת פגישה מחדשת במקום הפגישה המאכזבת עם השוחט. הישיבה על הכיסא המכובד מתחמת את המרחב, ומגדירה עבור האורח את תפקידו של רבי מרדכי כרב מכובד והאחיזה בכובע מהווה תיקון לדמות השוחט המתהלכת בירמולקא ללא כובע. האמירה הקצרה "אני הוא זה" מסירה באופן בהיר את הספקות בדבר זהותו של הרב שעשה מאמצים כה רבים לפגוש. לאחר פיזור העננה סביב המפגש הוא פנוי כעת לתת לו ברכת שלום וכתגובה לכך השבת הסדר על כנו מתרחשת גם אצל האורח, ששמח מאד והבין שאכן המאמצים וההכנות שעשה לקראת המפגש היו כדאיים.

כאשר סיים רבי יצחק מנסכיז את הסיפור על אביו והאורח, החזיק גם הוא בספודיק ואמר לאורחו "אני הוא זה". בניגוד לסיפור על אביו בו האורח החליף בטעות את הרבי עם השו"ב, כאן ההחלפה היא בין הדמות שדמיינו לעצמם טרם המפגש, לבין הדמות האמיתית, בשר ודם, הניצבת למולם. רבי יצחק מנסכיז קלט בחושיו את האכזבה על פני האנשים למראהו ולכן סיפר להם את הסיפור על אביו, על מנת לומר להם באמצעות הסיפור כי הוא חש את האכזבה שלהם ומכיל אותה ויחד עם זאת, בניגוד לסיפור שסיפר להם, כעת לא עומדת לצאת דמות אחרת מן החדר הפנימי אלא "אני הוא זה", אני ולא אחר, ועליהם לקבל את המציאות, ואותו בתוכה, כפי שהם. הרבי מנסכיז אינו מסתפק בשיקוף הרגשות בלבד: אמנם באמצעות הסיפור הוא מכיל את רגשותיהם ואולי אף מספק עבורם מעין הפוגה קומית, במחשבה על החסיד המאוכזב למראה השוחט, אולם בד בבד הוא גם מבהיר את המציאות כפי שהיא.

לספודיק תפקיד מרכזי בסיפור. הספודיק הוא כובע פרווה גבוה במיוחד, העשוי מזנבות ומעור שועל, ומקובל בקרב חסידויות פולין.<sup>68</sup> מירי ברוך סקרה את דימוי הכובע המופיע כדימוי עתיק בפולקלור העממי בקרב עמים רבים. כובע או כיסוי ראש אחר מופיע על ראשם של אלים ומלכים וחבישתו מסמלת קשר עם עולם רוחני וקבלת אחריות.<sup>69</sup> ברובד הפשוט, הספודיק בסיפור מתפקד כסמל למעמד מכובד ולנשיאה בתפקיד. החובש את הכובע על ראשו הוא בעל הכבוד. מעבר לכך, נראה כי הרגע בו רבי יצחק אוחז בספודיק, כמעשה אביו בסיפור שסיפר, מהווה אקט של פרפורמנס, המשלב מעבר לרובד המילולי של הסיפור גם רובד חזותי. האחיזה בספודיק בעת מעשה הסיפור היא פעולה כמעט תיאטרלית שמטרתה לגלם עבור אותם האנשים את הדמות שלו כרבי חסידי ובמקביל להציף

<sup>68</sup> מוצ'בסקי שנפר, שחור לבן, עמ' 84.  
<sup>69</sup> ברוך, אושר ועושר, עמ' 20.

על פני השטח את מימד ההתחפשות הכרוך במילוי תפקיד של רבי. מעבר לכך ייתכן כי מטרתה גם לפעול כלפי פנים, על חיזוק תחושת הביטחון העצמי שלו, שוודאי נתערערה אל מול מבטי האכזבה שראה בפני האנשים שהגיעו אליו.

הסיפור מעלה את נושא הפער בין הציפיות למציאות במפגש ראשון בין אנשים. פעמים רבות ישנו פער בין הציפיות למימושן, דבר היוצר אכזבה ולעיתים אף תחושה של מקח טעות. האדם מדמיין בעיני רוחו דמות מסוימת עליה הוא משליך את יהבו, אך במפגש מתגלה כי הדמות הממשית שונה מן הדמות המדומיינת ויש להתמודד הן עם האכזבה והן עם המציאות. פער זה מועצם אף יותר במפגש ראשון עם דמות מוערכת שתולים בה תקוות למפגש משמעותי ומרומם.

את הסיפור שסיפר רבי יצחק לאורחיו ניתן לקרוא גם כמביע ביקורת מרומזת על האופן בו הגיעו למפגש עמו, הן ללא הכנה נאותה והן מתוך חשדנות מובנית. בסיפור על החסיד שהגיע לאביו, רבי מרדכי מנסכיז, הדגיש רבי יצחק את ההכנות המרובות שערך החסיד לקראת המפגש. ההכנה הרוחנית לנסיעה אל הצדיק נחשבה בחסידות קריטית להצלחת הנסיעה. כך למשל כתב רבי דוד משה פרידמן מטשורקוב:

הנה עיקר הנסיעה להצדיק היא ההכנה, שהנסיעה להצדיק היא דומה לכל המצוות, וכמו שבכל המצוות צריך אדם לעשות בהכנה והתבוננות תחילה, כן גם הנסיעה לצדיק צריכה להיות ע"י [על ידי] הכנה תחילה [...] וכשנוסע להצדיק ג"כ [גם כן] בהכנה זו, אז הצדיק שופע עליו מקדושתו, ומעלה התורה והמצוות שלו לשרשן, ומאיר לו ג"כ עיניו ולבו [...] אך אם ח"ו [חס ושלום] להיפוך, כשנוסעים לצדיק בלא הכנה זו כנ"ל, דומה בזה כמו הסומא שעומד אצל האור שהוא מאיר לכל, והסומא אינו רואה מאומה, כמו כן מה תועיל לו נסיעה כזו.<sup>70</sup>

לאור דברים אלו ניתן להציע כי באמצעות הסיפור רומז רבי יצחק מנסכיז לאורחיו כי בניגוד לבחור שערך הכנות מרובות ולכן זכה לבסוף למפגש חיובי עם הרבי מנסכיז, הם לא ערכו את ההכנות הראויות ולכן לא זכו להיחשף לאורו האמיתי.

גורם נוסף לכישלון המפגש הוא העמדה הנפשית ממנה מגיע החסיד למפגש. רבי מאיר הורוביץ מדז'יקוב טען כי האופן שבו חווה החסיד את הצדיק קשור אך ורק לחסיד. הצדיק נפתח רק בפני מי שפתוח כלפיו:

מדרך העולם בענין נסיעה אל צדיקי הדור אזי יש מהם כאשר באים אל הצדיק אינו מרגיש כלל שום הטבה לשאוב איזה יראה ועבדות הגם שהוא יודע שהוא איש צדיק עכ"ז [עם כל זה] מהרהר בלבו מה לי לצדקתו ומה טובה יצמח לי ולמה לי לכתת רגלי על לא דבר [...] אמנם באמת תוכן הענין הוא כי כל זה מפאת צד המקבלים [...] מי שבא ברוח גסה לנסות

<sup>70</sup> דברי דוד, עמ' 6-7. עוד על הנסיעה אל הצדיק ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 419-424.

את הצדיק אם ישא חן בעיניו או לא ואינו פותח שום פתח בלבבו שירצה להיות מקבל אז לעומת זה הצדיק הוא סגור ומסוגר לפניו.<sup>71</sup>

על פי הרבי מדז'יקוב, מי שמגיע לרבי מתוך כוונה לבחון אותו ולעמוד על קנקנו ולא מתוך התבטלות ורצון אמיתי לקבל ממנו ולהיעשות לכלי, חזקה עליו שהמפגש בינו לבין הרבי נידון לכישלון. באופן דומה, חשדנותם הבסיסית של חשובי העיר היא זו שגרמה לכך שהרבי מנסכיז לא נשא חן בעיניהם ולכן אכזבתם מן המפגש היתה בלתי נמנעת.

אפשרות נוספת לקריאה בסיפור הוא כסיפור המשתייך למה שכינה גריס "סיפורי רפלקסיה וביקורת"<sup>72</sup>, כלומר סיפורים החושפים את חולשות הצדיק ומעמידים סייג בפני הפיכתו לדמות לחיקוי ללא נקיטת אמצעי זהירות. ייתכן כי באמצעות סיפור זה מבטא רבי יצחק מנכסיו את השאלות שמנקרות בו עצמו אודות האדם הנמצא מתחת לכובע.

בסיום הסיפור מוסיף המספר הערה "וסוף העניין נודע לנו. ואין להאריך בו." זוהי אמירה שתומה מעט, אך ייתכן כי היא מרמזת על כך שבניגוד לסוף הטוב של הסיפור על רבי מרדכי מנכסיו והאורח, המפגש בין רבי יצחק מנכסיו לאורחיו לא עלה יפה וגדולי העיר החליטו שלא להזמין לביקור בעירם, לאחר שהתאכזבו מן המפגש עמו. אם אכן השערה זו נכונה הרי שהיא מחזקת את עמידתו העצמאית של הסיפור על רגליו, ללא תלות ב'סוף טוב'. המעשה בספודיק חשוב בפני עצמו כמציף את המערכולת הרגשית המחוללת בעת מפגש עם הרבי ואת העמדה הנפשית שממנה כדאי להגיע למפגש זה.

## 5. מעשה של דברי חול

בשונה משאר סיפורי פרק זה, הסיפור שלפנינו סופר על מנת להרחיק ולא על מנת לקרב. המספר הוא המגיד ממזריטש.<sup>73</sup> המגיד היה ידוע בכישרון הרטורי שלו ובהיותו 'מגיד מישרים', דרשן ומוכיח.<sup>74</sup> התקרבותו לחסידות, לפי אחת המסורות, היתה קשורה בסיפורי מעשיות שתומים שסיפר לו הבעש"ט, שעוררו את לבו והובילו אותו למהפך שחל בחייו בהפיכתו לחסיד.<sup>75</sup> סיפורים אלו חשפו את המגיד למדיום חדש, מדיום בו עשה גם הוא שימוש נרחב כרבי חסידי.<sup>76</sup> בעוד ישנן עדויות על סיפורים

<sup>71</sup> אמרי נועם, פרשת ויצא, עמ' לו.

<sup>72</sup> גריס, הספר העברי, עמ' 276.

<sup>73</sup> רבי דוב בער ממזריטש, המכונה 'המגיד ממזריטש', נולד בעיירה לוקאטש בשנת ת"ע (1710) למשפחת רבנים מיוחסת. מצעירותו הרבה לעסוק בתורה, בנגלה ובנסתר ולחיות חיי פרישות, סגפנות והתבודדות. התפרנס כ'מלמד' לתלמידים בוגרים וכ'מגיד מישרים'. בשנות הארבעים לחייו נפגש עם הבעל שם טוב, ובעקבות המפגש עמו עבר מהפך בנפשו והיה לתלמידו ולחסיד. לאחר פטירתו של הבעש"ט הפך המגיד לממשיך דרכו בהנהגת החסידות. חצרו במזריטש היתה אבן שואבת לחסידים רבים ותחת הנהגתו הפכה החסידות לתנועה בעלת תפוצה רחבה. מתלמידיו הבולטים: בנו, רבי אברהם המלאך, רבי אלימלך מליזנסק, רבי שניאור זלמן מלאדי, רבי לוי יצחק מברדיטשב, רבי מנחם מנדל מוויטבסק ועוד. תורותיו נדפסו בספר מגיד דבריו ליעקב ובספרים נוספים. נפטר באניפולי ב"ט בכסלו תקל"ג (1772). לקריאה נוספת: אלפסי, אנציקלופדיה ח"א, עמ' תיט-תלו; גריין, שולחן המגיד, עמ' 70-106; לדרברג, השער לאין; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 77-85.

<sup>74</sup> על תקופה זו ועל מהות תפקידו של מגיד המישרים ראו לדרברג, השער לאין, עמ' 51-57.

<sup>75</sup> לדרברג, השער לאין, עמ' 80-88.

<sup>76</sup> ראו שם, עמ' 93-104.

שסיפור כדי להטמין בהם רעיונות רוחניים עמוקים וכדי לחבר אליו את ליבותיהם של תלמידיו,<sup>77</sup> בסיפור הבא הוא משתמש באופן מכוון בסיפור על מנת להרחיק מעמו את השומע, 'מתנגד' שהגיע לחצרו כדי לעמוד על קנקנו.

ידוע ומפורסם שהרב א"ק [איש אלוהים קדוש] ונורא מאד כקש"ת [=כבוד קדושת שם תפארתו] מו"ה [מורנו הרב] ר' אהרן הגדול זצוק"ל מקארלין הי' [ה] מתגורר עצמו בכל מדינת רוסיה בכל ערי ישראל והי' [ה] תמיד נע ונד להחזיר למוטב את ישראל להשי"ת [להשם יתברך] גם הי' [ה] מחפש ומבקש מי שהי' [ה] למדן וירא שמים גדול להביאו לרבו הרב הגה"ג [הגאון הקדוש] א"ק ונורא מאד רשכבה"ג [רבם של כל בני הגולה] המגיד רבינו דוב בער זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] ממעזריטש להיות מן החסידים המסתופפים בצלו וללמוד לקח מפיו כדי שיתפשט החסידות בעולם ולעבוד הש"י [השם יתברך] באמת וכו'. [...] ואח"כ [ואחר כך] נסע הרה"ק ר' אהרן הנ"ל להוראדנא כי שמע שיש שם צדיק אחד ושמו ר' זיסקינד (זצ"ל) בעל מחבר ספר יסוד ושורש העבודה והי' [ה] מספר לו גדולת רבו המגיד ממעזריטש ושם יהי' [ה] נתעלה בעבוהה"ש"י [בעבודת השם יתברך] ותיכף נסע עם הרב ר"א [רבי אהרן] הנ"ל למעזריטש על שבת ובסעודת ליל שבת הי' [ה] המגיד מספר איזה מעשה של דברי חול ור"ז [ורבי זיסקינד] הנ"ל הי' [ה] יושב ודואג מאד שישמע בש"ק [בשבת קודש] בעת הסעודה דברי חול ודברים בטלים רק מה יכול לעשות בזה והי' [ה] חושב אפשר ביום השבת בסעודה שני' [ה] ישמע דברי תורה ועבודה וכן הי' [ה] בסעודה השני' [ה] הי' [ה] מדבר עוד דברי חול והי' [ה] לו עג"נ [עגמת נפש] מאד להרב ר"ז הנ"ל ובעת סעודה שלישית רעוא דרעוין בעת שהמגיד התחיל יותר לדבר דברי חול לא הי' [ה] יכול להתאפק מגודל עגמת נפש וצעק בקול שאינו יכול לשמוע דברים בטלים בפרט בסעודה זו ואמר ר"ז הנ"ל דברי תורה ודברי מוסר ותיכף במוצש"ק [במוצאי שבת קודש] נסע משם בבהלה בלא פרידת שלום מהמגיד ובא הרב ר"א הנ"ל להמגיד בתרעומות גדולה עליו שהוא הי' [ה] מייגע עצמו מאד להביא את ר"ז הנ"ל לפה ועתה הי' [ה] הרבי מרחק אותו כ"כ [כל כך] והי' [ה] מדבר דברי חול כל השבת ומש"ז [ומשום זה] ברח משם תיכף אמר לו המגיד שמכוון עשה כן כדי שלא יתקרב אליו כי הי' [ה] רואה אצלו "שלא יקח ממנו מאומה וגם שלו יתאבד" כי הוא צדיק תמים וקשה לשנות אותו לדרך אחר בעבודת הש"י וכו' ושמעתי שהמתנגדים שהם אנשי הגר"א זצ"ל היו אומרים על ר"ז הנ"ל שהי' [ה] הולך לבור נחשים ועקרים וניצול מהם.<sup>78</sup>

רבי אהרן פרלוב מקרלין, המכונה 'רבי אהרן הגדול', לקח על עצמו לעשות נפשות לחסידות בליטא ולכן חי חיי נדודים ועבר ממקום למקום להפיץ תורה ולחפש אחר תלמידים פוטנציאליים לרבו,

<sup>77</sup> ראו דוגמא לכך בפרק הבא - מעשה קטנה של כ"ד תיבות, עמ' 116.  
<sup>78</sup> גדולת מרדכי, עמ' 27-28 אות מב.

המגיד ממזריטש.<sup>79</sup> על פי הסיפור, במסגרת נדודיו הגיע רבי אהרן לעיר הורודנא (גרודנו) משום ששמע כי מתגורר שם רבי אלכסנדר זיסקינד, (להלן: רא"ז) מקובל ולמדן, שהיה ידוע בצדיקותו ובהנהגותיו הייחודיות.<sup>80</sup> בפגישתם סיפר לו רבי אהרן על רבו המגיד ממזריטש ושכנע אותו כי בקרבתו הוא יזכה להתעלות בעבודת ה'. רא"ז השתכנע בקלות רבה ומיד התלווה לרבי אהרן לנסיעה למזריטש במטרה לחוות שבת בחצרו של המגיד. אך הציפיות לחוויה של שבת מרוממת נכזבות. בסעודת ליל שבת, במקום לפתוח בזמירות ובדברי תורה, בחר המגיד לספר "איזה מעשה של חול". תוכן המעשה לא מפורט בסיפור, אך לשמעו חש רא"ז דאגה גדולה מכך שבשבת הוא נחשף בעל כרחו לדיבורי חולין. רא"ז קיווה שלפחות למחרת, בסעודה השניה יזכה לשמוע דברי תורה, אולם גם תקווה זו התבדתה במהרה כאשר גם בסעודת השבת המגיד עסק בדברי חול וגרם לרא"ז לעגמת נפש. שיא השיאים היה בסעודה השלישית, הנחשבת לעת רצון מיוחדת. כאשר גם בזמן מקורש זה התחיל המגיד לדבר דברי חולין לא היה יכול יותר רא"ז להתאפק וצעק בקול גדול "שאינו יכול לשמוע דברים בטלים בפרט בסעודה זו". ניתן לשער את גודל הסערה שרחשה בקרבו של רא"ז לאורך השבת והובילה להתפרצות רגשית זו. על מנת להימנע מלשמוע דברי חול נוספים פתח רא"ז בעצמו בדברים ונשא באוזני הנוכחים דברי תורה ומוסר עד תום הסעודה. זהו מעשה מלא תעוזה ואף חוצפה - לשאת כאורח דברים בפני רב גדול ממך ובפני תלמידיו. מיד במוצאי השבת נסע רא"ז ממזריטש בלי להיפרד מהמגיד.

רבי אהרן, שהשקיע מאמצים גדולים בהבאתו של רא"ז למזריטש, חש מתוסכל והתרעם בפני המגיד, מדוע העלה בתוהו את מאמציו וקיבל את פניו של רא"ז בדיבורי חול בשבת. רבי אהרן, כמי שמצוי בחצרו של המגיד ויודע כי לא כל השבתות במזריטש נראות כך<sup>81</sup> מבין כי היתה כאן כוונת מכוון. ואכן, המגיד הודה שהדברים נעשו בכוונה תחילה והוא בחר לספר מעשה של חול ולדבר דיבורי חולין בסעודות השבת על מנת להרחיק מעמו את רא"ז. המגיד הסביר כי חש שאם רא"ז היה מתפעל ממנו ומתורתו סופו "שלא יקח ממנו מאומה וגם שלו יתאבד", כלומר הוא לא היה באמת הופך להיות חסיד אך כבר היה מאבד את עולמו הרוחני הקיים.

דווקא המגיד ממזריטש, שהתקרב לבעש"ט בעקבות מעשה של חולין, בוחר לעשות שימוש באותו מדיום עצמו כדי להרחיק אדם ממנו ומהחסידות. ככזה הופך הסיפור למעין אוטריקה שרק המתאימים לה חשים את אוצרותיה הסמויים.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> על חצרו של המגיד ועל הפצת החסידות בימיו על ידי הזמנת אורחים לחצר, דרך שליחים ועל הפיכת הצדיק למוקד עליה לרגל ראו: פדיה, הדגם, עמ' 353-356; גריין, שולחן הרבי, עמ' 90-91. על רבי אהרן מקרלין ראו: הלחמי, חכמי ישראל, עמ' קנב; אלפסי, אנציקלופדיה ח"א, עמ' קס"ח-קע"ב.

<sup>80</sup> שנת לידתו אינה ידועה, נפטר בשנת תקמ"ד. ראו עליו: פייקאד, בימי צמיחת החסידות, עמ' 51-53. רבין, גרודנה, עמ' 64-67; אלפסי, תשעים שרים, עמ' 55-59.

<sup>81</sup> ראו לדברג, השער לאין, 123-131.

<sup>82</sup> וראו לדברג, השער לאין, עמ' 100-101, המביא עדויות נוספות על הימנעותו של המגיד מלקבל כתלמידים את כל הבאים אליו, ועל השימוש שעושה המגיד בסיפורים ובדברי חול על מנת להרחיק ממנו תלמידים שאינם מתאימים לדרכו.



בסיום הסיפור מתואר כי המתנגדים לחסידות, ששמעו על קורותיו של רא"ז במזריטש, אמרו עליו "שהי' [ה] הולך לבור נחשים ועקרבים וניצול מהם", הכינוי "בור נחשים ועקרבים" לחצרו של המגיד, מעבר לסלידה העזה שהוא מבטא, מכיל בתוכו גם רמיזה לכך שבחוגים החסידיים אין תורה. על הבור שאליו זרקו אחי יוסף אותו, נאמר "והבור ריק אין בו מים"<sup>83</sup> ובגמרא דרשו על כך את הביטוי המופיע בסיפור: "מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו"<sup>84</sup>, דרשה נוספת מופיעה במדרש - "אין בו דברי תורה שנמשלו למים"<sup>85</sup>. כלומר ניתן לקרוא כך את אמירתם של המתנגדים: רא"ז הלך למקום של נחשים ועקרבים, אנשים ערמומיים וארסיים, מקום שאין בו מים, כלומר אין בו תורה, והצליח לצאת ממנו בשלום. הבור הריק מדברי תורה מסמל את השבת הריקה מדברי תורה ומלאה בדיבורי חולין. על פי התפיסה החסידית, דברי חולין אלו הם דברי תורה בלבד של הסתרה,<sup>86</sup> אולם המתנגדים ראו אותם כפשוטם, כדברי חול ריקנים.

לסיפור זה ישנה גירסה נוספת, מוקדמת יותר ודומה למדי, שגיבורה הוא רבי שמואל חסיד מפניסק, מחותנו של הבעש"ט.<sup>87</sup> ייתכן כי בגירסה שלפנינו נעשה שימוש בגרעין הסיפורי של מתנגד המגיע לחצר המגיד לשבת ומתקבל בסיפור של חול, והחיבור לדמות של רא"ז הוא מקרי ולא מבוסס על התרחשות היסטורית אמיתית. אך אם הסיפור אכן התרחש במציאות ורא"ז הגיע לחצרו של המגיד ונמלט ממנה כל עוד נפשו בו, הרי שעל אף עזיבתו של רא"ז את חצרו של המגיד בשתיקה רועמת במוצאי השבת, ישנה עדות מעניינת לכך שתורתו של המגיד דווקא מצאה מסילות ללבבו בדרך זו או אחרת. ספרו המפורסם ביותר של רא"ז הוא הספר 'יסוד ושורש העבודה',<sup>88</sup> שהיה לספר מוסר נפוץ ואהוד. לספר זה ניתנה הסכמה מרבי לוי יצחק מברדיטשב, ובצידה הסכמות מרבנים מתנגדים ידועים - רבי אליעזר הירש, רבה של הורודנא, שחתם על כתב החרמה לחסידים, וכן רבי מרדכי סג"ל, אב"ד טיקטין. פייקאז' עמד על כך כי על אף השתייכותו של רבי זיסקינד למתנגדים, בספר זה ישנן עקבות מתורותיו של המגיד ממזריטש.<sup>89</sup> כלומר ייתכן ולמרות כשלון המפגש בין המגיד לרא"ז וסיפורי החול שסופרו בו על מנת להרחיק אותו ממנו, זרעים מתורתו של המגיד נזרעו בלבו ונבטו כעבור זמן.

## 6. סיכום

בפרק זה ראינו דוגמאות שונות לאופנים בהם מתפקד הסיפור בעת מפגש ראשון בין הרבי החסידי לאדם המגיע לביתו. מן הסיפורים עולה כוחו הטורנספורמטיבי של הסיפור ואופיו הדיאלוגי, הפתוח לפרשנות באופן חופשי ובלתי כפוי ובכך מזמין להתקשרות. במשלי האריה והשועל והעני והחייט

<sup>83</sup> בראשית לז, כד.

<sup>84</sup> בבלי שבת, כב ע"ב.

<sup>85</sup> בראשית רבה פ"ד ט"ז.

<sup>86</sup> וראו בעניין זה בפרק העוסק בסיפור בהגות החסידית, עמ' 49-50.

<sup>87</sup> מופיע בספר מאורות הגדולים, עמ' 32-33 וניתוח מפורט שלו ראו אצל לדרברג, השער לאין, 93-100.

<sup>88</sup> נדפס בנאווידוואהר, פולין, בשנת תקמ"ב.

<sup>89</sup> פייקאז', בימי צמיחת החסידות עמ' 372-375. יוסף קלוזנר ראה ברא"ז את דמות "החסיד בין המתנגדים", אולם פייקאז' דוחה עמדה זו מכל וכל. וראו גם: גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 19-20.

ראינו כי להתקשרות זו קודם לעתים שלב של זעזוע וטלטול, הנעשה באמצעות הסיפור, ומטרתו לאפשר היפתחות לרבי והסרת חסמים המקשים על ההתקשרות עמו. מן הסיפור על הרבי מאפטא המגיע לרבי מליז'נסק עולה כי מפגש עם רבי חדש ועם עולם חדש אותו הוא מייצג מצריכים רכישת שפה שונה והתוודעות למדיום אחר. מעבר לכך, יכולתו של הסיפור לפעול על רבדים נסתרים בנפש מאפשרת לו לפעול ככוח פיתוי ומשיכה. אפשרות נוספת לשימוש בסיפור במהלך מפגש ראשון ראינו בסיפור על רבי יצחק מנסכיז והספודיק, שהדגים את השימוש בסיפור כדרך להכלת רגשות של אכזבה, העלולים לצוץ במפגש הראשון ושיקוף שלהם; וכדרך להעברת ביקורת מסותרת. נושא זה יקבל פיתוח נרחב בפרק אודות הסיפור כמראה. בסיפור האחרון ראינו כיצד מדיום הסיפור יוצר מעין שפה 'פנים חסידית' המרחיקה חלק משומעיה ומותירה אותם מחוץ לתחומה.

# פרק חמישי

## סיפור כמעורר

### 1. פתיחה

כפי שנכתב בהרחבה במבוא, בכוחו של הסיפור לעורר רובד מודחק ושכוח באדם, בהיותו פונה אל הלא מודע או אל יסודות ארכיטיפיים בנפש האדם.<sup>1</sup> רבי נחמן מברסלב עמד על כך כי ישנם סיפורים המשמשים להרפייה ולתרדמה, כסיפורים המסופרים לפני השינה, ולעומתם הסיפורים שהוא מספר מכוונים לעורר את האדם משנתו ולחולל בו תמורה:

העולם אומרים שסיפורי מעשיות מסוגל לשינה. ואני אמרתי שע"י [שעל ידי] סיפורי מעשיות מעוררין בני אדם משינתם.<sup>2</sup>

מעבר לתוכן הסיפור, גם אירוע ההיגוד, הסיטואציה של שמיעת הסיפור מפי המספר, הוא אירוע שיש בו סגולות מעוררות. השמיעה מפיו של אדם אחר, חיצוני, יכולה לעורר את האדם באופן שאינו יכול להגיע אליו בכוחות עצמו. וכך הסביר רבי יהושע השל מרימנוב את החובה ההלכתית לספר את סיפור יציאת מצרים לאדם אחר:

[...] דלכאורה קשה להבין טעם של המצוה זאת שמחויב החכם לספר יציאת מצרים לחבירו אעפ"י [אף על פי] שידע בו בחבירו שהוא יודע מעצמו כל הניסים והנפלאות כמו הוא. אך הטעם הנכון הוא לפי שהדיבור והסיפור הוא מעורר את לב האדם השומע ליתר תשוקה ודביקות הבורא ית' [ברך]. כי מה שהאדם יודע בלבו גדולת הבורא ית' [ברך] מביא אותו לידי יראת חטא ולידי קיום המצות. אבל כששומע מפורש מפי הצדיק הוא מוסיף כח ואומץ ביתר שאת ובאהבה עזה ועי"ז [ועל ידי זה] מתעורר מקור הנס והחסד העליון שהי' [ה] אז בשעת הנס ומשפיע עלינו גם עתה שפע ברכות ישועות ונחמות.<sup>3</sup>

כמה מאדמו"רי החסידות העידו על עצמם כי ראשית התעוררותם לעבודת השם בכלל ולחסידות בפרט היתה בעקבות חשיפה לסיפורי צדיקים. כך למשל מתואר אודות רבי נחמן מברסלב:

שמעתי מפיו הקדוש בעת שדבר עמנו מגדל הענין של ספורי מעשיות מצדיקים [...] ואמר אז שהוא בעצמו זכרונו לברכה עקר התעוררותו לעבודת השם יתברך באמת היה על ידי ספורי מעשיות מצדיקים. וספר שבבית אביו ואמו הצדיקים זכרונו לברכה היו שכיחים שם כל הצדיקים. כי כל הצדיקים היו מצויים בקהלת מעז'בוז' מחמת שהוא מקום הבעל שם טוב

<sup>1</sup> בעניין כוחו המיתי של הסיפור ראו עוד: פדיה, הבורגנות, עמ' 184.  
<sup>2</sup> חיי מוהר"ן, ה ע"ב, אות כ"ג. וראו גם: ליקוטי מוהר"ן, תורה ס' אותיות ח-ט.  
<sup>3</sup> שפתי צדיקים, פרשת בשלח דף לו ע"ב. ההדגשה שלי.

זכרונו לברכה. ורובם ככולם התאכסנו בבית אביו זכרונו לברכה, ושמע הרבה מעשיות מצדיקים ועל ידי זה היה עקר התעוררותו להשם יתברך עד שזכה למה שזכה.<sup>4</sup>

לא הרעיונות המהפכניים העומדים בבסיס תנועת החסידות, לא ההסתופפות בצלו של רבי זה או אחר או החיבור לעדת החסידים ודיבוק החברים מועלים כאן על נס, אלא דווקא הסיפור הוא המעורר את הלב.

ההתעוררות יכולה להיות התעוררות לפעולה או למעשה, ולפעמים היא יקיצת הנפש משנתה והתמלאות בחיוניות פנימית. ערנות זו יכולה להישאר במישור הרגשי-נפשי בלבד, ויכולה גם לפעול על הגוף או להתרגם למעשה. סיפור קצר על רבי אורי קלוגהויפט מסטרליסק (שכונה "השרף") מתאר כיצד פנו אליו תלמידיו בבקשה שיספר להם מעשה. השיב להם השרף: "דמצינו בגמ' [רא] חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי.<sup>5</sup> והיינו דמצינו דמעשה אבות נעשה תורה כמעט כל ספר בראשית וכן צריך להיות שמכל מעשה יהי' [ה] נעשה תורה".<sup>6</sup> ניתן לשמוע בתשובתו של השרף לתלמידיו ביקורת על הרצון שלהם לשמוע ממנו סיפור בלי מחויבות להפוך אותו לתורה, כלומר למשהו שיוורה את דרכם ויחייב אותם. התלמידים מצפים מהרבי לספר להם סיפור ולעורר בהם השראה אבל הוא תובע מהם שלא ישליכו את יהבם רק עליו כמספר אלא יאזינו באופן פעיל ומחויב. מטרתו של הסיפור, על פי תפיסה זו, היא להורות דבר מה לשומע אותו, להשפיע עליו ולעורר אותו.

פרק זה יעסוק בארבעה סיפורים, שכל אחד מהם מדגים צורה אחרת של התעוררות המתרחשת בעקבות האזנה לסיפור.

## 2. עוף הנקרא פא

לפנינו סיפור שסיפר רבי חיים מצאנז,<sup>7</sup> כחיזוק לתלמידיו העוסקים בסיפורי צדיקים. את הסיפור ניתן לקרוא כסיפור ארספואטי, סיפור המתבונן במעשה הסיפור ועוסק בכוחו לרומם את הנפש ואת האדם

<sup>4</sup> שיחות הר"ן, קל"ח. וראו אמירה דומה מפי רבי מנחם מנדל מקוצק: שיח שרפי קודש א', עמ' 72 אות שסה.

<sup>5</sup> תנא דבי אליהו רבה, פרק כה, א.

<sup>6</sup> עשר צחצחות, עמ' 80. סיפור דומה מופיע בספר ספרן של צדיקים, עמ' יז, על רבי אברהם יעקב פרידמן מסדיגורה. וראו בהקשר זה את דבריו של מרסל פרוסט: "כל זמן שהקריאה משמשת לנו מורה דרך וכל עוד מפתחות הקסמים שבידיה פותחים לנו, בתוכנו פנימה, את הדלת לחדרי מגורים שלא היה עולה בדינו לחדור אליהם בכוחות עצמנו, תפקידה בחיינו מבורך. לעומת זאת, הוא הופך מסוכן כאשר תחת לעוררנו לחיי רוח אישיים נוטה הקריאה לבוא במקומם, כאשר האמת שוב אינה נראית לו אידיאל שלא נוכל לממשו אלא באמצעות התקדמות עמוקה של חשיבתנו ובמאמצי לבנו בלבד, אלא דבר מה מוחשי, המונח בין דפי הספרים, כעין דבש שאחרים הכיניוהו ושאינו לנו אלא להואיל וליטול אותו מעל מדפי הספריות בטרם נתענג עליו בבטלנות, במנוחה גמורה של הגוף ושל הרוח". (פרוסט, על הקריאה, עמ' 77).

<sup>7</sup> רבי חיים הלבשרטאם מצאנז נולד בשנת תקנ"ז בטרנוגורד למשפחה מיוחסת. היה אדמו"ר חסידי ומייסד חסידות צאנז. איש הלכה, פוסק ותלמיד חכם גדול. מחבר ספר דברי חיים על התורה ומועדים ושו"ת דברי חיים וספרים נוספים. מכונה ה'דברי חיים' על שם ספריו. רבותיו היו רבי נפתלי מרופשיץ, רבי צבי הירש מזידיטשוב, רבי שלום מבעלז, רבי צבי הירש משרת מרימנוב והרבי מרוז'ין. היה נשוי ארבע פעמים ונולדו לו חמישה עשר ילדים, שרבים מהם כיהנו גם הם באדמו"רות. חסידות צאנז היתה מפורסמת כחסידות חזקה שעליה נמנו אלפי חסידים. רבי חיים מצאנז היה ידוע בשמרנותו וכן בצניעותו ובנתינת הצדקה שלו שהיתה ביד רחבה. נפטר

מתוך כבלי הגוף והחיים. משמו של רבי חיים השתמרו כמה וכמה סיפורים.<sup>8</sup> הסיפור שלפנינו, על 'עוף הנקרא פא', הוא משל מרהיב שבאמצעותו מתאר הרבי מצאנו לתלמידיו כיצד הוא תופס את סיפורי הצדיקים, תוך שילוב של רמזים אוטוביוגרפיים.

בביהמ"ד [בבית המדרש] של כ"ק [כבוד קדושת] מרן רבינו אדמו"ר [אדוננו מורנו ורבנו] מצאנו זי"ע [זכרו יגן עלינו]. נהגו הקהל ללמוד בליל ו' כמה שעות רצופות. ואחר למודם, התיישב הקהל להתועדות שיחות חסידיות, פעם אחת - באמצע התועדות - קרה שהרבי מצאנו נכנס פתאום אליהם, ושאל אותם, אברכים יקרים, במה אתם עוסקים? ומגודל הפחד שנפל עליהם. כמעט שנתאלמו. ונתביישו מלהשיבו. עד שחזר - על שאלתו - שנית. אברכים יקרים במה אתם עוסקים? אז ענו: אנו עוסקים בסיפורי מעשיות של עבודת הצדיקים. והוא - הרבי מצאנו - עומד על רגליו, והמקטורת (לילקע-ציבעך) בפי קדשו ומעלה עשן בתכיפות. אחת אחר השניה עד שנתמלא כל הבית עשן. ופתח את פי קדשו, ואמר: יש מין עוף הנקרא פא. ורגליה מלאות צרעת זה תחת זה, וטבעה היא בעת שהיא מבטת על רגליה היא מצטערת הרבה. ומרוב צרעה. היא ממאסת בחייה. ומרבת הסבל והבזיון שהיא סובלת כ"כ [כל כך] לא היתה במציאות להחזיק חיותה בה. אמנם הבורא כל העולמים יוצר כל חי, ברא לעוף הזה כנפים מנוצות יפות ומגוונות מכל מיני גוונים יפות מראה מאד. ובעת ההיא. שהיא מצטערת מצרעתה. היא מביטה על כנפיה ורואה את יופי קרני הוד מנוצותיה שאין דוגמתה בעולם. אז משיבה נפשה וחיותה בקרבה, וחיה. כך אנחנו - המשיך הרבי מצאנו ואמר - כשאנו מביטים על עצמנו. הנה מרוב צערנו כמעט שנפסקה חיותנו. אולם כשאנו מביטים באבותינו וברבותינו הצה"ק [הצדיקים הקדושים] נבג"מ [נשמתם בגנוי מרומים] שאנו מדובקים בהם, ועל ידי ההתדבקות בהם בזה אנו משיבים את חיותנו. ואנו עולים בהם אל על עד עצם התדבקות בהוד אור קדושת אין סוף ב"ה [ברוך הוא] וישתבח שמו לעד אמן. וסיים ע"ז [על זו] העובדא הרב מברניב [=רבי אברהם שמחה הורביץ מברניב, תלמיד קרוב של הרבי מצאנו ומספר חשוב אודותיו] שדברות קדשו מלהבת אש נשאר חקוק בלבותינו. ועודם בכחם ותקפם להכנס ללבנו לטהרנו מזוהמתנו ולקדשנו בקדושה עליונה לעבוד השי"ת [השם יתברך] באמת ובשמחה. זיעועכ"א [זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן].<sup>9</sup>

הסיפור פותח בתיאור הסיטואציה ההיגודית. הזמן הוא יום חמישי בלילה [=ליל ו'] והמקום הוא בית המדרש של חסידי רבי חיים מצאנו. התלמידים נמצאים בעיצומו של מנהג ה'משמר' בו יושבי בית המדרש לומדים תורה ברצף ובהמשך מתכנסים יחד להתועדות חסידית, מלווה בשיחות וסיפורים.<sup>10</sup> באמצע ההתועדות נכנס רבי חיים מצאנו לבית המדרש. כניסתו הלא צפויה מטילה מורא על

בכ"ה בניסן תרל"ו ונקבר בצאנו. לקריאה נוספת: אסף, הציץ ונפגע, עמ' 148-170; ברומברג, מגדולי החסידות, א'; ויסברג, רבנו הקדוש; בראון, צאנו; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 379-383.  
<sup>8</sup> סיפור נוסף שלו, על הסוס המיוחס והשועל, ידון להלן בפרק אודות הסיפור כמראה, עמ' 148.  
<sup>9</sup> כל הכתוב לחיים, עמ' קטז, אות א'.  
<sup>10</sup> על מנהג ה'משמר' ראו פדיה, נג'ארה, עמ' 45 וכן עמ' 59. פדיה גם הצביעה על הפיכתו של הלילה בעת החדשה מזמן של התבודדות אישית למרחב חברתי. (שם, עמ' 34).

התלמידים וקוטעת את ההתוועדות. הרבי מצאנו היה ידוע כאדם מעורר יראה ומהיר חימה,<sup>11</sup> ונראה שכניסתו לבית המדרש מהווה הפרה של הרגל או של הסכם בלתי כתוב שזהו זמן של החסידים בינם לבין עצמם.<sup>12</sup> הרבי שואל את התלמידים במה הם עוסקים אך הפחד מהרבי והבושה מביטול התורה ומכך שזהו עיסוקם כעת, גורמת להם להיאלם. כאשר איש אינו עונה נאלץ הרבי לחזור על שאלתו. אחד החסידים אוזר עוז ומספר שהם עוסקים בסיפורי צדיקים. הרבי שותק, ועומד זמן מה על רגליו תוך שהוא מעשן בלי הרף במקטרתו. אפשר רק לדמיין את השקט הדרוך בבית המדרש בציפייה לראות כיצד יגיב הרבי לכך שתלמידיו מבליים את זמנם בסיפורי מעשיות במקום בלימוד.<sup>13</sup> העישון במקטרת, ה"לולקע", נתפס בחסידות כבעל סגולות מאגיות,<sup>14</sup> ולעישון המסיבי של הרבי מצאנו יוחסו כוונות עליונות: "כשהיה מעלה עשן הטיטין היה מכוון כוונת הקטורת".<sup>15</sup> בתיאור העשן הממלא את כל בית המדרש ישנו ארמז לפסוק "וַיִּנְעוּ אַמּוֹת הַסְּפִים מִקּוֹל הַקּוֹרֵא וְהַפִּיֵת יִמְלֵא עֶשֶׂן",<sup>16</sup> המהווה הטרמה להתגלות נבואית. כמו כן הוא רומז לתיאור עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים: "צבר את הקטורת על גבי גחלים, ונתמלא כל הבית כולו עשן".<sup>17</sup> העשן המתפשט בבית המדרש יוצר מעין מיסוך ואוירה של עמימות היוצרת את הציפייה לסיפור שיגיע. מעבר לכך, הדקות הארוכות בהן הרבי מצאנו עישן בשתיקה שימשו כמעין רגעי אינקובציה שבהם נוצר בתוכו הסיפור שעוד רגע יספר לתלמידיו.

הרבי מצאנו פותח בסיפור, שכבר מן המשפט הראשון שלו מוביל את התלמידים הרחק מן ה'כאן ועכשיו' שלהם. הסיפור עוסק ב"מין עוף הנקרא פֶּאָ". את שמו של העוף היו שהבינו כרמז למילה "פֶּע" בידיש, שמשמעותה 'מכוער'.<sup>18</sup> להלן ארצה לטעון כי שמו של אותו עוף "פֶּאָ" רומז למילה

<sup>11</sup> אסף, הציץ ונפגע, 156-160.

<sup>12</sup> בספר דברים ערבים (ח"ב עמ' 190-191) מצויה עדות דומה על יראה והשתתקות כשרבי ישראל מרוזין נכנס לחדר בו תלמידיו היו מספרים סיפורי צדיקים: "בין חסידי רוזין הי' [ה] ת"ח [תלמיד חכם] מופלג חסיד ר' יוסף זשאב ע"ה [עליו השלום] והיה בדיחן גדול, פ"א [פעם אחת] כי להיושבים אפסה וכלה הפרוטה ולא היה להם במה לסעוד סעודת מלוה דמלכא, אמרו החסידים לר' יוסף זשאב זל"ה [זכרונו לחיי העולמים] כי ילך לפני הה"ק [הרב הקדוש] ויאמר לו איזה מילי דבדיחותא ויתן לו איזה פרוטות לסעודת מלוה מלכא, כן עשה, וכן נתקיים והה"ק נתן לו משאות מאת פניו, ותרב שמחתם למאוד ועשו מלוה דמלכא כדת וכיאות, והיו יושבים בסעודתן והזקנים מספרים ד"ת [דברי תורה] וסיפורי מעשיות מהצדיקים, הה"ק הלך אצליהם לראות מה מעשיהם, כאשר בא שמה, כולם עמדו באימה ופחד וגם הזקן המספר העובדא נשאר באין דובר דבר, ושתק מלספר, ואמר לו הה"ק זל"ה אנא אנא פארציילט ווייטער [יידיש: המשך הסיפור] עכ"ז [עם כל זה] לא ספרו מאומה".

<sup>13</sup> חסידות צאנו היתה ידועה כחסידות למדנית שהחשיבה מאד את האתוס של לימוד תורה. וראו אסף, הציץ ונפגע, עמ' 149.

<sup>14</sup> כך למשל: "מוהר"י [מורנו הרב רבי יעקב] בעהמ"ח [בעל המחבר] סה"ק [ספר הקדוש] תולדות יעקב יוסף אמר קודם פטירתו שהוא מבקש מאת הש"י [השם יתברך] שירוויח בתורה ומצוות של כל ימיו מה שהרויח רבו מרן הקדוש אור ישראל" אש, בייחודים שעסק בעת עישון פעם אחת את הלולקע ופעם אחת הראה לתלמידו [...] את השמים החדשים שברא בייחודים שעסק בעת עישון לולקע שלו ונתעלף [...] מאימה ופחד" (זוהר חי תרומה, סב, ע"ג). וראו: וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך א', עמ' 39, הערה 20; קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 324, הערה 215; פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 102-105.

<sup>15</sup> פאר וכבוד, עמ' י"ו.

<sup>16</sup> ישעיהו ו ד.

<sup>17</sup> משנה יומא ה א. הקשר בין העישון לעבודת הכהן הגדול נאמר באופן ישיר על רבי חיים מצאנו: "בעת אשר הרב הקדוש מעשן מקטרתו הוא מכוון כוונות כמו הכהן גדול ביום הכיפורים." (כל הכתוב לחיים, עמ' קס"ב).

<sup>18</sup> ראו: קיצים, חמישים קריאות, עמ' 25.

“פאָווע” - כלומר טווס ביידיש, וכי בתשתית הסיפור נמצא מוטיב טווס הזהב, סמל ידוע בתרבות היידיש.<sup>19</sup>

ביידיש ישנו פתגם האומר “אַז די פאָווע קוקט אויף אירע פֿעדערן - קוועלט זי, אָבער אַז זי קוקט אויף אירע דאָרע פֿיס- וויינט זי” כלומר “כשהטווס מסתכלת על נוצותיה היא שמחה, וכשהיא מסתכלת על רגליה הצנומות היא בוכה”.<sup>20</sup> סיפורו של רבי חיים מצאנז הוא פיתוח סיפורי של הפתגם האידי העממי.

המאפיין המרכזי של ‘העוף הנקרא פֿאַ’ הוא השניות המצויה בו, בין הרגליים לכנפיים. רגליה של “פֿאַ” מכוסות צרעת, היא סובלת מרגליה אך בעיקר מהמודעות אליהן: כשהיא מביטה בהן היא מצטערת. הצרעת והצער מתערבבים יחד בלשון נופל על לשון. מראה הרגליים המצורעות יוצר גם תחושה של ביזיון ובושה, עד כדי שהיא קצה בחייה ומבקשת את נפשה למות. אבל כמעין פיצוי לרגליים החולות, האל ברא לעוף זה כנפיים מרהיבות עין בשלל צבעים וגוונים. וכך כאשר “פֿאַ” מצטערת מרגליה המצורעות, היא מביטה על הכנפיים המופלאות שלה וחיותה חוזרת אליה. לא רק המראה רב היופי של הכנפיים הוא שמשמח אותה, אלא גם החד פעמיות של קיומה: “שאינ דוגמתה בעולם”. בלשון הסיפור ישנה הדגשה של החיוניות החוזרת אליה בעקבות ההתבוננות בכנפיה: “אז משיבה נפשה וחיותה בקרבה, וחיה”.

אביב לבנת במאמרו המקיף על הטווס כסמל בתרבות מתאר אותו כציפור של שניות וניגודים. שניות זו מתבטאת הן במבנה הפיזי שלו, בפער בין הרגליים הקצרות והכעורות ליופיין של הנוצות, ובין הנוצות הארוכות לתעופה המוגבלת; והן בשניות בה התייחסו אליו בני האדם לאורך ההיסטוריה - התפעלות מיופיו מצד אחד יחד עם ייחוס תכונות של רהב וריקנות מן הצד השני.<sup>21</sup> הטווס הוא בריה הנתונה בין עולמות, בין שמים לארץ. מדדה על הארץ ברגליו ומידי פעם פותח את מפרשת נוצותיו המרהיבה ומתעופף למרחקים קצרים. בסיפורו על “פֿאַ” הרבי מצאנז מתאר בריה ששניות זו, בין הרגליים המצורעות לכנפיים המרהיבות, יוצרת אצלה טלטלות רגשיות, ממצב של סבל, בושה ומיאוס בחייה, להשבת הנפש מתוך המבט על הכנפיים. המבט העובר מן הרגליים לכנפיים קשור גם לדוגמת העיניים המופיעה על כנפי הטווס ומוסיפה עוד מימד למוטיב הראיה והמבט החוזרים בסיפור.

בנמשל, המפורש בגוף הסיפור, אומר הרבי מצאנז לתלמידיו, העוף המכונה “פֿאַ” היא אנחנו. הוא כולל עצמו עם תלמידיו ואומר להם: המבט על הרגליים המצורעות הוא מבט על עצמנו. כשאנו מביטים על עצמנו, כפי שאנחנו, אנו מתמלאים בצער ובושה, ו”כמעט שנפסקה חיותנו”. אבל הסטת המבט אל אבותינו ורבותינו הצדיקים, שכבר אינם עמנו, דרך הסיפורים אודותם, מאפשרת מעין התדבקות בהם שמשיבה אלינו את החיוניות ומעלה אותנו אל על לדבקות “בהוד אור קדושת אינסוף

<sup>19</sup> הטווס ביידיש הוא תמיד נקבה וכך הדיבור אודותיו. מה שמסביר גם את לשון הנקבה בסיפור.

<sup>20</sup> מצוטט בתוך: לבנת, הטווס, עמ' 19.

<sup>21</sup> שם, שם.

ברוך הוא". המילה הוד הופיעה גם בתיאור הנוצות המפיצות "קרני הוד" ומדגישה את האפשרות של הסיפור להאיר את חשכת המציאות.

הרגליים מסמלות את האדם הנטוע בקרקע המציאות. לעומתן הכנפיים מסמלות את האפשרות להתנתק ממנה ולהגביה לגבהים אינסופיים. רובד משמעות ראשון בסיפור הוא העיסוק בסיפורי צדיקים כבעל פוטנציאל לרוממות הנפש ולהתגברות בעזרתם על מצוקות היום ויום וכאבי ה'אני'. אולם האמירה בסיפור אינה רק אמירה נאיבית על כוחם של סיפורים להחיות את הנפש אלא היא מכילה בתוכה את המתח והכאב שחווים התלמידים בכיסופים הרוחניים אל יסוד שמעבר לקיום. הרבי כמו אומר לתלמידיו, זה נפלא שאתם עוסקים בסיפורים. אבל אל תעסקו בהם רק כמיין פולקלור, כהנאה לנפש אחרי לילה של לימוד תורה, אלא בכנות, מתוך מודעות לרגליים המצורעות ולמתח המצוי בסיפורים ובעיסוק בהם. מתח זה מועצם גם מתוך ההשוואה למוטיב של טווס הזהב, המצוי, כאמור, בתשתית הסיפור. מוטיב טווס הזהב "די גאָלדענע פּאַווע", המצוי בתרבות היידיש, הוא סמל למרחק, לנדודים ולגעגוע לעולם שהיה ואיננו עוד, וכן סמל למתפקים על העבר ברומנטיות חסרת תוחלת.<sup>22</sup> טווס הזהב קשור בזיכרון הקולקטיבי ובניסיון להתחבר אל השורשים ואל מטעני העבר.<sup>23</sup> אך בעוד טווס הזהב מן הפולקלור היידי נידון שלא למצוא את "ימי האתמול",<sup>24</sup> הטווס שמצייר הרבי מצאנו בסיפורו יכול להביט אל כנפיו ולזכות להשיב את נפשו. סיפורים על הצדיקים שנפטרו מן העולם אינם רק הנכחה של החסר אלא תכליתם חוויה של דבקות והתרוממות. עם זאת, מוטיב הטווס כסמל טרגי הטעון בגעגועים שאינם מתממשים, מטעין גם את הסיפור באור זה, ואותו עוף "פאָ" נידון להיטלטל בין המבט על הרגליים המצורעות למבט על הכנפיים הנפלאות וחוזר חלילה.

רובד נוסף של קריאה פרשנית בסיפור, נשען על הביוגרפיה של רבי חיים מצאנז. הרבי מצאנז היה צולע קשות ברגלו השמאלית, צליעה שנגרמה, לפי אחת העדויות, ממכות שקיבל בילדותו מעוזר המלמד ב'חדר' בו למד.<sup>25</sup> צליעתו היתה כה קשה עד כי אשתו הראשונה סירבה בתחילה להשתדך עמו בעטייה.<sup>26</sup> מעבר לכך סבל הרבי ממחלת עור קשה שיצרה פצעים מדממים על כל רגליו.<sup>27</sup> דרך הדיבור על 'פאָ' חושף הרבי, כבעל רגליים חולות מאד, בפני תלמידיו את הקושי שלו מול המצב של רגליו. הצער, הבושה, המיאוס בחיים - כל אלו נרמזים כאן לתלמידים בגילוי לב מפעים שלא היה מתאפשר אילולא הסיפור. העוף הנקרע בין רגליו המצורעות לכנפיו המרהיבות מסמל את היחסים בין הגוף החולה והכואב לנפש המבקשת לצאת ממיצרי הגוף.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> מאנגר, שירי המגילה, עמ' 127-129.

<sup>23</sup> לבנת, הטווס, עמ' 21.

<sup>24</sup> כמילות שירו של איציק מאנגר הנושא שם זה.

<sup>25</sup> אסף, הציץ ונפגע, עמ' 160 וכן עמ' 432 הערה 82.

<sup>26</sup> שם, עמ' 154.

<sup>27</sup> שם, עמ' 160. וכן: כל הכתוב לחיים, עמ' לא אות נ; עמ' רי"ז בהערה.

<sup>28</sup> קרוב לוודאי שגילויי הלב קשור גם לכך שהסיפור סופר בלילה, זמן שמאפשר אינטימיות והסרת מחיצות. פדיה תיארה את הלילה כ"זמן הלב", זמן פנימי, לעומת היום אותו כינתה "זמן הפרסונה", כלומר זמן של מסכה ומוחצנות. (פדיה, נג'ארה, עמ' 34).



המתח בין הרגליים לבין הכנפיים מזכיר את החיזיון שראה הנביא ישעיהו (ורמז מטרים אליו כבר הופיע בתחילת הסיפור בארמו על הבית המתמלא עשן) ובו מופיעים שרפים ולהם שש כנפיים: "בְּשָׁתַיִם יְכַסֶּה פְּנָיו וּבְשָׁתַיִם יְכַסֶּה רַגְלָיו וּבְשָׁתַיִם יְעוֹפֵף".<sup>29</sup> במדרש<sup>30</sup> מוסבר כיסוי הרגליים בכך שרגלי המלאכים הדומות לכף עגל, מזכירות את חטא העגל ולכן אינן ראויות לראות את פני השכינה. הרגליים מסמלות חטא ובושה מול הכנפיים המאפשרות לעופף ולהתעלות. שניות זו מצויה גם בסיפור ולאור ההיכרות עם הביוגרפיה של הרבי מצאנז היא מקבלת משמעות נוספת.<sup>31</sup>

תיאור של ההשפעות ההדדיות הקיימות בין הגוף לנפש מצוי בדברים שכתב הרבי מצאנז בספרו 'דברי חיים' והתמה המרכזית של הסיפור על העוף "פֶּאָ" מהדהד בהם:

דהנה ידוע שכחות הנפשי הוא נשוא אל הגוף והנה אנו רואין בחוש שאם לא יאכל אדם ויחלש גופו גם שכלו איננו בשלימות ולא יוכל להשכיל דבר והוא מחמת שהשכל נשוא על המוח הגופני ואם יחלש הנושא אין מצוא להנשוא להתפשט כחותיו והנה אנו רואין ג"כ [גם כן] שכלי הגופים מתחזקים ע"י [על ידי] כוחות נפש הגופני למשל כשאדם עיף ויגע מחמת תשות כחות גופו ואינו יכול להלוך בשמוע בשורה טובה נתחזק כל גופו ומחמת שמחה נעשה קל ברגליו [...] שהגופני נתחזק ע"י כח הרוחני [...] ויותר מזה נראה בחוש באם אדם מעלה על לבבו איזה כח רוחני שמחה או שארי כחות הנפש נתפעל ממנו כחות הגופני [...] וכל זה הוא מפני התערבות הגופני ברוחני.<sup>32</sup>

ביטוי נוסף להזדהות הפנימית שחש רבי חיים מצאנז עם העוף כסמל לעצמיותו מצוי בסיפור קטן שסיפר לפני מותו. זהו אמנם לא סיפור על טווס, אך במרכזו עומד עוף מופלא, הפותח בשירה לפני מותו:

עתה אספר את אשר בזכרוני מהימים האחרונים של חיי רבינו זי"ע [...] ובחג הסוכות דשנת תרל"ו ישב רבינו בלילה בסוכה הקטנה שהיתה מיוחדת עבורו [...] והתחיל רבינו לדבר ענין שיש עוף אחד שהגיע זמנו להסתלק מן העולם מתחיל לשורר ומנגן כל כך עד שהוא מתפקע מאהבת ה'.<sup>33</sup>

ברובד נוסף ניתן לקרוא את הסיפור כסיפור ארספואטי העוסק בשאלה מהו סיפור. התלמידים העוסקים בסיפורי מעשיות מצדיקים מעוררים את כוח הסיפור ברבי. כביכול ה"שדה האנרגטי" של בית המדרש הטעון בסיפורים משפיע גם על הרבי שמתחיל גם הוא בעצמו לספר סיפור נפלא. על פי קריאה זו, הסיפור עוסק באופן שבו סיפורים, על הצד הלא מציאותי שבהם, הדמיוני והפנטסטי, על ריבוי הפרטים והגוונים, היכולת לצבוע את המציאות ולפרט את גווני הגוונים שבה - נותנים לשומע

<sup>29</sup> ישעיהו ו, ב.

<sup>30</sup> ויקרא רבה פרשת אמור פרשה כז, ג.

<sup>31</sup> על השניות הקיימת גם בדמותו ובאופיו של רבי חיים מצאנז ראו אסף, הציץ ונפגע, עמ' 158.

<sup>32</sup> דברי חיים על התורה ח"ב (לחנוכה) עמ' 64.

<sup>33</sup> כל הכתוב לחיים עמ' ק-קא.

אותם כנפיים לעוף מעבר למציאות העכשווית שלו, ובכוחו של הסיפור להשיב נפש. עדות המספר בסיום הסיפור מחזקת את האפקט שרצה הרבי ליצור, הסיפור הותיר חותם בליבות שומעיו וזכרון הדברים צפון בתוכם וזמין להם לשוב אליו בזמנים שמעבר להתרחשות הסיפורית עצמה.

### 3. חדות ימים

את הסיפור הבא סיפר רבי שלמה מראדומסק<sup>34</sup> לתלמידיו והאופן בו ביצע אותו בפניהם גרם להם להתעוררות בלתי רגילה בנפשם ואף בגופם. התלמידים נצרו את הסיפור בקרבם ושובו אליו גם בשעות של ריחוק וזרות, אז הוא סייע להם לעורר את ההתקשרות והחיבור שבינם לבין רבם.

פ"א [פעם אחת], סיפר מעשה כזאת, לפני החבריא, איך שבעולם העליון באו הימים במענה לפני אדון כל, שאין להם שום שמחה כלל, מעת בריאת עולם ועד עתה, כי בבריאת אדה"ר [אדם הראשון] בו ביום שנברא, בו ביום חטא, ונתקלל, אח"כ [אחר כך] דור המבול, דור הפלגה, ומאין יהי' [ה] להם שמחה, עד שאמרו להם בשמים המתינו קצת, והמתינו עד שבא אברהם אבינו ע"ה [עליו השלום], והתחיל לפרסם אלקות בעולם, אזי יהי' [ה] להימים שמחה, וכאו בכל יום ויום, בתודה וחדוה לפני המקום ית"ש [יתברך שמו], שהיום יש להם במה לשמח, ובזה פירש ואברהם זקן בא בימים, שבא ביחד עם הימים שהימים באו עם השמחה לפני יוצר בראשית, וסיים א"ז [אדוני אבי זקני] בקול עוז, כדברים האלה, חדות ימים ושנות עולמים, דהימים בעצמם היו להם שמחה, מהקדושה והעבדות, משנות עולמים, דכל הימים והשנים שעברו, מן העולם ועד העולם, עד כה, לכולם נעשה להם כעת שמחה, ופתח בקול רם חדות ימים (דיא טעג אליינט האבען זיך געפריידט [יידיש: הימים בעצמם שמחו]), וכל החבריא בשמעם זאת, נתעורר בהם שמחה גדולה, עד שקפצו ממקומם, והתחילו לרקד ולרקד, עד שלא ידעו מאין בא להם כח רקידה כזאת, וסיפר לי זקן אחד שהיה שם, עד ראייה, וגם הוא יהי' [ה] מן הרוקדים, איך שבאותו זמן יהי' [ה] שם החסיד ר' איטשעלי מו"ץ [מורה צדק] מלינטשיץ, ששמח יחד בשמחה הזאת ולשנה הבאה, נתוועדו יחד על האכסניא שנית, בראדאמסק, ואז היה א"ז [אדוני אבי זקני] ברוגז וסגר הפתח, ולא הניחם לבוא פנימה, לקבל שלום, וישבו כל החבריא בהכנעה, על האכסניא, ובתוך הדברים נזכרו מן המעשה דאשתקד, איך שא"ז [שאדוני אבי זקני] אמר התורה של חדות ימים, דהימים היו להם שמחה, עד שהחסיד הנ"ל בזכרו סגנון תנועות דיבירו [כך במקור] של א"ז [אדוני אבי זקני] בעת אמרו, (דיא טעג האבען זיך אליינט געפריידט) נתעורר בקרב רוח חיים, והתחילו לרקוד

<sup>34</sup> רבי שלמה הכהן רבינוביץ מראדומסק נולד בשנת תקס"ג (1803) בעיירה ולושצ'ובה. אביו היה מחסידי החוזה מלובלין והיהודי הקדוש מפשיסחה. נודע מצעירותו כעילוי. היה תלמידם של רבי מאיר מאפטא, רבי פישל מסטריקוב, רבי ישעיהו מפשדבורז', רבי ישכר בר מרדושיץ (הסבא קדישא) ורבי משה מלעלוב. בשנת תקצ"ד התמנה לרבה של העיר ראדומסק. חצרו מנתה מאות חסידים. נודע כמלחין ובעל תפילה. כתב את חידושי תורתו בספר "תפארת שלמה" על התורה ועל המועדים. נפטר בכ"ט באדר תרכ"ו (1866) בראדומסק. לקריאה נוספת: אלפסי, אנציקלופדיה ח"ב, עמ' תשיז-תשכ.

וחטף את כל העולם ורקדו ושמחו, ברב חדוה וגיל, ושמחו מעצמם, כח ותוקף שמחה כזה נתן בדיבוריו, עד שהשומעים, אם רק זכרו זאת בפייהם, נתעורר בהם שמחה.<sup>35</sup>

רבי שלמה מראדומסק מספר לתלמידיו סיפור. עדת החסידים המאזינים לסיפור מכונה בסיפור זה בכינוי ייחודי 'החבריא'. זהו הסיפור היחיד בספר "נפלאות התפארת שלמה" בו החסידים מכונים בשם זה, והוא מעביר היטב את התחושה של דיבוק החברים ששרר בין החסידים השומעים את הסיפור, שהם כדבוקה אחת: 'החבריא'. הסיפור שבחר הרבי לספר הוא מעין "דרשה סיפורית",<sup>36</sup> הבנויה בצורה יצירתית ומבוצעת באופן מלא חיות ולכן הכוח המעורר שלה רב. תוכן הדברים מבוסס על הפסוק "וְאֶבְרָהִם זָקֵן בָּא בְיָמָיו וְהָ בְרַךְ אֶת אֶבְרָהִם בְּפֶלֶא."<sup>37</sup> הימים בסיפור הם מעין ישות אונטולוגית, בעלת חיים משל עצמה. הסיפור יוצר מרחב מקביל לעולם הזה, "העולם העליון" (המכונה בהמשך "השמיים") בו ל"ימים" (כלומר לזמן) יש חיים משלהם, רצונות ואפשרות תקשורת. הימים באים בטענה כלפי האל על כך שמאז היות הזמן, מבריאת העולם וההיסטוריה, "אין להם שמחה", מכיון שהאדם חטא כבר ביום בו נברא ומאז העולם הלך מדחי אל דחי - בחטאי דור המבול ודור הפלגה. התשובה שמקבלים הימים בשמים היא, המתינו מעט, יש תקוה באופק, בדמותו של אברהם אבינו. ואכן כשנולד אברהם אבינו והחל להפיץ בעולם את האמונה באל אחד, החלה תקופה של אופטימיות והימים זכו לשמחה המיוחלת. שמחתם היתה כה גדולה עד כי מדי יום הם הגיעו להודות לפני האל על אותה שמחה. וכך יש להבין את הביטוי "בָּא בְיָמָיו" - לא מלשון מי שימיו מרובים, כלומר זקן, אלא בא עם הימים. הימים, כישות חיה, מתלווים לאברהם בשמחה על חייו המאירים. בניסיון להדגיש את השמחה העצומה שהיתה לימים דורש הרבי משפט מתוך הפיוט לשבת "חי ה' וברוך צורו",<sup>38</sup> "חדות ימים ושנות עולמים". החדוה והשמחה של הימים השפיעה באופן רטרואקטיבי על 'שנות עולמים', על הימים שכבר חלפו. הסיפור מסתיים בהתלהבות גדולה שמדביקה גם את התלמידים, הפוצחים בריקוד בשמחה גדולה (אולי לניגון של הפיוט?). התלמידים רקדו ורקדו "עד שלא ידעו מאין בא להם כח רקידה כזאת", כלומר הסיפור פעל עליהם בצורה שפרצה משהו בגבולות הרגילים המוכרים להם.

הסיפור השפיע על המרחב הרגשי של השומעים אותו בשני אופנים: ראשית, כך שעורר בהם את אותו הלך נפש בו עסק הסיפור, ושמחת הימים המתוארת בסיפור מילאה את גם שומעיו בשמחה. מעבר לכך, חרג הסיפור מהשפעה על הרגש בלבד והשפיע גם על המישור הפיזי, בהתעוררות הריקוד הגופני.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> נפלאות התפארת שלמה, עמ' 55-56, אות קכ"ט.

<sup>36</sup> העובדה שהסיפור נמצא בתווך שבין דרשה לסיפור חסידי עולה גם מלשון הסיפור. בהתחלה מופיע הפועל 'סיפר' ובסוף בתיאור התלמידים הנזכרים בדברי הרבי מופיע הביטוי 'שאמר התורה של חדות ימים'.

<sup>37</sup> בראשית כד א.

<sup>38</sup> הפיוט נכתב כנראה במאה ה-17. שמו של מחבר הפיוט רמוז באקרוסטיכון: חיים יצחק. ראו שנאן, סידור, עמ' 185. פיוט זה היה פופולרי בחצרות חסידיות רבות ולו מבחר לחנים.

<sup>39</sup> על הניגון והריקוד בחסידות ראו: ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 210-220. וראו להלן בפרק הסיפור כמרפא עמ' 194 סיפור נוסף שבמרכזו הריקוד.

אולם בכך לא תמו הדברים. לאחר שנה מתכנסת שוב "החבריא" יחד, אך הפעם במקום השמחה המתפרצת של הרבי הם עומדים מול דלת סגורה ובפני רבי המצוי ברוגז ואינו רוצה לראותם. סיבת הרוגז אינה מפורשת בסיפור, אך אפשר לשער את גודל הצער והאכזבה בהם מצויים התלמידים היושבים "בהכנעה" באכסניה ואינם מורשים להיכנס לבית הרבי ולקבל את ברכתו. התלמידים יושבים להם יחד ומנסים למצוא קצה חוט אל הרב, אם לא לראות את פניו ממש לפחות לעסוק בתורותיו וסיפוריו. וכך הם נזכרים במעשה שסיפר להם הרבי בשנה שעברה על הימים השמחים. אחד התלמידים נזכר גם בתנועות המדוייקות שעשה הרבי בעת סיפורו, משחזר אותן וכך "נתעורר בקרבו רוח חיים". הוא מתחיל לרקוד בהתלהבות ומושך לתוך ריקודו את שאר החברים, שמוצאים עצמם רוקדים בשמחה גדולה, המתוארת בסיפור בשלוש מילים נרדפות "ורקדו ושמחו, ברב חדוה וגיל". זוהי שמחה שאינה קשורה למציאות האובייקטיבית בה הם שרויים ולמפח הנפש מרוגזו וריחוקו של הרב, אלא "ושמחו מעצמם" כלומר בזכות עצמם, שמחה פנימית שהתעוררה בלי קשר לנסיבות החיצוניות אלא בעקבות שיחזור הסיפור. משפט הסיום של הסיפור מסביר את ההתרחשות בכוח הסיפור של הרבי: "כח ותוקף שמחה כזה נתן כדיבוריו, עד שהשומעים, אם רק זכרו זאת בפיהם, נתעורר בהם שמחה". כלומר כוח הסיפור הוא מעין דבר העומד כשלעצמו. ההיזכרות בפרפורמנס, באופן ביצוע הסיפור על ידי הרבי, בתנועות המדוייקות שעשה ובטון קולו, משחזרת את התחושה כולה והסיפור הופך להיות מפתח לחידוש הקשר עם הרבי גם בעת ריתוק.

הדרשה על "ואברהם זקן בא בימים" היתה חביבה על רבי שלמה מראדומסק והיא מופיעה כמה פעמים בספרו "תפארת שלמה". בהקשר לפיוט 'חי ה' וברוך צורי' היא מופיעה פעמיים ומעניין להשוות בין האופן בו רעיונות אלו מופיעים בסיפור לבין האופן בו הועלו על הכתב כדרשה בספר:

חדות ימים ושנות עולמים. מובן עפ"י [על פי] הזוהר הקדוש בפ' [סוק] ואברהם זקן בא בימים שבא עם כל הימים ע"ש [עיין שם].<sup>40</sup> וזהו למען תלמד ליראה את ד' אלהיך כל הימים<sup>41</sup> פי' [רוש] שתוכל להראות לפני ד' אלהיך כל הימים שלך שלא חסרת אפי' [לן] יום אחד. וזהו הוא חדות ימים שהימים עצמם יש להם חדוה ושמחה כשאדם מסגל בו מצות ומעש"ט [ומעשים טובים]. הנה היום ההוא עולה ומשמח א"ע [את עצמו] לפני הש"י [השם יתברך] וזהו ענין קדושת היום. וכמו שאמרו ז"ל [זכרונם לברכה] אותו היום נטל עשר עטרות<sup>42</sup> שהיום עצמו נתעטר וכן בשבת וברכתו מכל הימים<sup>43</sup> כו'. והבן.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> זוהר חיי שרה, קכט ע"א.

<sup>41</sup> דברים יד, כג.

<sup>42</sup> בבלי, שבת פז ע"ב.

<sup>43</sup> מתוך ברכת 'אתה קידשת' בתפילת ערבית של שבת.

<sup>44</sup> תפארת שלמה על הזמנים ומועדים, שבת קודש עמ' כט. וכן ראו: תפארת שלמה על הזמנים ומועדים, רמזי פורים עמ' צט: "לעשות אותם ימי משתה ושמחה. כבר דקדקו המפרשים בלשון לעשות אותם. הנ"ל [הנראה לי] עפ"י [על פי] מ"ש [מה שכתבתי] לעיל בפ' [סוק] ובכל יום ויום מרדכי מתהלך רמז על הצדיקים הגדולים אשר בכל ימיהם הולכים במעלה יתירה כמ"ש [כמו שכתוב] ואברהם זקן בא בימים שבכל יום הי' [ה] במדרגה יותר מיום האתמול. וזהו חדות ימים ושנות עולמים. שהימים בעצמם הם שמחים בחדוה רבה בפעולת הצדיק שעשה בימיו רצון קונו וז"ש [וזה שכתוב] בספר דברי הימים לפני המלך. מלכו של עולם. וזה ג"כ [גם כן] הפי' [ירוש] לעשות אותם ימי משתה ושמחה להביא השמחה בימים כנ"ל."

ההשוואה בין הסיפור לעיל לדרשה כפי שהועלתה על הכתב על יד רבי שלמה מראדומסק בספרו, מדגימה היטב את ההבדל שבין סיפור חסידי לדרשה. הדרשה מטרתה להביע רעיון כלשהו, ואת ההשפעה הפנימית שיכול להיות לרעיון זה על השומע אותו, עיקר האחריות על הנמען לייצר.<sup>45</sup> בדרשה מצוי גרעין של רעיון, המובע במילים קצרות, ב'קודים' ובשפה דרשנית. לעומת זאת בסיפור דרך המסירה היא היוצרת את ההתעוררות. אופן הביצוע: שפת הסיפור, השימוש בדמיון, בהאנשה, מחוות הגוף, המבע הקולי, כל אלו פועלים את פעולתם על השומע ויוצרים חוויה שונה בתכלית מחווית הקריאה בדרשה או ההאזנה לה.<sup>46</sup> מעבר לכך, כאשר הרעיון הדרשני מעוצב בצורה סיפורית הוא הופך מדרשה בעלת רעיון סגור ומתוחם, לסיפור פתוח המעורר את הרגש, הדימיון ואף את הגוף, סיפור המותיר חותם בל ישכח על שומעיו.<sup>47</sup>

#### 4. מעשה קטנה של כ"ד תיבות

הסיפור שלפנינו הוא סיפור מיניאטורי שנתן המגיד ממזריטש<sup>48</sup> כמעין 'מתנת פרידה' לתלמידיו טרם פרידתם ממנו, והוא שואב את העוסקים בו מעל לזמן ולמקום. הסיפור מהווה דוגמא לכוחו של המדיום הסיפורי ליצור חווית דבקות של החסידים ברבי ומתוכה גם באל.

[...] ושמעתי שסיפור [=רבי שמואל הלר מצפת] שהי' [ה] מנהג החסידים הראשונים של המגיד הגדול והקדוש הרבי ר' בער ממעזריץ זי"ע [זכרו יגן עלינו] תלמיד הבעש"ט הקדוש זצ"ל זי"ע כשהי' [ה] צר להם באיזה ענין היו נוסעים אל המגיד אבל לא הצריכו מעודם להתנצל לפניו כי פעמים נושעו טרם יסעו פעמים בדרך נסיעתם פעמים בבואם העיר שהי' [ה] דר בו המגיד זי"ע ועד אליו לא הצריכו לבא בהתנצלות אך כנסעם מעיר לעיר מעגלה לעגלה הי' [ה] להם עי"ז [על ידי זה] ביטול תורה ויתיעצו יחדיו לקנות לעצמם סוס וקרן וכשהי' [ה] להם איזה רצון ליסע להמגיד הקדוש יהיה נכון לפנייהם ולא יתבטלו מתורת ה' ומעבודתו ויהי בבואם אל רבם המגיד זי"ע סיפרו לו את אשר עשו וכשנפטר ממנו סיפר להם מעשה קטנה של כ"ד תיבות ופטרם לשלום ומחמת חובת הקודש אמרו יסע הבע"ג [הבעל עגלה] לפנינו ואנחנו ברגלים נלך ונחזיר בדיבורים הקדושים ששמענו מרבינו הקדוש ויהי בעיניהם כרגע ופתאום אמר להם הבע"ג חסידים חסידים עדיין לא התפללתם ועתה רבותי הגיע זמן ק"ש [קריאת שמע] של שחרית ואז עמדו בפירוש התיבה השישית ששמעו מרבם וזה הי' [ה]

<sup>45</sup> אמנם שגיב בספרו השושלת עוסק בפרפורמנס של אמירת דרשה (שגיב, השושלת, עמ' 200 וראו לעיל עמ' 68-69) אולם בדרשה כתובה ההיבט הביצועי כמובן נעדר, ואף באמירה שבעל פה סיפור הוא מדיום מורכב, רב ערוצי ותיאטרלי יותר באופיו מן הדרשה.

<sup>46</sup> וראו בהרחבה על עניין זה בפרק אודות הסיפור כהתרחשות, עמ' 68-71.

<sup>47</sup> עוד על ההבדל בין סיפור לדרשה ראו פדיה, קבלה ופסיכואנליזה, עמ' 226; דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 90.

<sup>48</sup> ראו עליו לעיל עמ' 101 הערה 73.

מחמת עריבות ידידות בחפיצה ותשוקה בדביקות בה' ובדברי רבם לילה כיום האיר ונדמה להם כיום אתמול זי"ע.<sup>49</sup>

תלמידיו של המגיד עשו לעצמם מנהג לנסוע אליו בכל זמן שהתמודדו עם צרה כלשהי.<sup>50</sup> וראה זה פלא: "לא הצריכו מעודם להתנצל לפניו", כלומר לעמוד לפניו ולבקש את בקשתם, משום שאותה צרה נפתרה לפעמים עוד לפני שיצאו לדרך, לפעמים בהיותם בדרך ולפעמים מיד כשהגיעו למזעריטש, עיר מגוריו של המגיד. כלומר על פי הסיפור, משהו בדרך עצמה או בתנועה לקראת הרבי כבר פעל את פעולתו עליהם. עם זאת, הנדודים וההיטלטלות בכל פעם בדרכים הקשו על התלמידים ובעיקר גרמו לבזבוז זמן ולביטול תורה והם החליטו לרכוש יחד סוס ועגלה וכך כשיתעורר בהם הרצון להגיע אל הרבי, יוכלו לעשות זאת בקלות וללא טלטולי הדרך. אחרי שרכשו את הסוס והעגלה הם מגיעים ישירות לרבי, אך הפעם הדרך אינה דבר הראוי לציון, שלא כמו בפעמים הקודמות, בהן הדרך אל הרבי היתה התרחשות בפני עצמה שטמנה בחובה ישועות ומופתים.

בהגיעם למגיד מספרים לו התלמידים על היוזמה שלהם לקנות סוס ועגלה כדי לנסוע אליו, וכשהם נפרדים ממנו הוא מספר להם "מעשה קטנה של כ"ד תיבות". סיפור מיניאטורי בן עשרים וארבע מילים, סיפור תמציתי ומרוכז. תוכן הסיפור לא מופיע בסיפור נותר עלום, כמעין כתב חידה שנמסר לתלמידים. הסיפור הניתן לתלמידים לעת פרידה מהדהד את ההנחיה התלמודית "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו".<sup>51</sup> אמנם המגיד לא מפקיד בידי תלמידיו דברי הלכה, ואפילו לא דברי תורה, אלא סיפור חידתי, אך כפי שעולה מהמשך הסיפור, התלמידים עוסקים בפיענוח הסיפור שמסר להם רבם כבפלפול הלכתי מוקשה ומסעיר. בדרכם חזרה ממזעריטש לביתם, מפאת רצונם העז לעסוק בדבריו הקדושים של המגיד, החליטו החסידים לשלוח את בעל העגלה לנסוע לפניהם, כאשר הם הולכים ברגליהם מאחורי העגלה ועוסקים במעשה שמסר להם המגיד. לאחר זמן שבחוויה הסובייקטיבית היה קצר ביותר, בעל העגלה פונה אליהם בקריאה: "חסידים חסידים עדיין לא התפללתם, ועתה רבותי הגיע זמן קריאת שמע של שחרית". כלומר עוצמת הדבקות בסיפור גרמה לתלמידים לאבד את תחושת הזמן. קריאתו של בעל העגלה מאזכרת את התלמידים מן ההגדה של פסח הקוראים לרבותיהם "רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית". בעל העגלה, כדמות הנטועה היטב בעולם הזה ומייצגת את קולה של המציאות, מעורר את התלמידים משרעפיהם ומן העיסוק בנסתרות, אל חובת התפילה, הקצובה בזמן.<sup>52</sup> המספר אף מציין כי בעת קריאתו של בעל העגלה היו התלמידים מצויים רק בפירוש המילה השישית (מתוך עשרים וארבע) בסיפור.

העגלה היא מפתח מרכזי בהבנת הסיפור. בחציו הראשון של הסיפור, התלמידים נטולי העגלה מחליטים להתאגד יחד ולרכוש להם עגלה כדי להגיע בקלות לרבי. ואכן הם רוכשים עגלה ומגיעים

<sup>49</sup> זכותא דאברהם, עמ' נא- נב.

<sup>50</sup> על הנסיעה אל הצדיק ומשמעותה ראו: גלמן, שבילים, עמ' 105-121; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 414-418.

<sup>51</sup> בבלי ברכות, לא ע"א.

<sup>52</sup> בהקשר זה ראו גם: הירשפלד, כינור ערוך, עמ' 58.

לרבי. אולם בחציו השני של הסיפור, המתאר את הדרך חזרה מהרבי, הם בוחרים לוותר מרצונם על הנסיעה בעגלה וללכת ברגליהם. הסיפור המופלא בן כ"ד התיבות הופך להיות מעין ישות חיה הנושאת את התלמידים על גבה, כתחליף לסוס ועגלה.

המספר עשרים וארבע הוא מספר טיפולוגי המופיע בהקשרים שונים בתנ"ך ובספרות חז"ל. שלושה הקשרים רלוונטיים לסיפור זה הם: ראשית, עשרים וארבעה ספרי התנ"ך, עליהם אמר האמורא ריש לקיש כך:

נפת תטפנה שפתותיך כלה. ר' הונא ורבי חלפתא קיסרייה בשם ר' שמעון בן לקיש אמרי: מה כלה זו מתקשטת בעשרים וארבעה תכשיטין ואם חסרה חיסור דבר אחד מהן אינה כלום, כך ת"ח [תלמיד חכם] צריך שיהא רגיל בכ"ד ספרים ואם חיסר אחד מהם אינו כלום.<sup>53</sup>

ידיעת עשרים וארבעת ספרי התנ"ך על בוריים היא כהקפה מלאה של הידע האלוהי, שנקשר בדרשה זו במימד אירוטי דרך החיבור לשיר השירים ולקישוטי הכלה לקראת כלולותיה.

שנית, בגמרא<sup>54</sup> מתואר רשב"י המיישב את קושייתו של רבי פנחס בן יאיר בעשרים וארבעה תירוצים שונים. גם בדוגמא זו עשרים וארבע דרכים ליישב קושייה אחת מהווים פתרון מלא של הקושייה, על כל צדדיה השונים.

הקשר אחרון לעניין זה הוא הזמן, המחולק לעשרים וארבע יחידות, וכפי שמופיע הדבר בתלמוד הירושלמי: רבי אומר: אַרְבַּע אֲשֶׁמֹרֶת בַּיּוֹם וְאַרְבַּע אֲשֶׁמֹרֶת בַּלַּיְלָה. הַעֲוֹנָה, אֶחָד מֵעֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה לְשָׁעָה; הַעֵת, אֶחָד מֵעֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעֹנָה; הַרְגָע אֶחָד מֵעֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעֵת.<sup>55</sup>

אם כן, הסיפור בן כ"ד התיבות הוא מעין תורה שלמה בזעיר אנפין, אותה מקבלים התלמידים מהמגיד, והעיסוק בה הוא רב מימדי ומוליך אותם אל מעל הזמן והמקום. הסיפור מעורר את הדבקות של התלמידים ברבם ודרכו את חווית הדבקות שלהם באל.<sup>56</sup>

## 5. אין לי שום עצה עבורך

הסיפור האחרון בפרק זה מתאר את כוחו המעורר של הסיפור הפועל לא רק כלפי המאזינים לו אלא גם כלפי המספר עצמו. בסיפור מתואר כיצד רבי שמואל צבי דנציגר, הרבי מאלכסנדר,<sup>57</sup> נפגש עם

<sup>53</sup> שיר השירים רבה, ד יא.

<sup>54</sup> בבלי שבת לג ע"ב.

<sup>55</sup> ירושלמי ברכות ב, ב.

<sup>56</sup> סיפור נוסף ובו מצויה מעשיה מיניאטורית וקצובה במילים נמסר מפי רבי שמואל הלר מצפת שסיפר שכאשר היה ילד בן תשע הגיע לחצר החוזה מלובלין וזה סיפר לו סיפור בן עשרים מילים ובהמשך חיו הבין "כי במילי העשרים ההן גלל לפניו את פרשת כל חייו אשר יעבור עליו עד יום האחרון" (זכותא דאברהם, עמ' נא).

<sup>57</sup> רבי שמואל צבי דנציגר, נולד בטורטשין בשנת תר"כ (1860). אביו היה רבי יחיאל דנציגר, מייסד חסידות אלכסנדר. לאחר פטירת אביו, רבי ירחמיאל ישראל יצחק דנציגר, בעל ספר "ישמח ישראל", בשנת תר"ע (1909), הוכתר על ידי רוב חסידי אביו לאדמו"ר וכיהן באדמו"רות עד פטירתו. חסידות אלכסנדר בימיו היתה מהחסידויות הגדולות בפולין. היה ידוע בעדינותו ובמסירותו ודאגתו לחסידיו. מסופר עליו כי הכיר כל אחד

תלמיד המצוי בצרה ומתוך החוויה הבינאישית נזכר הרבי בסיפור, הגורם לו לבכי עז ומביא עמו בסופו של דבר גם את ישועתו של התלמיד.

סיפר לי הר' שמחה שו"ב [=שוחט ובודק] מפה פ"א [פעם אחת] עוד בימי המלחמה הי' [ה] בבית אדמו"ר הק' [דוש] בעל תפארת שמואל זצ"ל ושמע מאיש אחד שהתנצל א"ע [את עצמו] שיש לו משפט ודרך הטבע אין לו שום עצה ובקש ממנו עזרה ותושי' [ה] ושיפקדהו בדבר ישועה ורחמים, והי' [ה] בוכה מאוד לפני אדמו"ר זצ"ל, ואדמו"ר הק' [דוש] השיב לו כי אין לו שום עצה עבורו, וכשמע שאבד תוחלתו התחיל עוד הפעם בבכיות ובצעקה למי אפנה ואנה אני בא, וסיפר לו אדמו"ר הק' [דוש] מעשה שהי' [ה] אצל אדמו"ר הק' [דוש] מווארקע חסיד אחד שפך לבו כמים בענין אחד, ופטר אותו לשלום, וכשהלך לביתו מווארקע בצוותא חדא עם החסידים ששבתו בווארקע ראו כי הרבי בא מרחוק על העגלת צב<sup>58</sup> שלו (כנודע דרכו בקודש הי' [ה] לנסוע עלי טיול, ואדמו"ר הזקן מאלכסנדר [רבי יחיאל דנציגר] אמר עליו שנסע שפאצירען [יידיש: לטייל] יען מגודל היראה והפחד מהשי"ת לא הי' [ה] יכול להחזיק א"ע [את עצמו] בביתו) וכמובן שעמדו במקומם והמתינו על הרבי, וכשבא אצלם דבר עמהם והיו שותין י"ש [יין שכר] לחיים, ואז הלך החסיד הנ"ל עוד הפעם להרבי בשבירת לבו ובדמעות עיניו כי לא יוכל להיות בביתו מרוב צערו ויגונו, ואין לו שום עצה רק להוושע בתפלת הרבי, וא"ל [ואמר לו] הרבי תאמין לי כי אין לי שום עצה עבורך, נוא מיט ווינין מיט דיר [יידיש: רק לבכות איתך], ובאותו רגע כפלגי מים ירדו עיניו אתו עמו כלומר אליו, וכמובן שזה היה ישועתו, וכשסיפר אדמו"ר בעל תפ"ש [תפארת שמואל] המעשה א"ל [אמר לו] להאיש הנ"ל גלייב מיר אז איך האב אויך נישט קיין אנדערי עצה נור מיט ווינין מיט דיר [יידיש: תאמין לי גם לי אין עצה אחרת רק לבכות איתך] וזלגו עיניו דמעות וכפלגי מים ירדו עיניו, ובדמעות אלו קרע הגז"ד [הגזר דין] מהאיש הנ"ל ונצל מהרע.<sup>59</sup>

**לפנינו סיפור בתוך סיפור.** סיפור המסגרת מתרחש בתקופת מלחמת העולם הראשונה, שגם עבור ה'תפארת שמואל' היתה תקופה קשה - הוא נאלץ לנדוד מאלכסנדר ללודז' ובנו הבכור הוצא להורג על ידי הפולנים באשמת ריגול.<sup>60</sup> באותו זמן, איש אחד מגיע לפניו, בבקשה להושיע אותו במשפט שעומד לפניו, שבדרך הטבע אין לו איך להתמודד עמו. כלומר אותו אדם כנראה יודע שיצא אשם במשפט ופונה אל הרבי כמי שבכוחו לעשות דברים שמעל הטבע. האיש בוכה מאוד לפני הרבי ומתנה

מחסידי הרבים בשמו וידע את מצוקותיו ודאגותיו. נפטר בכ"ט בתשרי תרפ"ד (1923) ונקבר באלכסנדר. דברי תורתו ראו אור לאחר פטירתו בספר "תפארת שמואל". בנו רבי יצחק מנחם מנדל דנציגר, שהמשיך אותו באדמו"רות, נרצח בשואה. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, עמ' תלא-תלג; אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, ח"ג, עמ' תתא-תת"ד; אשכולי, החסידות בפולין, עמ' 114.

<sup>58</sup> הביטוי "עגלת צב" מקורו בספר במדבר ז, ג ומשמעו עגלה מכוסה. בהקשר כאן הכוונה לכרכרה, לעומת עגלה פשוטה. על ההנגדה בחסידות בין העגלה הפשוטה למרכבה הפרטית המפוארת ראו אסף, דרך המלכות, עמ' 35.

<sup>59</sup> תפארת ישראל, עמ' כז אות פז.

<sup>60</sup> שם, עמ' תת"ג.



את צרתו, אך הרבי אומר שאין ביכולתו לעזור לו. "אין לו שום עצה עבורו", משמעו, לא רק שאין לי איך לעזור אלא גם אין לי מה ליעץ לך שתעשה. משיב פניו ריקם ממש. לשמע התשובה האיש בוכה וצועק אף יותר, "למי אפנה ואנה אני בא". בתגובה מספר לו הרבי 'מעשה שהיה', שבמרכזו עומד רבי יצחק מווארקא.<sup>61</sup> לרבי מווארקא מגיע אחד מחסידיו, "שופך לבו כמים" לפניו, והרבי פוטר אותו לשלום, כלומר נפרד ממנו בלי לסייע לו באופן ממש. החסיד חוזר מווארקא לביתו, יחד עם שאר החסידים שבאו להיות עם הרבי בשבת וכעת שבים לביתם. הדבר לא מפורש בסיפור אך ניתן לשער כי אותו חסיד חוזר לביתו בפחי נפש לאחר שלא זכה לסיוע מהרבי בבעיה שלשמה הגיע אליו. והנה, בעודם בדרכם לביתם, רואים החסידים מרחוק את הרבי, שזה לא מכבר נפרדו ממנו לשלום, מגיע לקראתם בכרכרתו. החסידים עוצרים מהליכתם וממתנינים לרבי, נפגשים עמו, הרבי מדבר איתם וכולם מרימים כוסית "לחיים".<sup>62</sup> החסיד מנצל את ההזדמנות של המפגש הלא צפוי עם הרבי ומנסה שוב לתנות בפניו את צערו ומתחנן בדמעות על נפשו, שממש אינו יכול לשוב לביתו במצב כזה והוא זקוק לתפילתו של הרבי עליו. הרבי עונה לו "תאמין לי כי אין לי שום עצה עבורך" - כאותה תשובה שנתן רבי שמואל צבי דנציגר לאיש השומע כעת את הסיפור. באותו רגע בו אומר הרבי מווארקא אמירה זו, "כפלגי מים ירדו עיניו אתו עמו כלומר אליו": מצד אחד הרבי אומר לתלמידו כי אין לו איך לעזור לו, אך האמירה מלווה בבכי תמרורים שניתן לחוש ממנו את האיכפתיות העצומה שלו כלפיו ואת הקושי שלו לענות לו כך. הקושי של המספר להגדיר את בכיו של הרבי "אתו עמו כלומר אליו", מדגיש את התנועה של הרבי מבכי של איכפתיות לבכי של הזדהות ממשית עם מצבו. הגבולות בין הרבי לבין התלמיד מיטשטשים מבעד למסך הדמעות. הרבי אינו יכול להתפלל עבורו, ואין לו שום עצה, אבל שערי דמעות לא ננעלו, והבכי של הרבי מושיע את החסיד. כעת רבי שמואל אומר לתלמידו את אותם דברים שאמר הרבי מווארקא לתלמידו בסיפור, שאין לו שום עצה עבורו חוץ מלבכות עמו, ובדומה לרבי מווארקא הוא בוכה בכי מכל לבו וכך קורע את גזר הדין מעל אותו אדם. הדיגלוסיה בשלב זה של הסיפור, כלומר הופעת דבריו של הרבי בידיש ולא בעברית, כשפת הסיפור כולו, מטרתה להעביר את החום של הרבי בדבריו ולבטא באופן בלתי אמצעי את הסיטואציה החיה שהתרחשה בין הרב לחסיד.

**הבכי שוזר את הסיפור מתחילתו ועד סופו.** הסיפור מתחיל בבכיו של האיש המגיע לפני רבו, ומסתיים בבכיו של הרבי. כביכול הבכי מותק ממנו אליו באמצעות הסיפור והתקה זו היא היוצרת את השינוי והישועה. בתווך נמצא הסיפור שגם בו נוצרת אותה התקה - מבכיו של התלמיד לבכיו של הרבי מווארקא.

<sup>61</sup> רבי ישראל יצחק קאליש מווארקא, הרבי מווארקא (תקל"ט, 1779 - כ"ב בניסן תר"ח, 15 במאי 1848) מייסד חסידות ווארקא. תלמידם של רבי דוד מללוב, החוזה מלובלין ורבי שמחה בונים מפשיסחה. תורותיו וסיפורים אודותיו מצויים בספר אהל יצחק. חסידות אלכסנדר, אליה משתייך המספר, היא ענף של חסידות ווארקא. לקריאה נוספת: ברומברג, מגדולי החסידות ג', עמ' י-צא, אשכולי, החסידות בפולין, עמ' 108-109.

<sup>62</sup> חסידי ווארקא היו ידועים בכך שנהגו לשבת יחד ולשתות שתיה חריפה בכל הזמנות שנקרתה לפניהם. ראו: ברומברג, מגדולי החסידות, ג', עמ' עז.

מה היתה מטרת הסיפור? בתחילת הסיפור הרבי אמר לאיש שבא לפניו "אין לי שום עצה בשבילך", ובסיפור שבחר לספר לו יש רבי אחר שאומר לתלמיד אחר "אין לי שום עצה בשבילך". במה היה אמור הסיפור לתרום לשומע אותו? נראה כי הסיטואציה עוררה אצל הרבי מאלכסנדר באופן אסוציאטיבי את זיכרון הסיפור על הרבי מווארקא, וכאשר הוא מתחיל לספרו הוא לא מודע לעומק הרגש שהסיפור הזה יעורר אצלו, אך בסיומו הוא בוכה בכי מטלטל.<sup>63</sup> הסיפור עורר את הרבי עצמו להזדהות עם הכאב של האיש העומד מולו ובזכות הבכי שלו הומתק גזר דינו של האיש. ממצב שאין לו עצה עבורו, ואינו יכול להתפלל עבורו, הרבי מספר סיפור שמעורר בו בכי שהוא מעין תחליף לתפילה וזה מה שמושיע אותו. בסיום הסיפור מתברר שהנמען האמיתי של הסיפור לא היה האיש שבא לבקש עזרה אלא הרבי המספר הוא זה שעבר תהליך לא צפוי בעקבות עצם פעולת הסיפור ותהליך זה, של ההזדהות הכנה עם השואל והכניסה ל'נעליו', הוא שאיפשר לרבי מאלכסנדר לסייע לאותו אדם.<sup>64</sup>

## 6. סיכום

ארבעת הסיפורים בהם דן פרק זה מבטאים כל אחד מהם פן אחר באופן בו הסיפור מעורר את שומעיו או את המספר אותו. המשותף לכולם הוא כוחו של הסיפור לפרוץ גבולות: הסיפור על ה'עוף הנקרא פא' עסק בסיפור כפרוץ גבולות של מציאות חיים ושל כבלי הגוף, ומשחרר את הנפש לפרוש כנפיים ולהתרומם לעולמות של דימיון והשראה. הסיפור על 'חדוות הימים' מתאר את כוחו של הסיפור לעורר את הנפש והגוף ולפרוץ גבולות של מרחק וניכור. ה'מעשה קטנה' ובו עשרים וארבע מילים סתף את העוסקים בו אל מעל הזמן והמקום. הסיפור האחרון מדגים את כוחו של סיפור לעורר את נפש המספר אותו ובכך להביא לישועה מגזירה רעה. אם נשוב לאמירתו של רבי נחמן מברסלב שצוטטה בפתח הפרק על כך שהוא מעוניין לספר סיפורי מעשיות המעוררים את האדם מן השינה, הרי שהפרק כולו הדגים כיצד למדיום הסיפורי ישנה איכות פוטנציאלית להעיר ולעורר, את השומעים והמספר כאחד. בסיפורים המסופרים במרחב שבין הרבי לתלמידיו איכות זו אף מתעצמת, בעקבות מערכת היחסים הקרובה הקיימת ביניהם והלב הפתוח של החסידים השומעים בצמא את סיפוריו של הרבי, גורמים המאפשרים לסיפור לחלחל ולפעול את פעולתו באופן אינטנסיבי יותר.

<sup>63</sup> בעניין זה ראו אבחנתו של רוזנצווייג בספרו נהריים (עמ' 10-11), באשר לסיפור המצוי בזיכרון אך אינו מופיע בתודעה עד שנזרקת בשיחה 'מילת אחיזה' המעוררת אותו ונותנת לו את חיותו.

<sup>64</sup> סיפור זה קשור גם לכוחו של הסיפור להושיע ולהשפיע על המציאות. נושא זה ידון בהרחבה לקמן בפרק הסיפור כמרפא, עמ' 177-180.

## פרק שישי סיפור כמענה לשאלה

### 1. פתיחה

דמות הרב בישראל עוצבה מימים ימימה כ'מורה הוראה', פוסק ומתווה דרך, כתובת לפניות והתייעצויות. המשנה ב'אבות' קבעה: 'עשה לך רב והסתלק מהספק'.<sup>1</sup> 'שאלת רב' מאפשרת לאדם להיפטר מספקות ולקבל הכרעה הלכתית או אמונית ברורה בשאלותיו.

בתנועת החסידות, בה הרב הפך ל'רבי',<sup>2</sup> עניין זה קיבל מקום מרכזי אף יותר, מכיוון שכחלק מן ההתקשרות של החסיד לרבו הוא נקרא להתבטל בפניו ולהפוך למעין כלי, מקבל, שהרבי, המשפיע, מערה לתוכו את השפע האלוהי כצינור. מעבר לכך, מצודתו של הרבי החסידי פרושה על כל מרחבי החיים של חסידיו והוא מהווה כתובת לשאלות בהלכה ובעבודת ה' אך גם לשאלות בנושאי פרנסה, זיווג, גידול ילדים ועוד.

על 'עשה לך רב והסתלק מן הספק' כתב רבי יעקב יוסף מפולנאה:

וכל התורה נקרא דרך כי מדריכה לאדם לעלות וכו' [...] רק שזה אי אפשר לכל אדם [...] לכך אמרו הדבק בת"ח [בתלמיד חכם] שהוא דבוק בהש"י [בהשם יתברך] ואז על ידו יוכל הוא ג"כ [גם כן] לידבק בהש"י ולפי שזה מעלה נפלאה תכלית הכל לכך היצה"ר [היצר הרע] מקטרג שלא יזכה לדבק בת"ח הדבוק בהש"י ע"י [על ידי] קו' [שיות] וספיקות שהוקשה לו על ת"ח [...] לכך צייתה התורה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל [...] ובזה כתבתי ביאור משנה עשה לך רב והסתלק מן הספק [...] דלכך בא הציווי לא תסור כדי עשה לך רב שידבק בו ויסתלק מן הספק שאז יוכל לדבק בו ועל ידו יזכה לידבק בו ית' [ברך].<sup>3</sup>

בפרשנות חסידית זו אין לקרוא את המשנה כמשפט של סיבה ותוצאה - אם תעשה לך רב אז תסתלק מן הספק, אלא כמשפט תנאי - תוכל לעשות לך רב רק אם תסתלק מן הספק שאתה מטיל בו. יש להתבטל באופן מלא לרב ולקבל את דבריו ורק כך יוכל האדם להגיע, באמצעות הרב, לדבקות באל.

באופן דומה כתב רבי נחמן מברסלב על ההתבטלות לצדיק:

העקר והיסוד שהכל תלוי בו לקשר עצמו להצדיק שבדור ולקבל דבריו על כל אשר יאמר כי הוא זה, דבר קטן ודבר גדול ולכלי לנטות חס ושלום מדבריו ימין ושמאל כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (ספרי פ'שת שופטים): אפלו אומר לך על ימין שמאל וכו' ולהשליך

<sup>1</sup> אבות א, טז.

<sup>2</sup> בענין זה ראו: שלום, השלב האחרון, עמ' 220.

<sup>3</sup> תולדות יעקב יוסף, פרשת ויקרא, דף ע"ב עמ' ב'. וראו גם: צפנת פענח, דף ב' עמ' ב'.

מאתו פל התקמות, ולסלק דעתו פאלו אין לו שום שכל בלעדי אשר קבל מהצדיק וקרוב  
שבדור וכל זמן שנשארו אצלו שום שכל עצמו, אינו בשלמות ואינו מקשר להצדיק.<sup>4</sup>

אליבא דרבי נחמן מברסלב, ההתקשרות לצדיק דורשת התבטלות מוחלטת לדבריו עד כדי השלכת  
השכל וניטרול השיפוט האישי והחשיבה ההגיונית.

המדיום הסיפורי נראה כעומד בניגוד לכל אלו. הסיפור הוא מדיום שעמימות ורבי-משמעות הן חלק  
בלתי נפרד ממנו, הוא מאפשר הכלה של ניגודים ופרדוקסים והשמעת קולות מרובים.<sup>5</sup> כמדיום רב-  
משמעי יכול הסיפור להכיל פרשנויות סותרות ולחיות עמן בשלום. הדינמיות הטמונה בפרשנויות  
השונות אינה מתאימה למי שעושה עצמו לאין ו"מסתלק מהספק". זהו הלוך נפש המהופך להתאינות  
זו.

כך בסיפור הקצר שלפנינו, מייצע רבי מרדכי מצ'רנוביל לרבי יצחק מוורקי ולרבי משה מללוב, לאיזה  
רבי ללכת לאחר פטירת רבם, היהודי הקדוש. שניהם שומעים את אותו סיפור, אולם כל אחד מהם  
שומע בו תשובה שונה לשאלתו:

כשנפטר היהודי הק' [דוש] הי' [ה] דעת המהר"י [המורנו הרב רבי יצחק] הק' [דוש] מוורקי  
לתלמידו הה"ק [הרב הקדוש] הר"ר [הרב רבי] בינם מפרשיסחא זי"ע [זכרו יגן עלינו] וחבירו  
הה"ק הר"ר משה לעליועי, להה"ק הר"ר ישעיה' לי מפרשעדברז, ונסעו שניהם  
לטשערנאביל להה"ק הרמ"מ [הרב מורנו מרדכי] זי"ע וכשקיבלו שלום לא הגידו לו כלום,  
והוא סיפר להם מעשה, בבואם לאכסניא שלהם, אמר כל אחד ואחד שזה המעשה מרומז על  
דעתו וחזרו ובאו לשאלו בפ' [רוש], אמר, לזה אמרתי שחבירו של רבי עדיף, ולזה אמרתי  
שתלמידו עדיף עפ"י [על פי] שורש נשמתו.<sup>6</sup>

רבי יצחק מוורקי ורבי משה מללוב לא יכלו לקבל את עמימותו של הסיפור ורצו לקבל תשובה חד-  
משמעית, אך הרבי מצ'רנוביל הסביר להם שהוא באופן מכוון סיפר להם סיפור רבי-משמעי שיכול  
להחזיק כמה פרשנויות אפשריות. ויתרה מכך, הוא התכוון שכל אחד מהם ישמע בו את התשובה  
אותה חיפש. עניין זה קשור למאפיין מרכזי של הטקסט הספרותי עליו הצביע איזר, ובו עסקנו  
בהרחבה במבוא - האימוגדרות.<sup>7</sup> אימוגדרותו של הטקסט היא המעוררת ומפעילה את הקורא  
ויוצרת תגובה שונה מזמן לזמן ומאדם לאדם. מאפיין זה קשור בטבורו גם לאוטונומיה של הקורא,  
שבסיפור לעיל צועדת יחד עם האוטונומיה של החסיד להחליט על דרכו: הרבי מצ'רנוביל מעביר  
לשניים באמצעות סיפורו את תפיסתו על פיה אין תשובה אחת לשאלה מיהו הרבי הנכון, מיהו צדיק  
האמת, אלא השאלה הזו היא שאלה אישית התלויה ב'שורש נשמתו' של השואל. אם כן, השימוש

<sup>4</sup> ליקוטי מוהר"ן, ח"א קכ"ג.

<sup>5</sup> ראו: צורן, הקול השלישי, עמ' 90-92, דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 14.

<sup>6</sup> שיח שרפי קודש, חלק ג, עמ' 20. ובנוסחים אחרים: אהל יצחק, עמ' 8-9; מגדל דוד עמ' 8.

<sup>7</sup> ראו לעיל עמ' 75.

במדיום הסיפורי בחסידות עומד במתח עם אתוס הצדיק וההתבטלות אליו ויוצר מעין הרחבה של ההתקשרות איתו ככזו שיש בה גם מימד של אוטונומיה ודיאלוג.

פרק זה יעסוק בארבעה סיפורים שסופרו לשומעיהם כמענה לשאלה ששאלו. כפי שנראה, סיפור המסופר כתשובה לשאלה שנשאלה פועל באופן שונה מאד מפסיקה 'קלאסית' ואף אינו 'מסלק את הספק' באופן מלא משומעיו. התשובה הגלומה בסיפור אינה חדרמשמעית, והיא נותנת מקום לעמימות ואי ידיעה. הסיפור מאפשר לרבי להודות באי הידיעה שלו עצמו ולבטא את העובדה כי לא לכל שאלה יש תשובה פשוטה ונחרצת. מעבר לכך, מעשה הסיפור אינו מאפשר לשומעים להיות בעמדת התבטלות וקבלה בלבד משום שהוא מזמין אותם למאמץ אקטיבי של מעורבות פרשנית. כך פעמים רבות שימוש בסיפור כמענה לשאלה הוא מעין 'החזרת הכדור' לשואלים, שבסיוע הסיפור נדרשים למצוא את התשובה בכוחות עצמם.

## 2. מעשה משר אחד

הרבי החסידי היה כתובת להתייעצות עבור חסידיו גם בשאלות היום יום וגם בשאלות הרוח גורל בצמתי החיים. בסיפור הבא, כרוכות יחד התלבטות מכריעה לגבי עתידם של השואלים, עם קושיה בלימוד התורה. 'האחים הקדושים', רבי שמעלקה ורבי פנחס הורוביץ,<sup>8</sup> מגיעים לרבם, המגיד ממזריטש,<sup>9</sup> על מנת להתייעץ עמו בשתי סוגיות המטרידות אותם באותה עת. בלי שישאלו את שאלותיהם באופן מפורש, עונה המגיד על השאלה הראשונה באמצעות מחווה שהוא עושה ועל השנייה באמצעות סיפור מעשה. סיפור המעשה אינו מפורט בסיפור אלא מופיע ברמיזה בלבד, ואנו ננסה לעמוד על קנקנו מתוך המועט שהוא חושף.

הסיפור שלפנינו התרחש בתשרי תקל"ב,<sup>10</sup> מעט יותר משנה לפני פטירתו של המגיד, וסביר להניח שזוהי פגישתם האחרונה של השניים עמו.

<sup>8</sup> רבי שמואל שמעלקה הלוי הורוביץ ורבי פנחס הלוי איש הורוביץ שכוננו 'האחים הקדושים', נולדו למשפחה מיוחסת. אביהם, רבי צבי הירש הורוביץ היה רב העיר צ'ורטקוב והיה ידוע כתלמיד חכם גדול. מעבר לחינוכם אצל אביהם, ולימודם המשותף של האחים בחברותא, התחנכו השניים בבתי מדרש ליטאיים ואף למדו תקופה מסוימת בבית מדרשו של הגר"א, גדול המתנגדים לחסידות. בהשפעת רבי אברהם מקליסק הגיעו האחים לחצר המגיד ממזריטש, הפכו לחסידים והיו מגדולי תלמידיו של המגיד ולמפיצי חסידות נלהבים. רבי שמואל שמעלקה הלוי הורוביץ נולד בשנת תפ"ו (1726). שימש כרב בעיר ריטשוואל שבפולין וכאב"ד בשינאוה שבגליציה. משנת תקל"ג, שימש כאב"ד העיר ניקלשבורג שבמורביה ובהמשך אף הפך להיות רב מדינת מורביה כולה. מתלמידיו: רבי משה לייב מסאסוב, רבי מנחם מנדל מרימנוב, רבי יעקב יצחק רבינוביץ החוזה מלובלין, רבי מרדכי בנעט ועוד. מספריו: דברי שמואל, נזיר השם. נפטר בתקל"ח (1778). רבי פנחס הלוי איש הורוביץ, המכונה 'בעל הפלאה', נולד בשנת תצ"א (1731). שימש ברבנות בעירה ויטקוב בפולין ובלובלין, בליטא ומשנת תקל"ב כיהן כרבה של פרנקפורט במשך שלושים ושלוש שנה. שם עמד גם בראש ישיבה גדולה ובה תלמידים רבים. נודע כמלומד עצום וספריו זכו לפרסום רב וביניהם: ספרי הפלאה, נתיבות לשבת, גבעת פנחס ועוד. אחד מתלמידיו המפורסמים היה רבי משה סופר, ה'חתם סופר'. רבי פנחס נפטר בתקס"ה (1805). לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל ח"א עמ' קנ"ה-קנ"ו, קפ"ח-קפ"ט; אלפסי, אנציקלופדיה ח"ג עמ' תקל"א-תקל"ג, תת"ז-תתי"ב, ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 148-149.

<sup>9</sup> ראו עליו לעיל עמ' 101 הערה 73.

<sup>10</sup> ראו: בית רבי עמ' 14 הערה 25.

הרב הק' [דוש] ר' שמעלקא ואחיו הרב מ' [ורנו] פנחס נבג"מ [נשמתו בגנזי מרומים], נתבקשו ביחד על כסא הרבנות בק"ק [בקהילת קודש] פפד"מ [פרנקפורט דמיין] ובק"ק ניקלשבורג. ובהיות שק"ק פפד"מ הי' [ה] קהילה גדולה ונכבדה מק"ק נ"ש [ניקלשבורג], לא הכריעו אנשי הקהילות ביניה' [ם] מי ישב על כסא הרבנות בפפד"מ, ומי יהיה בק"ק נ"ש, ואמרו שהם בעצמם יכריעו ביניהם. והגם כי הרב מ' [ורנו] שמעלקא ז"ל הי' [ה] זקן מאחיו עכ"ז [עם כל זה] ברוב ענותנותו אמר כי אחיו הרב ר"פ [רבי פנחס] הגון יותר לרבנות דק"ק פפד"מ, ואחיו תל' [ה] הגדול [ה] באחיו הגדול ממנו והסכימו שניה' [ם] שכאשר יפטר מרבינו הגדול המ"מ [המגיד מירשים] דק"ק מעזריטש ישאלו את פיו הק' [דוש] וכאשר יגזור אומר כן יעשו, ועוד ישאלו ממנו מאמר א' [חד] מהזהר אשר לא יוכלו לעמוד על הבנתו: וכשבאו לבית הרב, התחילו האחים מדיינים זה עם זה מי ילך בראש, כי כל א' [חד] אמר לאחיו שהוא גדול ממנו, ומיד אמר הרב המגיד בזה"ל [בזו הלשון] הרב דק"ק נ"ש ילך בראש כי הוא גדול האחים, וכשנכנסו לפנים סיפר להם הרב מעשה משר א' [חד] ממנהגו עם עבדיו והיכליו, וכשסיים הספור צוה להם שילכו לשלום, ולא שאלו ממנו מאמר הזהר וכשבאו אל אכסניא שלהם נתיישבו בדבר, כי בוודאי לא סיפר לבטלה וראו בעינא פקיא [ארמית: בעין פקוחה] שהוא משל ומליצה, ומתוכו הבינו מאמר הזהר על בוריו.<sup>11</sup>

רבי שמעלקא ורבי פנחס מקבלים מאנשי העיר ניקלשבורג ומאנשי העיר פרנקפורט הזמנה לכהן אצלם במשרת רבנות. המשרה בעיר פרנקפורט נחשבת יותר משום שהקהילה היהודית בה גדולה וחזקה יותר מזו שבניקלשבורג. אולם אנשי הקהילות לא קבעו מי מהאחים יכהן בכל אחת מהערים, והשאירו את ההכרעה בידיהם. האחים מתקשים לקבל את ההחלטה משום שכל אחד מהם חשוב, מתוך ענווה, שהשני ראוי ממנו למשרה הרמה יותר, בעיר פרנקפורט.<sup>12</sup>

על מנת להכריע בשאלת המינוי לרבנות הם מחליטים להפנות אותה לרבם, המגיד ממזריטש. בנוסף לכך הם מעוניינים לנצל את המפגש גם על מנת להתייעץ עמו לגבי מאמר בזוהר שהם מתקשים בהבנתו. בכניסתם לבית המגיד מתווכחים האחים מי יכנס ראשון לביתו: כל אחד מהם מכבד את אחיו בכניסה, כשיקוף לאופן בו הם נוהגים זה בזה גם בשאלת הרבנות. אי היכולת של האחים

<sup>11</sup> שבחי הבעש"ט, עמ' 151-152, אות מט. מופיע גם בספר שמן הטוב, עמ' 86, אות ס'. וראו גירסא אחרת לסיפור זה בכתבי ר' יאשא שו"ב, עמ' צח אות יב.

<sup>12</sup> ותרנות הדדית זו מזכירה במקצת את הסיפור אודות שני האחים ומקום המקדש. ראו: ורד טוהר, שני האחים, 59-79. את הקשר המיוחד בין האחים תאר רבי פנחס בקונטרס שפורסם כחלק מספר הפלאה על מסכת כתובות, ושמו 'שבת אחים', והוא מבוסס על לימודם המשותף של האחים בצעירותם: "והנה אח"ז [אחר זה] שנתקבל לאב"ד [לאב בית דין] כבוד אחי הנ"ל [רבי נחום הורוביץ] נתקשרתי בקשר עבותות אהבה רבה ועזה מאוד נפשי קשור' [ה] בנפש אחי הרב הגאון מה"ו [מורנו הגאון והחסיד] שמעלקא הלוי ז"ל [זכרנו לברכה] להיות נוחי' [ם] זה לזה בהלכה באהבה נפלאה כאהבת דוד ויהונתן וללמוד הש"ס ופוסקי' [ם] לעמוד על שרשי הדת אמתה של תורה ויסודותי' [ה] ויד ה' היתה טובה עלינו ולמדנו בהתמדה רבה כמה שנים וחפץ ה' הצליח בידינו והצלחנו מאוד בלימודינו ונתקיים בנו מה טוב ומה נעים שבת אחים וגו'". (חידושי הפלאה, בהקדמה (ללא מספר עמוד)). דברים המופיעים בקובץ 'הנהגות טובות' שכתב רבי שמעלקא, יכולים להעיד גם הם על האופי שבא לידי ביטוי בסיטואציה זו: "יתרחק מגאווה מאד ומכעס ומקפדנות וממחלוקות ומשנאת הבריות במאד מאד". (דברי שמואל, עמ' לא, אות כא).

להצליח ולהיכנס בדלת הבית משקפת, באירוניה דקה, את האופן בו הם אינם מצליחים לקבל גם הכרעות הרות גורל מזו. המגיד פותר את הויכוח ומכריז: 'רבה של ניקלשבורג יכנס ראשון כי הוא הבכור'. בכך גם פתר המגיד, לכאורה, לא רק את השאלה מי יכנס ראשון בדלת, אלא את השאלה שלא נשאלה, והיא מי יכהן כרב באיזו עיר. רבי שמעלקה הוא האח הבכור ולכן הוא יהיה רבה של ניקלשבורג ואילו רבי פנחס יכהן בפרנקפורט.

גם את הקושיה לגבי מאמר הזוהר לא מספיקים האחים לשאול, אלא המגיד מספר להם מעשה ומשלח אותם לשלום. הסיפור מעניק מעמד כמעט מיסטי לאופן בו המגיד כמו 'מנחש' את השאלות המטרידות את תלמידיו ועונה עליהן עוד בטרם נשאלו. דבר זה יכול גם להעיד על עומק ההתקשרות וההכרות הקרובה שבין המגיד לתלמידיו הגדולים, הכרות המאפשרת לו לחוש מה מטריד אותם ולתת להם מענה כמעט בבלי דעת.

היכולת של האחים לפענח את הסיפור העלום שמספר להם המגיד בפגישתם האחרונה עמו, קשורה קשר עמוק למפגש הראשון שלהם עם המגיד, פגישה שהפכה חייהם על פיהם, וגם במרכזה עמד סיפור.<sup>13</sup> האחים עברו כבדת דרך משמעותית מאז מפגש זה, אליו הגיעו כשני למדנים חריפים שהתחנכו על ברכי החינוך הישיבתי הליטאי והיו מעט חשדנים כלפי החצר החסידית. רבי יקותיאל יהודה הלברשטם מצאנו סיפר על מפגש זה, שבמרכזו עמד 'מעשה מסוס':

ומסופר על האחים הקדושים הרבי ר' שמעלקה ובעל ההפלאה זי"ע [זכרם יגן עלינו] בראשית בואם לפני המגיד ממעזריטש זי"ע [זכרו יגן עלינו] ולכל אורך מסעם היו הרהורי ספקות עולים בדעתם אם כדאי כל הטורח הזה והביטול תורה אבל המשיכו בדרכם ותלו תקותם שהמגיד הקדוש יפתח בפניהם שערי תורה ושיערו בדעתם שלבטח ידרוש בפניהם דברי תורה בפלפול וסברא, ומה נדהמו כשנכנסו להיכל קדשו והתחיל וסיפר להם איזה מעשה מסוס, כשיצאו נתחרטו מאוד על שבאו לכאן ורצו מיד לחזור לביתם אבל בהיות שהיה סמוך ליום השבת נשאר לשבות שם את שבתם, ומיד אחרי שבת נכנסו לקבל ברכת פרידה, פתח הרה"ק [הרב הקדוש] ואמר להם: אם הרב דומה למלאך ה' יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו היינו כמו שבן אדם אינו מסוגל להבין מלאך כך אם אין התלמיד מביין את רבו יבקש תורה מפיו ואם לאו אל יבקש תורה מפיו. הדברים שיצאו מן הלב בקדושה וטהרה נכנסו אל לבם הטהור והתחילו להתבונן בדברי המעשה שסיפר להם בתחלה וראו שטמן בדבריו סודות נפלאים ונתיישב להם בזה הרבה קושיות שהיה להם בלימודם בחכמת האמת, ונשאר שם ונעשו מתלמידיו הגדולים.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> על מפגשו הראשון עמם אמר המגיד ממעזריטש: "מצאתי בית שכולו נרות רק לא היו נדלקות וברגע שמתו במ ניצוץ אש אחד ונדלקו כולם ונתרבה האור בפעם אחת עד למאד" (שמן הטוב ח"ב עמ' 85 אות נט).  
<sup>14</sup> שפע חיים, חלק יח, עמ' נז-נח. מצוטט חלקית אצל דרברג, השער לאין עמ' 104. וכן ראו: שמן הטוב, עמ' 86-85.

בפגישתם הראשונה עמו, לימד המגיד<sup>15</sup> את האחים כי העמימות ואי ההבנה הם מקור המשיכה של הרבי ודווקא הדברים שנראים במבט ראשון לא מובנים ואף רדודים, טומנים בחובם סודות ורזים.<sup>16</sup>

כעת, שנים רבות אחרי המפגש הראשון עמו שוב עומד במרכז המפגש שלהם עם המגיד סיפור: 'מעשה משר אחד ממנהגו עם עבדיו והיכליו'. גם הפעם בשמיעה ראשונה הם אינם מבינים את פירושו של הסיפור אולם שלא כבעבר, הם כבר יודעים בעצמם כי ודאי צפונות בתוכו משמעויות עמוקות, וכי המגיד לא סיפרו 'לבטלה'. בהגיעם לאכסניה הם חושבים יחד על הסיפור מתוך יישוב הדעת ומבינים את המשל שסיפר להם המגיד ואת האופן בו הוא מהווה פירוש בהיר למאמר הזוהר שבהבנתו התקשו.

נראה כי אין זה מקרי שסיפור המעשה סייע לפתור דווקא קושיה בזוהר, ולא קושיה בתחום למדני אחר. ניתן להניח כי קושיות בגמרא ובהלכה יכולים האחים לפתור לבד או בלימוד ביניהם, אבל המגיד הוא האיש שפתח להם רבדים נסתרים של לימוד תורה, לימוד שאינו ליניארי ואינו תמיד קוהרנטי אלא יש בו מן הפליאה והסוד, ממש כמו אופיו של לימוד הזוהר. יתכן והמעשה, שאינו מפורט בסיפור, אכן קשור ישירות למאמר הזוהר ואולי עצם החשיפה למדיום השונה מאופי הלימוד אליו רגילים השניים, איפשרה לאחים להרחיב את המחשבה ולרענן אותה וכך לחזור אל דברי הזוהר ולהבינם באמצעות השפה הנרטיבית. ספר הזוהר הוא חיבור נרטיבי ביסודו,<sup>17</sup> הקשור להבנה כי הסיפור הוא המדיום ההולם את נפשו של האדם,<sup>18</sup> ככזה הדרך להבין אותו היא דרך פתיחת ערוצי מחשבה נרטיביים, ערוצים שיש בהם מן האסוציאציה, המשל, הדימוי והסמל. המעשה מתגלה כמשל, כלומר כדבר שיש להוציא אותו מכדי פשוטו ולראות את הרובד הסמלי שבו, ממש כפי שהשפה הזוהרית רואה במציאות הארצית סמל ומשל לאלוהות. לשני האחים הלמדנים מציע המגיד כביכול לראות את הרובד המיתי והרובד הרומנטי, אם לעשות שימוש בשפתו של איגן,<sup>19</sup> כמונחים בבסיסה של החשיבה הפילוסופית. ויתרה מכך, כיסודות המאפשרים פתיחת ערוצים של הכרה עשירה ותובנות חיים, שכלי ההכרה השכליים אינם מאפשרים את ההתוודעות אליהם.<sup>20</sup> המשל שסיפר המגיד לאחים מתווה להם דרך אלטרנטיבית ל'פיצוח' קושיה בלימוד, דרך שהיא אולי התמצית של מה שקיבלו השניים מרובם הגדול.

<sup>15</sup> בגרסת 'שמן הטוב' זהו רבי זושא שאמר לאחים את הפירוש לדברי חז"ל על הרב כמלאך ה'.

<sup>16</sup> סיפור זה קשור גם לחטיבת הסיפורים שסופרו במפגש הראשון בין הרבי לתלמידו בהם עסקנו בפרק בנושא זה. ראו לעיל עמ' 80.

<sup>17</sup> להיבטים שונים של הסיפוריות הזוהרית ראו את אוסף המאמרים שקובצו לאחרונה בשני כרכים: ליבס, בן הראש והלנר אשד, הסיפור הזוהרי. לסקירה ביבליוגרפית עדכנית של מחקר הספרותיות בזוהר ראו: מרוז, ביוגרפיה, עמ' 11-19.

<sup>18</sup> ראו: מרק, רבדים נרטיביים.

<sup>19</sup> לעיל עמ' 18.

<sup>20</sup> להרחבה בעניין זה ראו: רוזנק, פילוסופיה וקולנוע, עמ' 104-109.



### 3. משל הזפת והעגלה

הסיפור הבא מנסה לשרטט את 'גבולות הגזרה' של השאלות המובאות אל הרבי. כפי שנכתב במבוא לפרק זה, בחצרות חסידיות רבות היה נהוג לפנות אל הרבי בכל שאלות החיים, בין בשאלות הנוגעות לחיי הרוח ובין בשאלות הנוגעות לחיי החומר. רבי יחזקאל מקוזמיר,<sup>21</sup> מספר הסיפור שלפנינו, כופר בתפיסה זו. הוא אינו מוכן להתייחס לשאלותיהם של אלו הבאים אליו רק מתוך רצון להתייעץ בנוגע לשאלות בתחום הגשמי. הוא מציב גבול זה באמצעות סיפור שהוא מספר לאדם הפונה אליו בשאלה בענייני פרנסה.

הרב מוה"ר [מורנו הרב] יחזקאל מקאזמיר ז"ל [זכרונו לברכה] רב גדול מפורסם מאד צדיק יסוד עולם קדוש עליון שמש ת"ח [תלמידי חכמים] הרבה קדושי עליון והיה עובד השם במסירת נפש בכל דבר והיה נראה לכל אדם גדול מסירת נפשו והיה ממאס הבלי העולם עד למאוד וכל ענייני העוה"ז [העולם הזה] היה בעיניו כאפס וכאין. לכן כאשר בא אליו אדם עם מבקש בענייני הבלי העולם לשאול עצה בעניינים כאלה היה הופך פניו ממנו. וכל השתדלותו לא היה כי אם לזכות הרבים ללמדם דרך ה' ויראתו ית"ש [יתברך שמו] והעמיד חסידים הרבה יראים מופלגים חרדים אל דבריו ית"ש פעם אחד בא לפניו אדם אחד לשאול עצה ממנו בהתנהגות המסחר וכדומה ולא ענה ממנו. ויהי כאשר התמהמה האיש וירא כי בא אליו אחד מאנשי שלומיו והוא מדבר עמו בענין מסחר האיך יתנהג ויברכהו שיצליח מאד וכדומה מהעניינים אז העז בו האיש ההוא אשר לא ענה ויאמר אליו: מורי ורבי מה זה כי נדחיתי מלפני רבי בבקשת ענייני העולם הזה בעבור כי רום כבודו מואס בהבלי העולם, א"כ [אם כן] לא ירבה כבודו לדבר בענייני הבלי העולם עם האדם ההוא בעבור שהוא מאנשי שלומיו. ויען הרב הקדוש לאדם ההוא ויפתח פיו במשל. סוחר אחד נסע לק"ק [קהילת קודש] לייפציג על היריד לקנות שם סחורה ויבא אל סוחר גדול מנכבדי כנענים וקנה שם הרבה סחורה ונתעכב שם מאד עד כי עבר כל השוק וכל סוחרים וכנענים נסעו משמה ויהי כאשר התמהמה שם בא משרתו אליו בחנות ההוא ויאמר אליו אישי ואדוני מה לעשות כבר עבר השוק ואין מקום לקנות זפת אל העגלה ועתה מה אעשה אין לי במה למרוח ולזפות את אופני העגלה במה נסע. ויהי כשמוע הדברים האלה הסוחר הגדול מלייפציג את דברי משרת הסוחר אשר קנה ממנו הסחורה אז אמר לו הסוחר ההוא אל תירא אנכי אכלכל אותך בדבר הזה ועתה אל תמהר עד כי נעשה החשבון כלו כי יש לי רב מהזפת אשר השאתי עמו בעבור עגלותי. עוד

<sup>21</sup> רבי יחזקאל טאוב מקוזמיר נולד בשנת תקל"ב (1771/2) בפלונסק שבפולין. אביו היה רבי צבי הירש טאוב. מגיל צעיר התבלט בכשרונותיו ובחכמתו. היה מתלמידיהם של החוזה מלובלין, המגיד מקוזניץ, היהודי הקדוש ורבי שמואל מקורוב. הוא התגורר בפלונסק והתפרנס מחנות של מוצרי סנדלרות שניהלה אשתו. בשלב מסוים נאלץ לעבור מפלונסק לשנה שבראדום בשל התנכלויות שסבל מן המתנגדים. בשנת תקפ"ז התחיל לכהן כאדמו"ר בקוזמיר ואלפי חסידים נהו אחריו. חצרו התאפיינה בעממיות, בשונה מחסידות פשיסחה שעל ברכיה גדל. כמו כן פיתח הרבי מקוזמיר מאד את נושא הניגון. מחסידיו: ה"יהודי הטוב" מניישטאט, רבי שלמה מראדומסק, רבי עמנואל מפשדבורז'. נפטר בי"ז בשבט תרט"ז (1856) ונקבר בקוזמיר. ממנו יצאו חסידיות זוואלין, מודז'יץ ויבלונה. דברי תורתו נדפסו בספרו נחמד מזהב וכן בספר תורת יחזקאל. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, עמ' רפח; אלפסי, אנציקלופדיה ח"ב, עמ' קעא-קעג. סיפור נוסף משמו יופיע לקמן בפרק הסיפור כמראה, עמ' 169.

זה מדבר וזה בא אדם אחד מן השוק אשר היה צריך גם כן לקנות זפת ולא מצא עוד לקנות. וכשמעו כי הסוחר הנכבד אמר כי יש אתו מזה המין אז אמר האיש ההוא יאבה נא בטובו למכור לי בעד כסף מלא מן הזפת כי נחוץ הוא לי. אז השיב הסוחר אליו מה זה לחשוב כבודו כי אנכי מוכר זפת אינני מוכר זפת רק הסוחר ההוא אשר קנה ממני סחורה הרבה ע"כ [על כן] הנני ליתן לו מעט מזפת אשר הבאתי עמי בעבור צרכי. אבל אתה מה לי ולך כי באת אלי לקנות זפת וכל הסחורות לא תקנה אצלי מאומה. וכן הדבר הזה. האיש הזה מאנשי שלומי הוא ירא שמים גדול והוא בא אצלי ללמוד דרכי ה' ועתה תחסר לו עצה מה בצרכי העולם אשר צריכים לאדם במשך עברו בזה העולם, ממש כמו הזפת שצריכים על הנסיעה א"כ הנני ליתן לו עצה ולברכו גם בדבר הזה. אמנם אתה לא תבא אלי בשום ענין כי אם בדברים של עניני העולם והבלים א"כ מה לי ולך כי באת אלי בדבר הזה והבן המשל הזה כי הוא עמוק.<sup>22</sup>

כרקע לסיפור, פותח המספר בתיאור גדלותו הרוחנית של רבי יחזקאל מקוזמיר ואופן הנהגתו את חסידיו, שעיקר מאמציו היו נתונים לחיזוק יראת השמים של חסידיו וכאמור, הוא לא ראה את עצמו, בשונה מחלק מצדיקי החסידות בזמנו, כמי שאחראי על סיוע לפונים אליו בעניינים גשמיים. כאשר הגיע לחצרו אדם שביקש את עצתו בנושאים חומריים הטכניקה בה נקט היתה התעלמות: 'היה הופך פניו ממנו'. פעם אחת הגיע אדם להתייעץ עמו בנוגע להתנהלותו הכלכלית כסוחר ורבי יחזקאל מקוזמיר כדרכו התעלם ממנו לחלוטין ולא זיכה אותו אף במילה. אותו אדם התעכב בחצר וראה כיצד מגיע אדם אחר לפני הרבי ופונה אליו בשאלה דומה, הנוגעת למסחר, ולהפתעתו הרבה רבי יחזקאל לא רק שאינו מתעלם אלא גם חולק לו מעצותיו ומברכתו. אותו אדם כמובן נפגע מן היחס הלא-שוויוני וחש כי הוא נובע מהעדפת החסידים המקורבים, המכונים אנ"ש, על פני אנשים מן השורה, כמוהו. הוא פונה שוב אל רבי יחזקאל מקוזמיר וטוען בפניו: ממה נפשך - אם לא התייחסת לשאלתי כי אתה מואס בהבלי העולם הזה - הרי גם עם מי שהוא מאנשי שלומך לא מתאים שתרבה לדבר בעניינים אלו.

על טענה זו, שניתן לחוש בה את הפליאה והעלבון המתלווים אליה, בוחר רבי יחזקאל מקוזמיר לענות במשל. את משלו הוא ממקם ביריד שבעיר לייפציג. לייפציג היתה עיר מסחר גדולה ומרכזית במאות ה-18 וה-19, ויהודים רבים לקחו חלק בחיי המסחר השוקקים שבה, אם כתושבי קבע העוסקים במסחר ואם כסוחרים המגיעים אל היריד. יריד לייפציג קיים מאז ימי הביניים ובשיאו נחשב לאחד מן הירידים הגדולים בעולם. בספרות החסידית ישנם איזכורים של היריד בלייפציג כסמל להתעסקות בהבלי העולם הזה ולרדיפה אחר התעשרות כלכלית.<sup>23</sup> משלו של הרבי מקוזמיר מתאר סוחר שהגיע

<sup>22</sup> סדר הדורות מתלמידי הבעש"ט, עמ' 68-69. גירסה דומה לסיפור זה מופיעה גם בשם רבי נחמן מברסלב, ראו מרק, כל סיפורי, עמ' 388.

<sup>23</sup> ראו למשל: שבחי הבעש"ט, עמ' 283-284, אות קפח; אגרות קודש טז, עמ' שמ"ט-שנ"א, אגרת ו'קכד. בחלק מגרסאותיו של סיפור 'האוצר תחת הגשר' ממוקם האוצר בחלום בעיר לייפציג. וראו שילה, אוצר תחת הגשר, עמ' 239.

לקנות סחורה בלייפציג מאחד מן הסוחרים הגדולים ביריד 'מנכבדי כנענים'.<sup>24</sup> הסוחר מתעכב שעות ארוכות במקו וממכר בדוכנו של הסוחר הגדול, ואינו שם לב כי השוק נסגר וכל הסוחרים נסעו ממנו. משרתו של הסוחר מגיע ומתנה את צרתו כי לא הספיק לקנות זפת למשווח על גלגלי העגלה. בעל הדוכן שומע את המשרת ומרגיע את השניים שלא ידאגו והוא יתן להם מהזפת שקיימת אצלו בשפע לשימושו הפרטי. תוך כדי כך מגיע אדם נוסף שהיה זקוק לזפת ושמע את דברי בעל הדוכן, וביקש כי ימכור גם לו 'בכסף מלא' מן הזפת שלו. ענה לו בעל הדוכן בנימה המעידה כי כבודו נפגע, כי הוא אינו מוכר זפת והיה מוכן לחלוק עם הסוחר השני את הזפת שהביא לצרכיו, משום שקנה ממנו סחורה רבה. 'אבל אתה מה לי ולך' - מכיון שלא קנית ממני מאומה, אינני מרגיש צורך לחלוק עמך את רכושי.

כעת מפרש רבי יחזקאל מקוזמיר גם את הנמשל: החסיד לו נתתי עצה הקשורה למסחר, הוא אכן מאנשי שלומי - הוא מגיע אל החצר על מנת לרכוש ממני את סחורתי, שהיא עבודת ה' ויראת השמיים, ולכן אני מוכן גם לתמוך בו בנושא הכלכלי, שהוא כמו הזפת על גלגלי העגלה, הדבר המאפשר את המעבר בעולם הזה. על כן אני מסכים ליעץ לו ולברכו. ואילו אתה הגעת לחצרי לא כדי ללמוד ממני את דרכי ה' אלא רק על מנת להיעזר בי בהבלי העולם הזה ולכן 'מה לי ולך' כי באת אלי בדבר הזה'.

רבי יחזקאל מקוזמיר ממשיך את החצר החסידית ליריד ואותו עצמו לסוחר גדול וחשוב. החצר לדידו היא מרחב בו מתנהל סחר-מכר ומתבצעות בו עיסקאות, אך הקניינים אליהם הוא חותר הם קניינים רוחניים, שהקניינים הגשמיים טפלים אליהם ונעשים מתוך כורח. מי שמגיע לחצר מתוך רצון לקבל שפע גשמי בלבד, ומתייחס אל הרבי כאל מוכר זפת, אינו רצוי בה. רבי יחזקאל מקוזמיר התפרנס בעצמו ממסחר בחנות שניהלה אשתו, ושאלות הנוגעות למשא ומתן כלכלי אינן זרות לו, אך הוא מבקש להעמידן בסדר העדיפויות הראוי.

סיפור דומה מסופר על בנו של רבי יחזקאל מקוזמיר, שמואל אליהו טאוב מזוואלין וניתן לשמוע בו הד לחינוכו של אביו:

דרכו של הרה"ק [הרב הקדוש] מזוואלין זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה], שבעת שנכנסו אליו החסידים לקבל ברכת שלום היה מדבר אתם מעניני תורה חסידות ועבודת השי"ת [השם יתברך]. פעם אחת בא אל הקודש פנימה אחד לקבל שלום, ומיד התחיל לשאול עצת קדשו בעניני פרנסתו ומסחרו, אמר לו הרה"ק, יש לנו קופה של זהב היא החסידות ויראת שמים, ואתה פונה מיד לחפש ולבקש בקופה של זבל.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> לא מצאתי מקבילה לביטוי זה בסיפורת החסידית. נראה כי כוונתו לסוחר גדול וחשוב. במקרא הכינוי 'כנעני' משמש לעיתים בהוראת סוחר, וראו למשל ישעיהו כג ח: "מִי יֵעֵץ זֹאת עַל צַר הַמַּעֲטִיָּה אֲשֶׁר סִחְרִיהָ שָׂרִים פְּנֵעֲנִיהָ נִכְבְּדֵי אֶרֶץ".  
<sup>25</sup> תורת יחזקאל, עמ' קעה-קעו.

לרבי ישנו אוצר של זהב שביכולתו לחלוק בו עם הבאים אליו, אך יש שאינם מודעים לאוצר זה ומבקשים דווקא את הדבר פחות הערך ואף הבזוי. הזבל, בדומה לזפת שבמשלו של אביו, מסמלים שניהם את העיסוק בפרנסה, שנתפס בעיניהם כ'הבלי העולם הזה', דבר מאוס ונקלה.<sup>26</sup>

נכדו של רבי יחזקאל, רבי ישראל טאוב, האדמו"ר ממודו"ץ, חיבר בין המשל שסיפר סבו לדרשה חסידית משלו על דברי משה ליתרו חותנו: "כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ אֱלֹהִים כִּי יִהְיֶה לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי".<sup>27</sup>

ועל דרך זה יש לומר כאן, זהו מדוע אתה יושב וכל העם נצב עליך מן בוקר עד ערב, אמר בלשון 'העם' היינו אותן האנשים מהמון העם שבאו אל משה לשאול עצות בעניני עולם לבד ולא ענה אותם משה, והוקשה זאת ליתרו, מדוע מניח אותם לעמוד כל היום ואין פונה אליהם להשיב על שאלתם. השיב לו משה כי יבא אלי העם לדרוש אלהים כי יהיה להם דבר בא אלי, פי' [רוש], כאשר יבואו אלי 'לדרוש אלהים' היינו ללמוד דרכי ה' אזי כי יהיה להם דבר מה בעניני העולם גם כן 'בא אלי' לשום לב עליהם, אבל אותם שאינם באים לדרוש אלהים רק כי יהיה להם דבר צרכם בא אלי, על כן אין אני פונה אליהם, כדברי אא"ז [אדוני אבי זקני] ז"ל [זכרונו לברכה] הנ"ל [הנזכר למעלה] והבן.<sup>28</sup>

אל הרבי יש לבוא במטרה 'לדרוש אלהים' ומי שמגיע במטרה זו מתקבל במלואו, כולל סיוע בצרכיו הגשמיים. אך מי שמגיע רק לתועלת עצמו וללא שאיפות רוחניות יזכה להתעלמות.

אם כן, סיפור זה מהווה אמנם תשובה לשאלה ספציפית - מדוע הרבי עונה לאדם אחד על שאלה הנוגעת לעניינים גשמיים ולאחר לא, אך היא טומנת בחובה אמירה רחבה יותר אודות האופן בו תפס רבי יחזקאל מקוזמיר את תפקידו כרבי חסידי ואת השאלות שנכון להעלות בפניו. את היחסים בין הרבי לתלמידיו הוא רואה כיחסים הדדיים של תן וקח. מי שכביכול קונה ממנו סחורה רבה, כלומר פותח את ידיו לקבל את השפע הרוחני שיש בכוחו להשפיע על הבאים אליו, זוכה ליחס מועדף. מנגד, מי שמגיע וברצונו רק לסחוט מן הרבי 'זפת', ופונה אליו בשאלות מסדר נמוך, העוסקות ברדיפה אחר החומר בלבד, יזכה להתעלמות חריפה ואף לקביעה 'מה לי ולך'.

<sup>26</sup> משיחת אופני העגלה בזפת מופיעה גם בסיפור על רבי לוי יצחק מברדיטשב, שכדרכו מוצא בה פתח לסנגוריה על עם ישראל: "וירא, והנה עגלון א' [חד] לבוש טו"ת [טלית ותפילין] מושח אופני העגלה בזפת ויקרא המליץ יושר בהתלהבות ויאמר, ראה נא ה' והביטה צדקת עמך, כי גם במשחם אופני מרכבותיהם יזכירו שמך ויודוך סלה. (תפארת בית לוי, עמ' 14).

<sup>27</sup> שמות יח, טו-טז.

<sup>28</sup> דברי ישראל על התורה, פרשת יתרו עמ' שפז-שפח.

#### 4. חבל מעל נהר

שני הסיפורים הבאים בהם נעסוק סופרו על ידי רבי ישראל מרוז'ין.<sup>29</sup> הראשון כתשובה לשאלה כללית על הדרך בה יש לעבוד את ה' והשני כתשובה לשאלה הלכתית בנוגע לאיחור זמן תפילה.

בסיפור שלפנינו תלמידיו של הרבי מרוז'ין פונים אליו מתוך רצון לקבל הכוונה רוחנית ושואלים מהי הדרך שהוא מתווה להם בעבודת ה'. אין ספק שהרבי החסידי הוא הכתובת הטבעית והראשונית עבור חסידיו לשאלה כזו. אולם, למרבה ההפתעה, הרבי אינו מהסס לומר להם: איני יודע. כדי להבהיר במקצת את מקורותיה של 'אי הידיעה' שלו, הוא מספר להם סיפור, שבו טמונה גם עצה, המהווה תשובה חלקית לשאלתם. את הסיפור ניתן לראות כמבטא את תמצית דרכו הרוחנית של הרבי מרוז'ין. מעבר לכך מצויים בסיפור גם רמזים אוטוביוגרפיים לטלטלות בחייו של הרבי מרוז'ין ובעיקר לבריחתו מרוז'ין לסדיגורה בעקבות האשמתו במעורבות ברצח.

פ"א [פעם אחת] ישבו חסידים בשבת אחים ובא אליהם הרב הצדיק מרן מרוז'ין ומקטרתו בידו ושאלו אותו החסידים רבנו הלא תגידו לנו איזה דרך לעבודת ה' ענה הרב בלשון תימא איך וויס? [יידיש: אני יודע?] ובתוך כך סיפר להם מעשה שהיה שני אוהבים ורעים אוהבים שנתחייבו ראשם למלכות והנה אף שהמלך רצה לעשות להם טובה גדולה אכן מלך במשפט יעמיד ארץ ולא היה יכול לישא פנים נגד בני המדינה ויצא הפסק שימשכו חבל ארוך על הנהר ואם יצליחו לעבור עליו ישארו בחיים והיה אחד מהם הראשון ועבר בשלום את הנהר על החבל וחבירו השני עמד מרחוק וצעק אליו רעי אוהבי הגד נא לי איך עברת את החבל במקום סכנה כזה ואדע גם אנכי איך לעבור השיב לו איך ווייס גאר ניט [יידיש: איני יודע דבר] רק זאת כשהלכתי על החבל אם הייתי נוטה לצד אחד נטייתי אני לצד אחר.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> רבי ישראל פרידמן בן שלום מרוז'ין נולד בשנת תקנ"ז (1796) בפוהרבישצ'ה. בנו של רבי שלום שכנא מפוהרבישצ'ה ונכדו של רבי אברהם המלאך, בנו של המגיד ממזריטש. גם אמו, חוה, היתה ממשפחה חסידית מיוחסת. אביו נפטר כשהיה בן שש והוא גדל בבית אחיו. בגיל שלוש עשרה נישא לשרה וכשהיה בן שש עשרה נפטר אחיו בפתאומיות והוא מילא את מקומו כמנהיג. רבי ישראל קבע את מושבו ברוז'ין, שם ביסס חצר מפוארת, כהמשך לגינוני המלכות שבהם נהג אביו. חסידות רוז'ין הפכה לאבן שואבת לאלפי חסידים. רבי ישראל היה אחד מן הצדיקים הבולטים בחסידות במאה ה-19 וזכה להערכה של רוב צדיקי דורו. בשנת 1838 נאסר באשמת מעורבות בהריגת שני מלשינים יהודים וישב בכלא בקייב כשנתיים. זמן קצר לאחר שחרורו מן המאסר הבריחו אותו חסידיו לסדיגורה שבבוקובינה והשיגו עבורו אישור מגורים במקום. בסדיגורה ביסס רבי ישראל מחדש את חצרו ואף בה בנה ארמון מפואר שמשך אלפי חסידים. רבי ישראל היה גם עסקן ציבור שעסק בענייני כלל ישראל מתוך תודעת שליחות ואחריות. כמו כן היה ידוע בדאגתו ליישוב החסידי בארץ ישראל, ובית הכנסת 'תפארת ישראל' שברובע היהודי קרוי על שמו. כמנהיג חסידי היה רבי ישראל בעל כריזמה מיוחדת, וביטא באורח חייו השקפה ייחודית לגבי מקומו של העולם החומרי בעבודת ה' ושליטת הסיגוף וכמו כן התנגד לעשיית מופתים על ידי צדיקים. רבי ישראל לא היה ידוע כלמדן ולא הירבה באמירת 'תורות' חסידיות, וכפי הנראה היה לקוי למידה ובעל קושי בכתיבה, לעומת זאת היה ידוע בחיבתו לסיפורי מעשיות ובכשרונו הבולט כמספר סיפורים. נפטר בשנת תרי"א (1850) בסדיגורה. אחרי מותו כל ששת בניו (לרבי ישראל היו גם ארבע בנות) הקימו חצרות חסידיות משלהם, שהמשיכו את 'דרך המלכות' שאפיינה את אביהם. שיחות וסיפורים משמו נשתמרו בספרים עירין קדישין, כנסת ישראל, בית ישראל, כרם ישראל ועוד. לקריאה נוספת: אסף, דרך המלכות; גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 100-164; אלפסי, אנציקלופדיה ח"ב, עמ' תקס"ה-תקע; ברומברג, מגדולי החסידות כרך ו'; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 309-304; 364-370.

<sup>30</sup> כנסת ישראל, עמ' 16.

## א. עיון בסיפור

הסיפור פותח בתיאור 'אירוע ההיגוד': החסידים יושבים יחד 'בשבת אחים' ודיבוק החברים ביניהם חושף את המכנה המשותף לכולם: הכמיהה המשותפת להם כי הסתופפותם בחצרו של רבם תסמן להם נתיב ברור בעבודת ה'. הרבי קרב אליהם 'ומקטרתו בידו'. איזכור המקטרת מהווה מעין רמז מטרים לבאות: מסך העשן העולה מן המקטרת מרמז על העמימות וחוסר הוודאות שתשרה על הסיפור ואולי גם על הערפל והסוד שרק מבעדו ניתן להתקרב אל האלוהים.<sup>31</sup>

על שאלת התלמידים עונה הרבי בשתי מילים ובתמיהה: 'איך וויס?' כלומר, 'אני יודע?' אך מתוך הצהרה זו על אי הידיעה כביכול, הוא עובר לספר סיפור המוביל את שומעיו אל התשובה המסויימת שהוא יכול להעניק להם. ידיעה שניתן לנסח ולהעביר אותה רק באמצעות שפת הסיפור.

הבחירה להשאיר על מכונן את המילים ביידיש בתוך סיפור הנכתב בעברית מטרתה להעביר באופן אותנטי ככל הניתן את מנגינת הדברים כהווייתם. חדירה זו של היידיש ללשון הסיפור תופיע גם בהמשך בגוף סיפורו של הרבי מרוז'ין, בתשובתו של החבר לשאלת רעהו, ושם נראה כי מטרתה ליצור הידהוד בין סיפור המסגרת לסיפורו של הרבי מרוז'ין.

אי הידיעה כמה שניתן כמעט לכנותו משאת נפש, חוזרת על עצמה פעמים רבות בדבריו של הרבי מרוז'ין. כך למשל בדברים הבאים: "כי כל מה שאדם מרבה ללכת בדרכי חכמה תתאה כנ"ל אזי יודע יותר ביותר פחיתות ערכו וקיצורו בעבודתו יתברך. כי תכלית הידיעה הוא שאינו יודע."<sup>32</sup> ואולם הסיפור מעניק תובנה מעבר למשפט זה, והוא מפזר רמזים באשר לאופן בו הוא תופס הרבי מרוז'ין את עבודת ה' בעולם.

הסיפור עוסק בשני רעים אהובים, שהיו כפי הנראה אהובים גם על המלך ומסיבה כלשהי נגזר עליהם עונש מוות. המלך היה רוצה להשאירם בחיים אך לא יכול היה לעוות משפט ולעשות דין אחד עמם ודין אחר עם שאר בני ממלכתו, ולכן קבע 'שימשכו חבל ארוך על הנהר ואם יצליחו לעבור עליו ישארו בחיים'. מן הסיפור משתמע כי חציית הנהר על גבי החבל היא משימה כמעט בלתי אפשרית וקרובה להוצאתם להורג.

והנה, הראשון הצליח לעבור את הנהר בשלום, והשני, טרם חצייתו מבקש ממנו עצה: 'רעי אהובי הגד נא לי איך עברת את החבל במקום סכנה כזה ואדע גם אנכי איך לעבור'. את שאלתו של הרע יש לקרוא כוריאציה של הרבי מרוז'ין על שאלתם של חסידיו, מהי הדרך לעבודת ה'. הרע שעבר לגדת הנהר עונה כי אינו יודע, אלא רק דבר אחד: לאורך הדרך אם הוא זיהה נטייה לצד אחד, היה נוטה לצד השני על מנת לשמור על איזון ולא ליפול. כאן מסתיים הסיפור ואיננו יודעים האם אכן הצליח

<sup>31</sup> וראו גם: רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן קט"ו, על הפסוק "וּמִשָּׁה נִגַּשׁ אֶל הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹקִים" (שמות כ, יז) על המקטרת כסמל ראו לעיל עמ' 70.

<sup>32</sup> עירין קדישין וירא עמ' 12. מצוטט אצל גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 111. דברים אלו מבוססים על אמירתו המפורסמת של הבעש"ט כי 'תכלית הידיעה שלא נדע' (כתר שם טוב מאמר ראשון), וראו גולדברג, שם הערה 65.

הַרְעָה שְׁנֵי לַחֲצוֹת גַּם הוּא אֶת הַנְּהַר בְּשִׁלּוֹם, וְאִם כֵּן, הָאֵם הִיָּה זֶה בְּזִכּוֹת עֲצַת רַעְהוּ אוֹ שְׁמֵצָא דְרַךְ מִשְׁלֹו.

הסיפור והתמונה המצויה בו כתשובה לתלמידים רבי עוצמה. ננסה להציע פרשנות אפשרית למשל ונמשלו: שני הרעים הם הרבי ותלמידיו. הבחירה לצייר את מערכת היחסים ביניהם דרך דימוי זה מאירה את תפיסתו של הרבי מרוזין אודות מהותה של ההתקשרות בינו לבין חסידיו, ואת תחושת קרבת הנפש ושותפות הגורל ביניהם. גזירת המוות על שני הרעים היא משל לסופיות החיים והמלך, שהוא מלכו של עולם, נאלץ לגזור גזירה זו גם על אהוביו. אלא שאפשר לזכות בחיים, בחיי נצח או בחיי העולם הבא, אם מצליחים לעבור מעל הנהר. אי אפשר לשחות בתוך המים הזידונים של העולם הזה, להתעמת איתם באופן ישיר, אלא המבחן הוא האם האדם מצליח לעבור מעליהם בלי ליפול. תמונה זו חושפת טפח מתודעתו של הרבי מרוזין על העולם הזה ועל תכלית החיים והקיום. האדם צריך לעבור מעל הנהר, אבל איך עושים זאת, זהו סוד שאדם לא יכול להעביר לחברו, אלא רק דבר אחד: שיש לשמור על איזון, מתוך ריכוז עמוק.

קיצים עסק בסיפור זה ועמד על משמעות דבריו של הרבי מרוזין עבור תלמידיו מבקשי הדרך. לדבריו, הרבי נמנע מלהתוות דרך ברורה לתלמידיו, וזאת לא מתוך ניכור או חוסר איכפתיות, ועל אף אהבתו הרבה אליהם, אלא רק מחוסר יכולת, משום שהדרך איננה ניתנת לשיחזור. לדבריו, העובדה כי הוא ממשיך אותו ואת תלמידיו לשני רעים, מציבה אותו כשווה ערך אליהם. הוא אמנם עבר את הנהר אך אין לו יתרון בסיסי עליהם ועל אף המרחק המהותי ביניהם כרגע, גם הם יכולים ביום מן הימים להגיע עדיו, קרי האפשרויות הרוחניות פתוחות גם בפניהם.<sup>33</sup>

ניתן לראות את משלו של הרבי מרוזין כתמצית לדרכו הרוחנית. בספר 'נר ישראל' מופיע סיפור זה בגירסא שונה, וסיפור המסגרת מוסר פרטים נוספים, המאירים את הסיפור באור נוסף:

אחדים מחסידי סטרעליסק שרצו להתקשר אל רבינו מריזין זי"ע [זכרו יגן עלינו] אחרי פטירת רבם הקדוש ר"ר [רבי רבין] אורי זי"ע, באו ועשו את שבתם אצל רבינו, אבל היות שהסיקו שהם לא יכולים להתרגל לסוג ה"עבודה" כעין זו שראו אצל רבינו כי לא הורגלו לכזאת מקדמת דנא, לכן באו אחרי שבת להיפרד מרבינו ולהתברך ממנו טרם שחוזרים לבתיהם, רבינו זי"ע מסר להם "צידה לדרך" המאמר דלהלן: מעשה בב' בני אדם אהובים וידידים זה לזה שנתחייבו ראשם למלך [...].<sup>34</sup>

רבי אורי קלוגהויפט מסטרליסק, שכונה: 'השרף' (1757-1826) היה ידוע בעבודת ה' שלו שהיתה מאופיינת בדבקות, בסערה ובתפילה עד כלות הנפש וכן בשאיפה לחיי עוני והסתפקות במועט.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> קיצים, דמותו החינוכית, עמ' 223-224. וראו גם קיצים, חמישים קריאות, עמ' 202-203.

<sup>34</sup> נר ישראל, ח"ג, עמ' ס"ב.

<sup>35</sup> עוד עליו ראו: אלפסי, אנציקלופדיה, ח"א, עמ' ר"ה-ר"ו; וונדר, מאורי גליציה ח"ד, עמ' 466-468.

לאחר פטירתו, תלמידיו מגיעים לרבי מרוז'ין בבקשם להם רב חדש,<sup>36</sup> אך מתקשים להכיל את השוני העמוק בין עבודת ה' אליה הורגלו בחצרו של השרף, למה שנחשפו אליו בחצר רוז'ין. מול הנטייה של רבם לחיפוש אחר הקצה בעבודת ה', הן זה הרוחני והן זה הגשמי, הציב רבי ישראל מרוז'ין גישה שונה בתכלית לעבודת ה', גישה המתרחקת מן הקצה ומחפשת אחר האיזון. כך למשל התנגד הרבי מרוז'ין לסיגופים, פיתח מאד את דרך ה'עבודה בגשמיות', והנחה את תלמידיו לאזן בין בריאות הנפש לבריאות הגוף, שהוא כלי לנפש.<sup>37</sup> על פי גרסת 'נר ישראל', תלמידי השרף היו הנמענים של הסיפור, ובאמצעות הסיפור ניסה הרבי מרוז'ין להסביר להם את נקודת ההבדל בין גישתו של רבם המנוח לעבודת ה' לבין גישתו שלו.<sup>38</sup> הרבי מרוז'ין מתאר בפניהם עבודה שמבוססת על חתיירה לאיזון. המאמץ לשמור על איזון בעת חציית הנהר מקביל למאמציו של עובד ה' לשמור על איזון בין הקטבים השונים המתרוצצים בתוכו וסביבו במהלך חייו.

## ב. תמונות טיפולוגיות

סיפורו של הרבי מרוז'ין נוגע בשתי תמונות טיפולוגיות בעולם הספרות:

1. דימוי החיים לנהר שוצף הוא דימוי שכיח. כך למשל, את אמירתו המפורסמת של הרקליטוס: "לאותו נהר אין נכנסים פעמיים"<sup>39</sup> ניתן לראות כעוסקת בנהר החיים, המשתנים ללא הרף.

מעבר על פני נהר, שהפך להיות מעבר בעל משמעות סימבולית, הוא מעבר יבוק. את נחל יבוק חצה יעקב לפני פגישתו עם עשו, ואחרי חצייתו חווה את המאבק עם המלאך ואת שינוי שמו.<sup>40</sup> מעבר יבוק בשפה הקבלית נחשב למעבר רוחני, מעין קפיצה אישית שעושה האדם בנפשו, מהסופי לאינסופי, מצמצום להשגות חדשות.<sup>41</sup> האדמו"ר הזקן הסביר את מעבר יבוק של יעקב כביטוי לכך שיעקב גילה בתוכו את היכולת לחבר בין עולם התיקון לעולם התוהו, וזאת בסוד תנועת ה'רצוא ושוב'. התנועה הדינמית מצד אחד למשנהו תוך החיפוש אחר האיזון, אחר הייחוד בין הקצוות ויצירת הסינתזה בין

<sup>36</sup> על פי הספר ארץ החיים (עמ' לו, אות פג) השרף הוא שצויה על תלמידיו לפני מותו, לקבל עליהם את הרבי מרוז'ין כרבם החדש: "קודם פטירתו אמר להחסידים שלו שיתקשרו להרב הצדיק מריזין ולא ישגיחו ע"ז [על זה] שזה דרך רחוקה כי אין בעולם צדיק בעל רוח הקודש שיראה באספקלריא המאירה קודם ארבעים שנה. ואל תשגיחו שעבודתו באתכסיא כי הוא מעולם הבינה הוא ליבא והוא מהלב של אדם הראשון וצופה ומביט מסוף העולם עד סופו. ובדברים האלו יצאה נשמתו".

<sup>37</sup> אסף, דרך המלכות עמ' 149-150; 317-320.

<sup>38</sup> וראו עדות נוספת על דברים נוקבים שאמר הרבי מרוז'ין לתלמידי השרף: "אחר פטירתו הה"צ [הרב הצדיק] השרף מסטרעלסק. ובאו החסידים שלו להסתופף בצל קדשו של אדמו"ר הריזינער וכאשר באו פעם הראשונה אצלו אמר להם. הנה כשבאים אל הרבי השני הוא כמו שנושא אשה השני[ה] שכ"ז [שכל זמן] שאין נשכח ממנו הראשונה אין יכול להיות האהבה עם השני[ה]. כך כשנוסעים אל צדיק חדש צריך לשכוח מהצדיק הראשון. אח"כ [אחר כך] באו אל השלחן. אמר מרן הריזינער כתי"ב] וימנע מרשעים אורם. היינו אותן החסידים שאומרים שבימים הראשונים הי' צדיקים ועכשיו אין" (בית ישראל, עמ' 31, אות לד).

<sup>39</sup> שקולניקוב, היראקליטוס ופארמנידיס, עמ' 116.

<sup>40</sup> בראשית, לב.

<sup>41</sup> ראו: זהר ח"ב, קטז; חלק ג, רע"ב; פרדס רימונים י' ד"ה יבק, קמ"ח ע"ב.



כוחות הנפש השונים, היא המאפיינת את בחינתו של יעקב, שדמותו מיוצגת בספירת תפארת, ספירת ההתכללות. נראה כי תנועה זו קשורה ביותר לאיזון עליו מדבר הרבי מרוז'ין בסיפורו.<sup>42</sup>

פן נוסף הקשור למעבר יבוק ומתחבר לסיפורנו הוא הספר 'מעבר יבוק' שחיבר רבי אהרן ברכיה ממודינה. זהו ספר הלכתי שנועד ללוות את המעבר מן החיים למוות ובו התייחסויות לנקודות ציון כחול, יציאת הנשמה והקבורה. בספר זה הפטירה משולה למעבר יבוק - מעבר מגדת נהר אחת לשנייה: "יעברו דרך גשר רעוע מעולם התמורה והכיליון אשר עוותו המצב השמימי, להתקשר במעדנות היחוד והברכה והקדושה."<sup>43</sup> דברים אלו מתקשרים לסיפורו של הרבי מרוז'ין, העוסק בגזירת המוות ובסופיות החיים, אך מנסה לעמוד על סודם של חיי העולם הבא, סוד אותו מגלה רק מי שמצליח לעבור את הגשר בשלום.

2. תמונת ההליכה על החבל כשתחתיך תהום, קיבלה משמעויות שונות בניתוח התרבותי. מירצ'ה אליאדה עמד על משמעותה הסמלית: הוא תאר תהליכי חניכה של שמאנים בשבטי הקוטב הצפוני, במהלכם מטפס השמאן-לעתידי על כבל לכיוון הרקיע ולאחר מכן יורד שוב לארץ, ולוקח עמו את הכבל, כעדות לקשריו עם 'העולם האחר'.<sup>44</sup> באופן דומה ניתן לומר כי הרע החוצה את הנהר ומגיע לעברו השני מוכיח בכך את יכולותיו להבקיע את גבולות החומר ולהגיע אל העבר השני, אל הגדה השנייה של חיי העולם הזה.

תובנה נוספת הקשורה להליכה על חבל מעל נהר מצויה בספר 'תפארת היהודי' בו מופיע סיפור על אחד מתלמידי הבעל שם טוב, רבי חיים קראסנער [=מן העיר קראסנה (הנמצאת בבלארוס של היום)], שהוא ותלמידיו צפו במעין הופעת קרקס של איש ההולך על חבל משני עברי נהר תוך סכנת נפשות, ומראה זה גרם לרבי חיים להתעלות רוחנית גדולה:

איזהו חכם הלומד מכל אדם ר"ל [רוצה לומר] גם מאדם רשע ילמוד ויקח מוסר לנפשו [...] ופ"א [ופעם אחת] בא לעיר קראסני אשר ברוסיה איש אחד. שהיה הולך על החבל. בקשרו בשני עברי נהר דשם. והלך הק' [דוש] ר' חיים קראסנער מתלמידי הבעש"ט. עם תלמידיו. ועמד וראה איך האיש הלז מראה הנפלאות שהולך רוקד על החבל. והעמק מאד במחשבות עמוקות עד שראו תלמידיו התפשטות גשמיותו. כמעט עד ששאלוהו מה זאת אשר העמק יעמיק כ"כ [כל כך] בזה. השיבם בנועם אמריו התבוננתי האיש הזה עומד ומסכן את נפשו על מה לא אוכל לומר שבעת שהולך על החבל יחשוב שבהראותו הנפלאות ירויח עד"מ [על דרך משל] מאה זהובים כי בחושבו זאת בטח יפול לתוך הנהר, כי לא יוכל לעשות מלאכתו

<sup>42</sup> בהקשר זה ראו גם: ליקוטי מוהר"ן ח"א, ע"ג. תורה זו היתה התורה הראשונה שאמר רבי נחמן מברסלב לאחר חזרתו ממסעו לארץ ישראל, והיא נסובה על הפסוק "כי תעבור במים אתך אני ונהרות לא ישטפוך" (ישעיהו מג ב). דיון בתורה זו ראו: מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 147-149; קויפמן, הולדת האב, עמ' 33-39. מעבר לכך, חציית הנהר על חבל דק מעל מים סוערים מזכירה גם את אמירתו המפורסמת של רבי נחמן מברסלב: "ודע, שהאדם צריך לעבור על גשר צר מאד מאד, והכלל והעיקר - שלא יתפחד כלל" (ליקוטי מוהר"ן ח"ב, מ"ח).

<sup>43</sup> מעבר יבוק, הקדמת המחבר, עמ' יז.

<sup>44</sup> הנשי באגרות, עמ' 105.

זאת כ"א [כי אם] אך בהתפשטות מחשבתו מכל וכל ואך יחשוב המשקל לבלי לנטות יותר לצד אחד גם על השערה וח"ח [וחס וחלילה] לו לחשוב שום מחשבה אחרת. וא"כ [ואם כן] הטיפש הזה למה יסכן נפשו על מגן הבן עומק הדברים.<sup>45</sup>

'התפשטות הגשמיות' של רבי חיים היא כמעין תמונת ראי להתפשטות הגשמיות שהוא מזהה בהולך על החבל, שבעת הליכתו מתעלה מעל המחשבות הגשמיות אודות השכר שיקבל על מעשהו, והוא מרוכז כולו באיזון על החבל ומוחו כביכול ריק ממחשבות. רבי חיים מתפלא כיצד אדם שיכול להגיע למעלה רוחנית כזו של ביטול השאיפה לכסף, בכל זאת מסכן את חייו רק בשביל בצע כסף. הוא מזהה פער בין היכולת הרוחנית הגבוהה של אותו אדם, לבין חייו בפועל. תיאור המעלה הרוחנית העליונה שמגיע אליה ההולך על החבל, תוך ריכוז באיזון הגופני 'לבלי לנטות יותר לצד אחד גם על השערה', מאיר באור נוסף את הרע ההולך על החבל מעל הנהר, כמי שעוסק בעבודה שיש בה מאמץ רוחני עצום.

### ג. הסיפור והמספר

בסיפור על חציית הנהר יתכן וישנן גם עקבות ביוגרפיים. הרבי מרוז'ין נחשד במעורבות ברצח של 'מוסרים' יהודים בעיירה אושיץ' ובעקבות כך נעצר ועבר חקירות קשות ואף נאסר לתקופה ממושכת (22 חודשים) וגם לאחר שיחרורו הוצב תחת השגחה מתמדת. אירוע זה הוביל אותו לברוח בראשית שנת 1842 מרוסיה ולהקים מחדש את חצר רוז'ין בסדיגורה שבקיסרות האוסטרו-הונגרית. מסע הבריחה שלו כלל חצייה של שני נהרות: ראשית חצה הרבי מרוז'ין את נהר הפרוט, כאשר ברח מרוסיה ליאסי שבמולדובה.

חצייה זו מופיעה בשירו של שמשון מלצר, המתאר את הבריחה הדרמטית:

הצָאָר לֹו הַצָּר. הוּא בָּרַח. וְהִנֵּה הוּא

נֶשֶׂא בֵּין גְּלִיוֹ שֶׁל הַפְּרוּט.

בְּלִילָה בְּאֶפֶל נָטַשׁ אֶת נְוֵהוּ -

הָיָה לוֹ הַדְּרָךְ יְרוּט.

[...]

הַלִּילָה עוֹצֵם אֶת עֵינָיו הַנוֹגְהָת,

מֵאֶפֶל הַמְרָאָה, מְעֵלִים

<sup>45</sup> תפארת היהודי, עמ' 8-9, אות ג'.

בְּרַעַשׁ הַמַּיִם נִשְׁמַע עוֹד הַשָּׁעֵט -

וְצָעַד שָׁל אִישׁ בֵּין גְּלִים.<sup>46</sup>

הכינוי שמכנה מלצר את הרבי מרוז'ין 'איש בין גלים', מתאים עד מאד לביוגרפיה הסוערת שלו, ומאיר באור נוסף את משל הרע החוצה את נהר החיים השוצף.

בהמשך מסעו, בדרכו לסדיגורה, היה צריך הרבי מרוז'ין לחצות גם את נהר הסירט, שהפריד בין מולדובה לבוקובינה. וכך מתוארת חציית נהר הסירט בספר 'ישועות ישראל':

זה המעשה הי[ה] בחורף שנת תר"ב בתחילת הלילה לערך שעה שביעית, ובצאתם לשלום מבית פקודת הגבול בקש ה"ר [הרב רַפ] נתן שמעון [נתן שמעון הורוביץ משאץ, שהיה סוחר עשיר וגברתן, ומברית גבול מקצועי] את הצדיק לעלות על מרכבת החורף (שליטען) [מזחלת] אשר לו ולנסוע עמו יחד, כי מרוב השלג אשר נפל אז נסעו הכל על מרכבת החורף, ויסעו יחד עד בואם להנהר המבדיל בין מאלדוויא לארץ בוקאווינא אשר להקיר"ה [להקיסר ירום הודו], ויעץ מימי הנהר נקפאו או מקור ויכלו לעבור עליו בחרבה, לכן נסעו יחד בלי פחד על הנהר, אבל לדאבון נפשם נשבר הקרח תחת סוס אחד הרתום להמרכבה ולא יכלו לעבור הלאה במרכבה, אבל ה"ה [הרב החשוב] נתן שמעון שם את נפשו בכפו ובנשאו את הצדיק הקדוש על כתיפיו עבר ברגל מימי הנהר הנקפא עד בואו אל עבר הנהר השני.<sup>47</sup>

אם אכן סופר הסיפור על שני הרעים החוצים את הנהר בפקודת המלך רק אחרי הבריחה מרוסיה לבוקובינה,<sup>48</sup> הרי שניתן לראות בסיפור זה הדים לחצייה הדרמטית של נהר הסירט, בה הרבי מרוז'ין כמעט קיפח את חייו. יתכן כי בתיאור האהבה בין שני הרעים ניתן למצוא השתקפות למעשהו של נתן שמעון, שסיכן את חייו למען הרבי מרוז'ין. מעבר לכך ניתן להבין מבין השיטין כי הרבי מרוז'ין ראה בחציית הנהר לא רק מעשה הכרחי במסלול בריחתו, אלא מעשה סמלי שנקשרת לו משמעות רוחנית.

במקום אחר מופיע כי נתן שמעון שאל את הרבי מרוז'ין, כסוחר ממולח, מה יהיה שכרו בעבור אותו מעשה של חציית הנהר:

<sup>46</sup> מלצר, אור זרוע, עמ' 127-129. מצוטט אצל אסף, דרך המלכות, עמ' 11-12. אסף הפריך את מיתוס חציית הפרוט תוך סכנת נפשות וטען שהרבי מרוז'ין חצה אותו בבטחה ולא באישון ליל משום שהיתה לו תעודת מסע חוקית לחלק זה של מסעו. וראו שם, עמ' 199 הערה 41. כך או כך, נהר הפרוט וחצייתו היו חלק ממסע הבריחה.

<sup>47</sup> ישועות ישראל, ח"א עמ' ט-י. וראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 198-200.

<sup>48</sup> חציית הנהר היתה כאמור בשנת תר"ב ואילו גירסת 'נר ישראל' ממקמת את הסיפור שנים רבות קודם לכן, בסביבות שנת תקפ"ו. אולם גירסת 'כנסת ישראל' אינה מזכירה את תלמידי השרף כנמעני הסיפור ויתכן כי בספר 'נר ישראל' התערבבו יחד מסורות שונות.

האיש אשר נשאו להרב בהחפזו כשברח מרוסין לאנד בעת שנשאו על כתפו כמה ווערסט  
[מילין] אמר האיש להרב רבי מה יהי' [ה] שכרי עבור זה. ענה הרב. מזומן אתה לחיי עולם  
הבא.<sup>49</sup>

השכר המובטח, חיי העולם הבא, מהדהד גם הוא את סיפור שני הרעים החוצים את הנהר, שחצייתו  
תביא עמה חיים.

נסיים את העיון בסיפורו של הרבי מרוזין על שני הרעים והנהר בסיפור זן המתאר סיטואציה דומה  
מאד לזו של סיפורנו, אולם האמירה העולה ממנו שונה בתכלית השינוי:

נזיר בודהיסטי צעיר, בדרכו לביתו, הגיע אל גדה של נהר רחב. בעודו מחפש ולא מוצא דרך  
לעבור את המכשול הגדול הזה, ראה את מורהו מעברו השני של הנהר. צעק הנזיר לעבר  
המורה: "המורה! האם תוכל לומר לי איך להגיע לצד השני?" ענה המורה: "בני, אתה כבר  
נמצא בצד השני!"<sup>50</sup>

לעומת התפיסה ה'זנית' של נוכחות פסיבית, של אי עשייה ואי התערבות, של 'היות בעולם',<sup>51</sup> סיפורו  
של הרבי מרוזין מעמיד את חיי האדם כמאמץ מתמיד של חתירה להגיע אל עבר הנהר, לפרוץ מעבר  
ל'כאן ועכשיו', בחיפוש אחר האינסוף.

אם כן, באמצעות סיפור קצר הצליח הרבי מרוזין לענות לשאלתם הגדולה של תלמידיו תשובה  
עמוקה ורבת פנים המאפשרת למצוא בה רבדי משמעות, זה לפנים מזה, וכן להתחבר לתמות כלל  
אנושיות וכד בכד גם לביוגרפיה הפרטית שלו כמספר.

## 5. תבשיל השעועית

בשונה מן הסיפורים האחרים בפרק זה, בסיפור שלפנינו אין שאלה שנשאלה באופן מפורש, אולם  
ישנה בו שאלה המרחפת מעל הסיפור והיא: 'מדוע אין לאחר את זמן התפילה?' במהלך הסיפור  
השאלה עוברת טרנספורמציה ומתערערת והופכת להיות 'האם באמת אין לאחר את זמן התפילה?'  
גם הסיפור עצמו יוצא מרשותו של המספר, רבי ישראל מרוזין, פושט ולובש צורה.

שאלת זמן התפילה היתה שאלה מהותית בתנועת החסידות. לא מעט מן האדמו"רים נהגו לאחר את  
זמן התפילה ולהתייחס לתפילה, שלהלכה מעוגנת בשעות ובזמנים, כדבר ש'מעל לזמן'. אחד מן  
הטיעונים המרכזיים של המתנגדים לחסידות נגע לעניין זה.<sup>52</sup> עם זאת, גם מי שנהג באיחור זמן תפילה

<sup>49</sup> עירין קדישין תניינא, כב ע"ב.

<sup>50</sup> תמרי, תמונות, עמ' 44.

<sup>51</sup> ראו למשל: רז, זן בודהיזם, עמ' 43-52.

<sup>52</sup> בעניין זה ראו: אלפסי, בתי התפילה, עמ' 144-147; ישראלי, איחור זמן התפילה, עמ' 477-487.

ברוב המקרים הבחין בין הצדיק, שמעלתו מאפשרת לו לנקוט במידה זו, לבין החסידים, שעליהם להיצמד להנחיות ההלכתיות בנוגע לזמני התפילה.

בסיפור שלפנינו רבי ישראל מרוז'ין מתרה בתלמידיו בעת פרידתם ממנו כי יקפידו על תפילה בזמנה.

הרבי מרוז'ין היה ידוע כמי שלא הקפיד על תפילה בזמנה, ונהג לאחר את תפילתו לפי הצורך. עם זאת, הוא סבר כי מידה זו ראויה רק לצדיק ולא לחסידיו.<sup>53</sup> הבחירה להיפרד מחסידיו דווקא באמירה לגבי חשיבות התפילה בזמנה יכולה לרמז על כך שהרבי חש כי יש ריפיון בנושא זמן התפילה ויתכן כי היא מבטאת גם חשש שמא הזמן ששהו במחיצתו וראו אותו מתפלל באיחור, יגרום להם בטעות לסגל גם לעצמם מידה זו. מעבר לכך, דבריו של הרבי מרוז'ין מהדהדים את דברי חז"ל על פיהם "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו".<sup>54</sup> עם זאת, לאחר האמירה הכללית שיקפידו להתפלל בזמן ממשך הרבי מרוז'ין ואומר 'ואספר לכם מעשה' ובכך הופך את ההלכה, הנורמטיבית, לקשורה לעולם נרטיבי, וכפי שיקרה בהמשך, גם לפתוחה לפרשנות ולכן גמישה ודינמית יותר.<sup>55</sup>

סיפור הרב הגדול החסיד המפורסם בנש"ק [בנם של קדושים] מוהר"ר [מורנו הרב רבי] אברהם שליט"א [שיחייה לאורך ימים טובים וארוכים] האבד"ק [האב בית דין קהילות] סטאשוב ופארוסאוו נכד רבינו הקדוש היהודי זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה]. פעם אחת נפטרו לשלום מאת רבינו הקדוש מרוזען הנ"ל סיעת אברכים חסידים מופלגים אמר להם רבינו תראו להתפלל בכל יום תפלה בזמנה ואל תאחרו אותה. ואספר לכם מעשה מאיש אחד אשר בישלה לו אשתו בכל יום בבוקר מאכל פאסאליס (הוא מין קטניות) [=שעועית] וכן היה מתנהג הענין זמן רב. פעם אחת איחרה אשתו מלבשל בבוקר והתמהמה איזה שעות עד שנגמר התבשיל פאסאליס. ויהי כאשר ערכה לו השלחן ממאכל הזה, נתכעס מאד. ואמר לה חשבתי כי היום בשלת איזה מאכל יקר ומפני זה איחרת עד כה. כי מאכל יקר צריך הכנה דרבה.<sup>56</sup> ודקדוק גדול בכל פרטי מיניו. ומחמת זה ערבה עלי להמתין עד כה. אולם למאכל פאסאליס אשר בכל יום אינני רוצה להמתין כלל. ובזה היה חתימת דבריו הקדושים. ונפטרו ממנו לשלום ונסעו לדרכם. ובדרך במלון אחד פגעו באיש זקן אחד ונכנסו עמו בדברים ונתגלגל הדבר שסיפרו להזקן הזה דברי רבם הקדוש הנ"ל. ענה הזקן ואמר להם. הקפדה הזאת על שאיחרה הזמן בישול והכנת השלחן מאשר רגילה בכל יום, הוא דוקא באופן שאין ביניהם עודנה אהבה גמורה. אמנם בעת אשר גברה אהבתו אצלה ותשא חן וחסד לפניו, אז

<sup>53</sup> על תפיסתו של רבי ישראל מרוז'ין את שאלת איחור זמן התפילה של הצדיק ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 347-346; גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 148-150. וראו שם דיון בסיפור שסיפר הרבי מרוז'ין לרבי מאפטא, באמצעותו הוא מסביר את תפיסתו זו.

<sup>54</sup> בבלי, ברכות לא, ע"א. וראו לעיל עמ' 116 בדיון אודות 'מעשה קטנה של כ"ד תיבות', שסיפר המגיד ממזריטש לתלמידיו בעת פרידתו מהם.

<sup>55</sup> על המימד הסיפורי המצוי בהלכה ועל תפקידו בתווך שבין תיאוריה לפרקסיס בהלכה ראו: רוזנק, כוחו של סיפור.

<sup>56</sup> כך במקור.

הכל ישר אצלו אפי' [לו] אם איחרה הזמן ככל כפלים לתקן המאכל אשר רגילה בכל יום ליתן לו. אף באין חדשות בו. והחסידיים הנ"ל כשמעם דברי הזקן נכנסו מאד באזניהם. ויהי כאשר באו שנית לרבם הקדוש הנ"ל סיפרו לו כל המאורע להם עם הזקן הנ"ל ודבריו המחוכמים. ענה להם מרן הקדוש ואמר תדעו בני אהובי נפשי. כי הזקן הנ"ל כבר נפטר ונסתלק מן העולם הזה כי לא בא לעולם הזה רק בשביל דיבור זה. ולהמליץ המליצה גדולה הזאת על ישראל בגעת"מ [בגן עדן תהא מנוחתו] זי"ע [=זכרו יגן עלינו].<sup>57</sup>

הסיפור עוסק בבני זוג ובשגרת חייהם הרוטינית, שכחלק ממנה מבשלת האישה לבעלה בכל יום לארוחת הבוקר את אותו מאכל בדיוק. יום אחד התעכבה האישה זמן ממושך עד שהגישה לו את ארוחת הבוקר, שכללה, כמו בכל יום, את אותו תבשיל קטניות קבוע ומוכר. למראה האוכל התקצף הבעל על אשתו בתואנה כי תיאר לעצמו שהעיכוב הרב בהגשת הארוחה נבע מכך שהכינה תבשיל חדש ולא מוכר, שהצריך ממנה עבודה רבה יותר. הציפייה למאכל חדש ערבה לאיש, שבכל זמן ההמתנה מן הסתם דמיין לעצמו איזה 'מאכל יקר' עומדת אשתו להגיש לו, אך כשראה שמדובר במאכל הקטניות המוכר הודיע לה כי למאכל כזה אינו מוכן להמתין כלל.

בכך סיים הרבי מרוז'ין את סיפורו, והתלמידים יצאו לדרכם. לפני שנמשיך להתבונן בהמשכו של הסיפור המתגלגל, ננסה לחלץ כמה הנחות יסוד אודות התפילה, המונחות בבסיס סיפורו של הרבי מרוז'ין.

ראשית, הקשר בין האל לבין המתפלל משול לקשר בין בני זוג. זהו כמובן דימוי נפוץ בכתיבה התיאולוגית - דימוי הדוד והרעיה. אך בעוד בדרך כלל זהו דימוי של זוגיות מלאת אהבה וחשק, בני הזוג בסיפורו של הרבי מרוז'ין הם בני זוג שהשגרה שחקה את הקשר ביניהם והוא מתואר כטכני וחד גוני.<sup>58</sup>

שנית, מעשה התפילה מדומה בסיפור להכנת אוכל והגשתו. הקשר בין התפילה לאוכל מופיע בצורה הבולטת ביותר בקשר שנוצר בין הקרבת הקורבנות בבית המקדש לבין התפילה כתחליף להן: "אֵת קֶרְבְּנֵי לֶחֶמֶי לְאִשֵּׁי רֵיחַ נִיחָחֵי תִשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ".<sup>59</sup>

ושלישית, מן הסיפור עולה כי תפילת החסידיים נחוות אצל האל כמאכל פשוט ובסיסי העולה מידי יום על השולחן, מוגש בשגרה מונוטונית. התפילה היא מעין הכרח שהאל כביכול לא יכול בלעדיו

<sup>57</sup> התגלות הצדיקים, עמ' 54-55. ראו גם: זכותא דאברהם תש"ט עמ' י-יא, כרם ישראל תר"צ עמ' 70, מאמר מרדכי חלק ב, עמ' קפד.

<sup>58</sup> סיפור זה מהדהד גם את הסיפור המופיע בגמרא (בבלי, נדרים סו ע"ב) על בן בבל שעלה לארץ ישראל, ומבקש מאשתו המקומית לבשל לו תבשיל ערשם אך בשל בעיות בתקשורת היא אינה מבינה את בקשותיו והדבר מביא לשרשרת אירועים קומית ומרירה. על משמעות השימוש בדימוי של קשר בין בני זוג ראו גם: גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 151.

<sup>59</sup> במדבר כח, ב. ציטוט זה מופיע גם בהערותו של רוזנטל לסיפור זה. וראו בעניין זה למשל: רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן ט, ב: "וְגַם יִשְׂרָאֵל מִפְּרִנְסִים לְאֲבֵיהֶם שֶׁבִשְׂמֵיהֶם בְּתַפִּילָתָם כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב: "וַיַּעֲמִידָהּ לְיַעֲקֹב לְחֶק" 'חֶק לְשָׂנֵא דְמִזְנָא הוּא'".

אך בסתר לבו הוא עורג להפתעה ולגיוון בתכניה ובצורתה. נראה כי בדבריו של הרבי מרוז'ין מסתתרת גישה מאד לא אוהדת לתפילת הקבע של האדם הפשוט וכי הוא אינו מייחס לה ערך רב.

חסידיו של הרבי מרוז'ין יוצאים לדרכם ונשארים ללון במלון אחד, בו הם פוגשים איש זקן. תוך כדי שיחה עמו הם משתפים אותו בסיפורו של הרבי מרוז'ין. בתגובה לסיפור אומר להם הזקן כי סיפור זה נכון רק בבני זוג שאהבתם כבר נשחקה, "אמנם בעת אשר גברה אהבתו אצלה", כלומר בבני זוג שאצלם האהבה לא רק שלא נעלמה אלא התגברה עם השנים, הרי אצלם יתקיים: "ותשא חן וחסד לפניו"<sup>60</sup>, בזוגיות שכזו היה הבעל מקבל בהבנה גם את המאכל הרגיל, ללא חידוש ולמרות העיכוב הממושך.

הזקן עושה דבר שהחסידים עצמם לא היו מעיזים לעשות - מטיל ספק בסיפור. לא ברור האם הזקן הוא אדם פשוט ותמים, המתייחס רק לרובד הגלוי של הסיפור ומציע בתמימותו לקרוא אותו אחרת, או שהוא מודע לרובד הסמוי שלו ולמסר שהרבי מרוז'ין ביקש להעביר לתלמידיו אודות התפילה בזמנה. כך או כך, קריאתו המעט חתרנית של הזקן הותירה חותם עמוק בחסידים: "כשמעם דברי הזקן נכנסו מאד באזניהם".

דבריו של הזקן מזמינים ראייה אחרת של התפילה: כאשר שורה אהבה בין האל לבין האדם המתפלל, האל מוכן לקבל באהבה את תפילתו גם כאשר היא חדרגונית, מונוטונית וקבועה, ושעריו פתוחים לקבלה בכל עת, גם לא ב'חלונות הזמן' הקבועים מראש.<sup>61</sup>

כאשר חסידי הרבי מרוז'ין שבים לחצרו של רבם, הם מספרים לו על המפגש עם הזקן, ובאמצעות הדיבור אודותיו מתאפשר להם להטיל ספק בדבריו של הרבי בפניו, בלי להיראות כעזי פנים.

נראה כי דבריו של הזקן אודות האהבה השורה בין בני הזוג, מעוררת גם את האהבה של הרבי לחסידיו והוא פונה אליהם במילים 'תדעו בני אהובי נפשי'. וקובע קביעה כמעט מיסטית כי אותו זקן 'כבר נפטר ונסתלק מן העולם הזה כי לא בא לעולם הזה רק בשביל דיבור זה. ולהמליץ המליצה גדולה הזאת על ישראל'. כלומר בדבריו של אותו זקן, מעין צדיק נסתר שחלף לו לרגע בסיפור, נעשתה המתקה של הדינים שהתגלמו בסיפורו של הרבי מרוז'ין, ונחשפה האהבה והחיוניות שבקשר בין האל לבניו וממילא גם המתקת האופן בו יש להתייחס לאיחור בזמן התפילה.

מעבר לתוכן הסיפור ולשאלת איחור זמן התפילה, מעלה הסיפור את השאלה למי הסיפור שייך. לכאורה הרבי מרוז'ין רצה באמצעות סיפור פשוט להעביר לתלמידיו מסר ברור אודות התפילה בזמנה. אולם במהלך הסיפור מתברר כי מרגע שהסיפור סופר הוא יצא מרשותו של המספר ויש לו כביכול חיים משלו. אפשר לספר אותו מחדש ולהפיק ממנו תובנות הפוכות מאלו שהיו טמונות בו מלכתחילה.

<sup>60</sup> זהו ארמז לאסתר המלכה העומדת לפני אחשוורוש שלא בזמן המקובל. ראו: אסתר ב, יז; אסתר ה, ב.  
<sup>61</sup> בהקשר זה מעניין לציין כי אסף עמד על כך שהרבי מרוז'ין הקפיד על 'קבלת קהל' של תלמידיו בזמנים קבועים, וחרג מכך רק במקרים נדירים. ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 347.

תהליך זה מזכיר באופן מסויים את גישת הטיפול הנרטיבי על פיו מתוך ה'רביסיפוריות' האפשרית, מזהה האדם את ה'סיפור הדומיננטי' המנחה אותו ובונה לעצמו 'סיפור אלטרנטיבי', או 'סיפור מועדף'.<sup>62</sup> ה'כתיבה מחדש' של הסיפור החדש, שיחליף את הסיפור הדומיננטי המשתלט על חי האדם ועל זהותו, מאפשרת פירוק והבניה מחדש של מרכיבי הסיפור האישי.<sup>63</sup>

באופן דומה מרדכי רוטנברג טבע את המושג 'שלחון' - הלחנה מחדש, ביחס לראייה של האדם את סיפור חייו באור חדש:

האדם המתבונן על עברו יוצר רהיביוגרפיה של עצמו, מלחין את עצמו מחדש, משלחן את עברו, לכדי מנגינת חיים חדשה. השלחון הרהיביוגרפי מהווה שילוב של חזרה מעגלית של העבר עם אפשרות של שינוי קווי בעתיד.<sup>64</sup>

אמנם בסיפורנו הסיפור מחדש אינו כה דרמטי והשלכותיו אינן מרחיקות לכת כבטיפול הנרטיבי לסוגיו, אך היסוד המשותף הוא המבט אל עצם הסיפור כיסוד דינמי המאפשר לספר אותו באופנים שונים, הפותחים אופקי הבטה חדשים.

מעבר לכך, רוטנברג מסביר את השוני בין טכניקת השלחון לבין גישת הטיפול הנרטיבי בכך שבתהליך השלחון מקפידים כי ה'לחן החדש', הפרשנות החדשה לסיפור החיים לא יוותר סגור במעגל הסובייקט אלא תיבדק התקבלותו גם בהקשר החברתי של האדם.<sup>65</sup> לדבריו:

פירוש נרטיבי צריך למצוא לעצמו את הקהילה שבה הוא מהדהד ואיננו יכול לפעול בחלל ריק. פירוש העומד בחלל ריק מותיר טווח פרשנות לא מוגבל ההופך את עצם מעשה הפרשנות למגוחך. הקהילה החברתית משמשת ככלי מבחן מציאותי לפרשנות ומעמידה אותה על יסודות ממשיים.<sup>66</sup>

גם בסיפורנו הקריאה המחודשת שהציע הזקן קיבלה הידהוד הן במעגל החסידים והן בהמשך במפגש עם המספר המקורי, הרבי מרוז'ין. האופן בו קיבל הרבי מרוז'ין את הקריאה האלטרנטיבית בסיפורו הוא שהעמידו מחדש על יסודותיו.

<sup>62</sup> ראו: וייט ואפסטון, אמצעים סיפוריים, עמ' 85-90; כהן, טיפול נרטיבי, עמ' 15-18. וראו דברים דומים במאמרו של הרב שג"ר על סיפורי רבי נחמן מברסלב, שג"ר, מבוא, עמ' 27-28.

<sup>63</sup> קובלסקי, רז וקיסרי, היכל המראות, עמ' 23.

<sup>64</sup> רוטנברג, פסיכולוגיה, עמ' 79.

<sup>65</sup> שם, עמ' 82-83.

<sup>66</sup> שם, עמ' 83.



## 6. סיכום

פרק זה עסק בסיפורים המסופרים בתשובה לשאלה. השאלות נעו על טווח רחב מאד: משאלה בלימוד הזוהר, לשאלה בענייני מסחר, שאלה עקרונית על הדרך לעבוד את ה' ועיסוק בשאלה (שלא נשאלה במפורש) לגבי משמעות ההלכה בנוגע לזמן התפילה.

המשותף לכל הסיפורים הוא יכולתו של הסיפור לבטא ולשקף מורכבות ואף אי ידיעה. כמו כן, הסיפור כמדיום דיאלוגי מזמין את שומעיו לשותפות בפרשנותו ובכך הופך את התשובה לדבר מה המצוי לא רק בידי הרבי אלא חוזר לשואלים. התשובה המתקבלת מן הסיפור יכולה להישמע, באופן פרדוקסלי, בכמה קולות שונים ולהחזיק פרשנויות שונות. הסיפור פושט ולובש צורה והופך את התשובה הטמונה בו לדינמית ומשתנה.

באופן מעניין, בשניים מן הסיפורים בפרק זה קיים בסיפור פער של זמן מקום בין אירוע ההיגוד, הזמן בו נמסר הסיפור לשומעיו, לבין המקום בו הסיפור עובד והובן על ידי שומעיו. בסיפור 'מעשה משר אחד' ובסיפור 'תבשיל השעועית'<sup>67</sup> מופיעה האכסניה כמקום בו מופיעה תובנה חדשה לגבי הסיפור. עובדה זו מבטאת עוד פן המאפיין את הסיפור כתשובה לשאלה: זו אינה תשובה מיידית וישירה אלא כזו המצריכה זמן של השתהות ועיבוד. הסיפור הוא מדיום השוקע לאיטו בתודעת שומעיו והבנתו היא פרי של התבוננות והמתנה.

---

<sup>67</sup> וכן בסיפור על הרבי מצ'רנוביל, המופיע בפתיחה לפרק זה.

## פרק שביעי

### סיפור כמראה

#### 1. פתיחה

אחת מסגולותיו הבולטות של הסיפור, כפי שנדונו גם במבוא, היא האופן העקיף והרב משמעי בו הוא פונה אל שומעיו. רבי קלונימוס קלמן אפשטיין, בעל ה'מאור ושמש', תאר את הסיפור ככלי של הצדיק לעורר את צאן מרעיתו לתשובה. לדבריו, הצדיק חש שאינו יכול להוכיח באופן ישיר את אנשי קהילתו על מעשיהם - הן משום שאינו רוצה לביישם, הן משום שאינו יכול לדעת באופן מובהק איזה עניין הם צריכים לתקן ובעיקר משום שאינו מרגיש ראוי בעצמו להוכיח אחרים על מעשיהם ושדבריו יצאו מן הלב ויכנסו אל הלב. לכן בוחר הצדיק בערוץ של שימוש בסיפורי מעשיות, על ידם הוא מעורר את שומעיו באופן עקיף. הנושאים בהם עוסקים סיפורי המעשיות שמספר הצדיק מבטאים את הנושאים בהם הוא מתחבט באותה תקופה, ומשקפים באופן אותנטי את התחומים בהם הוא רוצה לשוב בתשובה באותה עת. "כי הסיפורי מעשיות של הצדיק הן כפי הספק שנולד לו".<sup>1</sup> כלומר הסיפורים אינם סיפורים הנושאים מסר חינוכי פשטני אלא נובעים מתוך סיכסוך פנימי, מתוך מורכבות אותנטית המבקשת את פתרונה. מתוך הקשבה לסיפוריו הכנים של הצדיק, מתעוררים גם השומעים לשוב בתשובה על אותם נושאים, בלא שיצטרך להוכיח אותם עליהם באופן ישיר ולהלבין את פניהם:

וכן ראיתי אצל רבותי הקדושים זצוק"ל כשהיו מוכיחים איזה אנשים לא היו מוכיחים לנוכח [=באופן ישיר], כך וכך עשית, רק ברמיזה דעלמא [...] וממילא נשבר לב השומע לשנים עשר קרעים<sup>2</sup> ומהרהר בתשובה. לפי שאם מוכיחים אותו לנוכח אז מתבייש בפני כולם ונשפך דמו, והוא עבירה גדולה, על כן צריך להטמין ברמז.<sup>3</sup>

ה'מאור ושמש' מדגים עיקרון זה על ידי סיפור על האופן בו רבו, רבי אלימלך מליז'נסק, היה מעורר את שומעיו לתשובה באמצעות סיפורי מעשיות:

[...]כאשר ידוע ומפורסם מאדמו"ר איש אלקים מו"ה אלימלך זצוק"ל שהיה עומד לפני ביתו וסבבוהו בני אדם בעגולה והוא היה עומד באמצע וסיפר איזה מעשה באיזה ענין לפנייהם וכל אחד ואחד מהם היה לבו נשבר על שנים עשר קרעים וכל אחד מהם סבר שסיפור המעשה הזאת עבירו ומרמז על מעשיו אשר לא טובים אשר עשה, וזה סבר שאליו הדברים מגיעים כן היה אצל כל אחד ואחד, הגם שהצדיק כונתו בסיפור המעשה לאיזה ענין הצריך

<sup>1</sup> מאור ושמש ח"ב, פרשת דברים, דף קצג ע"א.

<sup>2</sup> ע"פ מלכים א, יא, ל.

<sup>3</sup> שם, דף קצ"ג ע"ב.

לו או שמכוין שיצא מהם איזה מוסר והנהגה אף על פי כן עליהו לא יכול והם שוים לכל נפש השומעים דבריו. וזה אפילו שיחת חולין של ת"ת [תלמידי חכמים] צריכים לימוד. ובה הצדיק יבחן לידע ולהודיע אם זה כוחו אזי הוא בחינת ציון וצדיק יסוד עולם באמת.<sup>4</sup>

האנשים העומדים סביב הרבי מליז'נסק 'בעגולה', מזכירים את המבנה הקבלי של 'עגולים ויושר'. תודעת היושר היא תודעה קווית, ליניארית, הישגית והיררכית. לעומתה העיגול מבטא תודעה שוויונית בה אין לאחד מעלה מהותית על חברו אלא כל אחד מקבל את מקומו ומבטא את ייחודיותו באופן מלא. המעגל, שאין לו התחלה וסוף, וכל הנקודות שבו רחוקות באופן שווה ממרכזו, מהווה צורה גיאומטרית שבכוחה לבטא את האינסוף.<sup>5</sup> הרב המספר סיפורי מעשיות לאנשים העומדים סביבו במעגל מבטא במבנה זה תפיסה לא היררכית, מעין מרחב דיאלוגי שבתוכו מסופר הסיפור. דווקא סיפורי המעשיות המסופרים באופן עקיף ורמוז, נוגעים בלבבות כל השומעים אותם, ללא יוצא מן הכלל. כל אחד מהם בטוח שהוא הנמען לסיפור, ולבו נשבר בעקבות ההאזנה לו.<sup>6</sup> מעבר לכך, טוען ה'מאור ושמש' כי היכולת לספר סיפורי מעשיות המעוררים את הלב, ולעורר את השומעים לתשובה באופן רמוז ועקיף, בלי לפגוע בהם ולהלבין את פניהם בפומבי, ובלי לעורר יראה בלבם מהווה מעין אבן בוחן לצדיק האם הוא צדיק אמת או לא.

דבריו של ה'מאור ושמש' על הסיפור כמשקף היבטים שונים בנפשם ובמעשיהם של המספר ושל הנמענים לסיפור כאחד, מזכירים את התפיסה העומדת בבסיס תיאטרון הפלייבק. בתיאטרון זה מזמינים אדם מהקהל לספר את סיפורו, ומן המספר עובר הסיפור לשחקני הפלייבק המאלתרים על הבמה פרשנות משלהם לסיפור ובכך 'מחזירים' אותו למספר בלבוש חדש, תוך שהם פורשים מחדש את יריעת הסיפור בפני המספר, הקהל והשחקנים עצמם, ומגלים בו פנים ועומקים חדשים.<sup>7</sup> סיפורו של האדם, המוצג בפניו ומקבל חיים חדשים על הבמה, הופך למעין מראה עבור המספר, באמצעותה הוא יכול לראות את עצמו באור חדש.

השיקוף התיאטרוני הוא מרכיב בסיסי וראשוני בתיאטרון הפלייבק והוא מבוסס על מרכיב פסיכולוגי מהותי וראשוני בקשר האנושי – ההשתקפות (mirroring).<sup>8</sup> האיכות הייחודית של עקרון המראה וההשתקפות מקבלת ביטוי בסיפורי מיתולוגיה ואגדה ומיוחסת לה חשיבות תרפויטית גדולה. כבר מינקות, התינוק הרואה את עצמו נשקף בעיני אמו, המביטה בו בהתפעלות מקבל סיוע משמעותי להתפתחות העצמי. ג'ונתן פוקס, שייסד את תיאטרון הפלייבק, תיאר את קבוצת הפלייבק כ'היכל מראות'. היחיד רואה את עצמו משתקף מתוך האינטראקציות השונות שהוא מקיים עם חברי הקבוצה

<sup>4</sup> שם, דף קצ"ד ע"א- ע"ב.

<sup>5</sup> שניידר, השכינה, עמ' 191-214. שניידר עוסקת באופן ספציפי בתפיסתו של בעל ה'מאור ושמש', את מושגי העיגולים והיושר. כמו כן ראו שוורץ, חב"ד, עמ' 10-50.

<sup>6</sup> תיאור זה מזכיר את דברי המדרש על מתן תורה: "אמר רבי לוי נראה להם הקב"ה כאיקונין [=תמונה או תבליט] הזו שיש לה פנים מכל מקום, אלף בני אדם מביטין בה והיא מבטת בכולם. כך הקב"ה כשהיה מדבר כל אחד ואחד מישראל היה אומר: עימי הדבר מדבר" (פסיקתא דרב כהנא, יב, כה).

<sup>7</sup> לוברני רולניק, חיים בתוך סיפור, עמ' 13.

<sup>8</sup> על מושג ה-mirroring, שטבע היינץ קוהוט ראו קוהוט, כיצד מרפאת, עמ' 255-269.

וכך הוא מעמיק את ההכרות שלו עם עצמו ועם האופן בו הוא נחוה בעיניהם של האחרים. פוקס מנה סוגים שונים של מראות: מראה אמפתית, מראה מעמתת המאפשרת צמיחה, מראה הפוכה, מראה מתקפת ועוד. אך לדבריו ישנה גם מראה שאינה מיטיבה, מראה שאותה הוא מכנה 'מראה ממאירה' המשקפת לפרט תכנים שהם למעלה מיכולתו לשאת ובכך היא מקשה עליו. כאשר המראה מותאמת לפרט ומכוונת להיטיב עמו, יש בה איכות מרפאת ומצמיחה, של תיקוף, הכלה, רפלקציה, אמפתיה, התפכחות ועוד.<sup>9</sup>

גם בסיפורי המעשיות שסיפרו האדמו"רים ניתן למצוא סיפורים שסופרו מתוך רצון להעמיד מראה בפני השומע.<sup>10</sup> סיפורים מעין אלו יעמדו במוקד פרק זה. בניגוד לתיאטרון הפלייבק בו המספר הוא גם היוצר וגם הנמען, והשחקנים רק "מחזירים" לו את הסיפור ששיתף בלבוש חדש, בסיפורי המעשיות שסיפרו האדמו"רים, האדמו"ר הוא יוצר הסיפור והתלמיד הוא הנמען שלו. עם זאת, בסיפורים רבים נראה כי הרבי מספר את הסיפור מתוך קשב עמוק לתלמיד ולמה שהוא חושב שהוא זקוק לקבל ממנו באותה עת, כלומר הסיפור אינו יצירתו הבלעדית של הרבי אלא הוא נובע מתוך הסיטואציה הקונקרטית של המפגש עם התלמיד והנוכחות שלו בה, והקשבה ל'סיפור' שמספר התלמיד במובן הרחב של הביטוי.

הבדל נוסף הוא שבעוד בתיאטרון הפלייבק המטרה המוצהרת היא להעצים את המספר ולתת לו תחושה של הקשבה והכלה,<sup>11</sup> בסיפורים שיופיעו בפרק זה המראה פעמים רבות היא מראה מטלטלת ולעיתים קרובות לא מחמיאה או מלטפת כלל וכלל ומטרתה להעביר ביקורת ולחולל שינוי. כאשר הרבי משתמש בסיפור כמראה, פעמים רבות הדמות הנשקפת ממנה אינה חיובית, ומשקפת דברים שהתלמיד עצמו מדחיק, מסתיר או מתכחש להם. עם זאת, מן הסיפורים ניכר שכוונת המספרים היא ליצור מראה שאולי מעמתת את התלמיד עם עצמו, אך המטרה הסופית היא להצמיח אותו ולהיטיב עמו.

צורך הצביעה על כך שאחד מעמודי התווך של הביבליותרפיה הוא היכולת ליצור התקה של מוקד הכאב אל עולם בעל איכויות רגשיות אנלוגיות. ההרחקה מעולמו הקונקרטי של המטופל מאפשרת להגן עליו מחשיפת יתר ולהזדהות עם הטקסט בלי 'להיבלע' בו.<sup>12</sup> כאשר הסיפור משמש כמראה הוא משקף לאדם משהו על עצמו ועל התנהגותו, דבר מה שעד כה היה נסתר מעיניו ולא ראה אותו משום ש"כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו".<sup>13</sup> המתודה האנלוגית משאירה בידי השומע את החופש להבין לבד כי הוא נשוא הביקורת, הוא נמשלו של המשל. בכל הסיפורים בהם יעסוק פרק זה, מספר

<sup>9</sup> קובלסקי, רז וקיסרי, היכל המראות, עמ' 37-41.

<sup>10</sup> על המפגש עם הצדיק כעמידה מול מראה ראו דבריו של רבי נחמן מברסלב: "כִּי צָרִיךְ לְזַכֵּךְ אֶת הַפְּנִים שְׂיוּכָל כָּל אֶחָד לְרֹאוֹת אֶת פְּנֵיו בְּפְנֵים שְׁלוֹ כְּמוֹ בְּמִרְאָה עַד אֲשֶׁר בְּלֹא תוֹכְחָה וּבְלֹא מוֹסֵר יִתְחַרֵּט חֲבֵרוֹ תִּקְרָה עַל מַעֲשָׂיו רַק מִמָּה שְׂיִבִיט בְּפְנֵים שְׁלוֹ כִּי עַל יְדֵי שְׂיִבִיט בְּפְנֵים שְׁלוֹ יִרְאֶה אֶת עֲצָמוֹ כְּמוֹ בְּמִרְאָה אֵיךְ פְּנֵיו מְשַׁקֵּעַ בְּחֻשָּׁן" (ליקוטי מוהר"ן ח"א תורה י"ט).

<sup>11</sup> לוברני רולניק, חיים בתוך סיפור, עמ' 15-16.

<sup>12</sup> צורן, הקול השלישי, עמ' 73.

<sup>13</sup> משנה, נגעים, ב, ה.

הרבי לתלמידיו סיפור המהווה אנלוגיה למציאות שאליה הוא רוצה להסב את תשומת ליבו או לביקורת שאותה הוא רוצה להעביר, ועל התלמיד להבין את המשתקף אליו באופן עקיף מתוך הסיפור.<sup>14</sup>

פדיה עסקה בכמה מקומות בסיפורי המעשיות כראי. בדיונה אודות סיפורי המעשיות של רבי נחמן מברסלב קבעה כי

המעשיות עצמן כמיתוסים הן מצע טרנספורמטיבי, שבו התמונה הקדמונית מתגלה כסוג של ראי המגלה לאדם את פניו. הגילוי הזה, היקיצה הזאת הם סוג של נס דחוף. מחזיק המראה חייב אולי תמיד לעמוד ממול, מנגד, חיצוניותו לחברה היא חלק מן השליחות שהוא ממלא עבור חברה זו עצמה.<sup>15</sup>

במקום אחר עסקה פדיה בדמות הרב כמראה המשקפת לאדם את פניו וכך הוא מתעורר, חוזר לעצמו ורוצה להיות טוב יותר.<sup>16</sup> הרבי המחזיק מראה אל מול פניהם של תלמידיו צריך ראשית לזכך את עצמו מפניות, לעמוד מחוץ לסיטואציה, ולהתגייס למען התלמיד ולמען יכולתו לראות את פניו כפי שהן. באופן דומה תיארה קויפמן את דמותו של רבי זושא שכאשר היה רוצה להוכיח אחרים על מעשיהם היה מדבר על עצמו כאילו הוא החוטא, ועשה זאת תוך כניסה אמיתית לנעליו של החוטא והזדהות עם דמותו. זהו מצב בו הרבי לא רק מציב מראה לתלמידו אלא הופך בעצמו להיות המראה.<sup>17</sup>

בסיפורים שידונו להלן, הסיפור נבע מתוך סיטואציה קונפליקטואלית בין הרבי לתלמיד והוא מהווה אמצעי להעברת ביקורת נוקבת ומסופר מתוך מעורבות רגשית עמוקה של הרבי בסיטואציה. ייתכן כי השימוש בסיפור נעשה לא רק כדי להעביר את המסר באופן עקיף למען התלמיד אלא גם בשל סערת הרגשות שהרבייה מספר היה מצוי בה בעצמו, וההרחקה מדיבור ישיר אל עבר הסיפור סייעה לריכוך העוצמה הרגשית של הדברים.

## 2. הסוס המיוחס והשועל

ב'ספר האי נחת' כתב פרננדו פסואה על המראה כלא טבעית, כאויב האדם ומכילה בחובה השפלה והרעלה עצמית:

אל לו לאדם לראות את פניו שלו. זהו הדבר הנורא ביותר. הטבע נתן לו את מתת אייחכולת לראות אותם, כפי שלא ניתן לו לראות את עיניו שלו. רק במימי הנהרות והאגמים יכול היה לראות את פניו. ואפילו התנוחה שהיה עליו לאמץ היתה סמלית. היה עליו להתכופף,

<sup>14</sup> בעניין זה ראו גם: הנדלר, הסיפור החסידי, עמ' 57; דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 88.

<sup>15</sup> פדיה, הבורגנות, עמ' 184. וראו גם: פדיה, קבלה ופסיכואנליזה, עמ' 226.

<sup>16</sup> פדיה, מחוץ לשיטה, עמ' 156.

<sup>17</sup> קויפמן, פרפורמנס חסידי, עמ' 58-60.

להשפיל את עצמו כדי לבצע את מעשה ההשפלה שבראיית עצמו. בורא המראה הרעיל את

נפש האדם.<sup>18</sup>

לעומת דברים אלו קרל יונג טען כי אישיותו המוחצנת של האדם, אותה הוא כינה 'פרסונה' (מסכה ביוונית), מייצגת את האדם ויוצרת את תדמיתו הציבורית, אך בה בעת היא מסתירה אותו ומטשטשת את עצמיותו הפנימית, את הצל, שהוא החלק הנחות והלא מודע של האישיות. יונג סבר כי בתהליך ההתפתחות של האדם, עליו להצליח לראות את עצמו מעבר למסכה שהוא עוטה על פניו:

מי שמביט לתוך המראה שבמים, יראה קודם כל את פניו שלו. מי שהולך אל עצמו מסתכן בעימות עם עצמו. המראה אינה מחמיאה, היא משקפת בנאמנות את כל מה שניבט ממנה. כלומר, את הפנים שאף פעם איננו מראים לעולם בגלל שאנו מכסים אותן עם הפרסונה, המסכה של השחקן. אבל המראה מציצה מבעד למסכה ומגלה את הפנים האמיתיות.<sup>19</sup>

את הסיפור הבא, שסיפר רבי חיים מצאנז<sup>20</sup> לחסיד מיוחס שהגיע לחצרו, ניתן לקרוא כדוגמא לסיפור שמטרתו להסיר מעל פני השומע את המסכה המכסה אותם ולהציב מולו מראה שתשקף לו את פניו האמיתיות, את מראהו הלא-מחמיא ואת הצל שהוא מסרב לראות.

ידוע הוא שכ"ק [שכבוד קדושת] רבינו מצאנז צוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] היה מקרב מאוד את נכדי הצדיקים זרע קודש בני טובים, והיה מכבדם בכל מיני הכבוד. וכ"ש [וכל שכן] לעניים שבהם היה נותן להם כל אשר לו. ולפעמים כשלא היה לו כסף כ"כ [כל כך] כפי רצונו ליתן להם, היה מבקשם שישבו אצלו כמה ימים עד שיהיה לו יותר סכומי כסף ליתן להם, ונתן להם. פעם אחת בא לצאנז אחד מהנכדים והיה גדול ועב ושמן, ורוח וריח התורה לא היה בו כלל, ולהיפך לגמרי מזרע הקדושים שיש בהם מקדושת אבותיהם הקדושים ומעוטרים בכל מדות טובות שיאה ונאה לבר אבהן קדישין [=לבן אבותינו הקדושים], ולא עוד אלא ששבת שם בצאנז בשבת והיה מצער לכולם בגאותו שהוא נכד, ולא יותר.

אחר שב"ק [שבת קודש] כשבא ליפטר מהרבי מצאנז, הרחיב פיו גם כן נגד הרבי. ורבינו הקדוש מצאנז שתק וסבל ולא אמר לו כלום. ונתן לו כסף, ולא רצה לקבל. ואמר לרבינו הקדוש מצאנז, יודע כבודו מי אני, אני נכדו של רבי פלוני ופלוני כו' וכו'. והשיב לו הרבי מצאנז, שמע נא אספר לך מעשה שהיה. מלך אחד גדול שלחם בימי מלכותו מלחמות רבות ונצחם, וכח נצחונותיו היה שהיה לו סוס של אביו שהוא גם כן היה מלך גדול ואדיר שנצח כל מלחמותיו עם אויביו, שהוא בעצמו רכב על סוס זה, וברכבו בסוסו בקע מחנה האויב ונכנס בתוך המחנה והכה על ימין ועל שמאל, וכך נצח כל המלחמות. וכך בנו המלך אחריו

<sup>18</sup> פסואה, ספר האי נחת, עמ' 437-438, ס' 444.

<sup>19</sup> יונג, ארכיטיפים, עמ' 43. התרגום שלי.

<sup>20</sup> ראו עליו לעיל, עמ' 107 הערה 7.

ירש זה הסוס ובכח וגבורת הסוס הזה של אביו נצח גם כן וגבר על כל אויביו, כי הסוס היה מלומד מלחמה מאד מאד.

פעם אחת קרה שהסוס מרד במלכו ובעט בו והפיל את המלך ארצה. וישבו שרי המלך בכסאות למשפט לדון את הסוס על מרידתו שמרד במלך, ונשאו ונתנו בזה. ונמנו וגמרו פסק דינו אשר להרגו סתם לא, כי סוף כל סוף בגבורתו של הסוס הזה נצח המלך ואביו כמה מלחמות גדולות מפורסמות בעולם. ולוותר ולמחול לו גם כן אי אפשר, כי הוא בזה וציער את המלך, אלא דנו ואמרו ליקח את הסוס עם כל קישוטיו כמו שעומד תמיד מקושט באורוות המלך מראשו ועד רגליו באבנים טובות ומרגליות, ולהוליכו ליער שיש בו חיות טורפות ולקשרו שם באחד האילנות שלא יוכל לרוץ ולזוז משם עד שיאכלוהו חיות היער שלא ישאר ממנו שריד. וכן עשו משרתי המלך, והוליכו את הסוס ליער וקשרוהו שמה באילן גדול ועב. ואחד משרתי המלך עמד שם מרחוק על אילן אחד לראות שם מה יהיה סופו של הסוס. והנה תיכף הריחו חיות היער והתאספו שמה מסביב הסוס. וכשרצו לגשת אליו והנה דהר ונחר הסוס בקול מצהלה אדירה, וגם בזוז הסוס ממקומו האירו והבריקו מעליו ביהלום ניצוצי אורות מהתכשיטין שהיו תלויים עליו, וברחו החיות בפחדם ממנו, יען שמעולם לא ראו מין בעל חי כזה. חלפה כת ראשונה ועברה כת שניה של חיות טורפות וגם כן נבהלו וברחו מן הסוס, עד שעברו כמה כתות חיות וכולם פחדו מלגשת להסוס לנגוע בו. עד שנשמע ונדע לכל החיות ממין בעל חי הזה שעומד בתוך היער אשר מעולם לא ראו ולא שמעו ולא ידוע להם ממין בעל חי הזה שעומד ומבהיל ומפחיד לכל הנגשים אליו, ואשר אפילו האריות וכל מיני עזים שבחיות יראים ופחדים ממנו. והתאספו כולם אצל השועל שביער, והוא הפקח שבחיות, שיחקור על מין חיה הזאת. והוא אמר להם, בואו עמי ונראה מה ומי הוא, ונדעה מה לעשות עמו.

והלכו כל החיות עם השועל בראשם עד שהגיעו למקום הסוס אשר הוא עומד ונקשר שם. המה כולם עמדו למרחוק ומשתאים אל השועל לראות חכמתו ומעשיו שיעשה כאן. ונגש השועל לבדו אל הסוס, והלך וסובב את הסוס מארבע צדדיו. והסוס עשה תנועות משונות להפחיד את השועל שיברח. אבל השועל הולך וסובב את הסוס לארבע רוחותיו. והשועל הפקח עמד על מראהו וראה והכיר כי הבעל חי הזה הוא מראה סוס לו וזרמת סוסים לו זורם, ויגש אליו ממש בלי פחד וישאלהו, מי ומה אתה? והתחיל הסוס להתריז נגדו ובברק האבנים הטובות אשר עליו הבריקהו. והשועל הפקח לא נתפעל מאומה ממנו ומהזיותו, ולא זע ולא זז ממקומו. וישאלהו שוב, מי אתה ומה שמך? ויאמר הסוס אליו, אני הוא אשר רכב עלי מלך פלוני ופלוני ובשנה פלונית ופלונית נצח על ידי מלחמה פלונית ופלונית. וכן בנו אחריו כו' כו', וזהו יחוסי שהוא גדול ומהולל מאד. והתחיל שוב לזרום גם כן נגד השועל בזרמת הסוסים. שוב אמר השועל, אני לא שואל לך מגבורותיך ונפלאותיך ויחוסך מגדולת מלכים,

אני שואל אותך אמור לי מהר מה אתה<sup>21</sup> ושם שנקרא בו? והשיב הסוס, שהוא ושמו סוס. אז אמר השועל לחבריו, גשו הנה וחלקו לו כבוד הראוי ומותאם לסוס שהתריז לכולם בגאותו גאות הסוס. ודנו שם דינו, ואז הלמו עקבי הסוס מדהרותיו. וסיים הרבי מצאנו, ככה יעשה לכל בר אבהן ולא בר אוריין ואין לו שום מדה טובה ונכונה מאבותיו, שעליו אמרו חז"ל אשא תיכלא, ולדונו כסוס הנ"ל.<sup>22</sup>

למן הדור השני של החסידות החל להיווצר מתח בשאלת המנהיגות: האם עליה לעבור בירושה מאב לבנו או שמא מרב לתלמידו המעולה? האם יש להיצמד לדגם השושלתי או שמא לדגם האינטלקטואלי-כריזמטי? לאורך השנים, עברו כמעט כל ענפיה של החסידות לדגם השושלתי והוא אחד מן הגורמים המרכזיים המעצבים את פניה של החסידות כיום, כאשר כל חסידות קשורה בשושלת משפחתית מסוימת וחסידיה נאמנים לאותה שושלת.<sup>23</sup> רבי חיים מצאנו, מספר הסיפור שלפנינו, התנגד ל'ירושת הכבוד' כלומר להנהגה העוברת באופן אוטומטי מן האב לבנו וטען כי: 'מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך',<sup>24</sup> ולכן עדיף להעביר את ההנהגה לתלמיד מוכשר ובולט מאשר לבן בינוני. על אף עמדתו זו, כאמור הדגם השושלתי בחסידות הוא שקנה בה שבייתה וגם מרבי חיים מצאנו עצמו נוצרה שושלת אדמו"רים מכובדת.<sup>25</sup>

בצד שאלת הורשת האדמו"רות, ניצבת גם שאלת הייחוס, הכרוכה בעקביה: האם יש יתרון לצאצאי הצדיקים על פני חסידים מן השורה, ואם כן, מהו היחס הראוי אליהם?

אסף תיאר את תופעת הנכדים, ה"איניקלעך" שהיו חזון נפרץ בחצרות החסידיות:

ספרות הזיכרונות והפולקלור, הספרות היפה ובעיקר העיתונות היהודית במאה הי"ט מלאים וגדושים בדיעות על "צדיקים" מטעם עצמם, שהתגדרו בייחוס אבות המשתלשל מצדיקים נודעים. "נכדים" ו"נינים" אלה - "איניקלעך" כפי שכונו בפי העם - סבבו בעריה ובכפריה של מזרח אירופה, הציגו מגילות יחס, לעתים אותנטיות ועל פי רוב מזויפות, קיבצו נדבות ותרומות, עשו מופתים והוליכו שולל יהודים תמימים. היו מהם שהפכו ל"יושבים" קבועים באחת מחצרות הצדיקים המפורסמים, ומכיוון שאיש לא יכול היה לאשש את טענותיהם או להפריכן, נהנו מחיי בטלה על חשבון החצר.<sup>26</sup>

רבי חיים מאיר יחיאל שפירא, 'השרף ממוגלניצא', סיפר על עימות שהיה בינו לבין נכדי הבעש"ט, עימות בו רבו, ה'אוהב ישראל' מאפטא, יצא להגנתו:

<sup>21</sup> ההדגשה במקור.

<sup>22</sup> כל הכתוב לחיים, עמ' קכ"ה-קכ"ו.

<sup>23</sup> ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 233-237.

<sup>24</sup> משנה, עדיות, ה, ז.

<sup>25</sup> אסף, דרך המלכות, עמ' 106-107. וכן ראו אודות נושא הייחוס בצאנו אצל בראון, צאנו, עמ' 192-198.

<sup>26</sup> אסף, דרך המלכות, עמ' 116.



שמעתי ממנו ז"ל כמה פעמים, איך שמורו ורבו הנ"ל [רבי אברהם יהושע השל מאפטא] היה מחזיק אותו במדרגה גדולה מאוד, ושמעתי ממנו ז"ל שסיפר כי פעם אחת היה יושב בשולחן מורו ז"ל אחר איזה אנשים מכובדים נכדי הבעש"ט ז"ל, והיו מקניטים אותו בדבר מה, והיה שומע מורו ורבו ז"ל איך מקניטים אותו קצת, ועמד ואמר בקול, אין אני מסתכל בייחוס נכדי הבעש"ט ואפילו נכדי משה רבינו, אני אין מסתכל רק במי שעושה קישוטין נאים לבורא עולם, וצעק בקול, מאיר יחיאל איז [יידיש: הוא] לפני ולפנים, ולקח אותו מביניהם והושיבו אצלו ממש, כך שמעתי ממנו כמה פעמים.<sup>27</sup>

הסיפור שלפנינו סופר לאחד מאותם 'נכדי הצדיקים', שהגיעו לחצרו של רבי חיים מצאנז. סיפור המסגרת פותח בהדגשת היחס החיובי שהקפיד הרבי מצאנז להעניק לנכדי הצדיקים, להם חלק כבוד וממון ביד רחבה ולעניים שבהם דאג ככל יכולתו. רבי חיים מצאנז היה ידוע במידת הצדקה הגדולה שלו ובכך שעל אף היותו אדם עני ומרוד חילק סכומי עתק לעניים בחצרו.<sup>28</sup> הקדמה זו נחוצה כדי להסביר כי יחסו לנכד שסביבו יסוב הסיפור, הוא יחס חריג הקשור לגאוותו וחוצפתו ולהתנהגותו הבוטה והגסה.

הנכד מתואר כ'גדול ועב ושמך', השימוש בשלוש מילים נרדפות בזו אחר זו משמש להדגשות גסותו החיצונית והמספר ממשיך ומתאר אותו כהיפך ממה שהיינו מצפים מנכד של צדיק - ללא ריח תורה, ללא מידות טובות ומלא גאוה 'שהוא נכד, ולא יותר', כלומר הוא מצפה ליחס מועדף לא בגלל משהו בו עצמו אלא רק משום ייחוסו.

במוצאי השבת, כאשר מגיע הנכד להיפרד מהרבי, כמנהג החסידים, הוא ממשיך בהתנהגותו הבוטה והחצופה והרבי מצאנז מכיל את חוצפתו ובוחר שלא להעמידו במקומו. כאשר הרבי נותן לו סכום כסף, הנכד מסרב לקבלו, ממשיך לנופף בייחוסו ותובע את זכותו לקבל סכום כסף גדול יותר. בתגובה לכך נראה שכבר פקעה סבלנותו של הרבי והוא מספר לו 'מעשה שהיה'. אמנם הסיפור שבחר הרבי מצאנז לספר הוא משל דמיוני ממשלי החיות, ואינו 'מעשה שהיה', אך ייתכן כי הבחירה לכנותו כך קשורה לתנועת המשל, המוליך את השומע מן המשל אל הנמשל - כלומר אליו עצמו, שהוא והתנהגותו הנלוזה אכן התקיימו במציאות והיו 'מעשה שהיה'.

הסיפור עוסק בסוס מלחמה ששימש מלך גדול וגם בנו ירש אותו. סוס זה היה מנוסה במלחמות ובזכותו הצליחו המלך ובנו לנצח בכל מלחמותיהם. אולם אחרי שנים של נצחונות, יום אחד הסוס מרד במלך והפיל אותו מעליו. שרי המלך החליטו לתת לו עונש יצירתי שמצד אחד יתן מקום לזכויותיו ולמלחמות הרבות שניצחו בעזרתו ומצד שני יהיה ראוי למורד במלך. הסוס נקשר ביער עם כל קישוטיו והאבנים הטובות שעליו, כדי להיות טרף לחיות היער. חיות היער מריחות את הסוס ומתאספות סביבו והוא בתגובה דוהר ונוחר לעומתם וכל היהלומים שעליו מבריקים ונוצצים וכך הוא מפיל את אימתו על החיות, שלא ראו מעולם יצור שכזה. וכך עברו כמה וכמה קבוצות של חיות

<sup>27</sup> תולדות הנפלאות, עמ' 14 אות ל"ג. ההדגשה שלי.

<sup>28</sup> אסף, הציץ ונפגע, עמ' 166-170.

ואת כולם הוא הצליח להרתיע, אפילו את האריות 'וכל מיני עזים שבחיות'. בעקבות זאת כל חיות היער התאספו אצל השועל 'הפיקח שבחיות' כדי שיעוץ עצה איך להתמודד עם החיה הלא מוכרת המפילה את אימתה על היער. השועל אומר לחיות כי השלב הראשון בהתמודדות עם החיה הלא מוכרת הוא לחקור אותה ולהבין מי היא. כעת כל החיות הולכות בשיירה אל הסוס הקשור לעץ, השועל ניגש אליו לבדו וכולם מביטים מן הצד במעשיו. הסוס כהרגלו עושה מיני תנועות משונות כדי להפחיד את השועל אך השועל לא מתרשם וממשיך לבחון את הסוס מכל צדדיו ומגיע למסקנה כי 'הבעל חי הזה הוא מראה סוס לו זורמת סוסים לו זורם'. למרות שהשועל כבר הבין לבדו שמדובר בסוס ולא בחיה נדירה ולא מוכרת, הוא רוצה לחלץ גם מפי הסוס את ההודאה הפומבית בכך שהוא בסך הכל סוס. השועל, ללא פחד, ניגש לסוס ושואל אותו: 'מי אתה ומה שמך', אך הסוס בתגובה מתריז כנגדו, כלומר עושה את צרכיו כנגדו ובנוסף מנסה לסנוורו ביהלומיו. השועל מתעלם מכך וחוזר שוב על שאלתו 'מי אתה ומה שמך' וכעת הסוס מתהלל בייחוסו ומציג עצמו כסוס מיוחס שרכב עליו המלך פלוני ובנו וניצח במלחמות, ושוב עושה את צרכיו לכיוונו. גם כעת השועל לא מאבד את עשתונותיו ופונה אליו בפעם השלישית: 'אני לא שואל לך מגבורותיך ונפלאותיך ויחוסך מגדולת מלכים, אני שואל אותך אמור לי מהר מה אתה ושמך שנקרא בו?' רק כעת מצליח השועל לחלץ מן הסוס את התשובה הפשוטה: שהוא סוס ותו לא. בפיקחותו מפוצץ השועל את הבלון שיצר הסוס המנופח מגאוותו העצמית ומציג אותו כפי שהוא. לאחר שחשף את המסכה מעל פניו פונה השועל לחבריו ומזמין אותם בציניות לחלוק את הכבוד הראוי לסוס שנהג כך בחיות היער בגאוותו. החיות תוקפות את הסוס שמנסה להימלט, ללא הצלחה.

דבריו של הרבי מצאנו המופיעים בסיום המשל מבוססים על אמרת חז"ל:

"אי בר אוריין הוא יאי, ואי בר אוריין ובר אבהן יאה ויאה, ואי בר אבהן ולא בר אוריין אשא תיכליה"<sup>29</sup>, כלומר: אם בן תורה הוא - ראוי, אם גם בן תורה וגם בן אבות, כלומר מיוחס - ראוי, אך אם הוא בן אבות ולא בן תורה - אש תכלהו, "שמעלה זו של ייחוס הריהי מקטרגת עליו, על שאין הוא כאבותיו החכמים!"<sup>30</sup> הרבי מצאנו פונה באופן ישיר לנכד ומוכיח אותו נמרצות על כך שהוא אמנם מיוחס, אך לא ירש מידות טובות מאבותיו ועל כן 'אש תכלהו' וייענש כאותו סוס מיוחס.

זהו משל נוקב שהדימויים בו קשים, על סף הגרוטסקיים. במשל עומדות זו מול זו שתי דמויות: הסוס והשועל. הסוס מתואר בצורה חייתית ובוטה תוך חזרה על ביטויים העוסקים בהפרשותיו ('התריז', 'זרמת הסוסים'). אנו מוצאים את הסוס כסמל המבטא מצד אחד כוח, תנועה, אצילות ועוצמה אך מן הצד השני הוא מסמל את הצד החומרי, הגשמי והארצי שבמציאות ואף את הפן הייצרי והחייתי שבאדם.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> בבלי, מנחות, נ"ג ע"א.

<sup>30</sup> פירוש שטיינזלץ, שם.

<sup>31</sup> קיצים, חמישים קריאות, עמ' 215; וראו בהרחבה על סיפורי הסוסים שסיפר הבעש"ט: לדרכר, השער לאין, עמ' 71-113 וכן ראו סיפור שסיפר רבי שמחה בונים מפשיסחה על סוסיו של הבעש"ט - שמחת ישראל עמ' 51.

חז"ל תיארו את הסוס בצורה שלילית ביותר :

ששה דברים נאמרים בסוס : אוהב את הזנות ואוהב את המלחמה ורוחו גסה ומואס את השינה

ואוכל הרבה ומוציא קמעה וי"א [ויש אומרים] אף מבקש להרוג בעליו במלחמה.<sup>32</sup>

במדרש תנחומא מתארים חז"ל את הסוס כייצוג סימבולי של שלב בהתפתחות האדם. לדבריהם, בגיל שמונה עשרה האדם נמצא בשיא כוחו, נהנה מעצמו ומתגאה במצבו כסוס דוהר. אולם מבט רחב על החיים יגלה כי זהו רק שלב אחד בתהליך ליניארי וטרמיניסטי מינקות ועד שיבה, הרוויה קשיים וחרדת מוות. נקודת מבט זו מכניסה לפרופורציה את השלב ה'סוסי' שבחיים כחלק מתהליך שלם.<sup>33</sup> בדומה לדברי המדרש, גם בסיפורו של הרבי מצאנו השלב בו הסוס היה במלוא כוחו חלף עבר, אך הוא לא השכיל להבין זאת ולקבל את ההשתנות ובעיקר את הענווה וכפיפת הראש שצריכות להתלוות אליה.

הסוס במשל מנסה לנופף בייחוסו, בהיותו סוס שרכב עליו המלך, ולהרשים את רואיו באמצעות היהלומים והאבנים הטובות שעליו, אולם השועל חושף את העובדה כי מתחת לייחוס ולמלבושים ישנו רק סוס. יתרה מכך, בשונה מן הנכד בסיפור שנראה כי מעבר לייחוס אבות בו הוא מנופף אין בו דבר משל עצמו להתגאות בו, לסוס במשל ישנו עבר מפואר של הצלחות במלחמות שיוחסו להיותו סוס מוצלח היודע את דרכי המלחמה, אולם לאחר בגידתו במלך ובעמדו ביער, לא נשאר ממנו דבר כי אם סוס.

משלי חיות יוצרים האנשה (פרסוניפיקציה) של עולם החי ומייחסים להן תכונות אנושיות (הסוס הגאווותן, השועל הפיקח) ומערכות יחסים כמראנושיות.<sup>34</sup> לעיל תיארו את ההאנשה כמבטאת תחושת אחדות של האדם עם המציאות הסובבת אותו.<sup>35</sup> לעומת זאת, לטענת שנאן וזקוביץ, האנשה נובעת מכך שבני האדם אינם מסוגלים להבין את עולם הטבע על כן הם 'משליכים' עליו את עולמם

<sup>32</sup> בבלי פסחים קי"ג ע"ב.

<sup>33</sup> "באותה שעה מתחלפים עליו שבעה עולמות. עולם ראשון, דומה למלך, שהכל שואלין בשלומו ומתאוין הכל לראותו, ומחבקין ומנשקין אותו, מפני שהוא בן שנה. עולם שני, דומה לחזיר, שהוא שוגש באשפות, כך הולד שוגש בצואה כשהוא בן שנתים. עולם שלישי, דומה לגדי, שהוא מרקד לכאן ולכאן במרעה טוב לפני אמו, כך התינוק מתענג לפני אביו ואמו ומרקד לכאן ולכאן ומשחק והכל שמחים בו. אימתי, כשהוא בן חמש. עולם רביעי, דומה לסוס שהוא מהלך בסטריות. ואימתי, כשהגיע על פרקו, כשהוא בן שמונה עשרה. כשם שהסוס רץ ומשתבח, כך הנער משתבח בבחרותו. עולם חמישי, דומה לחמור, שמניחין עליו אוכף. כך לבני אדם מניחין לו אוכפו עליו, נותנין לו אשה ומוליד בנים ובנות, חוזר והולך לכאן ולכאן ומביא מזון ומפרנס לבניו ומכלכל, ונותנין עליו משא והוא מעומס מן בנים ובנות. ואימתי, כשהוא בן ארבעים שנה. עולם ששי, דומה לכלב, שהוא חצוף לכאן ולכאן ונוטל מזה ונותן לזה ואינו מתבייש. עולם שביעי, דומה לקוף, שנשתנה דמותו מכל הבריות, שואל על כל דבר ודבר, ואוכל ושותה כמו נער, ומשחק כמו תינוק, וישוב לימי עלומיו בדעת אבל לא בדבר אחר. ואפילו בניו ואנשי ביתו מלעיגיין עליו ומקלליין אותו ושונאיין אותו. וכשהוא דובר שום דבר, אומרים לו הניחו לו, כי הוא נער וזקן. והוא דומה לקוף בכל עניניו ובכל דבריו. ואפילו התינוקות מלעיגיין עליו ומשחקין בו. ואפילו צפור דרוור ינערנו משנתו". (מדרש תנחומא, פקודי, סימן ג'). ההדגשה אינה במקור.

<sup>34</sup> וראו משל נוסף שבמרכזו שועל כמרמז לדמותו של הרבי, במשל האריה והשועל, לעיל עמ' 82.

<sup>35</sup> על פי שפאן, משלי איסופוס עמ' 177 וראו לעיל עמ' 90.

הפנימי ומנסים לפרש אותו באמצעותו. כמו כן, מבחינה ספרותית ההאנשה מסייעת ליצירת הפתעה ולכן היא כלי ביטוי רב-עוצמה.<sup>36</sup>

עליזה שנהר טענה כי מסיפורי בעלי חיים "ניטל עוקצה של ה'צנזורה' החברתית והאישית [...] שלכאורה אין הם נוגעים לבני אדם, אינם עוסקים בבעיותיהם ואינם מתייחסים לעולמם. כאשר השועל הערמומי מתמודד עם האריה האדיר יודעים כל המאזינים - לרבות המספר - במה דברים אמורים".<sup>37</sup>

בסיפור שלפנינו נראה כי ההאנשה מסייעת לרבי מצאנו ליצור תנועה כפולה: מחד היא יוצרת הרחקה מסוימת, שמאפשרת לשומע להכיל את המסר הנוקב, מכיון שעל פניו מדובר בסוס ושועל ורק בסיום רבי חיים מצאנו אומר לנכד נחרצות ובאופן ישיר שבו מדובר ויש 'לדונו כסוס', ומאידך באמצעות העיסוק בבעלי חיים, ובמיוחד דרך בניית דמות הסוס גס הרוח, חושף רבי חיים את היסוד החייתי שהוא רואה בניצב מולו ומשקף לאותו 'נכד' את התנהגותו הגסה והנלוזה.

באמצעות המשל הבוטה על הסוס המיוחס והשועל הפיקח, מציב הרבי מצאנו לפני הנכד מראה מאד לא מחמיאה, בלשון המעטה, שמטרתה לשקף לו כי מאחורי קליפת ה'נכד' שהוא מנסה להיתלות בה ובאמצעותה לדרוש מאנשים לכבדו, אין דבר. הוא קליפה ריקה שמאחוריה מסתתר אדם בזוי ונקלה. דרך דמות השועל הפיקח מסביר הרבי מצאנו כי הוא אינו מפחד ממנו ואינו מתרשם ממנו וכי הוא רואה אותו בדיוק כפי שהוא, רואה את ריקנותו וגסותו ואינו רוחש לו כבוד כלל.<sup>38</sup> דרך המשל הרבי מצאנו תובע מאותו נכד להשתחרר מן הדימיון כאילו זכות האבות יכולה להצדיק את קיומו, ומציג אותו ככלי ריק שאינו ראוי לכבוד ואינו מכבד את ייחוסו הרם.

<sup>36</sup> זקוביץ ושנאן, ספר יונה, עמ' 32-33.

<sup>37</sup> שנהר, סיפור עממי, עמ' 14. וראו שם פרק המוקדש למשלי שועלים בעמ' 101-120.

<sup>38</sup> מיד לאחר משל הסוס והשועל מופיע בספר 'כל הכתוב לחיים' סיפור נוסף, שאולי סופר על אותו 'נכד' ממש, ובו מבהיר הרבי מצאנו את דעתו הנחרצת על נושא הייחוס: "הרב מבארניב [=רבי אברהם שמחה הורביץ] זכר צדיק וקדוש לברכה היה פעם אחת בצאנו מראש חודש סיון עד אחר חג השבועות. וקודם חג השבועות בא לצאנו אחד מהנכדים המיוחסים. וכידוע אשר הרב הקדוש מצאנו קירב מאד הנכדים, אבל זה היה איש פשוט וגם התנהג שם שלא בדרך ארץ כראוי לנכד. ושאל לו הרב הקדוש מצאנו מדוע קוראים אלו הימים ימי מיוחס? והוא לא ידע להשיב בזה. ואמר לו הרב הקדוש מצאנו אני אומר לך למה. כי קודם מתן תורה היו המיוחסים חשובים, וזהו קודם חג השבועות, ולפיכך נקראים ימי המיוחס. אבל אחר חג השבועות, רוצה לומר אחר מתן תורה, מי שהוא למדן ומתנהג בדרך ארץ שקדמה לתורה הוא מיוחס, ואם לאו אין לו שום יחוס לכבודו" (כל הכתוב לחיים, עמ' קכ"ו). בעולם הקודם למתן תורה, אפשר להתרשם ממושלת יוחסין מרשימה, אולם לאחר מתן תורה, היא הופכת להיות 'נקודת הייחוס' והאדם הראוי להערכה הוא הלמדן, בעל האינטלקט והמסירות לתורה, ומי שנוהג בדרך ארץ, בעל המידות הטובות. וראו בעניין זה גם דבריו של רבי ישראל מרוזין: "ייחוס הוא מלשון מחסה והיינו שהאבות הק' [דושים] הם בבחינת] מגן ומחסה לבניהם אחריהם, וכל זה שייך דוקא כשהבן הולך בדרכי אבותיו אזי מועיל המחסה של האב להגין על הבן" (גר ישראל, עמ' קח).

### 3. לרקוד בלי מכנסיים

בסיפור הבא עושה רבי ישראל מרוז'ין<sup>39</sup> שימוש בסיפור על מנת לבקר באמצעותו את תלמידו על התרחקותו ממנו ולשקף לו את המחיר שהוא משלם על כך. הסיפור משמש בידו כמראה שדרכה ניבטת לתלמיד תמונתו הלא־מחמיאה, אך ברת התיקון. את סיפורו של הרבי מרוז'ין ניתן לקרוא בכמה רבדים פרשניים, ואנו נציע לקרוא בו קריאה הקשורה למרחב הקשר והדיאלוג שבין הרבי לתלמידו. את הפרשנויות השונות שהסיפור מחזיק ניתן לראות כביטוי לטענתי לעיל אודות הסיפור החסידי כמצוי בתווך שבין דיאלוג להתגלות: סיפור יכול בעת ובעונה אחת להחזיק רובד מיסטי ולשאת מסר רוחני ובמקביל להיות בעל מטרה דיאלוגית ולהיווצר מתוך מגע עם המציאות וכמענה למערכת היחסים הספציפית שבתוכה סופר.

איש אחד מהמסתופפים בצל קדשו. והי'ה] נוסע תמיד למרן הריזינער. ואח"כ [ואחר כך] פסק מלנסוע זמן רב מטרדת עסקי'ן] והתחיל שמש הצלחתו לשקוע. וירד מאד. ובהצר לו. אמר לנסוע אל אדמו"ר להתפלל עבורו להרמת קרנו וכאשר בא לפני כ"ק [כבוד קדושתו] והתנצל לפני'ן]. וסיפר לו מרן מעשה שהי'ה] שני אחים דרים בכפר בקרעטשמי [פולנית: בית מרוזח] בבית אחד. פ"א [פעם אחת] נתעורר ביניהם מריבה. ופירוד לבבות. ואחד מהאחים עשה חתונה לאחד מזרעו והאח השני שהי'ה] ברוגז עמו. הלך ופשט את בגדי'ן] ויכסה עצמו במכסה על ראשו שלא יראה שמחת אחי'ן] והי'ה] שמה בעטליר [יידיש: קבצן] אחד שהי'ה] פורט על הכנור. ענה ואמר לבעל השמחה. אם תתן לי מדה יי"ש [יין שכר]. אראה לך שאחיק השוכב במטה. יבוא בתוך השמחים וירקד ערום בלי לבוש ויתן לו בעל השמחה מדה נכונה מיי"ש [מיין שכר]. והבעטליר. פרט עלי כנור שלו זמר נעים כ"כ [כל כך] אשר עורר את אחי'ן] השוכב וקפץ מעל מטתו ובא אל בית השמחה ורקד ערום בלי המכנסים. והנה הבעטליר הנ"ל קרא אלי'ן] ואמר משהקא משהקא עתה תרקד בלי מכנסים. טוב הי'ה] לך שלא היית ברוגז עם אחיך. והיית מרקד עם המכנסיים. ע"כ [עד כאן] והבן.<sup>40</sup>

הסיפור פותח בתיאור הרקע לדברים: חסיד שהיה נוהג להגיע באופן קבוע לחצר הרבי, הפסיק להגיע אליה למשך תקופה ארוכה מכיוון שהיה טרוד בעסקיו. באופן פרדוקסלי, למרות ההשקעה הגדולה בעסקיו הוא לא ראה את פירותיה וירד מנכסיו. המשבר בעסקים והמצוקה הכלכלית בה היה שרוי הובילו אותו להגיע לרבי לאחר תקופת נתק ארוכה על מנת לבקש ממנו כי יתפלל עבורו. זהו ביטוי למערכת היחסים שנוצרה בחסידות בין הרבי לתלמידו, שלא היתה מושתתת רק על השפעה רוחנית דתית אלא עסקה בכל רובדי החיים, ב"בני חיי ומזוני". הרבי פרש את חסותו על תלמידו גם בעניינים ארציים כפרנסה, זוגיות, בריאות ועוד.<sup>41</sup> באופן ספציפי, הרבי מרוז'ין פיתח דפוס מנהיגות של

<sup>39</sup> ראו עליו לעיל עמ' 132, הערה 29.

<sup>40</sup> בית ישראל עמ' 32 אות לח.

<sup>41</sup> וראו על כך אצל פדיה, הדגם.

מעורבות גדולה בחיי חסידי ועודד את תלמידיו להיוועץ בו בעניינים הקשורים לכל תחומי החיים וחש כלפיהם אחריות עמוקה.<sup>42</sup> פתיחת הסיפור קושרת באופן ישיר בין ההגעה לרבי וה"הסתופפות בצלו" לבין ההצלחה הכלכלית - כאשר החסיד לא מגיע לרבי "התחיל שמש הצלחתו לשקוע". גם מהבחינה הספרותית נראה כי השימוש באור ובצל אינו מקרי, ההסתופפות בצל הרבי היא המבטיחה את זריחת 'שמש ההצלחה'.

כאשר החסיד נעמד לפני הרבי, בוחר הרבי שלא לומר לו באופן ישיר את שהוא חש בעקבות הנתק הממושך ביניהם אלא לספר לו סיפור שבאופן עקיף יחשוף את אשר על לבו.

הסיפור שמספר הרבי מרוזין נסוב על שני אחים שגרו יחד בבית מרוזח בכפר אחד. בעקבות מריבה שהתגלעה ביניהם נוצר בין האחים ריחוק נפשי שהביא עד לכדי כך שכאשר אחד האחים חגג את נישואי אחד מצאצאיו, האח השני החליט לא להשתתף בחתונה אלא פשט את בגדיו, נכנס למיטתו והתכסה בשמיכה עד מעל לראשו כדי לא שלא יראה את החוגגים. העובדה כי שני האחים עדיין מתגוררים באותו בית על אף המריבה ביניהם, מעצימה את המתח ביניהם ואת תחושת הפירוד. האח נוכח בגופו כה קרוב לחתונה אך מסרב להיות חלק ממנה. תמונת האח השוכב במיטתו ללא בגדיו ומכסה את ראשו כמנסה להתכחש למציאות הסובבת אותו ואולי אף לברוח ממנה, כאשר בחוץ השמחה בעיצומה, היא תמונה מכמירת לב.

בחתונה היתה נוכחת דמות ייחודית: בעטלר, קבצן,<sup>43</sup> שהיה גם בעל מנגן, כליזמר. הבעטלר טוען בפני בעל השמחה כי ביכולתו להביא את אחיו לרקוד בחתונה בלי בגדיו, אך מתנה זאת בכך שיתן לו מנה הגונה של יין. הצעתו של הבעטלר חושפת את מה שלא נאמר בפירוש בסיפור - שהאח בעל השמחה כאב את היעדרו של אחיו מן החתונה והדבר היה ניכר בו. הבעטלר מקבל את מנת היי"ש שביקש, היין פועל עליו את פעולתו והוא מפיק מכינורו ניגון מופלא המושך כבחבלי קסם את האח ממיטתו אל החתונה שם הוא מצטרף אל הרוקדים ורוקד ללא מכנסיו. הבעטלר פונה אל האח בשמו הפרטי ואומר לו: "משהקא משהקא עתה תרקד בלי מכנסים. טוב הי[ה] לך שלא היית ברוגז עם אחיך. והיית מרקד עם המכנסיים." בין האחים אין דיבור ישיר אלא הבעטלר הוא שמבטא את הביקורת או המסר שעל האח הכעוס ללמוד מן הסיפור.

לאחר סקירת המשל ננסה כעת להציע פרשנות אפשרית לנמשל, פרשנות שתתמקד, כאמור, בפן הדיאלוגי ובסיטואציה המתוארת בסיפור המסגרת.

דביר-גולדברג הסבירה סיפור זה כסיפור שנושא עמו רובד סמוי העוסק בנושא הגלות והגאולה ומבקש לטעון כי שנאת האחים המפלגת את עם ישראל גורמת לכך שהגאולה, כשתגיע, תהיה גאולה שבייסורים, המסומלת בסיפור באמצעות דמותו של האח המגיע לחתונה ללא מכנסיו, במקום גאולה

<sup>42</sup> ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 255-258.

<sup>43</sup> וראו להלן דיון במורכבותה הפרשנית של מילה זו.

שבחסד. הבעטלר, על פי פרשנות זו, הוא הצדיק, שישנה זיקה בינו לבין דמותו של מלך המשיח, והוא מי שבכוחו ליצור את האחדות בעם.<sup>44</sup>

לעומת פרשנות זו ברצוני כאמור להעמיק ברובד הפרשני הגלוי של הסיפור, כסיפור העוסק במערכת היחסים שבין הרבי מרוז'ין לתלמידו ומבקש לשקף לו את התנהלותו השגויה בתוכה ואת המחירים שהוא משלם על כך.

לטענתי, שני האחים הם הרבי מרוז'ין ותלמידו העומד לפניו. הבחירה של הרבי מרוז'ין לתאר את הקשר ביניהם כקשר של אחים היא בחירה מרגשת שמחד מעבירה לתלמיד מסר של חום, אהבה וקבלה - אנחנו כמו משפחה, יש בינינו קשר דם בלתי ניתן להתרה ומאידך, כידוע, קשר בין אחים הוא פעמים רבות קשר טעון שרגשות רבים מתנקזים לתוכו: קנאה, תחרות, עלבון ועוד. ואכן הרבי מתאר שני אחים שרבו ביניהם, מריבה שהובילה ל'פירוד לבבות'. בכך הוא כמו אומר לתלמיד - ההתרחקות שלך ממני בעת האחרונה והעובדה שלא הגעת זמן כה רב לחסות בצלי נחוץ אצלי כמריבה, כהתרחקות שאינה רק טכנית, ריחוק הנובע מטרדותיך הכלכליות, אלא התרחקות נפשית.

בסיפור מתואר כי למרות המריבה ביניהם, שני האחים הוסיפו להתגורר בבית אחד. דבר זה קשור לתפיסתו של הרבי מרוז'ין כי כל החסידים הרואים עצמם כחסידיו, נמצאים תמיד עמו, גם אם פיזית הם במקום אחר. וכך תיאר אסף עניין זה:

לגבי דידו של ר' ישראל, ממילא כל החסידים בעולם "שייכים" בעצם אליו, והעובדה שאין הם נוסעים לחצרו אינה אומרת דבר. חסיד רוז'ין המכסה את ראשו בטלית במקום זר ומרוחק נמצא לאמיתו של דבר בקלויז שבחצרו של ר' ישראל ובמחיצה אחת אתו. כך השיב פעם לשניים מחסידיו, שטענו כי בעירת מגוריהם טריסק אין קלויז מיוחד לחסידי רוז'ין: "כשיהודי שלי מתפלל ושם טלית על ראשו הרי זה כאילו הוא נמצא בקלויז שלי". ופעם אחת, כשהתגודד קהל עצום בחצרו: "והיו עומדים צפופים ובדחיקה רבה. ענה מרן הריזינער: מה תדחקו עצמיכם כל כך, האם אין די לפניכם מה שאתם נמצאים עמדי תחת אוהל אחד. אחר כך אמר עוד: האם אין די לפניכם שאתם נמצאים עמי תחת רקיע אחד?" במילים אחרות: תודעתו של החסיד היא הקובעת את זיקתו לצדיק ולא בהכרח המסגרת הפיזית המקרית שבה הוא נמצא, לעתים מחוסר ברירה.<sup>45</sup>

מבחינת הרבי מרוז'ין, הוא והחסיד נמצאים באותו בית גם אם בפועל החסיד לא הגיע לחצרו. עצם העובדה שהוא חסיד שלו משאירה אותו מחובר אליו באופן תמידי. אך כנראה שהרבי חש שהחסיד לא רק שלא הגיע אליו בגופו אלא התרחק ממנו בתודעתו ועל כן העובדה שלא הגיע לפניו זמן רב היא בעיניו סוג של 'ברוגז', המגולם בתמונת האח השוכב במיטה ומכסה את ראשו. המציאות בחצר

<sup>44</sup> גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 140-141.

<sup>45</sup> אסף, דרך המלכות, עמ' 421.

הרבי נמשלת בסיפור למעין חתונה, שמחת כלולות, שייתכן ומרמזת לכוח הייחוד של הרבי בין העולמות העליונים לתחתונים,<sup>46</sup> והחסיד לא לוקח חלק בשמחה זו באופן מכוון.

ובכן, אם שני האחים הם הרבי והחסיד, **מיהו הבעטלר?** גולדברג עסקה בהרחבה בדמות הבעטלר בסיפורי ר' ישראל מרוז'ין<sup>47</sup> וטענה כי בשונה מן העני או הקבצן, למילה בעטלר ישנה גם משמעות רוחנית והיא מצויה בזיקה לתנועת התפילה לאל והתחנונים אליו, הבעטלר הוא בעל התפילה. לדבריה, דמות הבעטלר, היא דמות בעלת שניות אינהרטי: מחד היא בעלת מעמד חיצוני ירוד, קבצן עני, ומאידך יש בה מעלה רוחנית עליונה ונסתרת. שניות זו מצויה בזיקה לדמות הצדיק שגם בו קיימת שניות מובנית של ניגודים: חולשה ועוצמה, שפלות ומלכות, יש ואין, חיצוניות ופנימיות ועוד. במעשה מז' בעטלרס, אחת המעשיות המפורסמות ביותר שסיפר רבי נחמן, הדמויות המרכזיות הן, כמשתמע מהכותרת, אותם בעטלרס, שבדומה לסיפורנו מופיעים גם הם כאורחים בחתונה וכל אחד מהם מעניק לזוג הצעיר מתנות ייחודיות. אחד מן הבעטלרס, הבעטלר כבד הפה המופיע ביום השישי, אף מביא את מתנת הניגון, ממש כמו הבעטלר בסיפור שלפנינו.

נצר עמדה על משמעותה של דמות הקבצן בסיפורו של רבי נחמן מברסלב וטענה כי הקבצן הוא 'דמות סף' שביכולתה להיות במגע עם עולמות הצללים, עם הלא־נורמטיבי, החרגי והבלתי ידוע.<sup>48</sup> הקבצנות הינה עמדה נפשית של האדם המכירה בעוני, בדלות ובנזקקות של הקיום האנושי ומתוך אותו חסר וריק, נפתחת לקבל את השפע ולהעבירו הלאה:

הקבצן עשוי לעורר בנו רתיעה וזלזול. אפשר שרתיעה זו [...] נובעת מכך שהקבצן שלא מצליח לחיות בהתאם לפרסונה החברתית של הצלחה, עצמאות וקיום בסיסי מכובד, משקף לנו את כשל הדימוי שיכול להיות גם גורלנו. הקבצן משקף את הקיום הצלי של העליבות הקיומית, את ההזדקקות הגמורה לזולת, ואת אימת ההתרוששות וההומלסיות שבשורש הקיום. הוא גם משקף את צלנו הקבצני: את הלקחנות התובענית והנצלנות הפרזיטית. אך דווקא משום הקושי הרב, היכולת לקבל את הקבצן שבשולי החברה, שהוא ה'פרימה מטריה' הדחוי והבזוי שבשולי נפשנו, והכללתו בתוכנו, היא תביא את הגאולה לנפש!<sup>49</sup>

בשונה מגולדברג שטענה כי הבעטלר מייצג את דמות הצדיק, ברצוני לטעון כי **באמצעות דמות הבעטלר, מעמת הרבי מרוז'ין את החסיד עם 'הצל' שלו.** הוא משקף לו את דמות הקבצן שבו, דמות המחזיקה, כאמור, משמעות כפולה: מחד הוא מנכיח בפניו את העליבות שלו ואת ופשיטת הרגל שלו שהובילה אותו לפשיטת היד בפני הרבי, אך מצד שני הוא מראה לו כי הוא פושט יד גם במובן העמוק, כי הגעתו לרבי מבטאת בעומקה את החיפוש שלו אחר התפילה ואחר קרבת האלוקים.

<sup>46</sup> בעניין זה ראו לעיל בפרק העוסק בסיפור כהתרחשות, עמ' 59.

<sup>47</sup> גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 152-160.

<sup>48</sup> נצר, הקבצנות, 247-249.

<sup>49</sup> שם, עמ' 245-246. וראו גם: אטינגר, הקבצנים, עמ' 228-230.



צורן טענה, בעקבות יונג, כי האדם השלם, החי חיים מלאים ואותנטיים, הוא זה היודע לתת מקום בקרבו הן לצד המואר שבו והן לצל המקנן בתוכו וליצור אינטגרציה ביניהם. כמו כן עשתה צורן שימוש במושג 'מרחב הביניים' שטבע ויניקוט, שהוא מרחב בדיוני שבו מתבטלת המחיצה בין הניגודים בנפש ומתאפשר קיום ברזמני שלהם. מרחב הביניים הוא גם המקום של הפעולה היצירתית האומנותית, שאינה יכולה להתקיים ללא מימד הצל שבנפש, והיא גם המאפשרת מרחב קיום חדש לאור ולצל שבאדם.<sup>50</sup> בעקבות דבריה של צורן, ברצוני לטעון כי הבחירה של רבי ישראל מרוזין לפנות לתלמיד דווקא באמצעות המדיום של הסיפור היא המאפשרת לתלמיד את הכלת הצל. הן מכיון שהדברים מופיעים באופן עקיף, כמראה המונחת מלפניו והוא הבוחר אם להביט בה או לעצום את עיניו, והן משום הכוח היצירתי המצוי בסיפור ומנכיח את העולם הפנימי על האור והצל שבו, ומאפשר מגע עמם. אמנם צורן טענה כי היצירה מאפשרת ליוצר להיות במגע עם הצל שבו, אך ניתן להרחיב את דבריה גם לאלו הנחשפים ליצירה האומנותית ויכולים באמצעותה להיות באותו 'מרחב ביניים' ולבוא במגע עם צלם.

הצד הרוחני העמוק בדמותו של הבעטלר בסיפור נשקף גם מהיותו כלייזמר, בעל מנגן, ומניגון הכיסופים שהוא מפיק מכינורו, ניגון המוביל את האח אל שמחת אחיו. השילוב בין דמות הבעטלר לדמות הכליזמר אינו שילוב נפוץ. פתגם עממי בידיש אף אומר: "אז צווי קבצנים גייען טאנצן רייסן זיך בא די כליזמרים די סטרונעס." כלומר: "משיוצאים שני קבצנים לריקוד מיד מתקרעים להם מיתריהם של הכליזמרים",<sup>51</sup> הכליזמרים מעוניינים להרוויח מן הניגון שלהם ולכן לא מנגנים בפני העניים (ואכן גם הבעטלר המנגן בסיפורנו דורש את שכרו ביי"ש טרם הניגון). ואולי ניתן למצוא מימד נוסף בפתגם העממי: עומק הקבצנות, מאפשר ריקוד כה עז, שהכליזמרים לא יכולים להכילו ולכן מתקרעים המיתרים.

ליין ישנו תפקיד חשוב בסיפור: הסיפור מתרחש בבית מרזח, בו גרים שני האחים. על פי הקריאה שהצענו לסיפור, בית המרזח הופך בנמשל לחצר הרבי. זהו דימוי מפתיע ביותר אך ייתכן כי משמעותו בסיפור קשורה ליחס שבין חומר לרוח. החסיד לא הגיע לרבי זמן רב עקב עיסוקו במסחר וברדיפה אחר כסף, שהובילה אותו לשקיעה כלכלית. אך הפתרון שמציע הרבי הוא לא זניחת הכסף והתרכזות בחיי רוח בלבד, אלא הימצאות במקום שיאפשר לו לבנות יחס נכון ומאוזן כלפי החומר וגילוי יסוד הכיסופים המונח בבסיס הכסף. כך שתיית היי"ש בסיפור היא התנאי להופעתו של הניגון במנגן. געגועי הנפש נפתחים דווקא דרך המעבר בבית מרזח ושתיית יי"ש. מכאן שיש באפשרותו של החומר לא להיות מחיצה אלא דווקא שער מעצים לרוח וזהו שיעור שרק הקבצן יכול ללמדו.

<sup>50</sup> צורן, דיוקן האמן, עמ' 286-293.  
<sup>51</sup> סטצ'ובסקי, הכליזמרים, עמ' 60.

יסוד נוסף בסיפור הוא כאמור הניגון. לניגון היה מקום של כבוד בחצר רוז'ין. ישנם כמה ניגונים המיוחסים לרבי מרוז'ין עצמו<sup>52</sup> ולהקת מנגנים 'קאפעליע' היתה נוכחת בחצרו דרך קבע ומנגנת באירועים מיוחדים.<sup>53</sup> הרבי מרוז'ין אף ייחס את הגעתו לעולם להשפעתו של ניגון אלקי:

רבי ישראל מריזין סיפר שנשמתו סירבה לרדת לעולם התחתון והוליכו את נשמתו על פני היכל התורה כשהריחה נשמתו ריחה של תורה חשקה נפשו בתורה ואמרו לנשמתו כי התורה לא ניתנה אלא לבני אדם וסירבה נשמתו לרדת לעולם התחתון והוליכו נשמתו מהיכל להיכל עד שהגיע להיכל הנגינה ושמע קול ניגון אלקי ובשביל נועם הניגון הזה הסכים לרדת וזהו הניגון המקובל בפי חסידי ריזין שקיבלו מרבם הצדיק הגדול.<sup>54</sup>

הניגון שמנגן הבעטלר מבטא את הכיסופים הפנימיים של החסיד לחיים שיש בהם מעבר לרדיפה אחר הכסף, לחיים בהם גם הנשמה מקבלת את ביטויה. חיים כאלו יוכלו להתקיים רק אם יקפיד להישאר במגע עם הרבי ולהסתופף בצלו. הניגון 'שולף' את החסיד מן המיטה שבתוכה ניסה לשקוע בשינה של שיכחה עצמית והתכחשות לשמחה שסביבו והוא מעורר את החסיד ומפיל את המחיצות בינו לבין הרבי.<sup>55</sup>

עם זאת, הבעטלר נוזף באח המגיע לחתונה ללא מכנסיו ופונה אליו, במעין קול פנימי: חבל שהגיע לרבי מתוך מצב של בושה ונזקקות, יכולת להגיע גם עם מכנסך, ממקום של כבוד והדר.

האח שנתפס ללא מכנסיו הוא ביטוי לאופן בו הגיע החסיד לחצר הרבי, חשוף במצוקתו ועל כן מבוייש ואולי אף נלעג. כמו כן זהו דימוי המרמז על הירידה מנכסיו, כמי ש"איבד את מכנסיו".<sup>56</sup> הרבי מרוז'ין כמו אומר לתלמידו: אתה מגיע אלי ערום במקום להגיע כאח קרוב הלבוש במיטב מחלצותיו לחתונת בן אחיו.

הקריאה בשמו של האח 'משהקה משהקה' ייתכן ומרמזת כי זהו שמו של החסיד, שלא מופיע במפורש בסיפור. אם אכן כך הדבר, הרי יש כאן מעין חדירה של הנמשל אל המשל ושימוש שעושה הרבי בקריאת הבעטלר כדי לקרוא באופן חצי נסתר וחצי מפורש אל החסיד.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> ראו למשל: דברי דוד, עמ' 45-46.

<sup>53</sup> אסף, דרך המלכות, עמ' 325-328.

<sup>54</sup> מעין החסידות, שנה ה' ספר ז', עמ' 9.

<sup>55</sup> תנועה המזכירה את המתואר בתורה ס"ד בליקוטי מוהר"ן, המתארת את כוחו של הניגון להוציא את האדם מן החלל הפנוי שלתוכו נפל (ליקוטי מוהר"ן, ס"ד, אות ה'). וראו גם: מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 257-280.

<sup>56</sup> הביטוי ביידיש: "פארלירן די הויזן" (=לאבד את המכנסיים) שמצא את דרכו גם לשפה העברית, משמעותו אדם שאיבד את כל רכושו.

<sup>57</sup> דבר דומה מצוי במשל שסיפר רבי שמחה בונים מפשיסחה בצעירותו (שמחת ישראל, עמ' 52) על חיות שטרפו כבשה. בסיום המשל מסתבר כי כל החיות שהוזכרו במשל הן שמות האנשים המאזינים למשל: לייב (אריה), בער (דוב), וולף (זאב) וכיוצא בזה וכי באמצעות המשל הוא מוכיח אותם על רוע ליבם. זוהי דוגמא מרתקת לחדירת האנלוגיה אל המשל עצמו ולהיפוך המתבצע בסיום המשל, המוליך אל הנמשל.

ראינו אם כן, כיצד הסיפור משמש בידי רבי ישראל מרוזין ככלי עקיף להעברת ביקורת ולהעמדת מראה בפני תלמידו, על מנת שתשקף לו את התנהגותו ואת המחיר שהוא משלם עליה, ויתירה מכך, תציף בפניו את היסוד הצלי' שבו מחד, ואת הכיסופים הפנימיים שבו מאידך.

#### 4. הכפרי והפלטריין

בערב חג הסוכות תקס"ג (1802) נפטר רבי שלום שכנא מפוהרבישצ'ה כשהוא מותיר אחריו אלמנה וארבעה ילדים צעירים. מיד לאחר פטירתו, בנו הבכור, אברהם,<sup>58</sup> הכתיר את עצמו לרשת את מקומו כמנהיג החצר החסידית בפוהרבישצ'ה. הוא היה אז כבן חמש עשרה ולכן כונה 'הינוקא', כלומר אדמו"ר שמונה לתפקידו בהיותו ילד או נער צעיר.<sup>59</sup> העובדה כי הוא ירש את אביו עוררה סביבו תמיהות רבות, הן משום שהוא היה ידוע כנער פרוץ למדי המסב צער לאביו בהתנהגותו והן בשל העיתוי - רבי אברהם הכריז על עצמו כממשיכו של אביו יום אחד בלבד לאחר פטירתו - בליל חג ראשון של סוכות נכנס רבי אברהם לסוכה, התיישב על כסאו של אביו, כשהוא מושיב לצדו את אחיו הצעיר, ישראל, והכריז על עצמו כאדמו"ר. לאמו חוה בישר על הצעד בו נקט רק לאחר שהודיע זאת לחסידים והיא הגיבה בתדהמה ובתרעומת על כך שמהר כל כך להכריז על עצמו כרבי ועל השמחה שחש, שמחה שאינה במקומה בימי האבל על אביו. על תמיהתה זו השיב לה: "אם אתה<sup>60</sup> הי'ית] רואה את המקום של אבי היכן הוא - היית גם כן בשמחה גדולה".<sup>61</sup> בדברים אלו מצויה הכרה של רבי אברהם בשוני שבינו לבין אמו: היא לא ניחנה בראייה הרוחנית שהוא התברך בה, המאפשרת לו לראות את מקומו של אביו בעולמות העליונים ולפעול מתוך תודעה זו. תפיסה עצמית דומה, של מעלה רוחנית ייחודית, עולה גם מתוך הסיפור שלפנינו.

בעקבות הכתרתו של רבי אברהם את עצמו ליורשו של אביו, החליט אחד מוותיקי החסידים לעזוב את החצר ולא לקבל עליו את מנהיגותו של רבי אברהם. דרך הסיפור מציב רבי אברהם לפניו מראה שמטרתה לשקף לחסיד את נחיתותו לעומת הרבי ואת חוסר יכולתו להבין לעומק את פשר התנהגותו.

<sup>58</sup> רבי אברהם פרידמן מפוהרבישצ'ה נולד בסביבות שנת תקמ"ז (1787). בנו הבכור של רבי שלום שכנא מפוהרבישצ'ה. נקרא על שם סבו, רבי אברהם המלאך. בעקבות פטירת אביו הכתיר עצמו לאדמו"ר תחתיו, כשהוא בן חמש עשרה בלבד. לא הרבה ידוע על רבי אברהם כמנהיג חסידי. כמה סיפורים נשתירו משמו. אחיו, רבי ישראל מרוזין, שהיה בן שש בפטירת אביו, גדל על ברכיו, וביניהם שררה חיבה גדולה. רבי אברהם היה נשוי ללא ילדים ונפטר בצעירותו, בי"ז באדר תקע"ג (1813). לקריאה נוספת: ז"ק, בית ישראל, עמ' 7-9; אלפסי, אנציקלופדיה ח"א, עמ' לז- לח; אסף, דרך המלכות, עמ' 81-84.

<sup>59</sup> על תופעת הינוקא ראו: שגיב, ינוקא. את רבי אברהם מציע שגיב לראות כ'ינוקא למחצה' מכיון שכבר עבר את גיל בר המצוה. דיון ספציפי בעלייתו של אברהם על כס אביו בגיל צעיר ובתפקידה של אמו חוה במהלך זה ראו: פולין, רבניות, עמ' 57-65.

<sup>60</sup> כך במקור.

<sup>61</sup> ז"ק, בית ישראל, עמ' 8 אות ג'.

את הסיפור שלפנינו ניתן לראות כהד לאופן הצורם בו התקבלה הכתרתו החפוזה של רבי אברהם את עצמו לרבי זמן כה קצר אחרי פטירת אביו, ומשתקפת ממנו אישיות עזה ומלאת הכרה בערך עצמה, שלא מהססת לעמוד כנגד אחד מגדולי חסידיו של אביו ולהוכיח אותו על פניו.

אביהם של האחים הקדושים הנ"ל [רבי אברהם מפוהרבישצ'ה ורבי ישראל מרוז'ין] הוא הה"צ [הרב הצדיק] הקדו[ש] ר' שלום מפארבישטש זי"ע [זכרו יגן עלינו] ונפטר ביום ערב סוכות והניח ברכה אחריו שני בניו הק' [דושים] הגדול ר' אברהם זל"ה [זכרונו לברכה לחיי העולם] והשני הקטן הוא מרן הה"צ הר"י [הרב ישראל] מרוז'ין זל"ה שהי' [ה] אז יניק כבר שית [ארמית: כבן שש]. והנה בערב לילה הראשונה של סוכות הנ"ל נכנס בנו ר' אברהם זל"ה להסוכה וישב על כסא אביו והתחיל לנהג נשיאתו תחת אביו ברמה. ובין חסידי פארבישטש הי' [ה] שמה חסיד אחד מגדולי החסידים. שהסתופף תמיד תחת צל הה"צ הר"ש [הרב שלום] זל"ה שהי' [ה] מערער בלבו על הה"צ ר"א [רבי אברהם] זל"ה שלקח גדולה לעצמו. סמוך מאד לפטירת אביו ומבלי הסכמות גדולי צדיקי הדור שהיו אז והוא עודנו צעיר לימים. ועלה בדעת החסיד הנ"ל שהוא לא יקבל עליו לרבי את הה"צ ר"א. ואחר סוכות נסע לביתו. בדעתו לבקש לו צדיק אחר להסתופף בצלו. והנה אחר עבור ימים אחדים ויקר מקרהו שהי' [ה] צריך לעבור דרך עיר פארבישטש. ויאמר בלבו. השתא דאתינא להכא [ארמית: כעת שהגעתי לכאן]. אסורה נא ואראה את שלום בן מורי ורבי ובא להיכלו. ונתן לו שלום. והנה תיכף הה"צ ר"א פתח פה קדשו. בסיפורו - מעשה במלך אחד שעלה בדעתו לבנות לו פלטרין גדול ונאה מאד. והביא כמה חכמי חרשים וציירים נפלאים. ותכנו ועשהו את הפלטרין כלול בהדרו בנוי לתלפיות מצויר בשש<sup>62</sup> ציורים שונים עד להפליא. וכאשר נשלם המלאכה. שלח ספרים בכל המדינות שיבואו כל איש לראות ולהסתכל את מעשה הפלטרין. וכל חכמי לב המבינים בחכמת הציור יבינו אל הדר תפארת הציור וכל אשר ימצא איזה חסרון ומגרעת. ישיג מתנה גדולה מאוצר המלך. ויתאספו הרבה אומנים הבאים לראות את יקר ערך הפלטרין הזה. ובתוכם בא איש כפרי אחד. מדלת העם ויכנוס פנימה בתוך היכלי הפלטרין וישא עיניו וירא והנה על כותל אחד מצויר איש כפרי כדמותו וכצלמו אוהז בידו כוס יין ושותה שיכור. ויען ויאמר הכפרי הנ"ל. אהה הלא חסרון גדול מצאתי בהציור הנ"ל. יען כי מדרך השיכור. שאינו יכול לאחוז כוסו בשוה לבלתי התנענע ידו אנה ואנה. וכאן אני רואה שאין מתנענע כלל. והכוס עומד במישור. ויצו המלך לענקו מתנה גדולה כראוי. והנה הכפרי הי' [ה] מלא שמחה על המתנה שהשיג ויאמר גם למחר אלך ואבקש ואחפש אחר חסרון אחר אולי אמצא. ואשיג עוד איזה מתן ויהי' למחרת ויכנוס בהיכלי הפלטרין וירא והנה מצויר כתר מלכות והסתכל בה היטב ויאמר הנה גם בזה מצאתי מגרעת. ויצו המלך ליתן לו מאה מלקות. ויצעק הכפרי על המשפט המעוקל הזה לאמור הנה אתמול. נתנו לי מתנה והיום הנני לוקה. והשיבו לו. יען כי אתה איש כפרי יש לך הבנה על כפרי השיכור.

<sup>62</sup> סוג של צבע. על פי ירמיהו כב, יד: "הָאֵמֶר אֲבָנָה לִי בַּיַת מְדוֹת וְעֲלִיּוֹת מְרֻנְחִים וְקָרַע לוֹ חֲלוֹנֵי וְסָפוֹן בְּאֶרֶז וּמְשֻׁחַ בְּשֵׁשֶׁר."

אבל מנין לך מבינות על כתר מלכות. וד"ל [ודי לחכימא] וכשסיים המעשה הושיט הרב ידו הקדושה ויאמר להחסיד אחוז דרכך לשלום לביתך.<sup>63</sup>

הסיפור פותח בתיאור הרקע לדברים: עלייתו הדרמטית של רבי אברהם על כס אביו בליל חג ראשון של סוכות, כמה שעות בלבד לאחר פטירת אביו. ניתן לשער את המבוכה שאחזה בחצרו של רבי שלום שכנא: החסידים טרם הספיקו לעכל את דבר מותו של רבם והנה הם נדרשים לקבל עליהם את מרותו של בנו הצעיר. ואכן הסיפור פותח צוהר למה שהתחולל בנפשו של אחד מגדולי החסידים של רבי שלום שכנא, שהחליט שאינו יכול לקבל את הכתרתו של רבי אברהם לממשיך דרכו של אביו וכי הוא יוצא לחפש לו רבי חדש. המספר מונה שלוש סיבות שבגינן אותו חסיד ותיק ערער בלבו על מנהיגותו של האדמו"ר החדש: ראשית משום שהיה זה סמוך כל כך לפטירת האב; שנית, משום שרבי אברהם היה כה צעיר ושלישית כיון שהוא נקט בצעד זה על דעת עצמו וללא ברכת צדיקי הדור.

נחמיה פולין דן בעלייתו החפוזה והמטלטלת של רבי אברהם על כס אביו וטען כי ברקע למעשה זה עמד הזיכרון המשפחתי על התייתמותו הטראומטית של אביו. רבי שלום שכנא התייתם מאביו, רבי אברהם המלאך, בהיותו כבן שמונה. על פי המסורת החסידית, לאחר פטירת אביו, אמו גיטל עלתה לבדה לארץ ישראל<sup>64</sup> והפקידה את שני ילדיה הרכים להתחנך אצל אדמו"רים - בנה ישראל חיים גדל אצל רבי שלמה מקרלין ואילו רבי שלום שכנא גדל אצל רבי מנחם נחום מצ'רנוביל ובהמשך נשא לאשה את נכדתו, חוה. מטרתה של האם היתה שילדיה יגדלו כאדמו"רים ויקבלו חינוך ראוי, ואכן דמותו של רבי שלום שכנא עוצבה במחיצתו של הרבי מצ'רנוביל, אולם לכך התלוותה תחושה תמידית של שונות וניכור ושל היותו מעין "כבשה שחורה" שסביבתו אינה מבינה את דרכיו.<sup>65</sup> כמו כן רבי שלום שכנא היה צריך לבנות את חצרו 'מאפס' וללא המשכיות מאביו, שהיה דמות מסתגרת ונזירית.<sup>66</sup> אם כן, לאור הטרואמה המשפחתית הנוגעת להתייתמות בגיל צעיר שהביאה בעקבותיה פירוק של המשפחה, מעשהו של רבי אברהם, לטענתו של פולין, מטרתו היתה לשמור על שלמות המשפחה ועל המשכיותה של החצר החסידית שייסד רבי שלום שכנא. לולא מעשה דרמטי זה, היו החסידים מתפזרים לכל עבר וחוה וילדיה היו נותרים אלמנה ויתומים, ולא משפחת אדמו"רים מיוחסת.<sup>67</sup> באופן דומה הצביע שגיב על תופעת ה'ינוקא' בתנועת החסידות כקשורה לעיקרון השושלתי, כלומר לרצון לשמור על רציפות שושלת ההנהגה ברגעי משבר, כגון פטירה פתאומית המשאירה אחריה חלל שיש למלאו במהירות.<sup>68</sup> לעומת הצורך ה'טכני' באיזון תפקיד הצדיק, הצביעה קויפמן על הינוקא החסידי כקשור לארכיטיפ הזוהרי של הינוקא - מעין "ילד פלא החושף סודות

<sup>63</sup> ד"ק, בית ישראל, עמ' 7.

<sup>64</sup> וראו אצל אסף, דרך המלכות, עמ' 60-61 התייחסות ביקורתית למסורת זו.

<sup>65</sup> הד לתחושה מצוי בסיפור שסיפר רבי שלום שכנא על עצמו ובו תיאר את עצמו כאווז שבקע מביצה שתרנגולת דגרה עליה (כמשל לעזיבתה של אמו ולא ימוצו אצל הרבי מצ'רנוביל) ולכן התרנגולת לא יכולה להבין אותו ואת דרכיו. (דברים ערבים ח"ב עמ' מו). עיון בסיפור זה מופיע להלן בפרק 'התלמיד מספר לרב', עמ' 211.

<sup>66</sup> עוד על חייו של רבי שלום שכנא ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 59-67.

<sup>67</sup> פולין במאמרו עוסק בעיקר בתפקידה של האם, חוה, במהלך זה.

<sup>68</sup> שגיב, ינוקא, עמ' 139.

ומאתגר את בעלי הסמכות ואת החשיבה הקונוונציונלית".<sup>69</sup> מתוך מבט זה ניתן לראות את הסיפור שלפנינו גם כמבטא נקודת מבט 'ילדית' שאינה רואה עצמה מחוייבת למוסכמות מקובלות.

כמה ימים לאחר עזיבתו של החסיד את פוהרבישצ'ה, הזדמן 'במקרה' לעיירה ואמר לעצמו שאם כבר הוא בסביבה, כדאי שיסור לראות מה שלום בנו של רבו, הלוא הוא רבי אברהם. המספר נוקט כלפי אותו חסיד טון שניתן לקרוא אותו כאירוני, המעביר לקוראים את התחושה כי המקרה לא היה כל כך מקרי וגם הדאגה לשלום בן הרבי לא היתה כה כנה. הגעתו של החסיד לחצרו של רבי אברהם מתוארת בסיפור במילים 'ובא להיכלו'. דרך השימוש במילה 'היכל' מכניס המספר לסיפור המסגרת את הסיפור הפנימי שיספר רבי אברהם לחסיד, סיפור מעולמם של מלכים והיכלות, כמו כן ניתן לראותו כמרמז על תפיסת המלכות שאפיינה את רבי שלום שכנא, ואותה העביר לבניו, כפי שיפורט להלן.

רבי אברהם, הרואה לפניו את החסיד שהגיע כביכול לראות את שלומו, ימים ספורים לאחר שנשט אותו ולא עמד לצדו אחרי פטירת אביו ואף לא תמך בצעד שנקט בהכתרתו החפוזה בחג הסוכות, בוחר שלא לומר לו באופן ישיר את שעל לבו אלא לבטא את רגשותיו באמצעות סיפור.

הסיפור עוסק במלך שחפץ לעשות לו ארמון, ושוכר לשם כך את שירותיהם של ציירים מוכשרים ביותר. בסיום המלאכה עושה המלך דבר מפתיע: הוא מזמין אנשים מכל המדינות לראות את ארמונו ומכריז כי מי שימצא בו חיסרון יקבל מתנה גדולה מאוצר המלך. בהזמנה זו ישנו כנראה רצון של המלך לפרסם את ארמונו בעולם וכן לשכלל ולשפר אותו בעזרת הביקורות שיקבל. עם זאת, היא מעידה גם על פתיחות לביקורת ואף עידודה. ואכן, אומנים רבים מתאספים לחזות בארמון המפואר ולהתרשם מיופיו, וביניהם בולט 'כפרי מדלת העם' שהחליט לנסות את כוחו במציאת הפגמים. ואכן אותו כפרי מגלה טעות בציור המופיע על הקיר ובו מצויר איש שיכור שותה יין וכוסו מונחת ישר, ולא מתנדנדת, כפי שהיינו מצפים מכוסו של אדם שיכור. המלך מצווה לתת לו מתנה בתמורה לטעות עליה הצביע, ובעקבות המתנה מתמלא הכפרי מוטיבציה ומחליט גם ביום המחרת לחפש פגמים בציורי הארמון. מאמץ החיפוש מתואר בסיפור במילים: "אלך ואבקש ואחפש אחר חסרון אחר אולי אמצא". ריבוי הפעלים בא לבטא את המאמץ הרב שהשקיע הכפרי במציאת חיסרון. כאשר הוא רואה את ציור כתר המלכות הוא מתבונן בו היטב ומכריז כי מצא בו חיסרון. המלך שומע זאת ומתרגז ומצווה להלקות אותו מאה מלקות. הכפרי לא מבין כיצד נתהפך עליו כך הגלגל, ומדוע בעבור החיסרון הראשון שהצביע עליו קיבל מתנה ואילו על השני קיבל מכות? בתגובה ענו לו כי איש כפרי ופשוט כמוהו יכול להבין בציור של כפרי שיכור אך לא יכול להרהיב עוז בנפשו להצביע על פגם בכתר המלכות.

באמצעות הסיפור מעמיד רבי אברהם מראה בפניו של אותו חסיד ותיק ומשקף לו כי על אף גילו הצעיר הוא רואה את עצמו כנעלה ממנו ויחסי הכוחות ביניהם הם כשל מלך שלמולו איש כפרי ודל. הוא מכריז כי הוא פתוח לביקורת, אך הוא מצפה לקבל אותה ממבני דבר ולא מאדם פשוט וגולמי

<sup>69</sup> קויפמן, רבי ברוך מז'בוז', עמ' 139.

כמוהו. בנוסף לכך, בניגוד לאומנים שהגיעו מכל הארצות על מנת להתפעל מן הארמון ובנוסף לכך גם למצוא בו פגמים, אם יהיו כאלו, על מנת לסייע לשיפורו ושיכלולו, ניכר כי האיש הכפרי מגיע רק מתוך תאוות בצע ומתוך חיפוש החיסרון, ללא עין טובה והתפעלות מן הארמון עצמו כלל. רבי אברהם חש את הביקורתיות של אותו חסיד ותיק כלפיו ואת המאמץ האקטיבי שהוא עושה על מנת למצוא חיסרון בו ובהנהגתו. כאותו כפרי שבסיפור, שמצא פגם בתמונת הכפרי השיכור, מציע רבי אברהם לחסיד להתמקד בביקורת עצמית ולמצוא פגמים בעצמו ובהתנהגותו ולא להתיימר להצביע על פגם ב'כתר המלכות' כלומר בהנהגתו כרבי.

בסיום הסיפור הושיט רבי אברהם את ידו (ייתכן כי ללחיצת יד לחסיד, או שמא החווה בידו על היציאה) ואמר לחסיד "אחוז לשלום לביתך", כלומר, לך לך מכאן, ואולי אף 'אינך רצוי כאן'. במעשה זה מחזיר רבי אברהם את עצמו לעמדת שליטה מול החסיד: לאחר שהחסיד הוא זה שנטש אותו אחרי פטירת אביו ולא קיבל עליו את מרותו, כעת רבי אברהם עצמו הוא זה שמשלח אותו מעל פניו.

בתשתית הסיפור מונחת תפיסתו העצמית של רבי אברהם את עצמו כשייך ל'דרך המלכות'. תפיסה מלכותית של הרבי החסידי ושל החצר החסידית, תפיסה שזרעים ממנה נבטו בחצרו של אביו, רבי שלום שכנא ושהגיעה למירב שיכלולה ופיתוחה בחסידות שהקים אחיו הצעיר, רבי ישראל מרוז'ין ובחצרותיהם של בניו ממשיכי דרכו.<sup>70</sup>

בבסיס תפיסת 'דרך המלכות' עומדת ההנחה כי השכינה שורה במקום של עושר וכבוד וכי על החצר החסידית להיות מעין שיקוף בזעיר אנפין של מלכות ה' בעולם. באופן מעשי מתבטאת תפיסת המלכות במתן דגש על היופי החיצוני והאסתטיקה של הרבי וסביבתו: מלבושיו, מרכבתו, ביתו, כליו וכדומה. החצרות ה'מלכותיות' אופיינו בהתנהגות מוחצנת ובהתנגדות לסיגופים. פעמים רבות התלווה לעניין זה ייחוס הרבי לבית דוד וראייתו כבעל מעמד משיחי, כטוען ל'כתר המשיח'. לאור זאת, השימוש במוטיב הכתר בסיפור הכפרי והפלטין הוא רבי-משמעי ומרמז בעת ובעונה אחת הן לעולמות רוחניים עליונים, הן כביטוי להנהגה ושררה, והן לדרך המלכות של ענף משפחתי זה.

סיפור שסיפר רבי שלום שכנא, מעמיד גם הוא במרכזו את פלטין המלך ומעיד על תפיסת המלכות שאפיינה אותו וכן על ראייתו את עצמו כמי שנמצא בדרגה שונה מהמוני העם, תפיסה המצויה גם בסיפורנו:

אמר לו הרה"ק [הרב הקדוש] רבי נחום מטשערנוביל זי"ע [זכרו יגן עלינו] קודם ר"ה [ראש השנה] מדוע הוא הולך בטל ועכ"פ [ועל כל פנים] יעיין בעניני ר"ה בספה"ק [בספרים הקדושים] והרר"ג [והרב רבי נחום] עיין אז בעץ חיים למהר"ח [למורנו הרב חיים] ויטאל אמר לו הר"ש [הרבי שלום] המשל מהפאטוגארף [תמונה] של פלטין המלך מפאריז

<sup>70</sup> על רבי שלום שכנא כמנהיג חסידי ראו אסף, דרך המלכות, עמ' 67-76. על דרך המלכות בחצר רוז'ין ועל הביקורת שהופנתה כלפיה ראו שם, עמ' 303-325.

שנוסעים עמו להעיירות שאנשים נותנים קאפ' [קופיקות- שם מטבע] כדי להסתכל בו אבל מי שהוא עומד בפלטין המלך<sup>71</sup> אינו צריך ליתן קאפ' כדי להסתכל בציור.<sup>72</sup>

לטענתו של רבי שלום שכנא, ספר הקבלה 'עץ חיים' מיועד למי שלא מכיר את העולמות העליונים ויכול דרכו לקבל מעין טעימה מצורתם. אולם מי שנמצא במעלה רוחנית כמוהו, מכיר באופן בלתי אמצעי עולמות אלו, ואינו זקוק לספרי הדרכה. רבי שלום שכנא, שגדל בביתו של הרבי מצ'רנוביל המבוגר ממנו בשנים רבות, מרהיב עוז לומר לו כי הוא, המעיין בספר 'עץ חיים' דומה להמון העם שמוכן לשלם כדי לראות תמונה של הארמון, אבל הוא לא זקוק לתיווך חיצוני שכזה משום שהוא כבר נמצא בארמון עצמו. גם בסיפורנו עומד רבי אברהם, הנער הצעיר, בדומה לאביו, בביטחון עצמי מופגן ולא מהסס להטיח דברים קשים בחסיד ותיק.

סיפור נוסף שסיפר רבי שלום שכנא ובמרכזו עומד מוטיב הכתר, סיפר נכדו, רבי דוד משה מצורטקוב, כתגובה לאמירתם של חסידיו שהוא רך מידי עם החסידים ולכן אינם שומעים בקולו:

זקיני הר' שלום מפראבישטש היה לו פ"א [פעם אחת] עליות נשמה וילך מהיכל להיכל, עד שבא להיכל שהיה היכל תפארה משובץ בכל מיני שוהם וישפה וכל סגולת יקרי ערך שאין לשער. ובהיכל הזה היה עומד שלחן וכסא מכל אבני אקדח ספיר ויהלום. ועל השלחן הזה היה מונח כתר משובצת בכל סגולת מלכים, מה שאין הפה יכול לדבר ולתאר עוצם סגולת הכתר הזה. ועל הכסא הזאת הסמוכה להשלחן ישב צדיק אחד גדול מאד [...]. ואמרו לזקיני הר' שלום, שהכתר הנפלא הזה שמונח על השלחן הנאדר הזה, הוא מהתורה והמצוות של הצדיק הזה היושב על הכסא סמוך להשלחן. ולפי שהיה מנהיג העולם בקפדנות [...] לפיכך לא זכה שתניח הכתר שלו על ראשו [...] ואחרי כן הקיץ עצמו זקיני הר' שלום מעליות נשמתו, ושלח לקרוא את אבי ז"ל מרוזין ז"ע. וסיפר לו כל המעשה. ואמר לאבי ז"ל: אני מספר לך בכיון [=בכוונה] את המעשה הזאת, שיבוא עת שתצטרך לזה.<sup>73</sup>

ייתכן שכמו אחיו הצעיר, גם רבי אברהם הכיר סיפור זה של אביו, שיש בו מתח משיחי מובהק, הבא לידי ביטוי בשאלה (הנשואת בסיפור ללא תשובה), על ראשו של איזה צדיק יונח הכתר. רבי שלום שכנא לא הצליח להניח בחייו את הכתר על ראש הצדיק העלום בשל קפדנותו של הצדיק, והנחיל את המראה שראה כצוואה לבנו, רבי ישראל. אולי גם בנו הבכור, רבי אברהם, קיבל השראה מן התיאור המרהיב של הכתר והוא עמד לנגד עיניו כשסיפר את סיפורו. כמו כן, רבי שלום שכנא ראה את הכתר בחיזיון שחזה בעת 'עליית נשמה'. עליית נשמה היא מצב אקסטטי שנחווה כמעין ניתוק מהגוף ועלייתה של הנשמה לעולמות אחרים, תוך ראיית חזיונות רוחניים. היא נוצרת על ידי ביצוע של פרקטיקות מיסטיות שונות והיתה מקובלת בקרב חוגי המקובלים ובהמשך אצל הבעש"ט

<sup>71</sup> ההדגשה במקור.

<sup>72</sup> כרם בית ישראל, עמ' לב. וראו גירסה נוספת לסיפור זה: מאמר מרדכי ח"ב, עמ' קכ"א.

<sup>73</sup> דברי דוד עמ' 54-55. מופיע גם אצל אסף, דרך המלכות, עמ' 309-310.



וממשיכיו.<sup>74</sup> לאור עובדה זו, אם נשוב לסיפורנו, הרהבת העוז של האיש הכפרי לחוות את דעתו על הכתר, מקבלת מימד נוסף של איש פשוט שמתיימר להבין בעולמות רוחניים עליונים.

מעבר לסיפוריו של רבי שלום שכנא שניתן למצוא בסיפורו של רבי אברהם הד לקולם ולראות אותם כמקור השראה לסיפור, ישנן כמה מקבילות לסיפור הכפרי והפלטריין, שעיון בהן יכול לשפוך אור נוסף על סיפורנו:

הסיפור הראשון, שכנראה בהשראתו סיפר רבי אברהם את סיפורו, הוא סיפור שמביא רבי יעקב יוסף מפולנאה, בשם רבי נחמן מקוסוב, מתלמידי הבעש"ט.

ע"פ [על פי] משל ששמעתי בשם המנוח החסיד מוהר"ר [מורנו הרב רבי] נחמן קאסווי שרצה מלך אחד לצייר בסממנים היכלי המלך ונתאספו אומנים מכל מדינות המלך לראות מי יצייר יותר חידוש. וצייר אחד שבולת שעומדת בשדה ועליו עוף קטן, ותמהו על חידוש זה, ובא ערל אחד מפחותי ערך ונתן דופי, כי בשדה תמיד מתנועע השיבולת וכאן עומד על עמדו. והצייר עמד וצייר צורת המחרישה והפועלים הולכין אחריו, והוטב למלך ושרים. והערל הנ"ל נתן דופי מה שראוי להלוך בימין צייר הליכתו בשמאל. ונתבייש הצייר כך כמה פעמים, עד שבאחרונה צייר נערה המשרתת ומקשטת למלכה בחדר הפנימי, והאיש הנזכר לעיל נתן גם כן חסרון. אז הכהו מכה רבה, איך אתה נותן דופי בנערות המלך בחדרי חדרים שלא ראית מימיך אותם. והנמשל מובן, ודפח"ח [ודברי פי חכם חזן], מי שנתן דופי בשלומי ישראל הם המקשטים הכלה העליונה מה שאין יודעים כלל, ראוי לנזיפה [...]. ובזה יובן הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע, שנותן דופי באנשים טובים, ומשבח הרשעים, כ"א [כל אחד] לפי מהללו. ובזה יובן קדושים תהיו, כאשר תהיו קדושים אז תתייחסו אחרי- כי קדוש אני ה' אלהיכם, שאמרו לטוב טוב.<sup>75</sup>

מטרתו של סיפור זה היא להנגיד בין ישראל לעמים. בדומה לסיפורנו יש בו מלך וארמון ובו ציורים, והתאספות של אומנים מכל המדינות לחזות בציורים (אלא שכאן אין זאת בעקבות הזמנה מפורשת מן המלך) אך במקום דמות הכפרי בסיפורו של רבי נחמן מקוסוב מופיעה דמות הערל, שבדומה לכפרי מצביעה על מגוון כשלים באופן שבו צייר מראות מעולם הטבע והחקלאות. אולם כאשר מעז הערל לחוות את דעתו על ציור של נערות המלך המשרתות אותו בחדריו הפנימיים (דימוי נועז וטעון בהרבה מן הדימוי הנייטרלי, יחסית, של הכתר בסיפורו של רבי אברהם) מכים אותו בחוזקה על שהוא מעז להביע את דעתו על דבר שאינו ממעלתו ושלא ראה מעולם. בסיפורו של רבי נחמן מקוסוב הנמשל הוא לעם ישראל שעליהם נאמר 'קדושים תהיו כי קדוש אני'<sup>76</sup> הם היכולים להבין מהי קדושה ומהי מלכות, ולגלות אותה בעולם במעשיהם, לעומת הגויים שאינם נמצאים במדרגה זו. כאמור, ניכר כי סיפור זה דומה ביותר לסיפור הכפרי והפלטריין וכפי הנראה הוא המקור לו. עם זאת,

<sup>74</sup> ראו: אטקס, בעל השם, עמ' 100-106;

<sup>75</sup> רבי יעקב יוסף מפולנאה, כתונת פסים, פרשת צו, ז' ע"ב- ח' ע"א.

<sup>76</sup> ויקרא יט, ב.

בעוד רבי נחמן מקוסוב השתמש בו כחלק ממהלך דרשני של דיבור היפותטי על ההבדל בין ישראל לעמים, רבי אברהם משתמש בו בסיטואציה בין אישית ומפעיל אותו כלפי חסיד העומד לפניו ובאמצעות הסיפור הוא משקף לו את ההבדל התהומי שביניהם.<sup>77</sup>

מקבילה אחרת לסיפור הכפרי והציורים מצויה בסיפור שסיפר רבי יחזקאל טאוב מקוזמיר,<sup>78</sup> בן דורו של רבי אברהם מפוהרבישצ'ה. גם סיפור זה סופר, בדומה לשאר מקבילותיו, בגישה 'לעומתית' המבחינה בין 'אנחנו' ו'הם'. לעומת סיפורו של רבי נחמן מקוסוב שהבחין בין ישראל לעמים, סיפור זה יוצר הבחנה בין חסידים למתנגדים. הסיפור סופר כתגובה לתמיהתו של 'מתנגד גדול' שהביע את תמיהתו כלפי רבי יחזקאל על כך שבין הרביים החסידיים מתגלעות מחלוקות כה רבות:

פ"א [פעם אחת] בא לפניו רב אחד והיה מתנגד גדול לדעת החסידים. ושאל הרב שאלה אחת להק"ק [להרב הקדוש] ז"ל. למה כשנאספים איזה ת"ח [תלמידי חכמים] מתנגדים ומסובין ביחד. אוהבים זא"ז [זה את זה] אהבה עזה וקירוב הלבבות מאד ביניהם וכשנאספים איזה צדיקים הנקראים גוטע יודין [יהודים טובים] תמיד נעשה מחלוקת ביניהם ושונאים זא"ז. והשיב לו תשובה מחוכמת ע"פ [על פי] משל שפ"א עשה איזה אומן צייר מומחה גדול וצייר עלי לוח תבנית שדה עם קמתה. ועל השדה עומדים אנשים קוצרים השבולים בכליין. והתבנית היה נפלא מאד ולכל רואה נדמה כעין שדה ממש והאנשים הקוצרים חיים עודנה וקוצריי[ם] תבואה כן נדמה לכל אשר יביט בו. והצייר הנ"ל הגביל יום אחד אשר בו יתאספו אנשים רבים אומנים מומחים מעולים. שרים רבים ונכבדים נגידים וקצינים ובינונים לראות את התמונה הנפלאה ושלה על כל מכתה"ע [מכתבי העתים] מודעות להודיע יום המוגבל הנקרא "אויסשטעלונג" [יידיש: תערוכה]. וכל איש אשר ימצא בו שום חסרון יתן לו מתנות רבות. ויהי בהגיע יום המוגבל הנ"ל התאספו אנשים שרים רבים ואומנים מומחים רבים מארצות הרחוקות לחזות את השבח של הצייר בהתמונה הזו וכל או"א [אחד ואחד] נכנס לראות ולהביט בו וכולם תמהו על ציורו הנפלא מאד לצייר ביד אדם אשר לעיני כל יחזה כאילו חי הוא. ולא מצאו בו שום שמץ דופי ושום חסרון שום צייר ושאר שרים. ואחר זה

<sup>77</sup> סיפור נוסף שסיפר רבי נחמן מקוסוב נראה גם הוא כמקור השראה לסיפורנו, ומתקשר לסימון הגבולות בין מי שקרוב לכתר ולמלכות ומכיר אותם היטב לבין מי שאינו כזה, ולביקורת העזה הנמתחת על מי שמעז להביע את דעתו בענייניהם. רבי נחמן מקוסוב היה בתחילה מתנגד לדרכו של הבעש"ט ורק בהמשך התקרב אליו ונעשה תלמידו וחברו. את הסיפור הבא סיפר רבי נחמן לתלמידיו כאשר הם נקטו עמדה במחלוקת בינו לבין הבעש"ט וציידו ברבים: "פ"א [פעם אחת] שמע הרב מוהר"ן [רבי נחמן מקוסוב] מאנ"ש [מאנשי שלומן] שהיו מדברים סרה על הבעש"ט והיטב חרה לו עד מאד עבור זה ואמר להם משל ע"ז [על זה]. פעם א' [חת] עשו שני שרים גדולים כתר למלך והוציאו עליו הון רב, וכאשר באו לגמור את הכתר נפל ביניהם מחלוקת איך להעמיד האבן טוב זה אומר בכה וזה אומר בכה, ושניהם כוונתם הוא בשביל גדולת מלך. וכאשר נעשה מריבה ביניהם עבור זה עבר א' [חד] מהמון עם ואמר כדברי א' [חד] מהם. וגערו בו בנזיפה, אתה מה לך פה להכניס א"ע [את עצמך] בתגר שאינו שלך, אם אנחנו מריבים ע"ז הלא אנחנו יודעים גדולת המלך מאד. ולפי גדולתו צריך להיות כן או כן" (שבחי הבעש"ט, עמ' 292, אות קצ"ד). בדומה לסיפור הכפרי והפלטריין, גם מסיפור זה עולה העמדה כי הכתר הוא עניין למקורבים למלך, המודעים לגדולתו ולא להמון העם, שאל להם להכניס את ראשם במחלוקת הנוגעת אליו. אחד מתלמידי האדמו"ר הזקן עשה שימוש שנון במשל זה במחלוקת בין חסידי חב"ד לבין המתנגדים (שהובילה להלשנה עליו ולמאסרו בכלא הרוסי) מחלוקת שבחלקה נסובה על המנהג החסידי לומר בתפילת הקדושה 'כתר' ולא 'נעריצך'. ראו: בית רבי, עמ' 66.

<sup>78</sup> ראו עליו לעיל עמ' 128 הערה 21.

נכנס שם איש כפרי א' [חד] אשר עובד תמיד ע"פ [על פני] השדה. ואינו מבין מהות הציור ומלאכתו מה היא במה יתפאר הצייר ומה השבח הזה. ובהביטו בו מנענע את ראשו בתנועות משונות כאומר לא טוב הוא ובראות זאת הצייר הבע"ב [הבעל בית] היה לשחוק ולהיתול בעיניו הן כל הציירים מומחים ושרים וקציני' [ם] בני הבינה בני דעת לא מצאו בו שום גרעון וחסרון ובא פועל איש כפרי הלז שנתגדל בכפר הזה אצל השדה לעבדה ולא למד מעולם להבין טוב הציור יבא ויאמר כי לא נאות הוא בעיניו ובמה יבין וידע אם טוב או לא. ושאל לו למה לא טוב בעיניך ענהו שאיננו מצוייר כמתכונת הקוצרים כי הקוצרים לא יוכלו לקצור בלתי אם ישחו מעט. ואם על עמדם יעמודו לא יוכלו לקצור ובהתמונה עומד הקוצר. ויענו אמת דבריך וטוב שאלת. אך לא שאלת כשאלת אומן מומחה אך כאיש כפרי פועל אשר לא ראה תמונה נאה. ומעתה תבין לפתור גם שאלתך ופטררהו לשלום והנמשל מובן.<sup>79</sup>

במוקד הסיפור לא עומד פלטרין של מלך אלא תערוכה ובה ציור אחד, שהצייר שצייר אותו הזמין את כל המעוניין להגיע ולצפות בציור והבטיח, בדומה לסיפורנו, כי מי שימצא בו חיסרון יזכה למתנות. לתערוכה מזדמן גם איש כפרי. בעוד כל הציירים והשרים הצופים בתמונה מתפעלים ממנה ומן הכישרון המתפרץ ממנה, הכפרי מצביע על ליקויים באופן בו התמונה מצויירת, שאינה תואמת את המציאות. על כך עונה לו הצייר כי הוא אמנם הוא צודק ואין זה חיקוי אותנטי של קוצרים, אבל האמנות אינה באה לחקות את המציאות ולכן הביקורת שלו איננה רלוונטית. ובהתאמה: המתנגד צודק שמחלוקת הן דבר לא טוב, אבל ברובד שבו מתקיימת החסידות מושג המחלוקת מקבל משמעות שונה שהוא אינו יכול להבינה ולכן אל לו לבקר אותה.

סיפורו של רבי יחזקאל מקוזמיר יכול להאיר גם פן נוסף בסיפורנו - ייתכן שרבי אברהם אומר באמצעות הסיפור לאותו חסיד ותיק כי הביקורת שלו עליו צודקת - הוא אכן צעיר מאד, הכרתו לרבי נעשתה בחופזה אחרי פטירת אביו והוא לא קיבל את ברכתם של גדולי הדור. אבל מה שבמבט שלו נראה כמעשה שגוי ובעייתי, מנקודת המבט של הרבי, שהוא אינו מסוגל להבינה, הוא מעשה נכון וראוי.

ממגוון המקבילות ומקורות ההשראה לסיפור הכפרי והפלטרין שסיפר רבי אברהם מפוהרבישצ'ה ניתן לראות כי מדובר בסיפור טיפולוגי, מעין תבנית סיפורית שנוצקים לתוכה מסרים משתנים. המעשה הסיפורי כאן שונה מן היצירה הסיפורית המקורית הנארגת מתוך המפגש החי של הצדיק עם חסידיו. ייתכן כי הדבר קשור להיותו של רבי אברהם אדמו"ר צעיר, בגיל ובכהונה, ועל הצורך שלו להישען על תבניות קדומות. עם זאת, גם שימוש בחומרים קיימים והתאמתם לסיטואציה ספציפית יש בו מן היצירתיות הקשורה ליכולת ליצור ציורים חדשים. כמו כן הוא מעיד על כך כי למרות ההעזה שיש בהכרת עצמו לאדמו"ר בגיל כה צעיר, רבי אברהם נשען על מסורות קדומות ויונק מהן את כחו ואת דרכי הנהגתו.

<sup>79</sup> שבחי צדיקים, עמ' נח.

## 5. בני הזוג ושדה התבואה

את הסיפור הבא סיפר רבי נח מלכוויטש<sup>80</sup> לחסידיו ולרבי משה מלודמיר,<sup>81</sup> לאחר פטירת אביו, רבי מרדכי מלכוויטש, כאשר התעוררה שאלה מי יירש את מקומו. הסיפור משמש כמראה עבור הרבי מלודמיר אך באופן מכוון בוחר רבי נח להעמיד אותה מולו בנוכחות כלל החסידים.

רבי נח מלכוויטש מיעט לומר תורה ברבים, אך נודע בסיפורי המעשיות שלו ובאופן המיוחד בו סיפר אותם: "דרכו היה שלא לומר תורה ברבים, היה מדבר מספורי מעשיות אשר לא היו ולא נבראו מעולם, ומלתא דבדחותא (גלייכע ווערטלעך) ופניו היה בוער כלפיד אש, כי הכל היה רזא דחכמתא, ובהסתר גדול".<sup>82</sup> הסיפור שלפנינו הוא דוגמא לסיפור 'שולד' לאחר כמה ימים של שתיקה רועמת, ובאמצעותו מביע רבי נח באופן חד ושנון את שעל לבו.

עוד אחרי הסתלקות אביו הנ"ל, לא חשבו העולם שיקבל עליו הנשיאות בנו הק' [דוש] מו"ה [מורנו הרב] נח ז"ל, כי חשבו אותו, כי אך למדן הוא ועוסק רק בנגלה, ויבא הה"ק [הרב הקדוש] מו"ה משה מלאדמור בהרה"ק [בן הרב הקדוש] מו"ה שלמה זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] מקארלין ללעכיוויטש, כי היה חס על האנשים שהסתופפו בצל הס"ק [הסבא קדישא] מלעכיוויטש, שלא יתפרד החבילה הקדושה למקומות אחרים, ויהיה נהרס חלילה חדר קארלין לגמרי, ורצה לקבלם תחת צלו שיסעו אליו, והיה מתנהג ברבנות ברחבה, מלוכב לבנים, ומצנפת לבנה על ראשו, ובהיותו בלעכיוויטש ישב בראש והרה"ק [והרב הקדוש] מו"ה [מורנו נח] ישב מן הצד כתלמיד לפני רבו, אך בישבם יחד, הגם כי הר"ם [הרב רבי משה] ז"ל [זכורנו לברכה] ישב בראש והוא מהצד, מ"מ [מכל מקום] הסיבו פניהם כל האנשים שהיו אצל השולחן להצד, והביטו על מו"ה הנ"ל, הגם כי לא שמעו מאתו אין אומר ואין דברים, מ"מ נמשך לבם אחריו, והיה שבת בלעכיוויטש, ואמר תורה הרבה וישב

<sup>80</sup> רבי נח יפה מלכוויטש נולד בתקל"ד (4-1773), לאביו, רבי מרדכי יפה מלכוויטש, שכונה 'הסבא קדישא' - מייסד שושלת לכוויטש. מעבר לחינוכו אצל אביו היה רבי נח גם תלמידו של רבי ברוך ממז'יבוז. כונה 'דער זון' [=הבן]. כאביו, היה 'נשיא קופת מעות ארץ הקודש מטעם כולל רייסיין' ופעל רבות למען היישוב החסידי בארץ. ב"ג שבט תק"ע (1810) נפטר רבי מרדכי מלעכיוויטש ורבי נח ירש את מקומו. נחשב כמנהיג מתון ונח לבריות, למדן גדול ובעל התלהבות ודבקות. חסידות לכוויטש אופיינה בתפילה בהתלהבות רבה ובעיסוק בחיזוק האמונה כנושא העומד בפני עצמו. מעט תורות משמו מובאות בספר 'תורת אבות' שליטת רבי שלום נח ברזובסקי מסלונים. נפטר בח' תשרי תקצ"ג (1832). לאחר פטירתו התפצלה החצר בין אחיינו, רבי שלמה חיים מפרלוב, מייסד חסידות קוידנוב, ובין חתנו רבי מרדכי 'השני', שחצרו היתה כפופה לחצרו של רבי אהרן מקרלין. לקריאה נוספת: רובין, לאחוביץ, עמ' 193-195; אלפסי, ספר האדמו"רים, עמ' 49; אלפסי, אנציקלופדיה ח"ב, עמ' שצ"ז-ת.

<sup>81</sup> רבי משה בצלאל גוטליב מלודמיר (שנת לידתו אינה ידועה) בנו של רבי שלמה מקרלין. בתקנ"ב נרצח אביו על ידי קוזק והוא הוכתר לרבי במקומו, אך רק חסידים מעטים נותרו עמו ואילו רובם הכתירו עליהם את תלמידיו - רבי אשר מקרלין ואת רבי מרדכי מנסכיו. היה ידוע כצדיק ובעל מופתים, בעיקר בתחום של פקידת עקרות. חי בעוני. על אף שהתגורר בלודמיר, נפטר באולבסק ב"ח שבט תקפ"ט (1829) ונקבר בה, בחלקת קבר שקידש בעצמו כמה שנים קודם לכן. בנו, רבי שלמה מלודמיר, המשיכו באדמו"רות. לקריאה נוספת: אלפסי, אנציקלופדיה ח"ב, עמ' ר"ס.

<sup>82</sup> אור ישירים עמ' יט אות ה'.

עוד ימים אחדים, ובסעודה אחרונה טרם נסע לביתו, פתח מר"ן את פיו ואמר אספר לכם מעשה, בימים הראשונים היה לבני הכפרים שהחזיקו בית מרוח, שדות זרועות, ובעת כי נתגדלו התבואות והוציא שבלים, הלך הרענדאר [יידיש: החוכר] ואשתו לשדה לראות אם הצליחה גודל התבואה, עמד הבעל בקצה הערוגה האחת, ואשתו בקצה השניה, ומביטים זה"ז [זה את זה], אם רואין זה את זה, הסימן כי לא נעשו יפות, ואם לא יראו פניהם זה לזו, הסימן כי השדות עשו יפות, ותשאל האשה לבעלה, בעלי התראי אותי ויען לא, ויאמר, הלואי לשנה הבאה גם כן לא אראך, ויסע הרר"ם לדרכו ולא בא עוד הפעם ללעכוויטש ולא נראה עוד.<sup>83</sup>

סיפור זה, בדומה לסיפור הכפרי והפלטריין, מתאר את המציאות המורכבת ואף המטלטלת בה נמצאת חצר חסידית לאחר פטירת האדמו"ר, במיוחד במצב בו אין יורש מובהק וכולט. רבי מרדכי מלכוויטש נפטר, ובנו, שאמור להיות ממשיכו הטבעי, 'לא חשבו העולם שיקבל עליו הנשיאות', הוא נראה לא מתאים לתפקיד, ואולי גם לא מעוניין בו, כאחד שידוע עליו כי הוא עוסק בעיקר בלימוד הצד הנגלה שבתורה.

על מנת 'להציל את המצב' מגיע לחצר רבי משה מלודמיר, שמתכוון לקחת לידי את השליטה בחצר, מתוך תודעה שהוא עושה זאת למען החסידים, כדי שלא יהיה פיצול ופירוד בחצר והחסידים יתפזרו בחצרות שונות. רבי משה מלודמיר ירש את אביו באדמו"רות לאחר רציחתו של האב על ידי קוזק, אך רוב החסידים התפזרו במהרה לחצרות אחרות. כך שיתכן כי הניסיון ל'השתלט' על חצר לכוויטש קשור לתיסכול של רבי שלא מצליח לייצב את חצרו. אלא שלמרות מה שחשבו 'העולם', ולמרות הגעתו של רבי משה מלודמיר ללכוויטש, מסתבר כי רבי נח דווקא מעוניין בתפקיד האדמו"ר וכי הוא מתכוון לרשת את אביו.

המחלוקת סביב שאלת הירושה מתוארת בצורה דרמטית יותר בגרסה שמסר אביגדור גרינשפן לסיפור, כפי ששמעו באופן ישיר מאחד מתלמידיו של רבי נח שנכח במקום:

לאחר פטירת "הסבא קדישא" בשנת תקע"א בא ללאחוביץ הרבי המפורסם רבי משה מלודמיר, בנו של הצדיק ר' שלמה מקרלין והביע את רצונו לפני מעריציו לרשת את כס האדמו"רות של רבי מרדכי, באשר הוא רבי מרדכי היה רבו המובהק בחסידות. עובדה זו הטילה סערה בחוגי החסידים בלאחוביץ. נתהוו פילוגים ומריבות. רבים נטו אחרי רבי נח, שחוקן מזכויותיו ומעלותיו המרובות כמופלג בתורה וחסיד אמתי, היה בנו הבכור של "הסבא קדישא" ולפי החוק הרי מגיע רק לו כסא האדמו"רות. ברם נמצאו גם סכסכנים ומתרחרי ריב שה"אופוזיציה" היא תכלית חייהם, והם רצו דווקא ברבי משה מלודמיר, שאף הוא הצטיין בלמדנות מופלגת ויראת שמיים.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> אור ישרים, עמ' 44.  
<sup>84</sup> רובין, לאחוביץ, עמ' 194-195.

על פי גירסה זו רבי משה מלודמיר לא פעל רק על דעת עצמו, כפי שמופיע בסיפורנו, אלא היתה מאחוריו 'אופוזיציה' פעילה.

מסורת נוספת בעניין שאלת ירושתו של רבי מרדכי מלכוויטש גורסת כי לאחר פטירתו נסעו בנו רבי נח, ותלמידו המובהק רבי מיכל לרבי ברוך ממז'בוז' שיכריע מי מהם צריך להנהיג את העדה והוא פסק כי רבי נח ינהיג, ורבי מיכל יסייע בעדו.<sup>85</sup>

ביטוי לקושי של תלמידי רבי מרדכי מלכוויטש לקבל עליהם בהתחלה את מנהיגותו של בנו, רבי נח, עולה גם מן הסיפור הבא:

בתחילת נשיאותו ראו גדולי תלמידיו, שהוא נוהג בכמה דברים שלא כאביו הק' [דוש] נ"ע [נוחו עדן] ושאלו אותו ע"ז [על זה], מפני מה אינו עושה כאביו, והשיב להם אני עושה ממש כאבי ז"ל [זכרונו לברכה], אבי ז"ל, לא התדמה לשום אדם, ואני גם כן לא מתדמה.<sup>86</sup>

דברים אלו מהווים מעין 'חרך הצצה' לדמותו של רבי נח כאדם מקורי ובעל ביטחון עצמי שלא מהסס לעמוד מול תלמידיו הוותיקים של אביו ולהצהיר על עצמאותו הרוחנית ודרכו הייחודית.

לאחר תיאור הסיטואציה שהובילה להתנגשות בין השניים, המשך הסיפור מתאר את רבי משה מלודמיר ואת רבי נח מלכוויטש כדמויות מנוגדות, זה לעומת זה. רבי משה מתואר כמי ש'מתנהג ברבנות ברחבה', כלומר נוהג בגינוני אדמו"רות מוחצנים: לובש בגדי לבן וחובש לראשו מצנפת לבנה, ביטוי בולט ומוחצן לצדיקות, המופיע לעיתים בסיפורי חסידים כמוטיב מתעתע המסמן רצון להרשים ולנופף במראה חיצוני של צדיק תוך כיסוי המניעים הפנימיים הנסתרים, שאינם תמיד כה טהורים.<sup>87</sup> גם חבישת המצנפת מטרתה לבטא מנהיגות ושררה.<sup>88</sup> בניגוד לדיון במראהו החיצוני ובתלבושתו של רבי משה, אין הסיפור מוסר כל מידע באשר למראהו של רבי נח, מכאן שכפי הנראה לא הבליט את עצמו בעניין זה.

כביטוי נוסף לשררה שביקש לעצמו רבי משה, מתואר בסיפור כי לאורך השבת בה התארח רבי משה בלכוויטש, הוא התיישב תמיד בראש השולחן, כאדמו"ר מכהן, למרות שעדיין לא הוכתר לכך ולמרות נוכחתו של בן האדמו"ר במקום. ואילו רבי נח ישב בצד השולחן 'כתלמיד בפני רבו'. ניגוד בולט נוסף בין השניים הוא העובדה כי לאורך כל השבת רבי משה נשא דברי תורה רבים ואילו רבי נח התמיד בשתיקתו. עם זאת, למרות שרבי נח ישב בצד השולחן ושתק, מתואר בסיפור כיצד 'הסיבו פניהם כל האנשים שהיו אצל השולחן להצד'. זהו תיאור כמעט קומי. אנו יכולים לדמיין את רבי משה מלודמיר יושב בבגדיו הלבנים ובמצנפתו על ראשו, בראש השולחן, נושא דברי תורה, ואילו עיני כל המסובים מופנות לא אליו אלא הצידה, אל רבי נח הנחבא אל הכלים. גם דברי התורה הרבים שרבי

<sup>85</sup> מאמר מרדכי, ח"ב עמ' רנ"ג. וכן ראו תורת אבות עמ' רצ אות קב.

<sup>86</sup> אור ישרים עמ' 46. מופיע בנוסח אחר גם בתורת אבות עמ' רצ אות ק.

<sup>87</sup> וראו לעיל בפרק 'מפגש ראשון וסיפור' עמ' 85-86 דיון רחב יותר במוטיב זה.

<sup>88</sup> על מוטיב הכובע והקשר שלו למנהיגות ראו לעיל עמ' 99-100.

משה מעטיר עליהם לא מרשימים את הנוכחים והם הולכים שבי אחר שתיקתו של רבי נח, שיש בה כח משיכה מיוחד.

רבי נח היה ידוע בשתיקתו. בסיפור מופיע הביטוי 'אין אומר ואין דברים'. באופן מעניין ואולי לא מקרי, ישנה דרשה שאחד מתלמידיו של רבי נח, רבי משה מקוברין, דרש עליו, המתייחסת בדיוק לפסוק זה:

תלמידו הרה"ק [הרב הקדוש] מר"ן [מורנו] מהר"ם [מורנו הרב רבי משה] מקאברין זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] קרא עליו הפסוק "אין אומר ואין דברים"<sup>89</sup> ועכ"ז [ועם כל זה] "בכל הארץ יצא קום"<sup>90</sup>.

בלי להרבות במילים ובדיבורים מצליח רבי נח לעורר את הבריות ולהשפיע עליהם. אם נשוב לסיפורנו, בולטת בו העובדה כי רבי נח בוחר להפר את שתיקתו (הבולטת במיוחד על רקע ריבוי דברי התורה מצדו של רבי משה 'יריבו') רק בסעודה האחרונה של רבי משה מלודמיר בלכוויטש. לאחר ימים של שתיקה רועמת, נבנה המתח והרצון לשמוע את דבריו. וכאשר הוא פותח סוף כל סוף את פיו, הוא בוחר לא לומר דברי תורה, כביכול לא מתחרה עם היריב במגרש שלו, אלא עובר למגרש אחר, למדיום אחר, ומכריז: "אספר לכם מעשה". סיפור פשוט הלקוח מעולם האיכרים הרוסיים הסובבים את העיירה היהודית ברוסיה הלבנה.

המעשה נסוב על בעל ואשה החוכרים בית מרוזח ולצדו שדות חקלאיים, ובעת הקציר מחליט הבעל לבדוק את איכות התבואה שצמחה בשדות. לצורך כך הוא שולח את אשתו לצד השני של השדה וכאשר הם מביטים זה בזו - אם יראו אחד את השני, סימן שהתבואה דלה ושדופה ואם לא יראו זה את פניה של זו, הרי שישנו שפע בשדה.

גירסתו של גרינשפן לסיפורנו, היא גירסה מעט מפורטת יותר ובה הסיפור מקבל מיקום ספציפי: בכפר לבוזי הסמוך ללכוויטש ואף לאיכרה ישנו שם אופייני: יבדוכה. גם מבחינת הזמנים, מסיפורנו נראה כי האירוע התרחש מיד לאחר פטירתו של רבי מרדכי (בי"ג בשבט) ואילו גירסתו של גרינשפן ממקמת אותו בשמחת תורה (מעל חצי שנה לאחר הפטירה):

והנה בסעודת הצהרים של שמחת תורה, אירע, שגם רבי משה היה בין המסובין אל השולחן של רבי נח, אלא שמקומו היה בקצה השני של השולחן והמוני החסידים האפילו עליו עד כדי כך, שרבי נח לא ראה אותו ואף רבי משה לא חזה את פני רבי נח - יריבו... לאחר אכילת המנה השניה פתח רבי נח את פיו בחידה ובמשל ואמר: בכפר לבוזי שבקרבת לאחוביץ היה פעם אכר גדל גוף. יומא חדא, בשלהי דקייטא, אמר האכר אל אשתו יבדוכה: נצא אל השדה ונראה, אם היבול שלנו עלה יפה - וכך נעשה - את, יבדוכה, תעמדי בקצה האחד של שדה הקמה - ואני בקצה השני - והיה אם אני לא אראה את פניך ונוכחתי, שהשבלים גבוהות

<sup>89</sup> תהילים יט, ד.

<sup>90</sup> אור ישירים עמ' יט אות ה'.

וסבוכות. סימן שהיבול עלה יפה. אבל אם אראה אותך ואת אותי- יהא זה סימן שהשבליים הן קטנות ושדופות והיבול לא עלה יפה... יצאו שניהם לשדה. עמד האכר בקצה האחד של הקמה ואשתו- בקצה השני. חפש האכר בעיניו את ה"פלונית" שלו ולא ראה את פניה. השבליים הגבוהות והמלאות הסתירו אותה. אמר האכר: יהי רצון, אשתי, שכשם שלא ראיתי את פניך בשנה הזאת, כן לא אזכה לראות את פניך בשנה הבאה!... ורבי נח - בהפנותו את ראשו לצד השולחן, ששם ישב יריבו הבלתי נראה לעיניו - אמר במעל כפיים: יהי רצון שכשם שאיני רואה את פניך כעת, כך לא אזכה לחזות את פניך בשנה הבאה! רבי משה מלודמיר הבין את העקיצה שבבדיחת הצדיק ובגניבה יצא מהבית אבל וחפוי ראש והאדמו"ריות עברה לרבי נח.<sup>91</sup>

תרומתה העיקרית של גירסה זו להבנת הסיפור היא בסיטואציה שהוא מתאר: ריבוי החסידים המצטופפים בחדר וסביב השולחן, גרם לכך שרבי משה ורבי נח לא ראו זה את זה, בדומה לאיכר ואשתו בשדה השיבולים. מכאן שהשיבולים הם משל לחסידים. ריבוי החסידים בחצר מעיד על שפע, על חצר פעילה ושוקקת חיים, חצר העומדת איתן למרות פטירתו של מייסדה ואינה זקוקה לרבי משה שיפרוס עליה את חסותו.

הבחירה לעשות שימוש דווקא בסיפור שבמרכזו מערכת יחסים בין בני זוג (ולא של שני אחים, כמו בסיפור 'לרקוד בלי מכנסיים' שנידון לעיל, או של אב ובנו, שני חברים וכדומה) אינה טריוויאלית. אמירתו של האיכר לאשתו "הלואי לשנה הבאה גם כן לא אראך", היא אמירה בעלת כפל משמעות שהבנתה היא המעלה חיוך אצל השומעים - ברובד הפשוט היא מבטאת תקווה לשפע שכזה גם בהמשך אך ברובד נוסף האיכר אומר לאשתו משהו על הקשר ביניהם ועל כך שהוא לא מעוניין בקרבתה. כך גם אומר רבי נח לרבי משה כי 'הזוגיות' ביניהם לא תצליח. אין שני מלכים משמשים ככתר אחד, וכדי שיהיה שפע בחצר לכוויטש הוא צריך להתרחק מן החצר ולא להיראות בה גם בהמשך.

הנמען הראשון של הסיפור הוא כמובן רבי משה מלודמיר. באמצעות הסיפור מעביר רבי נח את ביקורתו על רבי משה ועל הניסיון שלו 'להשתלט' על החצר ומראה לו את הדרך החוצה. הוא משקף לו את הדרך בה הוא רואה אותו ואת הקשר ביניהם ומשלח אותו מעל פניו. אולם הסיפור מיועד גם לאוזני החסידים ובאמצעותו מבסס רבי נח את מנהיגותו.

## 6. סיכום

בפרק זה עסקנו בארבעה סיפורים שהמשותף להם הוא השימוש בסיפור כמראה המשקפת לאדם את פניו. בכל הסיפורים פנים אלו הן פנים לא מחמיאות, והמראה היא מראה מטלטלת, החושפת בפני

<sup>91</sup> רובין, לאחוביץ, עמ' 195.



האדם את מה שהיה עד כה מחוץ לשדה הראייה שלו. השימוש בסיפור מאפשר ליצור הרחקה ולהעביר את הביקורת בצורה עקיפה, המחייבת את השומע לחשוב ולהבין בעצמו את משמעות האנלוגיה המופיעה בסיפור. עם זאת, דווקא האופן העקיף והרמוז מאפשר להעביר ביקורת חדה ולעיתים אף עוקצנית. בכל הסיפורים הסיפור מסופר בהקשר לקונפליקט שהתגלע בין הרבי לבין השומע, ובאמצעות הסיפור מבטא הרבי את עמדתו והתייחסותו לקונפליקט. הסיפור מאפשר הכלה של הקונפליקט והעברתו למרחב בדיוני, בו עוצמת הרגשות קהה וכך מתאפשר להביט עליו כביכול מבחוץ, לראות את המציאות המשתקפת ממנו, ומתוכה להבין באופן עצמאי את המסר שהועבר דרכו.

# פרק שמיני

## סיפור כמרפא

### 1. פתיחה

כאמור במבוא, את סיפורי החסידים ניתן לחלק לשתי קבוצות מרכזיות: סיפורים ומעשיות שסופרו על ידי הצדיקים וסיפורים שסופרו אודות הצדיקים, המכונים **ספרות השבחים**.<sup>1</sup> ספרות השבחים מכילה חטיבה גדולה וכולטת של סיפורי נפלאות, כלומר סיפורים המתארים מופתים ומעשי ניסים שנעשו על ידי הצדיקים. בתוכה של חטיבה זו מצויה 'תת חטיבה' של סיפורי נפלאות שנעשו באמצעות סיפור.<sup>2</sup>

את העיקרון על פיו סיפור משפיע על המציאות, הסביר הרבי מאפטא על ידי דרשה לפסוק "זכר עשה לנפלאותיו"<sup>3</sup>:

ואמר ע"ז [על זה] הגה"ק [הגאון הקדוש] הנ"ל [הנזכר למעלה] זכר עשה לנפלאותיו היינו כשמספרים ומזכירים את נפלאות השי"ת [השם יתברך] הראשונים הזכר הזה עושה גם עתה נפלאות.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> לסקירה נרחבת אודות אפשרויות ההגדרה של ספרות זו ראו קיצים, ספרות השבחים, עמ' 7-24.

<sup>2</sup> אחד מן הסיפורים המפורסמים ביותר ב'תת חטיבה' זו הוא הסיפור 'נר ביער' שסיפר רבי ישראל מרוז'ין: "מרן הקדוש סיפר מעשה מבעש"ט [מבעל שם טוב] זללה"ה [זכרו לברכה לחיי העולם הבא] כי פ"א [פעם אחת] הי' [ה] ענין פקוח נפש גדול, שהיה איזה בן יחיד וטוב מאד וכו' וצוה לעשות נר של שעוה ונסע ליער ודבק את הנר לאילן ועוד איזה ענינים ויחד יחודים וכו' ופעל ישועה בעוהי"ת [בעזרת השם יתברך]. ואח"כ [ואחר כך] היה מעשה כזו אצל זקינו המגיד הק' [דוש] ועשה ג"כ [גם כן] כנ"ל [כנזכר למעלה] ואמר היחודים והכוונת שכיוון הבעש"ט [הבעל שם טוב] איני יודע רק אעשה על סמך הכוונה שכיון הבעש"ט ונתקבל ג"כ ואח"כ הי' [ה] מעשה כזו אצל הה"ק [הרב הקדוש] ר' משה ליב מסאסיב ז"ל [זכרונו לברכה] ואמר אנו אין לנו כח אפילו לעשות כך רק אספר המעשה להשי"ת [להשם יתברך] יעזור וכן הי' [ה] בעוהי"ת" (כנסת ישראל עמ' 119).

<sup>3</sup> (23). לסיפור זה התייחסויות מחקריות רבות ביותר וראו סקירה אצל דביר-גולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 119 הערה 5. וראו דוגמא נוספת, מוכרת פחות: "ומספרים, מחסיד א' [חד] שנסע פעם א' [חת] בצוותא חדא עם הה"ק [הרב הקדוש] משינאווע זי"ע [זכרו יגן עלינו] על עגלה אחת והרוח הי' [ה] נושב מאד. והה"ק [והרב הקדוש] צוה שיציתו לו המקטרה (לילקע ציבוך) כי רוצה לעשון טיטין, והציתו גפרורים (שוועבעליך) הרבה, והרוח הי' [ה] מכבה כולם. אח"כ [אחר כך] סיפר הה"ק מעשה אחד שהיה אצל הה"ק הרבי ר' מענדילי מרימינאווע זי"ע, שפעם אחד בערב שבת כשהדליקו הנרות לכבוד שבת והחלונות הי' [ו] פתוחים מחמת שהי' [ה] חום גדול, אבל נשבה הרוח אל החלון ואמר רבש"ע [ריבונו של עולם] הלא צריך לי נרות על שבת קודש, וכשאמר דיבורים אלו שוב לא נשב הרוח לתוך החלונות ורק מבחוץ נשב. וכשגמר הה"ק משינאווע סיפור זה, אמר שיציתו לו עכשיו (הלילקע ציבעך) המקטרה, והציתו גפרור אחד ולא כבה אותו הרוח, ואח"כ אמר הה"ק אל האנשים אשר אתו אל תאמרו שזה מופת, רק אם רוצים לפעול איזה דבר יכולים לפעול בזה שמספרים מעשה כיוצא בזה מאיזה צדיק, כי הסיפורים שמספרים מהצדיקים יש להם כח גדול לפעול ישועות על ידם, וכמו כן ראינו אצל כמה צדיקים שאם הי' [ו] רוצים לפעול איזה ישועה הי' [ו] מספרים מעשיות מזה הענין כדי להמשיך הישועה עי"ז [על ידי זה] לאותו הענין הצריך לו כעת" (אוצר הסיפורים, עמ' ג').

<sup>3</sup> תהילים קיא, ד.

<sup>4</sup> עשר זכיות, עמ' 89.

על פי התפיסה החסידית, בכוחם של סיפורי ניסים לפעול על המציאות ולהנכיח בה שנית את הנס שקרה בעבר. בדברים הבאים מתאר רבי יחזקאל משינאוה את האופן בו הסיפור 'פועל ישועות':

אם רוצים לפעול איזה דבר יכולים לפעול בזה שמספרים מעשה כיוצא בזה מאיזה צדיק, כי הסיפורים שמספרים מהצדיקים יש להם כח גדול לפעול ישועות על ידם, וכמו כן ראינו אצל כמה צדיקים שאם הי' [ו] רוצים לפעול איזה ישועה הי' [ו] מספרים מעשיות מזה הענין כדי להמשיך הישועה עי"ז [על ידי זה] לאותו הענין הצריך לו כעת.<sup>5</sup>

הצדיק רוצה לעזור לאדם שנקלע לצרה. באמצעות מעשה הסיפור הוא כביכול 'מסמן' לעולמות העליונים את אופי הישועה לה הוא זקוק ומעורר את הישנותה בעולם. כך יש מעשה המסוגל לפרנסה,<sup>6</sup> מעשה למקשה ללדת,<sup>7</sup> מעשה למציאת גניבה,<sup>8</sup> ואפילו מעשה לכיבוי דליקה.<sup>9</sup>

האמונה בכוחו המאגי של הסיפור קשורה לתפיסת הלשון החסידית, המייחסת לשפה ולדיבור כוח בורא ויוצר. את הפסוק 'לעולם ה' דברך ניצב בשמיים'<sup>10</sup> הסביר הבעש"ט כפשוטו, קרי: הדיבור האלוהי ממשיך ומחיה את העולם בכל עת מזמן בריאת העולם וזאת על ידי עיסוק בתורה ותפילה. מעבר לכך, ישנם חכמי לב היודעים כיצד לחשוף גם ב'דברים הגשמיים' את השורש האלהי הטמון בהם ולייחד ייחודים באמצעותם.<sup>11</sup> מכיוון שלדיבור ישנו כוח יוצר ובורא, סיפורים יכולים להשפיע על המציאות הממשית. מעבר לכך, כל מילה עשויה מאותיות, שהן 'אבני הבניין' שלה, ושל המציאות בכללותה. האותיות כמו מכילות את האנרגיה האלוהית האצורה בדיבור, וכך לאותיות הסיפור ישנו כח לעורר את הישנותם של ניסים שהתחוללו בעבר, על ידי חזרה על סיפור הנס:

כתבו בשם הרה"ק [הרב הקדוש] אור עולם וכו' הרבי ר' מיכל מזלאטשוב זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] זי"ע [זכרו יגן עלינו], שציוה לכל אנשיו הנלוים אליו לדבר ביניהם ולספר זה לזה מעשי צדיקים תמיד, כי באותיות הסיפור מעוררים שורש כל הנסים.<sup>12</sup>

רבי אברהם יעקב פרידמן מסדיגורה, בנו של רבי ישראל מרוז'ין, הסביר את הצורך בסיפור כירידת הדורות, בשלה הצדיק אינו יכול לפעול ישועות על ידי לימוד תורה ותפילה אלא צריך להשתמש במדיום של הסיפור ובאמצעותו לסייע לפונים אליו:

הצדיקים הראשונים כשהיו צריכין להטיב לעולם היה עי" [על ידי] תורה ותפלה. כי העולם היה בבחינת גדלות. אבל עכשיו שהעולם בבחי' [נת] קטנות לכן כשצריך הצדיק להטיב להעולם אינו רק בסיפורי מעשיות ודברים פשוטים. וזה פי' [רוש] הפסוק אחות לנו קטנה וגו'.

<sup>5</sup> אוצר הסיפורים, עמ' ג.

<sup>6</sup> למשל מעשה ה'אוצר תחת הגשר' בגרסת הבעש"ט. ראו דברים ערבים דף ב, אות ב.

<sup>7</sup> המפורסם ביניהם הוא סיפור 'האפיפיורית שילדה' שסיפר רבי ישראל מרוז'ין. ראו: כנסת ישראל, עמ' 37-38. וראו על סיפור זה: דבירגולדברג, הצדיק החסידי, עמ' 142-147.

<sup>8</sup> עשר זכיות, עמ' 89.

<sup>9</sup> עשר צחצחות, עמ' 72-73.

<sup>10</sup> תהלים קיט, פט.

<sup>11</sup> באר מים חיים, פרשת תולדות עמ' 217.

<sup>12</sup> נפלאות הסבא קדישא, ח"ב, עמ' 4. וראו: אידל, החסידות, עמ' 341.

[שיר השירים ח, ח]. כי אחות נקרא כנס"י [כנסת ישראל]. כשישראל הם בבחי' [נת] קטנות ושדים אין לה היינו חכמה ובינה. מה נעשה לאחותינו. במה יכול הצדיק לעשות טובה לכנסת ישראל. רק ביום שידובר בה הצדיק סיפורי מעשיות בזה עושה טובה לה. ופעם אחד בא אל אדוני אבי זצוקלה"ה רענדאר [=חוכר] וסיפר לו שאדון שלו רוצה לדחותו מארענדע [=מהחכירה] קודם פסח. והיה אבי ז"ל יושב ודיבר סיפורי מעשיות כל עת התנצלותו. וקודם צאתו אמר לו רבי מה תשובתי על זה. אמר לו כבר עשית לך טובה וכו' לך לשלום.<sup>13</sup>

החכמה והבינה הן שתי הספירות העליונות, המקבילות לתורה ולתפילה. בשל נפילת העולם "לבחינת קטנות" כלומר ירידת הדורות וחוסר היכולת להשתמש באופן אפקטיבי בשתי פרקטיקות אלו כדרך לסייע לפונים אליו, נאלץ הצדיק להשתמש בפיו (הקשור בספירה התחתונה ביותר - ספירת המלכות) ולספר סיפורים באמצעותם הוא פועל ישועות. הרבי מסדיגורה מדגים עיקרון זה בסיפור על אביו שסייע לאיש פשוט שנקלע לצרה כלכלית, באמצעות סיפור שאותו אדם אפילו לא הבין את משמעותו ואת הקשר שלו אליו. נגאל, שעסק בסיפור החסידי כמרפא ומושיע, טען כי "למרות ההנחה המקובלת בדבר ירידת הדורות, הרי הצדיקים, המפקפקים בכוחם לעשות מופת, מאמינים עם זאת בתוקף, כי השמעת סיפורו של נס עשויה להביא עמה נס חדש".<sup>14</sup>

הרבי מרוז'ין הסביר כי אחד היתרונות של הסיפור הוא היותו ניתן להעברה גם לאנשים פשוטים. עשיית מופתים על ידי כוונות וייחודים הוא דבר המסור בידי הצדיקים בלבד, לעומת זאת סיפורי מעשיות 'אפילו אם יספרה איש פשוט יפעל גם כן ישועה'.<sup>15</sup> כך נוצרה בחסידות מסורת על פיה עיסוק בסיפורי צדיקים יכול לסייע במצבים שונים:

אמר [רבי ישראל מרוז'ין] העולם אומרים כשמדברים במוצאי שבת קודש מבעש"ט [מבעל שם טוב] היא סגולה לפרנסה וכשמדברים מהרב הצדיק ר' זוסיא זי"ע [זכרו יגן עלינו] ומאחיו הרב הצדיק ר' אלימלך זי"ע מאחד מהם היא סגולה ליראת שמים ומאחד מהם היא סגולה לבנים עד כאן וסיים ואני אומר כי לאו דוקא מהצדיקים הנ"ל ולא דוקא במוצאי שבת קודש ולא דוקא להני מילי הנ"ל [פירוש מכל הצדיקים וכל זמן שמדברים מהם הוא סגולה לכל דבר].<sup>16</sup>

<sup>13</sup> עירין קדישין, ליקוטים עמ' 106. מופיע גם בדברים ערבים ח"ב עמ' 117.

<sup>14</sup> נגאל, הסיפורת החסידית, עמ' 65. וראו בהרחבה שם, עמ' 63-67. תפיסת הסיפור כירידת הדורות באה לידי ביטוי גם בסיפור 'נר ביער' שצוטט לעיל, עמ' 177 הערה 2. חביבה פדיה, בהתייחסה לדברים שכתב גרשם שלום אודות סיפור זה, כתבה: "ייתכן שבאמת אין כאן רק אובדן, וכי אין כאן עוד אנשים החפצים כיום בנפלאות המאגיות בעץ, באש ובנר, אולם פלא המילה כנשמה חיה והסיפור כהיכל הנוצר ואוצר את הסוד עדיין מזמנים זימון של התחדשות והתחלות חדשות" (פדיה, אחרית דבר, עמ' 451).

<sup>15</sup> כנסת ישראל, עמ' 38.

<sup>16</sup> בית ישראל, עמ' 24 אות צ. וראו דברים דומים בשם הרב שלום רוקח מבעלז: "שמעתי בשם ש"ב [שארי בשר] הגה"ק [הגאון הקדוש] הר"ש [הרב שלום] מבעלזא זי"ע [זכרו יגן עלינו] שאמר אני מתפלא על מה שאומרים העולם שאם מספרים במוצאי שבת קודש [מהבעש"ט] [מהבעל שם טוב] מסוגל להצלחה ומדוע אינם אומרים שאם מספרים ממני מסוגל ג"כ [גם כן] להצלחה. ולא דוקא ממני אלא אף מכל הצדיקים כשמספרים מהם מסוגל להצלחה" (דובר שלום, עמ' 94-95 אות רלז).

מדברי הרבי מרוז'ין משתמע כי בחסידות נוצרו מסורות המשייכות סיפורים אודות צדיקים מסויימים לסגולות מסויימות. לעומת מסורות אלו הרבי מרוז'ין מרחיב את פעולת סיפורי הצדיקים ככל האפשר: כל סיפור, על כל צדיק, בכל זמן בו יסופר, יועיל לכל עניין.<sup>17</sup>

**בפרק זה ברצוני לעסוק בקבוצה מסויימת בתוך חטיבת סיפורי הישועה על ידי סיפור: סיפורי ריפוי בהם התלמיד מתרפא מחוליו או מכאביו בעקבות סיפור שמספר לו הרבי או בעקבות היזכרות בסיפור אודותיו. להבדיל משאר פרקי עבודה זו, כל הסיפורים שיידונו בפרק זה הם סיפורי שבחים ולא סיפורי מעשיות.**

סיפורים אלו, בדומה לסיפורי הישועות בכללותם, קשורים לאמונה בכח המאגי של הסיפור וביכולת להנכיח את הנס באמצעותו. הסיפור מבטא את האמונה אך גם יוצר אותה: דרך מעשה הסיפור ודרך ההאזנה אליו מתעוררים הן המספר והן המאזין להאמין בבלתי אפשרי, בהיתכנותו של נס. עם זאת, מצוי בהם פן נוסף הקשור קשר עמוק למערכת היחסים הייחודית שבין הרבי לחסיד: ההתקשרות עם הרבי דרך הסיפור מהווה חלק מן הריפוי. כך מדגימים הסיפורים תפיסה פסיכוסומטית הרואה את הגוף והנפש כאחוזים ושלובים זה בזה. הקשר הכוללי של התלמיד עם הרב כולל בתוכו את כל רבדי הקיום, והרב אינו רלוונטי רק לעולם הרוח של התלמיד אלא הקשר ביניהם יכול להשפיע על גופו של התלמיד ואף לרפאו במקרה הצורך.<sup>18</sup>

**ברבי החסידי כמרפא ובכוח הריפוי של הסיפור החסידי עסקו מספר חוקרים. מקורה של תפיסת הצדיק כמרפא חולים היא בדמותו של הבעש"ט שעוד בטרם חולל את תנועת החסידות היה 'בעל שם', מקובל ומרפא באמצעים תיאורגיים ומאגיים.<sup>19</sup> כמו כן, בספר שבחי הבעש"ט ישנו תיאור של הבעש"ט השוכב על ערש דווי ועונה לשאלתו של תלמידו הקרוב רבי דוד פורקיס 'האיך להתפלל בעד החולה עם סיפורי מעשיות'. התשובה, שניתנת בהתלהבות רבה ומתוך דבקות בעולמות עליונים, נקטעת ונעלמת לעד עם כניסתה של בתו אדל לחדר.<sup>20</sup>**

יסיף עמד על כך שעוד בימי הביניים ייחסו לסיפורים כוח תירפויטי. השימוש בסיפור מרפא היה על מנת לשעשע את החולה ובכך להסיח את דעתו מחוליו ולחזקו. לעומת זאת בחסידות כוחו המרפא של הסיפור נעוץ בכך שהסיפור המסופר מייצג את הישועה שרוצים שתתרחש, ובזכות מעשה הסיפור

<sup>17</sup> יקיר אנגלנדר אף עמד על כך שלעיתים החסידים אינם מספרים את הסיפור עצמו אלא מסתפקים בשימוש בספר 'סיפורי צדיקים' כחפץ מאגי, מתוך אמונה כי הספר נושא את כוחם של הסיפורים הטמונים בו. וראו: אנגלנדר, גוף הצדיק, עמ' 123, הערה 68.

<sup>18</sup> בהקשר זה ראו מאמרו של אלשטיין על סיפורי ריפוי של הבעש"ט בו הוא מצביע, בין השאר, על כך שהסיפורים מבטאים תפיסה על פיה המחלה הגופנית מגלה חסך נפשי אצל החולה ועל ההבראה אינה מתרחשת רק בתחום הפיזי אלא מתבטאת גם בשינוי תודעתי. (אלשטיין, יסודות מאגיים, עמ' 147).

<sup>19</sup> אטקס, בעל השם, עמ' 54-65; רוסמן, הבעש"ט, עמ' 21-28.

<sup>20</sup> שבחי הבעש"ט עמ' 182-183. וראו עיון בסיפור זה אצל קיציס, חמישים קריאות, עמ' 19-22; קויפמן, הולדת האב, עמ' 113. קויפמן מביאה בסמוך סיפור נוסף שבו הבעש"ט מרפא חולה באמצעות סיפור מן התלמוד אותו הוא מבצע עם החולה באופן פרפורמטיבי ומביא לריפוי. ראו שם, עמ' 118-119. פדיה עסקה בדמותו של הבעש"ט בהקבלה לדמות 'המרפא הפצוע' השאמאני. המרפא הפצוע מרפא את הבריות דווקא מתוך הפצע שלו עצמו. כך, לטענתה של פדיה, הבעש"ט שדיבורו היה פצוע ומגומגם ו'היה מדבר מחוץ לשיטה', למד כיצד להתמיר פצע זה ודווקא באמצעותו להביא מרפא לאחרים. (פדיה, מחוץ לשיטה, עמ' 118-120).

אפשר לגרום להתרחשותה של אותה פעולה במציאות. כמו כן הסיפורים המרפאים הם סיפורי צדיקים בלבד, שחזרה סמלית על מעשיהם יוצרת התרחשות נשנית של אותה תופעה.<sup>21</sup>

גרין הצביע על הקשר בין דמות הרבי החסידי לדמותו של הכהן, שאחד מתפקידיו היה ריפוי:

צד אחר של הכהונה שיש לו חשיבות בעיצוב דמות הצדיק החסידי הוא תפקיד הריפוי, ואף הוא קשור למקומו של הכהן כמעורר רחמי האל על נבראיו. באופן מעשי, חלק חשוב מתפקידו של הצדיק בחברה היה תפקיד המרפא. לשם כך באו אליו לא רק חסידיו אלא גם ציבור גדול, ובכלל זה אף לא יהודים, כדי שיבקש רחמי שמים לחולה מסוכן או לאשה המקשה לילד. הרבה מסיפורי הנפלאות שסופרו על הצדיקים שייכים לכוח זה. כאן פועל הצדיק כקדוש המחלק ברכות.<sup>22</sup>

קויפמן עסקה בסיפור כמרפא אצל הבעש"ט ואצל רבי נחמן מברסלב. את הקשר בין עיסוק בסיפורי צדיקים לרפואה הסבירה כך: "הסיפור העוסק בשבחי צדיקים, מושך מהעולם העליון חסד שיש בו כוח מרפא כנגד הדין הגובר על החולה".<sup>23</sup> עצם מעשה הסיפור מהווה משיכה של שפע אל החולה ואין קשר הכרחי בין תוכן הסיפור למצבו הרפואי המסוים של החולה. מעבר לכך הצביעה קויפמן על הקשר שיצר רבי נחמן מברסלב בין תפיסתו את סיפוריו כמעוררים ישנים ומביאים לפקידת עקרות,<sup>24</sup> לאמונתו בכוחם המרפא. ריפוי שלם של האדם אינו רק סילוק החולי אלא התעוררותו של האדם, גילוי כוחות החיים שבו והיכולת שלו להשפיע מעצמו לעולם.<sup>25</sup>

ישנם אדמו"רים שהסתפקו במתן ברכה או בתפילה על החולה וישנם שעשו שימוש במעשי מופתים למיניהם. על אף שכוח הריפוי של הרבי החסידי היה מופנה לרבים, כולל נשים, ילדים ואף גויים, ברצונו לטעון כי במעשה הריפוי של הרבי לתלמידו ישנה ייחודיות שלא מצויה בריפוי לרבים, והיא קשורה לריפוי היונק את כוחו מהחיבור הבלתי אמצעי לרבי ומהתקשרות הלבבות ביניהם. נקודה זו תודגם בהמשך בקריאה בסיפורי הפרק.

כוחו המרפא של הדיבור בכלל ושל הסיפור בפרט הוא אחת מהנחות היסוד של הפסיכותרפיה המודרנית,<sup>26</sup> וביתר שאת של הביבליותרפיה.<sup>27</sup> אך בעוד גישות אלו עוסקות בכוחם של הדיבור והסיפור לפעול על הנפש לחזקה ולרפאה, סיפורי הריפוי בהם יעסוק פרק זה לא פעלו לריפוי הנפש אלא לריפוי הגוף. זהו ביטוי לתפיסה החסידית על פיה השפעתו של הרבי על חסידיו אינה רק רוחנית או מחשבתית אלא הגוף וצרכיו הם חלק מן הקיום ולכן גם חלק מן השיח וחלק ממערכת היחסים.

<sup>21</sup> יסיף, סיפור העם העברי, עמ' 402-403.

<sup>22</sup> גרין, טיפולוגיה, עמ' 435.

<sup>23</sup> קויפמן, הולדת האב, עמ' 115.

<sup>24</sup> אמירה בה עסקנו לעיל בעמ' 53.

<sup>25</sup> קויפמן, הולדת האב, עמ' 111-128.

<sup>26</sup> על הפסיכולוגיה כ'ריפוי בדיבור' ראו למשל: נילמן, פרויד, עמ' 163-164. על הסיפור כמרפא לנפש ועל שימוש

בסיפורים כפרקטיקה טיפולית ראו למשל: כהן, אלף הפנים, עמ' 75-18; שטדלר, סיפור בטיפול, עמ' 25.

<sup>27</sup> צורן, הקול השלישי, עמ' 15-22.

בתווך שבין הרפואה לפסיכולוגיה קיים תחום המכונה 'רפואה סיפורית'. משמעות אחת של כינוי זה היא הכוונת אנשי הרפואה להיות רגישים וקשובים לסיפורי החולי והכאב של מטופליהם ולהבין כי הם משתמשים באמצעים רטוריים כדי לבטא אמיתות גופניות בעלות משמעות איבחונית ואנושית וכאמצעי להשמעת קולו של הגוף.<sup>28</sup> משמעותה המקובלת הנוספת של הכינוי 'רפואה סיפורית' הוא למתודה המצויה בתרבויות ילידיות בצפון אמריקה, המציעה ריפוי בעזרת סיפור טקסי.

שבטים אלו פיתחו מסורת עשירה של שימוש בסיפורים תרפויטיים. בדומה למה שנכתב לעיל על תפיסת הלשון החסידית, בתרבויות ילידיות אלו מיוחסת לשפה אנרגיה יוצרת וכח ריפוי. כך נוצרו בהן סיפורים שמטרתם לגשר בין גוף האדם לרוחו. אלו הם סיפורים שנוצרו במיוחד כדי לגרום לריפוי. פעמים רבות מדובר במשלי חיות או בסיפורי תעלולים מלאי הומור שמטרתם לרומם את רוחו של החולה, להביאו להיות שותף ביצירת הסיפור ולסייע בהחלמתו.<sup>29</sup>

ישנן נקודות השקה בין הרפואה הסיפורית הילידית לבין סיפורי פרק זה, אולם בשונה מסיפורי הרפואה הסיפורית, הסיפורים החסידיים אינם מציעים סיפורים בעלי תבנית קבועה אלא אלו הם סיפורים הנוצרים באופן ספונטני מתוך היענות לסיטואציה הקונקרטית וקשורים בדרך כלל בהיזכרות באירוע דומה מן העבר והנכחתו וכמובן, בדומיננטיות של דמות הצדיק כגורם המרפא.

## 2. כאב הרגל

את הסיפור שלפנינו סיפר רבי יעקב אריה גוטרמן מרדזימין,<sup>30</sup> שהיה ידוע בהיותו בעל חולי, ושרוב ימיו חי בעוני ובמחסור, על מפגש עם רבו, רבי שמחה בונים מפשיסחה.<sup>31</sup> מפגש זה השכיח ממנו את

<sup>28</sup> ראו: פרנק, המרפא הפצוע, עמ' 53-73.

<sup>29</sup> הגלה, רפואה סיפורית.

<sup>30</sup> רבי יעקב אריה גוטרמן מרדזימין, המכונה 'הסבא קדישא', נולד בשנת תקנ"ב בוורקיי. בצעירותו התקרב לחסידות והיה לחתנו של הגביר רבי בעריש מריטשוואל. רבי יעקב אריה היה תלמידם של החוזה מלובלין, המגיד מקוז'ניץ ובעיקר של היהודי הקדוש ורבי שמחה בונים מפשיסחה. כיהן כרב בריטשוואל וברדזימין. לאחר פטירת רבי יצחק מוורקיי, שירש את רבי שמחה בונים באדמו"רות החל רבי יעקב אריה לנהוג באדמו"רות. האריך ימים ונודע כ"זקן האדמו"רים" בתקופתו. היה בעל חולי ורוב ימיו חי בעוני ובמחסור ועם זאת נודע בהקפדתו על מצות הצדקה. נחשב לתלמיד חכם גדול שחידושי הלכה משמו נדפסו בספרים שונים. דרושי חסידות ותורות שכתב נדפסו לאחר פטירתו בספרים דברי אבי"ב וביכורי אבי"ב. כמו כן התפרסם כבעל מופתים שחילק קמעות וסגולות וביתו היה פתוח לחולים ונדכאים, בהם גם גויים. נפטר ב"ח בתמוז תרל"ד (1877) ונטמן בבית הקברות היהודי בוורשה. לקריאה נוספת: ברומברג, מגדולי התורה והחסידות כג, עמ' לג-צד; אלפסי, חמישים צדיקים, עמ' 177-181; קלוגמן, הסבא קדישא.

<sup>31</sup> רבי שמחה בונים בונהרד מפשיסחה (1767-1827 נפטר ב"ב אלול תקפ"ז) נולד בוואדיסלב שבפולין. בצעירותו למד בהונגריה בישיבתו של רבי ירמיה ממטרסדורף, ובישיבתו של רבי מרדכי בנט בניקלשבורג שבמורביה, שם נחשף למגוון של ידיעות כמתמטיקה, פילוסופיה אסטרונומיה ושפות. עושר רוחני זה אליו נחשף רבי שמחה בונים השפיע על אישיותו ועל דרכו של רבי שמחה בונים לאורך חייו. בהשפעת דודו התקרב לחסידות ונעשה תלמידו של המגיד רבי ישראל מקוז'ניץ ובתיווכו עסק רבי שמחה בונים במסחר בעצים מטעם משפחות העשירים של יהודי ווארשה, זוננברג וברגסון, שתמכו רבות בחסידות. בהמשך עבר ללמוד אצל רבי יעקב יצחק הורוביץ, החוזה מלובלין, ובמקביל עזב את העיסוק במסחר, למד רוקחות ונעשה רוקח בפשיסחה. לאחר הפילוג בין החוזה מלובלין לתלמידו יעקב יצחק רבינוביץ, היהודי הקדוש, הצטרף רבי שמחה בונים ליהודי הקדוש שהקים את חסידות פשיסחה. לאחר מותו בחרו בו תלמידיו לממשיך דרכו של היהודי הקדוש. רבי שמחה בונים היה אדמו"ר ייחודי במראהו החיצוני והיה לבוש בבגדים אירופאיים-מודרניים ולא כאדמו"ר

הפצעים שנוצרו ברגליו כתוצאה מן ההליכה לרבו בשלג. מעשה הסיפור וההיזכרות במפגש יוצרות בשנית את אותה השפעה מיטיבה ועצם הסיפור מביאה עמו הקלה בכאב הרגליים ממנו סבל.

שמעתי מרב אחד שסיפר לי מה שסיפר הראדזמינער הזקן זצ"ל [זכר צדיק לברכה] איך שהלך פעם א' [חת] ביחד עם הקאצקער ז"ל [זכרונו לברכה] להרב זצ"ל מפרשיסחא יצ"ו [ישמרה צורנו וגואלנו] ועלתה להם שביום ועש"ק [וערב שבת קודש] היו רחוק מהעיר פרשיסחא כ"כ [כל כך] אשר חשבו שלא יוכלו ליכנס להעיר לקבל שבת והיו בכפר והוכרחו לשבות שם ועלתה להם שיתאכסנו אצל עכו"ם [עובד כוכבים ומזלות] אחד בי דיר [בדיר, במתבן]<sup>32</sup> ובדוחק הירצו להם אותו העכו"ם ליתן להם מעט נפט להאיר להם בליל שב"ק [שבת קודש] אבל על סעודת שב"ק לא היה להם כי אם הראדזמינער ז"ל היה אצלו פריסה לחם צידה לדרך והקאצקער ז"ל היה אצלו מעט י"ש [יין שרף] לקידוש ויצאו שניהם באותה קידוש ועל הפריסה ברכו שניהם המוציא לצאת ידי סעודה ובאותו השבת נעשתה קור גדול ושלג ורוח נורא ומהומה ומבוכה גדולה מאד, אבל כאשר יצאו ג' כוכבים הוכרחו לילך להקביל פני רבם ואצלו לצאת מהעכו"ם להבדיל אל הקודש פנימה ומחמת הקור הגדול והשלג הנורא נקרע להרבי מראדזמין ז"ל נעל אחד ונשאר יחף על רגל א' [חת], בנסעו ברגלם מחמת הצינה היה לו להרדזמינער ז"ל יסורים גדולים ונוראים מאד כידוע שהיה מדוכה תמיד ונתהוו לו היסורים מטורח הדרך שהלכו ברגלם להרבי הנ"ל זצ"ל לפרשיסחא יצ"ו, וכאשר באו לבית הרבי הנ"ל סיפר שתיכף בעת אשר ראה את פני רבם ז"ל תיכף הירוח לו הרבה עד שלא הרגיש כלום וגם אז בעת שסיפר המעשה הלז היה לו יסורים על הרגל ואמר שבעת שהזכיר את המעשה הלז עת שראה את פני רבו אז ג"כ [גם כן] הירוח לו מאד. מזה המעשה נוכל ללמוד איך בלבם בוער אהבת רבם שלהבת יה.<sup>33</sup>

שני תלמידיו של רבי שמחה בונים מפשיסחה, רבי יעקב אריה מרדזימין ורבי מנחם מנדל מקוצק, יוצאים לדרך אל רבם בפשיסחה. השניים לא מספיקים להגיע ליעדם לפני כניסת השבת, ומוצאים את עצמם בכפר קטן בו לא מתגוררים יהודים. אחד מאנשי המקום מתרצה בקושי לאפשר להם להתאכסן במתבן שבחצרו ונותן להם מעט נפט למאור.<sup>34</sup> הם נאלצים להסתפק במועט שיש בידם - לרבי מרדזימין היתה פרוסת לחם אחת ולרבי מקוצק מעט יין. המספר בונה את תמונת השבת כך שהשניים משלימים זה את זה, בזכות האחד יש להם יין לקידוש ובזכות השני לחם לברכת 'המוציא'. לתנאים הפיזיים הקשים מצטרף גם מזג האוויר שהיה סוער במיוחד באותה שבת. למרות מזג האוויר הקשה, מיד כשמופיעים בשמים שלושה כוכבים, אות לצאת השבת, מחליטים השניים לצאת בלי שהיות אל

חסידי. רבי שמחה בונים נפטר בי"ב באלול תקפ"ז ונקבר בפשיסחה. מגדולי תלמידיו היו בנו, רבי אברהם משה מפשיסחה, רבי מנחם מנדל מקוצק, רבי יצחק מוורקי ורבי יצחק מאיר אלתר, החידושי הרי"ם. תורות משמו נשתמרו בין השאר בספרים 'רמתיים צופים' ו'קול שמחה'. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, עמ' רמ-רמא; רבינוביץ, רבי שמחה בונים.

<sup>32</sup> בגרסת 'עשר זכיות' מופיע שהשניים ישנו בסטאדאלע, כלומר מתבן בידיש.

<sup>33</sup> מי הי"ם, עמ' 1-3. מופיע גם בשיח שרפי קודש, א, עמ' 56. וגירסה נוספת בספר עשר זכיות דף כה אות ו.  
<sup>34</sup> לפי גרסת עשר זכיות האיכר אסר עליהם להדליק אש במתבן ועל כן הם השתמשו באותה השבת באור הגנוז מימי בראשית... ראו עשר זכיות, דף כה אות ו וכן ראו: אמת ואמונה, עמ' טו-טז, אות קד.



רבים בפשיסחה 'ואצלו לצאת מהעכו"ם להבדיל אל הקודש פנימה'. הם חשים צורך עז להגיע לרבי שמחה בונים ולהתמלא מקדושתו לאחר השבת שעברה עליהם במקום שנחווה אצלם כטמא. ההבדלה בסיפור מקבלת תפקיד הפוך מתפקידה הרגיל - לא להבדיל בין שבת קודש לימי החול אלא בין השעות בכפר הגויי הטמא להגעה לחצר הרבי הקדושה. (ההתייחסות לפשיסחה עצמה כמרחב מקודש עולה גם מהביטוי החוזר בסיפור בסמוך למילה פשיסחה: יצ"ו)

בעקבות תנאי הדרך הקשים, נופלת אחת מנעליו של הרבי מרדזימין והוא נאלץ להמשיך את המסע כשהוא יחף ברגל אחת והקור החודר גורם לו לסבל רב. למרבה הפלא, מיד כשמגיעים השניים לרבי שמחה בונים בפשיסחה, והרבי מרדזימין מביט בפניו של רבו האהוב, הכאב נעלם כלא היה.<sup>35</sup>

המסרן ממשיך ואומר כי גם בזמן בו סיפר הרבי מרדזימין סיפור זה, הוא סבל מכאבים ברגליו וכי עצם ההיזכרות בסיפור ובסיטואציה של ראיית פני רבו, הביאה להקלה בכאביו. המספר מסיים במעין מוסר השכל: "מזה המעשה נוכל ללמוד איך בלבם בוער אהבת רבם שלהבת יה." האהבה הבוערת כאש עומדת בניגוד לתיאור השלג והכפור בו פסעו השניים בדרכם לפשיסחה. החום והבערה הפנימית שבחיבור לרבי וההתקשרות אליו כמו מרפאים את פצעי הקור שנוצרו בהליכה אליו.

**מסיפור זה עולה כי להתקשרות ולחיבור אל הרב ישנו כוח מרפא.** עוצמת המפגש בין החסיד לרבו האהוב כה חזקה, עד שהיא משכיחה ממנו את כאביו המייסרים, שנוצרו כתוצאה מהמאמץ להגיע אליו. אולם יתרה מכך, גם כעבור שנים, מעשה הסיפור אודות מפגש זה מעורר מחדש את זכרון ההתקשרות ויוצר גם הוא את אותה השפעה מרפאת הפועלת על המספר כמעין משכך כאבים. הסיפור והשחזור של המעשה מחולל בו פלאות והתמורה אינה בהטבה נפשית בלבד אלא בהרווחה גופנית ממשית. בשונה מן הדברים שהבאנו בפתיחה אודות תפיסת הסיפור כמעורר שורש הניסים, הסיפור שלפנינו אינו מתקיים ברובד של ריפוי ניסי אלא ריפוי שהיסוד העומד בשורשו הוא הקשר העמוק והקרוב אל הרבי, שהשעות במחיצתו משכיחה כל כאב, ושווה כל כאב, ואפילו ההיזכרות בקירבתו והמחשתה בסיפור, היא בעלת איכות מרפאת.

בנקודת השיא של הסיפור מצוי הרגע בו הרבי מרדזימין עומד עייף ופצוע מול רבו האהוב, רבי שמחה בונים מפשיסחה ומביט בפניו: "בעת אשר ראה את פני רבם ז"ל תיכף הירוח לו הרבה". ראיית הפנים מביאה עמה הקלה מיידית בכאבים. ראיית פני הרב נחשבה לאבן יסוד במערכת היחסים שבין רב לתלמיד עוד מימי חז"ל. בעקבות הפסוק 'וְהָיוּ עֵינָיֶךָ רְאוּת אֶת מוֹרֵיךָ',<sup>36</sup> למדו חכמים את

<sup>35</sup> בגרסת עשר זכיות תיאור המפגש שונה: "ורקדו כך כל הלילה עד הבוקר והתפללו שוב ואכלו ורקדו עד מנחה ואכלו שלש סעודות וכשנעשה לילה נסעו לפרשיסחה והנה רבינו הק' [דוש] הרבי ר"ב [רבי בונים] זי"ע [זכרו יגן עלינו] הרגיש זאת בביתו ותיכף אחרי ההבדלה ציווה לרתום את העגלה שלו ונסע לקראתם והנה הבע"ג [הבעל עגלה] שלהם שהוא נסע תמיד לפרשיסחה הכיר את העגלה של הרבי מרחוק ואמר להם הנה הרבי נוסע לקראתינו וכששמע רבינו הק' [דוש] מראדזימין זאת נתבהל מאוד וקפץ בבהלה מהעגלה ורץ על העגלה של הרבי ומתוך החיפזון שאיר הפאנטאפיל [יידיש: נעליים] שלו על העגלה והקור הי' [ה] גדול והוא הי' [ה] הולך בהזקין [יידיש: גרביים] ושאל לו הרבינו הק' [דוש] מפרשיסחה היכן הפאנטאפעל שלך והשיב לו כי שירתתי אותם על העגלה שלי מתוך המהירות אמר לו רבינו הק' [דוש] מפרשיסחה הרבי ר"ב זי"ע עבור זה לא יהי' [ה] לך כאב הרגלים עד עולם וכן הוה".  
<sup>36</sup> ישעיהו ל, כ.

חשיבותה של זו עבור התלמיד.<sup>37</sup> המקובלים סברו כי כאשר אדם רואה את פני רבו הוא זוכה לקבל מן השפע שחל על רבו וכן להארה של נשמתו.<sup>38</sup> בחסידות, שהעמידה במרכזה את ההתקשרות לצדיק, נכתב רבות על מעלתה של ראיית פני הצדיק.<sup>39</sup> ההתחברות וההתקשרות אל הצדיק מביאות עמן קדושה אל האדם, אך דבר זה מתאפשר במיוחד באמצעות ההבטה בפניו. ראיית הפנים מעוררת את התקשרות הלבבות וכביכול יוצרת את הכלי להשפעת השפע על האדם. ה'מאור ושמש' אף הצביע על הקשר בין ראיית פני הצדיק לרפואה :

ועי"ז [ועל ידי זה] כשהאדם מדבק עצמו בהצדיק הדור הנקרא יעקב אזי הצדיק ממשיך עליו מאדם העליון שהוא דמות יעקב בני חיי ומזוני וזה פי' [רוש] המאמר מרגליות טובה הי' [תה] תלוי' [ה] בצוארו של אברהם אבינו וכל חולה שהי' [ה] מסתכל בו מיד נתרפא וכשנפטר מן העולם תלאו בגלגל חמה פי' [רוש] תלה הרפואה בגלגל חמה שהוא משה כאומרם ז"ל [זכרונם לברכה] פני משה כפני חמה וזש"ה [זהו שאמר הכתוב] שמש מרפא בכנפי' [ה] כי שמש הוא יעקב כידוע והוא משה כנ"ל [כנזכר למעלה] ותלה אברהם אבינו הרפואה ביעקב ר"ל [רוצה לומר] שיסתכלו בפני הצדיק הדור ועי"ז הסתכלות בפני אדם הצדיק יתעוררו בתשובה שלימה ויהי' [ה] דבוק באדם שלמעלה ועי"ז יתרפאו.<sup>40</sup>

הצדיק משמש כצינור להורדת שפע לעולם, על מנת שאדם יזכה לקבל משפע זה עליו להביט בפני הצדיק, מבט המעורר אותו לתשובה ולדבקות בצדיק (ובאמצעותו גם לצדיקי הדורות הקודמים), שהן המביאות עמן את הרפואה הגופנית.

החיבור בין גוף לנפש כתנאי לרפואה אפיינ גם את תפיסתו של רבי שמחה בונים מפשיסטה, שאליו נסעו הרבי מרדזימין והרבי מקוצק. רבי שמחה בונים היה רוקח בהכשרתו והידע הרפואי שלו קיבל פעמים רבות ביטוי בתורותיו ובסיפוריו. בדברים הבאים מתאר תלמידו, רבי שמואל משינאווה, את תפיסתו של רבי שמחה בונים אודות הקשר שבין גוף לנפש במעשה הרפואה :

פ"א [פעם אחת] אמר שרפואה ותפלה חד הוא. ושוב אמר על הרופאים שאינם יודעים כלום והביא ראייה ממה שידענו שהאדם הוא עולם קטן ויש באדם מכל העולם כולו רק שהוא בקטנות מאוד. וא"כ [ואם כן] יאמרו נא ממה שיש בעולם בכללו. וא"כ אם אינם יודעים כל מה שיש בעולם הגדול כש"כ [כל שכן] שאינם יודעים מה שיש בעולם הקטן הוא האדם. וז"ש [וזה שאמר] אדמו"ר שרפואה ותפלה חד הוא. ע"ד [על דרך] שראיתי כשנחלה אדמו"ר קצת ונסע לווארשא ונתנו לו רפואות. ובש"ק [ובשבת קודש] התלהב בתפלתו וצעק בקול

<sup>37</sup> בבלי, עירובין יג, ע"ב; בבלי, הוריות יב, ע"א.

<sup>38</sup> פרי עץ חיים, שער יט, ג; ראשית חכמה, שער הקדושה פ"ח. וכן ראו: דגל מחנה אפרים פרשת ויחי ד"ה בן פורת.

<sup>39</sup> ראו למשל דבריו של ה'מאור ושמש': "דהנה ידוע מהתועלת הגדול להתחבר עצמו אצל הצדיק והעיקר ע"י [על ידי] ריאת פניו של הצדיק מביא קדושה גדולה אל האדם [...] וכל עוד שהאדם מחובר יותר אל הצדיק הוא מתקדש ביותר ומושך הצדיק עליו יותר אור וקדושה" (מאור ושמש ח"א דף מח ע"ב, פרשת מקץ ד"ה וישא משאת).

<sup>40</sup> שם, ח"ב דף קע"א, פרשת חוקת ד"ה ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף.

כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך כו' ובאותו רגע פקעו כלי זכוכית שהיו רפואות בתוכו. ואמר שהחולי הוא מחמת שהאיברים יש להם חולי הנפש ג"כ [גם כן]. ובאותן הרפואות שיש בהם הסמים ניצוצות הקדושות שבהם מרפאים הנפש. ומזה בא גם רפואת הגוף. ואחרי שבקול זה התעוררו איברי הנפש נתרפאו ג"כ איברי הגוף וא"צ [ואינו צריך] עוד לרפואה כי הוא אחד עם התפלה.<sup>41</sup>

העקרון על פיו 'רפואה ותפילה חד הוא' משמעותו כי החולי הגופני מושפע מהמצב הרוחני ועל כן בכוחה של תפילה, המחזקת את הנפש, להשפיע בעקבות זאת גם על הריפוי הגופני. התנפצותם של כלי הזכוכית המכילים את התרופות ברגע השיא של התפילה, מבטאת באופן סמלי את הקשר שבין השתיים ואת ביטול הגבול שבין גוף לנפש ובין חומר לרוח.<sup>42</sup> הד מסוים לתפיסה זו נמצא כאמור גם בסיפור שלפנינו. כאבי הרגליים מתרפאים כתוצאה מהתרחשות רוחנית. התעוררות הנפש כתוצאה מן המפגש עם הרב האהוב, מביאה עמה ריפוי ל'איברי הגוף', לרגלי החסיד.

יחד עם הדגשת חשיבותה של ראיית פני הרבי מעלה הסיפור גם את משמעותה של ההגעה הפיזית אל הרבי על אף המאמץ הכרוך בכך. הרבי מרדזימין הדגיש רבות בפני תלמידיו עניין זה. על פי המסורת החסידית, התקרבותו הראשונה לחסידות היתה בעת שהגיע אל החוזה מלובלין בהליכה רגלית מוורקי ללובלין, בגשם זלעפות.<sup>43</sup> בעקבות נסיעה ראשונה זו נהג לומר לתלמידיו כי הנסיעה אל הצדיק צריכה להיות מתוך מסירות נפש.<sup>44</sup>

באחת מתורותיו ניתן למצוא עקבות ביוגרפיים לחוויות ההליכה אל הרבי, שנצרכו בו וברגליו. על מילות הפסוק בברכת יעקב לבניו: 'וְיָהֵם תִּכּוּ לְרַגְלֵךָ',<sup>45</sup> נכתב במדרש תנחומא: 'אלו תלמידי חכמים שעוסקין בתורה ומכתתין את רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, ופורקין מעצמם עול מלכות. דבר אחר: והם תכו לרגליך, אף על פי שהן לוקין בהליכתן, אין זיין ממשכנותיך.'<sup>46</sup> בעקבות מדרש זה דרש הרבי מרדזימין:

[...] וזה שכתוב ד"א [דבר אחר] שלוקין ברגליהם [...] א"כ [אם כן] כיון שיש מקום לנסוע לצדיק שיעזור לתורה וליר"ש [וליראת שמים] ודאי מחויב הוא לילך לצדיקים, רק המעלה היא 'אע"פ שלוקין ברגליהם', אע"פ [אף על פי] שמחויב אדם לעשות עבודה לשמים, אם יש לו יסורים אם יעשה זה עבודה, כמו הכא שלוקין ברגליהם, זה נחשב מעלה מחמת היכא שיש לו יסורים, ועל זה היצר גדול ומנע אותו שלא לעשות זה, ע"כ

<sup>41</sup> רמתיים צופים עמ' 98. אות יד.

<sup>42</sup> וראו בעניין זה: קויפמן, והנה בקהלת, עמ' 362.

<sup>43</sup> תועפות רא"ם עמ' 62 אות א.

<sup>44</sup> הסבא קדישא ח"א, עמ' מ.

<sup>45</sup> דברים לג, ג.

<sup>46</sup> תנחומא, וזאת הברכה, פרק לג, סימן ה.

[על כן] כתבו לפום צערא אגרא. זה הוא המעלה 'והם תכו לרגליך' ודו"ק, שזה נחשב

כמו נסיון לכבוש.<sup>47</sup>

האדם המתאמץ לנסוע לצדיק עושה זאת תוך כיבוש היצר הקורא לו לישיב בביתו ולהימנע מן המסע, ומוכן לשלם מחיר של צער גופני ויסורים בעקבות הנדודים בדרכים, ועל מאמץ זה שכרו גדול. דבר זה מאיר אור נוסף על סיפורנו והופך את הרגליים לסמל: הרגליים הן הנושאות את החסיד לרבו והן העומדות בצער הדרך ובכך הן מסמלות את הדבקות ברבי ואת הרצון העז לשהות במחיצתו. בסיפור, ההגעה אל הרבי וראיית פניו מביאות להקלה מיידית בכאבי הרגליים ורגע זה כמו נשאר חקוק בגוף כך שגם כעבור שנים, כאשר הרבי מרדזימין מספר את סיפורו, מעשה הסיפור גרם להקלה בכאבי הרגליים מהם סבל. בעת הסיפור עצמו חווה המספר חוויה פסיכרפיזית, המתעוררת כתוצאה מהאופן בו הוא מעורר בתוכו את תמונת המפגש. העלאת הזכרון של ראיית פני רבו אחרי הדרך רצופת הייסורים שהובילה אליו, מחוללת בתוכו בעת הסיפור בשנית את אותה השפעה מרפאת.

### 3. מרדכי יהיה בריא

הסיפור הבא מתאר את ריפוי של חסיד זקן מחוליו על ידי סיפור מעשה. במרכז הסיפור עומדת כוחה של האמונה לסייע בריפוי הגופני. האמונה מופיעה בסיפור בשתי משמעויות: הן האמונה בצדיק ובאפקטיביות של גזירותיו, והן האמונה בכוחו של סיפור לפעול ישועות.

המספר הוא רבי משה מקוברין<sup>48</sup> והסיפור אותו הוא מספר נסוב על דמותו של רבו, רבי מרדכי מלכוויטש, ה'סבא קדישא', שהיה מגדולי אדמו"רי ליטא.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> ביכורי אבי"ב פרשת וזאת הברכה ד"ה מדרש תנחומא, עמ' 147-148. על ההליכה הרגלית אל הרבי ראו גם דבריו של רבי נתן מברסלב: "כשהייתי בנעמרום והי' [ה] דרכי לנסוע אליו ז"ל [זכרוננו לברכה] לברסלב. פ"א [פעם אחת] סיפרו לי בשמו שאמר להקפיד על שנוסעים אליו בעגלות ואין הולכים אליו רגלי ונכנס בלבי אותו הדבר הרבה כי ידעתי שבוודאי כך ראוי ויפה לנו לילך אליו רגלי דייקא והייתי משתוקק לזה. [...] שמעתי בשמו שאמר על אחד שבא אליו רגלי שאמר אז ומה אם נבוכדנצר הרשע שבשביל שהלך ג' פסיעות ברגליו זכה למלוכה וממשלה גדולה מופלגת כזאת. שאחד מישראל הולך להצדיק פרסה ויותר כמה וכמה יזכה ע"ז [על ידי זה] עין לא ראתה" (חיי מוהר"ן, ח"ב, ח' ע"ב, אות לח-לט).

<sup>48</sup> רבי משה פאלייר מקוברין נולד בט"ז בכסלו תקמ"ד (11 בדצמבר 1783) בפייסק שליד קוברין. היה תלמידו של רבי מרדכי מלכוויטש. חותנו, שהתנגד לחסידות, גירשו מביתו בשל דבקותו ברבי מרדכי. לאחר פטירת רבי נח מלכוויטש, בנו של רבי מרדכי, הפך רבי משה לאדמו"ר תחתיו והיה אחד האדמו"רים הבולטים בליטא. שימש כנשיא קופת מעות ארץ הקודש מטעם כולל רייסין, תמך ביישוב הארץ ורבים מחסידיו עלו אליה בעידודו. היה ידוע במידת הענווה שלו ובתפילתו שהיתה בהתלהבות גדולה. נפטר בכ"ט בניסן תרי"ח (13 באפריל 1858) תלמידו, רבי אברהם וינברג, המשיכו באדמו"רות וייסד את חסידות סלונים. דברי תורה משמו של רבי משה מקוברין התפרסמו בספרים אמרות טהורות ואמרות משה. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, ח"ב, עמ' רצ"ב-רצ"ג; אלפסי, אנציקלופדיה, ח"ג, עמ' רצ"ד-רצ"ו, ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 329-330.

<sup>49</sup> רבי מרדכי מלכוויטש נולד בתק"ב (1741/2) בנעשוויז' למשפחה מיוחסת. התייתם בילדותו. היה תלמידם של רבי לוי יצחק מברדיטשב, רבי אהרן מקרלין ובנו רבי שלמה מקרלין ושל רבי ברוך ממז'יבוז'. כיהן באדמו"רות בלכוויטש והנהיג אלפי חסידים. היה בעל צדקה גדולה וכן היה ידוע בחריפותו וחכמתו, במסירותו ליישוב ארץ ישראל ובתפילתו בהתלהבות, כמנהג קרלין. שילב בהנהגתו עבודת ה' בדבקות יחד עם עיסוק מתמיד בנושא האמונה. כצדיק ראה את עצמו כמי שאחראי לא רק על ענייניהם הרוחניים של החסידים אלא גם על צרכיהם

פ"א [פעם אחת] היה בקוברין על שבת חסיד אחד מבריסק ושמו הי' [ה] ר' מרדכי הזקן, וע"ש [וערב שבת] קודם מנחה חטפתהו רעדה גדולה ונחלה למאוד ונפל למשכב ושכב בלא דעת עד אחר תפלת שחרית, ובעת סעודת ש"ק [שבת קודש] שלח אחריו אדמו"ר [אדוננו מורנו ורבנו] ז"ל [זכרונו לברכה] אשר בוא יבוא לשולחנו ובכוחי כוחות בא לשולחנו, וציוה אותו לשבת בתוך שולחנו בין המסובין, ויספר ממורו הק' [דוש] ז"ל מלעכעוויטש שהי' [ה] אז אחד חולה ושמו מרדכי, וישאלהו מורי ז"ל התאמין אשר מרדכי מהמגילה הי' [ה] צדיק, ויען לו הן, שוב שאל אותו התאמין אשר מרדכי בן גיטיל מניסחיו הוא צדיק ויען לו הן, ושוב אמר אדמו"ר ז"ל אליו העולם אומרים עלי כי אני צדיק ושמי ג"כ [גם כן] מרדכי התאמין זאת, והשיב לו ג"כ הן, ואמר לו אנחנו שלושה מרדכי מסכימים אנחנו אשר מרדכי הזה יהיה בריא וחזק ויתרפא ברפואה שלימה וכן הי' [ה], כך סיפר הוא ז"ל מעשה שהי' [ה] אצל מורו הק' [דוש], ושאל את ר' מרדכי החולה התאמין בכל זאת ויאמר לו הן, ע"כ [על כן] אצוה כעת שגם מרדכי זה יתרפא ונתן לו ממאכלי שבת ותכף שב לאיתנו הראשון.<sup>50</sup>

אחד מחסידיו של רבי משה מקוברין, חסיד זקן המכונה בסיפור ר' מרדכי הזקן מבריסק, הגיע לשבות בחצר הרבי בקוברין, ונפל למשכב. חוליו היה כה כבד עד שבמשך שעות ארוכות, מזמן מנחה של ערב שבת ועד לאחר תפילת שחרית של שבת בבוקר, שכב הלה במיטתו, רועד ו'בלא דעת'. כשמגיעה סעודת השבת, על אף שהרבי מודע למצבו הבריאותי של החסיד הזקן, הוא מצווה, באופן מפתיע, להביאו אל הסעודה סביב שולחנו. החסיד מגיע במאמץ רב ו'בכוחי כוחות', והרבי מושיב אותו בין המסובים לשולחן ופותח בסיפור אודות רבו, רבי מרדכי מלכוויטש:

לרבי מרדכי מלכוויטש היה חסיד ושמו מרדכי, ואותו מרדכי נפל למשכב. כדי להבריאו מכנס רבי מרדכי שלושה צדיקים למעין 'בית דין של מטה' הגוזר עליו להבריא ואכן מביא לרפואתו.

כוחו של 'בית דין של מטה' מופיע בכמה מקומות כבר בדברי חז"ל.<sup>51</sup> לדבריהם, הקב"ה כביכול האציל על 'בית דין של מטה' מסמכותו ויתרה מכך, הוא מכפיף את עצמו למרותו ומקיים את פסיקותיו.<sup>52</sup>

מרק הצביע על כך שהפרקטיקה של בית דין של מטה הדין בעניינים הקשורים לכאורה בהחלטות שמימיות על גורלם של בני האדם אינה נובעת, כפי שניתן היה לחשוב, מכפירה או התרסה אלא

הגשמיים. נפטר ב"ג בשבט תק"ע (1810) בסטולין. לאחר פטירתו ירש אותו בנו, רבי נח מלכוויטש. דברי תורה מפיו מובאים בספרים 'אור ישרים' ו'תורת אבות'. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, ח"א עמ' רג; ברומברג, מגדולי החסידות, כרך כ', עמ' עה-קטז; אלפסי, אנציקלופדיה, ח"ג, עמ' ר-רה. את הסיפור 'בני הזוג ושדה והתבואה' בו עסקנו לעיל (עמ' 171) סיפר בנו, רבי נח מלכוויטש, לאחר פטירתו של רבי מרדכי. אמרות טהורות, עמ' לח.

<sup>51</sup> ראו למשל: "ד"א [דבר אחר] אשר לו אלהים קרובים אליו (דברים ד, ז) א"ר [אמר רבי] יוחנן כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה [הקדוש ברוך הוא] לומר אימתי ר"ה [ראש השנה] ואימתי יום הכפורים הקב"ה אומר להם לי מה אתם שואלים אני ואתם נלך אצל בית דין של מטה מנין דכתיב אשר לו אלהים קרובים אליו אשר לו אומה קרובה אין כתיב כאן אלא אשר לו אלהים קרובים אליו הוא וכל פמליא שלו. אמר רבי יוחנן אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי מועדי ה' מכאן ואילך אשר תקראו אתם (ויקרא כג, ד) (דברים רבה, ואתחנן, פרשה ב').

<sup>52</sup> וראו בענין זה הסברו של הרב סולובייצ'יק: היחיד והיחד, עמ' 128.

מאמונה גדולה, אמונה בבורא עולם ובכוחה של התורה; ואמונה באדם, בתבונתו ובחוש הצדק שלו, ובזכותו לעמוד כנגד עוולות, אף אם הדבר דורש השפעה על דרכי האל.<sup>53</sup>

אף בסיפורנו, את שלושת ה'מרדכי' שזומנו יחד ניתן לראות כמעין בית דין של מטה הגוזר 'אשר מרדכי הזה יהיה בריא וחזק ויתרפא ברפואה שלימה'.

**עיקרון נוסף, דומה, המצוי בתשתית הסיפור הוא העיקרון על פיו 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים'.<sup>54</sup>** בחסידות, שהעמידה במרכזה את דמות הצדיק, קיבל עיקרון זה פיתוח נרחב.<sup>55</sup> בכוחו של הצדיק להשפיע על העולמות העליונים, להמתיק את הדינים ואף לשנות ולבטל גזירה שיצאה מפי האל. כך יכול הצדיק לרפא אדם חולה אף אם גזר עליו שיחלה.

עניין נוסף הבולט מאד בסיפור הוא **משמעות שמו הפרטי של האדם**. באופן מעניין, רבי מרדכי מלכוויטש לא מזמן באופן אקראי שלושה צדיקים שיהוו הרכב של בית דין אלא מקפיד שיהיו אלו שלושה צדיקים הנושאים את השם 'מרדכי', כשמו של החולה בסיפור, וכשמו של החסיד הזקן של רבי משה מקוברין, המאזין לסיפור בחוליו.

הראשון, מרדכי היהודי, או כפי שהוא מכונה בסיפור 'מרדכי מהמגילה'. השני, 'מרדכי בן גיטל', כלומר רבי מרדכי מנסכ"ז,<sup>56</sup> והשלישי, רבי מרדכי מלכוויטש, שהיה תלמידו של רבי מרדכי מנסכ"ז. עם כל שם שמזכיר רבי מרדכי הוא מוודא עם החסיד: 'התאמין שהוא צדיק? והחסיד עונה 'הן'. כך מתקבצים להם שלושה צדיקים בשם מרדכי, אחד הוזמן מעולם האמת, השני נמצא בריחוק מקום ורק השלישי, הלוא הוא רבי מרדכי מלכוויטש בעצמו, נמצא במקום בגופו. העובדה שרבי מרדכי מזמן צדיקים הקרויים באותו שם מבטאת את השותפות שלהם עמו בצרתו.<sup>57</sup> לעומת המתודה המוכרת של שינוי שם או תוספת שם לחולה על מנת לשנות את מזלו,<sup>58</sup> בסיפור שלפנינו ישנה הנכחה של הכח הטמון בשם.

בחסידות מקובל המנהג על פיו החסידים מזכירים את שמם לפני הרבי ולעיתים מוסרים לו "קוויטל", פתק ובו שמם ושם אמם והבקשה אותה הם רוצים לבקש שיתפלל בעדם. הקוויטל הפך לסמל לקשר

<sup>53</sup> מרק, דין תורה, עמ' 353. 'בית דין של מטה' שלקח על עצמו לדון דין לא רק בענייני 'דין ומשפט' אלא גם בנושאים של זיווג, שלום בית ובריאות, כבסיפור שלפנינו, ייסד בדורנו הרב יעקב ניסן רוזנטל. הרב רוזנטל היה נוהג, בעיקר בחג הפורים, אך גם בזמנים אחרים, לכנס שלושה דיינים ולגזור על רווקים ורווקות שיינשאו, על זוגות חשוכי ילדים שייפקדו ועל חולים שיתרפאו וזאת מתוך הישענות על כוחו של בית דין של מטה. וראו על כך בהרחבה בדברי ההספד של הרב שלמה עמאר עליו בספרו ברכת אליהו, שמות ח"ב עמ' 45.

<sup>54</sup> על פי בבלי, סוטה, יב ע"א; ספרי במדבר, בהעלותך, קה ועוד.  
<sup>55</sup> על עקרון זה ראו למשל: פייקאד', ההנהגה החסידית, עמ' 124-126; 187; 308-309; מרק, דין תורה, עמ' 367-365; גלמן, השבילים, עמ' 91-93.

<sup>56</sup> עליו ראו לעיל בסיפור 'הספודיק', עמ' 97.

<sup>57</sup> מעניין לציין כי ישנו סיפור על רבי משה מקוברין שחש שותפות מיוחדת לאחד מחסידיו שנקרא כמוהו בשם משה: פ"א [פעם אחת] אמר לאברך אחד אשר הי' [ה] שמו משה ויאמר אליו שמע נא שמך הוא משה ושמי ג"כ [גם כן] משה הנה מהראוי והיושר אשר השני משה'ס יעשו תשובה ביחד. (אמרות טהורות, עמ' לז).

<sup>58</sup> בבלי, ראש השנה טז, ע"ב: "ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה".

הרוחני והנפשי שבין החסיד לרבו ומהווה חלק משמעותי מן ההתוועדות של החסיד עם הצדיק.<sup>59</sup> הזכרת השם מקורה בתפיסה על פיה שמו של האדם, ובעיקר שמו הפרטי, מבטא את מהותו של האדם ואת חד פעמיותה של הופעתו הסובייקטיבית בעולם. שמו של האדם "נושא בחובו את הווית האדם בכליותה".<sup>60</sup> גם בתרבויות ילידיות ראו את השם לא כמסמן שרירותי אלא כחלק מאישיותו של האדם והזכרת השם היוותה דרך לביצוע פעולה מאגית על האדם עצמו.<sup>61</sup>

נראה כי מעבר ל"שיתוף השם" שלושת הצדיקים הנושאים את השם מרדכי מסמלים באישיותם דבר מה הרלוונטי לריפוי של החסיד הזקן. מרדכי היהודי הוא סמל לערבות ולהזדהות עם עם ישראל בעת צרתו,<sup>62</sup> וכן רבי מרדכי מנסכיז היה ידוע ברגישותו הרבה לצרותיהם של הסובבים לו ובאיכפתיות שהפגין כלפי כל אדם. תכונה זו משתקפת בדברים הבאים שנשתמרו משמו:

וכעין זה אמר הרה"ק [הרב הקדוש] מהר"ם [מורנו הרב מדרכי] מנעשחיו זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] בחינה גדולה צריך שיהיה למנהיג (גוטער יוד) ובאם יש בסביבותיו בחמשים מייל מקשה ללדת, ואותו צדיק אינו מרגיש היסורים וחבלי לידה כמוה ממש, כדי להצטער עמה ולעשות לה טובה, איך יש לקרות את זה בשם גיטער יוד.<sup>63</sup>

**מעבר לשותפות עם החסיד הזקן בצרתו, העניין המרכזי עליו שם רבי מרדכי מלכוויטש את הדגש הוא כוחה של האמונה.** הוא מוודא שוב ושוב עם החסיד הזקן האם הוא מאמין בשלושת הצדיקים ורק אחרי שהוא חוזר שלוש פעמים על תשובתו החיובית, מכריז הרבי מלכוויטש ואומר: "אנחנו שלושה מרדכי מסכימים אנחנו אשר מרדכי הזה יהיה בריא וחזק ויתרפא ברפואה שלימה." ואכן החסיד נרפא ושב לאיתנו. מרכזיותה של האמונה כבסיס לעבודת ה' אפיינה את דרכו של הרבי מלכוויטש והיתה אחת מאבני היסוד בדרך חינוכו את חסידיו. הוא ראה את האמונה כגורם מנחה לאדם בחייו, גם בהתמודדויות הגשמיות בהן נתקל.<sup>64</sup> עדות לאופן בו התמודד הרבי מלכוויטש עם חסידים שפנו לעזרתו בקשיים שונים בהם נתקלו מצויה בדברים הבאים:

הדרך הזאת היא הדרך בה דרכו רבותה"ק [רבותינו הקדושים] זי"ע [זכרם יגן עלינו] מדור דור. ובמיוחד מרן הס"ק [הסבא קדישא] מלכוביץ זי"ע, שבבוא לפניו ענין קשה ביותר, שלא הי' [ה] שום דרך ע"פ [על פי] הכוחות הטבעיים להמשיך לו ישועה, הי' [ה] משפיע על היהודי שבא אליו ומשריש בו אמונה ובטחון חזק, עד שהאיש בעצמו המשיך עליו את הישועה. וכמו שקרא מרן מוהר"ש [מורנו הרב רבי שלמה. הכוונה לרבי שלמה מקרלין, רבו של רבי מרדכי מלכוויטש] זי"ע עליו מאה"כ [מאמר הכתוב] (שמות יז, יב) "ויהי ידיו אמונה", כמו

<sup>59</sup> נגאל, הספרות החסידית, עמ' 48-49; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 424-425.

<sup>60</sup> שגיא, המסע האנושי, עמ' 73-74.

<sup>61</sup> שם, עמ' 72.

<sup>62</sup> כפי שעולה למשל מן הפסוק הבא: "פי מרדכי היהודי משנה למלך אֶחְשׂוּרוֹשׁ וְגָדוֹל לְיְהוּדִים וְרָצוּי לְרֹב אֶחָיו דָּרָשׁ טוֹב לְעַמּוֹ וְדָבָר שְׁלוֹם לְכָל יִרְעוֹ" (אסתר י, ג).

<sup>63</sup> אור ישרים, עמ' 6. דוגמא נוספת לרגישותו האנושית המיוחדת של רבי מרדכי מנסכיז מצויה בסיפור על הציצית שגזר תלמידו בטעות. וראו קריאה בסיפור זה במאמרו של קוסמן, בחירה בחיים, עמ' 239-259.

<sup>64</sup> ראו למשל: אור ישרים עמ' 6 אות טו.

אדם העושה בידיו כל מעשיו, כן הי' [ה] הוא ז"ל [זכרונו לברכה] עושה כל המעשים הנסים והנפלאות ע"י [על ידי] השרשת אמונה.<sup>65</sup>

הרבי מלכוויטש חיזק בתלמידיו את כח האמונה וכך 'האיש בעצמו המשיך עליו את הישועה', כלומר הריפוי או הישועה לא הגיעו באמצעות מופת שעשה הרבי אלא השינוי במציאות התרחש בזכות כוח האמונה של בעל הצרה.

אם נחזור ל'מרדכי הראשון', מרדכי מבריסק, חסידו של רבי משה מקוברין, מספר הסיפור, הרי שבעוד שמרדכי הזקן, חסידו של רבי מרדכי מלכוויטש, נרפא בזכות כח האמונה שלו בצדיקים ובגזירתם, בזכות כוחו של בית דין של מטה וגזירת הצדיק, מרדכי מבריסק נרפא בזכות האמונה שלו עצמו בסיפור. כלומר מוקד הסיפור והיכולת להתרפא קשורים בתלמיד החולה המאזין לסיפור ובמוכנותו שלו לאפשר לסיפור לפעול עליו את פעולתו.

בסיום הסיפור רבי משה מקוברין פונה אל תלמידו ושואל אותו: 'התאמין בכל זאת?' לאחר שר' מרדכי עונה בחיוב מכריז רבי משה מקוברין: 'על כן אצוה כעת שגם מרדכי זה יתרפא'. בכך נוקט גם רבי מרדכי במתודה בה עסקנו לעיל של 'צדיק גוזר וה' מקיים', אך גזירה זו שואבת את כוחה מכוח הסיפור שסיפר והריפוי מתחולל בזכות מעשה הסיפור והאמונה בו. מעבר לכך, רבי משה לא מסתפק בסיפור ובציווי על הרפואה אלא נותן לחסידו גם ממאכלי השבת שעל שולחנו והוא שב לאיתנו. מעשה זה קשור למנהג החסידי בו הרבי מחלק לחסידיו 'שיריים' מן האוכל שלו, ולאוכל זה יוחסה קדושה מיוחדת.<sup>66</sup>

אם כן, סיפור זה הכיל שני סיפורי ריפוי הקשורים שניהם לכוח האמונה: אמונה בכוחם של צדיקים וביכולתם לשנות את מצבו של האדם שלפניהם ובתחושת הערבות והשותפות שלהם בצרתו של האחר, ואמונה בכוחו של מעשה צדיקים להנכיח את האירוע המסופר בו ולשחזר בשנית את פעולתו על המציאות.

<sup>65</sup> נתיבות שלום ח"א, עמ' נ"ב.

<sup>66</sup> ראו: ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 194-198. וכך ראו דבריו של פייקאד' בספרו ההנהגה החסידית, עמ' 175: "סעודת הצדיק עם חסידיו היא פולחן קדוש המקדש את משתתפיו: 'כי בהתחברות הצדיק עם העם בעת האוכל אזי על ידי קדושתו בעת האכילה בכוונתו יוכל להרים גם לב המתחברים עמו לשמים [...] שגם האוכלים שיריים יתקדשו'" (אליעזר מטארנוגרוד, נועם מגדים, קורח, עמ' 219). דוגמא נוספת לסיפור בו אדם מתרפא בזכות אכילה משיירי הרבי ראו בספר 'רשפי אש', קונטרס שבחי מוהר"מ, עמ' 13 אות כט.



#### 4. כאב הראש

הסיפור שלפנינו הוא מעשה אריגה נפלא של סיפור - בתוך סיפור - בתוך סיפור. אחד מחסידיו של רבי חנוך מאלכסנדר,<sup>67</sup> סובל מכאב ראש, בתגובה מספר לו הרבי מאלכסנדר סיפור שסיפר לו רבו ומורו, רבי שמחה בונים מפשיסחה,<sup>68</sup> כשסבל הוא מכאב ראש.

החסיד ר' יוסיל טורבינער שי' [חיה] הי' [ה] חש בראשו בג' ימי הגבלה באלכסנדר ונכנס פנימה להרבי מאלכסנדר זצלה"ה [זכר צדיק לברכה לחיי העולם הבא] להזכיר א"ע [את עצמו], וסיפר לו הרבי זצלה"ה שגם בעצמו הי' [ה] לו פ"א [פעם אחת] מיחוש הראש ונכנס להה"ק [להרב הקדוש] הר"ר [הרבי רבי] בונם זצ"ל [זכר צדיק לברכה] וסיפר לו הה"ק הר"ר בונם זי"ע [זכרו יגן עלינו] שהחסידיא קדישא ה"ר פרץ זצ"ל הי' [ה] חש בראשו ונכנס להה"ק הרבי מלובלין זצ"ל להזכיר א"ע, והשיב לו הרבי מלובלין זצ"ל בזה"ל [בזה הלשון]: יעצט איז צייט, [יידיש: עכשיו זה הזמן] חש בראשו יעסוק בתורה והשיבו הה"ק הר"פ [הרב פרץ] זצ"ל בדרך צחות שיש חרם מהמהרש"ל ז"ל שלא יעסוק ברפואות הנמצא בגמ' [רא] כי הרפואות שכיוון עליהם המהרש"ל ז"ל כוונתו על רפואות ממש ולא באופן ללמוד תורה ומדבר צחות הזה נעשה הרבי מלובלין זצ"ל בשמחה, ותיכף פסק מן הר"פ זצ"ל הכאב הראש, ואמר הרבי מאלכסנדר זצ"ל כששמעתי זה מהה"ק הר"ר בונם זצ"ל הלכתי תיכף לביתי ושתייתי צלוחית גדולה יי"ש [יין שכר] ונרפאתי תיכף, ובאותו מעמד עמד בנו הרב החסיד כו' ה"ר יחיאל פישל ז"ל ולקח אותו לבית מזיגה ונתן לו ג"כ [גם כן] צלוחית גדול יי"ש ומאז לא ידע משום מיחוש. ע"כ [על כן] בא וראה כמה גדולים סיפורי מעשה צדיקים.<sup>69</sup>

חסיד בשם ר' יוסל, חש בראשו בימים שלפני חג השבועות. שלושה ימים בהם מורגשת תכונה מיוחדת לקראת חג מתן תורה, ואולי חרדת הקודש והמתח של ההכנה העצמית לקראת היום הגדול גרמו לראשו של רבי יוסל לכאוב. בצר לו הוא פונה לרבי חנוך מאלכסנדר ומזכיר עצמו לפניו. רבי חנוך, כדרכם של אדמו"רי פשיסחה אינו אמון על מעשי מופתים, והוא בוחר לספר לרבי יוסל סיפור על כך שפעם כאב לו הראש, וכשהוא בא לבקש מרבי שמחה בונים על כאב הראש, סיפר לו רבי שמחה בונים סיפור. כלומר עד כאן צועד רבי חנוך בדרכי רבו - כאשר כואב הראש מספרים סיפור... הסיפור נסוב אודות החוזה מלובלין, שכאשר בא אליו תלמיד והתלונן על כאב ראש, הציע לו החוזה את העצה המפורסמת - החש בראשו יעסוק בתורה.<sup>70</sup> זוהי עצה המתאימה לחסידות פשיסחה, הידועה

<sup>67</sup> רבי חנוך העניך הכהן לוי (שאטין), (1798-1890) נולד בליטומירסק למשפחת רבנים ידועה. היה תלמידו של רבי יעקב מפשיסחה, היהודי הקדוש, ולאחר פטירתו הפך לאחד מתלמידיו המובהקים של רבי שמחה בונים מפשיסחה. לאחר פטירתו של רבי שמחה בונים הצטרף רבי חנוך לחצרו של חברו, רבי מנחם מנדל מקוצק, שהיתה בטומשוב, ובהמשך התמנה לרבה של העיר אלכסנדר. לאחר פטירת הרבי מקוצק הצטרף לחסידיו של חברו רבי יצחק מאיר אלתר מגור. כעבור שבע שנים, לאחר פטירתו של האדמו"ר מגור, הקים את חסידות אלכסנדר בה כיהן ארבע שנים, עד יום מותו ב"ח אדר ב' תר"ל. רבי חנוך מאלכסנדר היה ידוע כמספר סיפורים וכבדחן. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, עמ' שט; אלפסי, אנציקלופדיה ח"א עמ' תרל"ב-תרל"ד.

<sup>68</sup> ראו עליו לעיל עמ' 182 הערה 31.

<sup>69</sup> שיח שרפי קודש, ח"ה, עמ' 53.

<sup>70</sup> בבלי, עירובין, נד ע"א.

באתוס הלמדנות שלה, ומתאימה גם לזמן שבו סופר הסיפור, בשלושת ימי ההגבלה. אנו כקוראים יכולים לחוש את נימת התוכחה המתלווה לאמירת הדברים: כאב ראש אינו סיבה לביטול תורה. לעצה זו עונה התלמיד בהתחכמות ובחידוד למדני ומזכיר את חרם המהרש"ל שפסק שאין להתייחס אל הרפואות המוזכרות בתלמוד כפשוטן ולנסותן.<sup>71</sup> חרם המהרש"ל אינו קשור לעצה של "החש בראשו יעסוק בתורה" משום שהיא אינה סם מרפא במוכן הממשי, והתלמיד אמר זאת כמעין בדיחה. אמירתו של אותו תלמיד לחוזה מלובלין משעשעת ומשמחת אותו מאד ומיד כשהרבי שמח - כאב הראש של התלמיד פוסק. כביכול מצבו הגופני של התלמיד הוא שיקוף של מצבו הנפשי של הרבי. ושמא ההצלחה של התלמיד לשעשע את רבו ולהוציא אותו מחומרת הסבר, הבאה לידי ביטוי בשליחת התלמיד שראשו כואב ללמוד תורה, היא שמרפאת את כאב הראש. כעת אנו חוזרים לרבי חנוך ולתלמידו רבי יוסל, רבי חנוך מספר לו שכאשר הוא שמע סיפור זה מרבי שמחה בונים, הוא הלך לביתו, שתה כוס יין וכאב הראש נעלם כלא היה.

בנקודה זו אנו כקוראים עומדים נבוכים: מה בסופו של דבר ריפא את כאב הראש של רבי חנוך? האם היה זה סיפורו של רבי שמחה בונים על החוזה מלובלין או שמא כוס היין היא הסגולה לריפוי? ומדוע סיפר רבי שמחה בונים סיפור זה לתלמידו? האם כדי לשעשע אותו? או אולי כדי לרמוז לו שכאשר כואב הראש הרבי אינו בהכרח הכתובת הנכונה? נראה כי העמימות כאן היא מכוונת ואולי ניתן לקרוא את סיפורו של רבי חנוך כסיפור חתרני, המסופר בהומור מכוון ומטרתו לערער על התפיסה הנפוצה של סיפורי המופתים ולהותיר בידי התלמיד את מעשה הריפוי. אלא שהתלמידים, וגם המספר, אינם מודעים לחתרנות זאת, ומיד בסיום הסיפור לוקח בנו של רבי חנוך את רבי יוסל לבית המרוזת, וראה זה פלא: כוס יין אחת מעבירה את כאב הראש, ממש כפי שאירע לרבי חנוך. כאן מתערב מוסר הסיפור ומעביר לנו כביכול את "מוסר ההשכל": "בא וראה כמה גדולים סיפורי מעשה צדיקים".

בשונה משאר סיפורי פרק זה, לא הדבקות בדמותו של הרבי היא המביאה את המרפא אלא הסיפור מלא ההומור שמספר רבי חנוך מאלכסנדר, יחד עם שתיית יי"ש, שהופכת למעשה סמלי, מביאים יחד להיעלמותו של כאב הראש. סיפור זה קשור לסיפורים שעסקנו בהם בפתחה לפרק זה, מתחום הרפואה הסיפורית, שמטרתם לשעשע את החולה ולרומם את רוחו באמצעות ההומור. לא ההישענות על הרבי והפקדת האחריות על בריאות התלמיד בידי הרבי היא המרפאת, אלא האופן בו הוא מסוגל לשעשע את התלמיד, להפיג את כאב הראש בעזרת קלות ראש ועל הדרך גם להזכיר לו שאין דרך אחת ברורה להקלה על כאבים. עם זאת, הסיפור פורס בפנינו שרשרת של תלמידים הפונים לרובם בעת כאב ומבקשים את עזרתו. כך ר' יוסל הפונה לרבי חנוך מאלכסנדר בדבר כאב הראש שלו הופך גם הוא לפרק בסיפור הפושט ולובש צורה על כאב ראש, רבי ותלמיד.

<sup>71</sup> ראו: המהרש"ל, ים של שלמה, חולין, פרק ח, יב: "חרם הקדמונים שאין לסמוך על רפואות התלמוד כדי שלא להוציא לעז על החכמים הקדמונים, ולא ידעו שיש שינוי במקומות, וכל שכן בזמנים שהדורות פוחתים והולכים".

## 5. לרקוד כמו הבעש"ט

בסיפור האחרון בו נדון, נזכר תלמיד הבעש"ט בריקודו של רבו האהוב וההיזכרות בו מרפאת אותו מצליעתו. הסיפור מובא משמו של הרב שמואל וילנר, המספר סיפור ששמע מסבו, הרב שלמה וילנר.<sup>72</sup>

מספרים בשם הה"ק [הרב הקדוש] מהעליש [רבי שמואל וילנר מהעליטש] (בשם זקנו [רבי שלמה וילנר] אשר הי' [ה] מתלמידי בעש"ט [בעל שם טוב] זל"ה [זכרונו לחיי העולמים]) כי בקשו מאתו כי יספר להם איזה עובדא, ואמר להם, א מעשה צי פארציילן דארף מאן זא צו פערציילן דאס מאן זאל מיט דעם סיפור שאין געהאלפען ווערן, [יידיש: סיפור צריך לספר באופן שעם הסיפור עצמו כבר יוושעו] וסיפר כי זקנו זל"ה הי' [ה] חגור ברגליו. פ"א [פעם אחת] סיפר זקנו זל"ה אז דער בעש"ט הקדוש האט ביים דאווענען געשפרינגען אין געטאנצט, [יידיש: שהבעש"ט הקדוש רקד וקפץ בתפילה], והראה להעולם האיך רקד הבעש"ט זל"ה אצל התפלה, ומאז נתרפא זקנו זל"ה, וסיים הה"ק מהעליש, אזאי דארף מאן א מעשה פארציילן [יידיש: כך צריך לספר סיפור].<sup>73</sup>

סיפור זה הוא סיפור ארספואטי, כלומר סיפור העוסק באופן בו יש לספר סיפור. רבי שמואל וילנר מתבקש לספר סיפור. בטרם יחל לספר הוא פותח בהכרזה כי סיפור זהו לא דבר שמספרים סתם כך אלא יש לספר אותו 'באופן שעם הסיפור עצמו כבר יוושעו' כלומר אופן ההיגוד, הביצוע של הסיפור צריך להיות כזה שיביא עמו ישועה, ישפיע על המציאות וישנה אותה לטוב.

הרבי מהאליץ' מספר על סבו, שהיה מתלמידי הבעש"ט והיה חגור, כלומר נכה ברגליו או צולע. פעם אחת סיפר הסבא איך הבעש"ט היה רוקד בזמן התפילה, ותוך כדי הסיפור הדגים לסובבים אותו כיצד היה נראה הריקוד. לעיל עסקנו בפרפורמנס של הסיפור, במחווות הפיזיות ובמקומו של הגוף בסיפור.<sup>74</sup> אף סיפור זה ממחיש את העובדה כי בתודעה החסידית הסיפור אינו רק מסירת תוכן אלא הוא החייאת החוויה הממשית. הסבא בעת הסיפור ממש נכנס לחוויה הקונקרטי של הצפייה המרוממת בתפילתו של הבעש"ט ויתרה מכך - הוא כביכול נכנס באופן פיזי ל'נעליו' של הבעש"ט בכך שהוא מחקה את האופן בו רקד הבעש"ט בזמן התפילה. הכניסה לדמותו של הבעש"ט וההזדהות עמה יוצרת טרנספורמציה בגופו של הסבא החגור, ורגליו מבריאות באורח פלא.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> הרב שמואל וילנר מהאליץ' היה תלמידו של רבי צבי הירש מזידיטשוב ובהמשך אף נשא לאישה את בתו. כמו כן היה מקורב גם לרבי ישראל מרוז'ין. שימש כאב"ד בעיר האליץ' שבגליציה. היה ידוע כמנהיג דומיננטי ותקיף. עבודת ה' שלו היתה בפרישות ותוך עינויי גוף ותעניות ותפילות אופיינה בהתלהבות גדולה, למרות חולשת גופו. נפטר בכ"ו באייר תרי"ד (1853) ונקבר בסטניסלב. סבו, העומד במוקד הסיפור שלפנינו, היה הרב שלמה וילנר, שהיה מתלמידי הבעש"ט.

<sup>73</sup> ארמן דוב פאר וכבוד עמ' לח. לקריאה נוספת: וונדר, חכמי גליציה ח"ב, עמ' 807.

<sup>74</sup> ראו בפרק 'הסיפור כהתרחשות', עמ' 68.

<sup>75</sup> מעניין לציין כי גם בדמותו של הנכד, רבי שמואל וילנר, נקשרו סיפורים הקשורים לריקוד. כך מסופר כי במקום בו נהג להתפלל בבית הכנסת בהאליץ' נוצרו בורות באדמה בעקבות הריקודים והקפיצות שבתפילתו. בסיפור אחר מתואר כי פעם אחת התפלל בשבת בעיר אחרת ובמהלך התפילה רקע ברגליו על רצפת העץ של בית

במוקד הסיפור עומד הריקוד. הוא הזיכרון המשמעותי שיש לרבי שלמה וילנר מרבו, הבעש"ט, זיכרון המוטבע בגופו ומתעורר מתוכו. לריקוד ניתן בחסידות מקום של כבוד. גשורי עמד על מקומו הייחודי והמרכזי של הריקוד בחסידות ועל האופן בו הוא מיזג בין הגוף לנפש. לטענתו ריקודי השמחה והדבקות החסידיים אינם נובעים מהתעוררות גשמית אלא ניתן לראות בהם "ממש אקסטזה נפשית המובעת בתנועות פיסיות."<sup>76</sup> באופן דומה תאר יוסף ינון את הריקוד בחסידות כפעולה מקודשת, חלק מן הפולחן ואמצעי להתרוממות לשיאים בחוויה המיסטית. לדבריו, הבעש"ט נהג לרקוד כדי להגיע לאקסטזה ולדבקות בה' ובעקבותיו נתפס הריקוד בחסידות כתפילה וכחלק בלתי נפרד מעבודת ה', המתבטאת ברתיעת כל הכוחות וכל איברי הגוף לעבודתו.<sup>77</sup>

גם סיפורנו מדגים את הריקוד כחוויה אקסטטית. תלמיד הבעש"ט רוצה לספר כיצד רקד הבעש"ט אבל הוא מבין שדבר כזה אי אפשר לספר במילים גרידא אלא מתבקש כאן סיפור פרפורמטיבי, סיפור ריקוד. הדגמת הריקוד יוצרת אקסטזה כזו, שהשפעתה יורדת עד לרגלי המספר ומרפאת אותו.

רבי נחמן מברסלב עסק לא מעט במהות הריקוד בתורותיו. בין השאר, הוא ראה את הריקוד כבעל פוטנציאל מרפא, וזאת בעקבות הקשר בין המילים מחול ומחלה:

מַצְנָה גְדוּלָה לְהִיּוֹת בְּשִׁמְחָה תְּמִיד וּלְהִתְגַּבֵּר לְהִרְחִיק הַעֲצָבוֹת וְהַמָּרָה שְׁחָרָה בְּכָל כַּחוֹ וְכָל הַחֹלְאֵת הַבָּאִין עַל הָאָדָם, כֵּלָם בָּאִין רַק מִקְלָקוּל הַשִּׁמְחָה [...] וְגַם חֲכָמֵי הַרוֹפְאִים הָאֲרִיכּוּ בְּזֶה שֶׁכָּל הַחֹלְאֵת עַל יְדֵי מָרָה שְׁחָרָה וְעֲצָבוֹת וְהַשִּׁמְחָה הִיא רְפוּאָה גְדוּלָה וְלַעֲתִיד תִּתְגַּדֵּל הַשִּׁמְחָה מְאֹד וְעַל כֵּן אֶמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ וְזָכוּנוֹם לְבִרְכָה (ירוּשְׁלָמִי סֵפֶה פֶּרֶק לּוּלָב וְעֶרְכָה וּבְמִדְרָשׁ רַבָּה שְׁמִינִי פֶרֶשָׁה י"א). עֲתִיד הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְהִיּוֹת רֹאשׁ חוּלָה לְצַדִּיקִים לְעֲתִיד לְבֹא דְהֵינּוּ שִׁיעֲשֶׂה מְחֹל לְצַדִּיקִים, וְהוּא יִתְבָּרַךְ יְהִי רֹאשׁ חוּלָה כִּי שְׂכִינָה לְמַעַלָּה מְרֹאשׁוֹתָיו שֶׁל חוּלָה כְּמוֹ שֶׁדָּרְשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ, וְזָכוּנוֹם לְבִרְכָה (נְדָרִים מ'), שְׁנֵאמַר: "ה' יִסְעָדֵנוּ עַל עֶרֶשׂ דְּוִי" כִּי אֵין לְהַחֹלָה שׁוֹם חַיּוֹת, רַק הַשְׂכִּינָה מְחִיָּה אוֹתוֹ וְלַעֲתִיד עַל יְדֵי הַשִּׁמְחָה יִתְתַּקֵּן כָּל הַחֹלְאֵת כִּנְ"ל וְאֵז יְהִי הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ רֹאשׁ חוּלָה, דְּהֵינּוּ רֹאשׁ הַמְּחֹל כִּנְ"ל כִּי הַשִּׁמְחָה הִיא בְּחִינַת תְּקוּן הַחֹלָה כִּנְ"ל וּבִשְׂבִיל זֶה נִקְרָאִין הַשִּׁמְחָה וְהַקְדוּשׁ חוּלָה כִּנְ"ל כִּי הֵם תְּקוּן הַחֹלְאֵת כִּנְ"ל.<sup>78</sup>

מצבו הגופני של האדם מושפע ממצבו הנפשי. כך החולי קשור במצב נפשי ירוד, העצבות והמרה השחורה הם, אליבא דרבי נחמן, שורש החולי. ועל כן הריפוי הגופני קשור ביכולת להתמלא בשמחה, וזאת על ידי המחול, הריקוד, המעורר את הגוף והנפש גם יחד ומביא עמו מרפא.<sup>79</sup>

הכנסת עד שנשברה ובני אותה קהילה החליטו להשאיר את הרצפה השבורה כתזכורת לעוצמה אליה אפשר להגיע בתפילה. (ראו: פורת יוסף, עמ' יח).

<sup>76</sup> גשורי, הנגון והרקוד, עמ' 26.

<sup>77</sup> פנטון, ריקוד הקודש, עמ' 136-139.

<sup>78</sup> ליקוטי מוהר"ן, תנינא, תורה כד. וראו גם: פנטון, ריקוד הקודש, עמ' 139-142; פישביין, מחול לצדיקים, עמ' 335-339.

<sup>79</sup> וראו גם אצל ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 216-220 על הריקוד בחסידות בכלל, ובעמ' 219 בפרט על הריקוד בתפיסתו של רבי נחמן מברסלב. הם מעלים את ההשערה כי את דבריו על הקשר בין מחול למחלה נשא רבי נחמן כאשר כבר התמודד בעצמו עם מחלת השחפת, מה שמוסיף נופך אישי וחרیف לדבריו.

הדרשן האיטלקי מן המאה ה-17, רבי עזריה פיג'ו, הסביר בספר דרשותיו 'בינה לעתים' את הפסוק מנבואת ירמיהו: "אִז תִּשְׂמַח בְּתוֹלָה בְּמַחֹל וּבְחָרִים וּזְקָנִים יַחְדָּו וְהַפְּכָתִי אֲבָלָם לְשֹׁשׁוֹן וְנַחֲמָתִים וְשִׂמְחָתִים מִיָּגוֹנָם"<sup>80</sup>. לדבריו, המחול מעורר בזקנים הרוקדים את בחרותם:

אמר כי אז בזמן הגאולה מהרה תגלה, תשמח הבתולה במחול ובסוד משחקים. ותרבה כ"כ [כל כך] השמחה עד כי ימצאו אנשים יהיו הם יחדיו בחורים וזקנים שנשתתפו בכל אחד מהם שני הדברים בחרות וזקנה. שהזקנים עצמם הם יהיו בחורים בזמן א' [חד]. כי באמת ימלאו זקנה מרוב ימים. אבל יהיו יחדו גם בחורים. מחמת המחול ושחוק של מצוה אשר יעשו ברחובות ירושלים ואז יהפוך אבלם לששון.<sup>81</sup>

למחול כוח להפך את המציאות - לחשוף בזקן את היסוד הצעיר הטמון בו, להפוך את האבל לששון ואת הגלות לגאולה. גם בסיפורנו, הריקוד מזכיר לרבי שלמה וילנר, המספר, את ימי עלומיו כתלמיד בבית הבעש"ט, ומעורר בו מחדש יסוד גופני חיוני עד לכדי ריפוי הצליעה ממנה סבל.

הנכד, רבי שמואל וילנר מהאליץ, מסיים את סיפורו בהכרזה: 'כך צריך לספר סיפור!' על המספר מעשה לספר אותו באחדות של תוכן ומסירה, מלל וביצוע ולמעשה הסיפור צריך להיות שותף הגוף כולו. כמו כן, על המספר והשומעים להאמין כי סיפור טוב לא רק מרומם את הנפש אלא הוא יכול גם להביא עמו ישועה למציאות הפיזית ומרפא לגוף.

הסיפור הפרפורמטיבי מביא להתמזגות של המספר עם הדמות עליה הוא מספר ולחוויה יוצאת דופן זו ישנה השפעה מרפאת. ההתמסרות הטוטאלית לביצוע הסיפור, והכניסה לנעלי הבעש"ט בעת ריקודו כמו יוצרת מטמורפוזה ברגלי המספר שמתרפאות מחוליין.

## 6. סיכום

ארבעת הסיפורים בהם עסקנו בפרק זה, מדגימים היטב את האופן בו נעשה בחסידות שימוש בסיפור לצרכי רפואת הגוף. מן הסיפורים עולה כוחו של הצדיק כמרפא ויתרה מכך, כוחה של ההתקשרות עמו והחיבור לדמותו כמביאים עמם מזור. הסיפורים קשורים גם לפרקטיקה, המקובלת בסיפורי ישועות, של הנכחת העבר לצורך יצירת פעולה כמעט ניסית במציאות. המשותף לכל הסיפורים הוא התפיסה הכולית של גוף ונפש וראיית הקשר עם הרבי כקשור לא רק למימד הרוחני אלא לאדם בקומתו השלמה, על גופו ורוחו כאחד.

<sup>80</sup> ירמיהו לא, יב.

<sup>81</sup> בינה לעתים, דרוש נג עמ' נז.

# פרק תשיעי

## התלמיד מספר לרב

### 1. פתיחה

בפרק זה מופיעים סיפורים נדירים, יחסית, בהם התלמיד הוא שמספר לרבי סיפור, בשונה מהפרקטיקה המוכרת בה הרבי הוא המספר הכמעט בלעדי של סיפורי מעשיות, והחסידים מספרים אלו לאלו סיפורי שבחים אודות הצדיקים.<sup>1</sup> פרק זה משקף את היפוך התפקידים שמאפשר הסיפור בתוך מערכת היחסים ההיררכית ביסודה בין הרבי לתלמידיו. בכך הוא מבטא גם את הפן הדיאלוגי, שכפי שנכתב במבוא, מהווה חלק אימננטי ממעשה הסיפור.

תפיסת מערכת היחסים בין הרבי לבין החסיד מושתתת ביסודה על תפיסה קבלית המכונה: **משפיע ומקבל**. הצדיק, כפי שנכתב בהרחבה בפרק 'הסיפור כהתרחשות',<sup>2</sup> הוא הצינור המסייע להעברת השפע האלוהי אל תלמידיו, המהווים מעין כלים לקבלת השפע והכלתו. יחסים אלו מקבילים ליחסים שבין איש לאישה המהווים אב טיפוס ליחסי משפיע ומקבל. כך למשל תאר זאת החוזה מלובלין: "וכן רב ותלמיד נקרא דכר ונוקבא [=זכר ונקבה], משפיע ומקבל".<sup>3</sup>

רבי נתן מברסלב, השווה את מערכת היחסים בין הרב לתלמיד ליחסי הגומלין שבין השמש לירח: "שמש וירח הם בחינת משפיע ומקבל, בחינת שכל עליון ושכל תחתון, בחינת הרב והתלמיד, כי הצדיק, שהוא הרב, נקרא "שמש" [...] והירח בחינת התלמיד שמקבל האור מרבו כמו הלבנה מהחמה".<sup>4</sup> בדומה ללבנה שאין לה אור משל עצמה אלא היא מחזירה את אורה של השמש, כך גם לתלמיד אין אור עצמי, אלא הוא מקבל את אורו ממקור האור - הרבי.<sup>5</sup>

עם זאת, זוהי אינה מערכת סגורה, אלא ישנה הכרה גם ביכולת של התלמיד לפתח את האור שהוא מקבל מרבו וליצור ממנו חידושים משל עצמו. וכך מסביר את הדבר רבי צבי אלימלך שפירא מדינוב:

דהנה הרב עם התלמיד הוא ג"כ [גם כן] דרך זיווג זו"נ [זכר ונקבה] משפיע ומקבל, והנה כמו שתראה בגשמיות זו"נ בכל זמן שהנקבה מקבלת מהזכר אם יש כח ההכנה, מולדת בכל

<sup>1</sup> ראו דן: הסיפור החסידי, עמ' 54-55, וכן במבוא עמ' 39-40.

<sup>2</sup> לעיל עמ' 59.

<sup>3</sup> דברי אמת, פרשת שמות עמ' נ'.

<sup>4</sup> ליקוטי הלכות או"ח, השכמת הבוקר ד' אות יט, עמ' נא. וראו דברים דומים של הרב יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספריין: "שבעת הכניע עצמו התלמיד לרב כלבני[ה] לשמש בביטול גמור אזי יתדבקו רוחא ברוחא באהבה עזה ויאצל מן הרוח אשר עליו ונחה על התלמיד וזה הוא עיקר ענין רב ותלמיד שהוא יחוד עצום ונורא [...] וזהו הרושם שלנו היחוד שמאיר הרב בתלמיד לעשות אותו כלי מחזיק ברכה" (נצר חסד, דף מ"ח ע"ב אות ד).

<sup>5</sup> משל זה מצוי כבר במדרש, שתיאר באופן כזה את מערכת היחסים בין משה ליהושע "פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה" (בבלי, בבא בתרא ע"ה ע"א).

פעם ע"י [על ידי] שפעו תולדה חדשה, הגם שכבר הולידה פעם אחת, אם מקבלת שוב מולדת עוד, כן התלמיד כל מה שיתבונן שוב דברי רבו יתיילדו לו בכל פעם חידושין אחרים אמיתיים בתורה ועבודה.<sup>6</sup>

בדומה לאישה ה'מקבלת' את הזרע ש'משפיע' עליה האיש ובעקבות כך יכולה ללדת תינוק, כך גם התלמיד המקבל את השפע מהרב יכול 'להוליד' חידושי תורה משלו. כלומר המפגש בין הרבי לתלמיד הוא מפגש פורה, שיכול ליצור חידושים שלא היו מתקיימים בעולם אילולא הוא התרחש.

מעבר לכך, לעיתים היחס בין המשפיע למקבל יכול להתהפך והשניים יכולים להתחלף ביניהם בתפקידים. כפי שתאר זאת רבי נתן מברסלב:

כי אין שני בני אדם שוין, וכל אחד הוא בבחינת נקודה עליונה לגבי חברו [...] שכל אחד מישראל יש לו נקודה שאין בחברו, שחברו צריך לקבל מזאת הנקודה. נמצא, שהוא בבחינת אותה הנקודה, בחינת רב לגבי חברו, וחברו הוא בחינת תלמיד, וצריך לקבל ממנו, ורב ותלמיד הם הם בחינת שתי הנקודות הנ"ל שהם בחינת שני היודין, בחינת כח ופועל כנ"ל, בחינת נקודה עליונה ונקודה תחתונה.<sup>7</sup>

רב ותלמיד אינם הגדרות תפקיד 'קשיחות' אלא הם מושגים דינמיים, כל אדם בעת מסוימת יכול לשאת באחד מן התארים הללו ובעת אחרת להתחלף בתפקידים ובהגדרות.<sup>8</sup>

מי שתאר באופן ציורי את היפוך התפקידים בין הרבי לתלמיד בעניין המשפיע והמקבל הוא הרב סולובייצ'יק:

היהדות פיתחה השקפה מקורית מופלאה לאמור: ברכת "פרו ורבו" לא נתייחדה לעולם הטבע בלבד, אלא אף בעולם הרוחני מטאפיזי מהדהדת ברכתו זו [...] שאף את עולם הרוח והנשמה טבעו הבורא במטבע של "זכר ונקבה ברא אותם", להיות בו הכל משפיע ומושפע, נותן ומקבל, בר כוח יצירה פעיל ובר יכולת סבילה ללבישת צורות. [...] למשל: הרבי היושב ומלמד את תלמידיו ושפתיו נוטפות להם דברי תורה וחכמה. הרי הוא היוצר, הדוכרא, ואילו תלמידיו המקשיבים, שהוא במחשבתו המבוטאת מפרה כעין זרע את מחשבותיהם ואת רגשותיהם - הם הנוקבא [...] והנה לפתע קם תלמיד בעל ראש ממולח וחרוף ושואל שאלה לפני רבו. הרי שאלתו מעוררת את חשיבתו של רבו עד שמחשבותיו מתחילות לנטות לכיוון חדש ואור חדש מאיר אל פני הרבי. התלמיד הטיל ברבו גרעין קטן, שלפעמים עושה פרי ומתפתח לפרח נהדר, והרי זה מתחלפים ביניהם התפקידים. התלמיד, הנער הצעיר בעל

<sup>6</sup> אגרא דפרקא, עמ' עז.

<sup>7</sup> ליקוטי הלכות חו"מ א', הלכות עדות, הלכה א', עמ' קד.

<sup>8</sup> בעניין זה ראו גם: לסרי, מורה חופשי, עמ' 136-137.

העיניים השחורות והבעת פנים של סקרנות, נהיה בבחינת דוכרא המשפיע, ואילו הרבי נהיה לפתע בבחינת נוקבא, הנפעל ומקבל שפע.<sup>9</sup>

הסיפורים בהם יעסוק פרק זה, הם סיפורים השוברים את הסדר הרגיל, ובהם הופך התלמיד ל'בחינת דוכרא', למשפיע ולמספר ואף ליוצר הסיפור, ואילו הרבי ל'בחינת נוקבא', מקבל, המאזין לסיפור והופך לנמען שלו ולמי שעובר תהליך בעקבות ההאזנה.

כאמור, זוהי תופעה נדירה יחסית ולא מצויים סיפורים רבים בהם היפוך זה מתרחש. עם זאת, מעצם קיומה של התופעה, גם אם מימדיה קטנים, ניתן לקבל מבט נוסף על הדינמיות המסוימת של מערכת היחסים בין הרבי החסידי לתלמידיו, כפי שהצגתי לעיל, וכן על אופיו של הסיפור החסידי, כפי שאפרט לקמן:

אלשטיין עמד על כך שאחד מן העקרונות הז'אנריים של הסיפור החסידי הוא ההיפוך ההיררכי שהוא יוצר.<sup>10</sup> בסיפורים רבים, לטענתו, הגיבור הוא דמות שהתנהגותו מפתיעה וחורגת מן הגבולות הנורמטיביים. קויפמן, בעקבותיו, טענה כי הסיפור החסידי מחזיק בעת ובעונה אחת שתי מגמות סותרות: "כינון המדרג הדתי, החברתי, המגדרי, בצד חתירה מתמדת תחתיו."<sup>11</sup> כלומר הסיפור החסידי משקף ומכונן את הסדר החברתי החדש שיצרה החסידות, שבו מצד אחד הצדיק הוא הגיבור בהא הידיעה, ומצד שני לעיתים אנשי שוליים מגיעים אל המרכז, וגם האיש התמים יכול להתגלות כגיבור וכמייצג דתיות ספונטנית ופשוטה שערכה גם הוא רב.<sup>12</sup> בסיפורי פרק זה מתקיים היפוך היררכי לא בתוכן הסיפור אלא בעצם מעשה הסיפור. ההיררכיה הטבעית שבין הרב לתלמיד מתהפכת והתלמיד מתגלה כמי שביכולתו לספר לרב סיפור שיפעל על הרבי, כמאזין, את פעולתו.

<sup>9</sup> סולובייצ'יק, ימי זכרון, עמ' 31. וראו גם אצל הרב קוק (שמונה קבצים ה, רח) "שלפעמים אדם משפיע לאחרים, והאחרים, אף על פי שהם קטנים ממנו, יכולים להיות בערכם יותר מזוקקים, והם מקבלים את האור המתוק, שאצלו הוא מעורב בקדרות ומרירות, בצורה של טוהר יותר ממה שהוא מצוייר אצלו. ומזיו המקבלים חוזר תוכן מאיר ומתוקן, ומישר גם כן את העקמומיות החיצונית שבלב המשפיע ובבשרו, והרי הוא בא ללמד ונמצא למד [...] ובזאת ההבנה יתמלא האדם תמיד ענוה גם לעומת כל תלמידיו ומקבלי השפעתו היותר נשפלים לפניו, ובעצמו גם כן יתרומם ויתקדש."

<sup>10</sup> אלשטיין, האקסטזה, עמ' 156.

<sup>11</sup> קויפמן, לידה והולדה, עמ' 100.

<sup>12</sup> שם, עמ' 97.



## 2. קושי בזוהר

הסיפור הראשון בו נעסוק נסוב סביב מפגש בין המגיד מקוזניץ,<sup>13</sup> לבין שניים מבחירי תלמידיו של החוזה מלובלין: רבי יעקב יצחק רבינוביץ' מפשיסחה, ה'יהודי הקדוש',<sup>14</sup> ורבי דוד מללוב.<sup>15</sup> פלפול תלמודי שמציג היהודי הקדוש בפני המגיד, כמעט ומסתיים באסון, ודווקא סיפור מעשה שמספר רבי דוד מללוב, מצליח לסייע למגיד בהבנת קושי שנתקל בו בלימודו.

רבינו הגאון הקדוש ר' ישראל המגיד מקאזניץ זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] היה פ"א [=פעם אחת] בלובלין אצל רבינו הגאון הקדוש הרבי מלובלין זצוק"ל. ושאל המגיד להרבי, האם נמצא אצליכם אברכים חסידים מפוארים ואמיתים, ענה הרבי יש ויש אצלי. אמר לו הרב המגיד א"כ [אם כן] אבקש אתכם שתשלחו לי שנים מהם לביתי להתענג בהם בדברי תורה וחסידות והסכים לו הרבי. לאחר זמן כאשר היה כבר רבינו המגיד בביתו שלח אליו שנים מתלמידיו. הלוא הם רבינו הגאון הנורא היהודי הקדוש זצוק"ל ורבינו הרה"ק [הרב הקדוש] ר' דוד מלעלוב זצוק"ל. וכאשר באו לרבינו המגיד ושאלם מי המה. ענוהו תלמידי הרבי מלובלין. ואמר להם רבינו המגיד יודע אני שאתם בודאי אותם האברכים שהבטיח לי הרבי לשלוח אצלי. ואח"כ [ואחר כך] הסיב פניו הק' [דושים] להיהודי הק' [דוש] ושאלו האם תוכלו ללמוד והשיבו הן. ושוב שאלו מה לומד כעת. והשיב לו איזה סוגיא. ובקשהו המגיד שיאמר לו איזה חידוש, ואמר לו היהודי פלפול עמוק כדרכו בקודש. והוטב בעיני המגיד.

<sup>13</sup> **רבי ישראל הופשטיין**, המכונה ה'מגיד מקוזניץ', נולד בשנת תצ"ז (1736) באפטא שבפולין, לעת זקנתם של אביו ואמו. אגדות רבות נקשרו בלידתו ולפי אחת מהן, הוא נולד מכוח ברכת הבעש"ט, שאף היה הסנדק שלו, ועל שמו הוא נקרא. מגיל צעיר התבלט רבי ישראל כעילוי ומתמיד. בנערותו למד אצל רבי שמעלקה מניקלשבורג, ועל ידו התקרב לחסידות והפך לתלמידו של המגיד ממזריטש. לאחר פטירת המגיד קיבל עליו כרב את רבי אלימלך מליז'נסק. גם את רבי לוי יצחק מברדיטשב ראה כרבו. לאורך חייו היה בקשרי ידידות עמוקה עם החוזה מלובלין, ששניהם היו מראשוני מפיצי החסידות בפולין. החל משנת תקכ"ה שימש כ'מגיד ישרים' בקוזניץ ובסביבותיה. התפרסם בזכות השילוב שבין שליטתו בלמדנות ובפסיקת הלכה לבין עיסוקו בקבלה. קידם הוצאת כתבי יד לאור ובין השאר עודד התעניינות מחודשת בכתבי המהר"ל. היה ידוע בתפלתו, שהיתה בהתלהבות גדולה. התנגד לסיגופים והתפרסם כבעל מופתים וגומל חסדים. נפטר בי"ד בתשרי תקע"ה (1814) בקוזניץ ובנו רבי משה אליקים בריעה המשיכו באדמו"רות. רבי ישראל חיבר ספרים רבים בחסידות, בהלכה ובקבלה, וביניהם: עבודת ישראל, נר ישראל, אור ישראל ועוד. לקריאה נוספת: רבינוביץ, המגיד; ברומברג, מגדולי התורה והחסידות יח, עמ' יא-נב; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 149-151.

<sup>14</sup> **רבי יעקב יצחק רבינוביץ' מפשיסחה**, המכונה ה'יהודי הקדוש', מייסד חסידות פשיסחה. נולד בשנת תקכ"ו (1766) בפשבורז'. כיהן כראש ישיבה באפטא. בעקבות מפגש עם רבי משה לייב מססוב התקרב לחסידות. קיבל על עצמו גלות ובנדודיו נפגש עם רבי דוד מללוב, שהיה לחברו הקרוב ובהמשך בתו נישאה לבנו. רבי דוד השפיע על היהודי הקדוש להגיע לחצר החוזה מלובלין. החוזה הפך לרבו המובהק, אך בהמשך הקים חצר בפשיסחה שאופיינה בדרך שונה בחסידות, המבוססת על למדנות והתנגדות לעיסוק במופתים ועורר עליו את התנגדותם של תלמידי החוזה. נפטר בי"ט בתשרי תקע"ד (1813) ונקבר בפשיסחה. תלמידיו המובהקים היו רבי שמחה בונם מפשיסחה ורבי מנחם מנדל מקוצק. דברי תורתו מובאים בספרים: תפארת היהודי, נפלאות היהודי ועוד. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל א', עמ' רט"ו; רבינוביץ, היהודי; אלפסי, אנציקלופדיה ח"ב, עמ' רצ"ה-ש"ד; גלמן, השבילים, עמ' 195-204.

<sup>15</sup> **רבי דוד בידרמן מללוב**, מייסד חסידות ללוב. נולד בביאלה (או בכפר פראדלא) בשנת תק"ו (1746). למשפחה של מתנגדים. למרות זאת מגיל צעיר נהג להתבודד ולעסוק בתורת הנסתר. בנערותו הפך לתלמידו של רבי אלימלך מליז'נסק ובהמשך היה מגדולי תלמידיו של החוזה מלובלין. היה ידוע באהבת ישראל הגדולה שלו ובדאגתו לכל יצור חי וסיפורים רבים נקשרו סביבו בתחומים אלו. התפרנס ממסחר בחנות קטנה לממכר מלח. נפטר בז' בשבט תקע"ד (1814) ונקבר בללוב. המשיכו באדמו"רות בנו, רבי משה, שעלה לארץ. רבי ישראל יצחק מוורקי היה מתלמידיו המובהקים. סיפורים אודותיו ותורות משמו מובאות בספרים: מגדל דוד וליקוטי דברי דוד. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל א', עמ' רט"ז-ר"י; אלפסי, אנציקלופדיה ח"א עמ' תנ"ד-תנ"ח.

ואח"כ אמר המגיד כעת אני אגיד לפניכם איזה חידוש מחדושי ואמר לפניו. וכששמע היהודי דבה"ק [דבריו הקדושים]. התחיל ברוב חריפותו ובקיאותו לסתור כל דבריו. עד שהיהודי ראה שחלשה דעתו של המגיד ונפלה עליו אימה ופחד. ולכן התחיל לתרץ דברי המגיד עד שעלה דבה"ק יפה כהוגן. ונהנה רבינו המגיד ואמר לו תדעו שכל חדושי שאני מחדש בלימודי הם על דרך האמת. ואין בהם שום נקודה אחרת רק של אמת. ומי שירצה לסתור אפי' [לן] אות אחת מדברי נשאר ממלת אמת רק אותיות מת ר"ל [רחמנא ליצלן] ולכן היה לכם סיעתא דשמיא שתירצתם את דברי. ואח"כ פנה המגיד להרה"ק ר"ד [רבי דוד] מלעלוב. ושאלוהו ואתם תוכלו ללמוד. והשיב בשחוק על שפתיו ובתימה אני יכול ללמוד. איך יחשוב עלי המגיד דבר כזה. הלא אני אינני בן תורה כלל. ואמר לו המגיד מ"מ [מכל מקום] בודאי אתם לומדים גמרא, או מדרש או זוה"ק [זוהר הקדוש], תאמרו לי איזה חידוש. והתפלא הה"ק ר"ד מזה עוד יותר באם ללמוד איני יכול עוד יבקש ממני חידושי תורה. אז א"ל [אמר לן] הרב המגיד עכ"פ [על כל פנים] אתם יודעים איזה סיפור מעשה וכדומה. נא תספרו לי. והשיב הרה"ק ר"ד איזה סיפור אני יודע. וסיפר לפניו איזה מעשה. וכשגמר הסיפור ענה המגיד בשמחה עצומה תנוח דעתכם כאשר תנוחו את דעתי. כי זה זמן כביר אשר אני עומד במוקשה במקום אחד בתיקוני זוה"ק ואיני יודע לתרצו. ובמעשה זו תירצתם אותו על נכון. אז ענה היהודי הקדוש ואמר להרב המגיד אני אגיד לכם החילוק שבין שנינו. אני באתי מתוך תורה לידי יראה. וחבירי ר' דוד בא מתוך יראה לידי תורה, והבן. זכותם יגן עלינו ועכ"א [ועל כל ישראל אמן].<sup>16</sup>

המגיד מקוֹז'ניץ מבקש מידידו, החוזה מלובלין, שישלח אליו שניים מתלמידיו, להשתעשע עמהם בדברי תורה. בעקבות כך ה'יהודי הקדוש' ורבי דוד מלובלוב מגיעים לביתו. הסיפור מנכיח מתחילתו את היחסים ההיררכיים ביניהם: הם מציגים את עצמם כ'תלמידי הרבי מלובלין' ולא בשמותיהם והמגיד מדגיש את העובדה שהם נשלחו אליו לבקשתו. ראשית פונה המגיד ליהודי הקדוש ושואל 'האם תוכלו ללמוד'. מכיון שידוע לנו שמדוברי בשניים מתלמידיו הבולטים של החוזה, הרי ברור ששאלה שכזו נראית כמזלזלת וכמעמידה אותם בפני מבחן. כשהיהודי עונה בחיוב לשאלה המגיד מבקש שיאמר לו חידוש. כלומר לא די לו בכך שהיהודי הקדוש יפגין את בקיאותו בלימוד אלא ברצונו לשמוע דווקא דבר חדש, אולי מתוך רצון להכשיל אותו או להראות לו את עליונותו עליו. היהודי הקדוש נענה להזמנה ומשתף את המגיד בסוגיה שכרגע הוא עוסק בה, ואומר עליה 'פלפול עמוק', המוצא חן בעיני המגיד. בתגובה המגיד אומר ליהודי הקדוש 'חידוש' משלו. הסיטואציה מתנהלת קצת בדומה למופע ג'אז, מעין מופע אילתור בדברי תורה, בו כל אחד מגיב לדברי השני. אלא שכאן קורה דבר מפתיע, שנראה שגם המגיד לא צפה אותו כשביקש שהבחורים יגיעו אליו - היהודי הקדוש מתחיל לסתור ולהפריך את החידוש שאמר המגיד. זוהי תעוזה גדולה מצד בחור צעיר לערער על דבריו של רב חשוב וגדול ממנו (המגיד היה מבוגר מהיהודי הקדוש בשלושים שנים).

<sup>16</sup> תפארת הצדיקים, עמ' 46.

בשלב מסוים מבין היהודי הקדוש כי הוא 'מתח את החבל' יותר מידי ושחלשה דעתו של המגיד. הוא נבהל וממהר לחזור בו ולחזק ולתרוץ את טענותיו של המגיד עד שנתיישרו. המגיד מקבל את הדברים, פונה ליהודי ומדגיש בפניו שכל דברי תורתו הם אמת, ומי שמערער עליה אפילו באות אחת [=האות א', הראשונה במילה אמת] יישאר מת [=סיומת המילה אמת, ללא הא'] 'ולכן היה לכם סיעתא דשמיא שתירצתם את דברי'. בדבריו הנוקבים המגיד מתרה ביהודי הקדוש שאילולא היה חוזר בו מקושיותיו ומתרוץ את דבריו של המגיד, היה יכול למות.

לאחר הדברים הללו פונה המגיד לרבי דוד מללוב ומנסה להזמין גם אותו לפתוח איתו בדברי תורה. אולם רבי דוד מללוב אינו משתף פעולה ועונה לו בתמיהה ובשחוק: "אני יכול ללמוד? איך יחשוב עלי המגיד דבר כזה. הלא אני אינני בן תורה כלל." תשובה זו של רבי דוד מללוב היתה אופיינית לו ואמירות דומות לה מופיעות בסיפורי חסידים רבים אודותיו,<sup>17</sup> על כן נראה כי תשובתו נובעת מענווה אמיתית. עם זאת, ודאי שאחרי שראה רבי דוד מללוב את החוויה המפחידה שחווה חברו, היהודי הקדוש, אין זה מתמיה שהוא אינו מעוניין לשחזר אותה. המגיד מנסה לחלץ ממנו דברי תורה במה שנראה כמדרג העשוי מן הכבד אל הקל - גמרא, מדרש וזוהר, אך הוא מבין שרבי דוד איתן בדעתו שלא להיכנס עמו בדברי תורה ולכן מבקש שלפחות יספר לו סיפור מעשה, שנראה כמצוי בתחתית ההיררכיה. לאתגר זה מסכים רבי דוד להיענות וסיפר לפניו איזה מעשה. והנה, דוקא הסיפור, שסופר ללא יומרה לומר חידוש, מעורר אצל המגיד שמחה עצומה והוא מסביר לרבי דוד שבזכות סיפורו הוא הצליח להבין קושי שנתקל בו בלימודו בתיקוני זוהר. לא רק שהסיפור עזר ליישוב הקושי, הוא גם איפשר למגיד לחשוף חולשה ולהודות באי הבנה, מה שלא היה מסוגל לעשות לפני כן בדיאלוג עם היהודי הקדוש.

הסיפור מסתיים במשפט אירוני שאומר היהודי הקדוש למגיד: 'אני אגיד לכם החילוק שבין שנינו. אני באתי מתוך תורה לידי יראה. וחבירי ר' דוד בא מתוך יראה לידי תורה'. במשפט חד זה סיכם היהודי הקדוש את ההתרחשות כולה וניתן להבינו בשתי דרכים: ראשית, אומר היהודי, כי מתוך לימוד התורה עם המגיד הוא הגיע ליראה, כלומר ליראת שמים, ואילו רבי דוד, שמידה זו היתה טבועה בו עוד קודם, זכה שממנו תגיע תורה למגיד. אפשרות שניה להבנת המשפט היא כי דברי התורה שהיהודי אמר בפני המגיד, הובילו אותו ליראה כפשוטה, לפחד מפני המגיד ואף לאימת מוות, ואילו רבי דוד מללוב, שבגלל אותה יראה נמנע מלומר דברי תורה בפני המגיד, הגיע בסופו של דבר לידי כך שדווקא בזכותו התחדשה תורה אצל המגיד.

<sup>17</sup> כך למשל בסיפור הבא, שייתכן והוא גירסה נוספת לסיפור בו אנו עוסקים: "פ"א [פעם אחת] הי' [ה] המגיד מקאזניץ זצ"ל [זכר צדיק לברכה] בלובלין, ושאל אותו המגיד איזה פירוש בזה"ק [בזוהר הקדוש], וא"ל [ואמר לו] הרה"ק [הרב הקדוש] מלובלין זצ"ל זאת אין אני יודע זה יוכל לידע ר"ד [רבי דוד] מלעלוב, ובזמן מועט בא ר"ד [ר' רבי דוד] ללובלין וא"ל הרבי שיסע לקאזניץ וכן עשה, וכשבא להמגיד שאל אותו הפי' [רוש] בזה"ק, וא"ל בענוותנותו מאין אני יודע [כדרכו בקודש תמיד], וא"ל המגיד אעפ"כ [אף על פי כן] תאמר לי הפי' [רוש], ואמר לו ג"כ [גם כן] כנ"ל [כנזכר למעלה], עד שלבסוף א"ל הפי' [רוש] - ואמר המגיד בזה"ל [בזו הלשון] יהודים כמוהו שולחים ללובלין ובעלי מומין שולחים אלי" (מגדל דוד, עמ' 37), וראו גם שם, עמ' 27.

ניתן לראות את הסיפור שלפנינו כהדגמה להבדל שבין חסידות פשיסחה, אותה ייסד היהודי הקדוש, לבין חסידות ללוב, שייסד רבי דוד. חסידות פשיסחה אופיינה באתוס של למדנות ועמל תורה ולעומתה חסידות ללוב נחשבת חסידות עממית ופשוטה. רבי דוד מללוב היה ידוע כמי שהתהלך כאיש פשוט, והסתיר את למדנותו עד כדי כך שכמעט ולא ראוהו לומד, ולעיתים נדירות אמר תורה בפני תלמידיו.<sup>18</sup> מעבר לתיפקוד המקומי שלהם בסיפור, המדיומים השונים של לימוד הגמרא וסיפור מעשה הם ביטוי רחב יותר להבדלים האישיים ואף האידיאולוגיים בין השניים. רבי דוד מללוב, שהסתרה היתה עבורו כמעט דרך חיים, השתמש במדיום של הסיפור כהסתרה ו'לבוש' לסודות עמוקים.<sup>19</sup>

לעיל בפרק 'הסיפור כמענה לשאלה'<sup>20</sup> עסקנו בסיפור דומה שבו סיפור מעשה שסיפר המגיד ממזריטש סייע לתלמידיו בהבנת קושי שנתקלו בו בלימוד הזוהר. וראו שם בהרחבה על הקשר שבין המדיום הסיפורי לבין השפה הזוהרית והבנתה,<sup>21</sup> קשר המתקיים גם בסיפורנו.

עם זאת, הסיפור בו אנו עוסקים כעת מתאר סיטואציה הפוכה, שבה את הסיפור מספר התלמיד, ואילו הרב הוא הנתקל בקושי בלימוד. נראה כי השאלה המרכזית שסיפורנו עוסק בה היא באיזו דרך יכול המפגש עם תלמידים להפרות את לימוד התורה של הרב. השיטה 'הקלאסית' והמוכרת להפרייה הדדית בלימוד תורה היא זו הנעשית דרך משא ומתן בלימוד. אלא שכאשר מדובר ברב ובתלמיד זו שיטה מורכבת כי יש בה איום בשבירת ההיררכיה ובערעור הסמכות של הרב.<sup>22</sup> ואכן האופן שבו הקשה היהודי הקדוש על חידושו של המגיד גרם לו לחוש מאויים ועל כן הוא הרגיש צורך להציג את תורתו כשלמה ויציבה - תורת אמת. דווקא רבי דוד מללוב, שהציג עצמו כפשוט, כמעט תם, הוא שפתח ערוץ בלתי צפוי, הלא הוא הסיפור, ובכך יצר מרחב לא מאיים שאיפשר למגיד להודות בקושי בלימודו ומתוך המגע עם הסיפור, ליישב אותו.

<sup>18</sup> וראו למשל הסיפור הבא, גם הוא על היהודי ועל רבי דוד: "שמעתי היות שידוע שבתחילה לא החזיקו אותו שיהא למדן, שלא ראו אותו בשום פעם שיהא לומד, כי תמיד למד בעלי' [ה] ושמעתי שפ"א [שפעם אחת] עפ"י [על פי] סיבה נתוודע למחותנו היהודי הק' [דוש] ז"ל [זכרונו לברכה] שהוא למדן גדול וגאון עצום, אזי מרוב שמחה קפץ על השלחן ורקד מאד, ואח"כ [ואחר כך] ירד לארץ ונתן יי"ש [יין שכר] להעולם" (מגדל דוד, עמ' 48), וכן ראו אמירתו: "אמר הרבי ר' דוד מללוב זיע"א, בלבי צפנתי אמרתך (תהלים קיט א) אני מצפין את חידושי התורה בלבי, למען לא אחטא לך. חטא, הוא מלשון חסרון. פירוש, כדי שלא יחסר ממנו לרבון כל העולמים, שיהיה שלם בשבילו" (ליקוטי דברי דוד, עמ' לב).

<sup>19</sup> וראו בענין זה לעיל בפרק הסיפור בהגות החסידית, עמ' 49-50.

<sup>20</sup> עמ' 124-127.

<sup>21</sup> על הפואטיקה הייחודית לתקוני הזוהר ראו בספרה של ביטי רואי 'אהבת השכינה' עמ' 424-427.

<sup>22</sup> וכפי שמופיע בגמרא (בבלי עירובין סג ע"א) "כל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה".

### 3. סיפור לפני תקיעת שופר

בקהילות ישראל נהוג כי רב המקום נושא דרשה קצרה שמטרתה לעורר את לב המתפללים לפני תקיעת השופר. בסיפור שלפנינו, שבמרכזו עומד הרב שלום רוקח, האדמו"ר מבעלז,<sup>23</sup> הדרשה מתחלפת בסיפור, שאותו לא מספר הרב לקהל המתפללים, אלא אחד מתלמידיו<sup>24</sup> מספר לו עצמו, על מנת לשחרר אותו מחרדה שנפלה עליו טרם התקיעות.

פעם א' [חת] קודם שהתחיל הרב הצדיק הקדוש מהר"ש [מורנו הרב רבי שלום] מבעלז זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] הברכות לפני התקיעות קנח את פיו הקדוש בידו. וראה שער א' [חד] על ידו מהשפתים. וכאשר ראה השער על ידו אז הניח את השופר מידו וישב על הכסא שאצלו. ופניו חוורו מאד. ושאל אותו הרב ר' אייזיק אשר היה מקרה לפניו התקיעות מה זה ועל מה זה. והראה לו את השער שעל ידו. ואמר לו הרב ר' אייזיק אספר לכם סיפור א' [חד] שפעם אחת בא הרב הקדוש מו"ה [מורנו הרב] נתן אדלער זצ"ל [זכר צדיק לברכה] להרב הצדיק הקדוש מוהר"ר [מורנו הרב רבי] שמעלקא מניקלשפורג זצוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] וראה שהרב הק' [דוש] מוהר"ר שמעלקא זצוק"ל הולך בבית הנה והנה נבוך מאוד וצועק ואומר: טעיתי טעיתי. ושאל אותו הרב הק' [דוש] מוה' [מורנו הרב] נתן אדלער זצ"ל על זה. והראה לו שטעה באיזה שם מהשמות הקדושים ביריעה א' [חת] בס"ת [בספר תורה] שכתב. ואמר לו הרב הק' [דוש] מוה' נתן אדלער ז"ל [זכורנו לברכה] מה זה קול הצעקה ומה איכפת ל' [ה] אם תפס יחנק בגרונו בזה. ואמר לו הרב הצדיק הקדוש מוהר"ר שמעלקא זצוק"ל החייתנו. וכאשר סיפר הרב ר' אייזיק ז"ל להרב הצדיק הקדוש זה הסיפור אמר להרב הצדיק הקדוש מהר"ש מבעלז זי"ע [זכרו יגן עלינו] מה אדמו"ר [אדוננו מורנו ורבנו] כך נבוך בדעתו אם תפס יחנק בגרונו בזה. והשיב לו הרב הצדיק הקדוש ג"כ [גם כן] החייתנו.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> הרב שלום רוקח, המכונה שר שלום מבעלז, היה האדמו"ר הראשון בחסידות בלז. נולד בברודי בשנת תקמ"ג (1781). אביו נפטר בהיותו ילד קטן והוא גדל אצל דודו, שהשיא לו את בתו. התקרב בצעירותו לחסידות ובהמשך הפך לתלמידו המובהק של החוזה מלובלין. כמו כן למד אצל היהודי הקדוש והמגיד מקוז'ניץ. כיהן כארבעים שנה ברכנות בבעלז, שם הקים גם חצר חסידית גדולה ואף בנה בעיר בית כנסת מפואר. קירב את פשוטי העם והיה מתלבש כאחד החסידים ולא כאדמו"ר. במסורת החסידית נקשרו סביב דמותו סיפורים רבים על ריפוי חולים. נפטר בכ"ז באלול תרט"ו (1855) ונקבר בבעלז. בנו רבי יהושע רוקח המשיכו באדמו"רות. דברי תורתו וסיפורים אודותיו הובאו בין השאר בספרים: אמרי קודש, מדבר קודש, דובר שלום. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל א', עמ' רצ; ברומברג, מגדולי החסידות י', עמ' ט'-פז; וונדר, מאורי גליציה ח"ד, עמ' 896-904; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 371-375.

<sup>24</sup> ייתכן כי ר' אייזיק, התלמיד המוזכר בסיפור, הוא הרב יצחק אייזיק וייס ממונקאטש, רב חסידי שפעל בהונגריה והיה מחסידיו של הרב שלום מבעלז, אותו הוא מזכיר בספריו בית יצחק ותולדות יצחק (דברי יצחק). בהקדמה לספר 'תולדות יצחק' כתוב כי כאשר הגיע לחצר בעלז, על אף שהיה צעיר יחסית, 'קנה מקומו בין היושבים ראשונה בגודל תבונתו ויראתו' (תולדות יצחק, עמ' יא), וכן הוא מתואר כאחד מגדולי המקובלים בדורו, שכוחו היה גדול גם בקבלה מעשית (שם, עמ' טז), שתי עובדות המחזקות את ההשערה כי הוא מספר הסיפור. טעמי המנהגים דף פד סעיף תש"ז, בהערות. מופיע גם בספר דובר שלום עמ' 30 אות ס'.

רבי שלום רוקח מבעלז עומד רגע לפני תקיעת שופר. זהו רגע דרמטי בהווייה היהודית, שמטרתו כביכול להעביר את האל מכסא דין לכסא רחמים ולהמתיק את דינם של ישראל.<sup>26</sup> בעת תקיעת השופר בבית הכנסת הקהל עוצר את נשימתו והוא טעון במתח רב: התצלח התקיעה אם לאו.<sup>27</sup>

ברגע מתוח זה, מעביר רבי שלום את ידו על פיו ורואה שיערה על ידו. שיער, בטרמינולוגיה הקבלית, מסמל את מידת הדין.<sup>28</sup> מראה השערה, נחוזה כנראה אצל רבי שלום כמראה סמלי, שבא להעביר מסר שמימי אודות הדינים המתוחים מעליו. בתגובה הוא מניח את השופר מידו, מתיישב על כסאו, חיוור כסיד, כשאינו מסוגל לתקוע בשופר. הסיפור לא מוסר לנו מה התרחש בקרב קהל המתפללים באותן דקות אולם ניתן רק לשער את הסערה הפנימית שאחזה בהם ואת הדאגה לבאות.

רבי אייזיק, שהיה אמור להקריא את התקיעות בפניו של רבי שלום (על פי המנהג בו מעבר לבעל התוקע ישנו אדם נוסף המשמש כמקריא את סדר התקיעות)<sup>29</sup> מברר עם רבי שלום מה אירע לו. רבי שלום אינו עונה, (מה שמסגיר את עוצמת הטלטלה שהוא מצוי בה, שגורמת לכך שעתקו המילים מפיו), אלא מראה לו את השערה שעל ידו. מכך רבי אייזיק מבין בעצמו את פרשנותו של רבי שלום ואת הבהלה שאחזה בו. בתגובה, מספר רבי אייזיק לרבי שלום סיפור.

ניתן לראות את הסיטואציה הזו כתמונת ראי לסיטואציה הרגילה בבתי הכנסת החסידיים, בהם הרבי נושא דרשה לפני התקיעות, כזו שפעמים רבות משולב בה משל או סיפור שמטרתם לעורר את הלבבות ולהכינם לשמיעת קול השופר.<sup>30</sup> ואילו בסיפורנו, הרבי אינו נושא דרשה אלא התלמיד, וקהל היעד שלה אינו מתפללי בית הכנסת החסידים אלא הרבי בעצמו.

הסיפור שמספר רבי אייזיק נסוב על רבי שמואל שמעלקה הורוביץ מניקלשבורג<sup>31</sup> והרב נתן אדלר.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> ראו למשל: ויקרא רבה פרשה כט, ג': "יהודה ברבי נחמן פתח (תהלים מז, ו): 'עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר' בשעה שהקדוש ברוך הוא יושב ועולה על כסא דין בדין הוא עולה מאי טעם 'עלה אלהים בתרועה' ובשעה שישראל נוטלין את שופריהן ותוקעין לפני הקב"ה עומד מכסא הדין ויושב בכסא רחמים דכתיב 'ה' בקול שופר' ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך עליהם מדת הדין לרחמים אימתי 'בחדש השביעי'". כפי שהדבר מנוסח בפסוק "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" (עמוס ג, ו).

<sup>27</sup> ראו למשל: זוהר חדש, יתרו כ': "שַׁעֲרָא אִיְהִי דִינָא [=שערות הוא דין] [...] וּבְצִלּוֹתָא, צְרִיךְ לְבַעֲרָא לִזְנוּן מִן פְּתַר אַוּדְנִין, דְּלֹא יְהוֹן מְכַסִּין תְּרַעִין דְּשְׁמִיעָה, לְאַעְלָא בְּהוֹן צְלוֹתָא. וְאִם לֹאוּ, אֲתַקִּיִּים בְּיַהּ קְרָא, (משלי א, כח) אַז יְקַרְאֲנִי וְלֹא אֶעֱנֶה. וּבְזִמְנָא דְּשְׁמִיעָה אִיְהִי פְּנוּיָה מְאֵלִין דִּינִין, אֲתַקִּיִּים בְּיַהּ (ישעיהו נח, ט) אַז תִּקְרָא וְהוּא יַעֲנֶה. [תרגום הסולם: ובשעת התפילה, צריך לפנות את השערות מאחורי האוזניים, שלא יהיו מכסות את שערי השמיעה, שתיכנס בהם התפילה. ואם לא, יתקיים בהם הכתוב "אז יקראוני ולא אענה" ובזמן שהשמיעה פנויה מאלו הדינים, מתקיים בה "אז תקרא והו' יענה"]".

<sup>28</sup> רמ"א על שו"ע או"ח סימן תקפ"ה סעיף ה': "נוהגין לקרות לפני התוקע סדר התקיעות מלה במלה כדי שלא יטעה, ונכון הוא".

<sup>29</sup> וראו מאמרה של קויפמן: כאשר ישבר, עמ' 72-77, העוסק בכמה משלים שסיפר הבעש"ט קודם תקיעת השופר. ראו עליו לעיל, עמ' 124 הערה 8.

<sup>30</sup> הרב נתן אדלר (תק"ב 1741-תק"ס 1800) היה רב ומקובל בפרנקפורט, תלמידם של הפני יהושע ושל רבי אבוס מפרנקפורט. עקב הנהגותיו המיוחדות ועיסוקו בקבלה מעשית נרדף והוחרם על ידי רבני פרנקפורט. הוחרם גם על ידי המשכילים שגיננו את חבורת החסידים הנלהבת סביבו וטענו כי היא זרה לדרך התבונה. היה רבו המובהק של החת"ם סופר. לקריאה נוספת: אליאור, נתן אדלר, עמ' 33-64.

רבי שמעלקה עסק בכתיבת ספר תורה וטעה בכתיבת אחד משמות ה'. כתיבת השמות נחשבת מלאכה המצריכה כוונה יתרה וטהרה ויש לקדש את כתיבתם באמירה "לשם קדושת שם ה"<sup>33</sup>. כמו כן, טעות בכתיבת השם פוסלת את היריעה כולה. הטעות מזעזעת את רבי שמעלקה שמתהלך אנה ואנה וזועק 'טעיתי'. רבי נתן אדלר שרואה אותו נוזף בו במילים: "מה זה קול הצעקה ומה איכפת לי" [ה]? אם תפס - יחנק בגרונו בזה." זוהי אמירה המכוונת אל השטן ומהווה מעין לחש מאגי שמטרתו להסיט את פגיעת השטן מהאדם לשטן עצמו.<sup>34</sup> על כך עונה לו רבי שמעלקה: 'החייתנו'. כלומר אמירתו של רבי נתן מצליחה להרגיע אותו ולהשיבו לשלוותו.

בסיום הסיפור מפנה רבי אייזיק משפט דומה לרבי שלום ואומר לו: "מה אדמו"ר כך נבוך בדעתו? אם תפס - יחנק בגרונו בזה". בדברים אלו הוא כמו 'מאפס' את רבי שלום ומשחרר אותו מן החרדה שאחזה בו. אף רבי שלום עונה לו באותה מטבע לשון מן הסיפור שסיפר לו רבי אייזיק - 'החייתנו'.

ההקשר בו מובא סיפור זה בספר 'טעמי המנהגים' הוא סביב אמירת מזמור תהלים 'למנצח לבני קרח מזמור' לפני התקיעות. ומוסבר שם כי שם 'אלהים' שהוא שם המהווה ייצוג של מידת הדין, מוזכר שבע פעמים במזמור זה ויש לכוון באמירת המזמור 'שעל ידי התקיעות ימתקם' כלומר ימתיק את מידת הדין. רבי שלום מבעלז הרואה את השערה מודאג ממידת הדין, אך רבי אייזיק בסיפורו מחזק את רוחו, ממתיק על ידי הסיפור את חרדת הדין ונוסך בו כוח מחודש לתקיעת השופר.<sup>35</sup>

ניתן לראות בסיפור זה גם מעין סיפורי הישועה בהם עסקנו בפרק הקודם, והדגמנו כיצד חזרה על סיפור נס או ישועה מחוללת השפעה דומה על המציאות. גם בסיפורנו, החזרה על האופן בו ביטל הרב נתן אדלר את השפעתו המשתקת של ה'סטרא אחרא' על רבי שמעלקה מניקלשבורג, פועלת פעולה דומה גם על רבי שלום רוקח מבעלז. אולם בשונה מסיפורי הישועה הרגילים, בהם הרב הוא המעורר בסיפורו את הישועה עבור הפונים אליו, כאן התלמיד הוא הנוקט יוזמה ובאמצעות סיפור מוציא את הרבי מקיפאוונו ונוסך בו כוח מחודש. יתכן והחרדה האוחזת ברבי מבעלז קשורה לא רק לגדולת הרגע של תקיעת השופר ולחרדת הדין אלא גם לעצם מעמדו כצדיק, מי שכל העיניים נשואות אליו והעול של פתיחת שערי השמיים עבור הקהל בבית הכנסת, מונח על כתפיו. מתוך קריאה זו מתאפשרת הבנה נוספת בסיפור: רבי אייזיק מספר לרבי מבעלז סיפור דומה, על אדם במעמדו שגם הוא נתקל ברגע של שיתוק והיה זקוק למישהו אחר שיחלץ אותו ממנו, כלומר הסיפור 'מנרמל' את הסיטואציה של 'חולשת המנהיג', ובכך מאפשר לו להתמודד עמה ולהיחלץ מחרדתו.

<sup>33</sup> שולחן ערוך, יורה דעה, הלכות ספר תורה, סימן רע"ו סע' ב: "אף על פי שאומר בתחלת הספר שפּוֹתְבוּ לְשֵׁם קְדוֹשׁ סֵפֶר תּוֹרָה, בְּכָל פְּעַם שֶׁפּוֹתְבֵי שֵׁם מְהַשְׁמֹת שְׂאִינֵם נִמְחָקִים צְרִיף לֹאמַר שְׁפוֹתְבֵי לְשֵׁם קְדוֹשׁ הַשֵּׁם. וְאִם לֹא עָשָׂה כֵן, פְּסוּל".

<sup>34</sup> ראו הסבר מעין זה בספר אמת מארץ תצמח, עמ' רכ"ו ובהערה קס"ח.

<sup>35</sup> הדאגה מהופעת השטן דווקא לפני תקיעת השופר קשורה לחשש מפני הקיטרוג המופיע בעת הדין, ועל כן גם בפסוקים שנהוג לומר לפני תקיעת השופר מעורבים פסוקים שראשי תיבותיהם יוצרים את המילים 'קר"ע שט"ן'. וראו גם בתלמוד הבבלי, (ראש השנה ט"ז ע"ב) על התקיעות כדרך 'לערכב' את השטן.

#### 4. סיפור מופתים על הרבי

הסיפור שלפנינו, כקודמו, הוא סיפור שסיפר תלמיד לרבו ברגע של חלישות הדעת, ובאמצעות הסיפור מחזק התלמיד את הרבי ומביא להתאוששותו. אך בשונה מן הסיפור הקודם, בסיפור בו נדון כעת, הסיפור שמספר התלמיד הוא מעשה צדיקים הנסוב באופן מפתיע על הרבי בעצמו! הרבי כביכול 'הופך לסיפור' ומביט על עצמו מחוץ, כמאזין לסיפורי נפלאות, והגילוי כי חייו ומעשיו יכולים להוות חומר גלם לסיפור צדיקים מרומם ומחזק את רוחו. המספר הוא חסיד בשם חיים זאב, המספר את הסיפור לרבי אברהם בורנשטיין מסוכטשוב.<sup>36</sup>

וסיפר לי ג"כ [גם כן] החסיד מו"ה [מורנו הרב] חיים זאב ע"ה [עליו השלום] סת"מ [סופר תפילין ומזוזות] דק"ק [דקהילת קודש] סאכאטשאב, שפ"א [שפעם אחת] נכנס לרבינו הקדוש זצ"ל [זכר צדיק לברכה] עם שאלה על פרשיות התפילין והי' [ה] אז שעה שלא הי' [ה] רשות להחסידיים לכנוס לקדש פנימה, אך אליו אמר רבינו הק' [דוש] שאם יהי' [ה] לו שאלה בתפילין שיכנוס בלא בר [=ארמית: בלי רשות] אליו עם השאלה, והנה כאשר רצה לקרוב אליו ראה שהי' [ה] נראה על פניו הקדושים עצב ויגון והי' [ה] יושב ודואג והתבהל מאד ורצה לצאת מחדרו הקדוש, אך רבינו הק' [דוש] הרגיש מבואו וקרא אותו אליו והשיב לו על השאלה, ואח"כ [ואחר כך] התחיל להתאנח לפניו מאד על מה שהדור יתום בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] ואין אתנו וכו'<sup>37</sup> והזכיר לרבותיו הקדושים אשר בארץ זי"ע [זכרם יגן עלינו] ואמר אבל עכשיו הדור יתום מאד, וכשראה והבין החסיד הנ"ל [הנזכר למעלה] את ענין נפילות המוחין חיזק את רוחו והרהיב עוזו בנפשו ואמר לרבינו הקדוש איני יודע מה חסר לרבינו נגד רבותיו הקדושים והתבהל רבינו הק' [דוש] מאד מדיבוריו ואמר לו ברעש ובלשון שאלה ותמי' [הה] מה אתה רואה אצלי, וענהו אני רואה איך שרבינו עוסק כל היום בתורה ועבודה לשמה ותורתו הוא אומנותו וכשבאים אליו יהודים הם נושעים אצלו בדרך פלא ומה צריכים אנחנו לראות עוד יותר, ואז צעק עליו רבינו הקדוש בקול ואמר לו בזה"ל [בזו הלשון] חיים וואלף גם אתה תאמין עלי שאני ביכולת לפעול ישועה לישראל, וענהו איני צריך להאמין כי גם בדידי הוי עובדא [ארמית: בי היה מעשה] ובעיני ראיתי שכן הוא, ושמעתי מרבינו עוד מפורש רוח הקודש, ואחר ששמע רבינו הקדוש דבריו אמר לו בתמימות

<sup>36</sup> רבי אברהם בורנשטיין היה מייסד חסידות סוכטשוב ואחד מגדולי הלמדנים והפוסקים בפולין. נולד בכ"ט בתשרי תקצ"ט (1839) בבנדין שבפולין למשפחת תלמידי חכמים מיוחסת, מצאצאי הרמ"א, הש"ך ועוד. בגיל שלוש עשרה נשא לאישה את שרה צינא, בתו של רבי מנחם מנדל מקוצק, שאותו ראה לאורך חייו כרבו המובהק. לאחר פטירת חותנו הפך לחסידים של רבי יצחק מאיר אלתר מגור, בעל ה'חידושי הרי"ם', ושל רבי חנוך הענין מאלכסנדר. לאחר פטירת רבי חנוך מאלכסנדר החל לשמש באדמו"רות בעיר סוכטשוב, בה שימש גם כרב העיר וכראש ישיבה. כתב את הספר 'אגלי טל', על ל"ט אבות מלאכה, בו הוא גם מפרט את שיטת הלימוד שלו ועוסק בגדרי מצות לימוד תורה. נחשב לגאון עצום בנגלה ובנסתר. סבל כל חייו מבעיות בריאותיות, מעוני, ממחלוקות ומרדיפות. סלד מפדינות ולכן התאמץ להחזיק במשרת רבנות. נודע בחיבתו את הארץ ועודד את תלמידיו לעלות ארצה. נפטר ב"א אדר א' תר"ע (1910) ונקבר בסוכטשוב. לאחר פטירתו נדפסו פסיקותיו בספר השו"ת 'אבני נזר' ודברי תורתו נדפסו בספר 'נאות דשא'. ירש אותו באדמו"רות בנו רבי שמואל בורנשטיין, בעל השם משמואל'. לקריאה נוספת: ברומברג, מגדולי החסידות, ה'; ביאל ואחרים, החסידות, עמ' 347-349.

<sup>37</sup> הכוונה לפסוק מתהילים עד, ט: "אוֹתֵינוּ לֹא רְאִינוּ אֵין עוֹד נְבִיא וְלֹא אֶתְנוּ יָדַע עַד מָה".



אדרבה ספר גם לי המעשה שראית ושמעת ומה שאמרתי לך על זה והי' [ה] צריך לספר לפניו הכל באריכות ורבינו הק' [דוש] נתן אוזן קשבת לכל דבריו כאלו שמע איזה פלא מאיזה צדיק (ובתוך כך ראה איך שרבינו הק' [דוש] כבר חזר למוחין ודרגין שלו וצהלו פניו הקדושים כמו תמיד) ויהי כאשר סיים סיפורו אמר אליו רבינו הק' [דוש] בפנים מסבירות בזה"ל [בזו הלשון] חיים וואלף א"כ [אם כן] אספר לך כי בעת שהייתי פ"א [פעם אחת] אצל הסבא קדישא הרה"ק [הרב הקדוש] איש אלקים ר' יעקלי מראדזימין זצ"ל הפציר בי כמו שיעור שעה שאבטיח לו שבעת שיבואו אלי יהודים הצריכים לישועה להוריד עצמי מדרגין שלי ולבטל אפי' [לן] מלימודי כדי לפעול להם ישועות ולא פעל אצלי ולא הבטחתי לו אז, אבל עכשיו שהעולם אינם מבטלים אותי כלל וכלאחר יד הם נושעים אצלי למה לא אהי' [ה] פועל ישועות לישראל הקדושים.<sup>38</sup>

הרבי מסוכטשוב יושב ועוסק בתורה והתלמידים אינם מורשים להיכנס לחדרו, כדי שלא להפריעו מלימודו. הרבי היה ידוע בשקדנותו הרבה ובכך שלא נהג להרבות בדיבור עם חסידיו, והיה עונה על שאלותיהם בזמנים קצובים ובקיצור נמרץ כדי שלא לבטל תורה.<sup>39</sup> רק תלמיד אחד קיבל את הרשות להיכנס בכל עת שיחפוץ: חיים זאב, סופר הסת"ם, שיכול להיתקל בשאלות הלכתיות תוך כדי עבודתו וזקוק למענה זמין. הכניסה לחדרו של הרבי שלא בזמן של 'קבלת קהל' מאפשרת לתלמיד לחזות ברבי ברגע אותנטי ופרטי מאד, לצפות במעין סדק המגלה טפח מההתמודדות האישיות של הרבי, שאותן ברגיל הוא אינו חושף בפני תלמידיו. התמונה הראשונה שמשרטט סיפור המסגרת, היא של חיים זאב המביט ברבו ורואה כי פניו שטופות עצב, ודאגה נסוכה עליהן. התלמיד נבוך לראות את רבו חשוף כך, (ואולי נבהל אף יותר מההכרה בחולשתו או באנושיותו של הרבי), והוא פונה לצאת מן החדר. אך הרבי הרגיש בנוכחותו וקראו אליו וענה על השאלה ההלכתית שהביאה אותו לחדרו. לאחר שסיים הרבי לענות על השאלה התחיל להיאנח על משבר ההנהגה שהוא חש בו. הוא ממשיך ומזכיר את 'רבותיו הקדושים' שנפטרו ואינם ומבטא בצערו ואנחותיו הן את הגעגוע לרבותיו ואת תחושת החסר שהוא מרגיש בחיים בלעדיהם, והן את ההרגשה כי אין להם תחליף וכרגע לא קיימת הנהגה ראויה. כלומר כאשר הוא משווה את עצמו לדורות הקודמים הוא חש שאינו ראוי ביחס אליהם. חיים זאב, שלא זו בלבד שראה את רבו בחולשתו, כעת גם שומע כי הרבי, שאותו הוא הכתיר עליו כחסיד לרבו, והוא מתבטל אליו ומעריך אותו, אינו מכיר בערך עצמו ובערך הנהגתו הרוחנית.

חיים זאב מבין שהרבי שלו מצוי במה שנקרא 'נפילות מוחין', חלישות דעת. הוא מתגבר על החשש הטבעי של תלמיד להיות בעמדה של מחזק מול רבו, ואומר לו בתמימות: 'איני יודע מה חסר לרבינו נגד רבותיו הקדושים'. כלומר בעיניו הוא ממש שווה ערך לדורות הקודמים לו - הרבי מקוצק, הרבי מגור ואחרים. אמירה זו של החסיד מטלטלת את הרבי והוא אומר לו בתדהמה: 'מה אתה רואה

<sup>38</sup> אביר הרועים ח"א, עמ' קב אות קצ"ה.

<sup>39</sup> ברומברג, מגדולי החסידות, ה', עמ' נ"ה-נו. על פי ברומברג, כל תלמיד חדש היה מתקבל לשיחה ביחידות עם הרבי, בה היה יכול לשוח עמו כרצונו, אולם מעבר לשיחה זו לא היתה דעתו נוחה מתלמידים שהיו רוצים לשוחח עמו שוב.

אצלי? זוהי שאלה מכמירת לב החושפת בפני חיים זאב, וגם בפנינו כקוראים, עד כמה ערכו העצמי של האדמו"ר מסוכטשוב ירוד בעיניו באותו רגע.

ניתן לקרוא את שאלתו של הרבי גם כבקשה אמיתית מהחסיד שיהיה מעין מראה עבורו ויספר לו, ממבט חיצוני, מה הוא רואה בו ומוצא בו כרבי. הוא נמצא במקום בו אינו מצליח למצוא נקודת משען פנימית והוא זקוק למבטו של התלמיד כדי להבין מחדש איזה ערך יש בו.

החסיד עונה לו כי בשני דברים הוא רואה את גדולתו של רבו: במסירותו לתורה ובעשיית מופתים, ומסיים: 'ומה צריכים אנחנו לראות עוד יותר'. כלומר שני דברים אלו מספיקים לו כדי לחוש שמולו אדם גדול. את החלק בדברי החסיד שבו הוא מצביע על גדולתו התורנית מקבל הרבי בשתיקה, אך לגבי היותו עושה נפלאות, הוא מתקשה להאמין שכך הוא נתפס בעיני חסידו. ניתן אולי להבין מכך שזהו גם התחום שבו הוא מרגיש את חלישות הדעת או את אבן הבוחן לערכו. בשביל להיות ראוי להנהגה, להגיע למצב שהדור אינו יתום, לא מספיק להיות אדם גדול בתורה אלא דרוש עושה מופתים, מישהו שיכול לחולל שינויים במציאות ולפעול ישועות עבור אחרים.

הרבי שומע את הדברים וצועק בקול גדול: 'חיים וואלף גם אתה תאמין עלי שאני ביכולת לפעול ישועה לישראל?' בתגובה עונה לו החסיד כי הוא אינו צריך להאמין בכך משום שהוא יודע זאת בצורה וודאית מתוך דברים שראה בעיניו וחוהו על בשרו.

הרבי שומע את דברי החסיד ומבקש ממנו שיספר לו באריכות את מה שראה ושמע. החסיד מספר והרבי מאזין לו בשקיקה 'כאילו שמע פלא מאיזה צדיק'. על אף שהסיפור נסוב אודותיו והוא גיבור הסיפור, הרבי שומע אותו ממש כמו סיפור נפלאות, וכאילו סופר על אדם אחר ולא עליו.

תוך כדי שהוא מספר, רואה החסיד את המטמורפוזה שמתחוללת ברבי. השינוי הפנימי ניכר גם כלפי חוץ: הרבי מתחזק ועולה מ'נפילת המוחין' שלו והדבר ניכר בפניו, שכבר אינן נפולות ועצובות אלא צוהלות ומסבירות.

בסיום הסיפור מספר האדמו"ר מסוכטשוב לחסיד כי בעבר דחק בו ה'סבא קדישא' מרדזימין שיעסוק במופתים, גם במחיר ביטול תורה אך האדמו"ר לא נענה לו, ואילו כעת, כשהוא שומע את סיפורו של החסיד ומבין שהוא עושה מופתים אף בלי ידיעתו, ומבלי שהוא נאלץ לבטל תורה לצורך כך, הוא מבין שהוא יכול לקבל משימה זו על עצמו, לפעול ישועות 'לישראל הקדושים'.

אם כן, לא רק שהסיפור חיזק את הרבי ואימץ את רוחו, אלא הוא עורר אותו לראות את עצמו במבט חדש, לא רק כתלמיד חכם אלא גם כעושה מופתים.

בסיפור זה התרחש היפוך תפקידים: החסיד שהגיע על מנת לשאול שאלה הלכתית את רבו מצא את עצמו בסיטואציה בה הוא נדרש להיות זה שיחזק את הרבי. הוא עושה זאת על ידי כך שהוא מספר לרבי סיפורי צדיקים על עצמו ועל ידי מעשה הסיפור הוא כביכול מחזיר אותו מחדש להיות צדיק, גם בעיני עצמו.

כפי שנכתב לעיל בפרק על הסיפור כמראה, השימוש בסיפור כמראה לנמען הסיפור, קיים גם בתיאטרון הפלייבק, שכונה 'היכל המראות'.<sup>40</sup> סיפורו של האדם, המוגש לו על ידי אנשים אחרים, מסייע לו להביט על עצמו באור חדש ולהעמיק את ההכרות שלו עם עצמו ועם האופן בו הוא משתקף על ידי אחרים. יתירה מכך, האופן בו חיים זאב רואה את רבו, נותן לו אישור וחזוק עבור ה'אני' שלו, ממש כפי שפועל עקרון ה-mirroring שתיאר קוהוט בפסיכולוגיית העצמי שייסד.<sup>41</sup> לתפיסתו של קוהוט, העצמי ה'פריך' והשביר מקבל את חיזוקו ואת תחושת הערך שלו מתוך אינטראקציות המאששות ומאשרות את ערכו ואת היותו ראוי. כאשר אדם משקף לרעהו את הטוב והחיובי שבו, הוא יכול להכיל אותם על עצמו.

בהמשך מובאים הסיפורים אותם סיפר חיים וולף לרבו.<sup>42</sup> הראשון נוגע למקשה ללדת, נושא עליו ישנם בסיפורת החסידית סיפורי מופתים רבים. בשונה מחלק מסיפורי המופתים הללו, שאותם כינתה קויפמן סיפורי 'הצדיק המיילד',<sup>43</sup> ובהם הצדיק עושה מעשה המביא את הלידה, האדמו"ר מסוכטשוב לא עשה מעשה סמלי, לא הציע סגולה או לחש תיאורגי אלא רק אמר, בניגוד לדעת הרופאים, כי יש להמתין עוד והילד יולד בלידה טבעית ללא התערבות, ואכן כך היה. הסיפור השני נסוב סביב 'איש מגושם', בן עירו של חיים זאב, שנתן לרבי קוויטל ובו תינה את צרתו: נכרי פתח חנות מול חנותו ופוגע בפרנסתו. הרבי מייעץ לחסיד לשחד את אחד השוטרים כדי שיבדוק בציציותיו של אותו נכרי, ואכן מסתבר שהוא נמצא בעיר ללא אישור והוא נשלח לגלות בסיביר, ולפני נסיעתו מוכר את כל רכושו לאותו יהודי, שלא זו בלבד שגרם לגירושו אלא נתעשר ממנו. כלומר אין כאן בכלל מעשה מופתים אלא עצה מתוחכמת (ואף מאתגרת מבחינה מוסרית), והעצה פועלת את פעולתה.

ברומברג כתב על התנגדותו של האדמו"ר מסוכטשוב לסיפורי מופתים אודותיו:

היה מתרעם מאד על חסידיו שמספרים מופתים ממנו. "בקוצק - היה אומר - לא היו מדברים כלל במופתים רק לעתים רחוקות" והיה לועג לאותם החסידים שרואים עיקר עבודתו של האדמו"ר במופתים. "אפשר שגם לפקוד עקרות נחשב אצלם למופת - היה אומר - אבל זה יכול לפעול אפילו שואב המים..." והיה מוסיף ומסביר: "כל אדם יכול להושיע לחברו ע"י

<sup>40</sup> וראו לעיל עמ' 146-147.

<sup>41</sup> ראו לעיל עמ' 146 הערה 8.

<sup>42</sup> "ואמר לי החסיד הנ"ל [הנזכר למעלה] שתוכן המעשיות הנ"ל שסיפר לפני רבינו הקדוש זצ"ל [זכר צדיק לברכה] היו, מה שפ"א [שפעם אחת] הזכיר לפניו אשה המקשה לילד שכל הרופאים אמרו שפ"י [שעל פניו] א"א [אי אפשר] שתלד בלי חיתוך ועמד רבינו הק' [דוש] נגד כולם ואמר שימתינו עד שעה פלונית וכן הי' [ה] שבשעה זו בא הילד מעצמו לעולם כראוי, ועוד הי' [ה] מעשה בא' [חד] שהי' [תה] לו חנות בהכפר ועשה לעצמו נכרי א' [חד] ג"כ [גם כן] חנות נגד חנותו ולקח ממנו כל הפרנסה שלו ויען שזה האיש הי' [ה] איש מגושם והי' [ה] בן עירו של חסיד הנ"ל נכנס הוא עמו לרבינו הק' [דוש] ולקח אז רבינו הק' [דוש] הקוויטל שלו והניחו בכיסו והלך כך איזה פעמים הלך ושוב בחדרו והי' [ה] אז כבר אחר חצות הלילה ואח"כ [ואחר כך] פנה עצמו לאיש כפרי הנ"ל ואמר לו שמע לעצתי שתתן מטבע גדולה להשוטר מהממשלה שיש שם בהכפר למען שילך לנכרי ההוא ולבדוק בכתביו כי יכול להיות שאין לו רשות כלל לידור במדינתנו ועשה כן ונמצא באמת שזה הנכרי הי' [ה] מן הנידונים לשלחו לארץ גזירה (סיביער) ונלקח תיכף לבית האסורים והי' [ה] צריך למכור כל החנות בזול לישראל שכינו הנ"ל ונתעשר עוד ממנו" (אביר הרועים, ח"א, עמ' קד, אות קצ"ז).

<sup>43</sup> קויפמן, לידה והולדה, עמ' 74-78.

[על ידי] תפילתו אלא בתנאי שצרתו של חברו תהיה נוגעת עד נקודת לבו ובצרתו יהא לו

צר".<sup>44</sup>

האדמו"ר מסוכטשוב מדגיש בדבריו כי לא המופת הוא החשוב אלא העמדה הנפשית המצויה בתשיתו - האכפתיות וההזדהות עם האחר בצרתו. עם זאת, מן הסיפור ניכר כי האדמו"ר מסוכטשוב חש כי עשיית מופתים דווקא מהווה אבן בוחן לתפקודו כרבי ובניגוד להצהרתו בפני תלמידיו, ברגע של חולשה הוא זקוק לשמיעת סיפורי מופתים על עצמו, על מנת לחזק את הדימוי העצמי שלו כרבי. בעקבות סיפורו של התלמיד מסתכל האדמו"ר בעיניים חדשות על מה שהוא עושה כל השנים ומבין שאפשר 'למסגר' זאת כעשיית מופתים, ושכך חסידיו תופסים זאת. תנועה זו קשורה לדברים בהם עסקנו לעיל,<sup>45</sup> אודות הטיפול הנרטיבי בו המטופל יוצר לעצמו סיפור אלטרנטיבי, שיחליף את הסיפור הדומיננטי השולט בחייו עד כה. בסיפור שלפנינו התלמיד הוא שיוצר עבור הרבי את הסיפור האלטרנטיבי והרבי מאמץ אותו ואת נקודת המבט שהוא מציע.

## 5. משל התרנגולת והברווזים

את הסיפור האחרון בו נדון סיפור רבי שלום שכנא מפוהרבישצ'ה<sup>46</sup> לחותנו ורבו, רבי מנחם נחום טברסקי מצ'רנוביל.<sup>47</sup> בשונה משאר סיפורי הפרק זהו אינו סיפור צדיקים (או סיפור מעשה שלא נמסר בגוף הסיפור), אלא סיפור מעשה של ממש, יצירה מקורית בעלת מסר חד ונוקב.

רבי שלום גדל אצל הרבי מצ'רנוביל מאז התייתם מאביו, רבי אברהם המלאך, והוא בן שמונה שנים. את הסיפור שלפנינו, הוא מספר במטרה לבטא באמצעותו את תחושת השונות והנפרדות שלו מהאיש שגידל אותו והפך לרבו, ולבקש לגיטימציה לצעוד בדרך משלו.

<sup>44</sup> ברומברג, מגדולי החסידות, ה', עמ' סג.

<sup>45</sup> בפרק 'הסיפור כמענה לשאלה', עמ' 143.

<sup>46</sup> רבי שלום שכנא מפוהרבישצ'ה, המכונה גם 'רבי שלום הגדול', נולד בשנת תקכ"ט (1769) במזריטש, לאביו, רבי אברהם המלאך, בנו של המגיד ממזריטש. בגיל שמונה התייתם מאביו ונשלח על ידי אמו לגדול אצל רבי מנחם נחום מצ'רנוביל, שהתגורר באותה תקופה בפוהרבישצ'ה. בגיל צעיר נישא לחוה, נכדתו של רבי מנחם נחום, ולאחר שהלה עבר לכהן כמגיד בצ'רנוביל, ירש רבי שלום את מקומו כמגיד בעיירה פוהרבישצ'ה. שמו של רבי שלום יצא למרחקים ורבים שיחרו לפתחו. עם זאת, כפי הנראה רק מעגל מצומצם של תלמידים נקבצו סביבו, ביניהם רבי נתן מברסלב. נחשב לגדול בתורה ובמידות ובמידה רבה כמייסד 'דרך המלכות' שהמשיכו בה בניו אחריו, רבי אברהם מפוהרבישצ'ה ורבי ישראל מרוז'ין ושושלת רוז'ין המסתעפת ממנו. רבי שלום, כאביו, נפטר בגיל צעיר, בי"ג בתשרי תקס"ג (1802). דברי תורה מפיו מובאים בספרים: 'עטרת תפארת ישראל', 'משמיע שלום', 'דרכי שלום', 'נר ישראל' ועוד. לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, עמ' קצ-קצא; אלפסי, אנציקלופדיה ח"ג, עמ' תרצ"ה-תרצ"ו; אסף, דרך המלכות, עמ' 59-76.

<sup>47</sup> רבי מנחם נחום טברסקי מצ'רנוביל היה מייסדה של חסידות צ'רנוביל. נולד בעיר נרינסק שבוהלין בשנת ת"ץ (1730). אביו היה רבי צבי הירש בן הרב נחום גאון מנרינסק. אביו נפטר בילדותו והוא גדל בבית דודו. היה תלמידם של הבעל שם טוב ושל המגיד ממזריטש. נדד ברחבי ווהלין להפצת החסידות וכיהן כמגיד מישרים בקהילות נרינסק, פוהרבישצ'ה וצ'רנוביל. לאחר פטירת המגיד ממזריטש הפך לאדמו"ר המרכזי באוקראינה וחסידים רבים נהרו לפתחו. נודע בצדיקותו ובאופן מיוחד במסירותו למצות פדיון שבויים. כל ימיו סבל מעוני ומחסור. ספרו, 'מאור עיניים', נחשב לאחד מספרי היסוד של החסידות. נפטר בי"א בחשוון תקנ"ח (1797). לקריאה נוספת: הלחמי, חכמי ישראל, עמ' קע"ט-ק"פ; אלפסי, אנציקלופדיה ח"ג, עמ' קס"ח-קע"ה.

אדמו"ר הזקן הה"ק [הרב הקדוש] מטשארטקוב [= רבי דוד משה פרידמן מצ'ורטקוב] זל"ה [זכרו לחיי העולם הבא] סיפר מזקיניו הר"ש [הרבי שלום] זל"ה כי בעת שבא לבית חותנו זקנו הה"צ [הרב הצדיק] ר' נחום זל"ה. אחר נשיאתו להיות סמוך על שלחנו. וכאשר הגיעו ימי חודש אלול אשר מדרך שלומי אמוני ישראל להוסיף אומץ בתו"ת [בתורה ותפילה] ולהתעורר בתשובה ובמע"ט [ובמעשים טובים] בימי הרצון האלה. והר"ש הי' [ה] דרכו להשכים בבוקר ומהר להתפלל ובא לביתו ולקח את מקל תפארה שלו בידו אחר שקישט א"ע [את עצמו] והלך להיער והתמהמה שמה עד סמוך לערב ושב לביתו להתפלל מנחה. ולא ראו ממנו שום עבודת שמים כאיש פשוט. והחסידים הזקנים של הר"נ [הרבי נחום] לא יכלו לסבול וחרה אפם על האברך הזה שמבלה ימיו לריק בטיולים להיער וכדומה ולא יכלו להתאפק ונכנסו להר"נ בקובלנא על חתנו כי הוא מתנהג כאיש עם הארץ. ולבושת יחשב. ושלח הר"נ לקרוא את הר"ש לפניו וכאשר עמד לפניו התחיל הר"נ לומר לו דברי תוכחה כי הנה מדרך האברכים בהגיע ימי חודש אלול להתפלל בצבור וללמוד אח"כ [אחר כך] בטו"ת [בטלית ותפילין] ולומר תקוני זוהר ולומר תהילים וכדומה ואתה בני לא כן תתנהג ותבלה את עתך בדברי ריק לא נכון הדבר לפי מקור מחצבתך. והר"ש עמד והקשיב לכל דברי חותנו וכהתימו את דברו ענה הר"ש ואמר. הנה קרה והושיבו ביצים של בר אווזא תחת תרנגולת ונולדו אפרוחים והי' [ו] כרוכים אחר אמם התרנגולת והם הי' [ו] בר אווזות. פ"א [פעם אחת] הלכה התרנגולת עם האפרוחים על שפת הנהר וקפצו האפרוחים בר אווזות לתוך המים לשוט כדרך הבר אווזות. ואמם התרנגולת פחדה מאוד מהמים כי לא יכלה לרוץ אחריהם. ועמדה על שפת הנהר וצעקה מרה על בניה וכשכשה בכנפי' [ה] וצעקה אל האפרוחים שימהרו לצאת מהמים פן ח"ו [חס ושלום] יפלו למטה ויטבעו. והשיבו האפרוחים מן המים ואמרו אמא אמא. אל תדאג עבורנו כלום. הן אמת כי אתה יש לך לירא מהמים כי לא תוכל לשוט. אבל עלינו לא תירא מכלום (והמבין יבין) וכאשר שמע הר"נ את הדברים האלה יוצאים מפ"ק [מפי קדשן] של הר"ש. ענה ואמר לו. עתה לך בני כאשר אתה רוצה ותתנהג כאשר תחפוץ.<sup>48</sup>

כאמור, רבי שלום שכנא נשלח כילד רך להתחנך אצל רבי מנחם נחום מצ'ורנוביל לאחר שהתייתם מאביו. בנערותו גילה רבי שלום אופי עצמאי ואף מרדני. בניגוד למקובל בחסידות באותה עת, לבש רבי שלום בגדים מפוארים, לפי חלק מהעדויות קיצר את פאותיו ואף התפלל ביחידות ונמנע מללכת לבית הכנסת משום שהדרך אליו היתה מלאה בוץ ורפש.<sup>49</sup> חסידיו של רבי נחום מתקשים להכיל את מעשיו התמוהים של רבי שלום ואת דרכו השונה כל כך מדרכו של רבם. התנהגותו בימי אלול כ'איש פשוט' וכאחד מעמי הארץ מגדישה את הסאה והחסידים פונים לרבם שיעמיד את בנו המאומץ/תלמידו/ חתנה של נכדתו במקומו. רבי נחום לוקח את רבי שלום למעין 'שיחת מוסר' בה הוא גוער

<sup>48</sup> כרם ישראל, חלק שר שלום, עמ' כג אות ז תר"ץ. וראו גירסאות נוספות: דברים ערבים ח"ב, עמ' מו; כך יברך ישראל, נט ע"ב- ס ע"א.

<sup>49</sup> ראו: אלפסי, אנציקלופדיה ח"ג עמ' תרצ"ו; אסף, דרך המלכות עמ' 69-70.

בו על כך שהוא מכלה את זמנו בדברים ריקים ולא בתורה ותפילה כפי המצופה מאברך ויתירה מכך, כפי המצופה ממנו לאור ייחוסו הרם. בסיום דברי התוכחה עונה לו רבי שלום במשל ממשלי החיות. המשל פותח בתרנגולת שהושיבו תחתיה ביצי אווזה על מנת שתדגור עליהן. איננו יודעים מיהו שהושיב אותה על הביצים, ומדוע האווזה אינה דוגרת על ביציה בעצמה. כך או כך, לאחר בקיעת האווזים, ניכר כי ה'החתמה' פעלה את פעולתה והאווזים כרוכים אחר אמם התרנגולת למרות שאינם בניה הביולוגיים. עם זאת, יום אחד נחשף הפער המובנה שבין התרנגולת לבניה המאומצים: כאשר הם צועדים אחריה לשפת הנהר, נכנסים האווזים באופן טבעי לתוך המים ושוחים בנהר, פעולה שמסתבר כי היא טבועה בהם מעצם היותם אווזים, ומבלי שלמדו זאת. התרנגולת, שאינה יודעת לשחות, רואה את האווזים במים ונתקפת בחרדה גדולה, ומנסה לשדל את האווזים כי יצאו מהמים שמא יטבעו. אולם האווזים מסבירים לה כי אמנם היא מנועה מלהיכנס למים אך אין לה מה לדאוג עבורם, השטים במים בטבעיות.

הנמשל הרמוז במשל מבטא את אופיו העצמאי של רבי שלום. ראשית, תמונת התרנגולת ש'הושיבו' אותה לדגור על ביצי אווזה, משקפת את מסירתו לאימוץ וגידולו במקום שאינו ביתו הטבעי, ומקפלת בתוכה גם את צער הנטישה, של ביצה שמי שדוגרת עליה אינה אמה. עם זאת, מטעים רבי שלום כלפי רבי נחום, כי האווזים היו כרוכים אחר אמם, ובכך הוא מגלה את רגשותיו החמים כלפיו. אך המשל מגיע לשיאו בתיאור האווזים השטים במים לחרדתה של אמם הצווחת ומכשכשת בכנפיה על שפת הנהר - מה שבנמשל יכול לרמוז לשיחת המוסר הנרגשת שהעביר רבי נחום לרבי שלום. על כשכוש הכנפיים והדאגה הכנה משיב רבי שלום באמצעות אמירתם של האווזים: 'אמא אמא. אל תדאג עבורנו כלום. הן אמת כי אתה יש לך לירא מהמים כי לא תוכל לשוט. אבל עלינו לא תירא מכלום'. רבי שלום כמו אומר בכך לרבי נחום שיש ביכולתו ללכת בדרך שרבי נחום אינו מסוגל לצעוד בה. הוא יכול לצלוח בשלום את המים, להעז לסטות מן הדרך המקובלת, ללכת על קרקע שאינה מוצקה, אך רבי נחום, מכיוון שאינו אביו הביולוגי, אינו יכול להבין אותו ואת דרכו ולכן היא מעוררת בו חרדה. גם הסוגריים 'המבין מבין' מרמזות על הפן הנוסף בסיפור שניתן לקרוא אותו בין השורות כתחושת עליונות של רבי שלום על פני רבי נחום.<sup>50</sup>

מול כובד הראש וחומרת הסבר של חודש אלול בחצר צ'רנוביל, על הפרקטיקות השונות הכרוכות בו ושיחת המוסר, רבי שלום מציע משהו שמגיע בבירור מעולם מושגים אחרים. בכך הוא מבקש את האפשרות להשמיע קול אחר ואולי גם מעט 'לנער' את השגור והמוכר. השוני בעולמו הרוחני בא לידי ביטוי גם במדיום השונה שהוא עושה בו שימוש ובתוכן שהוא יוצק לתוכו.

רבי נחום שומע את המשל ובתגובה אומר לרבי שלום: 'עתה לך בני כאשר אתה רוצה ותתנהג כאשר תחפוץ'. השימוש בכינוי 'בני', דווקא בתגובה למשל, מעניין במיוחד. רבי נחום, כאותה תרנגולת

<sup>50</sup> סיפור נוסף שסיפר רבי שלום שכנא לחותנו רבי נחום מצ'רנוביל, הוא 'המשל מהפאטוגארף' שגם הוא, בדומה לסיפור התרנגולת והאווזים מבטא את תפיסתו העצמית כדמות ייחודית בעלת מעלה שאין ביכולתו של רבי נחום לרדת לכל עומקה וראו לעיל עמ' 166-167.

המשמשת אמא לכל דבר עבור בניה הברווזים, רואה את עצמו כאביו של רבי שלום ומדגיש את תחושתו זו בפניו, אך יחד עם זאת הוא משחרר אותו ללכת בדרכו העצמאית והאוטונומית. ייתכן כי את ההבנה של רבי נחום ללבו של רבי שלום ניתן לתלות בכך שגם הוא התייתם בגיל צעיר וגדל אצל דודו ולא בבית אביו, ולכן הוא מבין את הקושי של צמיחה בבית גידול שאינו ביתו הטבעי.

לכאורה, על פי המשל, נראה כי רבי שלום טוען כי דרכו הייחודית אמנם אינה מקובלת בחצר צ'רנוביל, אבל היא הדרך הטבעית לו מהולדתו, כפי שהשחייה היא טבעית לאווזים. טענה זו נראית מעט תמוהה לאור כך שישנו שוני גדול בין דרכו של הבן לדרכו של האב. רבי אברהם המלאך, אביו של רבי שלום שכנא ובנו של המגיד ממזריטש, היה ידוע בצדיקותו המופלגת, בתפילותיו הארוכות, בסיגופים ובתעניות שגזר על עצמו, ובחיי הפרישות, הנזירות וההתבודדות שאפיינו אותו.<sup>51</sup> כך שבנו, רבי שלום, אינו בדיוק ממשיך דרכו.<sup>52</sup> עם זאת, ייתכן כי ניתן לומר שהמשותף לאב ולבנו הוא העצמאות. כפי שרבי אברהם המלאך נוהג בדרך שונה מאביו המגיד וסולל לו דרך עצמאית,<sup>53</sup> אף רבי שלום צועד בעולם בדרך ייחודית משלו.

דברים שציטט רבי ישראל מרוז'ין בשם אביו יכולים לשפוך אור נוסף על תפיסתו של רבי שלום שכנא את עצמו כצדיק:

פתח ואמר בזה"ל [בזו הלשון] בכל דור ודור יש אנשים המהרהרים אחר הצדיק [...] יש שני מיני עבדות יש עובד השי"ת בתורה ותפלה ועבודה. ויש שעובד השי"ת מתוך אכילה ושתייה ושאר תענוגי עולם. ועל העבודה הזו יש אנשים המהרהרים אחריו [...] והנה שני מיני עבדות האלו נקראים בשם עלמא דאתגליא ועלמא דאתכסיא והם בחינות רחל ולאה. היינו בחינת רחל עלמא דאתגליא הוא אשר עבודתו בפשטות בתו"ת [בתורה ותפילה] וכו'. ובחי' [נת] לאה עלמא דאתכסיא הוא העובד את השי"ת [השם יתברך] מתוך אכילה ושתייה וכו'. ולזה הצדיק מחמת שהוא מעלמא דאתכסיא מגלין לו כל המסטורין וכל הסודות [...] ולכך כתוב (בראשית כט, יז) ועיני לאה רכות. והתרגום מתרגם יאי [ארמית: יפות] כי אף שנראה שהם רכות באמת היו יפות מאוד וד"ל [ודי לחכימא]. וכך אמר אדוני אבי ז"ל<sup>54</sup> כי העיקר הצדיק הוא זה שעובד בבחינת עלמא דאתכסיא ואמר שלהעלות נשמות ולהוריד נשמות אין

<sup>51</sup> ראו: אלפסי, אנציקלופדיה ח"א, עמ' לג; אסף, דרך המלכות, עמ' 49-58.

<sup>52</sup> בגירסה למשל התרגולת והאווזים המופיעה בספר 'בך יברך ישראל' מתוארת דרכו של רבי שלום כך: "אשר אביו ר"ש [רבי שלום] צקל"ה [זכר צדיק קדוש לחיי העולמים] נתגדל בפירבישט אצל חותנו זקינו הה"ק [הרב הקדוש] רמ"נ [רבי מנחם נחום] מטשארנבאל זצ"ל [זכר צדיק לברכה]. והוא הלך בדרך צדיקי הקדמונים בסיגופים ובתעניות וכדומה. ואא"ז [ואדוני אבי זקני] ר"ש זצ"ל הלך בדרך חדשה דרך נסתר ויאמר אליו הזקן מדוע בחר בדרך מסוכן כזה". כלומר הסיגופים והתעניות, שאפיינו את דרכו של רבי אברהם המלאך, הם גם דרכו של רבי מנחם נחום מצ'רנוביל ואילו בנו של רבי אברהם הולך בדרך אחרת. לעומת זאת בדבריהם של האווזים לתרגולת בגירסה זו נאמר במפורש כי שחייתם במים היא אחיזה ב'דרך אבות': "ענו הקטנים לאמם, אבותינו שטו ולא הוטבעו גם אנו לא יקרה לנו פגע רע עד אשר נעבור את המים". וראו עוד: אסף, דרך המלכות, עמ' 71.

<sup>53</sup> אלפסי אף הצביע על כך שרבי אברהם עצמאי בשיטתו, כמעט ואינו נשען על דברי אחרים ובספרו 'חסד לאברהם' אינו מזכיר כלל את אביו ואת הבעש"ט. ראו: אלפסי, אנציקלופדיה ח"א, עמ' לג.

<sup>54</sup> כלומר רבי שלום שכנא. ההדגשה שלי.

יכול רק הצדיק הלז והסימן שרחל היתה עקרת הבית ואעפ"כ [ואף על פי כן] רוב שבטי ישראל יצאו מלאה.<sup>55</sup>

רבי ישראל מרוז'ין מבחין בין שני צדיקים: צדיק גלוי, מ'עלמא דאתגליא', המקביל לדמותה של רחל, וצדיק נסתר, מ'עלמא דאתכסיא', המקביל לדמותה של לאה. לטענתו, רבי ישראל, כמוהו כאביו, שייכים שניהם לסוג הצדיקים הנסתרים, צדיקים שצדיקותם נסתרת ואינה גלויה לכל ולכן יש התוהים וחולקים על דרכם. אולם, לדבריו של אביו, רבי שלום, דווקא הצדיק הנסתר, שמסתיר את צדיקותו ואינו מחצין אותה, הוא זה שזוכה שישתפו אותו מלמעלה בסודות העליונים. בדברים אלו ניתן למצוא ביטוי נוסף לאופן בו רבי שלום היה מחד מודע מאוד לחריגותו בסביבה החסידית ולהרמת הגבות שהתנהגותו מעוררת ועם זאת, האמין בלב שלם כי דרכו היא דרך נעלה ורבת ערך.

היו שהציעו לראות במשל התרנגולת והאווזים את הגירסה החסידית לסיפור 'הברווזון המכוער' מאת אנדרסן.<sup>56</sup> בשני הסיפורים מדובר על אם הדוגרת על ביצה שאינה שלה, ובשניהם הסיפור הוא אליגורי לחייו של המספר.<sup>57</sup> אולם בעוד שסיפור הברווזון המכוער מנגיד בין הברווזון, שמגלה שהוא בעצם ברבור, לבין אחיו הברווזים, במשלו של רבי שלום ההנגדה היא בין האם, התרנגולת, לבניה האווזים. כמו כן, בעוד בסיפור הברווזון המכוער מתואר הגילוי העצמי ההדרגתי של הברווזון ההופך לברבור והמסר העולה מן הסיפור הוא הצורך בסובלנות לשונה ולחריג, שהחברה דוחה מקירבה ואף מתעמרת בו, במשלו של רבי שלום האווזים מכירים מיד בערכם ויודעים את מעלתם. עם זאת, הברווזון המכוער הפך לסמל תרבותי לאדם השונה מהחברה הסובבת אותו, ממש כרבי שלום שכנא, החש בחצר צ'רנוביל כנטע זר.

השימוש בסיפור כתגובה לדברי התוכחה של רבי נחום מצ'רנוביל, מאפשר לרבי שלום לבטא את עמדתו העצמאית באופן ששומר על הכבוד לרברחמיו ועל הכרת התודה שלו אליו ומצד שני מאפשר לו להטמין בו מסרים חדים שייתכן ולא היה מהין לומר ללא הכסות של המשל.<sup>58</sup>

כאמור בפתיחה לפרק זה, כמעט ולא מצויה עדות לסיטואציה בה חסיד יספר לרבו סיפורי מעשיות שהוא ממציא. המעשה היצירתי של סיפורי המעשיות שמור באופן כמעט בלבדי לרבי החסידי, ולכן סיפורנו הוא עדות חריגה ביותר. ואכן, כפי שגם עולה מתוכנו של הסיפור, רבי שלום שכנא אינו חסיד 'רגיל' אלא בן למשפחה מאד מיוחסת, מעין 'נסין', המכיר בערכו יודע שיגיע היום בו יצא מתחת כנפיו הסוככות של רבי נחום ויצא לדרך עצמאית כרבי חסידי בעל דרך ייחודית משלו. ייחודיותו של רבי שלום עולה גם מן המקוריות הרבה המגולמת בסיפורו. כפי שראינו, הסיפורים האחרים בפרק זה (להוציא את סיפורו של רבי דוד מללוב, שאינו מפורש בסיפור) הם סיפורי צדיקים, ואילו רבי שלום מספר משל מקורי שתוכנו אינו יונק מעולמה של החסידות. במובן זה ניתן לומר כי הוא מתפקד

<sup>55</sup> עירין קדישין מקץ, דף י'.

<sup>56</sup> ראו: ביצת אוז אני, אתר זושא. זוהי קביעה אנכרוניסטית מכיוון שסיפור הברווזון המכוער פורסם בשנת 1843, כארבעים שנה אחרי פטירתו של רבי שלום שכנא.

<sup>57</sup> על סיפור הברווזון המכוער כאליגורי לחייו של אנדרסן, ראו: אופק, תנו להם ספרים, עמ' 108.

<sup>58</sup> עוד על השימוש במשל ראו לעיל בפרק 'מפגש ראשון וסיפור', עמ' 89-91.



כ'ספן'<sup>59</sup> המביא בדמותו ובסיפורו תכנים מעולמות רחוקים, ובכך מבטא את רחבותה של נפשו ואת שייכותו למרחבים שהחסידיים ה'רגילים' אינם יכולים להבין ולקבל.

נסיים את העיון בסיפור זה בצייטוט מתוך ספרם של אנדרה היידו ומירה זכאי העוסק ביכולתו של המורה לסייע לתלמיד לגלות את קולו ו'מהדהד' במידה רבה את סיפורנו:

דיברנו על תופעה דומה בהוראה, שיש מורים שמטילים עשרים ביצים ויוצאים עשרים אפרוחים שווי צורה ושווי צליל, ויש מורים שמולידים את כל חייתו יער. בעצם המורה צריך להיות מין תיבת נוח. אני מכירה את זה מהטיפול שלי בקולות אדם. הקול הוא הרי כמו טביעת אצבעות והוא חד פעמי, אין קול שדומה למשנהו. החוכמה היא להביא את התלמיד לגילוי הקול שלו, והתהליך הוא ארוך ובסופו של דבר גם מוליך למקומות בנפש, לא רק במנגנון הקולי. מי שיכול לשיר באמת הוא זה שנכנס לחדרים הפנימיים שלו. אם המוזיקה היא רק מפלט, אז אין אמנות, אז הקול אינו ציפור הנפש. אפשר לשיר טוב מאוד, אבל להיות אמן - זה חיבור עם העומק, עם שורש ההווה, וזה מעבר למיתרי הקול או לעוצמות הפיזיות. אלה כלים שלובים.<sup>60</sup>

דברים אלו יכולים להאיר באור נוסף את משל התרנגולת והאווזים: המצב בו האם מטילה אפרוחים השונים ממנה אינו רק תקלה הנושאת עמה מחירים, אלא יש גם ברכה בצידו, ואולי הוא אף יכול להיות מטרה לכתחילה בחינוך: לאפשר ל'אפרוחים' לגלות את שונותם ועצמאותם ולהשמיע את קולם הייחודי.

## 6. סיכום

בפרק זה ראינו ארבעה סיפורים שסופרו על ידי תלמידים לרובם. הסיפורים השונים ממלאים פונקציות דומות לאלו שכבר ראינו בפרקים הקודמים: סיפור כמענה לשאלה, סיפור כישועה וסיפור כמראה. אך בניגוד למצב השכיח והמקובל, בסיפורים אלו המספר הוא התלמיד ואילו הרבי הוא הנמען, ועליו פועל הסיפור את פעולתו. שלושת הסיפורים הראשונים מתארים מצבים של 'תקיעות' אצל הרבי, שהתלמיד מצליח לשחרר באמצעות הסיפור. כך מביין הרבי קושיה שהתחבט בה בלימוד, נחלץ מחרדה שאחזה בו או מחלישות דעת ביחס לעצמו. סיפורים אלו חושפים פן נוסף במערכת היחסים בין התלמיד לרבו, שבה לא רק התלמיד נזקק לרבי אלא לעיתים גם הרבי זקוק למשענת ולתמיכה מצד התלמיד, והסיפור הוא המאפשר להגיש אותה בצורה שלא תערער את סמכותו. זוהי דוגמא להיפוך יחסי ה'משפיע ומקבל' שתיארנו בפתיחת הפרק. גם הסיפור הרביעי, שמספר רבי שלום

<sup>59</sup> על פי הגדרתו של בנימין. וראו לעיל, בפרק 'הסיפור כהתרחשות', עמ' 62-63.  
<sup>60</sup> היידו וזכאי, דלתות נפתחות, עמ' 185.

מפוגררבישצ'ה, הוא סיפור הקשור ליחסי סמכות. והוא מדגים כיצד, באמצעות הסיפור, יכול התלמיד לעמוד על שלו ולבקש ללכת בדרכו הייחודית, וזאת מבלי לפגוע במעמדו של הרבי.

סיפורי פרק זה מדגימים באופן בהיר את היות הסיפור מדיום דיאלוגי במהותו. בעוד בפרקים הקודמים ראינו את הדיאלוגיות כמה שמאפשר מתן אוטונומיה ומרחב פרשני לתלמיד, בפרק זה הדיאלוגיות של הסיפור מתבטאת בכך שלהבדיל ממונולוג, הסיפור אינו חד סטרי והוא מאפשר הדדיות ואף חילופי תפקידים. לכן מתאפשר בו אותו היפוך היררכי בו התלמיד הוא המספר, ובאמצעות הסיפור הוא משפיע על רבו.

# חלק שלישי : הסיפור החסידי והפילוסופיה של החינוך

## מבוא

במוקד עבודה זו עומד האופן בו הסיפור החסידי מתקיים כהתרחשות חינוכית והדרכים בהן הוא 'פועל' במרחב הקשר שבין הרבי החסידי לתלמידיו. בפרקי המבוא עסקנו בסיפור בתרבות האנושית ובעולם החינוך ובסוגיות מרכזיות במחקר אודות הסיפור החסידי. פרק נוסף הוקדש לאופן בו נתפס הסיפור החסידי בהגות החסידית ולמטען הרוחני המיוחד שבתוכו הוא צמח ואותו הוא נושא. פרק המבוא השלישי עסק בהתבוננות על הרבי כמספר, כפרפורמר, יוצר ואמן מבצע, ועל התלמידים כמאזינים ומגיבים להתרחשות הדיאלוגית שבסיפור.

לאחר 'הנחת המצע' לסיפורים עצמם, ששת פרקי הקריאה בסיפורים כללו קריאה צמודה בעשרים וארבעה סיפורים, שחולקו לשישה 'מדורים'. שלל הסיפורים הציגו, כל אחד בדרכו, הדגמה לאופן בו הסיפור 'פועל' בתוך מרחב הקשר שבין הרבי לתלמידיו וכל אחד מהם היווה צוהר לאירוע חינוכי מסוים.

כעת נצמד צעד נוסף בראיית הסיפור החסידי כהתרחשות חינוכית ונביט במבט רחב על המהלך שעשינו עד כה וזאת באמצעות הפילוסופיה של החינוך, תוך ניסיון לקשור יחד את מגוון הקצוות שנפרשו בפרקים השונים.

פרק זה יבקש לפסוע במשעולם של שלושה מושגי יסוד המצויים בשיח הפילוסופיה של החינוך. פתחים אלה נראים לי משמעותיים להבנת המהלך הרחב; מצד אחד, הם יבהירו את עומק התרומה של השיח ההגותי-חינוכי להבנת מרחביו של הסיפור החסידי ומן הצד השני יובהר כיצד ניתן על ידי הסיפור החסידי להאיר ב'אור חוזר' את הפילוסופיה של החינוך. שלושת הערוצים בהם נפסע קשורים למושגים המרכזיים שעלו בפרקי המבוא ובפרקי הקריאה בסיפורים, אך כעת נתבונן בהם מתוך ההקשר החינוכי: 'חינוך דיאלוגי', 'חינוך נרטיבי', ו'המורה כאמן'. לשם כניסה למשעולים אלה אדרש לדבריהם של הוגים שונים מן הפילוסופיה של החינוך, שסוגיות אלה נוכחות בכתיבתם הפילוסופית ויש בהם לשפוך אור נוסף על דיוננו עד כה. ההגות החינוכית תאפשר העמקה נוספת באופנים בהם מעשה הסיפור החסידי משמש כאירוע חינוכי ויתרה מכך, לחידוד ההבנה כי לא ניתן להבין את סיפורי החסידים שסופרו בין הרבי החסידי לתלמידיו בלי לראותם ראשית לכל כמבטאים התרחשות בין-אישית בעלת מגמה חינוכית.

## פרק עשירי

### חינוך דיאלוגי

במרכז עבודה זו עומד האופן שבו סיפורי חסידים משמשים במרחב ההתקשרות בין החסידים לרבי והדרכים בהן הסיפורים 'פועלים' במערכת היחסים ביניהם. כעת ברצוני להניח את נושא ההתקשרות בתוך ההקשר הרחב יותר של מה שמכונה 'חינוך דיאלוגי'.<sup>1</sup>

את מושג הדיאלוג נפרוט לשלושה נושאים:

1. דיאלוג כהתקשרות.

2. דיאלוג כהתנסות ב'אחרות'.

3. דיאלוג כמאפשר דרכיוניות והיפוך תפקידים.

שלושת נושאים אלו יידונו דרך שלוש פריזמות, של שלושה הוגים שעסקו במושג הדיאלוג בחינוך: מרטין בובר, עמנואל לוינס, פאולו פריירה.

### 1. דיאלוג כהתקשרות

הפילוסופיה הדיאלוגית היא ענף בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, והיא מתחקה אחר החוויה הקיומית של מה שניתן לכנותו: היות בזיקה. היא עוסקת בשאלת משמעותו של דרשה, של עמידת האדם נוכח רעהו, של הזיקה בין האדם למה שמחוץ ומעבר לו. מתוך הפילוסופיה הדיאלוגית נוצר מה שמכונה "חינוך דיאלוגי", המסב את המבט אל עבר מערכות היחסים המתקיימות בתוך המרחב החינוכי ומבקש לראות אותן כמרכזה של ההתרחשות החינוכית ומטרתה המרכזית.

מרטין בובר היה אחד המנסחים המרכזיים של הפילוסופיה הדיאלוגית. לא נוכל כמובן לעסוק במסגרת זו בהגותו בהרחבה אלא להצביע על כמה מהנושאים המרכזיים בה, הרלוונטיים לסיפורי החסידים בהם עסקנו.

<sup>1</sup> מושג הדיאלוג בכלל והחינוך הדיאלוגי בפרט הוא מושג מורכב שנוצקו אליו משמעויות רבות. בדברים הבאים אני רוצה לעסוק בו בעיקר כמובן של "זיקת גומלין", כפי שהתפתח המושג בחינוך ההומניסטי, ולא למשל במושג הדיאלוג הסוקרטי או באופן בו נעשה במונח 'דיאלוג' שימוש בהקשר להוראה קונסטרוקטיביסטית מבית המדרש של פיאז'ה וויגוצקי ובהקשרים אחרים. על מורכבותו ופניו השונות של המושג 'דיאלוג' ראו: גובר, הדיאלוג הפרייריאני, עמ' 195.

מקובל לחלק את הגותו של בובר לשתי תקופות: התקופה המיסטית והתקופה הדיאלוגית.<sup>2</sup> המאפיין את התקופה המיסטית הוא העיסוק בפרקטיקות מיסטיות ומאגיות לאיחוד בין האדם לאל ואילו בתקופה הדיאלוגית זנח בובר עיסוק זה לטובת ההשתתפות על טיבה של הזיקה ששיאה: מפגש אני-אתה. בובר הבחין בין שני אופני יחס שבין אדם לסביבתו: יחס של אני-לז, בו האדם רואה את האחר כמשאב וכאמצעי להגשמת מטרותיו, ויחס של אני-אתה, בו רואה האדם את האחר כנבדלותו ובייחודיותו ומתוך ראייה זו הוא יוצר מפגש קרוב ובלתי אמצעי עמו.<sup>3</sup> בכוחה של ההתקשרות אני-אתה לגאול את האדם מבדידותו הקיומית ולאפשר לו להופיע במלואו. זיקת אני-אתה אינה משמשת רק כשער אל הזולת אלא היא מכוננת את העצמי, "אני נהיה עם האתה".<sup>4</sup>

לטענתו של שמואל הוגו ברגמן, המעבר של בובר אל הדיאלוגי היה קשור במידה רבה בעיסוק שלו בתורת החסידות ובמיוחד - בסיפורי החסידים.<sup>5</sup>

את תנועת החסידות ואת האופן בו העמידה במרכז את הקשר בין הרב לתלמידיו ראה בובר כמודל שיש גם לחינוך בן זמנו מה לקבל ממנו.<sup>6</sup> בהשוותו בין החסידות לבין הזן כתנועות רוחניות, העמיד בובר כעיקרון המרכזי המשותף לשתייהן את הקשר שבין מורה לתלמידו:

גם בזן וגם בחסידות עומד במרכז היחס שבין המורה לתלמיד. [...] בשניהם מעריצים בדרך פרדוקס את האמת האנושית לא בצורה של קנין, אלא בצורה של תנועה, לא כאש הבוערת על הכירה, אלא, אם נדבר בלשון זמננו, כניצוץ חשמלי, הניצת עם מגע הזרמים. כאן וכאן הנושא העליון של האגדה הוא התרחשות זו שמתרחשת בין מורה ותלמיד. וניתנה הרשות לומר, שבזן הוא כמעט הנושא היחיד ואילו בחסידות, שלא היתה מעולם חבר אחים בודדים, תופסת העדה מקום רב, אמנם גם היא מורכבת כאילו מתלמידים שבכוח, מתלמידים ארעיים, מאנשים שואלים, מבקשי פשר, מקשיבים, הלומדים פעם בפעם משהו, שעם בואם לא נתכוונו אליו.<sup>7</sup>

בובר תפס את המעשה החינוכי ככזה שביכולתו להגשים באופן המלא והנעלה ביותר את הזיקה הדיאלוגית. לדידו, מהות החינוך היא המפגש הבין אישי והבלתי אמצעי בין המורה לתלמידו הנובע מתוך 'יצר ההתקשרות' שבאדם.<sup>8</sup> בובר ראה כל חוויה אנושית כקריאה לבני האדם, שבידיהם הבחירה אם להיות "אנשים עונים",<sup>9</sup> ועל כתפיהם של המחנכים מוטלת באופן מיוחד האחריות להאזין

<sup>2</sup> ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית, עמ' 246.

<sup>3</sup> בובר, בסוד שיח, עמ' 3-27.

<sup>4</sup> שם, עמ' 10.

<sup>5</sup> ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית, עמ' 268. לעומת זאת אבנון טען כי בתקופה הדיאלוגית של בובר הוא השתמש שימוש מחדש בסיפורי חסידים בהם עסק כבר בתקופה המיסטית אלא שהוא רוקן אותם מן היסוד המיסטי והמאגי הטמון בהם לטובת הדגשת הרגעים הדיאלוגיים שהם ייצגו. וראו: אבנון, הדיאלוג הנסתר, עמ' 63.

<sup>6</sup> בובר, בסוד שיח, עמ' 245-246.

<sup>7</sup> בובר, בפרדס החסידות, עמ' קל"ט.

<sup>8</sup> בובר, בסוד שיח, עמ' 243.

<sup>9</sup> שם, עמ' 249.

לקריאה הנישאת אליהם ולהיענות לה. את המפגש בין מורה לתלמיד בובר תפס כמפגש לא שיויוני או סימטרי וככזה יש בו ממד של זיקת אני-הלו; במצב זה האחריות על הדיאלוג והמפגש עם התלמיד מונחת על כתפי המורה. ואולם, מפגש ייחודי זה, מה שכינה בובר 'הקפה', יש בו גם תודעת נוכחות בה המורה מרגיש בו זמנית באופן מלא, הן את עצמו, הן את התלמיד איתו הוא נפגש כ'אתה', והן את עצם המפגש המתקיים ביניהם.<sup>10</sup> "המחנך, המרגיש וחוזר ומרגיש את הרגשת הצד שכנגד, ועומד בה בהרגשה זו, מרגיש כאחד את השניים: את הגבול באחרות ואת החסד שבהתקשרות עם האחר."<sup>11</sup> ההקפה, כאמור, אינה הדדית: הרגשת מקומו של התלמיד וחידוד המבט הרפלקטיבי על מהותה של מערכת היחסים ביניהם, נדרשים רק מן המחנך. עם זאת, על אף המעמד הלא-שיויוני שבין מורה לתלמיד, כפי שעולה מעקרון ההקפה, עמידתו של המורה מול תלמידיו אינה עמדה של התנשאות, של הנותן מול המקבלים, אלא זיקת הגומלין, על אף השוני שבין הצדדים, נעשית מתוך שותפות ומתוך רצון להזנה הדדית.<sup>12</sup>

כהן חיבר באופן ישיר בין תפיסתו של בובר את זיקת האני-אתה למדיום הסיפור:

דומה כי אין "ספירת בנינים" נכונה יותר ומהותית יותר מאשר זו שבפגישותיהם של הסיפורים האנושיים. כאן כמו נמוג מצב ה"אני-לו" ומתעצמת פגישת "אני-אתה". סיפור פוגש סיפור ומאשר אותו. כאשר נוצר דרשיה בין השניים, ואכן הכוח העצום הוא במה שעובר בין השניים, שהוא יותר מן המסרים ויותר מן המובנות ויותר מן הניתן להגדרה, הוא תחום הביניים האמיתי, שבו שדה הפגישה של הסיפורים הוא הפורה ביותר, שבו נפתחים הסיפורים האנושיים לא לפרשנות חיצונית, אלא לדרשיה פנימי עמוק.<sup>13</sup>

לדבריו של כהן, הסיפורים האנושיים הם המדיום המאפשר באופן המובהק ביותר הגעה למפגש אני-אתה פורה ועמוק, וזאת במיוחד כאשר סיפור מסופר בתוך הקשר של מפגש שיש בו הקשבה עמוקה. טענה זו של כהן מקבלת חיזוק בעבודה זו, המדגימה את האופן בו סיפורי החסידים פועלים ביצירת הזיקה וההתקשרות שבין הרבי לתלמידיו. מושג ההתקשרות הוא מושג מרכזי בתפיסה החסידית, הרואה את הקשר בין הצדיק לבין חסידיו כעמוד התווך של החיים הדתיים והרוחניים. הסיפורים בהם עסקנו בפרק "מפגש ראשון וסיפור"<sup>14</sup> הדגימו כיצד אופיו הדיאלוגי של הסיפור, וכוחו הטרנספורמטיבי, יוצרים את ההתקשרות שבין החסיד לרבי, במפגש הראשון ביניהם. הסיפור, הנוצר ומסופר באופן אישי עבור התלמיד הבודד המגיע לראשונה לחצר הרבי, מאפשר ליצור את אותו

<sup>10</sup> בובר, בסוד שיח, עמ' 259-253. מושג ההקפה הוא מושג רחב שצרה היריעה מלעסוק בו כאן בהרחבה. וראו למשל: גורן, שער החוק, עמ' 179-178; 212-211; 243-242; גולדמן, השיחה, עמ' 95-97. מעניינת בהקשר שלנו אמירתו של קורצווייל על מקורו של מושג ההקפה בהגותו של בובר: "אפשר שה'רבי' החסידים שאבו השראה מדרכי הריכוז האופייניות להגות המיסטית, ואין זה מן הנמנע שהמושג 'הקפה' צמח גם הוא על רקע זה. עובדה היא שמקורו בתקופה קדומה יותר במחשבתו של בובר, שמצאה את ביטוייה ב'דניאל' (קורצווייל, המחשבה החינוכית, עמ' 67).

<sup>11</sup> בובר, בסוד שיח, עמ' 258.

<sup>12</sup> בובר, חינוך מבוגרים, עמ' 302-303.

<sup>13</sup> כהן, אלף הפנים, עמ' 207.

<sup>14</sup> לעיל עמ' 80-105.

מפגש בלתי אמצעי, פתיחת לב הדדית ולעיתים אף קונברסיה המתחוללת בקרב התלמיד. המבט על סיפורים אלו לאור תפיסתו של בובר את פגישת אנייאתה מאפשר לראות בהם עוד דבר מה שכבר הרמז לעיל: פגישת אנייאתה, על פי בובר, היא פגישה בה האדם נוכח בכליותו ומופיע כסובייקט, וזאת לעומת פגישת אניילז בה יש יחס אל האחר כאובייקט ולכן האדם מופיע בה באופן חלקי. מפגש 'אנייאתה' מכונן את האני ומסייע לגלות אותו במלואו, ה'אני' נהיה למי שהוא באמצעות ה'אתה'.

מוכנותו של הרבי לחרוג מתוך עצמו אל עבר התלמיד ולראות אותו כאדם, כ'אתה', מאפשרת גם לתלמיד להיות סובייקט, להופיע כמי שהוא. דוגמא לכך מצויה למשל בסיפור אודות רבי משה לייב מסאסוב, שלאחר הסיפור שסיפר לו רבי אלימלך מליז'נסק במפגש הראשון ביניהם, סיפור שטילטל אותו ואף פגע בו בתחילה, הוא התגלה פתאום באור חדש, בחידושי התורה שאמר, בריקודו המתפרץ על שולחן הרבי ובעיקר בהחלטה לדבוק ברבי אלימלך ולאמץ אותו לרבו.<sup>15</sup> כביכול משהו ב'אני' שלו הופיע בצורה מלאה יותר בעקבות המפגש עם רבי אלימלך.<sup>16</sup>

מעבר לכך, הסיפורים לא משפיעים על התלמיד לבדו אלא הם פועלים גם על הרבי בעצמו. וכפי שבובר תאר זאת: "'מגע' הרי זה יסודו ושורשו של החינוך. מגע משמעו שזיקת המורה אל תלמידיו אינה זיקת מוחין, [...] אלא זיקת עצם לעצם, שהוא עומד כנגדם בכל הווייתו, הווייה מול הווייה". כך ראינו לאורך הקריאה בסיפורים כיצד הסיפורים במהותם מאפשרים יצירת השפעה דו כיוונית, "תבערה הדדית" כפי שכינתה זאת ש"ץ אופנהיימר.<sup>17</sup> באמצעות המפגש עם התלמיד הרבי מופיע במלאות כ'רבי'. בפראפרזה על המשפט "אין מלך בלא עם"<sup>18</sup> אין רבי ללא חסידיו, הוא זקוק להם וניזון מההתקשרות שלהם אליו, שפעמים רבות גם מפרה ומעוררת אותו. ההשפעה של מעשה הסיפור ביצירת הקשר והחיבור שבין הרבי לתלמיד אינה חד כיוונית והיא יכולה לחולל שינוי אף אצל הרבי. כך למשל בסיפור ה'ספודיק'<sup>19</sup> ראינו כיצד הסיפור שמספר רבי יצחק מנסכיו לאורחיו אינו משמש רק לפיזור המבוכה והכלת האכזבה שלהם במפגש הראשון עמו אלא הפרפורמנס של הסיפור מכוון גם כלפיו: לחיזוק מעמדו כרבי באמצעות הישיבה על הכסא וחבישת הכובע המבטאים את מעמדו ותפקידו ומכוננים אותו גם יחד. דוגמא נוספת להשפעה הדדית זו מצויה בסיפור שלא עסקנו בו במפורש אלא רק הוזכר בהערה,<sup>20</sup> והוא סיפור פגישתו הראשונה של רבי יעקב יוסף מפולנאה, 'בעל התולדות', עם הבעש"ט. לא נדון כעת בסיפור מרתק זה לעומקו אלא רק במשפט אחד הלקוח מסופו. לאחר שלושה סיפורים שסיפר הבעש"ט ל'בעל התולדות', שכל אחד מהם קירב אותו אליו בצעד קטן נוסף (הבא לידי ביטוי באופן בו הוא פונה לבעש"ט: מלשון 'אתה', ללשון 'אתם', עד שהוא מכנה אותו 'רבי'), אומר 'בעל התולדות' לבעש"ט: "עתה יכול אני לישבע כי אתם הוא הבעש"ט והנני מוכן

<sup>15</sup> ראו לעיל, עמ' 82.

<sup>16</sup> בהקשר זה ראו גם את דבריו של רבי שמואל משינאווה: "שאי אפשר להיות דבוק אל הצדיק בפנימיות לבו באמת לאמיתו אלא אם כן מקבל ממנו איזהו הארה בנפשו ממש, אז כלתה רוחו אליו ומקבל ממנו ביותר כידוע". (רמתיים צופים, עמ' 65, אות ט).

<sup>17</sup> ראו לעיל עמ' 59.

<sup>18</sup> ע"פ פרקי דרבי אליעזר, ג'.

<sup>19</sup> לעיל עמ' 97-101.

<sup>20</sup> לעיל עמ' 81 הערה 10.



לנסוע עמכם תיכף ולהתקשר לכם בכל לבבי באמת". סיפורי המעשיות שסיפר הבעש"ט ל'בעל התולדות', לא רק יצרו מהפך בלבו של 'בעל התולדות' ופתחו את לבו לדבוק בבעש"ט, אלא ההתקשרות שלו אליו כביכול מכוננת גם את הבעש"ט כ'רבי' ומאשרת את זהותו 'כי אתם הוא הבעש"ט'.<sup>21</sup>

עניין נוסף קשור למרחב בו מתקיים הקשר בין מורה לתלמידיו. בוכר ראה את מהותה של פגישת אני-אתה, שהיא פגישה שאינה נתונה במגבלות של חלל וזמן.<sup>22</sup> סיפורי הפרק "הסיפור כמרפא" הם סיפורים שבתשיתם מונחת ההכרה במרכזיותה של ההתקשרות בין הרבי לתלמידיו ובאופן בו ביכולתה להביא מרפא לחולי. בסיפורים אלו התלמיד מתרפא מחוליו או מכאביו בעקבות סיפור שמספר לו הרבי או בעקבות היזכרות בסיפור אודותיו, וההתקשרות הנפשית לדמותו. הקשר הכולי של התלמיד עם הרב כולל בתוכו את כל רבדי הקיום, והרבי אינו רלוונטי רק לעולם הרוח של התלמיד אלא הקשר ביניהם יכול להשפיע על גופו של התלמיד ואף לרפאו במקרה הצורך. עוצמת ההתקשרות הנה כה חזקה, עד שגם כעבור שנים, כאשר התלמיד מעורר בתוכו את תמונת המפגש עם הרבי, הוא חש הקלה מיידית בכאביו. 'שדה הפגישה של הסיפורים', כפי שכינה זאת כהן, מאפשר להפליג מעל למקום ומעל לזמן אל מעין הוויה תוך-נפשית, בה מצוי זכרון אותה פגישה אנדאית, זכרון

<sup>21</sup> נוסח הסיפור המלא: "עוד סיפר הרה"ק [הרב הקדוש] ר' יעקב ישראל הנ"ל [הנזכר למעלה] איך נתקרב להבעש"ט הרה"ק ר' יעקב יוסף הכהן שהיה רב בעיר שאריגראד ונעמירוב וראשקוב ופולנאה בעהמ"ח [בעל המחבר] ספר תולדות יעקב יוסף ופורת יוסף וצפנת פענח וכתונת פסים הנקרא כפי כל דער תולדות צדוק"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה] הנה הרה"ק התולדות הנ"ל לא היה מכיר מקודם את את הבעש"ט – כי לא ראה אותו עדיין רק שמע ממנו ולא האמין בו והבעש"ט רצה למשוך אותו אליו. פ"א [פעם אחת] בא הבעש"ט לעיר שאריגראד שהיה אז התולדות רב שם בימי הקיץ בבוקר השכם בעת שהוליכו הבהמות למרעה ויעמוד עם העגלה שלו ברחוב העיר ויקרא לאיש אחר שהיה מוליך בהמתו למרעה ויספר לו איזה מעשה וכאשר עבר שם עוד איש אחד הטה אזנו לשמוע מה שמספר וישר בעיניו המעשה ואח"כ [ואחר כך] בא אליו עוד איש אחד וכן עוד כמה אנשים עד שהמשיך הבעש"ט בספורי מעשיות שלו את בני העיר שבאו כולם ועמדו שם אצלו לשמוע ממנו הספורי מעשיות והשמש מביהכ"נ [מבית הכנסת] עמד ג"כ [גם כן] ביניהם והרה"ק התולדות היה מנהגו להתפלל בימי הקיץ בתחלת שעה שמינית והשמש היה מנהגו לפתוח הביהכ"נ בשעה ששית וחצי וביום זה בא הרה"ק התולדות להביהכ"נ וראה כי היא עדיין סגורה וידוע שהיה קפדן בטבעו ויחר לו מאד על זה והבעש"ט סיבב אז שילך מאתו השמש וילך השמש לפתוח הביהכ"נ וכאשר ראה אותו הרה"ק, התולדות הקפיד עליו וישאל אותו מה זה ומדוע לא באו עוד האנשים הרגילים בכל יום לבוא לביהכ"נ להתפלל. ויספר לו השמש כי איש אחד אורח עומד ברחוב העיר ומספר מעשיות וכל בני העיר עומדים אצלו ויחר מאד להרה"ק התולדות על דבר זה אמנם לא הועיל לו כלום והוכרח להתפלל ביחידות ואחר התפלה צוה על השמש שיביא אליו האורח המספר מעשיות ויכו אותו (איהם שמייסען) עבור שביטל הקהל מלהתפלל בצבור והבעש"ט גמר והפסיק מלספר המעשיות וילך לאיזה אכסניא וילך השמש ויבקש אותו וימצאהו ויאמר לו כי הרב דמתא [רב המקום] קורא אותו שיבא אליו וילך הבעש"ט תיכף להרה"ק התולדות ובבוא אליו אמר לו בהקפדה גדולה אבקש מכם שלא תקפידו עלי ואספרה לכם איזה מעשה אמר לו ספר ויספר לו הבעש"ט איזה מעשה ונתפעל מאד מהמעשה עד שנחה דעתו ולא הקפיד עליו עוד וגם התחיל לדבר להבעש"ט מעט בלשון כבוד ואמר לו בלשון אתם והבעש"ט לא אמר לו עוד רבי רק בלשון אתם. אח"כ אמר לו הבעש"ט אם תרצו אספר לכם עוד איזה מעשה אמר לו ספרו ויספר לו הבעש"ט עוד איזה מעשה ונתפעל עוד יותר מקודם עד שהתחיל לאמר לבעש"ט רבי והבעש"ט התחיל לאמר לו בלשון אתה ואמר לו אם תרצה אספר לך עוד איזה מעשה אמר לו ספרו. וכשגמר המעשה השלישית אמר לו הרה"ק התולדות להבעש"ט עתה יכול אני לישבע כי אתם הוא הבעש"ט והנני מוכן לנסוע עמכם תיכף ולהתקשר לכם בכל לבבי באמת. אמר לו הבעש"ט עדיין לא התפללתי ורוצה אני להתפלל וילך הבעש"ט להתפלל והרה"ק התולדות הכין סעודה בשביל הבעש"ט ואחר הסעודה נסעו שניהם יחדיו וילכו כל בני העיר ללותם וגם לראות החדוש איך שהמשיך אליו הרב שלהם ומאז נעשה תלמיד מובהק של הבעש"ט". (מעשיות ומאמרים יקרים, עמ' ז-ח).

<sup>22</sup> וראו: בוכר, בסוד שיח, עמ' 7-8; 24-27.

ההתקשרות בין הרבי לתלמידו, ואותו זיכרון ניתן להתעוררות מחודשת ולהנכחה שלו באמצעות הסיפור.

לעיל<sup>23</sup> הצעתי לראות את הסיפור החסידי כתוצר של כפל פנים - התגלות ודיאלוג. טענתי כי הסיפור מהווה מצד אחד ביטוי להתגלות והשראה אלוהית וליצירה הנובעת מתוך נפשו של הרבי ומצד שני הוא תגובה חינוכית דיאלוגית לסיטואציה קונקרטיה הקשורה לתלמיד המסוים העומד בפני הרבי. טענה זו מקבלת משמעות נוספת מתוך עיון בהגותו של בובר אודות מפגש האני-אתה. על פי בובר, המפגש הדיאלוגי הוא גם פתח אל הטרנסצנדנטי.<sup>24</sup> באמצעות המפגש אני-אתה ניתן להיפגש גם עם האל, אותו מכנה בובר ה"אתה הנצחי":

הקווים המוארכים של הזיקות נפגשים זה בזה באתה הנצחי. כל אתה שנתייחד הוא אשנב אליו. דרך כל אתה שנתייחד בייחודו קורא אב הדיבר אליו, לאתה הנצחי.<sup>25</sup> [...] בכל רשות ורשות, בכל מעשה זיקה, דרך כל מה שעולה לפנינו בחינת נוכח, מציצים אנו בשוליו של האתה הנצחי, שומעים אנו את משק ריחופו תוך כל אחד ואחד, בכל אתה ואתה פונים אנו אל האתה הנצחי, בכל רשות ורשות לפי דרכה. כל הרשויות כלולות בו, והוא אינו כלול בשום רשות. דרך כל הרשויות קורן הנוכח האחד.<sup>26</sup>

לדבריו של בובר הדיאלוג וההתגלות אינם מתקיימים במקביל אלא במשותף. כלומר בדיאלוג עצמו, בזיקת הגומלין והפנייה לאחר כ'אתה', מתגלה גם האלוהים. דבר זה קשור גם לכך שבובר ראה את הזיקה של אני-אתה כחסד, כלומר כהתרחשות מפתיעה שאינה תלויה רק במעשיו ובהתכוונותו של האדם אלא היא חסד אלוהי, שהוא מעין השראת שכינה המתרחשת במפגש האנושי: "האתה פוגש אותי בחסד - ולא ביגיעת המציאה".<sup>27</sup> מתוך דברים אלו ניתן לומר שההתגלות המתקיימת במעשה הסיפור אינה קשורה רק ל'השראה השמימית' השורה על הרבי בעת יצירת הסיפור וכיצועו אלא הזיקה אל התלמיד, המתקיימת באמצעות הסיפור, היא זיקה "התגלותית", בדיאלוג עצמו עם התלמיד ניתן לפגוש כביכול גם את פניו של האל. שורשו של מבט זה על הסיפור החסידי מצוי גם באופן בו נתפס הסיפור בהגות החסידית כמעשה של ייחוד בין העולמות התחתונים לעליונים, בין קודשא בריך הוא ושכינתיה.<sup>28</sup> דבריו של בובר מאפשרים להשליך תפיסה זו לא רק אל המימד הרוחני, כמעשה דתי אלא גם אל זה החינוכי, המחבר יחד בין הדיאלוגיות להתגלות ובין ההשראה למפגש.

<sup>23</sup> עמ' 57-62.

<sup>24</sup> ראו גם דברים שכתב בובר על המיסטיקה החסידית "שבה נפגשים בבהירות יתרה שני הקווים, שבדרך כלל מקובל עליהם שאינם בפגישה לפי מהותם: קו ההארה הפנימית וקו ההתגלות, זה של הרגע מחוץ לזמן וזה של הזמן ההיסטורי". בפרדס החסידות, עמ' קמד.

<sup>25</sup> בסוד שיח, עמ' 57.

<sup>26</sup> בסוד שיח, עמ' 78. וראו גם: מרגולין, הדת הפנימית, עמ' 425. ה'אתה הנצחי' הבוקע מתוך המפגש 'אני אתה', קשור במידת מה גם לתפיסת הביבליותרפיה את הטקסט כ"קול שלישי" המתקיים בדיאלוג הטיפולי. וראו: צורן, הקול השלישי, עמ' 46; 107.

<sup>27</sup> בובר, בסוד שיח, עמ' 9. וראו: קורן, המסתורין, עמ' 202-204; קוסמן, מבוא, עמ' 166.

<sup>28</sup> בענין זה ראו לעיל עמ' 50-52.

באופן רחב יותר אמירה זו פותחת פתח לראיית המעשה הדיאלוגי החינוכי כולו כסיטואציה שיש בה פתח להתגלות והשראת שכינה.

## 2. דיאלוג כהתנסות ב'אחרות'

גם במרכז הגותו של עמנואל לוינס עומד המפגש עם האחר. אך בשונה מבובר, שמתאר אפשרות למפגש אניאית קרוב ומפנה, בעבור לוינס האחר תמיד יישאר באחרותו, ובמפגש עמו לעולם טמון מרחק ואף איום. מה שמכונן את הדיאלוג הלוינסי הוא התביעה המוסרית הכפולה לכבוד לאחר באחרותו, ולנטילת אחריות כלפיו.<sup>29</sup> על האדם מוטלת חובה מוסרית לראות את פני האחר ולהכיר בקיומו הייחודי. את המפגש עם פני האחר ראה לוינס כמפגש עם האינסוף, ולכן האחר אינו ניתן להצבה בתבניות קבועות ומוכרות. זוהי חוויה מערערת, אך גם כזו שיש בה פוטנציאל להתרחבות של ה'אני': "היחסים עם הזולת כיחסים עם הטרנסצנדנטיות שלו [...] מכניסים לתוכי את מה שלא היה בתוכי".<sup>30</sup>

לוינס טען כי בפילוסופיה המערבית יש ניסיון של ה'אני' להתגבר על זרותו של ה'אחר' ולהכניסו לתוך הזהה. לעומת זאת הוא מבקש לכונן יחסים עם האחר שנשאר באחרותו.

היחס לאחר והאחריות כלפיו, הם הבסיס לתפיסתו החינוכית של לוינס, שמעבר להיותו פילוסוף היה גם מורה ואיש חינוך.<sup>31</sup> לדידו, החינוך אינו האופן שבו אדם עוזר לאדם אחר 'ליילד' את מה שבתוכו אלא הוא האופן בו אדם פוגש את האחר ויוצר משמעות חדשה של יחסים עם האמת, אחריות מוסרית והתייצבות בפני ההיות ובפני האינסופי:

לגשת אל הזולת בשיחה פירושו לקבל את פני המבע של הזולת, שבו הוא מציף בכל רגע את האידיאה שמחשבה הייתה לוקחת ממנו. פירושו אפוא לקבל מן הזולת מעבר ליכולת של האני, דבר שמשמעו המדויק הוא: להיות בעל אידיאת האינסוף. אך פירושו גם: להיות נלמד. [...] הלימוד אינו מתמצה במְלִדוֹת [...] הוא בא מבחוץ ומעניק לי יותר ממה שאני מכיל. בטרנזיטיביות הבלתי אלימה של הלימוד מתרחשת האפיפניה עצמה של הפנים. הניתוח האריסטוטלי של השכל מגלה את השכל הפעיל שמגיע מהדלת, חיצוני לחלוטין ועם זאת מכונן - בשום פנים ואופן לא מסכן - את הפעילות הריבונית של התבונה, מציב תחת המְלִדוֹת את הפעולה הטרנזיטיבית של המורה, שכן התבונה, בלא שתהיה כנועה, נמצאת בעמדה של קבלה.<sup>32</sup>

לעומת התפיסה האפלטונית של הלימוד כהיזכרות או הדימוי שהעניק סוקרטס למורה כמיילדת, לוינס רואה את הלימוד כהתנסות ב'אחרות'. עצם קיומו של המורה מסמן לתלמידו קיומו של ידע

<sup>29</sup> דיון בשוני שבין הגותו של בובר לזו של לוינס ראו אצל בן פזי, האמנה החינוכית, עמ' 119-126.

<sup>30</sup> לוינס, כוליות ואינסוף, עמ' 167.

<sup>31</sup> וראו בהרחבה: בן פזי, האמנה החינוכית, עמ' 41-50.

<sup>32</sup> לוינס, כוליות ואינסוף, עמ' 32.

שמחוץ להם, וגם על המורה לעולם לראות את התלמידים כמייצגים אינסופיות שמשתרעת הרחק מעבר לו. תפיסת התלמיד כ'אחר' פותחת פתח לחינוך המאפשר לתלמיד לצמוח כשונה ואחר מן המורה, ללא תחושת בעלות ומתוך כבוד ל'אחרותו'.<sup>33</sup>

לשפה בכלל ולאופיו של השיח והדיבור בפרט, יש משמעות רבה ביצירת הדיאלוג באופן המכיר באחרות ומכבד אותה. בהתייחס לכך כתב לוינס: "המילה היא חלון; אם היא מציבה מסך, יש לדחות אותה."<sup>34</sup> השפה יכולה להיפתח כחלון אל האחר ולנבוע מתוך הכרה בו וראיית פניו הייחודיים, והיא יכולה גם להיאטם כמסך, להרחיק בין הדוברים ולטשטש את פניהם. זוהי תביעה הדדית: הן לדובר לברור את מילותיו ולהציע אותן למאזין באופן שיתפקדו כחלון, והן למאזין, שיקשיב לשפה כחלון, כצוהר אל האחר ולא כמסך העומד ביניהם.<sup>35</sup>

נראה לי כי בהקשר שלנו דבריו של לוינס חשובים במיוחד לצורך עידונה של 'מלכודת הדבש' הדיאלוגית. העיסוק בדיאלוג, ואולי במיוחד לאור הגותו של בובר, יכול לתת מעין תחושה של הרמוניה המערפלת את החושים ומקשה על שיח כנה ביחס לדיאלוג. האופן בו מדגיש לוינס את ה'אחרות' המצויה בליבו של כל מפגש, את התביעה הבלתי פוסקת שכל 'אחר' באשר הוא מטיל על ה'אני', את האיום והקונפליקט המרחפים מעל הדיאלוג, מאפשר להתבונן גם על הדיאלוג בו אנו עוסקים, הדיאלוג שבין הרבי לתלמידיו כפי שהוא משתקף בסיפורי החסידים ונוצר על ידם, וזאת בלי ליפול לסנטימנטליות מופרזת. בהגותו של לוינס התלמיד לעולם יישאר באחרותו ותפקידו של המורה אינו להיות עמו בזיקה, להקיפו ולהיפגש עמו 'פגישת אמת', כתפיסתו של בובר, אלא ליטול על עצמו את האחריות לכבד את אחרותו ונפרדותו ובתוך כך לבטא אכפתיות וערכות כלפיו.<sup>36</sup>

בפרק 'הסיפור כהתרחשות' עסקנו באופן שבו הסיפור מאפשר לשמור על האוטונומיות של התלמיד, בכך שהוא מזמין פרשנות באופן חופשי ולא כפוי ויוצר הדהוד פנימי.<sup>37</sup> ביטוי לכך ראינו לדוגמא בסיפורים שניתנו כמענה לשאלות<sup>38</sup> בהם התלמידים מתמודדים עם שאלה ספציפית כגון קושי בלימוד או תהייה על הדרך לעבוד את ה', אך התשובה שהם מקבלים אינה חד משמעית אלא מוגשת להם על ידי סיפור הנוקט בעמימות מכוונת. האופן בו הסיפורים שומרים על האוטונומיה של שומעיהם ולעיתים אף יוצרים אותה, קשור ל'אחרות' המובנית בכל מפגש אנושי, ועל ידי השימוש בסיפור הרבי כמו מונע את ההזדהות או ההתבטלות הגמורה כלפיו ומשאיר על מכוננו את הפער בינו לבין חסידיו.

אולם מימד נוסף מופיע בחלקם של הסיפורים והוא האופן בו הסיפור משקף קושי ואי נחת המתעוררים במפגש. דוגמאות לדבר זה מצויות בצורה בולטת בסיפורי הפרק 'הסיפור כמראה'.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> וראו: בן פזי, האמנה החינוכית, עמ' 54-55.

<sup>34</sup> לוינס, כוליות ואינסוף, עמ' 169.

<sup>35</sup> ראו: כנען, פנימדיבור, 148-149; 159-164.

<sup>36</sup> ראו: בן פזי, האמנה החינוכית, עמ' 122-123.

<sup>37</sup> לעיל, עמ' 75-76.

<sup>38</sup> לעיל, עמ' 122-144.

<sup>39</sup> לעיל, עמ' 145-176.

בסיפורי פרק זה עסקנו בסיפורים בהם הרבי משתמש בסיפור כמראה לתלמיד וכאמצעי להעברת ביקורת על התנהגותו. בסיפורים אלו פעמים רבות הדמות הנשקפת מן המראה אינה חיובית, ומשקפת דברים שהתלמיד עצמו מדחיק, מסתיר או מתכחש להם. כך למשל פגשנו בנכד התובע כבוד שאינו מגיע לו,<sup>40</sup> בתלמיד שפסק מלהגיע לחצר הרבי,<sup>41</sup> בחסיד שאינו מבין מלכות מהי,<sup>42</sup> ועוד. אלו סיפורים שלעיתים מובעת בהם ביקורת חריפה כלפי התלמיד, ומן הצד השני פעמים רבות הם חושפים גם את רגשותיו של הרבי - המספר: תחושת איום על מנהיגותו או בדידות וכאב על התרחקות ממנו. בקריאה בסיפורים אלו ראינו כיצד הסיפור מאפשר הכלה של הקונפליקט והעברתו למרחב בדיוני, בו עוצמת הרגשות קהה ולכן מאפשרת עיסוק בו. הגותו של לוינס מאפשרת להסביר סיפורים אלו באמצעות מושג ה'אחר'. **בראש ובראשונה הסיפורים מנכיחים את השונות, את ההיררכיה, את האיום והקושי שבמפגש ואת העובדה שמרחב הקשר בין הרבי לתלמידיו אינו רק מקום של קרבת לב, ברכה ושלוש אלא יש בו גם חשדנות, ביקורת, מאבקי שליטה ועוד.** הרבי המשקף לתלמיד באמצעות הסיפור את מעשיו נמנע מניכוסו של התלמיד אל עבר 'אנחנו' משותף שבו מתמוססים ההבדלים והמחלוקות ביניהם אלא משקף לו את עצמו בנבדלותו, אך זאת תוך גילוי אחריות כלפיו ורצון להשפיע עליו לטובה ולקדמו בדרכו. יתרה מכך, דווקא משום שהרבי אינו עסוק בחיפוש אחר הזיקה ואינו מוטרד משאלת הקשר בינו לבין התלמיד והאם בעקבות הסיפור המטלטל יבחר התלמיד להתרחק ממנו, האמת הנוקבת המובעת בסיפור יכולה לפעול את פעולתה ביתר שאת, ומילותיו יכולות להיות כחלון הפותח אצל התלמיד מבט חדש על עצמו.

### 3. דיאלוג כמאפשר דו כיווניות והיפוך תפקידים

ההוגה החינוכי הברזילאי פאולו פריירה רחוק לכאורה מרחק מנטלי רב מבובר ולוינס אולם גם במרכז ההגות החינוכית שלו ניצב מושג הדיאלוג.<sup>43</sup> את הדיאלוג הבית ספרי תאר פריירה כתהליך מתמשך של השפעה הדדית, של שותפות ומעורבות. לדבריו, דרשיח הוא הדרך בה בני האדם זוכים במשמעות, לכן הוא הכרח קיומי.<sup>44</sup> דרשיח הוא מפגש בין בני אדם, המתרחש באמצעות הדיבור. את הדיבור אל האחר ומתוך פנייה וזיקה אליו ראה פריירה כהכרחי, עד כדי כך שאמר: "אין איש יכול לומר מלה אמתית לבדו".<sup>45</sup> בהקשר הבית ספרי, פריירה הבחין בין רגעים של דיבור אל התלמיד, רגעים של סמכות והצבת גבולות, לבין רגעים של שיחה עמו. שיחה כביטוי למפגש שיש בו הקשבה הדדית ואפשרות להחלפת רעיונות שאינה מתחשבת בפערי הגילאים והמעמד.<sup>46</sup> הוא אינו טוען שיש לשאוף רק לרגעי שיחה שכאלו אלא כאשר יש גם דיבור המופנה מן המורה אל התלמידים וגם מעבר אל שיחה עמם, הרי זו "חוויה מאוונת והרמונית".<sup>47</sup> פריירה מקשר זאת לשיח הזכויות הדמוקרטי

<sup>40</sup> בסיפור 'הסוס המיוחס והשועל', לעיל, עמ' 148-155.

<sup>41</sup> בסיפור 'לרקוד בלי מכנסיים', לעיל, עמ' 156-162.

<sup>42</sup> בסיפור 'הכפרי והפלטריין', לעיל, עמ' 162-170.

<sup>43</sup> להרחבה על מושג הדיאלוג של פריירה ראו מאמרו של גובר: הדיאלוג הפרייריאני, עמ' 195-213.

<sup>44</sup> פריירה, פדגוגיה של מדוכאים, עמ' 78.

<sup>45</sup> שם.

<sup>46</sup> פריירה, מכתבים למורה, עמ' 97-101.

<sup>47</sup> שם, עמ' 97.

ומכנה זאת 'הזכות להשמעת קול', זכות המתקיימת הן עבור המורה והן עבור התלמיד והיא טומנת בחובה גם את הזכות לשאול ולערער, להעביר ביקורת ולדון. "עלינו להיאבק יום וליל למען בית ספר שבו נדבר אל הלומדים ועם הלומדים, כדי שבשעה שנקשיב להם, גם הם יוכלו להקשיב לנו".<sup>48</sup> מי שאינו מקבל את האפשרות להשמיע את קולו, מי שקולו נאלם הרי גם יכולת ההקשבה שלו נסגרת ונאטמת.

אחד האלמנטים המרכזיים בהגותו של פריירה הוא עידונה של ההיררכיה בין מורה לתלמיד והדגשת האפשרות שלהם להתחלף בתפקידיהם:

באמצעות הדרשיח חדלים המורה-שלהתלמידים ותלמידיר-שלהמורה להתקיים, ולעומת זאת צץ ועולה מושג חדש: מורה-תלמיד עם תלמידים-מורים. המורה שוב אינו המלמד, אלא הוא עצמו לומד תוך דרשיח עם התלמידים, ואילו הם לומדים ובו בזמן אף מלמדים. הם הופכים לשותפים לאחריות בתהליך שבו הכל צומחים ומתפתחים.<sup>49</sup>

באופן דומה הציע יעקב רז לראות את מרחב התלמיד-מורה כ"רצף קיומי עמוק". לטענתו, באותו האופן בו אם נולדת עם בנה, כך המורה נולד עם תלמידו. וכמות שההורה משתנה ומתפתח עם השנים בהתאם להתפתחות של ילדיו, כך גם המורה אינו נתון במצב סטטי אלא מצוי בהשתנות מתמדת ולכן כמו שהתלמיד מתאמץ להבין, מתלבט ומזיע, מגלה ונסוג וחוזר חלילה, דברים אלו עוברים גם על המורה יחד עם תלמידו.<sup>50</sup> "ידע וערכים במיטבם הם פעולות של שיח אינסופי בעולם. לא ישויות של נצח. התרחשות - לא הקניה. הם פעלים, לא שמות עצם. המעשה החינוכי גם הוא כך - יצירה חמקמקה של שיח אינסופי. תמיד. מחדש. בחיות שברירית מאוד".<sup>51</sup>

לסרי כתב על מעמד ה'מורות' כמה שבהכרח יש בו מימד של השתקה: המורה מדבר ובדיבורו הוא משתיק את התלמידים. אך לטענתו דווקא במקום זה יכול המורה כמנהיג לעשות מהלך רדיקלי של יצירת מרחב להקשבה עמוקה והדדית של המורה והתלמידים אלו לאלו ובכך ליצור מרחב שיהיה מושק פחות ממרחבים אחרים של חיינו, וזאת משום שביכולתו של המורה לשים לב לקולות המושקקים ולתת להם מקום.<sup>52</sup>

דברים אלו מאירים באור נוסף את הסיפורים בהם עסקנו לעיל בפרק 'התלמיד מספר לרב'.<sup>53</sup> לעומת הדרשה החסידית, שהיא מדיום המצוי באופן בלעדי בידי הצדיק, המוסר באמצעותה את חידושי

<sup>48</sup> שם, עמ' 101.

<sup>49</sup> פריירה, פדגוגיה של מדוכאים, עמ' 68. הדגשת ההדדיות כבסיס הדיאלוג מצויה גם בהגותו של בובר, ממנה הושפע פריירה. כך למשל בדברים הבאים: "זיקה - זיקת גומלין היא. האתה שלי ואני - שנינו פועלים זה בזה. תלמידינו משכילים אותנו, מעשינו עושים אותנו. [...] מכונסים אנו לאי-חקר בתוך ההדדיות הזורמת של 'הכול' (בובר, בסוד שיח, עמ' 13).

<sup>50</sup> רז, אם תפגוש, עמ' 265-267.

<sup>51</sup> שם, עמ' 266. וראו בהקשר זה גם את דבריו של קוסמן על כך ש"בפני הרוח כולם שווים", ועיקרון זה מגדיר מחדש את מערכת היחסים שבין מורה לתלמיד. (קוסמן, נפש החינוך, עמ' 17-22).

<sup>52</sup> לסרי, מורה חופשי, עמ' 110-113.

<sup>53</sup> עמ' 197-217.

תורתו לתלמידיו, הסיפור הוא מדיום שבו מתאפשר גם היפוך והדדיות בתוך מערכת היחסים ההיררכית. כך ראינו כיצד רבי אייזיק, תלמידו של רבי שלום רוקח מבעלז, משחרר אותו באמצעות סיפור מן החרדה שאוחזת בו טרם תקיעת השופר<sup>54</sup> ואיך חיים זאב, תלמידו של הרבי מסוכטשוב, מוציא אותו מחלישות הדעת בה היה שרוי באמצעות סיפורי מופתים הנסובים על דמותו.<sup>55</sup> בסיפורים אלו התלמיד הפך, ברגע מסוים ולצורך מסוים, למי שנמצא מול הרבי בעמדה של נתינה והדרכה, והמדיום של הסיפור הוא שאיפשר את היפוך התפקידים. הסיפור שביטא רעיון זה באופן המובהק ביותר הוא משל התרנגולת והאווזים שסיפר רבי שלום שכנא מפוהרבישצ'ה לרבי מצ'רנוביל, ובו באמצעות המשל הוא מכריז על העצמאות והנפרדות שלו ובמילותיו של פריירה "משמיע את קולו" ומסרב להיאלם ולטשטש את ייחודיותו, כפי שהיו רוצים שיעשה החסידים האחרים שבחצר צ'רנוביל.

עניין נוסף שמאפשר להבין את אפשרות ההיפוך הטמונה במעשה הסיפור הוא היותו של המדיום הסיפורי קשור במקום יָלְדִי ונוצר מתוך תנועה נפשית של פליאה, סקרנות ושעשוע. כאשר הרבי מספר סיפור הוא מסיר את המעטה של המבוגר, חושף את הילדי שבו, וכך יוצא מן ההיררכיה אל עמק השווה בו הוא והתלמיד ניצבים יחד ומתאפשר לתכנים חבויים לעלות אל פני השטח.<sup>56</sup>

מתוך דבריהם של שלושה הוגים שעסקו במושג הדיאלוג בחינוך הועמקה הבנת הסיפור החסידי כישות דיאלוגית. הגותו של בובר מסייעת לראות את הסיפור כיוצר את ההתקשרות בין הרבי לתלמידיו, ולהתקיים אף מעבר לזמן ולמקום. מעבר לכך, הסיפור מסייע להופעתם של התלמיד והרבי כאחד באופן מלא ושלם יותר. תובנה נוספת קשורה למושג ה'אתה הנצחי' המאפשר לראות את הדיאלוג החינוכי כמעשה שיכולה להתקיים בו גם תחושת התגלות. דבריו של לוינס מאפשרים להתבונן על הסיפורים כמבטאים את אחרותו של המספר ומשקפים רגעי קונפליקט וכאב ולכן מאפשרים להביט במבט כנה על מורכבותו של הקשר בין הרבי לחסידיו. תפיסת הדיאלוג של פריירה מדגישה את אפשרות היפוך התפקידים המתרחשת בסיפורים, את ההשפעה ההדדית המתקיימת במרחב הקשר שבין הרבי לחסידיו ואת יכולתם של הסיפורים להעניק מקום לקולו של התלמיד.

<sup>54</sup> לעיל עמ' 204-206.

<sup>55</sup> לעיל, עמ' 207-211.

<sup>56</sup> וראו בהקשר זה דבריו של חגי כנען על מרלו פונטי: "מרלו פונטי רואה בילדות, על אופני ההיקסמות שלה, פתח אל רבדים של ההויה שהמחשבה הרפלקטיבית, המדעית והאינטלקטואלית נוטה להסתיר". (כנען, מבוא, עמ' 8)

## פרק אחד עשר

### חינוך נרטיבי

כפי שנכתב במבוא,<sup>57</sup> הוגי חינוך שונים עסקו במקומו של הסיפור בהתרחשות החינוכית: כאמצעי חינוכי מעצב, כאמצעי לימודי וככלי לשיפור האקלים החברתי בכיתה. לעומת כל אלו, עבודה זו ביקשה לבחון את האופן בו סיפורים פועלים במערכת היחסים שבין מורה לתלמיד ולעמוד על תרומתו האפשרית של עצם השימוש בצורה הסיפורית למעשה החינוך.

קויפמן עסקה במשמעות הרוחנית-דתית של המקום המרכזי אותו קיבלו סיפורים בהוויה החסידית. לדבריה, החיים הדתיים בספרות ובתרבות החסידית סובבים סביב שני קטבים: הנרטיבי והנורמטיבי. הקוטב הנורמטיבי משתקף בלימוד ההלכה, בכתיבה הלכתית ובמחוייבות אליה, וכן בספרות ההנהגות ובספרות הדרשות.<sup>58</sup> הקוטב הנרטיבי לעומת זאת, משתקף בדומיננטיות הרבה שישנה לסיפורים בהוויה החסידית, המהווים באופן רחב יותר, ביטוי לשיח ולתודעה נרטיביים. בניגוד לכומר, שבעיסוקו בתנועת החסידות הדגיש את הקוטב הנרטיבי על חשבון הקוטב הנורמטיבי וכמעט התעלם ממנו,<sup>59</sup> קויפמן מציעה לראות אותם כמשלימים ואחוזים זה בזה. לדבריה, עיקר החידוש של תנועת החסידות הוא דווקא בדומיננטיות נרטיבית המתקיימת בחברה נורמטיבית.<sup>60</sup> תרומתו של הקוטב הנרטיבי הוא בהפיכתו של השיח הרוחני וההלכתי משיח מופשט וחד מימדי לעשיר ורב

<sup>57</sup> לעיל, עמ' 15-21.

<sup>58</sup> קויפמן מסבירה זאת בכך שהדרשה מציעה רעיון מסוים, עיקרון מופשט, נטול הקשר, שיש להחילו על המציאות. כמו כן הדרשה, בניגוד לסיפור, משמיעה קול אחד - קולו של הרבי. (ראו במאמרה עמ' 111-112. בהערת שוליים קויפמן מסייגת את דבריה בכך שאבחנה זו אינה מוחלטת, וישנן דרשות המסתיימות בסיפור, וסיפורים המסתיימים במוסר השכל בעל אופי נורמטיבי). חשוב לציין, כי מיקום הדרשות בקוטב הנורמטיבי אינו חד משמעי, שהרי הדרשה יכולה לעיתים להיות רב משמעית ופתוחה לפרשנות, ובעיקר - היא מדגימה כיצד קריאת פסוק יכולה להיות רבת פנים ומשמעותית. מעבר לכך, בעת אמירתה של הדרשה ישנם מימדים פרפורמטיביים המוסיפים רובד נרטיבי לביצוע הדרשה. כל זאת בזיקה לכתיבתו של שגיב, וראו לעיל, עמ' 68-69. ביטוי מובהק של מורכבות זו מצוי באמירתו של רבי נחמן מברסלב: "כל תורה יש לה מעשה" (חיי מוהר"ן, י"ד ע"ב, אות י"ד). אמירה זו טומנת בחובה הנחה כי בבסיסה של כל תורה שנאמרה על ידי רבי נחמן מברסלב, ועלתה על הכתב בספר ליקוטי מוהר"ן, ישנו רובד נרטיבי. לפיכך הדרשה בהיבט מסוים גם מספרת סיפור. מרק טען כי בכך התריס רבי נחמן כנגד השיח הפילוסופי והדגים כי דווקא הנרטיב, הוא מה שהולם את נפשו של האדם. וראו מרק, הרבדים הנרטיביים. בנוסף לכל זאת חשוב לציין ולסייג שגם בהלכה, שנתפסת פעמים רבות כנורמטיבית באופן מובהק ניתן למצוא מימדים נרטיביים, וזאת במיוחד בספרות השו"ת. וראו בנושא זה מאמרו של רוזנק, כוחו של סיפור.

<sup>59</sup> ראו דיון בתפיסתו של בובר במבוא, לעיל עמ' 24.

<sup>60</sup> קויפמן, דתיות נרטיבית, עמ' 118-119. את הסכנה שבהעמדת הקוטב הנרטיבי לבדו, תוך התעלמות מן הקוטב הנורמטיבי ניסח הרב שג"ר בסיפור אודות בובר: "כומר נוצרי ניו יורקי שקרא על החסידות ולמד עליה מתוך כתביו של בובר, חשקה נפשו להכיר את החסידות מקרוב, וביקש מבובר שיזמנו לטיש חסיד. בובר נענה לבקשתו, אך טרח להזהירו שלא ייטול עמו מצלמה משום שהחסידים הללו הנם שומרי שבת. נדהם הכומר: מה? החסידים הללו, עם רעיונותיהם הנשגבים, עדיין שומרים שבת?! יכול אם כן אדם להכיר את התורה החסידית, מתוך כתביו של בובר למצער, ולא לדעת שהחסידים ה'פרימיטיביים' הללו שומרי שבת. האם על אדם כזה ייאמר שהוא מכיר את החסידות?" שג"ר, לוחות ושברי לוחות, עמ' 106-107.



מימדי וכזה שניתן לקשרו אל החיים ב'כאן ועכשיו'. יתרה מכך, הפוליפוניה, ריבוי הקולות, המאפיינת את הסיפוריות, היא בעלת משמעות תיאולוגית משום שהיא מאפשרת להנכיח את ריבוי פניו של האל, ומבטאת כמיהה עמוקה לאינסוף.

בדברים הבאים אמשיך את הקו בו נקטה קויפמן, אך בעוד היא שמה את הדגש על הרובד התיאולוגי, ברצוני לעסוק במשמעות החינוכית של הנרטיביות ובאופן שבו מרכזיותם של הסיפורים החסידיים מלמדת גם על האופק החינוכי של מערכת היחסים שבין הרבי לתלמידיו, שכפי שהדגימו פרקי הקריאה בסיפורים לעיל, השיח הנרטיבי נטל בה חלק לא מבוטל. בפראפרזה על דבריה של קויפמן, שראתה בסיפור החסידי "קריאה לדתיות נרטיבית", ברצוני להתבונן בהם כ"קריאה לחינוך נרטיבי"<sup>61</sup> וזאת מארבעה היבטים:

1. הנרטיב כמחבר ומעניק משמעות.
2. נרטיב: בין אידיאל למציאות.
3. נרטיביות כהשמעת קול.
4. נרטיביות כגורם חתרני ומערער.

## 1. הנרטיב כמחבר ומעניק משמעות

לעיל עסקנו בהבחנה שערך ברונר בין ידע פרדיגמטי לבין ידע נרטיבי, ובקריאה שלו לראות את בתי הספר כאחראים על יצירת 'רגישות נרטיבית' בקרב התלמידים. לדבריו, למידה הנשענת רק על הידע הלוגי-מדעי היא למידה חסרה. על בתי הספר לא להסתפק רק בעיסוק באמת האוניברסלית והתיאורטית אלא לעסוק גם במקרה הפרטי והייחודי, המבוסס על ניסיון החיים וצומח מתוכו.<sup>62</sup> מכיוון שברונר זיהה דומיננטיות של העיסוק בממד הלוגי-מדעי בבתי הספר, הוא ניסה למשוך את תנועת המטוטלת לכיוון השני ולקרוא לבתי הספר ולמחנכים להרחיב את העיסוק במימד הנרטיבי. ברונר הדגיש כי ערכו של המימד הנרטיבי אינו רק בתרומתו להבניית הידע וליכולת לעשות בו שימוש בהקשר, אלא הנרטיב מסייע ליחיד למצוא את זהותו במסגרת התרבות העוטפת אותו ומעניק לו סעד בחיפוש הקיומי אחר משמעות.<sup>63</sup> יתרה מכך, תרומה זו אינה רק לפרט אלא לחברה בכללותה משום שהנרטיב מסייע לתחושת לכידות חברתית.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> המושג נרטיב הוא מושג מורכב שנוצקו אליו בערוצים מחקרניים שונים משמעויות רבות ולעיתים סותרות. אני עושה בו כעת שימוש הן במובן שיוחס לו בנרטיבולוגיה הקלאסית, כטקסט בעל איכות סיפורית והן במובן הפסיכולוגי של ראיית הנרטיב ככלי של השכל או התודעה להבניית המציאות. לעיון נרחב במושג הנרטיב ראו: דינגוט, נרטיב.

<sup>62</sup> ראו לעיל עמ' 17-18.

<sup>63</sup> ברונר, תרבות החינוך, עמ' 54.

<sup>64</sup> שם, עמ' 52.

דבר נוסף התורם לאופן בו סיפורים יוצרים חיבור לרעיונות או לאנשים הוא כוחו של הדימיון המופעל בעת ההאזנה לסיפור. מקסין גרין, הפילוסופית של החינוך, עמדה על חשיבותו של הדימיון למעשה החינוך והסבירה כי סיפורים עושים שימוש בשפה החוויתית של הנפש, המפעילה את הדימיון ובעקבותיו את האמפטיה. כלשונה:

אחת הסיבות שבעטיין התחלתי להתמקד בדמיון כאמצעי שדרכו אנו יכולים להעמיד עולם לכיד, היא שהדמיון, יותר מכל דבר אחר, מאפשר את קיומה של האמפטיה. הדמיון מאפשר לנו לחצות את החללים הריקים בינינו לבין אלה שאנו המורים נוהגים לכנות "אחרים". אם האחרים הללו יסכימו לאפשר לנו הצצה לעולמם, נוכל במידה מסוימת להביט מבעד לעיניהם של זרים ולהקשיב דרך אוזניהם. הסיבה לכך היא שמבין כל היכולות הקוגניטיביות שלנו, הדמיון הוא זה שבזכותו אנחנו מסוגלים לתת אמון במציאויות חלופיות. הדמיון הוא שמאפשר לנו לוותר על המובן מאליו ולזנוח הבחנות והגדרות מוכרות.<sup>65</sup>

כל סיפור הוא כמו הצצה לעולם אחר, המאפשר לשומעיו להרחיב את גבולותיהם הפנימיים ולחוש הזדהות עם מי ומה שמחוץ להם, ובכך הוא מאפשר חיבור וקישור אל עולמות רעיוניים שאם היו 'מוגשים' במדיום אחר היו יכולים לעורר אדישות, רתיעה או חוסר הבנה.

בהקשר לסיפור החסידי ניתן לומר בעקבות ברונר וגרין כי לסיפוריות ישנה השפעה כפולה כלפי היחיד וכלפי העדה. כלפי היחיד: החסיד הבודד, מבקש הדרך, שסיפורי החסידים מסייעים לו למצוא פשר לקיום, להבין את מקומו בעולם בכלל ובהוויה החסידית בפרט וכן להיפתח לאנשים ורעיונות חדשים. כלפי העדה: הסיפורים מאפשרים יצירת נרטיבים מלכדים, המעניקים פשר גם לנורמות המחייבות המנחות את הקהילה כולה.<sup>66</sup> כך ראינו סיפורים המסופרים לתלמיד יחיד ומחברים אותו להוויה החסידית, כמו הסיפורים שסופרו לרבי מאפטא ו"פיתו" אותו להגיע לרבי אלימלך מליז'נסק לאחר שהידהדו בתוכו כ"פעמון ורימון";<sup>67</sup> או הסיפור שסיפר רבי ישראל מרוז'ין לתלמידו אודות האח שרקד בלי מכנסיים, ובכך שיקף לו את מחשבותיו ותחושותיו על מהות הקשר ביניהם;<sup>68</sup> ואפילו ה'מעשה של חול', שסיפר המגיד ממזריטש לרבי אלכסנדר זיסקינד, שסייע לו להבין שמקומו אינו בחצר החסידית.<sup>69</sup> מן הצד השני עסקנו גם בסיפורים המסופרים לחבורת החסידים והסיפור הוא המלכד אותם יחד כמעין 'מדורת שבט'. דוגמא לכך מצויה בסיפור על תלמידי המגיד ממזריטש, העוסקים יחד בסיפור בן כ"ד התיבות שסיפר לפניהם טרם פרידתם, והסיפור כמו נושא אותם יחד על

<sup>65</sup> גרין, לשחרר את הדמיון, עמ' 21.

<sup>66</sup> בהאזנה לסיפור כחוויה המלכדת את המאזינים לו עסקנו בהרחבה לעיל בפרק 'הסיפור כהתרחשות'. וראו עמ' 71-72.

<sup>67</sup> לעיל עמ' 91-97.

<sup>68</sup> לעיל, עמ' 156-162.

<sup>69</sup> לעיל, עמ' 101-104.

כפיו, מעבר לתחושת זמן ומקום;<sup>70</sup> וכן הסיפור אודות תלמידיו של רבי שלמה מרדומסק שהסיפור שהפקיד בידיהם על חדרות הימים, מלכד אותם יחד ואף סוחר אותם לריקוד משותף.<sup>71</sup>

לסיפורי החסידים תפקיד ביצירת המחויבות לאתוס החסידי החברתי-קולקטיבי, אך זאת לא מתוך כפיית הסדר החברתי אלא מתוך בחירה, המתעוררת כתוצאה מההאזנה לסיפור. בהקשר זה יפים דבריו של מספר הסיפורים יוסל בירשטיין שאמר בראיון עמו: "בכל סיפור יש מסר, אבל לא במובן של טוב ורע. אלא אם יש בכך חדרים מוסתרים, תפתח אותם".<sup>72</sup> סיפורים במיטבם אינם מכוונים את שומעיהם למסר ברור ומובהק אלא מסייעים לפתיחת חדרים הלב ואף להתעוררות הנשמה.

השתהינו איפוא על ההבחנה בין סיפורים המכוונים אל היחיד במסעו בעולם לבין סיפורים המשמשים ליצירת לכידות בעדת החסידים. הבחנה נוספת היא: בין סיפורים 'גדולים' לסיפורים 'קטנים'. פוסטמן טען כי מערכת החינוך צריכה להיות מושתתת על 'סיפורים מכוונים', סיפורים גדולים שניתן להתלכד סביבם ולשאוב מהם השראה, סיפורים המעניקים חזון ומספקים הנחייה מוסרית. לטענתו, החינוך מגיע אל קיצו משום שאין לו נרטיב עתיר משמעות אלא נרטיבים 'חלולים' ודלים.<sup>73</sup> בהמשך לדבריו של פוסטמן ניתן להציע כי הדומיננטיות הרבה של סיפורים בחסידות, ביניהם סיפורים שהפכו לסיפורים מכוונים שחזרו וסופרו בתצורות משתנות, קשורה לרצון להעניק חזון והשראה לחסידים ולתת להם סיפורים שיכוונו את דרכם.

בשונה מפוסטמן, המציע גישה דיכוטומית, המבחינה בין סיפורים 'גדולים' ל'קטנים', הציע המחנך והפילוסוף של החינוך, פארקר פאלמר, גישה פרדוקסלית ודיאלקטית. פאלמר הציע תפיסה לפיה המרחב הכיתתי בנוי משישה פרדוקסים - ביניהם לדוגמא: 'המתח בין שקט לבין דיבור ברגעי הלמידה', 'בין לבדיותו של התלמיד היחיד לשיתופיות הקבוצתית', ועוד. אחד הפרדוקסים שמנה פאלמר הוא המתח שבין סיפורים אישיים ומקומיים, אותם הוא מכנה 'סיפורים קטנים', ובין ה'סיפור הגדול' של המסורת והחברה, המשתקף בחומרי הלימוד. לטענתו, המתח בין הקטבים הוא המכוון את מרחב הלמידה.<sup>74</sup> ברצוני להציע כי גם בתנועת החסידות התקיים מרחב פרדוקסלי זה, בו דרו בכפיפה סיפורים 'קטנים' ומקומיים, שהיו מיועדים לאוזניו של חסיד זה או אחר כמענה לסיטואציה אישית ומסויימת, ועמם ולצידם סיפורים 'גדולים', שכוונו תודעה של עדה וקהילה. כך ראינו לאורכה של העבודה, סיפורים העוסקים בשאלות גדולות כמו הדרך לעבוד את ה' (בסיפור 'חבל מעל נהר')<sup>75</sup> או כוחם של סיפורי צדיקים (בסיפור 'עוף ושמו פא')<sup>76</sup> ולעומתם סיפורים שסופרו כתגובה לשאלה מקומית וספציפית כמו איך להתמודד עם עמידה למשפט ('אין לי שום עצה עבודך')<sup>77</sup> או איך לרפא

<sup>70</sup> לעיל, עמ' 116-118.

<sup>71</sup> לעיל, עמ' 113-116.

<sup>72</sup> בן דור, סימנים וקולות, עמ' 133.

<sup>73</sup> פוסטמן, קץ החינוך. וראו לעיל במבוא עמ' 16.

<sup>74</sup> פאלמר, האומץ ללמד, עמ' 74-77. אבחנתו של פאלמר 'מתכתבת' גם עם האבחנה שערך מיכאל רוזנק בין 'דחיות מובלעת' לדחיות מפורשת' ובין סיפורים קנוניים לסיפורי מפתח. וראו לעיל במבוא עמ' 16.

<sup>75</sup> לעיל, עמ' 132-139.

<sup>76</sup> לעיל, עמ' 107-113.

<sup>77</sup> לעיל, עמ' 118-121.

כאב ראש מציק ('כאב הראש').<sup>78</sup> מבחינה חינוכית ניתן לראות בעירוב הפרדוקסלי שבין סיפורים 'גדולים' ל'קטנים' ביטוי נוסף למה שעסקנו בו לעיל אודות הסיפור כמבטא נוכחות עמוקה במציאות. אותה 'העלאת ניצוצות' המתקיימת במעשה הסיפור, כפי שראינו בפרק על הסיפור בהגות החסידית, מתקיימת כביכול לא רק כמעשה דתי אלא גם במימד החינוכי. הרבי המספר כמו מלקט את הניצוצות שמתגלים לו בהתרחשות במציאות והופך אותה לסיפור, אותו הוא פורש בפני תלמידיו, מתוך מכוונות לצורך שלהם באותו הרגע. ישנם רגעים ה'מולידים' תובנה עמוקה, בעלת משמעות רחבה המתבטאת בסיפור 'גדול' ומכוון ולעומתם ישנם רגעים קטנים, אישיים מאד, שבהם נוצר סיפור המכוון לרגע הספציפי הזה.

באופן מעניין, בעקבות התייעוד האינטנסיבי של סיפורים והעלאתם על הכתב, נוצר בתנועת החסידות קורפוס סיפורים רחב ומגוון שלרוב לא יצר הבחנה בין סיפורים 'גדולים' ל'קטנים' אלא ראה את כולם כתולדות רוחניות של הצדיק החסידי הזה או האחר. בשונה מדבריו של פוסטמן אודות הסיפורים ה'גדולים' המכווננים, קורפוס זה לא מאיר רק את הסיפורים ה'גדולים' אלא יוצר פסיפס של רגעים קטנים וגדולים, חלקם כאלו שהבחירה לתעד אותם יכולה אף להפגיע, אך כולם יחד יוצרים תמונה רבת פנים. יתרה מכך, התייעוד השיוויוני מאפשר לחשוף כיצד לעיתים סיפור מקומי ו'קטן' כביכול דווקא מקבל לאורך שנים משמעות על-זמנית ומתאפשרת בו קריאה מחודשת רבת משמעות.

## 2. נרטיב: בין אידיאל למציאות

היבט נוסף המאפיין את הנרטיביות הוא באופן בו היא כורכת יחד חומרי מציאות ורגעי חיים, עם רעיונות מופשטים ומסרים הטמונים בסיפור, ויתרה מכך, היא חושפת את האופן בו הרעיונות מקבלים צורה ומתקיימים במציאות. השל, בהרצאה שעסקה בחינוך דתי ובחינוך לערכים, מנה את הבעיות בחינוך הדתי בן זמנו והציע כמה דרכים לתיקון. בין השאר, תאר השל חינוך חסר עומק רוחני ובלתי רלוונטי לנשמת התלמידים:

אינך יכול להשפיע על חיי בן-אנוש אלא אם כן תגיע לחייו הפנימיים, לרמת הקיום שבה חש כל אדם בארעיותו ובאי-שלמותו, לרמת מודעות שמעבר להבעה במילים. עלינו לחתור לחינוך בעומק, להוראה שתוכל לעורר שוב ושוב את תחושת הפליאה והמסתורין, או לעלות סוגיות שלהן ייקרא היחיד להשיב בלבו פנימה, באופן אישי. לחנך משמעו לפתח את הנשמה, ולא רק את השכל. כיצד תפותח הנשמה? על ידי שנפתח אמפתיה ויראת קודש כלפי אחרים, על ידי שנפנה את תשומת הלב להוד ולמסתורין של כל היצור, לממד הקודש של הקיום האנושי, על ידי שנלמד כיצד לקשר מעשים שבכל יום אל הרוחני.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> לעיל, עמ' 192-193.

<sup>79</sup> השל, אלוהים מאמין באדם, עמ' 263. ההדגשה במקור.

הדגש של השל בדבריו הוא על הוראה המחוברת לחיים הפנימיים של כל אחד ואחת מן הלומדים באופן אישי, ופונה לנשמת האדם ולא רק לשכלו. דבריו על קשירת ה'מעשים שבכל יום' אל המימד הרוחני מתחברים אל התפיסה החסידית, על ברכיה גדל, של 'לית אתר פנוי מיניה'. מתוך פריזמה זו נוכל להביט גם על סיפורי הצדיקים כמאפשרים הצצה לאופן בו מעשי היום יום, יכולים להתקיים מתוך חיבור למשמעותם הפנימית ולקב"ה. כך לדוגמא ראינו בסיפור 'מרדכי יהיה בריא' כיצד הסיטואציה הפרוזאית של החולי הופכת לאירוע דתי של 'בית דין של מטה' המשפיע על הגזירה העליונה וההתרחשות כולה מנותבת לחיזוק אמונתו של החסיד.<sup>80</sup> הסיפור על תלמידו של רבי שמואל צבי דנציגר הדגים כיצד התייעצות עם הרבי בעת צרה הופכת גם היא לרגע של עמידה מול האל ובכי מר שפותח שערים.<sup>81</sup> גם תכניהם של חלק מהסיפורים כגון 'מעשה בשר אחד' שסיפר המגיד ממזריטש ל'אחים הקדושים',<sup>82</sup> וסיפור המעשה שסיפר רבי דוד מללוב למגיד מקוזניץ,<sup>83</sup> מתגלים כבעלי עומק רוחני וכמה שמתכנס אל עבר לימוד התורה ומאיר פשטות חדשים בלימוד הזוהר.

אם כן, חלק מן הסיפורים מהווים מעין ביטוי במציאות של אידיאל גבוה או משקפים הוויה רוחנית המתקיימת ברגעי היומיום ועל כן יש בכוחם להשפיע על נפשות השומעים אותם.

עניין זה קשור גם לתורת הצדיק כפי שהתפתחה בחסידות. שלום הגדיר את ייחודיותה של החסידות כתנועה רוחנית:

תרומתה המקורית של החסידות לאוצר המחשבה הדתית כרוכה בדרך שבה פירשה ערכים של חיי היחיד: רעיונות כלליים היו לערכים מוסריים אינדיבידואליים. ההתפתחות כולה סובבת סביב אישיותו של הצדיק החסידי; זהו חידוש גמור. האישיות תופסת את מקום הדוקטרינה [...] האידאל החדש של מנהיג דתי, הצדיק, נבדל מן האידאל המסורתי של היהדות הרבנית, התלמיד חכם, קודם כול בכך שהצדיק "הוא עצמו נעשה תורה". [...] הצדיק הוא התגלמות חיה של התורה.<sup>84</sup>

חלק מסיפורי השבחים מבטאים באופן בהיר את האופן בו התורה, הכללית והמופשטת, מתגלמת באישיותו ובחיו של הצדיק והם מהווים הדגמה של האופן בו האידיאלים והעקרונות המופשטים מתגלמים במציאות. בהמשך דבריו כותב שלום אודות הסיפורים החסידיים: "צדיקים גדולים רבים [...] ניסחו את כל אוצר רעיונותיהם בסיפורים מעין אלו. ה'תורה' שלהם לבשה צורת סיפורים השופעים כמעין המתגבר. דבר לא נשאר בגדר תיאוריה: הכל היה לסיפור".<sup>85</sup> בהקשר החינוכי לדבר זה משמעות מרחיקת לכת. הוא מכוון את החינוך מן העיסוק בתיאוריה וברעיונות מופשטים בלבד,

<sup>80</sup> לעיל עמ' 187-191.

<sup>81</sup> לעיל עמ' 118-121.

<sup>82</sup> לעיל עמ' 124-127.

<sup>83</sup> לעיל עמ' 200-203.

<sup>84</sup> שלום, השלב האחרון, עמ' 17.

<sup>85</sup> שם, עמ' 21.

אל עבר ההתגשמות שלהם במציאות, כפי שהיא משתקפת מן הסיפור ובכך הוא מוציא את התורה מכלל 'תאוריה' והופך אותה לחיה וממשית.

היבט נוסף של הקשר בין הנרטיביות למציאות באופן בו הנרטיב מבטא את הפער בין האידיאל למציאות.<sup>86</sup> מעשה החינוך לעולם מצוי אל מול האידיאלים הגדולים: של האדם, המשפחה, החברה, העם ועוד. הוא מכוון אל עבר ה'ישר והטוב', מדריך אל הנתיב שיוביל לאידיאל, לחזון, ל'בוגר הרצוי'. אולם הוא גם נפגש באופן מתמיד עם קרקע המציאות, על קשייה וסבכיה.

כפי שטענה קויפמן, הסיפורים, העוסקים במקרה הפרטי והחד פעמי, מאפשרים להנכיח את האזורים ה'אפורים', איזורי התווך, להכיר בהם ולהישיר אליהם מבט. פעמים רבות סיפורים יכולים לבטא את המתח שבין האידיאל למציאות ולסתירות העולות מן הפער שביניהם. בכך הסיפור משמש לעיתים כמראה המשקפת את המרחק, ולעיתים כסולם המאפשר לחבר ולגשר על הפערים הללו.

הנרטיביות מפגישה ומאתגרת את האידיאלים והרעיונות הגדולים עם ההתרחשות הממשית שבין המורה לתלמידיו, עם מה שמזמן הלימוד ברגע הזה, עם השאלות והתהיות העולות מול האידיאל. כוחה בהכרה במעשה החינוכי כמה שאינו רק מביא את העבר אל התלמידים או מוביל אותם אל העתיד אלא מפגישה ומעמת אותם עם המציאות ההווית כפי שהיא. כך חלק מן הסיפורים בהם עסקנו מבטאים פערים וסדקים המתגלעים במפגש שבין האידיאל למציאות. למשל, הסיפור על רבי שלום רוקח מבעלז<sup>87</sup> הנתקף בחרדה ברגע שלפני תקיעת שופר, מתאר בצורה מלאה כנות את הפער שבין גודל הרגע לבין הקושי להכיל אותו במציאות: בין הרצון לראות את תקיעת השופר כזמן גבוה וקדוש, ואת הצדיק כמי שבכוחו, בתקיעת השופר שלו, לבקוע את כל המסכים ולקרוע את גזר הדין, לבין המציאות בה השטן בוחר להופיע דווקא ברגע הזה והדין מתוח ומאיים עד שיתוק. דוגמא נוספת היא סיפורו של האדמו"ר מסוכטשוב,<sup>88</sup> שנקרע בין האתוס של הצדיק הלומדן שאותו הוא מייצג, לבין המציאות שבה קשה לו לוותר על ראיית עצמו גם כצדיק עושה מופתים ופועל ישועות. דוגמא שלישית מצויה במשל התרנגולת והאווזים שסיפר רבי שלום מפוהרבישצ'ה,<sup>89</sup> שניתן לראות אותו כביטוי לפער שבין אידיאל הדבקות בצדיק וההתבטלות אליו, לבין התחושה במציאות כי ישנם דברים בהם הוא עולה על רבו ונפרד ממנו בדרכו ובאורחות חייו. הסיפורים השונים מבטאים את הפערים ואת הקושי שנגרם בעטיים, אולם עצם מתן הביטוי לפערים הללו מאפשר שיח עליהם, ולעיתים בעקבות מעשה הסיפור מתבהרת גם הדרך להתגבר עליהם או לדלות מן הסיפור עצה להתמודדות עמם.

רובד שלישי של הקשר בין הנרטיב למציאות הוא באופן בו כל סיפור מהווה מעין חלון הצצה, הפשלת וילון, אל התרחשות בין-אישית חדרפעמית. אחד הדברים שאפיינו, כידוע, את החסידות

<sup>86</sup> וראו: קויפמן, דתיות נרטיבית, עמ' 115-116.

<sup>87</sup> לעיל עמ' 204-206.

<sup>88</sup> לעיל עמ' 207-211.

<sup>89</sup> לעיל עמ' 211-216.

כתנועה רוחנית הוא העברת המבנים שיצרה הקבלה אודות העולם ומבנה האלוהות אל הנפש הפרטית של האדם. בכך יצרה החסידות העתקה של מרכז הכובד של עולמה הרוחני מן התיאוסופיה אל תיקון האדם והאופן בו הוא יכול להגיע לדבקות באל.<sup>90</sup> מהלך זה מסייע גם הוא להבנת הסיפור החסידי בהקשרו החינוכי: כפי שראינו לאורך העבודה, כל אחד מן הסיפורים משמש כמעין חרך הצצה להתרחשות ברגע פרטי וחד-פעמי, שהיה באמת או התעצב במסורת החסידית ובפואטיקה שלה. מתוך כך מצטייר הקשר בין הרבי לתלמידיו, כמתרחש בפרטי ובקונקרטי ומאיר את המעשה החינוכי בכללותו ככזה המתרחש ברגעיו, כהתרחשות בין-אישית. הסיפורים השונים מציירים תמונות, לוכדים רגעים, משרטטים מפגשים. קויפמן טענה כי כוחו של הנרטיב הוא ב"היה היה פעם", בכך שהוא מתרחש בזמן ומקום מסוימים, ופועלות בו דמויות מסוימות בעלות אופי ייחודי. בכך הסיפור כמו מסרב לצאת מהקשרו, מתנגד להפשטה ולחילוץ של עקרון כללי. לדבריה, החיים בחברה המספרת סיפורי צדיקים מנכיחים את האפשרות להפוך כל רגע לסיפור חסידי, לממש את הצו הדתי של "בכל דרכיך דעהו" ולפגוש את האלוהים באינסוף הסיפורים שמתגלים במציאות.<sup>91</sup> רוח זו מצויה בכתיבתו של בובר, המתאר את המחנך כמי שלעולם עומד בפני סיטואציה חד פעמית, ואליה הוא צריך להיעתר ולתת לה מענה מתוך הנוכחות ברגע המסוים:

לכל סיטואציה חיה יש, כמו לנולד [...] פרצוף חדש, שלא היה מעולם ולא ישוב לעולם. היא מבקשת ממך ביטוי, אשר אי אפשר שיהא כבר מוכן. אינה מבקשת שום דבר שכבר היה במציאות. היא מבקשת הווה, מבקשת אחריות, מבקשת אותך.<sup>92</sup>

בובר, בבקשו את המפגש, את הזיקה, ראה את החינוך כהתרחשות ספונטנית שמחייבת התכוונות ונוכחות מלאה. מהם חומרי הגלם של הסיפור? המספר אוסף מחומרי נפשו, מחומרי התרבות בתוכה צמח, ומן המציאות בתוכה הוא חי. מה ש'מוליד' את הסיפור הוא איזה רגע מסוים, שאלה שנשאלה, זיכרון שהתעורר, מבט, משהו במציאות שגרם לו לפתוח בסיפור והסיפור הוא הדרך שלו להגיב למציאות הזו. אך אופן התגובה אינו מתוך ניסיון לעשות רדוקציה למציאות ולחלץ ממנה עיקרון ברור וחד אלא לספר אותה באופן שיעניק לה פשר או כיוון.

### 3. נרטיביות כהשמעת קול

היבט נוסף המאפיין את החינוך הנרטיבי הוא באפשרות הניתנת למורה, באמצעות הסיפור, להשמיע את קולו הייחודי.<sup>93</sup> פאלמר העמיד במרכז של ההוראה את תשוקתו של המורה ואת החיבור הפנימי שלו להוראה ולעשייה החינוכית. לדבריו השאלה המרכזית אינה 'מה' אנו מלמדים, ואפילו לא 'מדוע'

<sup>90</sup> בעניין זה ראו למשל: יעקובסון, תורתה של החסידות, עמ' 13-14; 40-47; פדיה, מחוץ לשיטה, עמ' 113.

<sup>91</sup> קויפמן, דתיות נרטיבית, עמ' 121.

<sup>92</sup> בובר, חינוך האופי, עמ' 374. דברים אלו קשורים גם לאופן בו ראה בובר את סיפורי החסידים כמשמרים את החינויות של החסידות.

<sup>93</sup> על הנרטיביות כהשמעת קולו של המורה ראו גם: אלבו לוביש, מחקר נרטיבי, עמ' 128.

אנו מלמדים זאת, אלא 'מיהו העצמי המלמד?' לטענתו לעולם "אנחנו מלמדים את מי שאנחנו". במעשה ההוראה מתלכדים יחד רבדים שונים של המורה: הרובד האינטלקטואלי - תפיסותיו, הרובד הרגשי - תחושותיו ונפשו והרובד הרוחני - כמיהות הלב שלו.<sup>94</sup>

תנועת החסידות, כתנועת תחייה דתית, התקיימה במתח שבין שימור להתחדשות. כאשר הרבי מספר סיפור הוא עושה מעשה כפול: הוא בעת ובעונה אחת מתחבר לתרבות עתיקה שהעבירה את המסורת והזהות שלה מדור לדור באמצעות סיפורים<sup>95</sup> ויחד עם זאת הוא עושה מעשה יצירתי, החתום בחותם אישי. לטענתו של ברונר, המאזין לסיפור כמעט תמיד יתור אחר קולו הייחודי של המספר.<sup>96</sup> כך כאשר התלמידים מאזינים לסיפור, הוא תמיד יחשוף בפניהם גם משהו מדמותו הייחודית של הרבי המספר. באמצעות הסיפור הוא מעביר להם את חכמת חייו,<sup>97</sup> ומטביע את טביעת אצבעו הייחודית בסיפור. בין ערוצי הביטוי השונים שעמדו בפני הרבי החסידי, דרשותיו, שיחותיו, הנהגותיו ועוד, התקיימו גם הסיפורים כערוץ בו יכול הרבי להנכיח את קולו הייחודי בתוך תהליך מסירת התורה. לוינס כתב על הציווי "ללמוד וללמד":

המסירה, הללמד, היא חובה מובחנת ממצב הנכונות לקבל המאפיין לימוד טהור. זאת מכיוון שקיימת סכנה אנושית של התאבנות הידע הנרכש, העלול להיות מונח כתוכן חסר חיים בתודעה, ומועבר במצב קיפאון מעין זה מדור לדור. הקפאה זו של הרוחני אינה מסירה, היא מתחזה למסורת, שיעור שמלמדים לאחר, הנדרש להפנים אותו. המסירה היא עיון מחודש, חיים יצירתיות והתחדשות, תנאי שבלעדיו לא תיתכן התגלות, כלומר מחשבה אמיתית.<sup>98</sup>

לאור דבריו של לוינס, ברצוני להציע כי לסיפוריות, על היצירתיות שבה, על הדימיון שהיא מעוררת, על האופן בו היא 'מנערת' את השפה, ישנה תרומה חינוכית בכך שהיא מסייעת למניעת 'הקפאתו של הרוחני', ומאפשרת כביכול לראות את פניו של המוסר ולשמוע את קולו ובכך היא מאפשרת מסירה שיש בה חיוניות.<sup>99</sup>

מעבר לכך, לעיתים הסיפור חושף גם תהיות, ספקות וסדקים שעמם מתמודד הרבי. וכפי שכתב רבי קלונימוס קלמן אפשטיין, ה'מאור ושמש': "כי הסיפורי מעשיות של הצדיק הן כפי הספק שנולד לו".<sup>100</sup> הסיפור הוא חלון הצצה לנפשו של הדובר, והוא ביטוי לרוחש בתוכו ולקושיות שהוא עסוק בהן. ועל כן הנרטיביות בחסידות מאפשרת לפתוח צוהר אל נפשם של מספרי הסיפורים. כך ראינו

<sup>94</sup> פאלמר, האומץ ללמד, עמ' 1-5. דבריו של פאלמר מזכירים את אמירתו של השל: "מה שאנו זקוקים לו יותר מכל דבר אחר אינו ספרי לימוד אלא אנשי לימוד. אישיותו של המורה היא הטקסט שהתלמידים לומדים; הטקסט שלא ישכחו לעולם" (השל, אלוהים מאמין באדם, עמ' 251). את המצב בו דמותו הספציפית של המורה כאדם ייחודי אינה באה לידי ביטוי בהוראתו כינה השל "דה פרסונליזציה של ההוראה" (שם, עמ' 258).

<sup>95</sup> ראו דבריהם של עוז ועודדלצברגר לעיל במבוא עמ' 10.

<sup>96</sup> ברונר, תרבות החינוך, עמ' 143.

<sup>97</sup> ראו: וייט ואפסטון, אמצעים ספרותיים, עמ' 85-90.

<sup>98</sup> לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 110. הרחבה על הדברים ראו בספרו של חנוך בן פזי, האמנה החינוכית, עמ' 59-60.

<sup>99</sup> דבריו של לוינס קשורים ביותר גם למימד הדיאלוגי, של הפנייה אל האדם האחר במפגש אותנטי וחי. בעניין זה יעסוק הסעיף הבא שידון בחינוך דיאלוגי.

<sup>100</sup> מאור ושמש ח"ב, פרשת דברים, דף קצג ע"א וראו לעיל בפתיחה לפרק 'הסיפור כמראה', עמ' 145.



למשל כיצד הסיפור 'לרקוד בלי מכנסיים' מבטא את מורכבותה של מערכת היחסים בין הרבי לחסידיו,<sup>101</sup> סיפור 'בני הזוג ושדה התבואה' חשף טפח מתחושת התחרות והמתח שיכולים להווצר בחצר לאחר פטירת מייסדה<sup>102</sup> ו'משל הזפת' עסק בחוסר הרצון של הרבי מקוזמיר להתפס בעיני החסידים כ'סוחר זפת', אלא כמי שאליו באים כדי לדרוש אלוהים, לעסוק בעניינים רוחניים ולהתעלות מעל הבלי העולם.<sup>103</sup> באמצעות הסיפור אפוא יכול הרבי לגלות טפח מרגשותיו, התמודדותיו וספקותיו ובכך להופיע בפני תלמידיו כאדם במלואו, מתוך כנות דתית, שערכה החינוכי רב.

#### 4. הסיפור כגורם חתרני ומערער

כפי שראינו לעיל, הנרטיביות יכולה לסייע לחיברות, לחיבור לנרטיב משותף, ליצירת אתוס וזהות משותפים; אך מאידך יש בה גם יסוד חתרני, הנותן קול ל'אחר המושק', לאנשי שוליים, לקבוצות מיעוט ועוד.<sup>104</sup> ברונר טען כי כוחם של סיפורים אינו רק בהענקת פשר למציאות, אלא הם גם גורם חתרני המפר את הקנוני, ונובע מתוך מצוקה וקושי. לדבריו "בעוד שעשיית סיפור מן המציאות מסתכנת בעשיית המציאות להגמוניה, סיפורים גדולים פותחים מחדש את המציאות לשאלה. לכן רודנים ממהרים להשליך את הסופרים והמשוררים לכלא".<sup>105</sup> הסיפור לא רק מצביע על הפערים והסדקים שבמציאות אלא מערער ושואל על היתכנותם, ההיגיון הפנימי שלהם, מוסריותם ועוד. מעבר לכך, המנגנון ההרמנויטי של הנרטיב הוא כזה המזמין את השומע אותו לשאול ולתהות אודותיו, וכמעט לעולם לא לקבלו כפי שהוא, גם כאשר המספר מתיימר להישמע 'יודע כל'.<sup>106</sup> על כן 'אטמוספירה' חינוכית המאפשרת ריבוי של נרטיבים ועושה שימוש דומיננטי בסיפורים 'אמיתיים', כלומר לא רק כאלו שמטרתם לחזק ולאשש את הקנוני, אלא סיפורים שיש בהם מידה של כנות וספק, מאפשרת לשהים בה להיות בעמדה של שאלה ותהייה ולא רק קבלה פסיבית וצייתנית של המציאות. ניתן לומר שבעוד החסידות יצרה מבנה היררכי של התבטלות לצדיק והכפפת החסידים את עצמם בהיבטים רבים של חייהם לצדיק, הצדיקים אשר עשו שימוש רב בסיפורי חסידים יצרו בכך מעין תגובת נגד או גורם מאזן להיררכיה, בכך שפתחו פתח למימד הנרטיבי המאפשר עמדה של שאלה ותהייה אודות המציאות כפי שהיא ויצירת הזרה כלפיה, המעוררים לבחינה מחודשת שלה.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> לעיל עמ' 156-162.

<sup>102</sup> לעיל עמ' 171-175.

<sup>103</sup> לעיל עמ' 128-131.

<sup>104</sup> ראו: קויפמן, דתיות נרטיבית, עמ' 124-126.

<sup>105</sup> ברונר, תרבות החינוך, עמ' 106-107.

<sup>106</sup> שם, עמ' 143.

<sup>107</sup> אפילו בסיפורי ההגיוגרפיה, שיוצרים פעמים רבות האדרה לדמויות הצדיקים ישנם גם סיפורים מסוגת "סיפורי רפלקסיה וביקורת" שלהם מגמה חינוכית מובהקת, שמטרתה היא למנוע את ההתבטלות המוחלטת בפני הצדיק החסידי ולפעול כנגד הערצה עיוורת כלפיו. ראו בעניין זה בספרו של גריס, הספר העברי, עמ' 280-273; 292-294.

בהקשר החינוכי תכונה זו מאפשרת יצירת השפעה חינוכית שאינה חדגונית והגמונית אלא יש בה ביטוי למגוון ומעבר לכך, מגוון זה מאתגר את המציאות הקיימת ומוביל אותה למחוזות חדשים. פוטנציאל חתרני מסוים מצוי בכל סיפור המסופר בהקשר חינוכי, מכיוון שאדם המאזין לסיפור יכול להזדהות עם דמויות אחרות מאלו שעמן יזדהה רעהו המאזין לאותו סיפור וכל אחד מהם יספוג ממנו משמעויות ומסרים שונים, לפי הראוי לנפשו באותה עת. רב־קוליותו של הסיפור מאפשרת להוליך אותו למרחבים שונים ובכך מנטרלת אותו מסמכותיות. בהקשר זה טענה גרין כי:

כשאנחנו מלמדים, ובכך נותנים מענה למודעות תְּאָבֶת הדעת של תלמיד או תלמידה צעירים בדרכם הייחודית, מה שאנחנו צריכים הוא להילחם ללא הרף באותם חלקים מאולחשים של החיים, כדי להצליח להניע אותם יחידים לשאוף אל קו האופק [...] האומנות מציבה סתירה לממוסד או לנתון. בכך היא מרחיקה אל מעבר לממוסד ומובילה את היחידים המוכנים להסתכן בשינויים, לעבר גיבוש של חזון חברתי.<sup>108</sup>

את מרכזיותו של הסיפור החסידי בהוויה החסידית ניתן לראות כניסיון להילחם ב'חלקים המאולחשים של החיים', כדבריה של גרין, וליצור מעין אטמוספירה רוחנית שיש בה הנעה ועירור מתמיד.

הצד החתרני בסיפורי החסידים קשור גם לחתרנות המסויימת שאפיינה את תנועת החסידות מראשיתה. וכפי שכתבה אליאור:

הטוטליות המיסטית הרואה רק את אמיתת המציאות האלוהית וחותרת למפגש מתחדש עם דבר האל מעבר לגבולות המסורת, מובילה מעצם טיבה לראייה יחסית של הסדר החברתי הרווח שאינו אלא דמיון ואחיזת עיניים [...] וגם אם אין זו מטרתה המפורשת מלכתחילה, הרי שבדיעבד טמונה בה עמדה המערערת על הסדר הארצי המיוסד על מסורת מקודשת מן העבר, מעצם התמקדותה בסדר השמימי, בהארה מתחדשת, בדבקות בעולמות עליונים וביחסי הגומלין בין אל ואדם המתבקשים ממנו בהווה.<sup>109</sup>

פדיה ניסחה את החתרנות ואת ערעור הסדר המוכּנים בחסידות באופן רדיקלי בהרבה. לטענתה ניתן לראות את החסידות כתנועה של בנים מורדים, העוברים מזיקה של 'בן מציית לאב מחוקק' אל עבר 'בן המאמין באב מתגלה'. מעבר זה אינו מעבר תודעתי גרידא אלא גם זניחה ממשית של האבהות הגניאלוגית והאב המוליד הממשי אל עבר האבהות הרוחנית, אותה מייצגים הצדיק והאל.<sup>110</sup>

אותה עמדה מערערת הטמונה ביסודותיה המחשבתיים והרוחניים של החסידות, באה לידי ביטוי גם בחלק מן הסיפורים שסיפרו הצדיקים. כמה מסיפורי הפרק 'הסיפור כמענה לשאלה'<sup>111</sup> יכולים להדגים בצורה בהירה את האופן בו סיפורי החסידים מאפשרים לבטא עמדה חתרנית פורעת סדר.

<sup>108</sup> גרין, לשחרר את הדימיון, עמ' 41.

<sup>109</sup> אליאור, חרות על הלוחות, עמ' 137.

<sup>110</sup> פדיה, מרחב ומקום, עמ' 199-208.

<sup>111</sup> לעיל עמ' 122-144.

כך למשל, בסיפור 'חבל מעל נהר'<sup>112</sup> כאשר החסידים שואלים את הרבי מרוז'ין "הלא תגידו לנו איזה דרך לעבודת ה'", זוהי שאלה שיש מי שהיה עונה עליה תשובה נחרצת, אך הרבי בוחר לענות עליה בדרך משל, המצריך התבוננות ומאפשר פרשנות אישית והתשובה שניתנת באמצעותו אינה חד משמעית. עצם השאלה כה מהותית ויסודית תחת מסך עשן של עמימות, היא מעשה חתרני מצידו של הרבי. זהו מעשה חתרני לא רק ברמה התיאולוגית, אלא גם, ואולי בעיקר, ברובד החינוכי ובשדר לתלמידיו כי החיפוש אחר הדרך אל האל הוא אינסופי, אישי ומצריך גישוש בערפל.

דוגמא מובהקת אף יותר מצויה בסיפור 'תבשיל השעועית'<sup>113</sup> בו מסופר כיצד הרבי מרוז'ין נפרד מתלמידיו בהוראה הלכתית: "תראו להתפלל בכל יום תפלה בזמנה ואל תאחרו אותה", ומיד אחר כך בוחר לספר להם מעשה, לכאורה כדי לחזק את האמירה ההלכתית ולתת לה תוקף בסיפור, שיייע ליישב את הדברים על הלב. אך בפועל הסיפור 'מתגלגל' עם התלמידים בדרכים ושם מקבל פנים חדשות ופשר חדש שמאיר גם את הציווי ההלכתי של התפילה בזמנה, באור חדש ויחסי. באמצעות הסיפור והחזרתו אל הרבי עם פרשנותו החדשה, מתאפשר לתלמידים לבטא תהייה ואף לחלוק על הקביעה ההלכתית וזאת בלי להיראות עזי פנים. הסיפוריות מאפשרת ביטוי של רעיונות חתרניים, תהיות וספקות ומעבר לכך, היא אף יוצרת אותם אצל שומעי הסיפורים ומעוררת אותם לחשיבה מחודשת ולמבט ער על המציאות.

**לסיכום**, בפרק זה ראינו כיצד בכוחו של הנרטיב ליצור אמפתיה וחיבור, הן של היחיד המקבל באמצעותו מענה ופשר לתהיותיו והן כגורם מלכד עבור החברה. בכך ישנו פתח לחיבור אל המסורת הנעשה מתוך פיתוי ולא מתוך כפייה ותוך שמירה על חיוניותה של המסירה בין הדורות. כמו כן הסיפורים השונים בהם עסקנו מתקיימים בתווך שבין המציאות לאידיאל. לעיתים הם מבטאים את האופן בו האידיאל מתממש במציאות ולעיתים הם משקפים את הפער שביניהם, ולשתי תנועות אלו תרומה חינוכית. מאפיין נוסף של הנרטיביות הוא דווקא בנוכחות במציאות ובאופן בו הסיפורים מדגישים את חד-פעמיותו של המפגש החינוכי. מעבר לכך, הנרטיב מאפשר את השמעת קולו האישי של הרבי ונותן מקום לניסיון החיים הייחודי שלו ולהטבעת חותמו האישי על העברת המסורת. בצד כל זאת לעיתים משמש הנרטיב כגורם חתרני המערער על המציאות ומאתגר אותה, ובכך פותח פתח לכנות דתית וחינוכית ולתהליכי שינוי.

<sup>112</sup> לעיל עמ' 132-139.

<sup>113</sup> לעיל עמ' 139-143.

## פרק שנים עשר

### המורה כאמן

#### מבוא:

בפרק 'הסיפור כהתרחשות' עסקנו בהרחבה בדמותו של הרבי כמספר ובאינטראקציה שנוצרת בינו לבין התלמידים המאזינים לסיפור.<sup>114</sup> הרחבנו בעיקר בנוגע למימד הביצוע שבסיפור: עיצוב התוכן, הקשר לסיטואציה החד פעמית, שימוש במחוות גוף ובחפצים, יחסי מבצע - קהל ועוד. כעת ברצוני להתבונן על דמות הרבי כמספר בתוך ההקשר הרחב יותר שלה, של ראיית המורה כאמן ומעשה ההוראה כאמנות, וזאת לאור הגות חינוכית המביטה על ההוראה מתוך פריזמה זאת. בקשר שבין אמנות לחינוך ניתן לדון ממגוון היבטים ואנו נתמקד בשלושה, הרלוונטיים לעיסוק בסיפור החסידי:

1. צורה ותוכן, שפה ומבע.

2. השראה ויצירתיות.

3. מסתורין ופליאה.

#### 1. צורה ותוכן, שפה ומבע

אליוט אייזנר, שהיה מהדוברים המרכזיים אודות החיבור בין עולם החינוך לעולם האמנות, כתב רבות על הדרכים בהן האמנות יכולה לתרום לעולם החינוך ולקדם אותו. אייזנר ראה חשיבות רבה בשילוב אמנויות בבית הספר אולם מעבר לכך ראה את העבודה החינוכית בכללה כמעשה אמנות.

אייזנר טען כי בכוחה של האמנות לתרום לעולם החינוך, בין השאר, את ההכרה בקשר שבין צורה לתוכן ובאופן שבו הם שלובים זה בזה ומשפיעים האחד על רעהו. לדבריו, אחד הדברים המרכזיים המאפיינים את האמנות הוא מתן הדגש על הקשר בין צורה לתוכן, ועל האופן בו הם ארוגים זה בזה. ביסודה מצויה ההבנה כי הצורה חשובה לא פחות מן התוכן והיא פעמים רבות אף מעצבת אותו. על כן החשיפה לאמנות מעוררת באדם רגישות להכרעות אסתטיות, לאינטראקציות ומערכות יחסים ותשומת לב לדקויות וניואנסים.<sup>115</sup>

נורית פלד-אלחנן הבחינה בין הוראה כטכניקה לבין הוראה כאמנות, ובהתאמה: בין המורה הטכנאי למורה היוצר וזאת כשתי תפיסות עמוקות של ההוראה ואף, לטענתה, ביטוי לתפיסות עולם. את

<sup>114</sup> לעיל עמ' 78-57.

<sup>115</sup> אייזנר, חינוך ואמנות, עמ' 25-26.

ההבחנה בין שני טיפוסים מורים אלו יצרה פלד־אלחנן באמצעות התחקות אחר הדפוסים הלשוניים המשמשים כל אחד מסוגי ההוראה. על הקשר בין תוכן לצורה כתבה פלד־אלחנן: "המורה היוצר מציג בעבודתו גישה דומה מאוד לגישתם של מוסיקאים, של רקדנים או של סופרים, כלומר גישה שרואה קשר הדוק בין תוכן לצורה והצורה לעיתים קרובות היא התוכן".<sup>116</sup>

לעיל עסקנו במשמעותה של הדומיננטיות של המדיום הסיפורי בחסידות. ציטטנו את דבריו של אלשטיין שטען כי החידוש הרוחני שנשאה עמה החסידות חייב יצירת ערוץ ביטוי חדש שיאפשר לבטא את הרעיונות החדשים שיצרה, ובמדיום הסיפור מצאה כר פורה למטרה זו.<sup>117</sup> בהמשך לדבריו ולאור דבריהם של אייזנר ושל פלד־אלחנן, ניתן להציע כי הסיפור החסידי מבטא גם תודעה אמנותית, של הבנת הקשר בין תוכן לצורה ובחירה מודעת בצורה הסיפורית, על מנת שזו תעצב את התוכן. הרבי החסידי, בהיותו מספר סיפור (הן כיצור סיפור וממציאו והן כמבצע הסיפור) עושה מעשה אמנותי ומתפקד כאמן וכפי שטען אייזנר, אין זה רק משום היצירה המתקיימת בסיפור אלא גם בזכות הרגישות להתרחשות ולניואנסים שמאפיינת את מעשה האמנות והחינוך כאחד.

כמו כן, עמדנו על כך שרוב ההגות החינוכית העוסקת בתרומתו של מדיום הסיפור למעשה החינוכי ולעולם ההוראה, שמה דגש על התוכן העולה מתוך הסיפור והאופנים השונים בהם ניתן לעשות בו שימוש חינוכי.<sup>118</sup> לעומת זאת מחקר זה התרכז בצורה הסיפורית כמה שאינו רק משאב או אמצעי, אלא בעל משמעות ותכלית בפני עצמה, כמובן תוך קיום יחסי גומלין בינה לבין התוכן. המבט על מעשה הסיפור בהקשר החינוכי כדבר שיש בו מן האמנות, מחזק ראייה זו, של הצורה שהיא לעיתים קודמת לתוכן וודאי חשיבותה לא נופלת ממנו. כלומר הרבי כמספר הוא אמן יוצר ויותר מכך: המעשה החינוכי המתבטא וכוונתו במעשה הסיפור בחסידות, הוא מעשה שיש בו מן האמנות.

סיפור שסיפר רבי שלמה הלברשטאם, האדמו"ר מבאבוב, נכדו של רבי חיים מצאנז, חושף את הקשר שהוא רואה בין האמנות לבין תפקידו כרבי חסידי:

הגה"צ [הגאון הצדיק] ר' שלמה האלבערשטאם זצ"ל [זכר צדיק לברכה] אבד"ק [אב בית דין דקהילת] באביב, בעת שנתקבל לאבד"ק ווישניצא בדרשו את הדרשה הראשונה פתח לה פיתחא להאי דרשתא [= פתח פתח לאותה דרשה] בגודל ענות צדקו, מי אנכי ומה אנכי כי באתי עד הלום להיות מאחז פני כסא הרבנות בקהלא קדישא הדין אשר גאוני הזמן פארי הדור ישבו בה כסאות למשפט מדור לדור. אמנם כן, לא אעשה שקר בנפשי לחשוב כי ראוי אנכי למלאות מקומם ולעמוד תחתם לעשות גדולות ונצורות כאשר עשו הם. חלילה לי מלחשוב כן, כי ידעתי נפשי שמתני ומיעוט ערכי עלי. אבל אגידה לכם משל נכבד, ואז תשכילו על מה הוקמתי על להיות רועה צאן קדשים בעיר ההוא. מלך גדול א' [חד] בנה ארמון גדול ונשגב ויקרא לכל האומנים הצירים היותר גדולים ומצוינים בתבל ובתוכם הי' [ה]

<sup>116</sup> פלד־אלחנן, עבודת המורה, עמ' 75. וראו גם: עצמון, ההוראה כאמנות, עמ' 108.

<sup>117</sup> ראו לעיל עמ' 28.

<sup>118</sup> לעיל עמ' 20.

אומן אחד גדול ונפלא אשר אין ערוך אליו בכל העולם והאומן ההוא עשה ציורים נפלאים מעשה ידי אמן מרהיבי עין הרואה ולא הי' [ה] שום אומן בתבל יכול לעשות כמתכונתו. המלך לא הניח את האומן ההוא לנוע מהיכלו כי אם החזיקו בחצירו למען יוכל לתקן כפעם בפעם את הציורים ההם. עברו הימים וימת הצייר ואיש לא הי' [ה] לתקן את הציורים כמו הצייר ההוא. ובכך נתקלקלו הציורים לאט לאט והודם נהפך למשחית. ולא יכול המלך לדור בו ויצא משם ויטע אהלי אפדנו בארמון אחר. ובכך נשאר ההיכל הראשון שמש מאין יישב בו אדם והכותלים והציורים שעליהם נתמלאו אבק ועפר עד אשר לא ניכר מראיהם. ויצר מאוד להמלך על הציורים הנפלאים ההם ההולכים לאבדון. ויקרא לכל האומנים הציירים כמו הצייר המת. עשו זאת איפוא והסירו את האבק מעל הציורים לבל יהיו מכוסים מעיני בני אדם. וסיים הרב הנ"ל המשל עלי ימשול, הנה הגאונים הראשונים אשר שמשו בקודש בכתר הרבנות הם הציירים הגדולים והנפלאים אשר בחכמת תורתם ויראתם עשו ציורים יפים ונפלאים מעשה צעצועים בתורתנו הקדושה, אבל בעו"ה [בעוונותינו הרבים] באפיסת הקדושים האלה, אבדה חכמת חכמים ובינת נבונים הסתתרה, ואיש אין בארץ למלאות מקומם לעשות כמעשיהם ציורים יפים כאלה, אף לתקן את אשר עשו, ובכך נתאבקו בעו"ה הציורים היפים ונתמלאו אבק ועפר, ותורה ויראה מונחות בקרן זוית באין דורש ואין מבקש, לכן באתי אנכי לא לעשות ציורים יפים כמותם כי זה אין בכחי רק להסיר המסכה הנסוכה עליהם. ולטאטא במטאטא השמד את האבק שנפל עליהם. למען יתראו ויתגלו בהדר יפים כאשר בתחלה ודפח"ח [ודברי פי חכם חן].<sup>119</sup>

רבי שלמה הלברשטאם אינו רואה את עצמו כיוצר עצמאי אלא כמי שאחראי לשמור על תורתם של הקודמים לו, אותה הוא רואה כיצירת אמנות, ולהנגישה לתלמידיו ולדורות הבאים, כמעין רסטורטור. זוהי תפיסה שמרנית של מי שרואה את עיקר תפקידו בהעברת המסורת הקיימת הלאה. אולם בסיפור זה מצוי מתח פנימי, משום שבעודו מתאר את עצמו כמי שאינו אמן בזכות עצמו אלא רק משמר את יצירות האומנות של קודמיו, יוצר רבי שלמה הלברשטאם סיפור נפלא, שהוא עצמו יצירה ייחודית שלו, פרי דימיונו. מעבר לכך, בניגוד לתפיסה המובעת בסיפור ורואה את מרכז היצירה החסידית בתורות החסידיות ומציגה אותה כיצירה שנסתם עליה הגולל, חלק מן הסיפורים בהם עסקנו בפרקי הקריאה בסיפורים הדגימו את הנביעה היצירתית האישית של אדמו"רי החסידות באופן בו עשו שימוש בסיפורים וממצבים אותם כיוצרים בפני עצמם (כפשוטו ולא כמשל) ולא רק כמשמרי יצירות קדומות.

**מעבר לשאלת הצורה והתוכן, ראיית ההוראה כמעשה אמנות והמורה כאמן קשורה במבע ובביטוי, בפתחת ערוצי הבעה יצירתיים ובפיתוח שפה פואטית.**

כאמור, פלד'אלחנן התחקתה אחר נימת הדיבור של מורים בכיתה. לטענתה, בעוד שאצל המורה מטיפוס ה'טכנאי' היתה נימת הדיבור נחרצת, אצל המורה ה'יוצר' נימת הדיבור מהססת ותלוית

<sup>119</sup> שיחת חולין החדש, עמ' ל- ל"א, אות טז.

הקשר. בתפיסה הטכנית הידע מועבר הלאה באופן חד כיווני, בעוד בהוראה היוצרת הוא נוצר באמצעות דיאלוג פתוח ונתפס כיצירה משותפת בלתי פוסקת, הנובעת מתוך תשוקה ואהבה לתחום הדעת ומלווה לעיתים גם באי ידיעה ובתחושת תסכול.<sup>120</sup> לדבריה, כאשר רואים במעשה ההוראה יצירה, מבינים שיש לייסד "פואטיקה של ההוראה". בעניין זה מצטטת פלד־אלחנן את המשורר פול ואלרי: "אי אפשר לפשט את היחס החינוכי מבלי לעוותו. זהו יחס מורכב משום שהוא מן הסדר הפואטי, יחס ממציא משום שהוא שולח את שורשיו אל עמקי מעמקיו של האדם. המילה פואטי מתאימה ליחס החינוכי כאשר מבינים את המונח על פי האטימולוגיה שלו, כלומר כשמו של כל מה שיש לו קשר אל היצירה".<sup>121</sup> אף איגן עסק במרכזיותה של השפה בהוראה. הוא הגדיר את האופן בו ילדים חושבים כ'פיוטי' וטען כי חשוב שהאופן בו מתבצעת רכישת השפה בבית הספר לא תהיה רק כזו הכבולה בכללים ומגבלות וכך מדכאת את התחושה וההכרה, אלא לשמר את השפה הנושאת אופי דימויי ועושה שימוש במטפורות, כמו בחלימה בהקיץ ובסיפור. לשפה כזו יש כביכול חיים דינמיים ונפרדים משלה ובכך היא מסמנת לתלמיד שהיא לא רק כלי להתבטא באמצעותו אלא היא יכולה להרחיב ולהאריך את הניסיון האנושי שלו באמצעות השימוש בה.<sup>122</sup> אם כן, מובן אחד של המבע האמנותי בהקשר החינוכי קשור לשפה באמצעותה בוחר המורה להביע את עצמו ואת רעיונותיו ולפנות בה אל תלמידיו. הסיפורים השונים בהם עסקנו עושים שימוש בשפה פואטית, שפת הדימויים והמשלים, שפת הדימוין והיצירה. המספרים מפליגים בדימוין ופורשים בפני התלמידים המאזינים להם עולמות אחרים ורחוקים: עולם הטבע והחי, העולה מתוך משלי החיות, המאנישים את האריה והשועל, הסוס והציפור, התרנגולת והאווזים ועולם הארמונות והנסיכים: מלכים ושרים, טרקלין ופלטריין. כאשר הסיפורים מסופרים בתוך הזיקה החינוכית הם מעמיקים ומעשירים את הפואטיות של המעשה החינוכי המבוטא בהם.

הלל צייטלין תיאר את ייחודיות היצירה האומנותית הסיפורית של רבי נחמן מברסלב, לעומת סיפורי הצדיקים המופיעים בסיפורת החסידית:

ובזה עשה רבי נחמן דבר אשר כמו זר נחשב בעיני צדיקי דורו ואף בעיני החסידים וההמון הגדול. יש אשר גם שאר הצדיקים היו מספרים, אבל הם היו מספרים מעשי צדיקים, נסים ונפלאות וכדומה והוא היה מספר סיפורי מעשיות פשוטים, מעשה בכך ובת מלכה, מעשה בחכם וכסיל וכדומה. הייתכן הדבר? איש צדיק גדול, נכד הבעש"ט, יושב בקהל חסידיו ומספר על אהובים ואהובות, גנים ופרדסים, כיסופים וגעגועים, אבודים ונדחים, והכל בדחילו ורחימו, בהתפעלות עצומה בכוונה מיוחדת ובדיוק גדול! היעשה כן? [...] ואולם רבי נחמן אומן היה בטבעו, ובתור אומן מוכרח היה לו לברוא ובתור צדיק ומנהיג הדור הרגיש היטב את כל ההשפעה הרבה שיוכל להשפיע בסיפוריו.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> פלד־אלחנן, עבודת המורה, עמ' 59-81.

<sup>121</sup> שם, עמ' 80. על חשיבה פואטית והקשר שלה לראיית ההוראה כאמנות ראו גם עצמון, ההוראה כאמנות, 113.

<sup>122</sup> איגן, חינוך להבנה, עמ' 90-93.

<sup>123</sup> צייטלין, צער העולם, עמ' 53-54.

אמנם דבריו של צייטלין עוסקים ברבי נחמן מברסלב, שכפי שצוין במבוא חטיבת סיפוריו היא בעלת מאפיינים ייחודיים,<sup>124</sup> אך כפי שהראינו, ישנם גם צדיקים אחרים שסיפוריהם הפליגו מעבר למציאות השטעטל החסידי אל עולמות רחוקים וקסומים ובכך עשו שימוש במבוע אומנותי ובשפה פואטית שפתחה בליבותיהם של התלמידים המאזינים להם צוהר, שכפי שהגדיר זאת ואלרי, "שולח את שורשיו אל עמקי מעמקיו של האדם".

מובן נוסף לקשר בין מעשה היצירה לשפה פוסע מעבר לכך ומבקש להתוודע דווקא למגבלותיה של השפה ולחפש אחר מה שקיים מעבר לה. אייזנר טען שהאמנויות מלמדות את החינוך כי גבולות השפה אינם הגבולות של ההכרה. אנחנו רגילים לחשוב שידיעה של דבר מה, חייבת לבוא לידי ביטוי בכך שנהיה מסוגלים לדבר אודותיו, אך לאמיתו של דבר, הידיעה יכולה להתקיים מעבר לגבולות השפה והביטוי. בהקשר זה, האמנות חושפת את ההבנה שיש משהו מעבר לשפה ובכך היא מאפשרת ייצוג אחר של משמעות.<sup>125</sup> אמנם סיפורי החסידים מתקיימים במדיום שבו היסוד המילולי והשפתי הוא דומיננטי אולם פעמים רבות גם שפת הסיפורים עצמם היא שפה שבאופן מובהק יש בה רבדים נוספים מעבר לנאמר, היא פונה אל הסמל והדימוי ופתוחה לדרמשמעות ולפרשנות יוצרת. בחסידות הסיפורים משמשים, בדומה לניגון, לריקוד ואף לשתיקה, כדרך לפתיחת ערוצים שהשפה השגורה אינה יכולה להם ולפרישת אופקים רוחניים חדשים, אל עבר עולם הרמז והסוד. מעבר לכך, כבר עסקנו לעיל גם בחשיבותו של הביצוע ובהתרחשות הסיפורית שמכירה בקיומו של מה שמעבר למילים עצמן. הרבי המספר מביע על ידי הפרפורמנס של הסיפור דברים ששפת הסיפור עצמה אינה אומרת במפורש. כך ראינו את מקטרתו של הרבי מרוז'ין ההופכת ל'קנה קיטור',<sup>126</sup> את הספודיק שחבישתו מבטאת שררה,<sup>127</sup> את הריקוד של תלמיד הבעש"ט שמבטא את מה שמילים אינן יכולות להביע על הקשר בינו לבין רבו הנערץ,<sup>128</sup> ועוד. מעשה הסיפור מאפשר להנכיח במגע עם התלמידים רבדים נוספים, המתקיימים מעבר לשפה.

## 2. השראה ויצירתיות

המשוררת הפולניה זוכת פרס נובל, ויסלבה שימבורסקה, דיברה בנאום קבלת הפרס על מושג ההשראה והדגישה כי ההשראה אינה רק מנת חלקם של משוררים אלא גם, בין השאר, מורים יכולים לזכות בה:

הזכרתי את ההשראה. משוררים עונים היום בהתחמקות כשהם נשאלים מה היא, ואם היא קיימת. לא משום שמעולם לא זכו לברכת הדחף הפנימי הזה, אלא שלא קל להסביר למישהו

<sup>124</sup> ראו לעיל עמ' 41.

<sup>125</sup> אייזנר, חינוך ואמנות, עמ' 27-28. המודעות למגבלותיה של השפה והיכולת להכיל משמעויות המצויות מעבר לה מאפיינת גם את בעלי ההבנה האירונית כפי שהגדיר אותה קירן איגן. וראו: איגן, חינוך להבנה, עמ' 212,

וכן במבוא, עמ' 18.

<sup>126</sup> לעיל עמ' 70.

<sup>127</sup> לעיל עמ' 99.

<sup>128</sup> לעיל עמ' 194-196.



אחר דבר שאינך מבינה אותו בעצמך. כאשר אני נשאלת עליה מידי פעם, גם אני מסייגת את השאלה. אבל תשובתי היא זאת: ההשראה איננה נחלתם הבלעדית של המשוררים והאמנים. יש, היתה ותמיד תהיה קבוצה מסוימת של אנשים הזוכים בהשראה. קבוצה זאת מורכבת מאותם אנשים שבחרו באופן מודע את ייעודם, והם עושים את עבודתם באהבה ובדמיון. יכולים להיות בה רופאים, מורים, גננים - ואני יכולה למנות עוד מאה מקצועות. עבודתם היא להם הרפתקה מתמשכת, כל עוד הם מוצאים בה אתגרים חדשים. קשיים ומעקשים לעולם אינם משככים את סקרנותם. ומכל בעיה שהם פותרים עולות המון שאלות חדשות. תהיה ההשראה אשר תהיה, היא נולדת מתוך השאלה המתמדת, מתוך "אינני יודעת" מתמשך.<sup>129</sup>

לדבריה של שימבורסקה, ההשראה היא דבר חמקמק שאדם מתברך בו, והוא קשור במידה רבה לסקרנות, להתחדשות ולפתיחות אל הלא-נודע. אפשריין-נאי תיארה כיצד אמנים רבים מעידים על כך שבמעשה היצירה שלהם יש יסוד ספונטני לא רצוני שיש בו מן המסתורין. הפעילות היצירתית מחייבת השקעת כוחות נפש רבים משום שהאמן עובר בתוכו תהליכים של גילוי שמשולבים בהם רגעים של אי נחת ואי שקט. לטענתה יש להביט גם על תהליך הלמידה כתהליך יצירתי שיש בו גילוי והפתעה אך הוא מחייב את המורה החפץ בפעולה היצירתית, להיות מוכן לתביעה שמניחה בפניו היצירה, לנכונות ללמוד על עצמו ולהכיר את כחותיו הפנימיים ואף להשתנות ולהתפתח. לדבריה, ההוראה כמעשה יצירתי מתקיימת לא רק באופן העברתה אל התלמידים אלא ראשית באופן בו המורה מוכן לערב את כחותיו הפוריים והאישיים ביותר במעשה זה.<sup>130</sup>

דברים דומים כתב גלעד גולדשמידט בספרו העוסק בחינוך בגיל הילדות על פי התפיסה האנתרופוסופית. גולדשמידט ציטט את רודולף שטיינר, מייסד חינוך ולדורף, שעם יסוד בית ספר ולדורף הראשון הכריז כי יש "להפוך את החינוך וההוראה לאמנות - לאמנות החינוך". על פי השקפתו של שטיינר על החינוך וההוראה להיות חוויות אמנותיות מלאות חיים ותחושת יצירה. בחינוך ולדורף האמנות מצויה בתשתית ההוראה. ציור, רישום, שירה ודקלום, ריקוד ותנועה הם חלק בלתי נפרד מתהליכי הלמידה. אולם מרכזיותה של האמנות בחינוך ולדורף אינה קשורה רק בחיפוש אחר ערוצי ביטוי מתאימים ומפרים אלא לתפיסת עולם לגבי מהותו של החינוך: **כאשר החיפוש הוא אחר חינוך המכוון לצמיחתו של האדם ולמפגש עמוק בין אנשי החינוך לתלמידים, הרי שהאמנות היא המאפשרת להעיר את רוחם.** על כן הכשרת המורים צריכה להיות מכוונת גם להכשרה אמנותית מקיפה, "לחזק ולהחיות את המעיין והמקור לחיי היצירה שמפעמים בכל אחד מאיתנו".<sup>131</sup>

חלקם של הסיפורים בהם עסקנו פותחים צוהר קטן אל עבר חוויית היצירה של הרבי המספר והאופן בו שרתה עליו ההשראה לסיפור. כך למשל סיפורו המופלא של רבי חיים מצאנז על ה"עוף ושמו

<sup>129</sup> אלמוג, פניני נובל, עמ' 149.

<sup>130</sup> אפשריין-נאי, הכשרת מורים, עמ' 200-209. וראו גם: שור ופריירה, פדגוגיה של שחרור, עמ' 125-126; עצמון, ההוראה כאמנות, עמ' 107-130.

<sup>131</sup> גולדשמידט, עולמה של הילדות, עמ' 224-227.

פא",<sup>132</sup> סיפור שהצבענו גם על הקווים הארספואטיים המצויים בו, 'נולד' מתוך רגעים של מסך עשן, כפשוטו, שאפף אותו ואת בית המדרש עד שנבעה מפיו אותה אגדה פלאית, המתארת את סיפורי הצדיקים ככנפיים מרהיבות המרוממות את נפש האדם. גם הדרשה הסיפורית של רבי שלמה מרדומסק על "חדוות ימים",<sup>133</sup> נאמרה באופן כה יצירתי וסוחף שהביאה את תלמידיו לפרוץ בריקוד עז, והמשיכה ללוות אותם גם בימים של ריחוק ורוגז. אלו שתי דוגמאות לאופן בו, כפי שטענה אפשטיין-ינאי, ההוראה כמעשה יצירתי מתקיימת במקום בו המורה מערב את כוחות היצירה הפוריים שבו ומוכן להתמסר ליצירתיות שבחינוך ובהוראה.<sup>134</sup>

התבוננות במעשה הסיפור החסידי לאור מושגי ההשראה והיצירתיות יכולה להאיר את דמות הרבי המספר כיוצר בעל שפה אישית, הפועל מתוך ארוס ודחף יצירתי, ולעיתים מתוך חווית השראה או התגלות. היצירתיות הנובעת מן הרבי במעשה הסיפור, היא פן נוסף של אותה 'השמעת קול' שבה עסקנו הן בהקשר לנרטיביות והן בהקשר לדיאלוג. אולם השמעת קול זו אינה עומדת לבדה. ראשית, היצירתיות במעשה ההוראה אינה יצירתיות 'לשמה' אלא היא מכוונת אל הדיאלוג עם התלמיד ואל הזיקה איתו. המורה אינו משמיע את קולו כדי לצאת מן האלם או לצורך הביטוי האישי לבדו אלא כדי שקולו יישמע אצל התלמיד, שדבריו ייפלו על אוזניים כרויות, שהמסר שאותו נושא הסיפור או הסוד שצפון בו, יזכו לנמען שיתהה אודותם ויקבל אותם כחיים ופועמים.<sup>135</sup> בחלק מן הסיפורים ראינו כיצד מעשה הסיפור קשור לרגע מסוים בו שורה הרוח על הרבי ומתוך רגע זה 'נולד' הסיפור. בסיפורים אחרים הסיפור הוא מעשה של יצירתיות, של היענות לרגע החד פעמי או לדיאלוג עם התלמיד המסוים, שמתוכו חוצב הרבי את סיפורו. כך רגע הפרידה מתלמידו עורר את המגיד ממזריטש להעניק להם את המעשה החידתי של כ"ד תיבות,<sup>136</sup> בכיו של התלמיד המצוי בצרה גדולה הביא את הרבי מאלכסנדר לספר לו סיפור על רבי יצחק מוורקי, שגם במרכזו מצוי בכי גדול,<sup>137</sup> עזות פניו של החסיד המערער על סמכותו הביאה את רבי אברהם מפוהרבישצ'ה לענות לו במשל חד<sup>138</sup> ועוד. מעשה הסיפור הוא מצד אחד יצירה אומנותית, אך כזו שכולה מכוונת אל הדיאלוג, אל ההשפעה החינוכית וההתקשרות בין התלמיד לרבו. יתרה מכך, מעשה הסיפור קשור לא רק לחוויה של נביעה יצירתית פנימית אלא למשהו שניתן כמעט להצביע עליו כעל חוויה מיסטית, של דבקות וחיבור לעולמות עליונים ולשפע האלוהי. הסיפור בחסידות הוא מעשה דתי, היונק את כוחו מן המשמעות שניתנה בה לשפה, לדיבור ולמעשה הסיפור. בכך שונה הסיפור החסידי וערש הולדתו מן העיסוק בן זמננו באמנות וחינוך. האמנות שבו אינה ניצבת כמטרה או מקור לכשעצמו אלא היא

<sup>132</sup> לעיל עמ' 107-113.

<sup>133</sup> לעיל עמ' 113-116.

<sup>134</sup> וראו בהקשר זה גם מאמרו של צבר, השראה ואותנטיות.

<sup>135</sup> וראו בהקשר זה: אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 139-146.

<sup>136</sup> לעיל עמ' 116-118.

<sup>137</sup> לעיל עמ' 118-121.

<sup>138</sup> לעיל עמ' 162-170.

ביטוי של מה שמעבר לה ומעבר לאדם. על כן גם יחסי המורה והתלמיד בתוכה אינם מתקיימים רק בתוך הדיאלוג הפואטי אלא הם יחסים שניתן להגדירם 'רוויי אלוהים'.

### 3. מסתורין ופליאה

בכוחה של האמנות לפתוח צהר אל עבר עולמות של מסתורין וסוד ובכך לעורר באדם רגשות של פליאה והשתאות. רות רונן הצביעה על החידתיות כיסוד מרכזי באמנות. לדבריה, החמקמקות של הפשר, היסוד הלא מופענח שבו הם חלק בלתי נפרד מן היצירה. "היכן שהאמנות מצליחה למסור את מה שחומק מן הידוע, מן המוכר והמנוסח - שם נמצא את הגרעין של האמנותי באמנות. לא בידע האוניברסלי נפתור את חידת חיוכה של המונה לזיה, לא במשמעות המנוסחת הנדמית כאמת לרגע נפצח את חידת הדבר שמוסרת לנו האמנות". ההתנסות האסתטית מצויה מחוץ לכל ידע מושגי ובמיטבה היא מציעה התנסות חד פעמית, חידתית ובלתי ניתנת להעברה או להסבר.<sup>139</sup>

אותו מימד של מסתורין, של היפתחות למימד אחר של המציאות ואף של טרנספורמטיביות, מצוי גם בראיית החינוך כאמנות. כך טען אייזנר כי האומנויות מאמנות את האדם לתת מקום להפתעה, לחוסר שליטה, להרפייה מטכניקה ידועה, המאפשרים גילויים חדשים.<sup>140</sup> המפגש עם יצירת אמנות פעמים רבות יוצר חוויה של 'הזרת המוכר', של הפרת ציפיות והפניית תשומת לב להיבטים שנעלמו מאיתנו עד כה או לראיית דברים מוכרים באור חדש. התעוררותה של תשומת הלב פוקחת עיניים ומאפשרת לתלמידים למצוא דרכים חדשות להכיר ולתאר את העולם.<sup>141</sup> מעבר לכך, האמנות גורמת לאדם להאט, להתבונן בפרטים, לשקוע בחוויה הסומטית והחושית ולגלות את הידיעות הטמונות בגוף.<sup>142</sup> את ההבדל בין התפיסה הנפוצה בבתי הספר לבין הראייה של החינוך כאמנות ניסח אייזנר היטב באמירה כי תפקידו של החינוך הוא לעזור לתלמידים למצוא ים להפליג אליו במקום להראות להם נמלים מוכרים שניתן לעגון בהם.<sup>143</sup>

מעבר לדברים אלו, המבקשים לפתוח את בתי הספר אל עולם האמנות על מנת שיקבלו מן האיכויות של הפליאה והחידוש שביכולתה להביא עמה, ישעיהו תדמור הצביע על יסוד המסתורין הקיים ממילא בלבתו של עולם החינוך:

הפדגוגיה נסמכת על הגות, על מדע ועל ניסיון מעשי מצטבר המגיע לכלל ידע, עקרונות וכללים. אולם החינוך הוא גם מעשה אמנות, לפחות בכוח, שיש בו גם יסוד מסתורי, חמקמק, מיסטי ומופלא, וכשזה קיים אנו משתאים נוכח התהליך המעניק לנו חוויית

<sup>139</sup> רונן, אמנות ללא נחת, עמ' 46-49.

<sup>140</sup> אייזנר, חינוך ואמנות, עמ' 26.

<sup>141</sup> אייזנר, מה מלמדות האמנויות, עמ' 13.

<sup>142</sup> אייזנר, חינוך ואמנות, עמ' 26-28.

<sup>143</sup> שם, עמ' 28. דבריו של אייזנר מתחברים גם לאבחנה שערך בנימין בין מספר שהוא כספן השב מנדודיו, למספר שהוא כאיכר הנטוע על אדמתו. וראו לעיל, עמ' 62-63.

התעלות. קשה לחקור את המופלא, חיקוי והעתקה שלו נתפסים כמגוחכים, הפקת כללים ממנו אבסורדית, שהרי היא נוגדת את טבעו הייחודי, פירווקו לגורמים מחלל את הטמיר שבו.<sup>144</sup>

דברים אלו יכולים להאיר את מעשה הסיפור החסידי בהקשר החינוכי מנקודת מבטם של התלמידים המאזינים לו ופעמים רבות חווים אותו כטרנספורמטיבי ומעורר. האמנות בכלל והסיפורים בפרט יכולים לסייע לפתיחת תדר נוסף במציאות ולאפשר למאזין להם לפענח דבר מה בעצמם או בעולם. בהמשך לדבריו של אייזנר, הסיפורים מאפשרים לתלמידים 'להפליג אל הים הגדול' ולא רק לעגון במוכר ובידוע ובכך לפתוח פתח גם לעולם דתי שיש בו מימד של דימיון ומסתורין וגם לקשר חינוכי שהמימד הזה מצוי בטבורו, מתוך הכרה באינסופיות שיכולה להתגלות במרחב הקשר שבין שניים.

החסידות כתנועה דתית שכל חפצה היה הגעה לדבקות וניסיון למגע עם עולם הסוד ועם האל הסובב כל עלמין וממלא כל עלמין, הטעינה גם את מעשה הסיפור במימד זה של הפליאה והסוד. ההגות החינוכית בה עסקנו כעת, מבקשת לגלות את יסוד המסתורין בתוך עולם של חולין. הסיפור החסידי, שנוצר במציאות שייחסה לו קדושה ומשמעות רוחנית, יוצר סיטואציה חינוכית שמשוקע בה הרצון לזכות - מעבר למפגש בין הרבי לחסיד - למגע של שניהם עם ה'אחד' שביניהם ובתוכם.

בפרק על הסיפור בהגות החסידית הזכרנו את התורות החסידיות המצביעות על הקשר שבין המילה ספיר למילה סיפור.<sup>145</sup> קשר זה מקבל משמעות נוספת מתוך הדברים האחרונים. הסיפור החסידי יונק את כוחו מן הספיר, ממערכת הספירות, מעולם הסוד הטמיר והנעלם, ומתוך עולמות אלו הוא מאיר לתלמיד המאזין לסיפור וחווה אותו, ואת הקשר עם הרבי, כמה שיכול להיות פתח אל עולמות הרוח המפעמים בו.

ראיית המורה כאמן וההוראה כמעשה אמנות בהקשר לסיפורי החסידים מדגישה אפוא את הסיפור כביטוי לתודעה אמנותית המכירה בקשר שבין צורה לתוכן ובהשפעתם ההדדית זו על זה. כמו כן ראינו, שיצירת הסיפורים והחשיפה אליהם מאפשרת פיתוח של שפה פואטית, הנוגעת ברבדים עמוקים של הנפש, ומעבר לכך, הם מחדדים את ההכרה בדבר גבולותיה של השפה וההיפתחות אל מה שמעבר לה, שלא ניתן לביטוי במילים. מעשה הסיפור הוא מעשה אמנות: המספר הופך להיות אמן-יוצר ובכך מביא לידי ביטוי את היכולת היצירתית שבו ובדרך בה מפגיש הרבי את תלמידיו עם עולמות של רוח ודעת, יש ביכולתו להיות כאמן יוצר בעל טביעת אצבע ייחודית וחד פעמית. זאת ועוד, הרבי המספר פועל מתוך הרוח השורה עליו או מתוך יצירתיות הנובעת מתוכו, בטבעיות או מתוך מאמץ. מכל זאת עולה האפשרות לראות את מעשה החינוך המתקיים בסיפורי החסידים, כמעשה של יצירה אמנותית. בנוסף לכך, בכוחו של המדיום הסיפורי, כשייך לתחום האמנות

<sup>144</sup> תדמור, חינוך, עמ' 454.

<sup>145</sup> לעיל עמ' 45-47.

והיצירה, לבטא רובד של מסתורין וחידתיות, של מה שלא ניתן לפתור עד תום ולכן ממשיך ללוות את האדם ולפעום בו.

## ד. סיכום

בפרק זה עמדנו על האופן שבו יכולה הפילוסופיה של החינוך לזרוע אור נוסף על סיפורי החסידים ועל משמעותם החינוכית וזאת בעקבות דבריהם של מגוון הוגים, שדבריהם יוצרים פסיפס בו מתחברים יחד המימד הדיאלוגי בחינוך עם הפן הנרטיבי והאמנותי. הסיפורים השונים כמו מעניקים פנים וצורה לאמירות הפילוסופיות ופותחים צוהר לאופן בו הן יכולות להתגשם במציאות. מעבר לכך, לעיתים הם גם מסמנים את הגבול וההבדל בין הפילוסופיה החינוכית בת זמננו, לבין ההווה החסידית שעולם החינוך שבה אינו יכול להיבחן בנפרד מהיותה תנועה דתית ורוחנית.

המבט על סיפורי החסידים דרך ה'מנסרה' של מחשבת החינוך דומה להתבוננות על צבע אחד דרך שקף הצבוע בצבע אחר, דבר המביא להופעתו של צבע שלישי.<sup>146</sup> לתובנות העולות מתוך פרספקטיבה זו ישנו כפל פנים: מחד הן מאפשרות להרחיב את יריעת העיסוק בסיפור החסידי ולפתוח פתח לחיבורים נוספים בין העולם הרעיוני של החסידות למחשבת החינוך, ומאידך הן יכולות להיות רלוונטיות גם לעולם החינוך וההוראה של ימינו בכך שהן משרטטות דרכים שונות בהן רעיונות אלו באים לכדי ביטוי בסיפורים החסידיים, באופן שיכול לעורר מבט חדש גם אודות השדה החינוכי.

---

<sup>146</sup> דימוי זה הוציע לי ד"ר ציפי קויפמן ז"ל כאשר שוחחתי איתה על עבודתי.

## אחרית דבר

שתי תמות מן התרבות האנושית נכרכו יחד בעבודה זו.

ראשית, **הסיפור**.

על קירות מערה, מסביב למדורה, בשדה הפתוח, חקוק באבן, רקום בשטיחי צמר, חרוט על גווילי עור או כתוב על ספר: מאז ומעולם סיפרו אנשים סיפורים זה לזה, ממבוגר לצעיר, מהורים לילדיהם, מדור לדור.

תנועת החסידות כתבה פרק ייחודי בסיפור הסיפורים, בכך שהפכה אותם לערוץ ביטוי מרכזי של רעיונותיה הרוחניים. רב-קוליותם של הסיפורים איפשרה להם לפנות לאנשים שונים באופנים שונים, כל אחד ללבבו וכפי כוחו. בדרך ההצפנה והעירפול המכוון שימשו הסיפורים גם כגורם חתרני ומעורר. למדיום הסיפורי יוחסה בחסידות משמעות דתית ומיסטית, מתוך מודעות עמוקה לקשר שבין תוכן לצורה ורגישות לשפה ולכוחה היוצר. הסיפורים הפכו בה לערוץ נוסף להתחקות אחר דרכי האל, הבורא עולמות ומעניק לאדם ולעולם את סיפורם.

שנית, **הקשר בין מורה לתלמיד**.

משה ויהושע, סוקרטס ואפלטון, רבה ואביי, פרויד ויונג, הלן קלר ואן מנספילד סולובין: מבין מערכות היחסים שמקיים האדם בעולם הזה, מערכת היחסים שבין מורה לתלמיד היא מיוחדת במינה. שירים, סיפורים ורומנים נקשרו בה וניסו לעמוד על סודם של המורים החיים בלבנו. גם בנושא זה החסידות הציעה מודל ייחודי בכך שהעמידה במרכז את הקשר בין הרבי לחסידיו. החסידים דבקם ברבי ומכוח ההתקשרות אליו הוא משמש עבורם כצינור להורדת השפע האלוהי או כסולם אל עולמות עליונים. מעבר לכך הוא מלווה אותם בשבילי החיים ומסייע להם בשאלות, התלבטויות והתמודדויות הנקרות על דרכם. זהו מפגש שהוא לעיתים כאוב ומורכב ומעורבים בו יחסי כוח וכבוד אולם להתקשרות החסיד עם הרבי, כאשר היא במיטבה יכולה להיות השפעה משנת חיים, מטלטלת ומרפאת.

הצבתן יחד של שתי תמות אלו יוצרת הארה כפולה: הסיפור הוא אלמנט מחבר שיש לו פעולה רבת פנים בהיבט הבין-אישי, וקשר בין מורה לתלמיד מתגלה כעלילה רבת פנים, כמה שיכול להיות פרק משמעותי בסיפור חייהם. מעשה הסיפור דורש התמסרות, מוכנות ליצור ולגייס את הכוחות הפוריים בנפש אך התמסרות זו אינה רק פנימה, אל נפשו של המספר, אלא היא נובעת מתוך המפגש הבין-אישי וממנו היא מקבלת את כוחה. הסיפור הוא פרי הפגישה. במעשה החינוכי יש מן הממשות של המציאות והחיים ומן הבידיון של החלומות ומאוויי הלב. יש בו מן הפכים הקטנים של היומיום ומן השגב של המסתורין והסוד. הוא מעשה פואטי שמערב כוחות יצירתיים מן התהום ומן הרקיע.

חיים נחמן ביאליק חשב ליצור, בנוסף ובדומה לספר האגדה, גם ספר שיכנס בתוכו את תמציתו ומיטבו של הסיפור החסידי, מחשבה שלבסוף לא הגיעה לכדי מעשה. אולם על מעשה כינוס זה התבטא ביאליק בדברים קשים:

צריך להקדיש לחזיון כחסידות קומפנדיום [=תמצית] גדול בארבעה-חמישה כרכים און געענדיגט, אז, נאכהער זאל ניט זיין מעהר וואס צו ריידען, און א סוף זאל דאס נעהמען... [וזהו זה, ולאחר מכן אין לדבר בזאת יותר, סוף לענין]. ולא שכל אחד יבוא ויוסיף, יבוא ויחדש עד אין סוף. [...] צריך לחבר קומפנדיום אחד של החסידות ולשים קץ לחסידות. וחסל, און זי זאל שוין מעהר קיין תחיית המתים נישט אויפשטיין... [ושהיא לא תקום יותר בתחיית המתים]. בני אדם טועים בענין ספר האגדה. אני לא באתי לפתוח - כי אם לחתום, לסיים, להפסיק, לשים קץ לאגדה !!<sup>1</sup>

לעומת דבריו של ביאליק, המבקשים לראות את הסיפור החסידי כחתום וכפרק נשכח, עבודה זו פסעה בעקבותיו של ולטר בנימין שראה את הסיפור במיטבו כעל-זמני ובעל אפשרות להיפתח ולהישמע מחדש:

הסיפור [...] אינו מבזבז את עצמו. הוא שומר על כוחו וגם כעבור זמן רב הוא מסוגל להיפתח. [...] אמנות הסיפור היא תמיד האמנות לספרו הלאה, וזו אובדת כאשר אין זוכרים אותו עוד.<sup>2</sup>

ראיית הסיפור כעדות או כהד לאירוע חי, להתרחשות ממשית של מפגש 'אמיתי' בין מספר למאזין הופכת אותו למה שבלתי אפשרי לכנס אותו אל ספר סגור וחתום ולאחוז בו כדבר מוגמר. סיפורים יכולים להישמע, להיכתב ולהיקרא מחדש שוב ושוב וזה סוד כוחם.

מכיון שסיפור תמיד זקוק למספר, ותמיד זקוק לקוראיו או שומעיו, הרי משמעותו אינה חתומה בו אלא בנפש שומעיו, ומתפענחת מחדש במפגש עמם.

תקוותי כי מחקר זה יאיר את סיפורי החסידים בהם עסק באור חדש, שיאפשר 'לספרם הלאה' וכי הוא יפתח פתח למחקרי המשך שיביטו על סיפוריו של רבי חסידי זה או אחר מתוך המבט החינוכי והדיאלוגי המצוי בתשתיתם או יאפשרו הגעה לתובנות חדשות אודות מערכת היחסים שבין הרבי החסידי לתלמידיו.

<sup>1</sup> ראבידוביץ, ביאליק, עמ' 66. מצוטט בתוך: מאיר, דמותו המיתולוגית, עמ' 77-78.  
<sup>2</sup> בנימין, כתבים, עמ' 183.

# ביבליוגרפיה

## מקורות ראשוניים

- אביר הרועים = צבי יהודה מאמלוק, אביר הרועים, פיוטרקוב תרצ"ה.
- אגרא דפרקא = צבי אלימלך שפירא, אגרא דפרקא, לבוב תרי"ח.
- אגרות קודש = ר' מנחם מגדל שניאורסון, אגרות קודש טז (חורף תשי"ח), אוצר החסידים, ניו יורק, תש"מ.
- אוהב ישראל = ר' אברהם יהושע השל מאפטא, אוהב ישראל, דפוס רבי חנינא ליפא ורבי יהושע העשיל שפירא, זיטאמיר תרכ"ג.
- אוצר הסיפורים = צבי מושקוביץ, אוצר הסיפורים, הוצאת המחבר, ירושלים תשי"א.
- אור המאיר = ר' זאב וולף מז'יטומיר, אור המאיר, דפוס מאיר יחיאל האלטער, ורשה תרמ"ג.
- אור ישרים = משה חיים קליינמן, אור ישרים, ורשה תרפ"ד.
- אם לבינה = יקותיאל אריה קאמלהאר, אם לבינה, דפוס אליעזר שענקעל ושמעון ראבי, למברג תרס"ט.
- אמרות טהורות = ר' משה מקוברין, אמרות טהורות, דפוס בנימין ליפשיץ, ורשה תר"ע.
- אמרי נועם = ר' מאיר הורוויץ מדזיקוב, אמרי נועם על חמשה חומשי תורה, דפוס חיים אהרן זאפניק עט קנאללער, פרעמישלא תרל"ח.
- אמת ואמונה = ישראל יעקב ארטן, אמת ואמונה, דפוס שרגא וינפלד, ירושלים ת"ש.
- אמת מארץ תצמח = בעילום שם, אמת מארץ תצמח, קרית יואל, ניו יורק תשע"ב.
- ארץ החיים = חיים ליברזון, ארץ החיים, בית מסחר הספרים שמחה פרינד, פשעמישל תרפ"ז.
- באר מים חיים = ר' חיים טירר מצ'רנוביץ, באר מים חיים, דפוס רבי חנינא ליפא ורבי יהושע העשיל שפירא, זיטומיר תרכ"א.
- בארת המים = ר' צבי הירש מרימנוב, בארת המים, דפוס מאיר ליב הירש, סאטמר תש"ב.
- ביכורי אבי"ב = ר' יעקב אריה מראדזימין, ספר ביכורי אבי"ב על סדר פרשיות התורה, דפוס ישראל גרודיצקי ובניו, לונדון תש"ח.
- בינה לעתים = ר' עזריה פיגו, בינה לעתים, ונציה ת"ח.



בית ישראל = ראובן ז"ק, בית ישראל, דפוס מרדכי צדרבוים, פיטרקוב תרע"ג.  
 בית שלמה = דוד כהנא, בית שלמה, דפוס משה יודא גלאנץ, אורשווא תרפ"ח.  
 בך יברך ישראל = לוי יצחק מאנזון, בך יברך ישראל, פרמישלה תרס"ה.  
 בן פורת יוסף = ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, דפוס צבי הירש ושמואל סג"ל, קארעץ תקמ"א.  
 ברכת אהרן = אהרן הויזמאן, ברכת אהרן, ירושלים תש"ל.  
 ברכת אליהו = ר' שלמה משה עמאר, ברכת אליהו, מכון שמע שלמה, ירושלים תשע"ב.  
 גדולת מרדכי = גרשון עמנואל הלוי סטאשעווסקי, גדולת מרדכי וגדולת הצדיקים, ורשה תרצ"ד.  
 דברי אמת = ר' יעקב יצחק הורוויץ, דברי אמת על התורה, דפוס קאהן ופריעד, מונקטש תרע"ד.  
 דברי דוד = ר' דוד משה פרידמן, הוסיאטין תרס"ד.  
 דברי חיים = ר' חיים האלברשטאם, דברי חיים על התורה, סוואליבע תרע"ג.  
 דברי ישראל = ר' ישראל טאוב, דברי ישראל על התורה חלק ג', מכון אשי ישראל, ניו יורק תשס"ח (ורשה תרע"ב).  
 דברי שמואל = ר' שמואל שמעלקא הורוויץ, דברי שמואל, לבוב תרכ"ט.  
 דברים ערבים ח"א = דב בער עהרמאן, דברים ערבים חלק א', מונקאץ, דפוס קאהן עט פריעד, תרס"ג.  
 דברים ערבים ח"ב = דב בער עהרמאן, דברים ערבים חלק ב', מונקאץ, דפוס קאהן עט פריעד, תרס"ה.  
 דגל מחנה אפרים = ר' משה חיים אפרים מסדילקאב, דגל מחנה אפרים, קארעץ תק"ע.  
 דובר שלום = אברהם חיים שמחה בונם מיכלזאהן, בית מסחר הספרים שמחה פריינד, פשעמישל תר"ע.  
 האוצר מסיפורי צדיקים = אברהם יצחק סויבלמן, האוצר מסיפורי צדיקים, בית דפוס ליבסקינד, ווארשא תרצ"ז.  
 הסבא קדישא = בן ציון קלוגמן, הסבא קדישא מרדזימין, ירושלים תשע"ב.  
 התגלות הצדיקים = שלמה גבריאאל רוזנטל, התגלות הצדיקים, דפוס יעקב זאב אונטערהענדלער, ווארשא תרס"ה.

זוהר חי = ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין, זוהר חי בראשית חלק שני, דפוס אברהם ניסן זיס סג"ל ויעקב משולם ניק, לעמבערג תרל"ה.

זכותא דאברהם = אריה מרדכי רבינוביץ, זכותא דאברהם, דפוס הרשקוביץ, ירושלים תש"ט.

זכר צדיק = שלום אליהו שטאם, זכר צדיק, דפוס י. פיראזשניקאו, ווילנא תרס"ה.

זכרון טוב = יצחק לייב לנדא, זכרון טוב, דפוס פייבל בלכאטווסקי, פיטרקוב תרנ"ב.

זכרנו לחיים = דב בר עהרמאן, זכרנו לחיים, מונקאץ' תרצ"ח.

חדוות שמחה = יהונתן הלוי אייבעשיטץ, חדוות שמחה, ווארשא תר"צ.

חידושי הפלאה = פנחס הלוי איש הורוביץ, חידושי הפלאה למסכת כתובות, אופיבאך תקמ"ו.

חיי מוהר"ן = ר' נתן שטרנהארץ, חיי מוהר"ן, דפוס אברהם יהושע העשיל דראקר, למברג תרל"ד.

חסד לאברהם = ר' אברהם המלאך ור' אברהם קאליסקער, חסד לאברהם, מכון שפתי צדיקים ירושלים תשע"ג (טשערנאוויץ תרי"א).

טעמי המנהגים = אי"ש שו"ב [ר' אברהם יצחק שפרלינג], ספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים, הוצאת ר' דוד ראטה, לעמבערג תרפ"ח.

ישועות ישראל = יוסף ראטה, ישועות ישראל, פאדגורזע תרס"ד.

כל הכתוב לחיים = צבי מאשקאוויטש, כל הכתוב לחיים, ירושלים תשכ"ב (רפאל הלוי סג"ל צימעטבוים, דרכי חיים, קרקוב תרפ"ג).

כנסת ישראל = ראובן ז"ק, כנסת ישראל, וורשא תרס"ו.

כרם בית ישראל = כרם בית ישראל - רוזין סדיגורה, מכון קרית מלך, ירושלים תשס"ב.

כרם ישראל = ראובן ז"ק, כרם ישראל, דפוס שלמון, לובלין תר"צ.

כתבי ר' יאשע שו"ב = יאשע שו"ב (ר' חיים יוסף אריה פארגר), כתבי ר' יאשע שו"ב, ירושלים תשמ"מ.

כתר שם טוב = ר' ישראל בעש"ט, כתר שם טוב, זאלקווא תקנ"ד.

ליקוטי דברי דוד = יהושע יוסף קורנבליט, ליקוטי דברי דוד, דפוס דוד חן, ירושלים תשכ"ח.

ליקוטי הלכות או"ח = ר' נתן מברסלב, ליקוטי הלכות אורח חיים א, אגודת משך הנחל, ירושלים תשס"ז (יאשי 1843).

ליקוטי הלכות חו"מ = ר' נתן מברסלב, ליקוטי הלכות חושן משפט א, ירושלים תשס"ב (לבוב תרי"ט).

ליקוטי מוהר"ן = ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, אוסטרעהא תקפ"א.

מאור ושמש = ר' קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין, מאור ושמש, דפוס יהודית ראבינשטיין, ברסלאו תר"ב.

מאורות הגדולים = אהרן ציילינגולד, מאורות הגדולים (דפוס נטע קרונברג, בילגוריא תרע"א), מהדורת גדליה נגאל, כרמל, ירושלים תשנ"ז.

מאמר מרדכי = מרדכי חיים סלאנים, מאמר מרדכי, ירושלים, תשס"ב.

מאמרי אדמו"ר הזקן = ר' שניאור זלמן מלאדי, מאמרי אדמו"ר הזקן, אוצר החסידים, ברוקלין 1981.

מגדל דוד = מרדכי ברוקמן, מגדל דוד, דפוס ח"ה פאלמאן, פיטרקוב תר"ץ.

מדרש פנחס = ר' פנחס שפירא מקוריץ, מדרש פנחס, דפוס זיסבערג, ווראשא תרל"ו.

מי הי"ם = ר' יצחק מאיר מסאכטשאב, מי הי"ם, דפוס אברהם יצחק האלטער, ווראשא תרע"ו.

מעבר יבק = ר' אהרן ברכיה ממודינה, מעבר יבק, מכון אהבת שלום, ירושלים תשנ"ו.

מעין החסידות = הר' מנחם גוטמן, מעין החסידות: מאסף לחסידות מקורית (שנה ה' ספר ז'), דפוס דעת, ירושלים תשכ"ז.

מעשיות ומאמרים יקרים = ישעיה וואלף ציקערניק, זיטאמיר תרס"ג.

נועם אלימלך = ר' אלימלך מליז'נסק, נועם אלימלך (דפוס אברהם ניסן זיס סג"ל, למברג תקמ"ח), מהדורת גדליה נגאל, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח.

נפלאות הסבא קדישא = ראובן חיים אלכסנדר [צ'ארניחה], נפלאות הסבא קדישא, דפוס פאלמאן, פיטרקוב תרפ"ט.

נפלאות התפארת שלמה = אברהם שמואל צבי הירש, נפלאות התפארת שלמה, דפוס י. קארנענדז ורוזנבלד, פיטרקוב תרפ"ג.

נצר חסד = ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל סאפרין, נצר חסד על מסכת אבות, לבוב תרט"ז.

נר ישראל = חיים דב שטערן, נר ישראל, בני ברק תשנ"ט.

נתיב מצוותיך = ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל סאפרין, נתיב מצוותיך, ירושלים תש"ן (לבוב תרי"ח).

נתיבות שלום = ר' שלום נח ברזובסקי, נתיבות שלום ח"א, נתיבות שלום מכון אמונה ודעת, ירושלים תשמ"ב.

סדר הדורות מתלמידי הבעש"ט = מנחם מנדל בודק, סדר הדורות מתלמידי הבעש"ט, למברג תרכ"ה?

סיפורי חסידות צ'רנוביל = ישעיה וואלף ציקערניק, סיפורי חסידות צ'רנוביל, מעשיות ומאמרים יקרים, (זיטאמיר 1903), מהדורת גדליה נגאל, כרמל, ירושלים תשנ"ד.

סיפורי מעשיות = ר' נתן מנמירוב, ספר סיפורי מעשיות, אוסטרעהא תקע"ה.

סיפורי צדיקים החדש = אברהם יצחק סויבלמן, סיפורי צדיקים החדש, פיוטרקוב תרס"ט.

ספר הבהיר = ספר הבהיר, מהדורת דניאל אברמס, כרוב, לוס אנג'לס תשנ"ד.

ספרן של צדיקים = אלעזר דוב גימאן, ספרן של צדיקים, דפוס נ"א יאקאבי, וורשה תרע"ד.

עבודת ישראל = ר' ישראל הופשטיין מקודניץ, עבודת ישראל, דפוס אריה ליב שפירא, זיטאמיר תרי"ח.

עירין קדישין תניינא = ר' מאיר הלוי ממראמפאלי, עירין קדישין תניינא, בארטפעלד תרס"ז.

עירין קדישין = אהרן ולדן, עירין קדישין, ווארשא תרמ"ה.

ערבי נחל = ר' דוד שלמה אייבשיץ, ערבי נחל, ווארשא תרל"א.

עשר אורות = ר' ישראל ברגר, עשר אורות, פיוטרקוב תרס"ז.

עשר זכיות = עזריאל חיים זאמלונג, עשר זכיות, דפוס ח"ה פאלמאן, פיוטרקוב תרצ"א.

עשר עטרות = ר' ישראל ברגר, עשר עטרות, דפוס פאלמאן, פיוטרקוב תר"ע.

עשר צחצחות = ר' ישראל ברגר, עשר צחצחות, דפוס ח"ה פאלמאן, פיוטרקוב תר"ע.

פאר וכבוד = דב בער עהרמאן, פאר וכבוד, דפוס מיזלעס וגארטענבערג, מונקאטש תרע"א.

פאר יצחק = מיכאל הכהן בראווער, פאר יצחק, בית מסחר ספרים עתיקים וחדשים, לבוב תרפ"ח.

פאר מקדושים = מנחם מנדל בודק, פאר מקדושים, למברג תרכ"ה.

פורת יוסף = דוד פעלבערבוים, פורת יוסף, ברוקלין תשע"ג.

פרדס רימונים = ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, קראקא שנ"א.

צדקת הצדיק = ר' צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, לובלין תרע"ג.

רמתיים צופים = ר' שמואל משינוואה, רמתיים צופים על תנא דבי אליהו, דפוס האחים לעווין עפשטיין, וורשה תרס"ח.

רשפי אש = ר' מרדכי שפירא מנסכיז, רשפי אש, דפוס בלייער, בארטפעלד תרס"ה.

שבחי הבעש"ט = אברהם רובינשטיין, שבחי הבעש"ט: מהדורה מוערת ומבוארת, ראובן מס, ירושלים תשס"ה.

שבחי צדיקים = מנדל ציטרין, שבחי צדיקים, (דפוס נ' שריפטגיסער, ורשה תרמ"ג) מהדורת גדליה נגאל, כרמל, ירושלים תשנ"ו.

שבע רצון = יצחק צינגר, שבע רצון, דפוס שאול חנניה דייטשר, פדגורזע תרס"ה.

שיח שרפי קודש = יועץ קים קדיש, שיח שרפי קודש, א-ו, מסורה, לודז' תרפ"ח- תרצ"א.

שיחות הר"ן = ר' נתן מברסלב, שיחות הר"ן, דפוס ראחטין, לעמבערג 1901 (תרס"א).

שיחות יקרים = אלימלך זאב שטרן, שיחות יקרים, דפוס מאיר ליב הירש, סאטו-מארע תרצ"א?

שיחת חולין החדש = אברהם סג"ל אטינגא, שיחת חולין של תלמידי חכמים החדש, דפוס קאהן עט פריעד, מונקאטש תרס"ט.

שמונה קבצים = ר' אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד.

שמן הטוב = אברהם חיים שמחה בונם מיכלזאהן, שמן הטוב, פיעטרקוב תרס"ה.

שפע חיים = ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שפע חיים על התורה ומועדים, מכון דברי יציב, ברוקלין תשס"ו.

שפתי צדיקים = יהושע השל בן יוסף ישראל מרימנאב, שפתי צדיקים, פרעמישלא תרמ"ג 1883.

תולדות הנפלאות = ישראל משה בראמבערג, תולדות הנפלאות, ווארשא תרנ"ט.

תולדות יעקב יוסף = ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, דפוס צבי הירש ושמואל סגל, קארעץ תק"מ.

תולדות יצחק = ר' יצחק אייזיק וייס, תולדות יצחק על התורה, בני ברק תשנ"ו (מונקאטש תרס"ג).

תועפות רא"ם = אברהם נייערמאן, תועפות רא"ם, ווארשא תרצ"ו.

תורת אבות = ר' שלום נח ברזובסקי, תורת אבות, הוצאת ישיבת בית אברהם, ירושלים תשל"ג.

תפארת בית לוי = שלום גוטמאן ומתתיהו יחזקאל גוטמאן, תפארת בית לוי, דפוס פראגרעסול א' גרינבערג, יאסי תר"ע.

תפארת הצדיקים = שלמה גבריאלי ראזענטאל, תפארת הצדיקים, ווארשא תרס"ט.

תפארת ישראל = מנשה פריימן, תפארת ישראל, דפוס מ. ליבעסקינד, לאדז' תרצ"א.

תפארת שלמה על הזמנים ומועדים = ר' שלמה הכהן רבינוביץ, תפארת שלמה על הזמנים ומועדים, בענדין תר"ע.

תפארת שלמה = ר' שלמה הכהן רבינוביץ, תפארת שלמה על התורה, דפוס נתן שריפטגיסער, ווארשא תרכ"ט.

## מקורות משניים

אופק, תנו להם ספרים = אוריאל אופק, תנו להם ספרים: פרקי ספרות ילדים, ספרית פועלים, רעננה, תשמ"ד.

אטינגר, הקבצנים = אסתר אטינגר, "השמחה השלמה הבאה מתוך החסרון: על סיפורי המסגרת של מעשה משבעת הקבצנים" בתוך: רועי הורן (עורך) החיים כגעגוע: קריאות חדשות בסיפורי מעשיות של ר' נחמן מברסלב, משכל - ידיעות ספרים, תל אביב 2010, עמ' 214-239.

אטקס, מחבורה לתנועה = "מחבורה לתנועה - תנועת החסידות בראשיתה", יחידות 9-10 של הקורס: פולין, פרקים בתולדות יהודי מזרח אירופה ותרבותם, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"א.

אטקס, בעל השם = עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט - מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, מכון זלמן שז"ר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס.

אטקס, לשם שמים = עמנואל אטקס, לשם שמים: חסידים, מתנגדים, משכילים ומה שביניהם, כרמל, ירושלים תשע"ו.

אטקס, תנועת החסידות = עמנואל אטקס, תנועת החסידות בראשיתה, משרד הביטחון ההוצאה לאור, תל אביב תשנ"ח.

איגן וג'אדסון, התפתחות ההבנה = קירן איגן וג'אדסון, "התפתחות ההבנה המוקדמת - אנו מתחילים כמשוררים" בתוך: יורם הרפז (עורך) להבין הבנה; ללמד להבין: מושגים ומעשים, מכון מופ"ת, רעננה 2016, עמ' 128-133.

Kieran Egan, Teaching as storytelling: An alternative approach to teaching and curriculum in the elementary school, Ontario: The Alehouse Press, London 1986

איגן, חינוך להבנה = קירן איגן, חינוך להבנה: שלבים בהתפתחות ההבנה האנושית, ספרית פועלים הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשס"ט.

אידל, החסידות = משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, שוקן, ירושלים ותל אביב תשס"א.

אידלשטיין, פתיחות ואמונה = אילון אידלשטיין, פתיחות ואמונה: בחיפוש אחר חינוך לתרבות כאן ועכשיו, מכון מופ"ת, רעננה 2017.

איזר, מעשה הקריאה = וולפגנג איזר, מעשה הקריאה: תאוריה של תגובה אסתטית, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו.

Elliot W. Eisner, What Education Can Learn From the Arts, = חינוך ואמנות =  
LEARNIng Landscapes, Volume 2, Number 1, Autumn 2008, p. 23-30.

Elliot W. Eisner What do the Arts teach? Improving = מה מלמדות האמנויות =  
Schools, Vol 1, November 3, 1998.

אלבז לוביש, מחקר נרטיבי = פרידה אלבדלוביש, "מחקר נרטיבי-ביוגרפי בחינוך ובהוראה", בתוך:  
נעמה צבר בן יהושע (עורכת) מסורות וזרמים במחקר האיכותי, דביר, תל אביב 2001, עמ' 119-140.

אלטר, הנאות הקריאה = רוברט אורי אלטר, הנאות הקריאה בעידן האידיאולוגי, הוצאת הספרים של  
אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן, לוד וחיפה 2001.

Maxine Alterio & Janice McDrury, Learning through = למידה =  
storytelling in higher education: Using reflection and experience to improve  
learning. Routledge, 2003.

אליאור, חירות = רחל אליאור, חירות על הלוחות, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון ההוצאה  
לאור, תל אביב תש"ס.

אליאור, נתן אדלר = רחל אליאור, "נתן אדלר והעדה החסידית בפרנקפורט : הזיקה בין חבורות  
חסידיות במזרח אירופה ובמרכז במאה הי"ח", ציון נ"ט (תשנ"ד), עמ' 33-64.

אלכסנדר וגוברין, המספר העממי = תמר אלכסנדר ומיכל גוברין, "קווים להגדרת אמנות ההצגה של  
המספר העממי", עיתון 77 (1985), עמ' 45-51.

אלכסנדר ונוי, הסיפור העממי = תמר אלכסנדר ודב נוי, "קווים לאפיון הסיפור העממי" בתוך: תמר  
אלכסנדר (עורכת) "עד עצם היום הזה..." על אמנות ההיגוד של המספר העממי, הוצאת תג, רמת גן  
תשנ"ג, עמ' 39-60.

אלכסנדר, חנינת אללה = תמר אלכסנדר, "חנינת-אללה נוסח יהודי-תימני של סיפור סינדרלה  
ומקבילותיו" בתוך: תמר אלכסנדר (עורכת) "עד עצם היום הזה..." על אמנות ההיגוד של המספר  
העממי, הוצאת תג, רמת גן תשנ"ג, עמ' 97-126.

אלמוג, פניני נובל = שולמית אלמוג, פניני נובל: מבחר נאומים של כלות וחתני פרס נובל לספרות,  
הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וכתר, חיפה 2007.

אלפסי, אנציקלופדיה ח"א = יצחק אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, אישים א-ט, מוסד הרב קוק,  
ירושלים תשמ"ו.

אלפסי, אנציקלופדיה ח"ב = יצחק אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, אישים, אות י', הוצאת מוסד הרב  
קוק, ירושלים תשס"א.

אלפסי, אנציקלופדיה ח"ג = יצחק אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, אישים כ-ת, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ה.

אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות = יצחק אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות (כרך א) מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו.

אלפסי, בתי התפילה = יצחק אלפסי, "בתי התפילה של החסידים", מחניים צ"ה (תשכ"ה), עמ' 147-144.

אלפסי, הרב מאפטא = יצחק אלפסי, הרב מאפטא, מכון שפתי צדיקים, ירושלים תשמ"א.

אלפסי, חמישים צדיקים = יצחק אלפסי, חמישים צדיקים, כרמל, ירושלים תשנ"ח.

אלפסי, ספר האדמו"רים = יצחק אלפסי, ספר האדמו"רים, אריאל - הספריה לחקר החסידות, תל אביב תשכ"א.

אלפסי, תשעים שרים = יצחק אלפסי, תשעים שרים: בממלכת התורה והחסידות, מכון אל ההרים, ירושלים תשנ"ז.

אלשטיין וליפסקר, קווי יסוד = יואב אלשטיין ואבידב ליפסקר, "קווי יסוד בתימטולוגיה של ספרות עם ישראל", אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, כרך א', הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה.

אלשטיין, בואו לתקון = יואב אלשטיין, "בואו לתקון: ביבליוגרפיה של הספרות החסידית", בתוך: אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים) מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית, כרך א', אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ו.

אלשטיין, האקסטזה = יואב אלשטיין, האקסטזה והסיפור החסידי, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ח.

אלשטיין, יסודות מאגיים = יואב אלשטיין, "יסודות מאגיים ומיסטיים בסיפורי ריפוי חולים בספר שבחי הבעש"ט", דעת 34 (תשנ"ה), עמ' 131-149.

אלשטיין, מעשה חושב = יואב אלשטיין, מעשה חושב: עיונים בסיפור החסידי, עקד, תל אביב תשמ"ד.

אמית, לקרוא סיפור מקראי = יאירה אמית, לקרוא סיפור מקראי, משרד הבטחון ההוצאה לאור, תל אביב תש"ס.

אנגלנדר, גוף הצדיק = יקיר אנגלנדר, "המתח סביב מעמד גוף הצדיק: עיון בסיפורי בעל ה'אהבת ישראל' מוויז'ניץ", מחקרי ירושלים בספרות עברית (תשע"ד), עמ' 103-131.



אנקורי, הלב והמעין = מיכה אנקורי, הלב והמעין: חסידות ופסיכולוגיה אנליטית, רמות, תל אביב תשנ"א.

אנקורי, מרומי רקיעים = מיכה אנקורי, מרומי רקיעים ותחתיות שאול: מסע הנפש של רבי נחמן מברסלב, רמות, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשנ"ה.

אסף, דרך המלכות = דוד אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ז.

אסף, הציץ ונפגע = דוד אסף, הציץ ונפגע: אנטומיה של מחלוקת חסידית, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, חיפה תשע"ב.

אפשטיין-ינאי, אילוצים ואפשרויות = מילי אפשטיין-ינאי, בין אילוצים לאפשרויות במרחב מוגן: הזמנה לסדנת כתיבה, מכון מופ"ת, תשע"ז.

אפשטיין-ינאי, פרדוקסים = מילי אפשטיין-ינאי, "לחשוב מחדש על הכשרת מורים: חקירה של פרקטיקה מורכבת בעזרת שלושה פרדוקסים", אנליזה (2014), עמ' 27-45.

אפשטיין-ינאי, הכשרת מורים = מילי אפשטיין-ינאי, "הכשרת מורים: האמנם משימה אפשרית?" חמי בן נון (עורך) התבונות: הילד, המבוגר ותרבות מתחדשת. מעולמות היצירה של תלמידיו וחבריו של משה כספי. מכללת שערי משפט, הוד השרון 2010, עמ' 200-209.

אפשטיין-ינאי, מקום למורה = מילי אפשטיין-ינאי, "מקום למורה: הערות על מעשה ההוראה והלמידה", תיאוריה וביקורת 17 (סתו 2000), עמ' 145-161.

אשכולי, החסידות בפולין = אהרן זאב אשכולי, החסידות בפולין, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס.

באומן, סיפור ופרפורמנס = Richard Bauman, Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative, Cambridge University Press, 1986.

בובר, אור הגנוז = מרטין בובר, אור הגנוז: סיפורי חסידים, שוקן, ירושלים ותל אביב תש"ז.  
בובר, בסוד שיח = מרדכי מרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ט.

בובר, בפרדס החסידות = מרטין בובר, בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהיותה, ביאליק ודביר, ירושלים תש"ה.

בובר, חינוך האופי = מרדכי מרטין בובר, "על חינוך האופי", תעודה וייעוד, מאגנס, ירושלים, 2003, עמ' 366-377.

בובר, חינוך מבוגרים = מרדכי מרטין בובר, "חינוך מבוגרים", מולד: ירחון מדיני וספרותי 3 (24-23) שבט-אדר תש"י, עמ' 297-303.

בובר, כמה הערות = מרטין בובר, "כמה הערות לתיאוריה של החסידות", בתוך: תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות, עם עובד, תל אביב תשנ"ב. עמ' 127-134.

בטלהיים, קסמן של אגדות = ברוננו בטלהיים, קסמן של אגדות ותרומתן להתפתחותו הנפשית של הילד, רשפים, תל אביב תשמ"ז.

ביאל ואחרים, החסידות = David Biale, David Assaf, Benjamin Brown, Uriel Gellman, Samuel Heilman, Moshe Rosman, Gadi Sagiv, and Marcin Wodziński, *Hasidism: A New History*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2018.

ביצת אוז אני, אתר זושא =

<https://www.zusha.org.il/story/%D7%91%D7%99%D7%A6%D7%AA-%D7%90%D7%95%D7%95%D7%96-%D7%90%D7%A0%D7%99>

בכטין, דוסטויבסקי = Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.

בן דור, סימנים וקולות = דורונה בן דור, "סימנים וקולות": האירוע ההיגודי של יוסל בירשטיין מחקר השוואתי בין הכתוב למסופר, חיבור לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב תשנ"ד.

בן ישראל, סיפורים יכולים להציל = מרית בן ישראל, סיפורים יכולים להציל, סל תרבות ארצי הוצאה לאור, תל אביב 2012.

בן עמוס, פולקלור = Ben Amos, *folklore, performance and communication*, The Hague, Mouton press 1975.

בן פזי, האמנה החינוכית = חנוך בן פזי, עמנואל לוינס: האמנה החינוכית: אחריות, תקווה וברית, הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, תשע"ו.

בנימין, כתבים = וולטר בנימין, מבחר כתבים - כרך ב': הרהורים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשנ"ו.

בראון, צאנז = איריס בראון (הויזמן), ר' חיים מצאנז, דרכי פסיקתו על רקע עולמו הרעיוני ואתגרי זמנו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ד.

ברוך, אושר ועושר = מירי ברוך, והם חיים בעושר ואושר... : תאוריות חדשות בחקר המעשייה, הקיבוץ המאוחד ספרית פועלים, רעננה תשס"ז.

ברומברג, מגדולי החסידות א' = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, כרך א', המכון לחסידות ירושלים תשי"ד.

ברומברג, מגדולי החסידות ג' = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, כרך ג', המכון לחסידות ירושלים תשט"ז.

ברומברג, מגדולי החסידות ה' = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, כרך ה', המכון לחסידות, ירושלים תשט"ו.

ברומברג, מגדולי החסידות ו' = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, כרך ו', המכון לחסידות, ירושלים תשי"ג.

ברומברג, מגדולי החסידות י' = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, כרך י', המכון לחסידות, ירושלים תשט"ו.

ברומברג, מגדולי התורה והחסידות יח = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי התורה והחסידות, כרך יח, המכון לחסידות, ירושלים תשכ"א.

ברומברג, מגדולי התורה והחסידות כ' = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי התורה והחסידות, כרך כ', המכון לחסידות, ירושלים תשכ"ג.

ברומברג, מגדולי התורה והחסידות כג = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי התורה והחסידות, כרך כג, המכון לחסידות, ירושלים תשכ"ח.

ברונר, נרטיב = Bruner, Jerome. "Narrative and paradigmatic modes of thought." In Learning and Teaching the Way of Knowing Edited by Elliot Eisner. Chicago: The University of Chicago, 1985 pp. 97-115.

ברונר, תרבות החינוך = ג'רום ברונר, תרבות החינוך : מאמרים על חינוך בהקשר, ספרית פועלים, רעננה, תשס"א.

ברוש, התרנגול = רעות ברוש, "עיקר התרנגול הוא הקול? קריאה בסיפור 'האברך שחשב שהוא תרנגול' לרבי דוד מקשאנוב, לאור מחלוקת צאנז- סדיגורה", דעת 89 (2020), עמ' 435-459.

ברוש, מסיפור למשנה = רעות ברוש, "רבי שמחה בונים מפשיסחה : מסיפור חסידי למשנה חינוכית", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במדעי הרוח, ירושלים תשע"ו.

ברל, הרב מאפטא = חיים יהודה ברל, רבי אברהם יהושע השיל הרב מאפטא, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה.

Louis Jacobs, "Eating as an act of worship in hasidic thought", = אכילה, Siegfried Stein and Raphael Loewe, eds., Studies in Jewish Religious and Intellectual History (University of Alabama Press, 1979), 157-66.

גולדברג, אמנות הסיפור = לאה גולדברג, אמנות הסיפור: עיונים בצורות הסיפור הקצר ובתולדותיו, ספרית פועלים, מרחביה תשכ"ז.

גולדמן, השיחה = יפתח גולדמן, להמשיך את השיחה: הזמנה לחינוך הומניסטי, מכון מופ"ת, תשפ"א.

גולדשמידט, עולמה של הילדות = גלעד גולדשמידט, עולמה של הילדות, הוצאת הרדוף, הרדוף תשע"א.

גורביץ' וערב, אנציקלופדיה של הרעיונות = דוד גורביץ' ודן ערב, אנציקלופדיה של הרעיונות, בבל, תל אביב 2012.

גורן, שער החוק = רזי גורן, דרך שער החוק: החינוך כדיאלוג, הקיבוץ המאוחד, חולון תשע"ו.  
גולדמן, ספרות ופסיכואנליזה = מרדכי גולדמן, ספרות ופסיכואנליזה, הקיבוץ המאוחד וקרן יהושע רבינוביץ לאמנויות, תל אביב תשנ"ח.

גלמן, השבילים = אוריאל גלמן, השבילים היוצאים מלובלין: צמיחתה של החסידות בפולין, מרכז זלמן שז"ר לחקר תולדות העם היהודי, ירושלים תשע"ח.

גרין, אקסיס מונדי = Arthur Green, "The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism", Journal of the American Academy of Religion, Volume XLV, Issue 3, 1 September 1977, p. 327-347.

גרין, הומניזציה = מקסין גרין, "הומניזציה באמצעות האומנויות", נמרוד אלוני (עורך) כל שצריך להיות אדם: מסע בפילוסופיה חינוכית - אנתולוגיה, הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, רעננה תשס"ה, עמ' 486-485.

גרין, טיפולוגיה = אברהם יצחק גרין, "טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי", בתוך: דוד אסף (עורך) צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, זלמן שזר, ירושלים תשס"א, עמ' 444-422.

גרין, לשחרר את הדמיון = מקסין גרין, לשחרר את הדמיון: מאמרים על חינוך, אומנות ושינוי חברתי, הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, רעננה 2019.

גרין, שולחן המגיד = אברהם יצחק גרין, "סביב שולחן המגיד: צדיק, מנהיגות ופופולריזציה בחוגו של ר' דוב בער ממזריטש", ציון א (תשע"ג), עמ' 106-70.

גרינשפון, הינדואיזם = יוחנן גרינשפון, הינדואיזם: מבוא קצר, הוצאת אוניברסיטת תל אביב ומפה, תל אביב 2005.

גריס, בין ספרות להיסטוריה = זאב גריס, "בין ספרות להיסטוריה: הקדמות לדיון ועיון בשבחי הבעש"ט". טורא ג (1994) עמ' 181-153.

גריס, הספר העברי = זאב גריס, הספר העברי: פרקים לתולדותיו, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ו.  
גריס, מיטב הסיפור = זאב גריס, "האמנם מיטב הסיפור כזבו? מקום ספרות השבחים בתולדות החסידות", דעת 44 (תש"ס) עמ' 94-85.

גריס, ספר סופר וסיפור = זאב גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשנ"ב.

גריס, ספרות הדרוש = זאב גריס, ספרות הדרוש קבלה 15 (תשס"ז) עמ' 195-169.

גשורי, הניגון והריקוד = מאיר שמעון גשורי, הניגון והריקוד בחסידות, הוצאת נצח, תל אביב תשט"ו.  
דביר-גולדברג, הצדיק החסידי = רבקה דביר-גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הליותן, עיון בסיפורי מעשיות מעשיות מפי צדיקים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ג.

דיינר, אנשי המשי = Glenn Dynner, Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society, Oxford University Press, 2006 pp.197-228.

דיינר, סיפור והיסטוריה = Glenn Dynner, 'The Hasidic Tale as a Historical Source: Historiography and Methodology', Religion Compass (2009) p. 655-675.

דינגוט, נרטיב = נילי דינגוט, נרטיב: עיון רב תחומי, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה תש"ע.

דן, החסידות = יוסף דן, "החסידות: המאה השלישית", בתוך: דוד אסף (עורך) צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, זלמן שזר, ירושלים תשס"א.

דן, הנובלה החסידי = יוסף דן, הנובלה החסידי, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ו.

דן, הסיפור החסידי = יוסף דן, הסיפור החסידי, כתר, ירושלים 1957.

הגלה, רפואה סיפורית = Hegele Arden, "Indigenous Poetics and Narrative = Medicine", in: Synapsis 23/10/2017.

הונזל, דינמיות = Jindřich Honzl, "Dynamics of the sign in the theater", in: Ladislav Matejka & Irwin R. Titunik (eds), Semiotics of Art: Prague School Contributions. Cambridge: MIT Press, 1976. pp.74-93.

הורודצקי, החסידות והחסידים = ש.א. הורודצקי, החסידות והחסידים ספר ראשון, דביר, תל אביב תשי"ג.

הורודצקי, זכרונות = ש.א. הורודצקי, זכרונות, דביר, תל אביב 1957.

היידו וזכאי, דלתות נפתחות = אנדרה היידו ומירה זכאי, דלתות נפתחות: מירה ואנדרה ממשיכים לשוחח, הקיבוץ המאוחד, רעננה 2015.

הירשפלד, כינור ערוך = אריאל הירשפלד, כינור ערוך: לשון הרגש בשירת ח"נ ביאליק, עם עובד, רעננה תשע"א.

הירשפלד, התגלות = אריאל הירשפלד, רישומים של התגלות, חרגול ועם עובד, תל אביב תשס"ו.

הכהן, המהפך = אביה הכהן, "שיקח התענוג בטהור מן תענוג הטמא": המהפך של "בעל התולדות" ממפגשו עם הבעש"ט". בתוך: רועי הורן (עורך) הבעל שם טוב - האיש שבא מן היער, ידיעות ספרים, ראשון לציון התשע"ז, עמ' 193-213.

הלחמי, חכמי ישראל = דוד הלחמי, חכמי ישראל: אנציקלופדיה לגדולי ישראל בדורות האחרונים, אברהם ציוני, תל אביב תשי"ח.

Martha Hamilton & Mitch Weiss, Children tell stories: Teaching and using storytelling in the classroom. Richard C Owen Pub, 2005.

הנדלר, הסיפור החסידי = חנה הנדלר, הסיפור החסידי עיצובים ספרותיים ועמדות מטאפיזיות: עיון ביצירתו של מנחם מנדל בודק, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג.

הר שפי, המפנה = אבישר הר שפי, "ועתה יש נחל נובע מקור חכמה": זיקתו של ר' נחמן מברסלב לרשב"י והמפנה לסיפורי המעשיות", קבלה 30 (תשע"ג), עמ' 253-271.

השל, אלוהים מאמין באדם = אברהם יהושע השל, אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל, כנרת, זמורה ביתן, דביר, אור יהודה תשע"ב.

השל, פילוסופיה = אברהם יהושע השל, "פילוסופיה של הדת", בתוך: שלום רוזנברג (עורך) תורה ומדע בהגות היהודית החדשה, משרד החינוך והתרבות, ירושלים 1988, עמ' 167-178.

השל, קוצק = אברהם יהושע השל, קוצק: במאבק למען חיי אמת, הוצאת מגיד, ירושלים 2015.

וונדר, מאורי גליציה ח"ב = מאיר וונדר, מאורי גליציה: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, חלק ב', המכון להנצחת יהדות גליציה, ירושלים תשמ"ב.

וונדר, מאורי גליציה ח"ד = מאיר וונדר, מאורי גליציה: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, חלק ד', המכון להנצחת יהדות גליציה, ירושלים תשנ"א.

ויזל, בלהט הנשמה = אלי ויזל, בלהט הנשמה: דיוקנאות ואגדות חסידים, משכל, תל אביב 2004.

ויזל, שערי היער = אלי ויזל, שערי היער, עם עובד, תל אביב תשכ"ז.

וייט ואפסטון, אמצעים סיפוריים = מייקל וייט ודוויד אפסטון, אמצעים סיפוריים למטרות טיפוליות, צ'ריקובר, תל אביב 1999.

וילנסקי, חסידים ומתנגדים = מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס ביניהם, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ל.

ויסברג, רבינו הקדוש = יוסף דוד ויסברג, רבנו הקדוש מצאנו: בעל דברי חיים, (לוקט על ידי מאיר וונדר), מפעל קסת שלמה, ירושלים תשל"ו- תש"מ.

ונסובר, היה היה = ירון ונסובר, היה היה פעם - על היסטוריה, סיפור ועניין בין כתלי בית הספר, מכון מופ"ת, תל אביב תשע"ב.

ורסס, עגנון = שמואל ורסס, ש"י עגנון כפשוטו: קריאה בכתביו, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ס.

זיפס, סיפור סיפורים = Jack Zipes, Creative Storytelling: Building Community, Changing Lives, Routledge, New York and London, 1995.

זלדה, צפור אחוזת קסם = זלדה, צפור אחוזת קסם: כתבים וציורים, עמותת זלדה ויצירתה, תשע"ד.

חזן רוקם, לראות את הקולות = גלית חזן רוקם, "לראות את הקולות: עיון בהיגוד הסיפור העממי מבחינה תפקודית, סמיוטית ופרשנית", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי י' (תשמ"ח), עמ' 20-31.

טברסקי, מדור אל דור = נחום טברסקי, מדור אל דור: מגילת יוחסין, תולדות ורשימות ביוגרפיות של אבותי צדיקי הדורות נ"ע, אוניברסל, תל אביב תשכ"ז.

טוהר, שני האחים = ורד טוהר, "שני האחים ומקום בית המקדש", בתוך: אבידב ליפסקר (עורך) סיפור עוקב סיפור: אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, כרך ד', הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ח, עמ' 59-79.

טורניאנסקי, הדרשה = חוה טורניאנסקי, "הדרשה והדרשה בכתב כמתווכות בין התרבות הקאנונית והקהל הרחב", בתוך: ב"ז קדר (עורך) התרבות העממית, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 183-196.

יונג, ארכיטיפים = Carl Jung, Archetypes and the Collective Unconscious [sic], Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 1), Princeton, N.J.: Princeton University Press 1969.

יזהר, לקרוא סיפור = ס. יזהר, לקרוא סיפור, עם עובד, תל אביב תשמ"ב.

ינון פנטון, ריקוד הקודש = יוסף ינון פנטון, "ריקוד הקודש ברוחניות היהודית - הריקוד החסידי", דעת 45 (תש"ס), עמ' 135-145.

יסיף, סיפור העם העברי = עלי יסיף, סיפור העם העברי מוסד ביאליק ואוניברסיטת בן גוריון בנגב, ירושלים תשנ"ד.

יעקבסון, החסידות = יורם יעקבסון, תורתה של החסידות, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון ההוצאה לאור, תל אביב, תשמ"ו.

ישראלי, איחור זמן התפילה = שמעון ישראלי, "איחור זמן תפילה הדיון הפנים חסידי", אסיף ה' (תשע"ח), עמ' 477-487.

כ"ץ, מסורת ומשבר = יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ו.

כהן, אלף הפנים = אדיר כהן, אלף הפנים של האני: הסיפור האישי כמסע ספרותי – טיפולי. היבטים פסיכולוגיים, פילוסופיים, ספרותיים וטיפוליים. מפגש, חיפה תשס"ה.

כהן, היכן גר = אדיר כהן, היכן גר האלהים? ניצוצות וסיפורים חסידיים כמרפא לנפש, אמציה, חיפה 1996.

כהן, טיפול נרטיבי = בועז כהן, תלמידים מחפשים משמעות: טיפול נרטיבי בבית הספר, פרדס, חיפה תשע"ט.

כהן, תורת החסידות = אדיר כהן, "תורת החסידות של בובר כמנוף לחינוך רליגיוזי", בתוך: משנתו החינוכית של מרטין בובר, יחדיו, תל-אביב 1976, עמ' 191-216.

כנען, מבוא = חגי כנען, "מרלו פונטי: מה בין העין לרוח? מבוא", בתוך: מוריס מרלו פונטי, העין והרוח, רסלינג, תל אביב 2004, עמ' 7-17.

כנען, פנימדיבור = חגי כנען, פנימדיבור: לראות אחרת בעקבות עמנואל לוינס, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2008.

לבנת, הטווס = אביב לבנת, "מה מנסה הטווס לומר לנו? על דואליזם, נצחיות ויחסי אדם-חיה בעיני הטווס", חיות וחברה, 35 (חורף 2007), עמ' 16-27.

לואיס, קדושה מדומיינת = Justin Jaron Lewis, Imagining Holiness: Classic Hasidic Tales in Modern Times, McGill-Queen's University Press, Montreal 2009.

לוברני רולניק, חיים בתוך סיפור = נילי לוברני רולניק, חיים בתוך סיפור: תיאטרון פלייבק ואמנות האימפרוביזציה, הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, רעננה תש"ע.



לוינ, הוראה משמעותית = דינה לוינ "הוראת" הסיפור החסידי "כהוראה משמעותית", ביטאון מכון מופ"ת, 52 (2014), עמ' 39-42.

לוינ, הסיפור החסידי = דינה לוינ, הסיפור החסידי: עיצובו הפואטי והערכי, מכללה ירושלים לבנות, ירושלים תשס"ד.

לוינ, לוינסק = דינה לוינ, סיפורי רבי אלימלך מליז'נסק: הבחינה המטאפיזית והבחינה המוסרית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"א.

לוינס, מעבר לפסוק = עמנואל לוינס, מעבר לפסוק, שוקן, תל אביב וירושלים, 2007.

ליבס, בן הראש והלנר אשד, הסיפור הזוהרי = יהודה ליבס, יונתן בן הראש ומלילה הלנר אשד (עורכים) הסיפור הזוהרי, מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, ירושלים תשע"ח.

ליבס, המשיח = יהודה ליבס, המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי, בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.

ליברמן, אהל רח"ל, ג = חיים ליברמן, אהל רח"ל, Empier Press, ניו יורק 1984.

ליפשיץ, המלאכים והבמבה = יאיר ליפשיץ, "המלאכים והבמבה: הלכה ותאוריות של פרפורמנס" בתוך: אבינועם רוזנק (עורך) הלכה כהתרחשות, מכון ון ליר ומאגנס, ירושלים תשע"ו עמ' 134-174.

ליפשיץ, משחק = יאיר ליפשיץ, "משחק", מפתח 8 (2014) עמ' 121-148.

לם, לחץ והתנגדות = צבי לם, לחץ והתנגדות בחינוך, ספרית פועלים, תל אביב תש"ס.

לסרי, מורה חופשי = דן לסרי, מורה חופשי, פרדס, חיפה תשע"ז.

מאיר, דמותו המיתולוגית = יונתן מאיר, דמותו המיתולוגית של הבעש"ט, שוקן, ירושלים תש"ף.

מאנגר, שירי המגילה = איציק מאנגר, שירי המגילה: מהדורה דו לשונית עברית - יידיש, תרגם והעיר דוד אסף, חרגול ועם עובד, תל אביב תשע"א.

מגד, מספר הסיפורים = נחום מגד, "מספר הסיפורים כמשמר זהות", בתוך: משה אידל ואיתמר גרינולד (עורכים) המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, ירושלים תשס"ד, עמ' 275-291.

מוצ'בסקי שנפר, שחור לבן = אסתר מוצ'בסקי שנפר, חסידים: לא רק שחור לבן, מוזיאון ישראל, ירושלים 2012.

מור, הצדיק הפשוט = אורי מור, הצדיק הפשוט: הקשר שבין דמויות הצדיק והאיש הפשוט בסיפור החסידי ובהשוואה לתופעה מקבילה בעולם הסופי, דיסרטציה (מ.א.) אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע.

Barbara Morgan-Fleming, Teaching as = כפרפורמנס = הוראה כפרפורמנס =  
Performance: Connection Between Folklore and Education. Curriculum  
Inquiry., 29(3) 1999, pp. 291-273.

מיליגרם, ויקרא = יעקב מיליגרם, ויקרא: ספר הפולחן והמוסר, מוסד ביאליק, ירושלים 2014.

מלצר, אור זרוע = שמשון מלצר, אור זרוע: ספר השירות והבלדות, דביר, תל-אביב תשכ"א.

מנדלסון ויום טוב, החי והצומח = היינריך מנדלסון ויום טוב (עורכים) החי והצומח של ארץ-  
ישראל: אנציקלופדיה שימושית מאויירת - כרך 7 - יונקים, משרד הבטחון ההוצאה לאור, רעננה  
1988.

מקלוהן, המדיה = מרשל מקלוהן, להבין את המדיה, בבל, תל אביב 2002.

מרוז, ביוגרפיה = רונית מרוז, הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי: דיון ביסודותיו  
הטקסטואליים של הזוהר, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ח.

מרק והורן, ברדיטשב = צבי מרק ורועי הורן (עורכים), רבי לוי יצחק מברדיטשב: היסטוריה, הגות,  
ספרות וניגון, הוצאת ידיעות ספרים והקתדרה לחקר החסידות ע"ש ר' לוי יצחק מברדיטשב,  
אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז.

מרק, דין תורה = צבי מרק, "דין תורה עם האל: הצדיק כסנגור, כתובע וכדיין" בתוך: צבי מרק ורועי  
הורן (עורכים) רבי לוי יצחק מברדיטשב: היסטוריה, הגות, ספרות וניגון, הוצאת ידיעות ספרים  
והקתדרה לחקר החסידות ע"ש ר' לוי יצחק מברדיטשב, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז, עמ' 396-  
292.

מרק, התגלות ותיקון = צבי מרק, התגלות ותיקון בכתביו הגלויים והסודיים של ר' נחמן מברסלב,  
מאגנס, ירושלים תשע"א.

מרק, כל סיפורי = צבי מרק, כל סיפורי רבי נחמן מברסלב: המעשיות, הסיפורים הסודיים, החלומות  
והחזיונות. מוסד ביאליק, ידיעות ספרים והוצאת בית-יצירה עברית, תשע"ד.

מרק, מיסטיקה ושיגעון = צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, עם עובד ומכון  
שלום הרטמן, תל אביב תשס"ד.

מרק, רבדים נרטיביים = צבי מרק, "על הרבדים הנרטיביים בליקוטי מוהר"ן: קבלה, חסידות  
וספרות", <https://www.youtube.com/watch?v=fD00UhoOrrs>,

נגאל, אור חדש = גדליה נגאל, "אור חדש על הסיפור החסידי", סיני קד (סיון-תמוז תשמט) עמ' קנד-  
קסב.

נגאל, הסיפור והחסידיים = גדליה נגאל, "הסיפור החסידי בעיני חסידים", ביקורת ופרשנות, 17 (1982), עמ' 133-150.

נוי, פולקלור = דב נוי, "פולקלור: הגדרה ותיחום" בתוך: תמר אלכסנדר (עורכת) "עד עצם היום הזה..." על אמנות ההיגוד של המספר העממי, אופיר, תל אביב תשנ"ג, עמ' 17-38.

נוסבאום, צדק פואטי = מרתה נוסבאום, צדק פואטי: הדימיון הספרותי והחיים הציבוריים, אוניברסיטת חיפה וספרית מעריב, חיפה ואור יהודה תשס"ד.

Sherry Norfolk, Jane Stenson and Diane Williams, The storytelling classroom: applications across the curriculum, Libraries Unlimited, Westport Conn 2006.

נילמן, פרויד = אילן נילמן, "נקודות ציון תיאורטיות בהגותו של פרויד" בתוך: יוסי הטב (עורך) פסיכואנליזה: הלכה ומעשה, דיונון, תל אביב 2005, עמ' 163-180.

נצר, הקבצנות = רות נצר, "הקבצנות כמלאות והעיוורון כראייה: על הקבצנות ועל הקבצן העיוור" בתוך: רועי הורן (עורך) החיים כגעגוע: קריאות חדשות בסיפורי מעשיות של ר' נחמן מברסלב, משכל - ידיעות ספרים, תל אביב 2010, עמ' 240-254.

נצר, מסע הגיבור = רות נצר, מסע הגיבור: תהליך התהוות הנפש במיתוס, במעגל החיים ובתרפיה, מודן, בן שמן 2011.

סדן, בין שאילה לקניין = דב סדן, בין שאילה לקניין, מפעל השכפול, אוניברסיטת תל אביב, החוג לספרות עברית, תל אביב תשכ"ט.

סולובייצ'יק, הגות והערכה = הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשמ"ג.

סולובייצ'יק, היחיד והיחד = הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, אורות, ירושלים תשל"ו.

סולובייצ'יק, ימי זכרון = הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, ימי זכרון, ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים 1996.

סטצ'ובסקי, הכליזמרים = יהויכין סטצ'ובסקי, הכליזמרים: תולדותיהם, אורח חייהם ויצירותיהם, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ט.

עוז ועוזלצלברגר, יהודים ומילים = עמוס עוז ופניה עוזלצלברגר, יהודים ומילים, כתר, ירושלים 2014.

ענברי, לקראת ספרות עברית = אסף ענברי, "לקראת ספרות עברית", תכלת 9 (תש"ס), עמ' 35-81.

- ענברי, שפת ההתגלות = אסף ענברי, "על שפת ההתגלות", חדרים 14 (2002), עמ' 59-86.
- עפרת, מציאות = הדס עפרת, מציאות רבה מידי: על אמנות המופע, הוצאת הקיבוץ המאוחד, רעננה תשע"ב.
- עצמון, ההוראה כאמנות = אריאלה עצמון, "מלאכת ההוראה כיצירת אומנות", בתוך: דרורה כפיר ותמר אריאב (עורכות) משבר ההוראה: לקראת הכשרת מורים מתוקנת, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ט, עמ' 107-130.
- פאוסט, אגדתא = שמואל פאוסט, אגדתא: סיפורי הדרמה התלמודית, דביר, תל אביב 2011.
- The courage to teach: Exploring the inner landscape of a teacher's life. Jossey-Bass, San Francisco 1998.
- פדיה, אחרית דבר = חביבה פדיה, "אחרית דבר לספרו של גרשם שלום: זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית", הוצאת משכל ידיעות אחרונות, תל אביב 2016, עמ' 436-451.
- פדיה, הבורגנות = "הבורגנות הדתית כמערכת גאולה: על המתח בין הכריזמה לסמכות – על מעשה מזבוב ועכביש", בתוך: רועי הורן (עורך) החיים כגעגוע: קריאות חדשות בסיפורי המעשיות של ר' נחמן מברסלב, תל-אביב 2010, עמ' 157-185.
- פדיה, הדגם = חביבה פדיה, "להתפתחותו של הדגם החברתי-דתי-כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעליה לרגל", בתוך: מנחם בן ששון (עורך) דת וכלכלה: יחסי גומלין, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 311-373.
- פדיה, החוויה המיסטית = חביבה פדיה, "החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות", דעת 55 (חורף תשס"ה), עמ' 73-108.
- פדיה, הליכה = חביבה פדיה, הליכה שמעבר לטראומה - מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, רסלינג, ת"א 2011.
- פדיה, המראה והדיבור = חביבה פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסותורין היהודי, כרוב, לוס אנג'לס תשס"ב.
- פדיה, הרמב"ן = חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות - זמן מחזורי וטקסט קדוש, עם עובד, תל אביב תשס"ג.
- פדיה, מחוץ לשיטה = חביבה פדיה, "והיה מדבר מחוץ לשיטה: עולם הדיבור של הבעש"ט", בתוך: רועי הורן (עורך) הבעל שם טוב- האיש שבא מן היער: קריאות חדשות בתורתו ובדמותו של מחולל החסידות, ידיעות אחרונות ספרי חמד, ראשון לציון 2017, עמ' 107-159.

פדיה, מרחב ומקום = חביבה פדיה, מרחב ומקום: מסה על הלא־מודע התיאולוגי־פואטי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"א.

פדיה, נג'ארה = חביבה פדיה, "הטקסט וביצוע הטקסט בשירת ר' ישראל נג'ארה: הדרת השינה כפרקטיקה של גלות במרחב הלילה", בתוך: חביבה פדיה (עורכת) הפיוט כצוהר תרבותי: כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולהבנייתו כצוהר תרבותי, הקיבוץ המאוחד, רעננה תשע"ג, עמ' 29-67.

פדיה, צדיק פוסטמודרני = חביבה פדיה, "צדיק פוסטמודרני: קווים ראשונים לדיוקנו והגותו של הרב שג"ר, אחרית דבר", בתוך: רוזנברג, גרשון שמעון-שג"ר, לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, ידיעות אחרונות ומכון כתבי הרב שג"ר, תל אביב 2013, עמ' 443-459.

פדיה, קבלה ופסיכואנליזה = חביבה פדיה, קבלה ופסיכואנליזה: מסע פנימי בעקבות המיסטיקה היהודית, משכל-הוצאה לאור מיסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל אביב 2015.

פולר, אמונה = James W. Fowler, Stages of Faith; The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, Harper, San Francisco 1981.

פולין, רבניות = Nehemia Polen, "Rebbetzins, Wonder-Children, and the Emergence of the Dynastic Principle in Hasidism," in Steven T. Katz, ed., The Shtetl: New Evaluations (New York: New York University Press, 2007), 53-84.

פולק, הסיפור במקרא = פרנק פולק, הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד.

פון פרנץ, הנשי באגדות = מארי-לואיז פון פרנץ, הנשי באגדות, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2005.

פוסטמן, האמנם = ניל פוסטמן, "קץ החינוך? האמנם?" בתוך: איתן פלדי (עורך) החינוך במבחן הזמן, עמותת המורים לקידום ההוראה והחינוך ע"ר רמות, רעננה תשנ"ז, עמ'

פוסטמן, קץ החינוך = ניל פוסטמן, קץ החינוך, ספרית פועלים, תל אביב תשנ"ח.

פייקאז', בימי צמיחת החסידות = מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח.

פייקאז', בין אידיאלוגיה למציאות = מנדל פייקאז', בין אידיאלוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול ממצואות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד.

פייקאז', ההנהגה החסידית = מנדל פייקאז', ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ט.

פייקאז', חסידות ברסלב = מנדל פייקאז', חסידות ברסלב, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ב.

פישביין, מחול לצדיקים = מיכאל פישביין, "מחול לצדיקים": תורת הריקוד אצל רבי נחמן מברסלב", בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף, ישראל ברטל ואלחנן ריינר (עורכים) במעגלי חסידים: קובץ מחקרים מוקדש לזכרו של מרדכי וילנסקי, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ס, עמ' 335-349.

פלדאלחנן, עבודת המורה = נורית פלדאלחנן, "עבודת המורה ושפתה - הוראה כיצירה לעומת הוראה כטכניקה", אורה שורצולד, שושנה בלום-קולקה, ועלית אולשטיין (עורכות) ספר רפאל ניר, מחקרים בתקשורת, בבלשנות ובהוראת לשון, כרמל, ירושלים 2000, עמ' 59-81.

פנטון, ריקוד הקודש = יוסף ינון פנטון, "ריקוד הקודש ברוחניות היהודית: הריקוד החסידי", דעת 45 (קיץ תש"ס), עמ' 135-145.

פרוסט, על הקריאה = מרסל פרוסט, על הקריאה, כרמל, ירושלים תשס"ג.

פרידמן, בובר = Maurice S. Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue, Routledge, London & New York 2002.

פרידמן, האופנישדות והברהמנות = האופנישדות והברהמנות - מבחר ההגות והמיתולוגיה של הודו הקדומה, כרמל, ירושלים תשע"ד.

פריירה, מכתבים למורה = פאולו פריירה, מכתבים למורה: לאלה המעזים ללמד, דרור לנפש, תל אביב תשע"ו.

פריירה, פדגוגיה של מדוכאים = פאולו פריירה, פדגוגיה של מדוכאים, מפרש, ירושלים 1981.

פרנק, המרפא הפצוע = Frank Arthur W, The wounded storyteller: body, illness, and ethics, University Of Chicago Press, Chicago 2013.

צבר, השראה ואותנטיות = בועז צבר, "על הקשר שבין אישיות אותנטית להוראה מעוררת השראה", החינוך וסביבו (2020), עמ' 127-138.

צורן, דיוקן האמן = רחל צורן, "דיוקן האמן כצילום: מושג הצל ומעשה היצירה ב"הצל" מאת אנדרסן", טיפול באמנויות: מחקר ויצירה במעשה הטיפולי, כרך 3, גיליון 1 (יוני 2013), עמ' 293-286.

צורן, הקול השלישי = רחל צורן, הקול השלישי: איכויותיה המרפאות של הספרות ואפשרויות יישומן בדיאלוג הביבליותרפי, כרמל, ירושלים 2009.

צייטלין, צער העולם = רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכסופי משיח, שתי מסות מאת הלל צייטלין, הקדים מבוא והוסיף הערות: יונתן מאיר, יריעות, ה, ירושלים תשס"ו.

קובובי, ספרותרפיה = דבורה קובובי, ספרותרפיה: הוראה טיפולית במבחן השנים, מאגנס, ירושלים תשס"ח.

קובלסקי, רז וקיסרי, היכל המראות = רונן קובלסקי, ניר רז ושושי קיסרי, היכל המראות על הבמה: פסיכותרפיה בתיאטרון פלייבק, מרכז מחקר ע"ש אמילי סגול, בית הספר לטיפול באמצעות אומנויות באוניברסיטת חיפה, חיפה 2019.

קוהוט, כיצד מרפאת = היינץ קוהוט, כיצד מרפאת האנליזה, עם עובד, תל אביב תשס"ה.

קויפמן, בכל דרכיך = ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט.

קויפמן, דו לשוניות = ציפי קויפמן, "דו לשוניות בחברה החסידית: היבטים תיאולוגיים", גלעד כג (תשע"ג) עמ' 131-156.

קויפמן, דתיות נרטיבית = Tsippi Kauffman, "The Hasidic story- a call for narrative religiosity", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 22 (2014), 101-126.

קויפמן, הולדת האב = ציפי קויפמן, הולדת האב: ר' נחמן מברסלב והבעש"ט - השפעה והבניה, מאגנס, ירושלים תשפ"א.

קויפמן, כאשר ישבר = ציפי קויפמן, "כאשר ישבר אדם לבו", דרשני: כתב עת ישראלי להגות ותרבות יהודית בהוצאת מכון שלום הרטמן 2 (סתיו 2010), עמ' 72-77.

קויפמן, לידה והולדה = ציפי קויפמן, "לידה והולדה בחסידות: קריאות מגדריות", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כז (תשע"ד), עמ' 67-101.

קויפמן, פרופרמנס חסידי = Tsippi Kauffman, "Hasidic Performance: Establishing a Religious (non)Identity in the Tales about Rabbi Zusha of Annapol", *The Journal of Religion* 95, 1, (2015) 51-71.

קויפמן, רבי ברוך ממז'בוז' = ציפי קויפמן, "רבי ברוך ממז'בוז' ו'שושלת מז'בוז'", תרביץ (תש"ף), עמ' 99-143.

קוסמן, נפש החינוך = אדמיאל קוסמן, "נפש החינוך", בתוך: ישעיהו תדמור ועמיר פריימן (עורכים), חינוך: מהות ורוח, מכון מופ"ת, תל אביב 2012, עמ' 17-22.

קוסמן, מבוא = אדמיאל קוסמן, "מבוא למשנת בובר", בתוך: מרדכי מרטין בובר, אני ואתה, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ג, עמ' 160-219.

קוסמן, בחירה בחיים = Admiel Kosman, "Choosing Life, Finding God: A Theological Reading of a Hasidic Story about Rabbi Mordechai of Nesukhoyezhe", David Birnbaum and Martin S. Cohen (eds.), *U-VACHARTA BA-CHAYIM*, New Paradigm Matrix Publishing, New York 2018, pp. 239-259.

קורן, המסתורין = ישראל קורן, המסתורין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, חיפה תשס"ה.

קורצווייל, המחשבה החינוכית = צבי קורצווייל, מרטין בובר והמחשבה החינוכית המודרנית, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ח.

קימלמן, לכה דודי = ראובן קימלמן, 'לכה דודי' וקבלת שבת- המשמעות המיסטית, כרוב ומאגנס, לוס אנג'לס וירושלים תשס"ג.

קיציס חמישים קריאות = זאב קיציס, חמישים קריאות בסיפורי חסידים, כנרת זמורה ביתן דביר, תשע"ז.

קיציס, דמותו החינוכית = זאב קיציס, "דמותו החינוכית של האדמו"ר החסידי או: האדמו"ר החסידי כמורה זן", מעגלים ה (תשס"ז) עמ' 209-231.

קיציס, ספרות השבחים = זאב קיציס, ספרות השבחים החסידית מראשיתה ועד מלחמת העולם השנייה: תקופות, קנוניזציה ותהליכי גיבוש, חיבור לשם קבלת דוקטורט, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה.

קירשנבלאט-גימבלט, המשל בהקשר = בארבארה קירשנבלאט-גימבלט, "המשל בהקשר: ניתוח פעולת הגומלין החברתית של היגוד סיפור", הספרות 20 (תשל"ה) עמ' 84-97.

קלוגמן, הסבא קדישא = בן ציון קלוגמן, הסבא קדישא מראדזימין, ירושלים תשע"ב.

קלמנזון, סיפורים נפלאים = בני קלמנזון, סיפורים נפלאים: עיון בסיפורים הנוספים שהוציא לאור ר' שמואל הורביץ, גילוי, עתניאל תשע"ח.

Michael Connelly and Jean Clandinin, "Teachers' = ידע מקצועי = Professional Knowledge Landscapes: Teacher Stories--Stories of Teachers--School Stories--Stories of Schools" Educational Researcher, 25 (3) 1996, pp. 24-30.

Michael Connelly and Jean Clandinin, "Stories of = סיפורים וניסיון = experience and narrative inquiry", Educational Researcher, 19(5), 1990, pp. 2-14.

ראבידוביץ, ביאליק = שמעון ראבידוביץ, שיחותי עם ביאליק, בעריכת בנימין חיים יצחק ראביד ויהודה פרידלנדר, דביר, ירושלים תשמ"ג.

רבין, גרודנה = דב רבין, (עורך) גרודנה - אנציקלופדיה של גלויות, כרך תשיעי, ירושלים תשל"ג.

רבינוביץ, היהודי = צבי מאיר רבינוביץ, רבי יעקב יצחק מפשיסחה: היהודי הקדוש: תולדות חייו, תורתו ותקופתו, ציוני, תל אביב תש"ך.



רבינוביץ, המגיד = צבי מאיר רבינוביץ, המגיד מקוֹז'ניץ : חייו ותורתו, תבונה, תל אביב תש"ז.

רבינוביץ, רבי שמחה בונם = צבי מאיר רבינוביץ, רבי שמחה בונם מפשיסחה : חייו ותורתו. ארגון תבונה, תל אביב תש"ה.

רבינוביץ, שורשים ומגמות = ישעיה רבינוביץ, שורשים ומגמות : לבחינת מקורותיה של הביקורת החדשה ועיונים בדרכה של הספרות העברית, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ז.

רואי, אהבת השכינה = ביטי רואי, אהבת השכינה : מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ז.

רובין, לאחוביץ = ישראל רובין (עורך) לאחוביץ : ספר זכרון, הוצאת איגוד יוצאי לאחוביץ, תל אביב תש"ט.

רווה, מעט מהרבה = ענבר רווה, מעט מהרבה : מעשי חכמים : מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, הוצאת דביר, הקשרים : המכון לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2008

רוזנצווייג, נהריים = פראנץ רוזנצווייג, נהריים : מבחר כתבים, מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, ירושלים תשכ"א.

רוזנק מ', מצוות = Michael Rosenak, Commandments and Concerns: Jewish Religious Education in Secular Society, The Jewish Publication Society, Philadelphia & New York & Jerusalem 1987.

רוזנק, הוראות במה = אבינועם רוזנק, "ההלכה כ'הוראות במה': בעקבות 'שולחן ערוך'", בתוך : אבינועם רוזנק (עורך) הלכה כהתרחשות, מכון ון ליר ומאגנס, ירושלים תשע"ו, עמ' 328-375.

רוזנק, כוחו של סיפור = אבינועם רוזנק, "כוחו של סיפור : ההלכה כתאוריה וכפרקסיס", הגות - מחקרים בהגות החינוך היהודי כרך יא (תשע"ה), עמ' 67-94.

רוזנק, פילוסופיה וקולנוע = אבינועם רוזנק, "הפילוסופיה של החינוך כמצע להתבוננות פילוסופית על הקולנוע", בתוך : בנימין איש שלום (עורך) בדרכי שלום : עיונים בהגות היהודית מוגשים לשלום רוזנברג, בית מורשה, ירושלים תשס"ז.

רוטנברג, פסיכולוגיה = מרדכי רוטנברג, מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום : תיאוריה יהודית במדעי החברה, ראובן מס, ירושלים 2010.

רוזן, אמנות ללא נחת = רות רוזן, אמנות ללא נחת : הרצאות על פסיכואנליזה ואמנות, עם עובד, רעננה תש"ע.

רוס, מסורת אהובה ושנואה = ניחם רוס, מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתיבה ניאוו-חסידית בפתח המאה העשרים, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תש"ע.  
רוסמן, הבעש"ט = משה רוסמן, הבעל שם טוב מחדש החסידות, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס.

רוז, אם תפגוש = יעקב רוז, "אם תפגוש בדרך את הבודהה הרוג אותו: על ההדדיות המוחלטת שבמעשה החינוכי, הרהורים בודהיסטיים ואחרים", עיונים בחינוך 11-12 (כסלו תשע"ה), עמ' 297-263.

רוז, זן בודהיזם = יעקב רוז, זן בודהיזם-פילוסופיה ואסתטיקה, ומודן ומשרד הבטחון - ההוצאה לאור, בן שמן 2011.

רייזר ואבן מעשה, שפת אמת = דניאל רייזר ואריאל אבן מעשה, שפת אמת בשפת האם: דרשות חדשות של רבי יהודה אריה לייב אלטר מגור, מאגנס, ירושלים תש"ף.

רייזר, ביביליוגרפיה = דניאל רייזר, "מחקר החסידות בידיש: מבחר ביביליוגרפי מוער", קבלה 37 (2017) עמ' 215-250.

רייזר, הדרשה החסידית = דניאל רייזר, "הדרשה החסידית- בין יידיש לעברית", *Judaica Petropolitana* 6 (2016), pp. 3-23.

רנן, הזרה = יעל רנן, "לשמוע את רחש הגלים: ה"הזרה"; החיאתה של קליטת המציאות ביצירה הספרותית", סימן קריאה; רבעון מעורב לספרות 2 (תשל"ג) 343-361.

רפפורט-אלברט, התנועה החסידית = עדה רפפורט-אלברט, "התנועה החסידית אחרי שנת 1772: רצף מבני ותמורה", ציון, כרך נה, חוברת ב (תש"ן) עמ' 183-245.

רצבי, מביקורת לשלילה = שלום רצבי, "מביקורת לשלילה: גרשם שלום על תפיסת החסידות של בובר" בתוך: דוד אסף ואסתר ליבס (עורכים) השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, עם עובד ומאגנס, ירושלים תשס"ט.

ש"ץ אופנהיימר, למהותו של הצדיק = רבקה ש"ץ אופנהיימר, "למהותו של הצדיק בחסידות - עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליזנסק", מולד, כרך י"ח, חוברת 144 - 145 (תש"ך), עמ' 365 - 378.

ש"ץ אופנהיימר, משנת בובר = רבקה ש"ץ אופנהיימר, "אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות", מולד 149-150, כרך יט (תשכ"א) עמ' 596-609.

שג"ר, בצל האמונה = שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), בצל האמונה: דרשות ומאמרים לחג הסוכות, מכון כתבי הרב שג"ר, אלון שבות התשע"א.

שג"ר, לוחות ושברי לוחות = שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, משכל ומכון כתבי הרב שג"ר, 2013.

שג"ר, מבוא = שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), "מבוא לסיפורי מעשיות", בתוך: רועי הורן (עורך) החיים כגעגוע: קריאות חדשות בסיפורי המעשיות של ר' נחמן מברסלב, ידיעות אחרונות ספרי חמד, תל אביב 2010, עמ' 11-31.

שג"ר, סוד הוידוי = שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), "סוד הוידוי: תרעומת השכינה", בתוך: רועי הורן (עורך) הבעל שם טוב- האיש שבא מן היער: קריאות חדשות בתורתו ובדמותו של מחולל החסידות, ידיעות אחרונות ספרי חמד, ראשון לציון 2017, עמ' 227-240.

שגיא, המסע = אבי שגיא, המסע האנושי למשמעות: עיון הרמנויטי פילוסופי ביצירות ספרותיות, בר אילן, רמת גן תשס"ט.

שגיב, השושלת = גדי שגיב, השושלת: בית צ'רנוביל ומקומו בתולדות החסידות, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2014.

שגיב, ינוקא = גדי שגיב, "ינוקא": על צדיקים-ילדים בחסידות", ציון, 76 (2011), עמ' 139-178.

שוורץ, חב"ד = דב שוורץ, דילוג אל האור: מושגי יסוד בהגות חב"ד, תבונות, אלון שבות תשע"ז.

שור ופריירה, פדגוגיה של שחרור = איירה שור ופאולו פריירה, פדגוגיה של שחרור: דיאלוגים על שינוי בחינוך, ספרי מפרש, תל אביב 1990.

שטדלר, סיפור בטיפול = רות שטדלר, סיפור בטיפול: סיפור הרפויי כ"שלישי" בחדר, פרדס, ירושלים 2017.

שטיינמן, גן החסידות = אליעזר שטיינמן, גן החסידות, המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשי"ז.

שטיינמן, שער החסידות = אליעזר שטיינמן, שער החסידות: תורות, שיחות, סיפורים ופרקי תולדות של חכמי החסידות מזמן הבעש"ט ועד ימינו בצירוף מבואות והערכות מאת אליעזר שטיינמן, מ. ניומן, תל אביב תשי"ז.

שטנר, מספרי הסיפורים = מרדכי (מקס) שטנר, הצלחתם של מספרי הסיפורים: איך מצמיחה תרבות היהודים אנשים יוצאי דופן, ידיעות ספרים 2014.

שטרן, המשל = דוד שטרן, "תפקידו של המשל בספרות חז"ל", מחקרי ירושלים בספרות עברית ז' (תשמ"ה), עמ' 90-102.

שילה, אוצר תחת הגשר = אלחנן שילה, "אוצר תחת הגשר" בתוך: אבידב ליפסקר (עורך), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור - כרך ד', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ח, עמ' 224-265.

שכטר, שבילים = יוסף שכטר, שבילים בחינוך הדור, קרני זמורה ביתן, תל אביב תשמ"ח.

שלום, דברים בגו = גרשם שלום, דברים בגו, עם עובד, תל אביב תשל"ו.

שלום, השלב האחרון = גרשם שלום, השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, עם עובד ומאגנס, ירושלים תשס"ט.

שמרוק, ספרות יידיש = חנא שמרוק, ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל אביב תשל"ח.

שנאן, היגוד על פה = אביגדור שנאן, "ספרות האגדה בין היגוד על פה ומסורת כתובה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי (תשמ"א), עמ' 44-60.

שנאן, סידור = אביגדור שנאן (עורך) סידור אבי חי - תפילות וברכות לבית ולמשפחה, ידיעות אחרונות וקרן אבי חי, ירושלים תש"ס.

שנאן, ספר יונה = יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, ספר יונה: פירוש ישראלי חדש, משכל, ידיעות אחרונות, תל אביב תשע"ה.

שנהר, סיפור עממי = עליזה שנהר, עליזה שנהר מסיפור עממי לסיפור ילדים, גסטליט, חיפה תשמ"ב.

שניידר, השכינה = שרה יהודית שניידר, נפילתה ועלייתה של השכינה: כתבים קבליים על נשיות וגבריות, ראובן מס, ירושלים תשס"ח.

שפאן, משלי איסופוס = שלמה שפאן, משלי איסופוס, תרגם מיוונית והוסיף מסה והערות: שלמה שפאן, מוסד ביאליק, ירושלים תש"כ.

שקולניקוב, היראקליטוס ופארמנידיס = שמואל שקולניקוב, היראקליטוס ופארמנידיס, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ח.

שרמר, מגמות = עודד שרמר, "מגמות בחקר בובר בחינוך", בתוך: ירון קלמן ופול מנדספלור (עורכים) מרטין בובר במבחן הזמן, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 98-118.

תדמור, חינוך = ישעיהו תדמור, חינוך: מהו לי? סטימצקי, 2018.

תמרי, תמונות = ישראל תמרי, תמונות מחמש עונות: אסופת שירי היקן מתורגמים מיפנית עם מבוא והסברים, משכל ידיעות אחרונות, 2015.

medium can describe a level of mystery and enigma of what cannot be fully solved. Consequently, it continues to accompany and throb within a person. Concluding the above, one may consider the possibility of seeing the educational act in Hasidim's stories as a poetic and artistic one.

I hope that this study will illustrate the complex face of the Hasidic Story, suggest new insights into the act of storytelling taking place among the narrator and listeners (at the time of listening to it), and creating a phenomenological view of the Hasidic story in specific, and the story's act in general. Furthermore, the study may contribute to the understanding of the story's power as a means of bridging the gap between worlds of educational ideologies and action; between normative and narrative education, as a medium enabling a fruitful dialogue between teacher and student; and as space where the teacher expresses himself as a creative artist. This study would contribute to the mutual nourishing between the Hasidic story and the philosophy of education while projecting Rabbi and followers' relationship and the ones between teacher and students in any educational context. Moreover, this study holds a methodological contribution, offering an interdisciplinary perspective combining the study of Hasidism, tools from popular and general literature, and the philosophy of education. Additionally, it will contribute to the unique process of collecting frame stories and ars poetic stories while extracting their inherent philosophical-educational insights.

expresses reciprocity and partnership; thus, it emphasizes the possibility of role reversal in the stories; The reciprocal influence between Rabbi and followers, and the stories' ability to make space for the student's voice.

## **Narrative Education**

In light of approaches placing the importance of narrative in the educational act, it is argued that narrative can create empathy and connection, both of the individual receiving a response and a sense to his wonders via the story and a cohesive factor for society. As a result, there is an opening for a connection to the tradition taking place out of temptation and not out of coercion while maintaining the delivery's vitality between generations. The different stories exist between reality and ideal: occasionally express how an ideal is realized in reality, while at times, reflect the gap between them. Both these two movements make an educational contribution. A different narrative characteristic is presenting in reality and how the stories emphasize the educational encounter's disposability. Moreover, the narrative enables the Rabbi's personal voice, allowing space for his unique life experience, making his mark on tradition's passing. Still, sometimes the narrative serves as a provocative factor undermining and challenging reality, thus opening towards a religious and educational sincerity and change processes.

## **The Teacher as an Artist**

In light of the philosophy of education dealing with the connection between the artistic act and the world of teaching, wishing to see the teacher as an artist and creator, I would like to observe the Rabbi-narrator's figure as an artist. This view illuminates the story as an expression of artistic consciousness recognizing the relationship between form and content, therefore their mutual influence. The Rabbi-narrator acts out of inspiration or inner abundance and is revealed to be a creative artist with a unique one-time fingerprint. Creating the stories and the exposure to them enables the development of a poetic language, touching the soul's deepest layers. The stories refine the acknowledgment regarding the language boundaries, opening to what is beyond, the inexpressible through words. Besides, as part of art and creativity, the narrative

narrator. This chapter reflects the reversal of roles that the story allows within Rabbi and his disciples' hierarchical relationship. These stories perpetuate "Reciprocal affinity" between student and Rabbi; Not only does the student need the Rabbi, but sometimes the Rabbi needs the students' support and comfort, and it is the story that allows him to receive this encouragement without undermining his authority .

### **C. The Hasidic Story and the Philosophy of Education**

This chapter wanders through a world of three fundamental concepts found in the ' philosophy of education discourse: "Dialogical Education," "Narrative Education," and "Teacher as an Artist." We shall examine these three concepts in light of various thinkers' writings who have presented concepts in their work. The philosophy of education enables us to expand and deepen the Hasidic Story view as an educational occurrence. The discussed stories' power across this study shines a "recurring light" on the philosophy of education. It allows further deepening on how the act of the Hasidic tale serves as an educational event. Moreover, it refines the understanding that it is impossible to understand Hasidim's stories told between Hasidic Rabbi and disciples without first seeing them as expressing an inter-personal occurrence with an educational trend .

#### **Dialogical Education**

The philosophy of education dealing with the educational act as a dialogical one places the affinity at the heart of the educational process. This approach helps consider the story as creating the connection between Rabbi and disciples. It is perceived to even exist beyond time and place. Moreover, the story helps both the student and Rabbi's appearance to be whole and complete. An additional insight of the dialogical philosophy is related to the "Eternal You", coined by Martin Buber. It allows seeing educational dialogue as an act of a possible sense of revelation. The dialogical philosophy unlocks a new view at the stories expressing the narrator's "otherness," reflecting moments of conflict and pain. This observation makes it possible to look at the complexity of the connection between Rabbi and followers. Furthermore, the dialogue

distance and alienation, time and place. The story allows the soul's liberation to spread its wings and rise to worlds of imagination, inspiration, and faith.

### **3. The Story as a Response to a Question**

This chapter's focus is the story's power to be open to interpretation and the possibility of using it in response to a question while maintaining the questioner's autonomy providing an ambiguous answer. Therefore, enabling containment of paradoxes and contradictions. This chapter's stories illustrate the Rabbi-narrator's attempt to guide his disciples to search for truth in an inconclusive way that does not negate their freedom of choice.

### **4. The Story as a Mirror**

The stories in this chapter introduce the use the Rabbi makes via the story to mirror the student his deeds, convey implicit criticism, etc. Using the tale, the Rabbi raises issues the student seems to deny or repress. All through the stories, the focus is a transpired conflict between Rabbi and listener; The Rabbi expresses his position and attitude via the story. It enables the conflict's containment, transferring it to a fictional space, where the emotions' intensity is blunt; thus, it is possible to view it seemingly externally, see the reality reflected from it, and independently understand the message transmitted through it.

### **5. The Story as a Cure**

This chapter's stories are part of a broader set of salvation tales while using righteous' s stories. These stories introduce the magical aspect of a tale and the Hasidic linguistic conception attributing power to the story as restoring a past miracle, thus exploring how the linguistic expression affects the upper worlds. Additionally, the stories deal with the connection between body and soul and the emotional proximity between Rabbi and student as allowing the physical healing.

### **6. The Student Narrates the Rabbi**

This chapter features relatively rare stories in which the student tells a story to the Rabbi, unlike the usual practice in which the Rabbi is the almost exclusive



and sanctity. Their joint listening to the tale unites them and deepens their connection. The time spent listening to the story is a moment of internal occurrence among the listeners, similar to how reading affects the reader's soul. Listening to the story is a unique experience of attentiveness and an attempt to apprehend somewhat about the narrator's and the listener's inner world. The story's "indefiniteness" and how it leaves the listener's autonomy intact to interpret and understand it from within his inner world allow him to personalize it by reconstructing its meaning and sense.

## **B. The story's Reading Chapters**

Twenty-four stories are found at the study's core, divided into six subjects, each demonstrating a different story act in the context of the relationship between the Rabbi and his students:

### **1. First Encounter and a Story**

This chapter's stories include tales told during the first encounter between the Rabbi or his apostles and the student/s. It is the point in time when the story creates the conversion, the heart's transformation, among the student who becomes a "Hassid". The chapter examines how the story helps make the initial connection and attachment between the Rabbi and his disciple. The stories reveal their transformative power and dialogical nature, open to a free and voluntary interpretation, thus invites a connection. Moreover, the story's ability to act on the soul's hidden layers allows it to act as a force of temptation and attraction. Nevertheless, sometimes it serves as a medium to distance the one approaching the Hasidic court's gates back to his home while maintaining the Hasidic language as esoteric.

### **2. The story as Awakening**

This chapter's stories are primarily ars poetic stories, dealing with observing the storytelling event. These stories introduce the literary occurrence or its content as generating a particularly arousal effect on the student and/ or the Rabbi. The story is exposed as a medium, allowing awakening, provoking great joy or deep cry. They all have in common the arousing power and its ability to break boundaries: those of reality, life, and body restrictions; limitations of

strength, the story served as a tool for transmitting complex messages and influencing its listeners. In this context, Rabbi Nachman of Breslov is known for the power of his stories to "awaken people from their sleep," that is, the story's ability to awaken the dormant consciousness and open the listener's eyes to the story for a new understanding of reality. Some referred to the story as creating a union ("Yichud") between the lower and supreme realities: between "Kudsha Brich hu ushkhintei". This way, the story acts similarly to prayer, elevates reality, and aims to connect with God. The story is also perceived as a tool for raising the sparks ("Ha'ala'at Nitzozot") inherent in the masses' words and life experiences.

Similarly, the use of previous narrative materials, such as folk tales, transforming them into Hasidic stories, is also a correction to stories and is framed as part of the "raising sparks" process. Additionally, as part of Hasidic being, stories were used to introduce the righteous' acts via storytelling, leading to salvation and miracles. In some cases, the follower who repeats the redemption story may, by repeating the story, cause the masterpiece or miracle's recurrence.

### **The Story as an Occurrence**

This research allows unique emphasis exploring the story as an event in which additional layers exist beyond the verbal strata expressed within the story's content. The "storytelling event" is an event holding an internal occurrence within the Rabbi as a narrator- creator and narrator-implementer, as a performer and observing the story as performance is related to the content design's attention and its link with reality audience, and life. Since Hasidic tales were created as oral stories, in a live occurrence, and only later were they written, observing them via performance theories allows a broader view, hence grasping the tale as an educational-religious event that holds artistic and aesthetic aspects. Therefore, reading Hasidic stories requires attention to body gestures and the use of objects, voice, and more.

Moreover, it is an affinity situation formed at the storytelling event between the narrator and his audience and their interaction. The Hasidic group is a listening audience who share a collective belief in the story's spiritual power

books and booklets that I reviewed, I eventually chose 24 stories, on which this research will focus.

The selected stories resemble the description of the narrative situation, the story context meaning, and the background from which it was created. In most cases, the tales describe the listeners' reaction to the narration or its effect on them. The fact of the matter is that these stories deliver something about their act. Most of the stories discussed in this work have not yet been explored in the scholarship. As they present an encounter between a Rabbi and his disciples, we may view them as reflecting an educational situation.

Hasidism research has developed different readings to Hasidic tales; mystical, psychological, gender-oriented, and more. In this study, the reading will be primarily a close literary one, attempting to reveal the story's meaning through sensitivity to words, images, and so on. Where possible, I have also pointed out the connections between the stories and relevant Hasidic theories.

Notwithstanding the abundance of studies dealing with Hasidic stories, there is still no comprehensive research analyzing the story's phenomenological analysis as an educational tool and its significance utilization as a means within the space between the Rabbi and the student. So far, there isn't any research exclusively devoted to examining Hasidic Story's philosophy of education. This study's innovative prism focuses on understanding the storytelling form, the righteous' s image as a narrator, his followers as listeners highlighting the formation of the unique dynamics between them at the time of the storytelling situation.

## **The Story in Hasidic Thought**

The particular relation to stories in the Hasidic movement is reflected by developing a kind of internal theory about the storytelling act. Many Hasidic ideas attempt to explain the story's essence, its greatness over other ways of speech, and its position in the worship of God. Therefore, one chapter is devoted to understanding the story's status in Hasidic contemplation. Hasidic thought attributes a variety of spiritual qualities to the Hasidic Story: One perceives the story as "levush," that is, as a means of conveying supreme ideas that one cannot contain as they are. In other words: thanks to its transformative

relating to the relationship between the teacher and the student, the teacher's role, and more .

## **The Hasidic Story Study**

The research literature about the Hasidic Story is extensive and varied, dealing with various issues: the relationship between Hasidic sermon and Hasidic story; the meaning of positioning the story form as a medium of importance in this movement; the credibility question of the stories and the historical information that we may draw from them; the relationship between the orally told story and the written one; The formation of Hasidic hagiography literature; the stories' language and more. Meanwhile, the stories collection related to Rabbi Nachman of Breslov is considered a different status, and many respectable studies were written about it. This work will not deal with Rabbi Nachman of Breslov stories, but some of the insights from this research can also be productive for viewing these stories.

This work relies on the research perceptions, considering the Hasidic Story a significant factor in the Hasidic movement's being, and aims to propose further significance of this medium use. In this context, I would like to make a central argument, stating that the unique relationship between the Rabbi and his disciples in Hasidism is prominently reflected in the great use of stories in the framework of various interactions between them. As the Ba'al Shem Tov had outlined, Hasidism's exceptional sensitivity given to the significance of language and speech, resulted that choosing the medium for messaging and communication, in general, cannot be accidental or marginal. Therefore, the Rabbi's choice to use a story to answer a straightforward question or mirror a student's behavioral issue must be considered and understood .

## **Methodology**

To facilitate this study, I have reviewed most of the existing Hasidic stories corpus; Stories written in Hebrew, from the beginning of Hasidism printed books until World War II - except for a few which dated later. Out of some 350

movement is Rabbi Nachman of Breslov, who perfected the tales into a substantial art level. Still, many of the Hasidic writers, such as Rabbi Israel of Ruzhin, Rabbi Simcha Bunim of Peshischa, Rabbi Chaim of Sanz, and others, were similarly talented storytellers and made great use of this tool.

## **A. Introductory Chapters**

### **The story reflected in the culture**

Hasidic stories are a specifically related phenomenon to this unique spiritual movement. Furthermore, they are part of the broader context of stories in human existence as a whole. Therefore, the story's insights and its universal role in the scholarship are also relevant for Hasidic tales. In world culture, one captures the story in diverse ways. Some saw it as a source of simple pleasure, amusement, and play, while others perceived it as an essential tool for socialization and linking to shared ethics and tribal and social cohesion. Stories are perceived as necessary to man's ability to give meaning and sense to his life and even as a soul healing mechanism.

### **Story and Education**

In the educational world, it is also common to see the story as a first-class educational tool: 1. As a formative tool, a channel for expressing messages and transmitting intergenerational memory, and creating cohesive narratives that will allow students a sense of shared meaning. 2. As a means of study, simplifying knowledge transfer and its actual illustrations. 3. As a social means enabling empathy creation and understanding the "other," thus promoting a social climate. 4. As part of narrative research in education, stories play an important role in teacher training and professional development.

I will also base this study on the existing insights in the philosophy of education about the story. However, compared to these four channels, emphasizing mainly the stories' content and their best use in education and teaching, this work will focus on the storytelling mode and the significance behind choosing it. Moreover, it will emphasize the philosophical-educational implications that one may extract from the stories, the possible reflections stemming from them

# The Hasidic Story: Between a Teacher and Student

## Abstract

### Preface

This research paper deals with the Hasidic Story's role in the context between Hasidic Rabbi and his disciples – how the storytelling medium functions in their relationship and its educational effects. Moreover, the work follows the Hasidic Rabbi's image as a narrator: what characterizes his creative act and where his stories stem from. This matter will be crystallized by reading Hasidic tales, relying on performance concept & storytelling theories, while exploring the effects among the students listening to the story, in light of the popular story study and reader's response theories.

In the Hasidic righteous image study, one may find many definitions combining two main dimensions: The first, a spiritual-mystical, related to the contact with God, and the second, a Biblical- leadership dimension linked to the touch with Hasidim. These two dimensions are naturally intertwined and of reciprocal influence. While referring to the Hasidic Story, this research seeks to see it as the product of double entendre: on the one hand, an act of a religious-spiritual meaning, and on the other, an educational and dialogical one.

The Hasidic Story held a place of honor within the Hasidic movement, which sometimes referred to it as a spiritual work of holiness. One of this movement's innovations, starting from the Ba'al Shem Tov days, is the excessive use of stories; fairy tales told by the Rabbi to his followers; hagiographies told by the Rabbi about other Rebbes (admons) or those related by the Hasidim among themselves.

The story medium in Hasidism was sanctified and given special status, reflected in widespread use and the stories' massive documentation, writing, and anthologies printing. The renowned storyteller among the Hasidic

This work was carried out under the supervision of: Prof. Avinoam Rosenak

# **The Hasidic Story: Between a Teacher and Student**

Thesis for the degree of "Doctor of  
Philosophy"

By

Reut Brosh

Submitted to the Senate of the Hebrew  
University of Jerusalem

June 2021