אוניברסיטת תל אביב

הפקולטה למדעי הרוח ע״ש לסטר וסאלי אנטין

בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה ע״ש חיים רוזנברג

החסידות בעידן של תמורות:

תנועת החסידות ברוסיה הצארית, 1881–1914

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת: חיה לואיס

העבודה הוכנה בהדרכת פרופ׳ דוד אסף

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל אביב

2026

תודות

האפשרות לשאול שאלות, להטיל ספק ולהכיר במורכבותו של העולם הסובב אותי היא מן המתנות הגדולות ביותר שזימנה לי העבודה המחקרית. שלא במקרה, במוקד עבודתי עומד גם העולם שבו גדלתי; ההזדמנות להתבונן בו מחדש ממרחק ביקורתי ולגלות בו משמעויות וקולות חדשים הייתה עבורי לא רק משימה מחקרית, אלא גם מסע אישי מכונן ומקור בלתי פוסק לעניין ולהשראה.

את דרכי בעולם האקדמי לא פילסתי לבדי; צעדתי בה לאורך העשור האחרון מלווה בהדרכה ובהכוונה מיטיבה. פרופ׳ דוד אסף ליווה אותי מראשית לימודיי לתואר שני בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת תל אביב. הוא לימד אותי קפדנות מחקרית מהי, קרא בעין בוחנת את טיוטות עבודתי וסייע לי להשביחן, היה נכון לחלוק עמי מניסיונו העשיר ומעצותיו המחכימות בכל עת, ופתח עבורי דלתות בעולם האקדמי. אין בפי מילים להביע את תודתי על מסירותו הבלתי נדלית ועל מחויבותו העמוקה להצלחתי.

מורים וחוקרים רבים סייעו לי לאורך הדרך, הקדישו מזמנם לשיחות מאירות עיניים, חלקו עמי בנדיבות מידיעותיהם, מניסיונם וממקורות שנמצאו ברשותם, העשירו את עולמי המחקרי בסדנאות מעמיקות, והפנו אותי להזדמנויות אקדמיות ומחקריות רבות ערך. תודתי לפרופ׳ סקוט אורי, לפרופ׳ מרצ׳ין וודז׳ינסקי, לפרופ׳ גדי שגיב, לפרופ׳ אוריאל גלמן, לד״ר אמה זהר, לד״ר דרור שגב, לד״ר תמר קוג׳מן ולעוד רבים וטובים שהושיטו לי יד לאורך המסע.

מלאכת המחקר והכתיבה עלולה הייתה להיות מסע בודד אלמלא חברותיי הנהדרות לקבוצת ״חוקרות לבד ביחד״. נוכחותן הווירטואלית בשעות ארוכות של עבודה, התמיכה ההדדית והעצות הטובות הפיגו את הבדידות ושימשו לי עוגן יקר לאורך הדרך.

במהלך לימודי הדוקטורט נהניתי מתמיכתם של גופים וקרנות שונים. תוכנית הברונית אריאן דה רוטשילד לתלמידות דוקטורט, מייסודה של קרן אדמונד דה רוטשילד, העניקה לי לא רק משענת כלכלית שאפשרה לי להקדיש את עתותיי למחקר, אלא גם מעטפת מקצועית וקהילה תומכת שסייעה לי לנווט בהצלחה בין אתגרי העולם האקדמי. אני מודה באופן מיוחד למנהלת התוכנית, גב׳ ורדית גילאור, על תמיכתה האכפתית, הרגישה והקשובה, ועל מחויבותה העמוקה לקידום חוקרות בראשית דרכן. לאורך השנים נהניתי גם מתמיכתו הנדיבה של בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה ע״ש חיים רוזנברג באוניברסיטת תל אביב. תמכו במחקרי גם המכון לחקר תולדות יהדות פולין באוניברסיטת תל אביב, המכון לחקר העיתונות והתקשורת היהודית ע״ש שלום רוזנפלד, הרשות הלאומית לתרבות יידיש, וכן מלגת פנחס ושיינדל ולד במרכז זלמן שזר, שהעניקה לי ציון לשבח. מענקים נוספים, שאפשרו לי להשתתף בכנסים, בסיורים ובסדנאות מחקר

ולהרחיב את ידיעותיי ואת כישוריי המחקריים, קיבלתי מבית שלום עליכם, ממרכז זלמן שזר, ממרכז לאוניד נבזלין לחקר יהדות רוסיה ומזרח אירופה, ומהמרכז למדעי הרוח הדיגיטליים באוניברסיטה העברית.

מעל לכל, משפחתי היא שהייתה לי מקור לכוח ולהשראה לאורך הדרך כולה: הוריי האהובים, דיני ורחמים, שהיו הראשונים שלימדוני חיים חסידיים מהם; בן זוגי היקר, דוד, שתמיכתו האוהבת היא שאפשרה לי להתמסר בלב שקט למלאכת המחקר, והיא שהעניקה לי את הביטחון להעז, להתנסות ולמצוא את דרכי בעולם בלתי מוכר; ואחרונים חביבים, ילדינו הנהדרים, מולי ואלה, שסבלנותם, סקרנותם ומבטם האוהב יקרים לי מפז.

תקציר

עבודה זו עוסקת בתנועת החסידות ברוסיה הצארית משנות השמונים של המאה ה־19 ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה. מטרתה היא לשרטט את דיוקנה החברתי־התרבותי, לזהות מגמות של רציפות לעומת שינוי ביחס לשלבים קודמים בהתפתחותה, ולעמוד על מקומה במארג החברתי של יהודי האימפריה הרוסית. שלושת העשורים העומדים במוקד העבודה היו עדים לטלטלות ולאירועי מפתח שהתרחשו בעולם היהודי בכלל, ובאימפריה הרוסית בפרט – למן פוגרומים, מצוקה כלכלית והגירה מסיבית ועד לעלייתן של תנועות אידאולוגיות ופוליטיות כלאומיות ורדיקליזם חברתי. בתוך מציאות זו נתפסה החסידות כמנוכרת לחידושי התקופה וכי שמצויה בתהליך של דעיכה. תפיסה זו, המלווה את מחקר החסידות מראשיתו, נשענה עד כה על השערות ועל עדויות אקראיות, ובעבודה זו היא מועמדת לראשונה לבחינה שיטתית ומקיפה.

הנחת המוצא של העבודה היא כי כדי להעריך את עוצמתה החברתית של התנועה ולשרטט תמונה מקיפה של החיים החסידיים יש לבחון את החברה החסידית באופן הוליסטי. לשם כך נדרשת התבוננות הן בשדרת ההנהגה, שפזורה הייתה בעשרות חצרות ברחבי תחום המושב, והן בדפוסי החיים של חסידים 'מן השורה', שהתגוררו במאות ערים ועיירות ברוסיה. בדור האחרון של חקר החסידות גוברת ההכרה בחשיבות בחינת תולדותיה 'מלמטה', אך היישום המלא של כיוון מחקרי זה כרוך באתגרים אחדים, ובראשם מיעוט המקורות. ואולם, ביחס לתקופה הנדונה כאן, התמונה שונה באופן ניכר; שפע של מקורות מפרי עטם של חסידים ושל מתבוננים מבחוץ – בכללם אוטוביוגרפיות, ספרי יזכור וידיעות מן העיתונות היהודית – כל אלה מתארים את החיים החסידיים בעיירה, במוסדות הקהילה, במשפחה, ובמגעיהם עם הצדיקים ועם גורמים מבית ומחוץ. הניתוח של מקורות אלה לצד המקורות החסידיים הקלאסיים מאפשר להבנות פרופיל חברתי רחב של החסידות בת הזמן.

העבודה מחולקת לשישה פרקים. **הפרק הראשון** מציג סקירה כללית של החצרות ושל העדות החסידיות שפעלו במרחב ובתקופה הנדונים. המנהיגים החסידיים נסקרים לפי מפתח שושלתי, ולצידם מוצג מיפוי גאוגרפי־מרחבי של החצרות החסידיות ושל העדות שזוהו עמן. הפרק מסתיים בדיון במספר אתגרים שאפיינו את תהליכי הורשת ההנהגה בחלק ניכר מן הקבוצות החסידיות, ואלה משמשים רקע להבנת תהליכים חברתיים הנדונים בפרקים הבאים.

הפרק השני עוסק ביחסי הכוחות הפנים־חסידיים. ניתוח הממצאים הכמותיים־הדמוגרפיים והגאוגרפיים שעלו ממיפוי שכבת ההנהגה והעדות החסידיות, ולצידם גם ההיבטים הכלכליים־הארגוניים הנוגעים לפעילותן של החצרות החסידיות, מלמד על ממד של רציפות ושל שימור ההירכיה הפנימית כפי שהתפתחה בין חצרות

'גדולות', 'בינוניות' ו'קטנות' לאורך המאה ה־19. לצד זאת הפרק עומד על מספר התפתחויות שתרמו לכרסום מתמשך בכוחם של מנהיגי החצרות הגדולות. השחיקה בכוחן הריכוזי של החצרות אין משמעותה ירידה כללית בעוצמתה הדמוגרפית והחברתית של התנועה. התהליכים המוצגים בפרק מניחים את התשתית להתבוננות על מגוון צורות של קיום חסידי שהגיעו לבשלות וליכולת עמידה גם ללא תלות ישירה בשדרת ההנהגה החסידית.

הפרק השלישי מעתיק את מוקד הדיון מן ההנהגה החסידית אל דפוסי הארגון של החיים החסידיים ברובד המקומי. במרכזו עומדים דפוסי ההתלכדות של העדה החסידית. ההתבוננות על מקומה של העדה החסידית בתוך הקהילה היהודית מלמדת על שיקוף של תהליכים רחבים שהתחוללו בקהילה, ועל הממד הפונקציונלי ששימש זרז להתלכדותן של עדות חסידיות. ממד זה מודגם דרך הקרבה החברתית־הכלכלית שהסתמנה במקומות רבים בין חסידים. לצידו נדון גם הערך המוסף שנודע לחיים החסידיים ביחס לקבוצות אחרות בקהילה. הבחינה של היחסים החברתיים בין החסידים כפי שהתקיימו בבית התפילה החסידי, ה'שטיבל', מצביעה על קיומו של ממד רליגיוזי־רגשי שייחד את הקיום הדתי של העדה החסידית והעניק לה מובחנות בתוך הקהילה. שני הממדים של הקיום החסידי שבים וניבטים גם מן הניתוח של היחסים בין קבוצות חסידיות. לצד המחלוקות המרובות שביטאו מאבק על שליטה במרחב קהילתי משותף, הקרבה החברתית־התרבותית שהסתמנה בין עדות חסידיות תמכה בתופעות של סובלנות פנים־חסידית וביצירה של מרחב כלל־חסידי רך משותף.

הפרק הרביעי מציע זווית נוספת להתבוננות על הקיום החברתי־החסידי בקהילה באמצעות בחינה של המנהיגות החסידית המקומית. הטיפוס המנהיגותי העומד במרכז הוא הרב פוסק ההלכה החסידי. הניתוח של תהליכי המינוי למשרות רבניות מצביע על מספר מרכיבים המלמדים על החשיבות הרבה שייחסו עדות חסידיות לזהותו החסידית של הרב שיכהן בקהילה. חשיבות זו משמשת נקודת מוצא לבחינת תפקודו החברתי־התרבותי של הרב כמנהיג העדה במהלך ימי השגרה של כהונתו. התפקידים שמילא הרב החסידי כיסוד מארגן של החיים החסידיים וכדרשן של תורות חסידיות שבים ומזוהים גם בפעולותיהם של מנהיגים חסידיים מקומיים נוספים, בהם כלי קודש וחסידים כריזמטיים ובעלי אמצעים. לצד הפעולה החברתית־התרבותית 'מלמטה', מוצגים בפרק זה גם מאמציהן של החצרות החסידיות לגלות מעורבות בנעשה בקהילות דרך מינוי צאצאיהן לתפקידי רבנות. העיון המצטבר בתמונה העולה מן הפרקים השלישי והרביעי חושף תמונה מורכבת של יחסי הכוחות בין חצרות ועדות ומלמד כי לצד הממד הריכוזי שאפיין את החצרות החסידיות במאה ה־19, נשתמרה גם נטייה בלתי מבוטלת לביזור הכוח.

שני הפרקים האחרונים של עבודה זו דנים בתהליכים חברתיים־תרבותיים המשתקפים בפועלם של חסידים כפרטים וכקבוצות, ובחיבורם אל תהליכי מודרניזציה רחבים שהתחוללו בחברה היהודית. **הפרק החמישי** עוסק במקומן של נשים בעדה החסידית המקומית. בחינה של עמדות שנקטו נשים ביחס לסוגיות פנים־חסידיות בקהילה, כמו גם של קיומן של 'עזרות' לנשים בבתי תפילה חסידיים, מלמדת על שוליות ששיקפה את מעמדן הנחות של נשים בחיים הדתיים והציבוריים, אך לא העצימה אותו. לצד זאת, ניתוח שורשי השוליות הנשית במרחב החסידי מצביע גם על פתח לתמורה. המפגש עם המודרנה והחשיפה להלכי רוח חדשים אכן הובילו במקומות מסוימים לניצנים של שינוי, ולהכללה של נשים בפעילות החברתית והתרבותית החסידית כפי שהתקיימה במרחב הקהילתי והביתי.

הפרק השישי עוסק בשותפותם של חסידים בשדה החינוך המתחדש ברוסיה. הוא מציג ארבעה מסלולים חינוכיים שביטאו יחס שונה לאיזון שבין לימודים תורניים ובין השכלה כללית. מעורבותם של החסידים, ובמקרים מסוימים גם היוזמה שהם נקטו, בכל אחד ממסלולים אלה, אינה מאפשרת להתוות מסלול חינוך 'חסידי' אחיד, אך היא מלמדת על מרכיבים ששבו והופיעו אצל אוכלוסיות חסידיות רבות. פרגמטיזם, פתיחות וסקרנות ביחס לחידושים שהופיעו בעולם הסובב, וניסיון ליישבם עם קווי היסוד של הזהות החסידית – כל אלה שבים וניבטים בצורות שונות מכל אחת מן הבחירות החינוכיות הנסקרות בפרק.

הממצאים העולים מכלל פרקי העבודה מציגים את החסידות ברוסיה במפנה המאות כתנועה שפעלה בתוך עולם משתנה, והתמודדה עם אתגרים שמקורם בתמורות פנימיות וחיצוניות. מבעד לנקודת המבט המשולבת – המתבוננת על חצרות ועל עדות, על דפוסים מנהיגותיים כמו על חיי היום־יום – מצטיירת החסידות לא כתנועה המצויה בהתגוננות ובדעיכה, אלא ככוח חברתי שהתאפיין בחיוניות ובהמשכיות אורגנית, והשתלב באופן מתון ולא משברי בתוך המרקם העשיר של החיים היהודיים ברוסיה.

תוכן העניינים

מבוא 1

א. שנת מפנה? ההיסטוריוגרפיה של יהודי רוסיה והחסידות 4

ב. החסידות ברוסיה במפנה המאות: מצב המחקר 7

1. משבר ומצוקה 7

2. 'ישן' מול 'חדש' 10

3. חסידות ואורתודוקסיה 13

ג. מסורת ושינוי מתון: פירוק דגם המשבר 17

ד. החסידות: היסטוריה 'מלמטה' 23

ה. לשאלת ייחודה של 'החסידות ברוסיה' 29

ו. המקורות 34

1. ספרות זיכרונות 35

2. ספרי יזכור וספרי קהילות 36

3. עיתונות 38

4. ספרות חסידית 40

ז. שיטות הציטוט והתעתוק 42

פרק ראשון – החסידות ברוסיה במפנה המאות: סקירה כללית 43

א. תנועה במשבר? קווים ראשונים להערכת גודלה היחסי של החסידות בת הזמן 43

ב. החסידות ברוסיה: חצרות ועדות 49

1. חסידות צ'רנוביל 53

2. חסידות לינץ־סוקוליבקה 62

3. חסידות ברסלב 64

4. חסידות אפטה־מז'יבוז' 65

5. חסידות סווראן־בנדרי 67

6. חסידות רשקוב 68

7. חסידות רוז'ין־סדיגורה 70

8. חסידות אוסטראה־רזישצ'ב 71

9. חסידות זלוצ'וב: יאמפולה, ראדוויל וזוויל 73

10. חסידות סטפן־ברזנה 74
11. חסידות נסכיז 76
12. חסידות אוליק 77
13. חסידות קאשיווקה־דויד־הורודוק 79
14. חסידות קוריץ 80
15. חסידות קמינקה־מירופול 81
16. חסידות קרלין־סטולין 81
17. חסידויות לחוביץ וקוידאנוב 83
18. חסידות קוברין 86
19. חסידות סלונים 87
20. חסידות יאנוב־לובושוב 89
21. חסידות חב״ד 90
22. חסידויות מחוץ לרוסיה 93
ג. המנהיגות החסידית: על הורשת ההנהגה ועל אתגריה 94
1. פיצול ואטומיזציה 94
2. יריבות 96
3. חוסר ודאות 97
4. ריק מנהיגותי 100
5. נכדים 105
6. מנהיגים כריזמטיים 107
ד. סיכום 109
פרק שני – החסידות ברוסיה: היבטים גאוגרפיים, דמוגרפיים וכלכליים 111
א. חסידויות 'גדולות', חסידויות 'קטנות' ומה שביניהן 111
1. ריבוי צדיקים, תחרות וביזור הכוח 115
2. החצרות ה'קטנות' ומאפייניהן 118
3. מן החצר אל העדה 129
4. מגוון צורות של זהות חסידית 132
ב. קריסה כלכלית? החצר החסידית בצל אתגרי התקופה 135
ג. סיכום 146

פרק שלישי – העדה החסידית: מבט פנימה 148
א. בין 'חסיד' ל'עדה חסידית' 148
ב. מאינטרס כלכלי להווי חברתי: התפלגויות פנים־חסידיות 160
ג. 'ארוס' ו'נומוס': החוויה החברתית־הדתית בשטיבל החסידי 178
ד. בין יריבות לסובלנות: יחסים בין קבוצות חסידיות 191
ה. סיכום 201
פרק רביעי – רב, עדה וחצר: המנהיגות המקומית בעדה החסידית 203
א. רבנות וחסידות בראי המחקר 205
ב. רבנות מפוצלת: המחלוקת על הרבנות בדווינסק כמקרה מבחן 209
ג. הפוליטיקה החסידית בקהילה: דפוסים חוזרים במינוי רבנים חסידיים 221
ד. בין רב ועדה: תפקידיו המנהיגותיים של רב חסידי 233
1. הרב, הדרשה והתורות החסידיות 233
2. הרב וארגון החיים החסידיים המקומיים 243
ה. רבנות ואדמו"רות: ממשקים ודגמי התלכדות 247
ו. מחוץ לשדה הרבני־הלכתי: מנהיגים מקומיים נוספים 261
1. כלי קודש 262
2. 'תורה וגדולה': על הנהגה פוליטית, תרבותית, ועל ההצטלבות ביניהן 266
ז. סיכום 270
פרק חמישי – בין המרחב הביתי למרחב הקהילתי: נוכחות נשית בעדה החסידית 272
א. נשים וחסידות: משאלת השוויון לשאלת השותפות 272
ב. מבט מן השוליים: הזיקה הנשית לעדה החסידית 279
1. מינויים, מחלוקות ומעורבות קהילתית: קולן העצמאי של נשים חסידיות 279
2. מן המרחב הסמלי אל המרחב הממשי: השטיבל החסידי ועזרת הנשים 282
ג. נשים, גברים והחוויה החסידית בעידן של תמורות 291
1. ה'חבורה' החסידית כמרחב גברי 292
2. שותפות נשית בהתכנסות החסידית 296
3. הסיפורת החסידית: מתרבות אוראלית לחווית קריאה מודרנית 303
4. 'חסידה ממש לכל דבר': נשים בחצר החסידית 309
ד. הנשים החסידיות בין מסורת למודרנה: מבט היסטוריוגרפי 312

ה. סיכום 319
פרק שישי – החסידים ושדה החינוך המתחדש באימפריה הרוסית 320
א. 'חינוך חסידי'? מעורבות חסידית בזירה החינוכית 320
ב. מן ה'חדר' לגימנסיה: השתלבות במערכת החינוך הכללית 330
ג. בין 'תיקונים בחינוך' ל'חינוך לאומי': חסידים והחינוך היהודי־המודרני 341
ד. אורתודוקסיה מתונה: ישיבות חסידיות 351
1. ישיבות קהילתיות בין מסורת לחידוש 351
2. חצר בוברויסק כמקרה מבחן 357
3. מתינות זהירה: על הפתיחות להשכלה בישיבות החסידיות 366
ה. חצר חב"ד־ליובאוויץ' והאולטרה־אורתודוקסיה החסידית בשלהי התקופה 375
1. הסתגרות כאידיאל, הסתגלות כמציאות: 'האח' והעיתונות האורתודוקסית 380
2. 'אתם הערֵבים': ילדים כחיל החלוץ של המאבק האורתודוקסי 385
3. 'מטרה' ו'תכלית': המציאות הכלכלית, השיח הפרגמטי והפנייה אל ההורים 388
4. 'האח' והציבור הרחב: התקבלות העיתון 392
ו. סיכום 397
אחרית דבר – עידן של תמורות: החסידות כריבוי נתיבים 399
מפתח הקיצורים הביבליוגרפיים 412
Abstract ii

מבוא

ב׳הינומת הכלה׳, חלקה השני של הטרילוגיה ׳רחוק מפנינים׳, מותח משה שמיר יריעה היסטורית רחבת היקף שבתוכה שזורים, בין היתר, נפתולי הקיום היהודי־הרוסי של ראשית המאה העשרים. בעזרתם טווה שמיר את סיפור חייה של גיבורת הטרילוגיה, לאה ברמן, בשנותיה המוקדמות. ברקע הרומן האפי פועלים כל התמורות והזעזועים האדירים בני התקופה: מהפכנות, ציונות סוציאליסטית, אנטישמיות, פוגרומים, התארגנויות ההגנה העצמית, ההגירה היהודית – כל אלה טובעים חותם עמוק על קורותיהם של הצעירים היהודים גיבורי הרומן.

אותם כוחות גדולים ומלהיבים שסחפו אחריהם את לאה ברמן ואת הצעירים היהודים בריגה של ראשית המאה העשרים עשויים לפרקים להסיט את תשומת ליבו של הקורא מעובדות החיים של משפחת ברמן, שעל אדניהן בנוי הרומן. גדליה ושרה ברמן, חסידי חב״ד מליאדי (Lyady) שבפלך מוהילוב, עזבו את בית המרקחת שניהלו בעיירה, והיגרו בשנת 1899 לריגה עם שלוש בנותיהם, כדי להשתלב בעסקי העצים של קרוב משפחתם, איציק בורד׳ס, או איסאק בוריסוביץ, שליטין. זהותה החסידית של המשפחה, אף שאינה ניצבת בקדמת הבמה, חוזרת ומבצבצת לעיתים מבין השורות.

ההווי היהודי, שמקושר בזיכרונה של שרה ברמן בין היתר גם אל חצר הרבי,[1] נעלם כליל ממקום מגוריה הזמני בפאתי ריגה. רק כעבור חמש שנים, עם השגת אישור המגורים הנכסף בתוך העיר, חוזרת המשפחה ומתבססת בתוך ׳סביבה יהודית. מרחק לא רב מבית־המדרש של חסידי לובאביץ׳, מהמקוה, מסמטת החנויות הכשרות. סביבה יהודית מרווחת, בעל־ביתית׳.[2] בתוך סביבה זו שב גדליה ברמן ומכונן את אחד הריטואלים המרכזיים המגלמים בעבורו את דרך החיים החסידית. אין מדובר בנסיעות אל הרבי, שנראה שכלל אינן עומדות על הפרק, ואף לא בזיקה אל חצרו, שביטויה בשגרת החיים של גדליה ברמן מתמצה בהיענות לבקשת

[1] שמיר, הינומת הכלה, עמ׳ 23.

[2] שם, עמ׳ 106. ריגה שבפלך ליפלאנד מצויה הייתה מחוץ לגבולותיו הרשמיים של תחום המושב, ולפיכך נאסרה התיישבות חופשית של יהודים בתוכה. בראשית שנות השמונים הורה שר הפנים שלא לגרש יהודים שנכנסו לאזור באופן בלתי חוקי (׳אַכציגער׳, בלשון היהודים המקומיים) בטרם הוצאת הוראה זו. על כך נתווספו בהמשך רישיונות מיוחדים שהוענקו על ידי שר הפלך ליהודים שנכנסו לעיר לאחר שנת 1880, אם התברר כי הם מביאים תועלת כלכלית. על מעמדם החוקי של יהודי ריגה ראו: מנדל בובה, פרקים בתולדות יהדות לטביה, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 74–142. על הקהילה החסידית־החב״דית בריגה, שכללה חסידי ליובאוויץ׳, קאפוסט וליאדי, ראו: לוין, תולדות חב״ד בפולין, עמ׳ מו; קסטל, רשמיו של חסיד, ב, עמ׳ קה.

העזרה ששולח הרבי לחסידיו בריגה;[3] ה׳קידוש׳ הנערך בבית משפחת ברמן מדי שבת בשבת לאחר התפילה בנוכחות חסידים, חברים ומכרים הוא זה שממצב את מעמדה החברתי של המשפחה בסביבה היהודית־החסידית בריגה.

זהותה החסידית של משפחת ברמן, השורדת את ההגירה לעיר הגדולה והמרוחקת, אינה מונעת מבעדה לאמץ סממנים בורגניים־מודרניים, או לעבור תהליכי אקולטורציה מתונים.[4] הבת הצעירה, וירה, משתלבת עם המעבר לעיר בבית ספר לבנות, ומאוחר יותר נכנסת בשערי הגימנסיה המקומית. בן הזקונים, הרשל, שנולד חודשים ספורים לאחר המעבר לריגה, מקבל במהרה את הכינוי הרוסי ׳גרישה׳, ועם הגיעו לגיל חינוך נשלח אל ה׳חדר המתוקן׳. ריגה – כך מסביר לגדליה אחד מידידיו, כאשר הוא חוכך בדעתו בדבר הגירה, בטרם השיג אישור מגורים בתוך העיר – היא המקום שבו ׳יכול אתה לגדל את בנך גם כיהודי וגם כבן העולם הגדול׳.[5]

הסינתזה התרבותית בין חסידות ומודרנה, כפי שהיא משתקפת בחיי בני משפחת ברמן, חוזרת וניבטת גם מן הקשרים החברתיים המקיפים את המשפחה. דוגמה לכך הוא אלכסנדר שפירא, סטודנט לרפואה, סוחר עצים מצליח, פעיל ציוני נלהב, ולימים בן זוגה של אידה, השנייה בבנות ברמן, שנסתפחה אל שורות ה׳בונד׳. עם כל דבקותו בציונות, לא היסס שפירא לסייע לאידה, ולהעמיד את נכסיו לטובת המפלגה. במקביל, הוא המשיך לעמוד בקשרי מסחר עם צבא הצאר ואף התגייס לשורותיו. לצד כל זאת, לא זנח את זהותו בתור ׳חסיד

---

[3] פנייתו הבהולה של הרבי מליאדי אל חסידיו בריגה נועדה לבקש את עזרתם בחיפוש אחר נכדתו בריינה, שנמלטה מביתה עם סטודנט חבר ה׳בונד׳. כמו רבות מן הדמויות בטרילוגיה – ובראשן דמות הגיבורה, הנשענת על דמותה ההיסטורית של לאה ברלין (1881–1962) – גם סיפורה של ברייניה־ברטה מערב גרעין היסטורי עם נופך בדיוני. אסתר (סטערק׳ע), נכדתו הבכורה של הרבי, יצחק דוב־בער שניאורסון (בערך 1835–1910; ולא שמואל, כפי שהוא נקרא ברומן), נמלטה מליאדי כאשר הוחלט לשדכה לבנו של אחד מעשירי החסידים (ראו על כך להלן, בפרק החמישי, הערה 172). הגעתה לריגה, חבירתה לצעירי ה׳בונד׳ בעיר, כמו קורותיה בהמשך הרומן, הן, ככל הידוע לי, עיבוד ספרותי.

[4] שורשיהם של תהליכים אלה מצויים כבר בדמותו המוקדמת של גדליה ברמן, שעוד בימי מגוריו בבית אביו בלודניץ היה ׳יהודי חסיד צעיר, אברך ממולח׳, ולצד זאת ׳מצוי בכל עסקי הדור הצעיר שבעיירה׳. בין היתר ׳הציץ בכתבי־העת העבריים, קרא בגאזיטים האידיים ועיין, בזהירות, בחוברות אסורות. הוא לא מרד באביו, אך ידע כי יש אשר עשו זאת, וזרות מעשיהם היתה מן הדברים שבהם היה מסיח עם חבריו, אך לא עם בני־ביתו׳ (משה שמיר, יונה מחצר זרה, תל אביב תשל״ד, עמ׳ 16). הזיקות האיתנות בין חסידות, מודרנה ולאומיות, כפי שהן משתקפות בין דפי ׳הינומת הכלה׳ נשענות, ככל הנראה, על השראה נאו־רומנטית שמכוחה תפס שמיר עצמו את החסידות ואת ההשכלה כתנועות אחיות שהובילו שתיהן גם יחד אל התפתחותה של תודעה לאומית, והניחו תשתית רוחנית שתמכה בחיבור אל חיי החומר. ראו: משה שמיר, חוט השני: על ציונות וסוציאליזם (ניסיון למאזן היסטורי), תל אביב תשמ״ז, עמ׳ 99–100, 105–108.

[5] שמיר, הינומת הכלה, עמ׳ 101.

נלהב בבית־המדרש של הלובאביצ׳ים וציוני פעיל, מוכר שקלים ואוסף כספים לקולוניות, מבקר קבוע בכל הקונצרטים והצגות האופרה – ולא יחסיר לעולם את הקידוש בבית הברמנים, בשבת לאחר התפילה׳.[6] את המגוון החברתי־התרבותי שהיה מתכנס בבית ברמן מדי שבת – ׳לב לוהט של חב״דניק, מוח חריף של מהפכן, עינים תמימות, אחוזות־מרחק, של ציוני׳[7] – סיכם שפירא בעצמו כאשר הצהיר כי רק ׳נציג המאה השחורה חסר כאן, כדי שתהיה התמונה שלמה׳.[8]

אורח נוסף בבית ברמן הוא המורה ב׳חדר המתוקן׳, דובניקוב, ׳יהודי כשר וישר, חב״דניק לאמיתו׳. בשיחותיו עם לאה במהלך ביקוריו בבית המשפחה ב׳קידוש׳ של שבת, גילתה האחרונה ׳להיכן רוחו מוליכה אותו. אצלו הציונות היתה עיקר׳. אלא שהמשמעות האידאולוגית והמעשית הציונית השגורה והמוכרת הומרה אצל דובניקוב בשאיפות מסורתיות, שנכרכו בפרגמטיזם פוליטי: ׳ישיבה של חב״ד יש בחברון, ולשם הוא מבקש להגיע, אבל לעת־עתה הוא מוכן לעזור לכל מי שמבקש להוציא את עם ישראל מבור הטומאה הזה של הקיסרות הרוסית׳,[9] ולפיכך הוא משתף פעולה באופן חשאי עם לאה, המנהיגה הבלתי רשמית של צעירי הס״ס (הציונים הסוציאליסטים) בריגה.

גדליה ושרה ברמן והקהילה החסידית הרבגונית שהקיפה אותם מייצגים במידה רבה את גיבוריה של עבודה זו. במרכזה עומדת החסידות, כתנועה חברתית־דתית, והחסידים, כפרטים וכקהילות, כפי שהתקיימו בגבולות האימפריה הרוסית – בתחום המושב (להוציא שטחי פולין הקונגרסאית) ובמידה מצומצמת גם ברוסיה הפנימית – בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה העשרים. כמו זהותם החסידית של גיבורי ׳הינומת הכלה׳, גם זהותן החסידית של מגוון הדמויות שתידונה בעבודה – ובכללן חסידים שחיו מחוץ לערים גדולות ובעלות אוריינטציה גרמנית כריגה – לא תמיד עמדה בקדמת הבמה. היא ניזונה, במידה רבה, ממרקם החיים החסידי כפי שהתגבש בקהילה, ולאו דווקא מן הקשר הקונקרטי עם הצדיק; השתלבה בהרמוניה עם כוחות תרבותיים אחרים; עטתה, לעיתים, צורות ביטוי חדשות כאשר באה במגע עם הדור הצעיר; ועם כל זאת, נותרה, במקרים רבים, איתנה, ומילאה תפקידים דתיים וחברתיים רבי משמעות עבור המחזיקים בה.

---

[6] שם, עמ׳ 107.

[7] שם, עמ׳ 109.

[8] שם, עמ׳ 108. ׳המאות השחורות׳ הוא כינוי למספר ארגוני ימין קיצוני שדגלו בנאמנות לצאר, בהתנגדות אלימה לכוחות ליברליים ומהפכניים, באנטישמיות מוצהרת ובמעורבות פעילה בפוגרומים נגד יהודים, במיוחד לאחר מהפכת 1905.

[9] שם, עמ׳ 120.

גבולותיה הכרונולוגיים של העבודה, שראשיתם בגלי הפוגרומים של שנות השמונים וסופם עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה, אוצרים בתוכם שנים סוערות ורבות תהפוכות בהיסטוריה היהודית־רוסית, ומאורעות פוליטיים, תרבותיים וחברתיים שזכו לתשומת לב מחקרית נרחבת. ואולם, בתוך ההיסטוריה העשירה של החסידות תקופה זו היא כעין 'חור שחור' שאין בו עניין.[10] דומה כי כמו ב'הינומת הכלה', גם במחקר ההיסטורי נדחקה קמעא החסידות מפני ההתרחשויות הגדולות והכוחות הסוחפים בני הזמן. בעמודים הבאים אבקש, אפוא, לפתוח בסקירת הדגם שהתווה את כתיבת ההיסטוריה של יהודי רוסיה. הבנייתו תאפשר להסביר את ההתעלמות המחקרית מן החסידות בת התקופה, ולבאר את המוטיבים שהובלטו ביחס אליה.

א. שנת מפנה? ההיסטוריוגרפיה של יהודי רוסיה והחסידות

ההיסטוריוגרפיה של יהודי מזרח אירופה בעת החדשה שרטטה תהליך ליניארי של מעבר ממסורת למודרנה – מקורפורציה טרום־מודרנית, הנשענת על אוטונומיה קהילתית, על תשתית כלכלית פיאודלית ועל יסודות דתיים איתנים אל חברה מחולנת ומפוצלת לכוחות חברתיים ופוליטיים רבים ומגוונים. בתוך פרדיגמה זו של 'מסורת' ו'משבר' – כפי שהומשגה במחקרו הקלאסי של יעקב כ"ץ[11] – נחשבו תולדותיהם של יהודי רוסיה במאה ה־19 לחלק מן השלב ה'מסורתי', ה'טרום־מודרני', או ה'קדם־ליברלי'.[12] שלב זה תואר כתקופה של המשכיות ושל רציפות ביחס לתנאי החיים היהודיים כפי שעוצבו במלכות פולין־ליטא. תנאים אלה התנפצו, כביכול, באחת, בין השנים 1881–1882. פרעות, אנטישמיות, הגירה, אורבניזציה, חילון מסיבי, צמיחתם של לאומיות יהודית ושל רדיקליזם חברתי והתפשטותה של פוליטיקת המונים מודרנית – כל אלה נקשרו במחקר לעידן חדש שראשיתו באותן שנים גורליות.[13]

---

[10] וודז'ינסקי, חסידות, עמ' xxiii–xxii; אסף, העיתונות, עמ' 216.

[11] כ"ץ, מסורת ומשבר.

[12] פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 12.

[13] ראו למשל: שלמה ברימן, 'המפנה במחשבה הציבורית היהודית בראשית שנות השמונים', שיבת ציון, ב–ג (תשי"א–תשי"ב), עמ' 83–227; פרנקל, שם, עמ' 11–12, 65–157; הנ"ל, 'משבר 1881–1882 כנקודת תפנית בתולדות היהודים בעת החדשה', זמנים, 12 (1983), עמ' 74–81; דוד ויטל, מקורות הציונות, תרגם ברוך מורן, תל אביב תשל"ח, במיוחד עמ' 48–58; ברטל, מאומה ללאום, עמ' 184–202; Stephen M. Berk, *Year of Crisis, Year of Hope: Russian Jewry and the Pogroms of 1881–1882*, London 1985, p. 35, as well as in many other parts of the book

אומנם, ראשוני החוקרים של יהודי רוסיה – שהיו, ברובם, ילידי מזרח אירופה בעצמם – לא התעלמו מסוכני השינוי שפעלו בחברה היהודית במאה ה־19. חלקם אף נטו, בהשראת תפיסת עולמם האישית, להעצים את כוחם ואת השפעתם של גורמים אלה. ואולם, בין אם מדובר בכוחה הרפורמטורי של המדינה הריכוזית, במדיניותה ובמהלכיה, ובין אם בביקורת המשכילית הפנים־יהודית, הרי שסוגיות אלה נבחנו בדרך כלל מתוך העימות שניהלו עם יסודותיה המסורתיים של החברה היהודית, ולעיתים דווקא מתוך כישלונם לחולל בה שינוי בר קיימא. אף שהונחו בידי תפיסות ומניעים אידאולוגיים שונים, ולעיתים סותרים, הרי שהתמונה המתקבלת מן החיבורים הראשונים שסקרו את ההיסטוריה של יהודי רוסיה – ובמידת מה גם מממשיכיהם, שהופיעו לאורך המחצית השנייה של המאה העשרים – ביחס לסוגיה של 'רציפות' לעומת 'שינוי', או של 'מסורת' לעומת 'מודרניזציה', היא תמונה אחידה למדי.[14] על דרך ההכללה, זוהי תמונה של קיפאון כולל שממנו מבליחים לפרקים איים של חיוניות ושל ניסיונות התחדשות. אלה נגדעים, כאמור, בראשית שנות השמונים, עם הופעתה של מדיניות ממשלתית חדשה שסתמה את הגולל על התקווה לאמנציפציה מכאן, ועם צמיחתם של מבנים פוליטיים ושל מקורות סמכות חילוניים מכאן.[15]

---

[14] כך, למשל, עיקר עניינם של ההיסטוריונים איליה אורשנסקי (1846–1875) ויולי הסן (1871–1939) היה בשילוב היהודים בחברה הרוסית, וכתיבתם הוקדשה לבחינת מעמדם החוקי של היהודים ברוסיה. לעומתם, ראשון ההיסטוריונים ה'לאומיים', שמעון דובנוב (1860–1941), העניק משקל רב למוסדות האוטונומיה היהודית הפנימית. חרף ההבדלים שהנחו את גישותיהם, שלושתם הסכימו, למעשה, על עצם קיומן של המגמות הבדלניות ועל השפעתן המכרעת על החיים היהודיים ברוסיה. ראו: И. Г. Оршанский, *Евреи въ Россіи: очерки экономическаго и общественнаго быта русскихъ евреевъ*, St. Petersburg 1877; Юлий Гессень, *Исторія еврейскаго народа в Россіи*, 1, Petrograd 1916; 2, Leningrad 1927; שמעון דובנוב, דברי ימי עם עולם: תולדות ישראל מימי קדם עד היום הזה, תרגם ברוך קרופניק [קרוא], ח, תל אביב תרצ"ו, עמ' 198–234; ט, תל אביב תרצ"ו, עמ' 100–163; י, תל אביב ת"ש, עמ' 71–139, 212–255, 269–275. ראו על כך בין היתר גם: אברהם גרינבוים, פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה, ירושלים תשס"ז, במיוחד עמ' 23–65; בנימין נתנס, 'בין תמיס לקליאו: ההיסטוריוגרפיה היהודית באימפריה הרוסית המאוחרת (1860–1917)', ספרא וסייפא: שמעון דובנוב – היסטוריון ואיש ציבור, בעריכת אברהם גרינבוים, ישראל ברטל ודן חרוב, ירושלים תשע"א, עמ' 13–46.

[15] לדוגמאות נוספות ראו: מאהלר, דברי ימי ישראל, ג, עמ' 95–179; ד, עמ' 9–68; ה, עמ' 13–145; ו, עמ' 11–175; דינור, דורות ורשומות, עמ' 202–228; לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א–ב; פינקוס, יהודי רוסיה, עמ' 34–148; Salo W. Baron, *The Russian Jew under Tsars and Soviets*, New York–London 1976, pp. 13–155; John D. Klier, *Russia Gathers Her Jews: The Origins of the "Jewish Question" in Russia: 1772–1825*, DeKalb 1986. מובן כי מוטיב המשבר, כמו גם החלוקה הסכמטית בין התמונה ההיסטורית כפי שהיא מתוארת ביחס למאה ה־19 לעומת האופן שבו היא מתוארת בסופה, אינם

תולדותיה של החסידות, שהגיעה לראשונה לשטחי רוסיה עם חלוקתה הראשונה של פולין, השתלבו היטב בתוך תמונה מחקרית זו. החסידות ה׳מוקדמת׳, בת המאה ה־18, נתפסה כנושאת בשורה תיאולוגית וחברתית,[16] ולעיתים גם כמבטאת את התפוררות החברה המסורתית[17] – תפיסות שעשויות, במבט מלמעלה, להיחשב כחלק מאותן ׳הבלחות׳ של התחדשות שהופיעו בחייהם של יהודי מזרח אירופה. ואולם, ככל שהתקדם מחקר החסידות אל המאה ה־19, הוא שב והתחבר אל ייצוגיה ה׳מסורתיים׳ של החברה היהודית. המאה ה־19 – שהפכה, בראי המחקר הענף שנעשה בדור האחרון, ל׳תור הזהב׳ של החסידות – סימנה התפשטות, התרחבות ומיסוד, ובהלימה לכך גם ריסון מסוים של בשורתה המיסטית. בשלב זה של התפתחותה נתפסה החסידות בכלל אזורי התפשטותה – והאימפריה הרוסית בתוכם – כגורם מלכד שתרם לשימור מסגרות הקיום היהודיות האוטונומיות.[18]

מוצגים בצורה אחידה בכל המחקרים; המודעות לתמורות שהסתמנו בחברה היהודית ברוסיה עוד קודם לשנות השמונים, ובפרט בתקופת ׳הרפורמות הגדולות׳ של אלכסנדר השני, לא נעלמה מעיני החוקרים. למלוא פיתוחה הגיעה, כמדומה, בספרו של לואיס גרינברג, שהציב תקופה זו במוקד עיונו, ובחן את מאבקם של יהודי רוסיה לאמנציפציה מתוך מידה רבה של דמיון לפרדיגמה המערב־אירופית (Louis Greenberg, *The Jews in Russia: The Struggle for Emancipation*, 1, New Haven 1944, pp. 73–186). אף על פי כן, התמונה הכוללת המתקבלת מן הכרך השני של ספרו (idem, *The Jews in Russia: The Struggle for Emancipation, 1881–1917*, 2, ed. M. Wischnitzer, New Haven 1951), כמו גם מחיבורים נוספים העוסקים בחיים היהודיים ברוסיה משנות השמונים ואילך, היא של מציאות חדשה בתכלית. חיבורים אלה הוקדשו, רובם ככולם, לפוליטיקה היהודית המודרנית, וברקע להם הוצבו על פי רוב האנטישמיות והמדיניות הריאקציונית שבה נקט השלטון. לדוגמאות נבחרות ראו: אליהו צ׳ריקובר, יהודים בעתות מהפכה, תל אביב תשי״ח, עמ׳ 107–420; יצחק מאור, התנועה הציונית ברוסיה: מראשיתה ועד ימינו, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 25–399; פרנקל, נבואה ופוליטיקה; מנדלסון, מאבק מעמדי; Sidney S. Harcave, ‘The Jewish Question in the First Russian Duma’, *Jewish Social Studies*, 6 (1944), pp. 155–176; Henry J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia: From its Origins to 1905*, Stanford 1972

[16] דובנוב, תולדות החסידות; דינור, במפנה הדורות, עמ׳ 81–227; מאהלר, דברי ימי ישראל, ג, עמ׳ 181–307; שלום, מחקרי החסידות, עמ׳ 1–37, 237–267.

[17] כ״ץ, מסורת ומשבר, עמ׳ 262–283.

[18] אסכולה מחקרית זו ראשיתה בתפיסתו של שמואל אטינגר, שראתה בחסידות תנועה שמרנית שחיזקה את יכולת עמידתה של החברה המסורתית: שמואל אטינגר, ׳מסורת ומשבר׳, בספרו היסטוריה והיסטוריונים, בעריכת שמואל אלמוג ואוטו דב קולקה, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 66–68; הנ״ל, בין פולין לרוסיה, עמ׳ 198, 200–209. ראו על כך גם: אטקס, לשם שמים, עמ׳ 37–41. לדוגמאות נבחרות מתוך המחקר על החסידות במאה ה־19 ראו: פייקאז׳, ההנהגה החסידית, עמ׳ 207–280; אסף, דרך המלכות; אסף, הציץ ונפגע; שגיב, השושלת; וודז׳ינסקי, חסידות ופוליטיקה; דיינר, אנשי משי; לוריא, עדה ומדינה; רדנסקי, החסידות בעידן הרפורמה;

דומה כי הזיהוי של החסידות כחלק מן העולם היהודי ה׳ישן׳, וככוח שתפקד כבלם בפני ההשכלה והחילון, הוביל באופן אינטואיטיבי להנחה שלפיה האינטנסיביות של תהליכי המודרניזציה שפקדו את יהודי רוסיה בשלהי המאה ה־19 בישרו בהכרח על קיצה הקרב של החסידות. הסברה כי בתקופה זו סיימה זה מכבר החסידות את תפקידה ההיסטורי מקורה, למעשה, עוד בשמעון דובנוב, חלוץ המחקר הביקורתי של החסידות, ובעצמו בן התקופה. דובנוב ראה את החסידות ככוח הולך ונעלם, שתקופה זו היא לדידו ׳עת זקנה׳ ו׳תקופת הירידה המוחלטת׳.[19] אף שחקר החסידות – כמו חקר החברה היהודית ברוסיה – התרחב והסתעף באופן ניכר למן ימיו של דובנוב, ואף שהנחות היסוד שעמדו בבסיס מחקריהם של דובנוב ושל בני זמנו זכו להערכה מחודשת, הרי שבכל הנוגע לתפיסה הבסיסית של החסידות בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה העשרים לא ניתן לזהות שינוי של ממש. ייצוגיה של החסידות בת התקופה במחקר, כפי שיתוארו להלן, מהדהדים במידה רבה את קביעתו של דובנוב, שעל פיה מדובר בתנועה שאיבדה מקסמה ושאין בה עניין.

ב. החסידות ברוסיה במפנה המאות: מצב המחקר

1. <u>משבר ומצוקה</u>

כשלעצמה, לא זכתה החסידות במפנה המאות ה־19 והעשרים לדיון מחקרי שיטתי.[20] ואולם, לא אחת היא נדונה בתוך מחקרים שעסקו בשושלות חסידיות מובחנות או בסוגיות רוחב שונות. מרבית המחקרים הללו העמידו במרכז התקופה הנדונה כאן את מוטיב המשבר, והרבו לעסוק בביטויי המצוקה ובאובדן הכוח של החסידות ברובד ההנהגתי, הארגוני והכלכלי.

מנדל פייקאז׳, מן הראשונים שעסקו בחסידות ה׳מאוחרת׳, בחן את סמכות הצדיקים כפי שהיא משתקפת בספרות הדרוש החסידית לדורותיה. בחלק האחרון של ספרו ׳ההנהגה החסידית׳ דן בצדיקים שפעלו משנות השבעים של המאה ה־19 ועד לשואה, ובכללם גם בצדיקים שפעלו בשטחי האימפריה הרוסית כמו צדיקי קרלין, סלונים, קוידאנוב וחב״ד. פייקאז׳ זיהה בדברי הצדיקים בני הזמן התייחסויות לצורך השעה

בראון, תחליפי המיסטיקה; הנ״ל, שני הפנים; Rachel Manekin, 'Hasidism and the Habsburg Empire, 1788–1867', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 271–297

[19] דובנוב, תולדות החסידות, עמ׳ 37.

[20] לסקירות כלליות של התקופה, המשקפות את המגמות הנדונות כאן, ראו: ביאל, חסידות, עמ׳ 535–555; דוד אסף, ׳היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות׳, צדיק ועדה, עמ׳ 19–21.

לחזק את 'אמונת החכמים', וראה באמירות חוזרות אלה ביטוי לירידת קרנה של החסידות, ולניסיונותיהם של הצדיקים להתמודד עמה ולבצר את מעמדם.[21]

חיבור נוסף המציג סקירה שיטתית של צדיקים בני הזמן, במקרה זה מתוך כוונה לשרטט דיוקן רגיונלי של החסידות, הוא ספרו של זאב רבינוביץ 'החסידות הליטאית'. הסקירה בוחנת את בתי הצדיקים שפעלו בפלכיה הצפון־מערביים של האימפריה הרוסית למן היווסדם ועד לחורבנם בשואה, ובכלל זה גם את הצדיקים שפעלו בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה העשרים, ודומה כי גם בחיבור זה ניצבת ברקע הדברים הנחת היסוד בדבר החולשה המובנית של החסידות בת הזמן.[22]

מחקרים שעסקו במאפייניה של החצר החסידית ובשושלות חסידיות במאה ה־19 נטו להעמיד בשוליהם את התקופה הנדונה כאן, כפרק החותם את תולדותיהן. דוד אסף תיאר את תהליך ההתפוררות והשקיעה של 'החצר המלכותית' כתוצר של רוחות חדשות ואתגרים שערערו את מעמדה מבחוץ, ונשתלבו במשבר רעיוני והנהגתי שכרסם בסמכותה מבפנים.[23] את המצוקה הכלכלית החריפה שאליה נקלעו החצרות הגדולות בתקופה זו הדגים לאחרונה אסף דרך חשיפת מקורות הכנסה חדשים שביקשו לעצמם בני משפחת הצדיק.[24] בהתייחס למאפיינים מובחנים של החסידות ברוסיה הצארית תיארו דוד אסף וגדי שגיב את האקלים הרוחני והחברתי של התקופה ככזה שהעמיד את החסידות בצילה של תודעת משבר כוללת, והביא להיחלשות עוצמת הקסם החסידי.[25] גם בספרו של שגיב, הבוחן את תולדותיה של שושלת צ'רנוביל, הועמדה תקופה זו בסימן של מצוקה כלכלית וארגונית שנתנה את אותותיה למן המחצית השנייה של ה־19 ברבות מן החצרות של צאצאי השושלת.[26] השפעת החילון, ה'אויב הגדול ביותר של החסידות', על המשכיות השושלת הודגמה דרך מקרים

---

[21] פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 293–335.

[22] רבינוביץ, החסידות הליטאית, ראו למשל עמ' 88, 119, 126, 135, 142.

[23] אסף, דרך המלכות, עמ' 416–418.

[24] אסף, הצדיקים ועסקי הביטוח.

[25] אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ' 106–111.

[26] שגיב, השושלת, עמ' 384–395. בהקשר זה יש לציין כי גם מחקרו של פול רדנסקי, שעסק בחצר החסידית בטאלנה, הציג את שנות השבעים של המאה ה־19 כתקופה של שגשוג שבאה בעקבות 'גזירת הצדיקים' והישיבה הכפויה של הצדיק מטאלנה בתחומי עיירתו (רדנסקי, עלייתה ונפילתה). בטענה זו ביקש רדנסקי לחלוק על קביעתו של דובנוב בדבר אובדן הכוח של החסידות, העומדת ברקע של חקר התקופה. ואולם, התקופה המתוארת במאמר מסתיימת בראשית שנות השמונים, עם מותו של דוד מטאלנה (1808–1882), כאשר חצרו מצויה, לדברי המחבר, בנקודת שפל.

שונים של חילון בבתי צדיקים.[27] ברוח זו הציע שגיב במחקר אחר לראות את תופעת מינויים של ילדים־צדיקים (׳ינוקות׳) – שנעשתה רווחת לקראת סוף המאה ה־19 – כמהלך שנועד להבליט את רציפותה של השושלת החסידית ולמנוע את התפרקותה.[28]

שושלת קרלין שפעלה ברוסיה תוארה אף היא במונוגרפיה שיטתית על ידי בנימין בראון. חיבורו נדרש, אומנם, למאה ה־19 אך בקצרה, כרקע לתולדותיה של חסידות קרלין במדינת ישראל לאחר השואה, אך ניתן לזהות בו מאפיינים דומים. ישראל (׳הינוקא׳) מסטולין (1868–1922), שהנהיג את החסידות בין השנים 1873–1922, הצליח, לדבריו, לבסס את מעמדו בעולם החסידי, ועם זאת, רוחות המודרנה והחילון הותירו חותם גם על סמכותו. הסתייגותו מההשכלה ומהציונות לא הופנמה במלואה על ידי חסידיו; המחויבות החלקית שגילו אלה להוראותיו, ונטייתם אחר חינוך מודרני, מוצגות בספר כביטוי אופייני לכרסום ההולך וגובר במעמד הצדיקים בתקופה זו.[29]

הירידה בכוחה של ההנהגה החסידית נדונה גם במחקרם של מרצ׳ין וודז׳ינסקי ואוריאל גלמן, שבחנו את התפשטותה הגאוגרפית של החסידות במזרח אירופה במבט דיאכרוני. הנתונים שהוצגו במחקר הצביעו על נסיגה דרסטית במספרם היחסי של הצדיקים ברוסיה במחצית השנייה של המאה ה־19 (בין השנים 1867–1914) בהשוואה ליחס בין מספר הצדיקים לגודל האוכלוסייה בתקופות מוקדמות, ובהשוואה למרכזים חסידיים אחרים.[30] המחברים אכן נטו לזהות קיפאון בהתפתחותה של החסידות ברוסיה בתקופה זו, ועם זאת הציגו את המסקנה בזהירות ובאופן שאינו חד משמעי, בהינתן מגבלותיו של מסד הנתונים, ולנוכח הגידול הדמוגרפי המואץ בקרב יהודי רוסיה בתקופה זו, שבוודאי תרם גם הוא לשינוי המאזן בין מספר הצדיקים והחסידים.[31]

---

[27] שגיב, שם, עמ׳ 376–377. הניסיון לעמוד על המשבר שעמו התמודדה החסידות בת הזמן דרך מניית דוגמאות של מקרי חילון בבתי צדיקים חוזר בכמה חיבורים. ראו: אסף, נאחז בסבך, עמ׳ 330–332; Malkah Shapiro, *The Rebbe's Daughter: Memoir of a Hasidic Childhood*, translated by Nehemia Polen, Philadelphia 2002, p. 196, n. 19

[28] שגיב, ינוקא, עמ׳ 176–177.

[29] בראון, כספינה מיטלטלת, עמ׳ 117–131.

[30] וודז׳ינסקי וגלמן, גאוגרפיה, עמ׳ 189.

[31] שם, עמ׳ 187–188, 192, 199.

2. 'ישן' מול 'חדש'

אל מול שקיעתו המשוערת של העולם המסורתי, העמידה ספרות המחקר במרכזה את 'החדש' על גווניו השונים. החסידות, ככל שאוזכרה במחקר, נדונה בזיקה לזרמים החדשים, ותוך בחינת עמדותיה כלפיהם. המרכזיות שנודעה ללאומיות ולציונות בהיסטוריוגרפיה של התקופה הביאה לכך שמרבית המחקרים שעסקו בחסידות בת הזמן דנו ביחסה אליהן; אף מחקרים שעסקו בראשיתם של יחסי הלאומיות והדת דנו במקומה של החסידות בתוך מערכת זיקות זו. ואולם, המחקר העשיר בנושא עומד בניגוד משווע למיעוט התבטאויותיהם של צדיקי רוסיה ביחס אליו. פער זה הוביל לכך שהטיות אידאולוגיות, מסקנות אינדוקטיביות ומרכיבים אימפרציוניסטיים מילאו תפקיד מכריע בקביעת יחסה של החסידות לתנועות אלה.

חלוצי המחקר הביקורתי של החסידות נטועים היו באופן עמוק בתוך השקפת עולם שמטרתה הבניית זהות לאומית, ומנקודת מבט זו התבוננו על ההיסטוריה היהודית וזיהו בה כוחות שסללו את הדרך לאתוס המכונן של הלאומיות היהודית. התשתית שהניח דובנוב (שהיה 'היסטוריון לאומי', אם כי לא ציוני), ראתה בחסידות כוח מלכד וחיוני, ושימשה גם את ממשיכי דרכו, שראו בה אף הם ביטוי לקיום היהודי הקיבוצי, ולעיתים אף הוסיפו על כך מתוך השקפתם הציונית־הסוציאליסטית נדבך עממי של ביטוי לקול ההמון אל מול הממסד הרבני־הקהילתי.[32] נקודת מבט זו הובילה לעיסוק נרחב בזיקות שבין החסידות לארץ ישראל, ובעליות החסידים במאה ה־18,[33] ואף אפשרה לחוקרים לבטא דרכה את הזדהותם האידאולוגית עם הציונות ואת מבטם האוהד כלפי החסידות בעת ובעונה אחת.[34] ואולם, המשמעות הפרוטו־לאומית שניצוקה לתוך עולם הערכים החסידי זוהתה אך עם החסידות ה'מוקדמת'. התגלמותה הריאלית של החסידות בסוף המאה ה־19, לעומת זאת, נתפסה כביטוי של 'ניוון' ושל 'שקיעה', וכהיפוכן המוחלט של התנועות הלאומיות שהופיעו על במת ההיסטוריה בתקופה זו.[35]

---

[32] דובנוב, תולדות החסידות; דינור, במפנה הדורות, עמ' 81–227; מאהלר, דברי ימי ישראל, ג, עמ' 181–203.

[33] ראו למשל: שמעון דובנוב, '"החסידים" הראשונים בארץ ישראל', פרדס, ב (תרנ"ד), עמ' 201–214; ישראל היילפרין, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל, ירושלים ותל אביב תש"ז.

[34] הורודצקי, החסידות והחסידים, עמ' נז–סג.

[35] ראו את הניסוח של מפנה זה אצל יצחק ורפל (רפאל), החסידות וארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' קמט–קנא. דוגמה יוצאת דופן בהקשר זה היא אסופת המאמרים: החסידות וציון, בעריכת שמעון פדרבוש, תל אביב תשכ"ג. שם היתרגם היחס החיובי של החסידות לארץ ישראל גם לזיהוי אהדה ברורה ותמיכה אקטיבית בחיבת ציון ובציונות. ראו למשל על צדיקי סטולין ולחוביץ: שם, עמ' קנ–קנג, קס. מגמתיות זו הגיעה עד לכדי התעלמות מצדיקים שהתנגדותם לציונות הייתה מפורשת (כמו הצדיק מליובאוויץ') או מאמץ להסבירה באופן אפולוגטי (כמו ביחס לצדיק מגור, ראו: שם, עמ' נא–נב).

ההנגדה בין החסידות ובין הלאומיות נתנה את אותותיה גם במחקרים שעסקו באופן ישיר בדרכן ההיסטורית של הלאומיות ושל הציונות. במבט כולל, מחקרים אלה מציגים אופוזיציה חסידית ללאומיות, לצד דוגמאות יוצאות דופן של תמיכה שהולכת ונחלשת עם השנים. שנת 1900, שזוהתה כציון דרך טכני המסמל גם את התבססותה של הציונות המדינית ואת הופעתה של חזית אורתודוקסית כנגדה, סומנה כנקודת מפנה המבשרת את התגבשותה של התנגדות קיצונית גם בתוך החברה החסידית.[36]

במרכז המאבק החסידי בציונות הציבו מחקרים רבים את גישתו של מנהיג חסידי יחיד – שלום דוב־בער שניאורסון (1860–1920) – ואת שיתוף הפעולה שלו עם ההנהגה הרבנית הליטאית. הניסוח המקיף, החידוש האנטי־לאומי שבעמדתו של הצדיק החבד״י, והקיצוניות שאפיינה אותה הביאו לכך שהיא תוארה לא רק בזיקה לתפיסת עולמו האישית,[37] אלא הוצגה כנדבך מרכזי ביחס החרדי־האורתודוקסי לציונות הן במחקרים שעסקו בבסיסו ההגותי,[38] הן במחקרים שבחנו את הדינמיקות הפוליטיות שבין הציונות ומתנגדיה.[39] כן הוצג במחקר יחסו השלילי של שלום דוב־בער לסוציאליזם, שנבע מניסיונו ליצור ברית עם השלטונות על יסוד קווים שמרניים משותפים, ומראייה כוללנית של התנועות המודרניות כמכשול בפני שלמותה ובדלנותה של החברה המסורתית.[40]

עמדתו הקיצונית של הצדיק מליובאוויץ׳ (שבה דבקו לאחר מכן גם אחדים מאדמו״רי פולין) השפיעה, אפוא, על התפיסה שנשתרשה במחקר באשר לגישותיהם של מנהיגים חסידיים נוספים.[41] באשר לגישות ללאומיות ולציונות בקרב הציבור החסידי הרחב הצביעו חוקרים אחדים על ביטויים שבכוחם ללמד כי

---

[36] שלמון, אם תעירו, עמ׳ 194–212; הרשקוביץ, החסידות ברומניה, עמ׳ 198–199; אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ׳ 108–109; ביאל, חסידות, עמ׳ 540–545; שגיב, השושלת, עמ׳ 382–383.

[37] שלום רצבי, ׳אנטי ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובער׳, הציונות, כ (תשנ״ו), עמ׳ 77–101; בראור, התנגדות ותגובה לשינוי, עמ׳ 82–183; לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 259–271.

[38] רביצקי, הקץ המגולה, עמ׳ 29–35, 43.

[39] אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במיזרח אירופה בראשיתה, 1882–1904, תל אביב תשמ״ה, עמ׳ 276–298. יוסף שלמון, שעסק בהרחבה בממשקים שבין האורתודוקסיה והלאומיות, נדרש לכך ברבים ממאמריו. ראו לדוגמה בספרו דת וציונות: עימותים ראשונים, ירושלים תש״ן, עמ׳ 264–272.

[40] לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 282–302; David E. Fishman, ‘”The Kingdom on Earth is like the Kingdom in Heaven”: Orthodox Responses to the Rise of Jewish Radicalism in Russia’, ישן מפני חדש, ב, עמ׳ 227*–259*.

[41] ראו למשל: רביצקי, הקץ המגולה, עמ׳ 28–29.

התנגדות המנהיגים, אף אם הייתה עזה וגורפת, אינה מלמדת בהכרח על עמדות מאמיניהם.[42] ואולם, המחקר שנעשה בתחום זה הוא מצומצם, ועל פי רוב זוהו הצדיקים וחסידיהם כמקשה אחת.[43]

במסגרת זיהויה של ההנהגה החסידית עם התנגדות גורפת ל'חדש', התקבלה במחקר גם ההסכמה באשר להסתייגותה מן ההגירה אל מחוץ לגבולות מזרח אירופה.[44] התנגדות זו עמדה בהלימה לעמדתה הכללית של הרבנות המזרח־אירופית, שראתה ביעדי ההגירה מעוזים של חילון, והתבטאה בהימנעותם של מנהיגים חסידיים מהגירה עד לשלב מאוחר.[45] את ראשיתה של 'ההגירה החסידית' לעולם החדש, קבעו חלק מן החוקרים, בהתאם לכך, לכל המוקדם בתקופה שבין מלחמות העולם,[46] ובחלק גדול מן המקרים רק לאחר השואה.[47]

בצד ההתנגשות שנסתמנה גם כאן, באופן אינטואיבי למדי, בין ה'חסידות' ובין ה'חדש' באשר הוא, כמה חוקרים של האורתודוקסיה היהודית האמריקאית הצביעו על הזנחת ההקשר החסידי של ההגירה היהודית ממזרח אירופה. חוקרים אלה תיארו את גל ההגירה הרבני־החסידי שהגיע לצפון אמריקה (ובמיוחד לארצות הברית) בשלהי תקופת 'ההגירה הגדולה' (1870–1924).[48] אירה רובינסון אף זיהה את שלביה המוקדמים יותר

---

[42] דליה לוי, 'אור לישרים: מניפסט אנטי־ציוני ותגובות אחדות', הציונות, יט (תשנ"ה), עמ' 31–56; בראור, התנגדות ותגובה לשינוי, עמ' 128–133; אלפסי, החסידות וארץ ישראל, עמ' 79–83, 116–117.

[43] ראו למשל: שלמון, אם תעירו, עמ' 196.

[44] שטמפפר, הרקע הגאוגרפי, עמ' 228–229; ביאל, חסידות, עמ' 539; לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 237, 257; הרמן, היחס לבני הנוער, עמ' 81–82; גרטנר, מהגרים יהודים, עמ' 62–63; Jacques Gutwirth, 'Hassidism and Urban Life', *Jewish Journal of Sociology*, 38 (1996), p. 107. גם עמדתו התומכת של הצדיק מסטולין תוארה על ידי בנימין בראון כ'עמדה חריגה בנוף המנהיגות הדתית היהודית במזרח אירופה' (בראון, כספינה מיטלטלת, עמ' 123–124).

[45] קימי קפלן, אורתודוקסיה בעולם החדש: רבנים ודרשנות באמריקה (1881–1924), ירושלים תשס"ב, עמ' 82–87; Arthur Hertzberg, 'Treifene Medina: Learned Opposition to Emigration to the United States', *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 8 (1981), pp. 1–30

[46] ראו למשל: מינץ, אנשים חסידיים, עמ' 21–26.

[47] ראו למשל: Janet S. Belcove-Shalin, 'Home in Exile: Hasidism in the New World', חסידים בעולם החדש, עמ' 210.

[48] רובינסון, לתרגם מסורת, עמ' 206–207; Steven Lapidus, 'The Forgotten Hasidim: Rabbis and Rebbes in Prewar Canada', *Canadian Jewish Studies*, 12 (2004), pp. 1–30. יש לציין כי מחקרים אלה, שעניינם בהיסטוריה יהודית־אמריקאית, אינם עוסקים כמובן במניעיהם של המהגרים החסידיים, במציאות הדתית, החברתית והכלכלית שמתוכה יצאו, או בהשלכות ההגירה על הקהילה החסידית שנותרה במזרח אירופה.

של ההגירה החסידית, והראה כי מנהיגים שעמדו בשולי העולם החסידי (ביניהם צאצאי שושלות חסידיות, בעלי שם או רבנים חסידיים) ולא הצליחו לבסס את מעמדם במזרח אירופה, הגיעו לצפון אמריקה כבר בעשורים האחרונים של המאה ה־19. כן הראה כי קהילות חסידיות ענפות נוסדו במרחב זה בשנים אלה.[49] מחקרם של מנחם בלונדהיים וזף סגל, שבחן את האזכורים של 'אמריקה' בספרות השו"ת בין השנים 1890–1930, הבחין אף הוא בין שכבת הצדיקים ובין האוכלוסייה החסידית הרחבה. בהתבסס על מקומות ההדפסה של התשובות, כמו גם על זהות הרבנים המשיבים, ייחסו בלונדהיים וסגל את מרבית התכתובות ההלכתיות שעסקו באמריקה לחסידים, ובעזרתן הצביעו על נוכחותם הדומיננטית של חסידים בארצות הברית כבר בשנים אלה.[50]

3. <u>חסידות ואורתודוקסיה</u>

בהמשך לבחינת המתחים שנתגלעו בינה ובין הכוחות התרבותיים והפוליטיים החדשים שהופיעו בחברה היהודית בת הזמן, נדונה החסידות גם בזיקה לתהליך צמיחתה של האורתודוקסיה היהודית. אף שישנה הסכמה במחקר באשר לצמיחתה המאוחרת של האורתודוקסיה ברוסיה, הרי שחוקרים שנדרשו לנושא חלוקים באשר לזיהוי ראשיתה. העמדות השונות נתגבשו בהתאם למשמעויות שניצוקו לתוך המונח – הלכתיות,[51] ארגוניות־פוליטיות,[52] או תודעתיות.[53] כך או כך, גם כאן טבעה את חותמה הפרדיגמה של מסורת לעומת מודרניזציה משברית. ההנחה הרווחת היא כי משלהי המאה ה־19 ואילך אין עוד עולם 'מסורתי';

---

[49] רובינסון, שם, עמ' 190–222. וראו גם: ביאל, חסידות, עמ' 637–644; שגיב, השושלת, עמ' 399–401; Seth Farber, 'Between Brooklyn and Brookline: American Hasidism and the Evolution of the Bostoner Hasidic Tradition', *American Jewish Archives Journal*, 52 (2000), p. 36; Gadi Sagiv, 'A Hasidic Leader Migrating to America: Egodocuments by Rabbi Joshua Heschel Rabinowitz of Monastyryshche (1860–1938)', *Zutot*, 19 (2022), pp. 1–14

[50] Zef Segal and Menahem Blondheim, 'America on the Responsa Map: Hasidim, Mitnagdim, and the Trans-Atlantic Social Network of Religious Authority', *American Jewish History*, 102 (2018), pp. 133–153. את נטייתם של החסידים לפנות לסמכות הלכתית באירופה הסבירו המחברים הן בהיעדרה של סמכות חסידית בארצות הברית, הן בדפוסי התקשורת שהתגבשו עוד במזרח אירופה כדרך לגשר על המרחק בין העדה החסידית ובין החצר.

[51] שלמון, האורתודוקסיה במזרח אירופה.

[52] ולדימיר לוין, '"כנסת ישראל": המפלגה הפוליטית האורתודוקסית הראשונה באימפריה הרוסית', ציון, עו (תשע"א), עמ' 29–62; לוין ולוריא, צמיחתה של הפוליטיקה.

[53] בקון, החברה המסורתית, עמ' 460–469; מרדכי זלקין, 'ארטאדאכסי העיר? לשאלת קיומה של אורתודוקסייה בליטא במאה התשע־עשרה', אורתודוקסיה יהודית, עמ' 427–446; באר־מרקס, על חומות הנייר, עמ' 24–28.

שרידיו הובדלו בצורה מלאכותית מיתר חלקי החברה היהודית בת הזמן, וכונסו תחת הכותרת 'אורתודוקסיה'. זו, בהגדרתה, היא חידוש מודרני הכולל עיצוב מחדש של המסורת, בחירה אידאולוגית מודעת בהמשכיות ביחס לאורח החיים ההלכתי, והסתגרות חברתית, תרבותית ופוליטית שמטרתה לגונן על הנותרים בתוך הקהילה מפני רוחות החילון המנשבות מחוצה לה.[54] ככל שהמחקר בחן את החסידות במפנה המאה העשרים, הוא נתן אפוא מקום בולט לדפוסי פעולה בעלי אופי אורתודוקסי, גם אם עמדו בשולי העולם החסידי בהתחשב במספר הצדיקים והחסידים שנטלו בהם חלק.[55]

כבר הוזכרה לעיל החזית המשותפת של הצדיק מליובאוויץ' ושל נציגי האורתודוקסיה הליטאית מול הציונות. זיקה זו מתוארת בספרו של איליה לוריא כנדבך מרכזי בפעילות הציבורית הענפה שניהלה החצר בליובאוויץ' על דמותה של החברה היהודית ברוסיה בשורה של סוגיות כמו מעמד הרבנות, חינוך מודרני, הקמת ארגונים מקומיים לחיזוק חיי הדת (יחד עם הצדיק מסלונים) וועידות הרבנים הממשלתיות.[56] מחקרו של נפתלי בראור תיאר אף הוא את עמדת ההנהגה שנטל לעצמו שלום דוב־בער שניאורסון, ואת מאמציו לרתום רבנים ומנהיגים למאבק שהוביל נגד חמ"ה (חברת מפיצי ההשכלה) ויק"א (יִידישע קאָלאָניזאַציע אַסאָסיאַציע, החברה היהודית להתיישבות).[57] שני מחקרים אלה הם מן הבודדים שהעמידו את התקופה הנדונה כאן כמוקד מרכזי למחקר, ודומני כי אין זה מקרה שדווקא חסידות חב"ד־ליובאוויץ', המזוהה עם

---

[54] למבואות כלליים והגדרות ראו בין היתר: אליעזר שביד, בין אורתודוכסיה להומניזם דתי: המגמות העיקריות בהגות היהודית של המאה העשרים, ירושלים תשל"ז, עמ' 14–26; כ"ץ, אורתודוקסיה בפרספקטיבה; יעקב כ"ץ, ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 9–20; סמט, החדש אסור מן התורה, עמ' 14–44; שלום רוזנברג, 'מסורת ואורתודוקסייה: על הגדרות ומושגי יסוד', אורתודוקסיה יהודית, עמ' 55–78; מיכאל ק' סילבר, 'ראשית צמיחתה של האולטרה־אורתודוקסייה: המצאתה של מסורת', שם, עמ' 297–344; קימי קפלן, 'שקיעה ושכחה, פריחה ועניין: מגמות ומאפיינים בחקר האורתודוקסיה', ציון, עד (תשס"ט), עמ' 353–372.

[55] גורמים נוספים חיזקו אף הם את זיהויה של החסידות ברוסיה עם האורתודוקסיה. ביניהם יש לציין את ההתבוננות הרטרוספקטיבית וההשלכה מדפוסי הפעולה החברתיים של החסידות לאחר השואה על תקופות מוקדמות יותר בתולדותיה, כמו גם את השפעתם של מרכזים חסידיים שכנים, שבהם הגיעה התנועה לכדי התפתחות אורתודוקסית בשלה יותר. על מגמות אורתודוקסיות בחסידות בגליציה ובהונגריה ראו למשל: פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 336–362; דוד סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, בני ברק תשע"ב, עמ' 349–420; יוסף שלמון, 'מבשרי האולטרה־אורתודוקסיה בגליציה ובהונגריה: ר' מנחם מנדל מרימנוב ותלמידיו', זהויות, 2 (2012), עמ' 25–54; קרן־קרץ, הקנאי, עמ' 39–162; הנ"ל, שקיעת האורתודוקסיה; גלמן, רבנות, למשל עמ' 244–245; בראון, שני הפנים, במיוחד עמ' 350–358.

[56] לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 180–344.

[57] בראור, התנגדות ותגובה לשינוי, עמ' 22–80.

נוכחות בולטת בזירה הציבורית ועם פעילות ברוח האורתודוקסיה הקיצונית, זכתה לעיון ממוקד ביחס לשנים אלה.[58]

ישיבת 'תומכי תמימים', שנוסדה על ידי האדמו"ר, ועוצבה בזיקה לתפיסותיו כחלק מן הנתיב האורתודוקסי שבו צעדה חסידות חב"ד־ליובאוויץ' בת הזמן, היא נדבך מרכזי נוסף בשני מחקרים אלה.[59] ישיבה זו – שנבנתה בדמותן של הישיבות הליטאיות העל־קהילתיות, ובה בעת סטתה מן המסגרת המקובלת בהן דרך החדרת אידאולוגיה לוחמנית, ודרך שילוב ייחודי של כתבי החסידות בתוכנית הלימודים – אכן תוארה במחקרים רבים כחידוש בעולם הישיבות, וכאבן דרך משמעותית בהתפתחות הארגונית, האידאולוגית והמשיחית של חסידות חב"ד.[60]

זיהוין של מגמות אורתודוקסיות בחסידות בת הזמן בא לידי ביטוי בהיבט נוסף בהיסטוריה התרבותית של החסידות, הכרוך בהופעתם של ז'אנרים ספרותיים חדשים. ספרות השבחים החסידית הופיעה לראשונה (לאחר 'חמישים שנות שתיקה', בלשונו של יוסף דן, מאז הופעת 'שבחי הבעש"ט') במחצית השנייה של המאה ה־19, ולפיכך אין תמה שחוקרי הסיפורת החסידית הקדישו תשומת לב ניכרת לאסופות הסיפורים שיצאו לאור בתקופה זו, תוך ניתוח משמעויותיהן הסימבוליות ועמידה על מקורות השראתן, על מאפייניהן התמטיים והפואטיים ועל ההיבטים הביו־ביבליוגרפיים של מלקטיהן.[61] והנה, בכל הנוגע להקשר ההיסטורי שבתוכו נתגבשה ספרות זו ולתפקידה התרבותי והחברתי, זיהו בה חוקרי חסידות תגובה להיבטים שונים של תהליכי המודרניזציה; היא נתעצבה ברוח הכתיבה ההיסטורית האורתודוקסית שהחלה לראות אור באותן שנים,

---

[58] יש לציין כי העיסוק המחקרי הנרחב בהגות החב"דית בולט אף הוא ביחס לתקופה זו, וכי חלקו המכריע נטה לזהות יסודות של התחדשות תיאולוגית ופילוסופית המיוחסת בעיקר לשלום דוב־בער, האדמו"ר מליובאוויץ'. ראו: לוונטל, בין מיסטיקה למודרניות; הנ"ל, התעבות האור; אריאל רוט, 'רשימו: מחלוקת חסידות לובביץ' וקופוסט', קבלה, 30 (תשע"ג), עמ' 221–252; Reuven Leigh, *The Philosophy of Rabbi Shalom Ber Schneersohn: Language, Gender and Mysticism*, London 2023

[59] בראור, התנגדות ותגובה לשינוי, עמ' 185–286; לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 60–126.

[60] הלל זיידמן, 'ישיבות ליובאוויטש', מוסדות תורה באירופה בבנינם ובחורבנם, בעריכת שמואל ק' מירסקי, ניו יורק תשט"ז, עמ' 338–343; שטמפפר, ישיבות חסידיות, עמ' 360; פרידמן, משיח ומשיחיות; לוונטל, התעבות האור.

[61] ראו למשל: דן, הסיפור החסידי; אלשטיין, האקסטאזה; נגאל, הסיפורת החסידית; חנן חבר, 'החסידות והאימפריה הרוסית: פוליטיקה יהודית לפני הציונות בסיפור החסידי', הציונות והאימפריות, בעריכת יהודה שנהב, תל אביב תשע"ו, עמ' 110–136.

נתפסה ככלי לחיזוק האמונה בצדיקים, ונועדה לספק אלטרנטיבה ספרותית לכתיבה המשכילית והחילונית הפופולארית.[62]

הממד האורתודוקסי, הטבוע בספרות השבחים מתוקף הדיאלוג שניהלה עם הספרות החיצונית לה, התעצם עם הופעתה של כתיבה היסטורית חסידית בראשית המאה העשרים. ההיסטוריוגרפיה החסידית נדונה גם היא בהרחבה במחקר הביקורתי והוצגה כז׳אנר שהופיע בתגובה להיסטוריוגרפיה המשכילית והלאומית ולחלחול ערכיהן לחברה החסידית. היא תוארה, בהמשך לכך, כמשקפת את עקרונות היסוד של תהליך האורתודוקסיזציה בכללותו: כתיבה מתוך תודעת משבר, הפנמת דפוסי הפעולה המודרניים – ובמקרה זה דפוסי הכתיבה המדעית הביקורתית – ושימוש בהם לשם מאבק במודרנה ובערכיה.[63]

*

לסיכום, התמונה המחקרית של החסידות בת הזמן, כפי שהיא מתקבלת מן הסקירה שלעיל, מתארת תנועה בשקיעה, שהכוחות החדשים שכבשו את הרחוב היהודי האפילו על חיוניותה, והציבו אותה במאבק עיקש נגדם. מקורה של תמונה זו הוא בפרדיגמה שהנחתה את ההיסטוריוגרפיה של יהודי מזרח אירופה בכלל, ויהודי רוסיה בפרט, וסיפרה את סיפורם כסיפור של חברה מסורתית שיסודות קיומה הולכים ונשחקים. הערכה מחודשת של ההנחות המרכזיות שביסוד תפיסה זו, וסקירת הכיוונים החדשים שעלו במחקר בעשורים האחרונים, הן אפוא הצעדים הראשונים הנחוצים כדי לבחון מחדש גם את מקומה של החסידות בתוך נרטיב־על זה.

---

[62] יונתן מאיר, שבחי רודקינסון: מיכאל לוי פרומקין־רודקינסון והחסידות, תל אביב תשע״ג, עמ׳ 123–143; גלמן, סיפורים, עמ׳ 65–66; קיציס, ספרות השבחים, עמ׳ 71–102; לואיס, לדמיין קדושה, עמ׳ 57–69; Ira Robinson, ‘Hasidic Hagiography and Jewish Modernity’, *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, eds. Elisheva Carlebach et al., Hanover 1998, pp. 405–412. והשוו: חן מנדל־אדרעי, ״סיפורים אשר שמעתי מאנשי אמת״: סמכות, פואטיקה ומודרניזציה בספרות השבחים החסידית׳, גלעד, כו–כז (תשפ״א), במיוחד עמ׳ 69–79.

[63] נחום קרלינסקי, ׳ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית־האורתודוקסית׳, ציון, סג (תשנ״ח), עמ׳ 189–212; רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, עמ׳ 126–170; ישראל ברטל, ״שמעון הכופר״: פרק בהיסטוריוגראפיה אורתודוקסית׳, כמנהג אשכנז ופולין: ספר היובל לחנא שמרוק, בעריכת ישראל ברטל ואחרים, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 243–268; הנ״ל, ״הידיעה והחכמה האמיתית״: קווים להבנת ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית׳, זמנים, 64 (1988), עמ׳ 4–14; ניחם רוס, ׳תגובה חסידית ואורתודוקסית לכתיבה ניאו חסידית׳, דעת, 68–69 (תש״ע), עמ׳ 272–275.

ג. מסורת ושינוי מתון: פירוק דגם המשבר

דגם המשבר, שבמסגרתו תואר מעבר חד ודרמטי בין 'מסורת' ל'מודרנה', התקבע, כפי שהסביר בנימין נתנס, בתור 'המוטיב המרכזי ומנגנון ההסברה המוביל בהיסטוריוגרפיה של יהדות מזרח־אירופה'. הכוח הטרנספורמטיבי ורב העוצמה שיוחס ל'משבר' כתופעה היסטורית, הפך את שנת 1881–1882 ל'נקודת מפנה מכרעת בהיסטוריה היהודית־רוסית ולמעשה גם בהיסטוריה היהודית המודרנית כולה'.[64] ואולם, החל משלהי המאה העשרים עלו גישות חדשות במסגרת ההיסטוריוגרפיה של יהודי רוסיה, ואלה אתגרו את התמונה המחקרית מכיוונים שונים, ובתוך כך ערערו גם את זיהויה של שנת 1881–1882 כרגע מכונן ומשברי.

אם לאמץ – בשינוי של קל סדר הדברים – את המיפוי שהציע קנת מוס, אזי ההיסטוריוגרפיה ה'ישנה' של יהודי רוסיה נכתבה לפי שלושה מפתחות עיקריים: מפתח 'פוליטי', שבמסגרתו תוארה מערכת היחסים בין השלטונות ובין יהודי רוסיה, ובמסגרתו גם נבחנו תולדותיהם מבעד לתולדות המחנות הפוליטיים ששאפו לשלוט בסדר יומם; מפתח 'לאומי', שהכתיב את בחינתם של יהודי רוסיה כ'אומה בהתהוות', כך שמכלול הנתיבים שבהם צעדו הובילו, כביכול באופן בלתי נמנע, אל מגמות אתנו־פוליטיות; ומפתח שאכנה 'מודרניזטורי' (modernizing key), שבמסגרתו נכתבה ההיסטוריה של יהודי רוסיה כהיסטוריה של חברה קדם־מודרנית או קדם־ליברלית מסוגרת ובעלת ייחוד לשוני, דתי, תרבותי וכלכלי, שהתמוטטה תחת הלחצים שהופעלו עליה מצד המדינה הרוסית ומצד המודרנה.[65]

כיווני התפתחותה החדשים של ההיסטוריוגרפיה של יהודי רוסיה, שהופיעו, כאמור, למן העשור האחרון של המאה העשרים, ערערו את מרכזיותם של נרטיבים אלה.[66] בהקשר הפוליטי אותגר, למשל, זיהויו של מפנה

---

[64] נתנס, מחוץ לתחום, עמ' 19–20. וראו גם: Benjamin Nathans, 'A "Hebrew drama": Lilienblum, Dubnow, and the idea of "crisis" in East European Jewish history', *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 5 (2006), pp. 211–227

[65] מוס, בבית, עמ' 405–406.

[66] בעוד שהמחקרים הראשונים על יהודי רוסיה ומזרח אירופה הציגו את תולדותיהם באופן מקיף ועל פני ציר זמן ממושך (ראו לעיל, הערות 14–15), הרי שהמחקרים המאוחרים יותר מתמקדים, באופן טבעי, בפרקי זמן קצרים יותר ובסוגיות מובחנות, והתמונה האלטרנטיבית שהם מציעים מתבהרת מתוך העיון המצטבר בהם. חיבורו המקיף של אנטוני פולונסקי הוא מהבודדים שמציעים סקירה עדכנית ורחבה של החיים היהודיים במזרח אירופה (Antony Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, 1–3, Oxford–Portland, OR 2010–2012). האופי המסכם של החיבור מסביר במידה רבה את הדגש שהוא מעניק לנרטיבים הוותיקים כמו כישלון מדיניות האינטגרציה וסימון שנת 1881 כנקודת שבר שהביאה לעלייתה של פוליטיקה יהודית חדשה שבמרכזה האתניות והעמיות היהודית. עם זאת, החיבור משקף גם מגמות היסטוריוגרפיות חדשות שהחלו מסתמנות בשנים שבהן ראה אור, ובהן

המאות ה־19 והעשרים כנקודת זמן שהביאה לעלייתם הפתאומית של מבנים פוליטיים חדשים במחקריו של אלי לדרהנדלר, שניתחו את התהליך האיטי של רה־קונסטרוקציה פוליטית לאורך המאה ה־19.[67] ההקשר הלאומי אותגר בספרו של בנימין נתנס, ששרטט את המסלול המתמשך של האינטגרציה היהודית בתוככי החברה והמדינה הרוסית,[68] ובעקבותיו בשורה של מחקרים שפירקו בשיטתיות את דימויה המסוגר והמתבדל של החברה היהודית, ועמדו על מקומו רב המשמעות של המפגש היהודי־רוסי בתוך סיפורם הרחב של יהודי רוסיה ועל העמדה הפעילה שנטלו לעצמם האחרונים במגעיהם עם המערכת האימפריאלית.[69]

שוליותה של החסידות בתוך ההיסטוריוגרפיה של יהודי האימפריה הרוסית המאוחרת מקורה, כאמור, בנקודת המבט ה׳מודרניזטורית׳, ובאופן מיוחד בהקשריה התרבותיים־הדתיים. גם פרספקטיבה זו אותגרה זה מכבר בכמה מחקרים – חלקם מצטלבים, כמובן, עם הגישות הקודמות. את התמונה הכוללת שעולה מהם ניתן לתאר ככזו שמציעה להמיר את התיאור של חילון מסיבי, סוחף, ואולי גם פתאומי, בתמונה מורכבת של הליכי מודרניזציה מתונים ולא משבריים המתפתחים בהדרגה ומתוך חיבור לגורמים הארציים ולתנאי הקיום הריאליים של יהודי רוסיה, יותר מאשר מתוך להט אידאולוגי.

ערך רב בהקשר זה, יש, למשל, להמשגה של מיכאל סטניסלבסקי. בראותו ביהודה לייב גורדון (יל״ג; 1830–1892) דמות המייצגת את הליברליזציה ההדרגתית והא־פוליטית של החיים היהודיים ברוסיה, התווה סטניסלבסקי קווים כלליים לתיאור עולמם התרבותי של אלה שחיו ׳עם רגל אחת בתוך המסורת, ורגל שנייה

תפיסה הדרגתית יותר של ׳משבר׳ שנות השמונים, ותשומת לב להיבטים רחבים של תהליכי התמורה בחברה היהודית, כמו מעמדן של נשים ותרבות עממית. ראו למשל: שם, 1, עמ׳ 189, 439–440; ב, עמ׳ 371–403.

[67] אלי לדרהנדלר, ׳התפתחות פוליטית ויהדות רוסיה במאה ה־19׳, שבות, 14 (תשנ״א), עמ׳ 33–44; לדרהנדלר, הדרך לפוליטיקה.

[68] נתנס, מחוץ לתחום. וראו גם: Benjamin Nathans, ‘The Other Modern Jewish Politics: Integration and Modernity in Fin de Siècle Russia’, *The Emergence of Modern Jewish Politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe*, ed. Zvi Gitelman, Pittsburgh 2003, pp. 20–34

[69] חלקם נסקרים בהרחבה במאמרו של מוס, בבית, עמ׳ 410–430. נוסף על כך, ראו: ולדמן, הגימנזיסטים; Eugene Avrutin, *Jews and the Imperial Russian State: Identification Politics in Tsarist Russia*, Ithaca 2010; Ольга Минкина, *Сыны Рахили: Еврейские депутаты в Российской империи, 1772–1825*, Moscow 2011; Ellie R. Schainker, *Confessions of the Shtetl: Converts from Judaism in Imperial Russia, 1817–1906*, Stanford 2017; Taro Tsurumi, ‘How Hybrid? Interethnic Relationships within the Self of Jewish Liberals in Tsarist Russia’, *Nations and Nationalism,* 28 (2022), pp. 877–893

מחוצה לה, ששאפו ליישב את דרך החיים של הוריהם עם גורמי המשיכה ואתגרי הקיום של העולם המודרני׳.[70] לאפיון זה מצטרפים מחקרים נוספים שנטו להבליט את ההיבטים הלא אידאולוגיים הגלומים בתמורות שעברו יהודי רוסיה, כמו, למשל, מחקריו של סטיבן ציפרשטיין, שזיהו בתמורות הכלכליות מנוע רב עוצמה במודרניזציה היהודית,[71] או מחקרו של סקוט אורי, שבחן את החוויה האורבנית ואת המבנים החברתיים הרחבים שבבסיס התנועות הפוליטיות בנות הזמן כזירה מרכזית בתהליך זה.[72]

חשיבות לא פחותה נודעת למחקרים שיצאו מן המעגלים המצומצמים של האליטות האידאולוגיות והפוליטיות – יציאה שנתרמה במידה לא מבוטלת מפתיחת הארכיונים בשנים שלאחר נפילת ברית המועצות – וכתבו ׳היסטוריה של חיי היום־יום׳, כפי שעשה, למשל, נתן מאיר ביחס ליהודי קייב;[73] העמידו במוקד מחקריהם את ׳יהודי העולם הזה׳, כפי שכינה ג׳פרי ויידלינגר את גיבורי ספרו, רבים מתוכם יהודים ׳פשוטים׳ מעיירות בתחום המושב שהיו חלק ממרחב יהודי מתחדש של תרבות ופנאי;[74] או תיארו תהליכים של מודרניזציה בלתי ׳פורמלית׳ בתוך מבנים חברתיים ׳מסורתיים׳, כפי שעשתה יקטרינה אולשקביץ ביחס לחוויות ילדות בקרב יהודי האימפריה.[75] מחקרים אלה, גם אם דבקו בחלקם בתמונה הכללית של תרבות מחולנת, תרמו תרומה מכרעת להעמקת המגמה הנדונה כאן בכך שהאירו את ההיבטים הרכים שבהליכי המודרניזציה, ואת הדינמיקות העדינות שבין ׳מסורת׳ ו׳מודרנה׳ במפנה המאות ה־19 והעשרים.[76] ׳יהודי

---

[70] Michael Stanislawski, *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, New York 1988, p. 5. על ההסתייגות מזיהוי שנת 1881–1882 כנקודת שבר בהיסטוריה היהודית־רוסית ראו: שם, עמ׳ 146–147.

[71] Steven Zipperstein, 'Haskalah, Cultural Change, and Nineteenth-Century Russian Jewry: A Reassessment', *Journal of Jewish Studies*, 34 (1983), pp. 191–207; idem, *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794–1881*, Stanford 1985

[72] Scott Ury, *Barricades and Banners: The Revolution of 1905 and the Transformation of Warsaw Jewry*, Stanford 2012

[73] Natan M. Meir, *Kiev, Jewish Metropolis: A History, 1859–1914*, Bloomington 2010, pp. 5–6. וראו גם שם, עמ׳ 14–15. על הדינמיקה בין מסורת ומודרנה ראו שם, עמ׳ 150–189.

[74] Jeffrey Veidlinger, *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire*, Bloomington 2009, pp. 1–23

[75] אולשקביץ, ילדות יהודית, במיוחד עמ׳ 327–328.

[76] לדוגמאות נוספות ראו: פריז, נישואים וגירושים; רפפורט, חינוך יהודי; אדלר, בידיה; דרור שגב, תפקידה החברתי של העיתונות העברית באימפריה הרוסית בתקופת אלכסנדר השלישי (1881–1894), עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2015, עמ׳ 141–257;

רוסיה׳, כתבו בהקשר זה שֶׁירן פריז וג׳יי הריס, ׳נעשו מודרניים לא רק מתוך ההתמודדות עם ה׳משבר׳, אלא גם דרך חיי היום־יום׳.[77]

שינוי הפרספקטיבה המחקרית בחקר תהליכי השינוי של החיים היהודיים ברוסיה הוביל בראש ובראשונה להתמקדות בליברליזציה של הקיום היהודי־רוסי ובתפוצתה בקרב חוגים שהיו רחוקים מזיהוי פוליטי מובהק. צידו הנגדי והפחות נחקר של מפנה זה, או, ׳הרגל השנייה׳, בלשונו המטאפורית של סטניסלבסקי, היא המשכיותו ושרידותו של הקיום המסורתי בקרב ציבורים נרחבים. עולמה המסורתי של החברה היהודית ברוסיה טרם הגיע לידי מיצוי, כמובן, אך הוא תואר בהרחבה בדורות האחרונים של המחקר, תוך התייחסות להיבטים שונים – מתשתית הקיום הכלכלית,[78] דרך היבטים חינוכיים ומשפחתיים,[79] ועד לתנועות דתיות דוגמת תנועת המוסר,[80] עולם הישיבות[81] והחסידות.[82] דומה, עם זאת, כי ככל שמתקרבים לשלהי המאה ה־19, וכפי שהראיתי לעיל ביחס לחסידות, הופכת התמונה מ׳מסורתית׳ ל׳אורתודוקסית׳.[83]

ניסיון משמעותי לערער על תמונת ה׳שקיעה׳ המיוחסת לחברה המסורתית בתקופה הנדונה כאן עולה לאחרונה ממחקריו של גלן דיינר. בספרו, שהוקדש לחסידות בפולין בין מלחמות העולם, הצביע דיינר על ההטיה הספרותית שמכוחה נוצרה תמונת ה׳משבר׳ ביחס לחסידות בת הזמן. כנגדה טען כי שומרי המסורת

---

[77] 'Preface', *Everyday Jewish Life in Imperial Russia: Select Documents, 1772–1918*, eds. ChaeRan Y. Freeze and Jay M. Harris, Waltham, MA 2013, p. xvii

[78] סטניסלבסקי, ניקולאי הראשון, עמ׳ 155–182; דיינר, הפונדק; Yohanan Petrovsky-Shtern, *The Golden Age Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe*, Princeton 2014

[79] חלק ממחקרים אלה צוינו לעיל, הערות 75–76, וראו גם: שטמפפר, משפחות, עמ׳ 7–251. למחקרים נוספים על החינוך היהודי באימפריה הרוסית ראו להלן, בפרק השישי.

[80] אטקס, ישראל סלנטר; בנימין בראון, ׳אהבה, שמחה, תמימות ומסורתנות: קווים לשיטת המוסר של ר׳ משה רוזנשטיין מלומז׳ה׳, ישן מפני חדש, א, עמ׳ 251–270; David E. Fishman, 'Musar and Modernity: The Case of Novaredok', *Modern Judaism*, 8 (1988), pp. 41–64

[81] ראו בהרחבה להלן, בפרק השישי.

[82] ראו לעיל, הערה 18.

[83] על מונחים אלה ומשמעויותיהם ראו להלן בסמוך להערות 87–89.

היו הרוב המכריע בקרב יהודי פולין עד למלחמת העולם הראשונה, וכי אחיזתה של החסידות בתקופה זו הייתה איתנה. נקודת מוצא זו אפשרה לו להציג את החסידות כאלטרנטיבה ממוסדת ובת קיימא לתנועות האידאולוגיות והפוליטיות החדשות. החסידות, לטענתו, פעלה מתוך מודעות פוליטית לתנועות החילוניות, וככוח יציב שעיכב את ה'ניצחון' הסוחף המיוחס להן בדרך כלל במחקר.[84]

ההתבוננות על החסידות כעל גורם מקביל שפעל לצידם של הכוחות החילוניים בני הזמן תואמת את שלב ההתפתחות שאליו הגיעה בפולין בין המלחמות. יכולת ההתאוששות שהוכיחה ההנהגה החסידית לאחר המלחמה, והתארגנותה בשדה הפוליטי והחינוכי אכן הפכו אותה לשחקן משמעותי בזירה הציבורית. מחקרים שעסקו בחסידות ברוסיה במפנה המאה העשרים ביקשו אף הם, כפי שהראיתי לעיל, להעמיד במרכזם מאבקים ציבוריים בעלי אופי אורתודוקסי והתנסויות פוליטיות מוקדמות. ואולם, התארגנויות אלה – חשובות ככל שתהיינה – הובלו בידי חוג מצומצם של צדיקים, ואין לראות בהן ייצוג של מוקדי העניין של שדרת ההנהגה החסידית בכללותה, לא כל שכן של ציבור תומכיה.

נקודת המבט שאבקש לאמץ בעבודה זו תראה בפלחים נרחבים מתוך האוכלוסייה החסידית כאלה שעברו בתקופה הנדונה כאן את אותם תהליכי מודרניזציה מתונה וא־פוליטית שרווחו בחברה היהודית בת הזמן. כמו הרוב השקט של יהודי רוסיה, רבים מן החסידים הסתגלו אף הם לתנאי הקיום המודרני, תוך שימור ליבת זהותם החסידית והתאמתה למציאות החיים המשתנה.[85] גם אם עלתה מחויבותם לזהותם הדתית על זו של יתר חלקי הציבור היהודי בן התקופה, הפתיחות לתמורות המתחוללות סביבם הייתה חלק בלתי נפרד ממהלך

---

[84] דיינר, אור הלימוד. ראו גם: הנ"ל, מסורתיות יהודית. במחקר נוסף סיפק דיינר אומדן מספרי לטענה זו, כאשר העריך כי האורתודוקסיה בפולין בין המלחמות הקיפה כ־45 עד חמישים אחוזים מן האוכלוסייה היהודית. ראו: הנ"ל, מחדשים. לניסיון לספק אומדן מספרי המתייחס לגודלה של החסידות בפולין בתקופה זו ראו גם: שטמפפר, ישיבות חסידיות, עמ' 373–374; Marcin Wodziński, 'War and Religion, or, How the First World War Changed Hasidism', *The Jewish Quarterly Review,* 106 (2016), pp. 302–304

[85] בחלק מן המקרים שיתוארו יופיעו, אומנם, מרכיבים 'אידאולוגיים' כמו הזדהות לאומית או ציונית. ואולם, הזדהות זו תפקדה, לטענתי, קודם כל כפלטפורמה למודרניזציה. היא לא זוהתה עם מכלול המשמעויות הפוליטיות העומדות מאחוריה, ולא היתרגמה להשתייכות מפלגתית מובהקת. דוגמה לתפקיד שמילאה ההזדהות הציונית בסלילת נתיבים של שינוי בתוך החברה החסידית ניתן למצוא ב'מניין הציוני' שנוסד בברזנה שבוולין. 'מובן', כתב יהודה ליב יונתן (טויבמן), בן העיירה ונכדו של הצדיק המקומי, 'שהכול היה בו על טהרת הנוסח והנוהג החסידי, ללא שינוי כל שהוא. "הציונות" התבטאה רק בזה, שלא שוחחו בשעת התפילה ואפילו לא בשעת קריאת התורה, ו – המגבת, ע"י כיור הנחושת, היתה נקייה, והוחלפה בכל יום שישי, אם היה צורך בכך, או לא' (יונתן, לרוח היום, עמ' 251).

חייהם. עבור חסידים אלה 'החסידות' הייתה מרכיב נוסף בתוך הפסיפס התרבותי והחברתי המתחדש שבתוכו פעלו, הרבה יותר מאשר כוח אופוזיציוני לו.[86]

בהקשר זה, לאור השלב הבוסרי שבו נתונה הייתה האורתודוקסיה במרחב הרוסי ואי־האחידות האידאולוגית שיתגלה בתוך החברה החסידית בת הזמן, נדרשת הבהרה של המונחים שיופיעו לאורך העבודה. במונח 'מסורת' איני מתכוונת לחברה המצויה במצב סטטי או נטול שינוי, אלא ליחידים ולקבוצות האוחזים בצורות קיום דתיות וחברתיות הנשענות על המשכיות אורגנית, ובה בעת נתונות לתהליכי הסתגלות והתפתחות. גם המונח 'אורתודוקסיה', כפי שהוסבר לעיל,[87] הוא רב־פנים. בעבודה זו אין הוא מציין חברה אורתודוקסית כמגזר מובחן, ואין הוא מתיימר להכניס את כלל החסידים בני התקופה תחת קטגוריה זו. השימוש בו מכוון לציון הקשרים שבהם התגבש דפוס תודעתי־אידאולוגי של מאמץ מודע לשמר את המחויבות ההלכתית, להתגונן מפני מגמות חדשות ברחוב היהודי ולעצב 'זהות שכנגד'.[88] המונח 'אולטרה־אורתודוקסיה', ככל שיופיע, ישמש לציון דפוס פעולה מתבדל וקיצוני יותר, שבו יסוד ההבחנה וההסתגרות הגיע לכלל ניסוח

---

[86] במספר מחקרים שעסקו בדמויות או בסוגיות נקודתיות הקשורות בתקופה הנדונה כאן, ניתן לראות ניצנים ראשונים להבנת כוחה הדינמי ורבגוניותה של החוויה החסידית בת הזמן, על מכלול התופעות וצורות ההתמודדות הכמוסות בה. ביניהם ניתן לציין תיאורים של דמויות צדיקים ששילבו נאמנות לאתוס החסידי עם סובלנות ופתיחות לידע או לערכים מודרניים ואוניברסליים (ויסקינד־אלפר, ועוד מעט ואין רשע; אסף, נאחז בסבך, עמ' 283–316), או ביטאו הלכי נפש מורכבים ביחס לעולם החסידי (אסף, שם, עמ' 317–348); חסידים 'פשוטים' הנטועים היטב בעולם המסורת מחד גיסא, ומגלים סקרנות טבעית ויחס דיאלקטי לעולם הסובב, מאידך גיסא (דוד אסף, '"ובאותו קיץ נתהוה כמה חדשות בעירנו": יומנו של חיים אברהם שפירא [1873–1917]', *Judaica Petropolitana*, ב [תשע"ה], עמ' ג–סב); ולצד זאת גם ביטויים של חסידות עממית ומיסטית, שפרשנותה לאירועי הזמן הוסיפה להתעצב ברוח המסורת הישנה (דוד אסף, '"החדשות הטובות": הזיה משיחית בקרב חסידים בוולין', גלעד, כ [תשס"ו], עמ' 39–45).

[87] ראו במיוחד הערות 51–55.

[88] ראו בהקשר זה את הבחנתו של כ"ץ בין 'חברה המעוגנת במסורת' ובין חברה של 'שומרי מסורת' (כ"ץ, אורתודוקסיה בפרספקטיבה, עמ' 89), או את ההבחנה בין tradition לבין traditionalism (דיינר, מסורתיות יהודית, עמ' 287–290). על ההבחנה בין דבקות במסורת ובין אימוץ תודעה אורתודוקסית ועל ביטוייה המעשיים ראו גם: אסף קניאל, 'בין חילונים, מסורתיים ואורתודוקסים: שמירת מצוות בראי ההתמודדות עם 'גזרת הכשרות', 1937–1939', גלעד, כב (תש"ע), עמ' 75–106; הנ"ל, 'על מלחמה ושמירת מצוות: וילנה 1914–1922', גלעד, כד (תשע"ה), במיוחד עמ' 70–74.

אידאולוגי בשל – גם אם לא בהכרח לכדי התארגנות פוליטית מגובשת – וזאת לשם הבחנה בינו לבין ביטויים מתונים יותר של עמדה אורתודוקסית.[89]

ד. החסידות: היסטוריה 'מלמטה'

חוסר הרלוונטיות שיוחס לחסידות בתקופה הנדונה כאן, והניכור – כפי שעולה מן התמונה המחקרית – בין התמורות התרבותיות העדינות שהתחוללו בקרב האוכלוסייה היהודית הרחבה ובין החסידים, מקורם במידה רבה גם בנקודת המבט האליטיסטית שהנחתה את חקר החסידות מראשיתו, ובאופיים של המקורות שעל בסיסם תוארה התנועה. לא רק ספרות הדרוש או איגרותיהם וכתביהם של הצדיקים, אלא גם הסיפורת החסידית ואף האוטוביוגרפיות וספרי הזיכרונות שעליהן נשען המחקר – מרביתם פרי עטם של משכילים או של נציגי האליטות החילוניות החדשות – כולם איששו את תפיסת הצדיק כציר המרכזי של החיים החסידיים. תפיסה זו הפכה את שמרנותה של ההנהגה החסידית ה'מאוחרת' למוטיב הדומיננטי בסדר יומה של החסידות במאה ה־19. הצעד הראשון הנדרש כדי לבנות תמונה רבגונית ומאוזנת, שתציג את החסידות כחלק בלתי נפרד מן המגמות שרווחו בחברה היהודית בת הזמן, הוא הפניית המבט אל עבר החסידים 'מן השורה', אל דפוסי הפעולה שלהם ואל חוויות חייהם.

יש להדגיש כי זיהוי הפרספקטיבה שמבעדה נחקרה החסידות כאליטיסטית אין משמעותו כי המחקר התעלם מן הנעשה מחוץ לגבולותיה של החצר החסידית. לאמתו של דבר, היסטוריה 'לוקאלית' של החסידות, כמו גם שאלות הנוגעות לצורות התפשטותה, לדפוסי הגידול בכוחה ולמגעיה עם מנגנוני השלטון היהודי־המקומי, ה'קהל', עם המוסדות הקהילתיים ועם ה'חבורות' המקומיות – כל אלה העסיקו את חוקרי החסידות כבר בשלבים מוקדמים.[90] הדורות הבאים של המחקר הוסיפו לעסוק בשאלות אלה, ואימצו נקודות מבט

[89] וראו: סמט, החדש אסור מן התורה, עמ' 30–31. סמט ייחס את עיקר השפעתה של האולטרה־אורתודוקסיה להונגריה, לגליציה וליישוב הישן. ואכן, ההתארגנויות ודפוסי הפעולה ה'אולטרה־אורתודוקסיים' שיידונו בעבודה זו עמדו בשולי החברה החסידית ברוסיה, ושאבו השראה מן האזורים השכנים.

[90] אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 200–209; שמרוק, הקריאה לנביא, עמ' 33–77; הנ"ל, החסידות והקהילה; היילפרין, יחסו של ר' אהרן הגדול; הנ"ל, יהודים ויהדות, עמ' 311–332; נדב, קהילות פינסק־קארלין; אברהם רובינשטין, 'חסידות וחסידים בווארשא', סיני, עה (תשל"ד), עמ' סא–פד.

השוואתיות ותיאוריות חדשות כדי לאפיין את תהליכי התקבלותה של החסידות בקהילות.[91] בה בעת, ובמיוחד עם התרחבות גבולותיו הכרונולוגיים של המחקר למאה ה־19, עלו גם סוגיות הנוגעות לשימור קשריהם של המנהיגים החסידיים עם עדותיהם. במסגרת זו תוארו מוסד העלייה לרגל אל חצר הצדיק, מסעות הצדיקים בין קהילות חסידיהם, מעורבותה של ההנהגה החסידית במינוי 'כלי קודש', ופעילותם של 'חוזרים' ושל 'משולחים' נודדים מטעמה.[92] העיסוק בריטואלים ובמנהגים חסידיים מסמן אף הוא את הפניית תשומת הלב אל ההדרכות שסיפקו הצדיקים לחסידיהם, ואל צורות הקיום הדתי של האוכלוסייה החסידית הרחבה.[93] בשנים האחרונות גבר העניין המחקרי גם ב'שטיבל', כמוקד המרכזי שסביבו התארגנה העדה החסידית,[94]

---

[91] טלר, החסידות ואתגר הגאוגרפיה; דיינר, אנשי משי, עמ' 55–88; פטרובסקי־שטרן, חסידות וחבורות; Isaiah Kuperstein, 'Inquiry at Polaniec: A Case Study of a Hassidic Controversy in 18th Century Galicia', *Annual of Bar-Ilan University*, 24–25 (1989), pp. 25–39

[92] דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 354–367; פדיה, הדגם החברתי־דתי־כלכלי; אסף, דרך המלכות, עמ' 255–272, 388–434; הנ"ל, נאחז בסבך, עמ' 179–282; אטקס, בעל התניא, עמ' 70–80, 99–110; לוריא, עדה ומדינה, עמ' 42–61; רדנסקי, החסידות בעידן הרפורמה, עמ' 75–92; שגיב, השושלת, עמ' 142–226; גלמן, השבילים היוצאים מלובלין, עמ' 101–145; Gadi Sagiv, 'Hasidism and Cemetery Inauguration Ceremonies: Authority, Magic, and Performance of Charismatic Leadership', *The Jewish Quarterly Review*, 103 (2013), pp. 328–351; Norbert Gleszer, 'Pilgrimages in Jewish Folk Religion in Hungary: From the Chassidic Courts to the Virtual Communities', *Acta Ethnographica Hungarica*, 51 (2006), pp. 91–104

[93] חוקר 'ספרות ההנהגות' החסידית, זאב גריס, לא זיהה מאפיינים ייחודיים או תוכן בעל מהות 'חסידית' בספרוני ההנהגות שנדפסו בידי חסידים, אלא ראה בהם המשך רציף לספרות המוסר, ובתוכה לספרות ההנהגות והעצות כפי שנתגבשה במאות שקדמו להופעת החסידות, ומכשיר לעידוד שמירת מצוות ואף לריסון נטיות אנטי־נומיסטיות בקרב תלמידי המגיד ממזריץ'. המנהגים וסדרי החיים החסידיים הועברו, לטענתו, 'בחיים גופם, בדוגמא המוצגת מדור לדור בעצם ההויה החסידית' (גריס, ספרות ההנהגות, עמ' כ. וראו גם: גריס, ספר, סופר וסיפור, עמ' 64–65). לעומת זאת, מחקרים אחרים תיארו הנחיות מעשיות שסופקו לחסידים בכתב על ידי מנהיגיהם, וכן עמדו על תפקידם של הריטואל ושל המנהג בחיים החסידיים, ועל ייחודיותם של דפוסים דתיים מובחנים שאומצו בחוגים חסידיים. ראו בין היתר: ורטהיים, הלכות והליכות; אסף, החסיד כאדם משחק; שגיב, השושלת, עמ' 233–238; הנ"ל, 'תיקון הברית ושיח הסגפנות בחסידות צ'רנוביל', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כג (תשע"א), עמ' 355–406; הנ"ל, ריטואליזציה; הנ"ל, נרקיסיזם; גלמן, דת עממית; הנ"ל, '"פיטום הקטורת" לעצירת המגפה: תולדותיו של ריטואל', קבלה, 58 (תשפ"ד), במיוחד עמ' 279–282; קופר, שטריימל; טוורק, מגילת י"ט כסלו; Wojciech Tworek, 'Iconic Hasidic Food: "Black Kasha" in Chabad-Lubavitch', *The Jewish Quarterly Review*, 115 (2025), pp. 137–163

[94] למחקרים שעסקו בשטיבל החסידי ראו להלן, בפרק השלישי, הערות 154–156.

וביתר ההיבטים החברתיים והפוליטיים שכרוכים היו בהתבססות החסידית ברובד הקהילתי.[95] מקורות 'חדשים', כמו גם יישום גישות תיאורטיות חדשניות לניתוח מקורות 'ישנים',[96] הובילו לדיון בהיבטים מגוונים של החיים החסידיים בקהילה, בהם גאוגרפיה, כלכלה ומגדר.[97]

מחקרים ענפים אלה הניחו תשתיות תיאורטיות, קונספטואליות ומתודולוגיות לדיון ברבדיה השונים של החוויה החסידית ברמת הפרט, הקהילה, והאינטראקציות ביניהם לבין החצר, והם משמשים בסיס איתן לעבודה זו. בד בבד, אציע להתנתק במסגרת עבודה זו מן הפרספקטיבה של 'מרכז' לעומת 'פריפריה', שהנחתה רבים ממחקרים אלה. נקודת מבט זו ראתה בחצרות הצדיקים את מוקד החיים החסידיים, ובמקרים רבים בחנה את קשריהם עם ציבור תומכיהם מבעד לאספקלריה של ההנהגה ושל דפוסי פעולתה. בהתבוננות על צורות התארגנותם ותפיסות עולמם של החסידים 'מן השורה' במקומות מגוריהם בערים ובעיירות הקטנות אבקש אפוא לראות בהם את מוקד הדיון הראשי, ולהציב את זיקותיהם להנהגה החסידית במעגל ההתייחסות המשני.

השפה המושגית ששימשה במקרים רבים את המחקר – במיוחד בשלביו המוקדמים – דיברה על 'כיבוש' קהילות, על 'דחיקה' של מנגנונים שלטוניים קודמים, ועל 'נצחונות' חסידיים. שפה זו נטועה במידה רבה בהקשר של המאבק החסידי־מתנגדי, וברגעי הבראשית של מגעיה של התנועה עם הציבור היהודי הרחב. הגוונים שבהם נצבעו החוויה החסידית והתגלמויותיה בקהילות, בעקבות זאת, אופיינו לעיתים קרובות בבינאריות המחלקת את העולם היהודי המזרח־אירופי לשחור לעומת לבן – לחסידים לעומת אלה שאינם. בכך הועמקה הדיכוטומיה בין המתרחש בתוך החברה החסידית לבין התמורות המתחוללות מחוץ לה. ואולם, הקיום ארוך הטווח של החיים החסידיים, כפי שהוא יתואר בעבודה זו, ילמד על מגמה אחרת. באמצעות המגוון הרחב של דפוסי הזיקה אל החסידות שיתוארו בפרקים הבאים אבקש לטשטש את הממד הבינארי ביחס לחוויה החסידית, ולצייר תמונה מורכבת ורב־ממדית של הגבולות החברתיים והתרבותיים שחצצו בינה ובין יתר חלקי העולם היהודי בן הזמן.

כיצד אפוא ניתן להרכיב תמונת פסיפס שבכוחה לשקף את דפוסי החיים של האוכלוסייה החסידית במובנה הרחב? ההתבוננות המדוקדקת על שדה מחקר מצומצם כדי להבנות באמצעותו תמונת־על היסטורית

---

[95] וודז'ינסקי, השכלה וחסידות, עמ' 126–142; הנ"ל, חסידות ופוליטיקה, במיוחד עמ' 218–265; קובלק, בתי תפילה.

[96] למיפוי המקורות העומדים בבסיס מחקר החסידות ראו: וודז'ינסקי, לחקור חסידות.

[97] וודז'ינסקי, חסידות; הנ"ל, אטלס, עמ' 107–137. לסקירת מצב המחקר ביחס למקומן של נשים בעדות החסידיות ראו להלן, בפרק החמישי.

של מבנים ושל תהליכים חברתיים התפתחה במחצית השנייה של המאה העשרים במסגרת הזרם ההיסטוריוגרפי המיקרו־היסטורי. מחקרים שנכתבו בגישה זו מושתתים על התובנה שניסח קרלו גינצבורג, מחלוצי האסכולה: 'שבאדם פשוט, כשלעצמו חסר חשיבות אך מאותה סיבה מקרה מייצג, ניתן עדיין לאתר, כמו בעולם בזעיר אנפין, את מאפייניו של רובד חברתי שלם בתקופה היסטורית מסוימת'. אפילו מדובר במקרה חריג, הרי הוא 'מסייע להסביר מה אמור להיות, במקום ובזמן נתון, "הרוב הסטטיסטי"'. את הערך של העיון במקרה הבודד באמצעות כלים איכותניים הסביר גינצבורג בכך שהוא מאפשר לעקוף את נקודת מבטה של האליטה השלטת או המדכאת, העומדת מאחורי המקורות הרשמיים והתיעוד הסטטיסטי.[98] כך, הרחבתו של שדה המחקר והצלילה עד לרמת ה'מיקרו' מאפשרת לחשוף גורמים שלא זוהו קודם לכן, ולצקת משמעויות חדשות לתוך תופעות שנחקרו ברמת ה'מקרו' ונחשבו למוכרות היטב.[99]

ביטויה של הגישה המתודולוגית המיקרו־היסטורית בעבודה זו הוא במקרי המבחן הניצבים במרכזם של כמה מן הפרקים כמודלים פרטניים שהדיון המעמיק בהם פותח צוהר לזיהוי מגמות רחבות. לא פעם, המסקנות העולות ממקרים אלה מאירות באור חדש את ההנחות המוקדמות או את המוכר מן המחקר באשר לתנועה החסידית. זירת ההתרחשות הגאוגרפית של מקרים אלה תנוע לאורכו ולרוחבו של תחום המושב הרוסי, מעיירות קטנות בפלכי רוסיה החדשה ועד לקהילות ותיקות ומבוססות במרחב היהודי־הליטאי. גם בתקופה הנדונה כאן – המאופיינת בתהליכי עיור מואצים ובגידולם המרשים של המרכזים היהודיים בערי המטרופולין דוגמת ורשה, אודסה וקייב – הוסיף הקיום היהודי להיות קשור במאות עיירות בינוניות וקטנות. ואולם, אופיים הפריפריאלי של כמה מן המרחבים הגאוגרפיים שבהם פעלו החסידים שיתוארו בעבודה אין בו כדי לגרוע מחשיבות העיסוק בהם. 'גם כך נכתבת היסטוריה', כתב דוד אסף בהקדמתו לזיכרונותיו של יחזקאל קוטיק, כאשר עמד על חשיבותה של קמניץ ליטובסק (Kamyanyets), עיירה 'שההיסטוריוגרפיה "הרשמית" מעולם לא ייחסה לה תשומת לב מיוחדת', אך בזיכרונותיו של קוטיק 'היא הופכת להיות מעין

---

[98] קרלו גינצבורג, הגבינה והתולעים: עולמו של טוחן בן המאה השש־עשרה, תרגמה אורה אייל, ירושלים תשס"ה, עמ' 24–25. על התפתחותה של המיקרו־היסטוריה כגישה היסטוריוגרפית, על שורשיה האינטלקטואליים ועל ייחודיותה ביחס לגישות אחרות ראו גם: Carlo Ginzburg, 'Microhistory: Two or Three Things That I Know about It', *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, eds. Hans Renders and Binne de Haan, Leiden–Boston 2014, pp. 139–166; Matti Peltonen, 'What is Micro in Microhistory?', ibid., pp. 103–118

[99] Giovanni Levi, 'On Microhistory', *New Perspectives on Historical Writing*, ed. Peter Burke, Cambridge 1991, pp. 97–98

מרכז העולם [...] כל האירועים החשובים בתולדות יהודי מזרח אירופה מתקשרים אליה ואל תושביה בדרך כלשהי ומשתקפים באמצעותה במין אספקלריה מצוחצחת׳.[100]

בצד תרומתם של מקרי המבחן הפרטניים לשיקוף התהליכים ההיסטוריים הרחבים, אבקש לעגן אותם – ככל שניתן – באמצעות שורה של עדויות משניות. עדויות אלה, חרף אופיין הנקודתי או המקוטע, בכוחן להעיד על הישנותם של הדפוסים החברתיים והתרבותיים הנבחנים בעבודה, ולתקף את מידת הייצוגיות שניתן לייחס להם. חשיבותם של מבטים רוחביים אלה היא מכרעת לא רק בשל פיזורה הגאוגרפי של החברה החסידית, אלא גם בשל דפוסי התפצלותה הפנימיים. המקורות המתארים את החיים החסידיים בני הזמן אינם מתפלגים באופן שווה בין הקבוצות החסידיות השונות. כך, מופעיהם הרבים של חסידי חב״ד בין המקרים הנדונים בעבודה אין מקורם רק בגודלה של הקבוצה ובתפוצתה הגאוגרפית הרחבה, אלא גם בנוכחותה הבולטת בזירה הציבורית, ובכתיבה ההיסטורית הענפה מבית מדרשה, שהיקפה חריג ביחס להיקף הכתיבה בחוגים חסידיים אחרים. ההתמודדות עם הטיה ספרותית זו תיעשה אפוא באמצעות פנייה למקורות עשירים פחות שיש בכוחם לרמז על קיומם או היעדרם של דפוסים חברתיים דומים גם בקרב קבוצות חסידיות נוספות.

במקביל לחלקי העבודה הנעים בין המקרה הפרטני־המקומי ובין מבט־העל, עומדים חלקים אחרים, הבנויים על יסוד הצטברות של מקרי מבחן ׳קטנים׳. הפרשנות המוצעת בחלקים אלה שואבת את כוחה דווקא מן הריבוי, ונשענת על גישות מתודולוגיות שניתן לקבץ תחת הכותרות המכלילות ׳היסטוריה מלמטה׳, מחקר פרוסופוגרפי ׳של ההמון׳,[101] או 'Grassroots history'.[102] מחקרים שנוקטים בגישות אלה מתבססים על קורפוס רחב של מקורות מפרי עטן של דמויות ׳מן השורה׳ או על תיעוד סטטיסטי, טקסטואלי, חזותי או אוראלי של היבטים מוגדרים בחיי היום־יום. חלקם מיישמים מתודות מחקריות מתחום מדעי החברה,[103] כמו

---

[100] קוטיק, מה שראיתי, עמ׳ 15.

[101] Lawrence Stone, 'Prosopography', *Daedalus*, 100 (1971), esp. pp. 47–48

[102] Charles L. Sonnichsen, 'The Grassroots Historian', *The Southwestern Historical Quarterly,* 73 (1970), pp. 381–392. סוניקסן, אומנם, התמקד בעיקר בהיסטוריונים הבאים במגע ישיר עם מושאי מחקרם, אך עמד בחיבורו על מספר תובנות חשובות לגבי האתגרים והיתרונות של חקר ׳היסטוריה מלמטה׳, ובמיוחד לגבי הצורך להסתמך על מקורות מגוונים ולבחון את נקודת מבטם של האנשים הפשוטים.

[103] Eric J. Hobsbawm, 'From Social History to the History of Society', *Daedalus*, 100 (1971), pp. 20–45

גם כלים אנתרופולוגיים המאפשרים לפרש את המגמות הרחבות העולות מן המקורות.[104] מטרתם הכוללת של מחקרים מסוג זה היא לזהות, לנתח ולהסביר מאפיינים ודפוסים חברתיים משותפים בתוך קבוצת אוכלוסייה רחבות.

העיסוק בדפוסי חייהם היום־יומיים של חסידים 'מן השורה' במקומות מגוריהם משמעותו, בין היתר, התבוננות על האינטראקציות שקיימו עם מגוון רחב של תחומים המצויים מחוץ לעולם התוכן ה'חסידי' כפי שהוא מוכר לנו מן המחקר. המפגש עם היבטים אלה בחיי החסידים מעלה את השאלה מהי, למעשה, היסטוריה 'חסידית'? או, מה הם התחומים שביחס אליהם ראוי לייחד מחקר נפרד לחברה החסידית? האם על ההיסטוריה החברתית־התרבותית של החברה החסידית להצטמצם לגבולות העולם הדתי והריטואלי או שמא עליה לפרוץ גם אל עבר תחומים המצויים מחוצה לו?[105] במלוא מורכבותה עולה שאלה זו בפרק השישי של העבודה, המוקדש לבחינת מעורבותם של חסידים בשדה החינוך. כפי שאראה בפרק זה, העדות החסידיות לא החזיקו מערך חינוכי מובחן שעשוי להיחשב כ'חינוך חסידי'. אף על פי כן, מכלול ההיבטים האידאולוגיים, התרבותיים, הכלכליים והחברתיים הכרוך בנושא זה מצדיק את בחינתו כחלק מן ההיסטוריה של החברה החסידית בת הזמן. היבטים אלה פותחים צוהר להכרת תפיסות עולמם של החסידים, ומאירים את האופנים שבהם פירשו את זהותם העצמית.

סוגיית בחירותיהם החינוכיות של החסידים, כפי שתידון בפרק זה, תחזק את הטענה שלפיה הפרקסיס הדתי איננו מוגבל להיבטים פולחניים בלבד. כפי שהסביר לאחרונה מרצ'ין וודז'ינסקי בבואו להגדיר את גבולות הזהות החסידית, שותפויות פוליטיות והכרעות אידאולוגיות עשויות להיות נעוצות אף הן במוטיבציות דתיות, ומשכך גם לעצב את הזהות הדתית של הפרט או של הקבוצה.[106] היבטים נוספים כמו ממשקים שהתקיימו בין חסידים 'מן השורה' ובין התנועות הלאומיות, תמורות שהתחוללו בהרגלים הקשורים בתרבות הפנאי של חסידים כפרטים וכקבוצות, או גורמים שעיצבו את תהליכי ההגירה הפנימית והחיצונית של חסידים – כל אלה ועוד ראויים אף הם למחקר ובכוחם להעמיק את הבנתנו בעולמם החברתי, התרבותי והדתי של החסידים בני התקופה. היעדרם מעבודה זו אינו אלא תולדה של הצורך לתחום את המחקר ולהעמיד לו גבולות בני קיימא.

---

[104] Clifford Geertz, 'History and Anthropology', *New Literary History,* 21 (1990), pp. 321–335; Charles Tilly, 'Anthropology, History, and the Annales', *Review*, 1 (1978), pp. 207–213

[105] ראו למשל בהקשר זה: וודז'ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ' 5–6.

[106] וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 9–10.

ה. לשאלת ייחודה של 'החסידות ברוסיה'

לאורך 'המאה ה־19 הארוכה', דהיינו, למן חלוקות פולין בשליש האחרון של המאה ה־18 ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה, כפופה הייתה התנועה החסידית לפיצול גאו־פוליטי שיצר באופן מלאכותי מספר ישויות חסידיות. סוגיית מובחנותם של אזורי התפשטות אלה נדונה בהרחבה בספרות המחקר. ראשוני החוקרים נטו להישען על דימויים של בני התקופה – חסידים ושאינם – ולהדהד את הסטראוטיפיזציה ואת המדרג הערכי שמכוחם הפכו החסידות הליטאית ל'אינטלקטואלית ולמדנית', החסידות האוקראינית ל'המונית', החסידות הגליציאית והפולנית ל'פשוטה ועממית', והחסידות ההונגרית ל'קנאית'.[107] מערכת דימויים זו והמהויות הדתיות והרוחניות שנכרכו בה, על הפשטנות העומדת מאחוריהן, פורקה בדורות הבאים של המחקר, מתוך הכרה בנדודים ובקשרי הגומלין בין האזורים השונים, בדמיון בדפוסי ההנהגה ובמקורות הסמכות החסידיים, ובקיומה של ספֵרה אינטלקטואלית־רעיונית, ספרותית ותרבותית חסידית על־אזורית.[108]

על אף ההכרה במכנה המשותף המאחד את החסידויות לאזוריהן, מוסיפה החלוקה הרגיונלית לשמש אחד הצירים המרכזיים שסביבו מתארגן חקר החסידות. בהתייחסותם לכך נוטים מרבית החוקרים להבחין בין הפן ההגותי־האינטלקטואלי ובין פרמטרים הלקוחים מתוך ההיסטוריה החברתית. התנאים המדיניים, ההקשרים ההיסטוריים הייחודיים שבמסגרם התפתחה החסידות בכל מרחב, ההשראה שספגה מן התרבות הסובבת ומן המבנים הפוליטיים הייחודיים שהתפתחו באזור הם הגורמים העומדים בבסיס המהלך המתודי המקבץ חצרות חסידיות שונות תחת מסגרת גאו־פוליטית משותפת, ומבדלן מאחרות. שרידותם הווירטואלית של קווי הגבול הגאו־פוליטיים בני המאה ה־19 ביחס לדפוסי ההתמיינות הפנים־חסידיים גם לאחר קריסתם במלחמת העולם הראשונה משמשת אף היא ראיה לתוקפן של הבחנות מבדילות אלה.[109]

גורמים אלה בכללותם תקפים גם ביחס למרחב ולתקופה הנדונים כאן. הדפוסים התרבותיים והכלכליים שעיצבו את צורת ההתנהלות של החצרות בדרום תחום המושב כ'חצרות מלכותיות' טבעו חותם עמוק על דרכי

---

[107] לסיכום אפיונים אלה ראו: אסף, החסידות בהתפשטותה, עמ' 269–273; רפפורט־אלברט ושגיב, חב"ד כנגד חסידות פולין; וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 185; ביאל, חסידות, עמ' 103–104.

[108] אשכולי, החסידות בפולין, עמ' 34–36; אסף, החסידות בהתפשטותה; אסף, חסידות פולין; רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, עמ' 51–55.

[109] אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ' 75–76; דיינר, אנשי משי, עמ' 29–40, 222–226; וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 185–190; הנ"ל, אטלס, עמ' 116; אבי־רם צורף, 'מעבר לתזת הקיטוב: סאטירה, קבלה והמרחב התרבותי היהודי־גליציאי במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה', מגלי טמירין: תנועת ההשכלה היהודית בגליציה, בעריכת נתן שיפריס ואחרים, ירושלים וחיפה תשפ"ב, במיוחד עמ' 297–300.

הארגון של החצרות החסידיות בנות הזמן, כמו גם על האופנים שבהם הן התמודדו עם אתגרי התקופה.[110] התנאים המדיניים הייחודיים שבמסגרתם חיו יהודי רוסיה השפיעו אף הם על דמותה של ההנהגה החסידית בת הזמן. השפעה זו התבטאה הן במהלכים נקודתיים, כמו למשל בפקודות גירוש שהוטלו על כמה מצדיקי התקופה,[111] והן בעיצוב המציאות הרחבה שבתוכה פעלה החסידות ברוסיה כמציאות קדם־אמנציפציונית. גם ביחס להתמיינות הפנים־חסידית בולטת הזיקה ההדוקה בין החצרות שפעלו בתחום המושב ובין החסידים שהתגוררו באזור זה. החלוקות שתוצגנה בעבודה תלמדנה כי נאמנותם של מרבית החסידים בני הזמן הושפעה במידה רבה משיקולי קרבה גאוגרפית, וכי גם המקרים יוצאי הדופן לא סימנו בהכרח חריגה מדפוס זה.

על פניו, די בדוגמאות אלה כדי ללמד על ייחודיותה ועל מובחנותה של החסידות ברוסיה במפנה המאות ה־19 והעשרים, וכדי להצדיק את העיון המחקרי הנפרד בה. ואולם, מכוונותו של מחקר זה אל דפוסי הקיום של החסידים ה׳פשוטים׳, כפי שהתבטאו בחיי היום־יום בבתיהם ובקהילותיהם, מקנה משנה חשיבות למיקוד הגאו־פוליטי. משמעות הימצאותם של החסידים שיידונו לאורך פרקי העבודה בגבולות האימפריה הרוסית אינה מתמצה בכך שהם השתייכו לחסידויות ׳רוסיות׳ כמו חב״ד, קרלין־סטולין, צ׳רנוביל או מז׳יבוז׳; משמעותה המרכזית היא שהם כשלעצמם חיו בתחום המושב, ובאו במגע מתמיד עם יתר פצלי החברה היהודית, עם הפקידות ודרגי הממשל הרוסי, עם האוכלוסייה המקומית, ועם הבורגנות הרוסית הצומחת בערים הגדולות. לא פחות משהשפיעו על זהותם הדתית של חסידים אלה מרכיבים ׳חסידיים׳ כמו דפוסי ההנהגה שאומצו בחצר שאליה השתייכו, השפיעו עליהם השינויים הכלכליים והחברתיים רחבי ההיקף שהתחוללו באימפריה הרוסית בת הזמן. כמו יתר יהודי רוסיה, החסידים בני התקופה נדרשו אף הם להסתגל לתמורות שפקדו אותם, להתאים את אורחות חייהם לשינויים במבנה התעסוקתי, להתמודד עם המצוקה הכלכלית הגואה, ולקבוע עמדה ביחס לתופעות חדשות כמו העיתונות היהודית או חידושים טכנולוגיים.

---

[110] ראו על כך בהרחבה להלן, בפרק השני.

[111] כך, למשל, שני בניו הבוגרים של אברהם טברסקי מטריסק (1806–1889), מנחם נחום (1829–1887) ומרדכי (בערך 1840–1917), גורשו מטריסק עוד בחיי אביהם בעקבות האיסור שהוטל על יהודים להתיישב מחדש בטווח של חמישים קילומטרים מהגבול. מנחם נחום עבר לבריסק, ובה הלך לעולמו זמן לא רב לאחר מכן. מרדכי הגיע לאחר נדודים לפולין, והתיישב בקוזמיר. ממנה עבר בהמשך ללובלין, לחלם ולקיילץ. ראו על כך: שגיב, השושלת, עמ׳ 71; טברסקי, גדולת מרדכי, עמ׳ 5, 15–17, 19, 23, 28, 36; ׳מעשים בכל יום: לוצק (פ׳ וואלהין)׳, המליץ, 16 במרץ 1885, עמ׳ 286; נ׳ ווארקאוועצקי, ׳מעשים בכל יום: לוצק׳, המליץ, 28 באפריל 1885, עמ׳ 45.

התגובות שבהן נקטו לנוכח שינויים אלה לא היו בהכרח לעומתיות, ובמקרים רבים היו דומות באופן מפתיע לאלה של קבוצות יהודיות אחרות.

השתתפותם של חסידים בתהליכי ההגירה, למשל, היא מקרה מבחן אפשרי לדפוס תגובה כזה. מוצאם של המהגרים היהודים שהגיעו אל 'העולם החדש' לא הוגבל, אומנם, לתחום המושב לבדו, אך הרקע והמניעים שעיצבו את דפוסי ההגירה של יהודי רוסיה קשורים באופן עמוק לתנאים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים שהתוו את מסגרת הקיום של קיבוץ יהודי זה. ספרות המחקר, בבואה לבחון את הקשרים בין התנועה החסידית ובין סוגיית ההגירה, התמקדה, כזכור, בהנהגה החסידית, הבליטה את התנגדותה לכך, ומיקמה את המנהיגים המהגרים בשוליו החברתיים והתרבותיים של העולם החסידי בן הזמן.

הקביעה באשר להתנגדות החסידית להגירה לא צמחה, כמובן, בחלל ריק; מאחוריה עומדים לא רק הסתייגותם של כמה מצדיקי התקופה, אלא גם היעדרם של נתונים או של עדויות מוצקות המלמדות על הגירת חסידים. ואכן, בדומה לתחומים רבים אחרים, גם בכל הנוגע להגירה חסרונם של נתונים סטטיסטיים עומד לרועץ בפני המבקשים לנתח ולהעריך את היקף מעורבותם של החסידים בתופעה.[112] אף על פי כן, אין סיבה

---

[112] מחקרים שעסקו בניתוח מאפייני ההגירה של יהודים מרוסיה לארצות הברית נסמכו על נתונים סטטיסטיים מלשכת ההגירה האמריקאית ועל השוואתם למפקד האוכלוסין שנערך באימפריה הרוסית בשנת 1897 (קוזנץ, הגירה, עמ' 93–119); על ניתוח מספרי החברים בארגוני היוצאים (לאַנדסמאַנשאַפטן) שפעלו בניו יורק בשנות השלושים (שטמפפר, הרקע הגאוגרפי); על רישומי פניות אל לשכות המודיעין של יק"א שפעלו ברוסיה (אלרואי, המהפכה השקטה, עמ' 70–101); ועל רשימות הנוסעים שסופקו ללשכת ההגירה האמריקאית באליס איילנד על ידי חברות הספנות (Joel Perlmann, *The Local Geographic Origins of Russian-Jewish Immigrants, Circa 1900*, Levy Economics Institute of Bard College Working Paper, No. 465, New York 2006; Yannay Spitzer, *Pogroms, Networks, and Migration: The Jewish Migration from the Russian Empire to the United States 1881–1914*, unpublished manuscript, available at: yannayspitzer.net). מובן כי בגופי נתונים אלה אין כל התייחסות לשייכות החברתית־הדתית של המהגרים ולזיקתם לחסידות. נקודת המוצא להערכת היקף ההגירה החסידית צריכה להיות המקורות המתעדים את ראשיתן של הקהילות החסידיות בארצות היעד. בדיקה מסוג זה חורגת מגבולות המחקר הנוכחי, שמתמקד מבחינה גאוגרפית בגבולות האימפריה הרוסית. לסקירות ראשוניות שנקטו בגישה זו ראו: רובינסון, לתרגם מסורת, עמ' 211–213; ביאל, חסידות, עמ' 638. למקורות המצביעים על ציבורים חסידיים שנתבססו בתקופה זו בארצות הברית, בהם, למשל, חסידי סטולין, קוידאנוב, סלונים וקוברין, ראו: בראון, כספינה מיטלטלת, עמ' 123–124; 'אינדעפענדענט קוידענאָוועך אונטערשטיצונגס פאַראַיין אָף ברוקלין', קוידענאָוו זאַמלבוך: צום אַנדענק פון די קוידענאָוועך קדושים וואָס זיינען אומגעבראַכט געוואָרן פון די דײַטשישע נאַצאיס, בעריכת אברהם רייזן, ניו יורק 1955, עמ' 261; ויינברג, דברי שמואל, עמ' רמה–רמו; רבינוביץ, צוואת מהרא"ל, עמ' מ–מא; אני ולא אחר, 'למען האמת', המליץ, 26 בספטמבר 1882, עמ' 725; 'מעשים בכל יום: חוץ לארצנו', המליץ, 9 במרץ 1885,

להניח כי החסידים בני התקופה לא היו חלק מן המגמה, או כי שיעור המהגרים מקרבם היה נמוך באופן ניכר משיעור המהגרים באוכלוסייה היהודית כולה.[113] הגורמים שהמריצו את יהודי רוסיה לצאת את גבולותיה – בראשם העוני המחפיר, קשיי ההסתגלות לכלכלה הקפיטליסטית והמתועשת והתחרות הגוברת על מקורות הפרנסה המסורתיים[114] – נוכחים היו באותה מידה גם בחייהם של החסידים. גם אם התנגדות הצדיקים, החשש מאובדן המסגרת החברתית־הקהילתית, או הדאגה מפני פריצת גבולות המסורת תפקדו כגורמים מעכבים עבור חלק מהחסידים, הרי שחסידים אחרים ייחסו להם חשיבות מוגבלת,[115] או מצאו את הדרך להצדיק את החלטתם ולתת לה תוקף גם בתוך המסגרת המושגית של תפיסתם החסידית והדתית.[116]

עמ׳ 260. חשוב לציין, עם זאת, שגם חקר הקהילות החסידיות בארצות היעד אינו מספק תמונה שלמה בנוגע להיקפה של הגירה זו, שכן חלק משמעותי מהמהגרים שעזבו את מזרח אירופה כחסידים לא נטמעו בקהילות החסידיות החדשות שהוקמו ביעדי ההגירה.

[113] כאן יש להדגיש כי גם המקורות הנרטיביים, בהם זיכרונות וידיעות עיתונאיות, דלים למדי במידע שהם מספקים על חלקם של חסידים בהגירה, וזאת משום שגם בתיעוד מסוג זה, במקרים רבים לא נזקקו הכותבים לציון שייכותם החסידית של המהגרים. כך, למשל, זהותה החסידית של משפחתו של אחד מילידי קיידאן (Kėdainiai) שתיאר בהרחבה את הגירתה לארצות הברית, מתגלה לקוראים רק כבדרך אגב, באמצעות אזכור דודו, שניאור זלמן, אשר, לדברי הכותב, ׳נשא את שמו של רב גדול, מייסד החב״ד, כלומר הענף הרציונלי של החסידות, שאבי היה דבק בו מאוד׳ (ברנארד ריצ׳ארדס, ׳עולם ישן וחדש [קיידאן וקיידנאים על סף המאה]׳, קיידאן: ספר זכרון, בעריכת יוסף כרוסט, תל אביב תשל״ז, עמ׳ 51). גם אם בחלק מן המקרים ניתן להתחקות אחר זהותם החסידית של המהגרים באמצעות הצלבת מקורות, הרי שבמקרים רבים אחרים נותרת זהות זו חבויה ונמצאת, לפיכך, מחוץ לרדאר של המחקר ההיסטורי.

[114] קוזנץ, הגירה, עמ׳ 88–89; שאול שטמפפר, ׳היבטים דמוגרפיים של יהדות האימפריה הרוסית בשלהי המאה התשע עשרה׳, תולדות יהודי רוסיה, עמ׳ 210–211; אלרואי, המהפכה השקטה, עמ׳ 23–56; גרטנר, מהגרים יהודים, עמ׳ 50–51; לשצ״ינסקי, מצבם הכלכלי, עמ׳ 70–71; Eric L. Goldstein, ‘The Great Wave: Eastern European Jewish Immigration to the United States, 1880–1924’, *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, ed. Marc Lee Raphael, New York 2008, p. 72; Scott Ury, ‘Migration as Redemption: The Myth and Memory of Jewish Migration from Eastern Europe to the New World’, *Jewish Culture and History*, 20 (2019), pp. 3–22

[115] נטייתם של חלק מן הכותבים שלא ׳לחבר׳ בין הזהות החסידית של משפחתם או של הוריהם ובין החלטתם להגר עשויה להעיד על היעדרו של קונפליקט בעניין זה. ראו לעיל, הערה 113.

[116] הד לדיאלקטיקה אפולוגטית מסוג זה ניתן למצוא בהיסטוריוגרפיה החסידית, שהבליטה את הקונפליקט בין הכורח להגר ובין השממה הרוחנית הצפויה ב׳עולם החדש׳, ונאלצה להודות כי ׳רבים אפוא היו החסידים המהגרים שנמנעו לשאול הסכמה ואף ליטול ברכת דרך מהאדמו״ר טרם נסיעתם, ביודעם את היחס השלילי לנסיעה זו׳ (מנחם קסטל, ׳החסיד המופשט שהשפיע על אמריקה המגושמת׳, היכל הבעש״ט, ז [תשס״ד], עמ׳ קו). וראו גם: רובינסון, לתרגם מסורת, עמ׳ 191.

לא זו בלבד שניתן להניח כי שיעור המהגרים החסידים היה משמעותי, אלא שהשפעתה של התופעה על החסידים בני הזמן חרגה מעבר למספרם של אלה שהיגרו בפועל. ההגירה לא הייתה רק חוויה פרטית של המהגרים עצמם. גלי הנדודים האדירים היו חלק בלתי נפרד מהנוף היהודי של התקופה, והותירו חותם גם על מציאות חייהם של הנותרים מאחור. כמעט ולא הייתה משפחה יהודית שההגירה לא נגעה בה, אם במישרין – כלומר דרך ההתחבטות בשאלת כדאיות המהלך – ואם בעקיפין – דרך קרובי משפחה או חברי קהילה.[117] לפיכך, גם חסידים שלא חשבו על הגירה בתור אפשרות ריאלית, פגשו את השפעותיה בצמתים שונים בחייהם הקהילתיים והחסידיים. די היה בכך שכמה גברים חסידים יעזבו את העיירה הקטנה שבה התגוררו כדי לערער את יציבותה של העדה החסידית המקומית ולשנות את המרקם החברתי שלה. תנועת האוכלוסייה המתמדת וזרמי ההשפעה החדשים שנוצרו בעקבותיה עיצבו אף הם מחדש את חיי העדה החסידית, בהכניסם אל תוך עולמה התרבותי מושגים, רעיונות ותופעות חדשות.

הרושם שהותירו גורמים 'חיצוניים' כמו ההגירה על מהלך החיים החסידיים היה, אם כן, מכריע, והשפעתו בוודאי לא פחתה מהשפעתם של גורמים 'פנים־חסידיים' דוגמת איגרות שהגיעו מחצר הצדיק או תורות חדשות שיצאו מבית מדרשו. במילים אחרות, 'החסידים מן השורה' העומדים במוקד עיונה של עבודה זו, לפני שהיו 'חסידים' היו 'יהודים־רוסים', יהודים שחיו בגבולות האימפריה הרוסית, או כל צירוף אחר המצביע על הזיקות המורכבות בין שני מוקדי ההתייחסות של זהות ממוקפת זו. אין בכך כדי לומר כי החסידים בני הזמן והמרחב החזיקו בהכרח בתודעה אזרחית מפותחת, או כי ראו בנתינות הרוסית מרכיב בעל משמעות מכרעת בזהותם. די אם נאמר כי בהיותם נתיני האימפריה הם הושפעו מן התהליכים ההיסטוריים שעיצבו את קיומה הקולקטיבי של החברה היהודית ברוסיה בכללותה, ובאו במגע עם רכיביו היסודיים של הקיום האימפריאלי הכל־רוסי.[118] מחקר המבקש להתחקות אחר דפוסי הקיום החברתי והתרבותי שלהם, נדרש לתת את הדעת על כך, ולבחון את הקשרים המורכבים שבין הסביבה שבה חיו ובין זהותם החסידית.

---

[117] אם להשתמש במילותיו של גור אלרואי, אזי 'נכון לומר בלי שמץ של הגזמה שכמעט לא היה אדם בחברה היהודית המזרח אירופית של סוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים שלא התמודד בדרך זו או אחרת עם אחת משתי השאלות הללו [האם להגר, ולאן להגר]' (אלרואי, המהפכה השקטה, עמ' 14).

[118] ראו: Eli Lederhendler, 'Did Russian Jewry Exist prior to 1917?', *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, ed. Yaacov Ro'i, London 1995, pp. 22–25

ייחודיותם של החיים החסידיים ברוסיה, והצורך לבחון אותם לאור התנאים החברתיים־ההיסטוריים שבתוכם התנהלו, אינם גורעים מתוקפם הרחב של הממצאים שיוצגו לאורך העבודה. התשתיות והמוסדות החברתיים שעליהם נשען הקיום החסידי – בהם, למשל, השטיבל, טיב היחסים בין החסידים, הרבנות החסידית, והאינטראקציות שקיימו נשים עם זהותן החסידית – חזרו והופיעו בפולין הקונגרסאית, בגליציה ובהונגריה. במקרים שבהם ניתן להצביע על פערים בין דפוסי פעולתם של מוסדות אלה במרחב הרוסי ובין האופן שבו התנהלו באזורים אחרים, יוצגו ההבדלים במסגרת השוואתית. במקומות רבים אחרים ניתן להניח מידה משמעותית של קרבה באופני הפעולה של החסידים ומוסדותיהם. לפיכך, אף שהדיון יתבסס בראש ובראשונה על עדויות מן המרחב הרוסי, וינותח על רקע התהליכים החברתיים־ההיסטוריים שעיצבו את חייהם של יהודי רוסיה, תובאנה לעיתים גם דוגמאות מאזורים סמוכים, והן תלמדנה על הופעתם של דפוסים חברתיים־דתיים דומים גם בהם.

ביסוס המובחנות של החסידות ברוסיה על המכנים ההיסטוריים־החברתיים, הפוליטיים והכלכליים המשותפים שבידלו את החסידים שחיו ברחבי האימפריה ממקביליהם בפולין, בגליציה או בהונגריה, מכתיב גם את אופי ההתבוננות עליהם כלפי פנים. כפי שהסברתי לעיל, השיוך ה'רוסי' של החסידים הנדונים בעבודה זו נובע מכוח המציאות המדינית שבמסגרתה התקיימו, יותר מאשר מכוח זיקתם אל שושלת או אל חצר חסידית שפעלה בגבולות האימפריה. מובן כי בין הקבוצות השונות היו שינויים פרקטיים וריטואליים. ואולם, השאיפה לשרטט דיוקן חברתי רחב ולדון בדפוסי ההתמודדות של החסידים בני הזמן עם התנאים ההיסטוריים שבתוכם פעלו מובילה לכך שנטייתה של עבודה זו היא לעמוד על המשותף בין הקבוצות החסידיות השונות ברוסיה יותר מאשר על המפריד ביניהן. הדיון בהבחנות הפנימיות בין הקבוצות, ככל שהוא מקבל ביטוי בעבודה זו,[119] מטרתו אינה לעמוד על ייחודיותה של קבוצה חסידית זו או אחרת, אלא ללמד על צורות ההתארגנות הטיפוסיות של העדה החסידית ועל אופיה של החוויה החסידית הקולקטיבית בת הזמן.

ו. המקורות

מיעוט המקורות המתארים את החיים החסידיים כפי שהתנהלו מחוץ לחצרות הצדיקים בתקופות מוקדמות בתולדות החסידות הוא גורם נוסף שהקשה עד כה על כתיבת 'היסטוריה מלמטה' של התנועה. ואולם, ביחס לתקופה הנדונה כאן, התמונה שונה באופן ניכר; המקורות מפרי עטם של חסידים 'מן השורה' ושל דמויות

[119] כך, למשל, בהצגת התפלגותן של העדות החסידיות לפי זיקתן לחצרות ברובד הארצי בפרק הראשון, או בניתוח דפוסי ההתמיינות הפנים־חסידיים ברובד הקהילתי־המקומי בפרק השלישי.

שהיו מרוחקות גאוגרפית או תרבותית מן האריסטוקרטיה החסידית הם רבים. מקורות אלה מתארים את החיים החסידיים בעיירה, במוסדות הקהילה, במשפחה, ואת המגעים עם ההנהגה החסידית ועם גורמים שונים מבית ומחוץ. ההסתמכות עליהם מאפשרת לשרטט את דיוקנה של החברה החסידית בת הזמן מפרספקטיבה רחבה ומקיפה. השפע והעושר הגלום במקורות שיוצגו להלן, שלוקטו ממאות קהילות יהודיות שהשתרעו על פני אזורים גאוגרפיים נרחבים ומעשרות חצרות חסידיות שפעלו במרחבים אלה, הם בלתי נדלים. מאליו מובן כי החומר שמצא את דרכו אל בין דפי עבודה זו אינו אלא מבחר חלקי מתוך שפע המקורות הקיים.

הבחירה במקורות המוצגים כאן נעשתה תוך ניסיון להעניק ייצוג הולם ככל הניתן לקבוצות החסידיות ולאזורים הגאוגרפיים השונים. מובן, עם זאת, כי ישנם גם סוגי מקורות ונקודות מבט שלא ניתן היה לעסוק בהם במידה מספקת במסגרת המחקר הנוכחי. מרבית המקורות שעליהם נשען המחקר נכתבו מתוך החברה היהודית, בעברית או ביידיש; בדיקה שיטתית של מקורות בשפות הסלאביות, הן כאלה שנכתבו בידי יהודים הן כאלה שנכתבו בידי מי שאינם יהודים, בכוחה יהיה להרחיב את התמונה ולחשוף ממדים נוספים של חיי החסידים ושל זיקתם לסביבתם, ובכלל זה מופעים של נטיות פוליטיות וזיקות תרבותיות מגוונות. התייחסות זו חורגת אפוא מגבולות הקורפוס שניתן היה להקיף במסגרת עבודה זו, והיא ראויה למחקר נוסף.

1. <u>ספרות זיכרונות</u>

חלק נרחב מתוך העדויות על הנעשה בקהילות החסידיות מגיע ממקורות נרטיביים, ובראשם ספרי זיכרונות ואוטוביוגרפיות שנכתבו בידי חסידים בני הזמן – בהם חסידים שדבקו בזהותם החסידית גם בבגרותם, כמו גם כאלה שנטשו אותה ברבות הימים. זיכרונות אלה מכילים עושר של מידע 'טריוויאלי', המשקף את הדילמות היום־יומיות שעמן התמודדו חסידים, את דפוסי חייהם החברתיים והתרבותיים ואת חוויית המפגש שלהם עם הזמנים החדשים.

מרבית ספרי הזיכרונות נכתבו ממרחק של זמן ומנקודת מבט מאוחרת, ומשכך, הם כפופים למגבלות הזיכרון ולהשקפות העולם שסיגלו לעצמם הכותבים במרוצת השנים. אף על פי כן, ניתן למצוא בהם פרטי מידע 'אובייקטיביים' שכוחם יפה על אף המגבלות האמורות, בהם, למשל, עצם קיומם של בתי תפילה חסידיים ושיוכם הפנים־חסידי או בחירות חינוכיות של יחידים ושל קבוצות. ריטואלים או הרגלים חברתיים – גם אם יש להטיל ספק בתכיפות או במספר המשתתפים שעליהם מדווחים הכותבים, כמו גם בפרשנויות ובמשמעויות הרחבות שבהן טענו את המאורעות – הם מהימנים למדי בשל הדפוס החזרתי המאפיין אותם. עוד יש לציין כי במקרים רבים דווקא עדויות שאינן עומדות במוקד הסיפור, ונמסרות 'כבדרך אגב', עשויות

להיות בעלות ערך רב. מיקומן של עדויות אלה בשולי הנרטיב האוטוביוגרפי, מחוץ לתחום ההתכוונות האידאולוגי של הכותבים, הוא זה שמחזק את תוקפן ההיסטורי.

פרקי הזיכרונות, רובם ככולם, אינם עומדים בפני עצמם. גם במקרים שבהם משמש המקור האוטוביוגרפי ציר מרכזי שעל בסיסו נבנית תמונת־על היסטורית, נעשה מאמץ לתקף את מהימנותו ואת מידת הייצוגיות שניתן לייחס לו באמצעות עדויות דומות העולות מפרקי זיכרונות מקבילים או ממקורות אחרים. באופן כזה, גם חוסר דיוק או טעויות – ככל שנפלו בשחזורים ההיסטוריים – אינם פוגמים במסקנה העולה מסך המקורות כולם.

לא רק פרטי מידע 'יבשים' או 'אובייקטיביים' אלא גם התבוננויות רחבות יותר, כאשר משווים אותן אל מול האופן שבו מתוארות התנסויות אחרות בידי אותם כותבים, פותחות צוהר להכרת העולם החוויתי של בני הזמן והאופנים שבהם הביטו על זהותם החסידית. כך, למשל, המסגרת הקונספטואלית של השלמה וקבלה שמבעדה מתוארת הליכתם של בני משפחת ברצינסקי מפינסק – שסיפורם מובא בפרק השישי – אל הגימנסיה הריאלית בעיר, כשהיא עומדת אל מול סיטואציות אחרות המתוארות בזיכרונותיה של בת המשפחה, מאפשרת ללמוד משהו על המשמעות ועל המטענים התרבותיים והרגשיים שליוו את המהלך. בדומה לכך, מקורות רבים אחרים מאפשרים גם הם לנווט בזהירות אל התחקות אחר תהליכי מעבר שנחוו על ידי בני התקופה במתינות, בהדרגתיות ובאופן נינוח, שאינו מאופיין בקרע פנימי או בתחושת שבר.

2. <u>ספרי יזכור וספרי קהילות</u>

קטגוריה ייחודית בתוך המקורות הממואריסטיים והאוטוביוגרפיים העומדים בבסיס עבודה זו היא פרקי זיכרונות שנדפסו בתוך ספרי יזכור לקהילות היהודיות. המגבלות האמורות, כמו גם הערך ההיסטורי הרב הגלום בספרי הזיכרונות מפרי עטם של בני התקופה, תקפים כמובן גם ביחס אליהם. לצד זאת, פרויקט ההנצחה שבמסגרתו ראו אור טבע בהם מאפיינים ייחודיים, והשימוש הרחב שנעשה בהם במסגרת מחקר זה מחייב את ההתייחסות אליהם כאל קטגוריה העומדת בפני עצמה.

ספרי היזכור לקהילות היהודיות באירופה הם פרי יוזמות מקומיות של ארגוני יוצאי העיירות (לאַנדסמאַנשאַפֿטן). ראשיתם, אומנם, עוד בתקופה שלפני מלחמת העולם השנייה, אף בהיקפים נרחבים הם ראו אור רק לאחר השואה, כגלעד לקהילות שחרבו. המפעל המשותף שילב בדרך כלל מחקרים וכרוניקות על תולדות הקהילות עם זיכרונות, עדויות וסיפורים אישיים מאת בני ובנות העיירה ששרדו את התופת או היגרו ל'עולם החדש' לפני פרוץ המלחמה, ותיארו בהרחבה את הווי החיים בעיירה מזווית אישית ומשפחתית.

ההתבוננות הרומנטית על עולם שאיננו טבעה בפרקים אלה את חותמה הנוסטלגי, המחייב קריאה זהירה שמטרתה להפריד בין מאורעות קונקרטיים ובין דימויי עבר אידילי.[120] עם זאת, בצד הסייגים המתבקשים, ספרי היזכור מזמנים למחקר זה גם יתרונות שאינם מבוטלים הן בהיבט הגאוגרפי והן בהיבט הסוציולוגי. אף שאינם מקיפים את כל המרחב הנדון בעבודה זו, וחרף הייצוג החסר של מרבית הקהילות שנכללו בשנים שבין המלחמות בגבולות ברית המועצות, הרי שהטווח הגאוגרפי שמכסים ספרי היזכור הוא רחב למדי. על השפע העצום של ספרי היזכור המתעדים קהילות שהשתייכו לרפובליקה הפולנית השנייה ולמדינות הבלטיות – ובתקופה הנדונה כאן היו חלק מפלכי וולין, גרודנה, וילנה, קובנה, ומחלקו המערבי של פלך מינסק – יש להוסיף גם מצאי מרשים של ספרי יזכור מאזור בסרביה, ודוגמאות – אקראיות אומנם – מרוסיה החדשה, מפלכי קייב ופודוליה ומחלקו המזרחי של פלך מינסק. הפריסה הגאוגרפית הנרחבת מאפשרת לשרטט תמונה היסטורית מקיפה, ולנקוט במבט השוואתי ביחס לרבים מן התהליכים ודפוסי הקיום המתוארים בעבודה.

לצד הנרטיבים והזיכרונות, ספרי היזכור כוללים גם רישום מפורט של בתי התפילה שפעלו בעיירה. רישום זה אפשר בנייה של מסד נתונים שעל בסיסו נבחנות כמה סוגיות הקשורות בתשתית העובדתית של הקיום החסידי, כמו ההיררכיה הפנים־חסידית בין הקבוצות החסידיות השונות, הנדונה בשני הפרקים הראשונים של העבודה, ודפוסי ההתפלגות החברתית־הכלכלית הפנים־עיירתית של בתי התפילה החסידיים, הנדונים בפרק השלישי. מנהיגים חסידיים 'מקומיים' או 'קטנים' אחדים, כמו גם צורתן החיצונית של כמה חצרות חסידיות, מתוארים אף הם בשני הפרקים הראשונים על סמך התיעוד הנרחב שלהם בספרי היזכור על ידי בני העיירות שבהן הם התגוררו.

בהיבט הסוציולוגי יש לציין כי ביסוסם של ספרי היזכור על ליקוט של פרקים ושל רשימות מפרי עטם של כלל יוצאי העיירה הופך אותם לאחת הסוגות המרכזיות המשמיעות את קולם של יהודים 'מן השורה'. בכך

---

[120] על המגבלות המתודולוגיות העיקריות הכרוכות בשימוש בספרי היזכור ראו: אברהם ויין, 'ספרי הזיכרון כמקור לחקר תולדות קהילות ישראל באירופה', יד ושם: קובץ מחקרים, ט (תשל"ג), עמ' 209–222; Jack Kugelmass and Jonathan Boyarin, *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry*, Bloomington 1993, pp. 1–48. לדוגמה לשימוש בספרי יזכור כמקור היסטורי ראו: Jeffrey Veidlinger, '"...Even Beyond Pinsk": Yizker Bikher [Memorial Books] and Jewish Cultural Life in the Shtetl', *The Jews of Eastern Europe*, eds. Leonard J. Greenspoon et al. [*Studies in Jewish Civilization*, 16], Omaha 2005, pp. 175–189. להדגמת מלאכת העריכה וההאחדה שעברו לעיתים פרקי הזיכרונות שכונסו בספרי יזכור ראו: אמה זהר, 'ספרי יזכור כמקור היסטורי: המקרה של המורה לאה חמילבסקי מבית הספר ע"ש בורוכוב של ציש"א בקאליש', גלעד, כח (תשפ"ה), עמ' 195–212.

הם נבדלים מן הז׳אנר האוטוביוגרפי הסטנדרטי, שכותביו נמנים במקרים רבים עם האליטות האינטלקטואליות או הפוליטיות. ספרי היזכור, לפיכך, מזמנים מפגש בלתי אמצעי עם חיי היום־יום בעיירה – ובתוכם, כמובן, החיים החסידיים – מנקודת מבטם של חסידים ׳פשוטים׳, של שכניהם ושל ילדיהם. ריחוקם של חלק מן הכותבים מן המעגלים האליטיסטיים משמעותו גם כי הפריזמה האידאולוגית – השולטת לעיתים קרובות במקורות שעליהם נסמך חקר החסידות – נעדרת מהם. כותבים אלה, כלומר, אותם אנשים ׳מן השורה׳, על פי רוב לא ראו בחסידות יריב או איום, מחד גיסא, ולא גילו עניין בהרמת קרנה, מאידך גיסא; החסידות מתוארת על ידם בצורה ׳נורמטיבית׳ כגורם שהוא חלק בלתי נפרד מהפסיפס האנושי שהרכיב את הקהילה שחרבה.

3. <u>עיתונות</u>

העיתונות היהודית שהופיעה במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה ה־19 משופעת במאמרים פובליציסטיים, בסיפורים קצרים (פיליטונים), ובדיווחים מערי השדה (קורספונדנציות) העוסקים בחסידות – חלקם המכריע לא מוצה עד כה במחקר.[121] העיתונים המרכזיים שעליהם נסמכת עבודה זו הם העיתונים העבריים שהחלו לראות אור עוד בשנות השישים של המאה ה־19. הבולטים שבהם הם ׳המליץ׳, שראה אור בפטרבורג עד לשנת 1904, ו׳הצפירה׳ שהופיע בוורשה במשך כל התקופה הנדונה כאן (למעט הפסקה בין השנים 1906–1910). שני עיתונים אלה, כמו כמה ממקביליהם, זוהו עם השקפת עולמה של ההשכלה היהודית. אף שהם שאפו להרחיב את נקודת מבטה האליטיסטית, ושיקפו מנעד רחב של עמדות ביחס לזיקות המורכבות שבין מסורת ומודרנה, הרי שמרבית קוראיהם וכותביהם הגיע מקרב המעמד הבינוני־המשכיל שהזדהה עם גרסתו העברית של פרויקט המודרניזציה היהודי. היה זה חוג מצומצם, שככל הנראה לא עלה על אלפים בודדים של קוראים. ואולם, דווקא משום כך, מראשית הופעתם התגבש בעיתונים אלה יחס אינטימי בין העורכים ובין הקוראים. גישה זו, בשילוב האוריינטציה הפרגמטית שאימצו העורכים, הביאה לכך שהופיע בהם היקף נרחב של ידיעות על חיי היומיום בפרובינציות, ובכללן, כאמור, על חיי החסידים. עיתונות היידיש היומית שהופיעה למן ראשית המאה העשרים, לעומת זאת, נטתה על פי רוב לאוריינטציה עירונית ומסחרית, נתבססה במידה רבה על כתבים קבועים ולא על משלוח ידיעות מזדמן, ועסקה באופן אינטנסיבי בעניינים

[121] ראו על כך: אסף, העיתונות.

פוליטיים, כמו גם בחדשות הנוגעות לכלל החברה היהודית באימפריה.[122] מקומם של עיתונים אלה בעבודה זו הוא, לפיכך, שולי למדי.

תפקידה של העיתונות במחקר זה הוא כפול. ראשית, כגוף עשיר בדיווחים שהגיעו בזמן אמת מערים ומעיירות בכל רחבי תחום המושב, משמשת העיתונות מקור בלתי נדלה לליקוט ידיעות על החיים החסידיים בני הזמן. ההצטברות של ידיעות בנושאים ששבו ועלו בעיתונים לעיתים קרובות – דוגמת ביקורי צדיקים בעיירות או סכסוכים פנים־חסידיים – מלמדת רבות על דרכי התנהלותם ועיצובם של אירועים מוכרים מהווי החיים החסידי. שנית, כבמה לפולמוסים וכמכשיר שבנה בהדרגה דעת קהל ועיצב את הספֵרה הציבורית היהודית, מאפשרת העיתונות למפות את השיח הציבורי בסוגיות העומדות בבסיסם של כמה מן הפרקים בעבודה.

לצד הערך הרב הגלום בעיתונות, ההסתמכות על החומר שנדפס בין דפיה כרוך גם באתגרים מתודולוגיים אחדים. האוריינטציה המשכילית שהנחתה את הכותבים טבעה לא אחת את חותמה במאמרים ובידיעות שהופיעו בעיתון בדמות הטיה אידאולוגית אנטי־חסידית. נוסף על כך, הידיעות הרבות שהגיעו אל מערכות העיתונים מערי השדה מקורן, כפי שנרמז לעיל, בכותבים או ב׳קורספונדנטים׳ מזדמנים. מעמדם הלא מוסדר של הכותבים גרע מיכולתה של המערכת להעריך את מהימנותן של הידיעות שהגיעו לפתחה, והביא לכך שגם דיווחים כוזבים או מסולפים התפרסמו בין דפי העיתונים. מגבלות מתודולוגיות אלה מחייבות קריאה זהירה, שמטרתה לזהות את המגמות השונות שהנחו את הכותבים, להפריד בין פרשנות לבין עובדות, ולעקוב אחר תגובות הקוראים והכותבים כדי להבנות תמונה מקיפה ומהימנה ככל הניתן.

מרבית העיתונים הנזכרים בעבודה זו נדונים כערוץ המוסר מידע על חיי החסידים בני התקופה, כאשר המיקוד הוא בתכנים שפורסמו בהם ולא במאפייניה של הפלטפורמה העיתונאית. לעומת זאת, עיתון ׳האח׳, הנדון בהרחבה בפרק השישי, נבחן כתופעה תרבותית העומדת בפני עצמה. בשונה מפולין הקונגרסאית ומגליציה, בשטחי תחום המושב לא הופיעו עיתונים שזוהו עם חוגים חסידיים.[123] משכך, העיון ב׳האח׳, עיתון

---

[122] ראו על כך: אורחן, יוצאות מארבע אמות, עמ׳ 121–122; Sarah Abrevaya Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington 2004, p. 5

[123] בלבוב ראה אור בין השנים 1879–1914 עיתון ׳מחזיקי הדת׳ מייסודו של הארגון האורתודוקסי ׳מחזיקי הדת׳ שנתמך על ידי האדמו״ר מבלז. על העיתון ראו: קרן־קרץ, שקיעת האורתודוקסיה. בוורשה ראו אור בין השנים 1907–1908 השבועון ׳הקול: קול יעקב׳ והיומון ׳הקול׳ מייסודם של חסידי גור. על תמיכתם של צדיקי פולין בעיתון ראו: הקול: קול יעקב, 21 במרץ 1907, עמ׳ 2. לעומת זאת, העיתונות האורתודוקסית שראתה אור בתחום המושב הרוסי – למן ׳הלבנון׳, שאומץ על ידי החוגים האורתודוקסיים

הילדים שראה אור בליובאוויץ׳ בין השנים 1911–1914 במתכונת של שבועון, מחייב לתהות על נסיבות הופעתו, ולנתח את ייחודיותו. מיפוי המדורים שנכללו בו והצבתם בהקשרים הרחבים של העיתונות בת הזמן בכלל, ושל עיתונות הילדים בפרט, זיהוי התֵמות המרכזיות שעלו בו והתפקידים החינוכיים שייעד לו העורך, ההתחקות אחר קהל היעד שלו ואחר הפערים שבין עמדת המערכת ובין התקבלותו הציבורית – כל אלה יאפשרו לעמוד על המשמעויות האידאולוגיות והחברתיות הגלומות בו, ולהציגו כנתיב מובחן שפעל בתוך רשת של אפשרויות חינוכיות שרווחו בחברה החסידית בת הזמן.

4. <u>ספרות חסידית</u>

המונח ׳ספרות חסידית׳ הוא מונח רחב, שגבולותיו אינם מחוורים כל צורכם, והוא מתייחס לכמה קטגוריות ספרותיות שונות. אף שהמקורות החסידיים לסוגותיהם חוזרים ומשובצים בכלל פרקי העבודה, הרי שבהתבוננות מכלילה כל אחד מן הפרקים נסמך על גוף נפרד של מקורות חסידיים. לפיכך, מקורות אלה ייסקרו להלן על פי סדר הפרקים.

הפרק הראשון, בבקשו למפות את ההנהגה החסידית בת הזמן, עושה שימוש נרחב בספרות ובלקסיקונים גנאולוגיים חסידיים, כלומר, בחיבורים חסידיים מאוחרים שמוקד עניינם הוא בשושלות היוחסין החסידיות. חיבורים אלה ראו אור, על פי רוב, על ידי צאצאי השושלות החסידיות עצמם. העיון הכולל בהם, כשהוא מצטרף אל מידע הלקוח מיתר המקורות שתוארו לעיל, כמו גם מספרות המחקר, מספק בסיס איתן להעמדת תמונה מקיפה של שכבת הצדיקים שפעלה בתחום המושב בשנים הנדונות כאן.

אסופות סיפורים ודרושים חסידיים, כמו גם חיבורים בעלי אופי הלכתי שנדפסו על ידי חסידים בני הזמן, עומדים, בין היתר, בבסיס אחת המסקנות הנדונה בסוף הפרק השלישי של העבודה, שמטרתו לעמוד על כמה ממאפייניה של החוויה החסידית ברובד הקהילתי. הניסיון להתחקות אחר קיומה של ספֵרה כלל־חסידית נתרם ממקורות אלה, ובאופן מיוחד מן העיון בחלקי הפארא־טקסט (paratext) – בהסכמות הצדיקים הנלוות אל החיבורים ובמבואות מפרי עטם של המביאים לדפוס, המלמדים על זיקותיהם אל הצדיקים בני זמנם ועל המניעים שהביאו להדפסה. תכני החיבורים, במקרה זה, הם בעלי חשיבות ככל שיש בהם כדי להעיד על הרעיונות המארגנים שהנחו את המדפיסים, ועל ההשראה הפנים־חסידית של תכולתם.

והרבניים בליטא בשנת 1869, ועד ׳הפסגה׳ ׳הפלסי׳ ו׳המודיע׳ שראו אור החל משנות התשעים של המאה ה־19 – גם אם קיבלה תמיכה מסוימת מאדמו״רים אחדים (ראו למשל את מכתביהם של צדיקי חב״ד, צ׳רנוביל, קרלין־סטולין וזינקוב: הר הפסגה, קובץ שלישי, א, וילנה תרנ״ז, עמ׳ 89–92), לא זוהתה עם חוגים חסידיים.

הפרק הרביעי, העוסק ברבנים פוסקי הלכה חסידיים, נזקק לספרות 'חסידית' בכמה צמתים. ספרות הלכתית מפרי עטם של רבנים חסידיים אינה נדונה, אומנם, בהרחבה בפרק זה, אך עצם קיומה מעיד על תחומי העיסוק העיקריים של רבנים אלה. היא מאפשרת להשלים את העדויות המתקבלות עליהם ממקורות אחרים ולתאר מרכיבים מסוימים בתפקידם התרבותי כמנהיגים מקומיים. בהמשך הפרק נעשה שימוש בספרות ההלכה והשו"ת מפרי עטם של כמה מנהיגים חסידיים כדי ללמוד על חלקם בתהליכי פסיקת הלכה ועל יחסיהם ההלכתיים עם פוסקים אחרים. מפעליהם הספרותיים של כמה צאצאים לשכבת ההנהגה החסידית בת הזמן, הכוללים ספרות הלכה, דרוש, הגיוגרפיה והנהגות חסידיות, מסייעים גם הם בשרטוט דיוקנם הייחודי כרבנים־צדיקים שהחזיקו בסמכות חסידית והלכתית גם יחד.

שני הפרקים האחרונים של עבודה זו נדרשים לספרות חסידית בהיקף שולי. הפרק החמישי, המבקש לעמוד על מקומן של נשים במוסדות החסידיים בקהילה ולזהות אפשרויות חדשות שנפתחו בפניהן בשנים הנדונות כאן, חוזר במקומות אחדים אל הסוגות החסידיות שהופיעו בפרקים הקודמים. הפרק השישי, המוקדש לבחינת מעורבותם של החסידים בני הזמן בשדה החינוך המתחדש, נתרם בכמה נקודות מן העיון באיגרות מפרי עטם של צדיקים. חלק מהאיגרות יועדו לחסידים ספציפיים, ובכך הן פותחות צוהר להכרת עולמו ה'חסידי' של הנמען ומאפשרות להעמידו ברקע של פועלו החינוכי. איגרות אחרות יועדו לעדות חסידיות. הן מאפשרות לבחון את עמדותיהם של המנהיגים בסוגיות חינוכיות מסוימות, ולזהות מתחים ופערים אידאולוגיים שנתגלעו בין עמדת הצדיק ובין העדה.

נוסף על מקורות אלה, משמשות הסיפורת וההיסטוריוגרפיה החסידית מקורות משלימים ביחס לחלקים נרחבים מן הסוגיות הנדונות בעבודה. ההיסטוריוגרפיה החסידית היא בגדר 'ספרות מגויסת' שלנגד עיניה האינטרס החינוכי ולא אמות מידה ביקורתיות, ואף על פי כן ערכה רב. בניגוד לספרות המחקר, שהנחות מוקדמות הביאו, כאמור, להתעלמותה מן התקופה הנדונה כאן, הרי שמסורת הכתיבה החסידית, הנמשכת עד ימינו אנו, קידשה את כלל התקופות בתולדותיה, ועסקה גם בצדיקים 'מאוחרים' שפעלו בראשית המאה העשרים. יתר על כן, חיבורים חסידיים רבים, מתוך קרבתם ונגישותם למסורות פנימיות, נשענים על תעודות יקרות ערך ומכילים מידע שלא ניתן למצאו במקורות אחרים, והקריאה בהם מטרתה לבררו ולחלצו מתוך המסורות ההגיוגרפיות ומבין השכבות המבטאות תוספות אידאולוגיות מאוחרות. בדומה לכך, גם הסיפורת

החסידית – בין אם היא נושאת עיניה אל הצדיק ואל שבחיו, ובין אם היא עוסקת בהווי החיים החסידי – מכילה השתקפויות של נורמות, של מנהגים ושל דפוסי התנהגות רווחים.[124]

המקורות החסידיים, כפי שכבר הודגש, אינם עומדים בפני עצמם, אלא מצטרפים לספרות האוטוביוגרפית, לפרקי הזיכרונות הלקוחים מתוך ספרי היזכור, ולמקורות העיתונאיים. לצד סוגות ספרותיות אלה, הבונות את התשתית שעליה מבוססת העבודה, שולבו בה גם מקורות ארכיוניים אחדים כגון פרוטוקלים של ועדות ממשלתיות ותכתובות מתוך ארכיון הספרייה הלאומית והארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי. אף שמעמדם ביחס למקורות הנדפסים הוא משני, הם משלימים ומבססים את התמונה המתקבלת בכמה מן הסוגיות הנדונות בעבודה.

ז. שיטות הציטוט והתעתוק

הציטוטים מן המקורות העבריים הובאו כלשונם, למעט התאמות הכרחיות של איות או פיסוק. התרגומים כולם שלי אלא אם צוין אחרת. התאריכים של המקורות העיתונאיים הותאמו ללוח הגרגוריאני.

שמות המקומות הובאו לפי הגייתם בפי היהודים בני התקופה. במקום הופעתם הראשון צורף תעתיק לאותיות לטיניות המבוסס על שמות הערים ועל שיוכן המדיני כיום. כדי להקל על ההתמצאות הגאוגרפית, ובשל הכפילויות בשמות העיירות, צוינו במרבית המקרים גם שמות הפלכים (גוברניות) שאליהם הן השתייכו בשנים הנדונות כאן.

---

[124] על השימוש בספרות השבחים כמקור היסטורי ראו: זאב גריס, 'האמנם מיטב הסיפור כזבו? מקום ספרות השבחים בתולדות החסידות', דעת, 44 (תש"ס), עמ' 85–94; רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, עמ' 132–133; גלמן, סיפורים, עמ' 67–71; Glenn Dynner, 'The Hasidic Tale as a Historical Source: Historiography and Methodology', *Religion Compass*, 3–4 (2009), pp. 655–675; Moshe Rosman, 'Hebrew Sources on the Baal Shem Tov: Usability vs. Reliability', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 153–169. על ההיסטוריוגרפיה החסידית ראו לעיל, הערה 63, וכן: דוד אסף, '"כבוד אלקים הסתר דבר": פרק נוסף בהיסטוריוגרפיה האורתודוקסית של החסידות בארץ־ישראל', קתדרה, 68 (1993), עמ' 57–66; רחל אליאור, 'ויכוח מינסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ב), עמ' 179–235.

פרק ראשון

החסידות ברוסיה במפנה המאות: סקירה כללית

א. תנועה במשבר? קווים ראשונים להערכת גודלה היחסי של החסידות בת הזמן

התמונה הכוללת שנתקבעה בהיסטוריוגרפיה של יהודי רוסיה ביחס לחסידות במפנה המאות ה־19 והעשרים היא תמונה משברית. מקורו של מוטיב המשבר הוא, כזכור, בחלוץ המחקר הביקורתי של התנועה, שמעון דובנוב. הלה זיהה את החסידות בת הזמן ככוח הולך ונעלם, שתקופה זו היא לדידו 'עת זקנה' ו'תקופת הירידה המוחלטת'.[1]

דובנוב לא היה רק היסטוריון, וגם לא רק אחד ממעצביה הבולטים של ההיסטוריוגרפיה היהודית בגרסתה הלאומית – גישה שהשפיעה גם על פרשנותו האידאולוגית לתולדות החסידות; דובנוב היה בן התקופה. את מחקריו על החסידות, שסימנו את ראשית עבודתו המדעית, החל בשלהי שנות השמונים של המאה ה־19.[2] הוא ראה אפוא את המציאות ההיסטורית בעיניו, והיה מודע היטב לחוסר ההלימה שבין הנטייה הערכית לראות בחסידות כוח המצוי ב'ירידה מוחלטת' ובין מספר תומכיה הממשי של התנועה. משכך, הוא ידע להצהיר כי 'חזקה עדיין החסידות בקרב ההמונים, גדולה עדיין הערצת הצדיקים'.[3] בסוף העשור הראשון של המאה העשרים עוד העריך כי מחצית מיהודי רוסיה – ובתוכם כמעט כל יהודי אוקראינה – משתייכים לחסידות, וכי אם מוסיפים להם את יהודי גליציה, שמרביתם חסידים גם הם, ואת יהודי רומניה והונגריה, 'יצא לנו הסך הכולל של החסידים לערך חמשה מיליונים'.[4]

עיון בהתרשמויות אנקדוטליות שסיפקו אחדים מבני התקופה ביחס לגודלה ולעוצמתה של החסידות ברוסיה חוזר ומצביע אף הוא על מתח דומה לזה שניכר בתפיסתו של דובנוב. בכל הנוגע לשליטתה הציבורית של החסידות, רווחה ההתייחסות אליה כאל תנועה שאבד עליה הכלח, ושאחיזתה נשחקת. תומכי הצדיקים,

---

[1] דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 37.

[2] מבוא ופרקים נבחרים מ'תולדות החסידות' ראו אור בין השנים 1888–1893 בכתב העת היהודי־רוסי *Восход* ('ווסחוד'). לניתוח השפעת תפיסתו הלאומית של דובנוב על האופן שבו הביט על החסידות ראו למשל: רפאל מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגראפיה היהודית', היסטוריונים ואסכולות היסטוריות: קובץ הרצאות, בעריכת שמואל אטינגר ואחרים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 98–99; ראובן מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית: מהרנסנס עד העת החדשה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 375–381.

[3] דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 37.

[4] שמעון דובנוב, 'מבוא לתולדות החסידות', העתיד, ג (תר"ע–תרע"א), עמ' 73. על אומדן זה ועל השמטתו מן המבוא כפי שנתפרסם בספרו 'תולדות החסידות', ראו גם: אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ' 77, הערה 2.

כך דיווחו כותבים רבים, הולכים ומתמעטים ׳יען נפקחו עיני רבים מהמון העם להבין כי בל[ה]טיהם לא יועילו ולא יצליחו והדור הצעיר ירחקו מהם׳.[5] ׳גם פה נראה׳, כתב ל׳המליץ׳ בן העיר דווינסק (דינבורג, Daugavpils; פלך ויטבסק), בספרו על ביקורו של הצדיק מקוידאנוב (ככל הנראה אהרן פרלוב, 1839–1897) בעיר –

> עד כמה הולך ורפה כחה של החסידות בכלל; עד כמה הולכים ומתמעטים המאמינים בקדושים, ועד כמה גם החסידים הנלהבים יודעים מצבם ושומעים חרפתם ואינם משיבים. מן ההמון הרב הבא להרבי נמצאים תשעים למאה, בלי כל ספק, מן הבלתי מאמינים. בכל עבר ופינה בבית הרבי ישמעו אך חידודין ומהתלות על הרבי וקדושתו, ואיש לא יגער בם וגם לא יתעורר להשיב חרפה אל חיק המתלוצצים.[6]

זיהוי היעלמותה של החסידות, במקרה זה, לא הושפע ממשאלת לב כמוסה של הכותב. אדרבה, הלה ביכה את היחלשות כוחה, וסבר כי תהליך זה מוביל, בין היתר, להתפוררות הלכידות החברתית בקהילה ול׳רוחות רעות׳ המתבטאות בהעמקת העוני בין חבריה ובאדישותם של עשיריה. ׳אלמלא תשש כחה של החסידות בזמן הזה׳, סיכם, ׳אולי, מי יודע, לא שמענו את קול יללת הרוח׳.[7]

הקולות שהספידו את החסידות וצפו את היעלמותה הקרבה, התנגשו לא פעם עם ניסיונות להעריך את כוחה הממשי. כך, למשל, הצביע בן אושמיר (Ushomyr) שבוולין על הפער שבין היחס הציבורי אל החסידות כאל כוח המצוי בירידה, לבין רציפות קיומה ושימור כוחה החברתי של התנועה בעיירתו. בדווחו על מחלוקת שפרצה בין שלוש הקבוצות החסידיות המקומיות על מינוי רב, הדגיש: ׳וגם בימינו אלה, אשר ירדה עשר מעלות אחורנית, בכ״ז עוד יד אנשי עירנו רוממה לעשות חיל במלחמתה של החסידות׳.[8]

ניסיונות של כותבים שונים לספק אומדן למספר החסידים ברחבי רוסיה או באזורים נבחרים מתוכה מלמד אף הוא על עוצמתה הדמוגרפית של התנועה. כך, כותב שביקש להגן על החסידים מפני ביקורת שנשמעה

---

[5] ׳מגור מסביב׳, המליץ, 31 באוקטובר 1884, עמ׳ 1315–1316.

[6] N.N., ׳יצל וזמרה׳, המליץ, 6 בפברואר 1885, עמ׳ 109. ביקור הצדיק מקוידאנוב כשלעצמו, לדברי הכותב, התאפשר בשל היחלשות כוחם של ׳צדיקי רייסען׳ [צדיקי חב״ד, שהיו בעלי השפעה בדווינסק], אשר בעבר אף צדיק לא העז להסיג את גבולם.

[7] שם, עמ׳ 111. רושם דומה סיפק כעבור שנים אחדות גם בן העיר מרדכי בער גמזו (ראו עליו להלן, בפרק הרביעי, הערה 47). בדווחו על מטפל בהיפנוזה שהגיע לעיר, כתב גמזו בתדהמה כי המשיכה אחר תופעות פלאיות אלה נעשית ׳בשעה שהאמונה בהצדיקים ובעלי שם תמה ונכרתה מבני האדם [...] הוסרה מצנפת החב״ד והורמה עטרת הצדיקים בעלי המופת׳ (הצופה, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 4 בינואר 1889, עמ׳ 2878).

[8] ח״נ חאבענסקי, ׳מעשים בכל יום: אושאמיר (פ׳ וואלהין, מחוז זיטאמיר)׳, המליץ, 3 במרץ 1890, עמ׳ 2.

כלפיהם טען כי הם קשובים לתמורות הזמן, משתלבים היטב בכלכלה המודרנית, ואף מעניקים לילדיהם השכלה כללית. 'הן החסידים ימנו לרבבות בארצות מושבות ישראל', טען, והקנאים, אפוא, אינם אלא פלח קטנטן מתוכם.[9]

אומדנים כאלה יוחסו על ידי בני התקופה גם לקבוצות חסידיות מובחנות. כך, למשל, במסגרת הפולמוס סביב כשרותם של אתרוגי קורפו דיווחו כמה כותבים על השימוש שעשה הצדיק מרדכי דוב מהורניסטופול (1839–1903) באתרוגים אלה, והסבירו את השפעתו העצומה על הציבור. בהקשר זה טען יחיאל זאב זטולובסקי (1865–1928) כי 'מצודתו [של הצדיק מהורניסטופול] פרושה עתה על כל ערי אוקראיינא, וואהלין, פאליסיע ובסרביא, **ויותר מחמשים אלף חסידים** הכרוכים אחריו מפוזרים בכל ערי רוסיא'.[10]

במסגרת אותה פרשה דיווח זטולובסקי גם על הצדיק יוחנן טברסקי מרחמסטריווקה (1816–1895), שהורה לחסידיו לרכוש אתרוגים מארץ ישראל.[11] כוחם הרב של הצדיקים וריבוי תומכיהם גם בעת הזו הוצג

---

[9] א', 'עזרת סופרים: אוי לי אם אומר וכו'', המליץ, 23 בנובמבר 1891, עמ' 2–3.

[10] יחיאל מיכל זאטולאווסקי, 'לעמוד בפרץ!', המליץ, 6 בספטמבר 1892, עמ' 4 (ההדגשה שלי). על זטולובסקי ראו: תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, ג, עמ' 1483; דיסקין, פריאסלב, עמ' 226. וראו גם את דבריו של כותב נוסף, שדיווח אף הוא במסגרת פולמוס זה על 'הצדיק מורנו ורבנו ר' מרדכי בער מהרנאסטאפטלי הרודה **בששים ובשבעים אלף חסידים**' (N., 'מעשים בכל יום: מינסק', המליץ, 29 בספטמבר 1892, עמ' 2. ההדגשה שלי). על השפעתו של הצדיק מהורניסטופול בראשית המאה העשרים העיד גם בעל 'בית רבי', כאשר כתב עליו 'שהוא כעת מהצדיקים המפורסמים בערי מאלע רוסיא [רוסיה הקטנה, כלומר פלכי צ'רניגוב, פולטבה וחלקים מפלך קייב] ופולין' (היילמן, בית רבי, עמ' 205). הערכות מספריות אלה אינן עולות בקנה אחד עם הנתונים על מספר העדות שזוהו עם הצדיק מהורניסטופול ועל אזורי התפשטותן, כפי שיוצגו בהמשך הפרק. על עמדת הצדיק מהורניסטופול בפולמוס האתרוגים ראו גם: אברהם יעקב סלוצקי, 'עזרת סופרים: אתרוגי ארץ ישראל', המליץ, 29 באוגוסט 1892, עמ' 1; חיים עוזר מרינובסקי, 'זכרונות מבית סבא זצ"ל', נחלת צבי, י (תשנ"ד), עמ' קיט. פולמוס האתרוגים ניעור במזרח אירופה בשנות השבעים של המאה ה־19. משתתפיו העלו נימוקים הלכתיים וחברתיים לאיסור או להיתר השימוש באתרוגים שיובאו מקורפו שביוון. ראו על כך: שלמון, האורתודוקסיה במזרח אירופה, עמ' 375–379; באר־מרקס, על חומות הנייר, עמ' 125–129. בראשית שנות התשעים התחדש הפולמוס הציבורי בנושא, כאשר בשלב זה, עם התפתחותו של שוק האתרוגים שיובאו מן המושבות החקלאיות בארץ ישראל, נכנס לתמונה גם הגורם הלאומי, והטיעונים ההלכתיים נגד אתרוגי קורפו גויסו גם לצורך זה. על ההקשר החסידי של הפולמוס המאוחר ראו: ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 182–185.

[11] למכתב בעניין האיסור על אתרוגי קורפו מאת יוחנן מרחמסטריווקה לרבני ברדיצ'ב ואודסה, ראו: 'ע"ד אתרוגי קורפו', הצפירה, 2 ביוני 1891, עמ' 454. להבהרה שפרסם רבה של רחמסטריווקה בשם הצדיק, שלפיה האיסור חל על אתרוגי קורפו בלבד, ראו: משה בראדסקי, 'מעשים בכל יום: ראחמיסטריווקא (פי קיוב)', המליץ, 22 בספטמבר 1891, עמ' 5. למכתב נוסף בעניין זה מהצדיק למקורבו, הרב משה נחום ירושלימסקי, ראו: משה נחום ירושלימסקי, 'מעשים בכל יום: קאמינקא (פי קיוב)', המליץ, 25 ביולי 1892, עמ' 2. וראו בנושא זה גם: יעקב שמואל הלוי טראכטמאנן, 'אקקערמאן', המליץ, 14 ביוני 1895, עמ' 8.

בדבריו – כמו בדבריהם של כותבים רבים שדנו בסוגיות ציבוריות שונות[12] – כנקודת מוצא המבארת את חשיבותן המכרעת של העמדות שתנקוט ההנהגה החסידית בפולמוס זה, ואת היתרון העצום שניתן להשיג באמצעות גיוסה לתמיכה בעובדי האדמה בארץ. 'הן אך לשוא ידמו יושבי הערים הגדולות בלבבם כי תמו "חסידים" מן הארץ ולקול "הצדיקים" אין עוד שומע', כתב זטולובסקי, וביקש לתאר את המציאות החסידית כפי שהיא משתקפת בעיניו:

> בתוך עמי אנכי יושב, שכן קרוב הנני לרוב ערי מושב הצדיקים, ויודע אנכי את הנעשה מאחורי הפרגוד אצל הצדיקים, ולכן יודע אנכי ועד כי עוד גם עתה כוח מושך נפלא להיהודים הטובים ואחריהם רוב אדם יימשך מערים רבות בפלכי קיוב, פאדאליען וואהלין, וגם "פאליעסיע" ורוסיא הקטנה, ולא אפריז על המידה אם אומר כי גם עתה ישנם עוד בארצנו **יותר ממאתים אלף חסידים** אשר דברי הצדיקים קדוש להם מפני היראה או הכבוד, או מעשי אבותיהם בידיהם.[13]

מובן כי הערכות מספריות אלה בדבר רבבות או מאות אלפי חסידים המתבטלים בפני אדמו"ריהם אינן בגדר נתונים מהימנים, וכי במקרים רבים נקטו הכותבים בגוזמאות – אם מתוך רצון לחדד את המסר שאותו ביקשו להעביר, ואם מתוך לעג למושאי כתיבתם.[14] ואולם, מספרם המדויק של החסידים ברוסיה אינו זה שעומד

---

[12] ראו למשל: 'לאלתר לחיים טובים ולשלום!', המליץ, 19 בספטמבר 1884, עמ' 1156; שמואל זעליג בערנשטיין, 'עזרת סופרים: השקפה על מעמד החומרי והמוסרי של יהודי ליטא ואוקריינא', המליץ, 28 בספטמבר 1885, עמ' 1111–1113; עזרא גאלדין, 'לקדושים אשר בארץ', המליץ, 17 באוגוסט 1891, עמ' 2; זאב פאוואלאצקי, 'עזרת סופרים: צדיק מה פעל', המליץ, 3 בנובמבר 1891, עמ' 1; שם, 4 בנובמבר 1891, עמ' 1; פנחס ספעקטור, 'בארצנו: זסלב (פ' וואהלין)', המליץ, 1 בינואר 1897, עמ' 5.

[13] יחיאל זאב זאטולאווסקי, 'מעשים בכל יום: פראחאראווקא (פ' פאלטי)', המליץ, 9 ביולי 1891, עמ' 3 (ההדגשה שלי). יש לציין כי בשנים הבאות הוסיף זטולובסקי לדווח על תמיכתם של צדיקי רחמסטריווקה בגילויים שונים של הלאומיות היהודית. ראו: יחיאל זאב זאטולאווסקי, 'בארצנו: קאניעוו (פ' קיוב)', המליץ, 3 במרץ 1896, עמ' 4; הנ"ל, 'בארצנו: פראחאראווקא (פ' פאלטי)', המליץ, 7 באפריל 1896, עמ' 3. על תמיכתם הכספית של הצדיקים מרחמסטריווקה במושבות הארץ־ישראליות ראו גם: המליץ, 27 במרץ 1896, עמ' 1; המליץ, 31 בדצמבר 1896, עמ' 7; המליץ, 8 במאי 1898, עמ' 8.

[14] להערכות מספריות מופלגות ביחס לחסידים מחוץ לרוסיה, ראו למשל את דבריו של הצדיק ישראל פרידמן מצ'ורטקוב (1854–1933): מרדכי רוזין, 'רוח משפט ורוח בער', הצפירה, 3 ביולי 1899, עמ' 623; מזא"ה, זיכרונות, ג, עמ' נב. וראו גם את דבריו של שמואל יעקב רבינוביץ (1856–1921), מרבני 'המזרחי', שבבקשו להשפיע על הצטרפות החרדים לציונות ציטט מכתב מפולין, שלפיו 'בארצנו נמצאים **כשני מיליון וחצי חסידים** [...] וכולם עלולים לתת ידם לציון ולתמוך בהרעיון משאת נפשנו בכל האפשר, לו רק ידעו המה ורביהם, כי הציונות לא תפעל לרעה על האמונה' (שמואל יעקב ראבינאוויץ, 'דברים ככתבם', המליץ, 6 באפריל 1899, עמ'

במוקד העניין כאן. ההתחקות אחר גודלה המוחלט של החברה החסידית בת הזמן היא מלאכה מורכבת עד בלתי אפשרית בהינתן גבולותיה הגמישים,[15] פיזורה הגאוגרפי והתערבותה החברתית בתוך כלל הקהילות היהודיות ברחבי תחום המושב, ולנוכח היעדרם של נתונים בדבר שייכות חברתית־דתית ממפקדים וממסמכים רשמיים.[16] לעומת זאת, גודלה והשפעתה היחסיים של החסידות, כשהם עומדים בהשוואה לתקופות מוקדמות הנחשבות ל׳תור הזהב׳ של התפשטותה, הם שעומדים כאן לדיון. בהערכות שהובאו לעיל, כמו באומדן המופרז שסיפק דובנוב, יש כדי ללמד על התרשמותם של בני התקופה מעוצמתה של התנועה ומכך שלא איבדה מכוחה.[17]

את הפער המסתמן בין ההצהרות המלמדות על היעלמותה הצפויה של החסידות במפנה המאות ה־19 והעשרים ובין הדיווחים המעידים על שרידותה ועל חוסנה ניתן להסביר בכמה אופנים. ייתכן, לדוגמה, כי הטענה בדבר משבר שפקד את התנועה, כשהיא מבוטאת על ידי בני התקופה, אינה משקפת את התבוננותם

2–3. ההדגשה שלי). מעניין כי כותב שביקש להגיב לדברים יצא נגד התקווה שתלה רבינוביץ בצדיקים, אך לא התייחס כלל למספר המופרז של החסידים שבו נקב (פענח [עזריאל נתן פרנק], ׳עזרת סופרים: מכתבים מוואַרשא׳, המליץ, 20 באפריל 1899, עמ׳ 1).

[15] ראו על כך להלן, בפרק השלישי.

[16] נתונים מסוג זה מצויים לגבי תקופות ואזורים מצומצמים. דו״חות של חקירה משטרתית שהתנהלה בפלך מינסק בשנות החמישים של המאה ה־19, למשל, מעידים על מספרי המתפללים במניינים החסידיים בכמה מן הערים באזור. ראו: Barbara Stępniewska-Holzer, 'Ruch Chasydzki na Białorusi w połowie XIX wieku', *Kwartalnik Historii Żydów*, 4 (2003), pp. 511–522. לניסיון לעמוד על גודלה הדמוגרפי של התנועה על בסיס הצלבה של הערכות מספריות בתקופות ובאזורים מובחנים ראו: וודז׳ינסקי, חסידות, עמ׳ 133–163. להתייחסויות נוספות לסוגיית הדמוגרפיה החסידית ראו: דיינר, אנשי משי, עמ׳ 40–53; גרטנר, הרב והעיר הגדולה, עמ׳ 354–355; Marcin Wodziński, 'How Many Hasidim Were There in Congress Poland? On the Demographics of the Hasidic Movement in Poland During the First Half of the Nineteenth Century', *Gal-Ed*, 19 (2004), pp. 13–49; Glenn Dynner, 'How many Hasidim Were There Really in Congress Poland? A Response to Marcin Wodziński', *Gal-Ed*, 20 (2006), pp. 91–104; Marcin Wodziński, 'How Should We Count Hasidim in Congress Poland? A Response to Glenn Dynner', *Gal-Ed*, 20 (2006), pp. 105–121

[17] התרשמות כזו מופיעה גם במקורות חיצוניים, כמו למשל במחקר שערך הכלכלן הרוסי אנדריי פבלוביץ סובוטין (1852–1906) בשנות השמונים. סובוטין הדגיש את אפיונם של החסידים כקבוצת מיעוט בעולם היהודי־הרוסי. אף שציין כי ׳לאחרונה הולכים חברי הכת הזאת ומתמעטים׳, הדגיש כי ׳הם עודם רבים, וצורות חייהם המלאות קנאות הן כתם על כל יהדות רוסיה׳ (א״פ סובוטין, בתחום מושבם של היהודים: קטעי מחקר כלכליים במערב רוסיה ובדרום־מערבה, קיץ 1887, ב, תרגם יונה גונופולסקי, תל אביב תשפ״א, עמ׳ 236). על סובוטין ועל מחקרו ראו בהקדמתו של גור אלרואי, שם, א, תל אביב תשפ״א, עמ׳ 5–18.

הריאלית אלא את ירידת העניין הציבורי בחסידות לנוכח כוחות אידאולוגיים וחברתיים חדשים שהופיעו ברחוב היהודי.[18] אפשר גם שטענה זו מקורה בדיכוטומיה שמבעדה פירשו חלק מן הכותבים את היחס בין החסידות ובין הקדמה. דיכוטומיה זו הובילה לכך שתפוצתם הרחבה של סימבולים שזוהו עם ההשכלה ועם המודרנה נתפרשה באופן אוטומטי כסימן לדעיכתה של החסידות.[19] לצד הסברים אפשריים אלה, אבקש לטעון כי אין לבטל לחלוטין את הקולות שדיברו על דעיכה ועל נסיגה בכוחה של התנועה. גם אם לא ניתן לקבלם כמות שהם, יש בהם כדי להצביע על שינוי מסוים שחל באופיה של החסידות.

את הניגודיות שבין תפיסתו את החסידות בת זמנו כתנועה המצויה ב׳ירידה המוחלטת׳ ובין המציאות הדמוגרפית יישב דובנוב באמצעות האיכויות התרבותיות והרוחניות שייחס לתנועה. ׳לא לחסידות ולא לצדיקיות שוב אין גדולים׳, הסביר, ׳כח היוצר שבחסידות הולך וסר מעליה׳.[20] דומה כי המודעות לאיכויות מסוג אחר שהופיעו בחסידות בת הזמן נרמזת גם בדבריהם של כותבים נוספים בני התקופה. הצהרתו הבוטחת של בן העיר דווינסק, שקבע כי ׳הולך ורפה כוחה של החסידות׳, לא נסמכה על הידלדלות המבקרים אצל הצדיק, אלא על תמורה שזיהה בטיב אמונתם וביחסם אליו.[21] לתמורה מעין זו רמז כותב נוסף, כאשר הסביר מדוע אין עוד צורך לאסור מלחמה ספרותית על החסידות: ׳עתה, אם מרחוק עוד יראה בית החסידות כעומד על תלו, אך בקרבנו אליו נראה כי אושיותיו נהרסו ועומד הוא אל עברי פי פחת — החסידות כבר פשטה צורתה הישנה ופנים חדשים לה אשר לא יכירוה עוד כל רואיה מלפנים׳.[22] כמוהו ביקש גם בן העיר קובל (Kovel) שבוולין להציג את הנוכחות החסידית הדומיננטית בעיירתו כתופעה חריגה, והסביר באופן אפולוגטי –

> כי נשתנו העיתים, גלל חשך מפני אור ובעת הנאורה הנוכחית בהרבה ערים כבר גמר חסיד שוטה, אפסו תמו אמונות שוא, נשרשו מליבות יושביהם והושלכו כנצר נתעב, ואם ישנם עוד

---

[18] על ירידת העניין בחסידות במסגרת המפנה הפוסט־משכילי ראו: פיינר, מלחמת תרבות, עמ׳ 322.

[19] כך, למשל, עולה מדיווח מפרי עטו של ראובן ברייניז (1862–1939) על הספרייה שנוסדה בעיירת הולדתו, ליאדי. ברייניז לא תיאר מאבק תרבותי או התנגדות חסידית שקמה למהלך זה, ואף על פי כן ראה בו הוכחה לניצחון ההשכלה על החסידות. ׳קרני שמש ההשכלה׳, לדבריו, ׳פרצו תוך עלטת החסידות הפרושה על עדתנו מאז׳: ראובן בן מרדכי ברייניז, ׳מעשים בכל יום: לאדי (פלך וויטעבסק)׳, המליץ, 16 בנובמבר 1880, עמ׳ 657.

[20] דובנוב, תולדות החסידות, עמ׳ 37.

[21] ראו לעיל, הערה 6.

[22] בן־אמוץ, ׳עזרת סופרים: למה תפריעו את העם ממעשיו?׳, המליץ, 28 בנובמבר 1890, עמ׳ 1.

זעיר שם זעיר שם, הנה למצער פשטו צורתם הישנה וילבשו שני עם עדנים עד כי אין עוד מקום להסופרים לדבר מטוב ועד רע.[23]

בדומה לכותבים אלה התלבט גם שלום יצחק רפפורט כיצד להכריע בין השפעתם של הצדיקים וכוחם הכלכלי ההולכים ונחלשים, ובין ההתייחסות לכך שישנם עוד רבים המוסיפים לפקוד את חצרותיהם. לאחרונים ייחס, לבסוף, מניעים של ייאוש, של קושי, ושל פעולה מתוך הרגל, שאינה כרוכה באמונה: 'שומע', קבע, 'אין לו לְהַצָדיק מהם'.[24]

התרשמויות מסוג זה, המאופיינות בדואליות ומעמידות במרכזן תמורות כאלה ואחרות, מאפשרות לפרש את הקביעות בדבר דעיכתה של החסידות באופן אחר; לא החסידות כשלעצמה הלכה ונעלמה, אלא החסידות כפי שהייתה מוכרת לכותבים וכפי שנדונה בשיח הציבורי מזה כמה עשורים. הסרת המעטה השיפוטי והתפיסות הערכיות ביחס לגדולתם של הצדיקים או לטיב אמונתם של החסידים מלמדת כי לנגד עיניו של דובנוב, כמו לנגד עיניהם של יתר בני הזמן שדבריהם הובאו לעיל, החסידות הוסיפה להתקיים ככוח חברתי דומיננטי.

את הדיון בחסידות ברוסיה במפנה המאות ה־19 והעשרים יש לפתוח, אפוא, בניסיון לזהות את אופני פעולתה הייחודיים ואת השינויים המרכזיים שהתחוללו בה בתקופה הנדונה כאן. שני הפרקים שלהלן יוקדשו למאפייניהן הגאוגרפיים־המרחביים והשלטוניים־החברתיים של החצרות החסידיות בנות הזמן. הפרק הראשון יבחן מי היו אותם צדיקים, חסרי 'כח יוצר' ו'קטנים' כביכול – כדברי דובנוב – שהנהיגו עדות חסידיות באימפריה הרוסית בשנים אלה, והיכן פזורות היו עדות נאמניהם. המיפוי של שכבת ההנהגה ושל העדות הכפופות לה ישמש בסיס לניתוח יחסי הכוחות הפנימיים בתוך החברה החסידית, שיובא בפרק השני.

ב. החסידות ברוסיה: חצרות ועדות

המיפוי שיובא להלן יסקור את החצרות ואת המנהיגים החסידיים שפעלו ברחבי תחום המושב בין השנים 1881–1914, כמו גם את העדות החסידיות שזוהו עמן, וישמש בסיס לעיון בכמה ממאפייניה העיקריים של

[23] בן זומה, 'קאוועל (פ' וואהלין)', הצפירה, 13 בפברואר 1893, עמ' 1097.

[24] שלום יצחק ראפאפארט, 'עזרת סופרים: על שלשה פשעי ישראל', המליץ, 24 במרץ 1887, עמ' 623–626. לעמדתו המורכבת של רפפורט כלפי החסידות ראו גם: שלום יצחק ראפאפארט, 'ביסט דיא ניט קיין חסיד, זיי זשע א מענש!', קול מבשר, 18 באוקטובר 1866, עמ' 580–581.

החסידות בת התקופה.[25] המיפוי מאורגן על פי ציר שושלתי, המציג את המנהיגים החסידיים באופן מקובץ על פי השושלת שאליה השתייכו.[26] לכל שושלת מוצג תרשים גנאולוגי – בנים מסומנים בקו רציף, ואילו חתנים מסומנים בקו מקוטע.[27] כל הצאצאים שהנהיגו עדה חסידית בשנים הנדונות כאן מסומנים בתרשימים באמצעות מסגרת מודגשת.[28] לגבי כל אחד מהם צוינו המקומות שבהם ישב בתקופה זו. למעט מקרים יוצאי דופן, לא הוזכרו מקומות מושבותיהם בתקופות מוקדמות או מאוחרות יותר. סדר הבאת השושלות להלן הוא על פי ציר גאוגרפי הפותח במרכזים החסידיים שפעלו באזורים ה'אוקראיניים' בפלכי קייב, פודוליה ווולין, ומהם נע צפונה.

לשאלה 'מיהו צדיק', ואת מי מצאצאי הצדיקים ומן המנהיגים הכריזמטיים שפעלו בתקופה הנדונה כאן יש לכלול במיפוי, אין הגדרה ברורה או תשובה חד־משמעית. מספרם הגדול של הצדיקים שפעלו בתקופה הנדונה כאן הופך את הגדרת הגבולות הזו למאתגרת במיוחד. בהרחבה התייחסתי ל'נזילות' התפקיד בפרק הרביעי, העוסק, בין היתר, בממשק שבין רבנות קהילתית־הלכתית ובין הנהגה חסידית. כאן יש לומר שכל צדיק שיש עדות לכך שהחזיק חצר או עדה חסידית סביבו – נכלל במיפוי. השוליים הרחבים שפעלו מסביב

---

[25] מיפוי המנהיגים החסידיים נסמך בכללותו על המקורות הבאים: אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות; הנ"ל, החסידות מדור לדור; טברסקי, ספר היחס; בעלוץ צדיקים; יצחק מאיר טברסקי, אדמו"רי מלכות בית טשערנאביל, ניו יורק תשס"ג; אפרים אלימלך דורף, עטרת תפארת ישראל: ספר היחס לשושלות ריזין־צרנוביל־קארלין, גבעתיים תשכ"ט; גרוסמן, שם ושארית; פצ'ניק, מטה אהרן; היילמן, בית רבי; רבינוביץ, החסידות הליטאית; אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ' 77–88; שגיב, חסידות צ'רנוביל, עמ' 56–88; הנ"ל, השושלת, עמ' 56–78; ביאל, חסידות, עמ' 291–331. חלק מן המידע אומת בעזרת מסד הנתונים: tsadikim.uwr.edu.pl. מקורות משלימים נוספים הובאו במקומות הרלוונטיים. המקורות שעל בסיסם זוהו העדות החסידיות יפורטו להלן.

[26] הדפוס הרווח של נישואים בין שושלות הביא לכך שרבים מהמנהיגים החסידיים השתייכו ליותר משושלת אחת. מרבית הצדיקים הלכו בעקבות אבותיהם והשתלבו בתוך השושלת שממנה באו. מיעוטם, עם זאת, עברו להתגורר באזור מגורי נשותיהם, ובחלק מהמקרים אף השתלבו בהנהגת השושלת של חותניהם. ראו על כך: וודז'ינסקי, נישואים והנהגה, עמ' 28. צורת ציונם של הצדיקים בסקירה שלהלן נקבעה אפוא בהתאם לשושלת שבאזורי השפעתה פעלו.

[27] חסידויות שמוצאן בשושלת משותפת הובאו בתרשים משותף. החריגה הבולטת לכך היא שושלת צ'רנוביל, אשר בשל ריבוי ענפיה חולקה לתרשימים נפרדים.

[28] הדורות הקודמים של כל שושלת הובאו רק עד לשלב הנדרש כדי להסביר את קשרי המשפחה בין הצאצאים. צאצאים שפעלו בתקופה הנדונה כאן מחוץ לאימפריה הרוסית הושמטו מן התרשימים. כך, למשל, מרבית נכדיו של אברהם טברסקי מטריסק עלו להנהגה בפלכים הפולניים – חלקם עוד בתקופה הנדונה כאן, ואחרים לאחר המלחמה והקמתה של הרפובליקה הפולנית השנייה – ומשום כך הם לא מצוינים בתרשימים שלהלן.

לצדיקים אלה נדונים, כאמור, בפרק הרביעי, וכן בסעיפים ייעודיים בהמשך פרק זה, במסגרת הדיון באתגרי ההורשה השושלתית.

נוסף על התרשימים הגנאולוגיים, לכל קבוצה חסידית שלגביה קיימות עדויות ברורות לקיומן של עדות חסידיות שזוהו עמה, מובאת מפה המציגה את פיזורן הגאוגרפי של עדות אלה ושל מנהיגיהן. מקומות מושבם של המנהיגים החסידיים בני התקופה רוכזו גם במפה 2, המובאת בסוף פרק זה. יש להדגיש כי מדובר במפה סינכרונית שאינה משקפת התפתחות כרונולוגית, והחצרות המופיעות במפה לא פעלו כולן בעת ובעונה אחת. חלקן נוסדו בשלב מאוחר יותר, אחרות עברו למיקום חדש במהלך התקופה, וחלקן אף חדלו מלהתקיים בנקודת זמן מסוימת לאורך שנים אלה. לעומת זאת, ישנם גם מיקומים כמו קישינוב, לוצק, ועוד, שבהם פעלו כמה צדיקים במקביל.

מיפוי המנהיגים החסידיים הוא מבוסס, וניתן לקבוע במידה גבוהה של ודאות כי הוא מקיף את רוב – אם לא את כל – הצדיקים בני התקופה. לעומת זאת, מיפוי העדות החסידיות – שמספרן מגיע למאות ואף למעלה מכך – אינו מתיימר להציג תמונה ממצה, והנתונים המובאים במפות שלהלן כפופים למגבלות הכמות. גוף המקורות המרכזי שעל בסיסו זוהו העדות החסידיות הוא ספרי היזכור של הקהילות היהודיות. כפי שהוסבר בפרק המבוא, מצאי ספרי היזכור אינו מתחלק באופן שווה בין האזורים השונים הכלולים בתוך המרחב היהודי־רוסי, ולמעשה, אזורים נרחבים אינם מיוצגים בו.[29] העדות החסידיות באזורים אלה – ובעיקר בפלכי פודוליה, קייב, צ׳רניגוב, רוסיה החדשה, חלקו המזרחי של פלך מינסק, ופלך מוהילוב – זוהו באמצעות מקורות משלימים. ביניהם יש לציין אוטוביוגרפיות וספרי זיכרונות; דיווחים (קורספונדנציות) שהובאו בעיתונות התקופה; רשימות תרומות למושבות הארץ־ישראליות שהובאו אף הן בעיתונות תוך פירוט בתי התפילה שאליהם השתייכו התורמים; ורשימות חותמים (׳פּרענומעראַנטן׳).[30] מקורות אלה מובאים באופן חלקי לאורך הסקירה שלהלן.

אופן הזיהוי של עדה חסידית במיקום זה או אחר לא נשען על עדות לקיומו של בית תפילה חסידי בלבד, אלא על כל אזכור של נוכחות חסידית שעלתה על חסידים בודדים, גם אם לא הגיעה לכדי ייסוד של שטיבל

[29] המידע שחולץ מתוך ספרי היזכור הושלם בעזרת כרכי ׳פנקס הקהילות׳ של יד ושם, המסודרים אף הם על פי גבולות 1939, וכוללים את אזורי וולין ופולסיה, ואת המדינות הבלטיות.

[30] בתי תפילה חסידיים המופיעים ברשימות חותמים נלקחו בעיקר (אך לא רק) מתוך המפתחות בספרו של כהן, ספר הפרענומעראנטן, ומתוך ההשלמות שהובאו אצל קצב, ספר החתומים.

עצמאי.[31] ניתן להניח כי בחלק גדול מן המקרים – גם אם לא בכולם – הנוכחות החסידית של הקבוצות שאוזכרו היתרגמה גם לקיומו של בית תפילה ייעודי, אלא שנוכחותו לא תמיד הייתה בעלת משמעות בעבור כותבי זיכרונות או קורספונדנטים שהתעניינו בהיבטים אחרים של החיים החסידיים בקהילה.

מרבית המיקומים שזוהו ושמיוצגים במפות נשענים על אזכור המתייחס לתקופה הנדונה כאן באופן מפורש. חלקם, עם זאת, נסמכים על תיעוד מוקדם או מאוחר יותר – החל מן המחצית השנייה של המאה ה־19 ועד לשנים שבין מלחמות העולם – מתוך הנחה שנוכחות חסידית בתקופות אלה משמעותה בדרך כלל רציפות של הקיום החסידי גם בשנים שקדמו לה או שבאו אחריה.[32] הסך הכולל של העדות החסידיות שלוקטו ויוצגו במפות עולה לכדי כ־700 עדות ששכנו בכ־450 ערים ועיירות.

ההסתעפויות והפיצולים הפנים־שושלתיים שיודגמו להלן ביחס לחלק גדול מן החסידויות ברוסיה הופכים את ההבחנה בין הקבוצות החסידיות לשאלה מורכבת. האם יש לקבץ יחד עדות חסידיות שזוהו עם ענפים שונים של אותה שושלת או שמא ענפים אלה עומדים כל אחד בפני עצמו? השיטה שבה נקטתי לצורך בניית המפות והצגת הפיזור הגאוגרפי של העדות החסידיות הולכת אחר עדויותיהם של בני הזמן, מתוך הבנה ששמות החסידויות שבהם הם השתמשו משקפים במידה רבה את תפיסתם ביחס לזהותם החסידית העצמית, או ביחס לזהותם של בני העדה החסידית כפי שהתקבעה באותה עיירה. הבחירה בשיטה זו הובילה לכך שהפיצול הפנים־שושלתי בחסידות צ׳רנוביל, שהחל כבר במחצית הראשונה של המאה ה־19, כאשר כל אחד משמונת בניו של מרדכי טברסקי ייסד חצר נפרדת, התקבע בתקופה הנדונה כאן בדמות עדות חסידיות שזוהו באופן מוצהר עם ענפיה המובחנים של השושלת. לעומת זאת, המשך הפיצול בתוך שושלת צ׳רנוביל, כלומר, ענפי החסידות שנוסדו בדורות הבאים, לא נתקבעו בדרך כלל כזרמים שעמדו בפני עצמם. גם יתר השושלות שפעלו ברוסיה – רבות מהן פעלו בתקופה הנדונה כאן במתכונת מפוצלת – לא הגיעו לכדי מיסוד מלא של

[31] בחלק מן המקרים הקביעה באשר לקיומה של עדה חסידית לא הייתה חד־משמעית. כך, למשל, דיווחים על ביקורים של צדיקים בקהילות שונות בוודאי מלמדים על קרבה מסוימת ביניהם ובין אנשי העיירה, או על רצון לחזק את השפעתם בתוכה, אך אינם מעידים בהכרח על קיומה של קבוצה שזוהתה עמם באופן מוצהר. תופעות מסוג זה עשויות להתקיים בתוך המרחב ה׳גמיש׳ שאפיין את הזהות החסידית ואת גבולותיה הרכים של העדה החסידית, ואף על פי כן, במיפוי זה, הנושא אופי בינארי, כללתי רק עדות שהשתייכותן לחסידות או לצדיק זה או אחר נתבררה באופן מוכח.

[32] יש להדגיש כי בכל הנוגע לשנים שבין מלחמות העולם תוקפה של הנחה זו מתייחס בראש ובראשונה לעיירות קטנות או בינוניות. קבוצות חסידיות שפעלו בתקופה זו בערים גדולות עשויות היו להיות תוצר של הגירה מאוחרת.

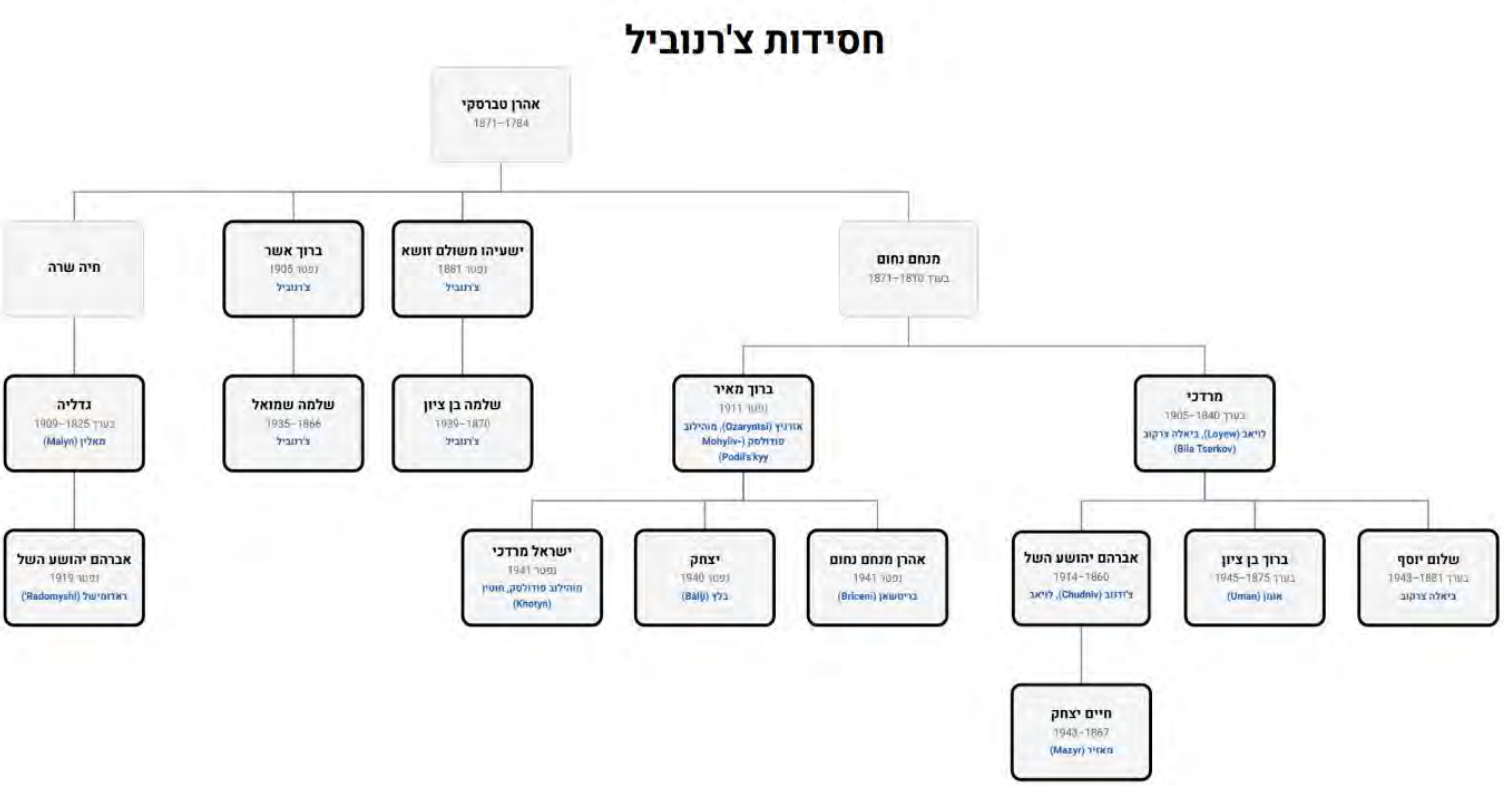
ההפרדה בתוכן, באופן שהתבטא בהבחנה ברורה בין הענפים השונים מתוך השושלת שעמם זוהתה כל עדה חסידית. משכך, העדות החסידיות שזוהו עמן מכונסות במפות תחת מסגרת שושלתית מאוחדת.

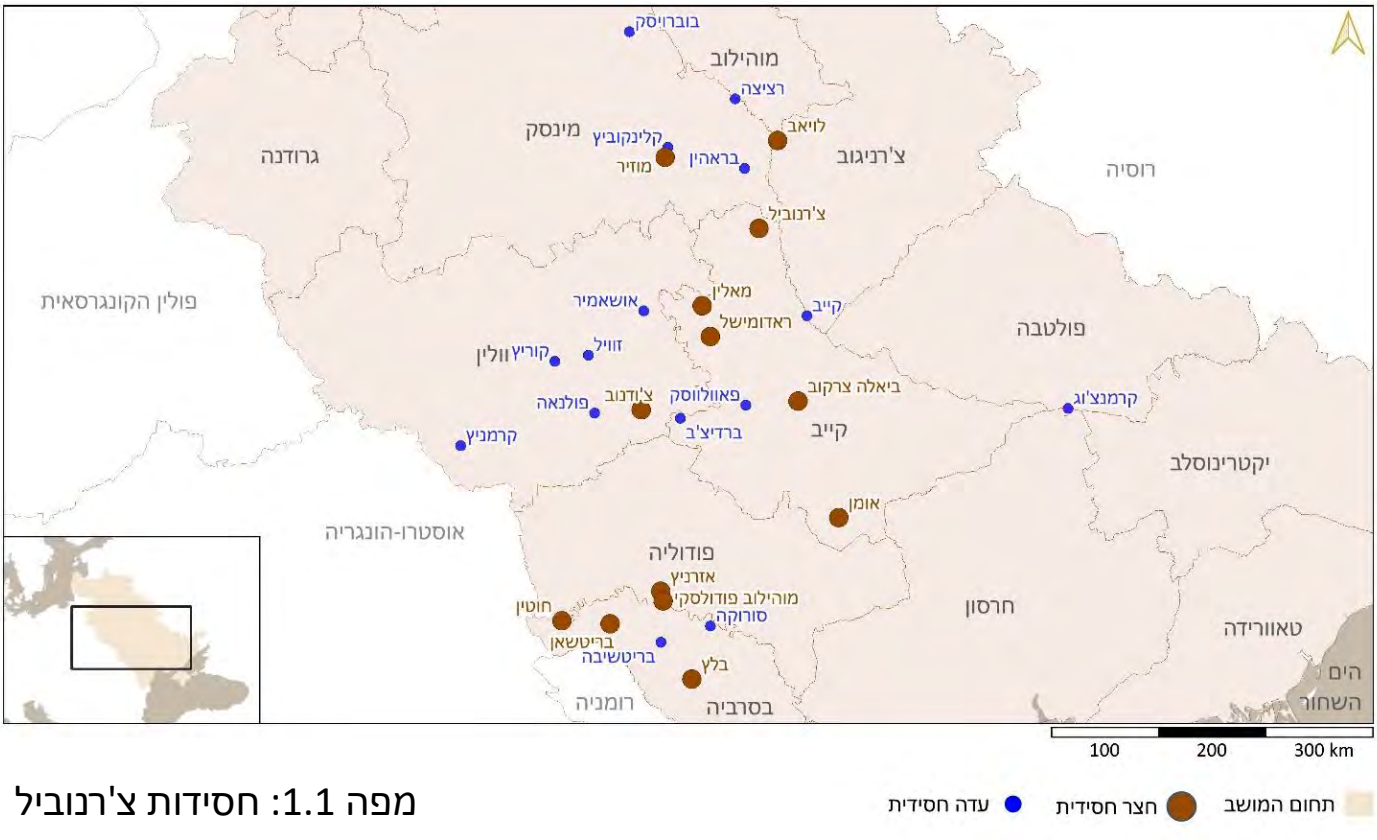
התרשימים והמפות שלהלן מציעים אפוא מבט מקיף על פריסתה המרחבית של החסידות ברוסיה בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה העשרים, והם משמשים נקודת מוצא לניתוח מאפייניה הייחודיים של התנועה בתקופה הנדונה כאן ויחסי הכוחות שהסתמנו בתוכה.

1. <u>חסידות צ׳רנוביל</u>

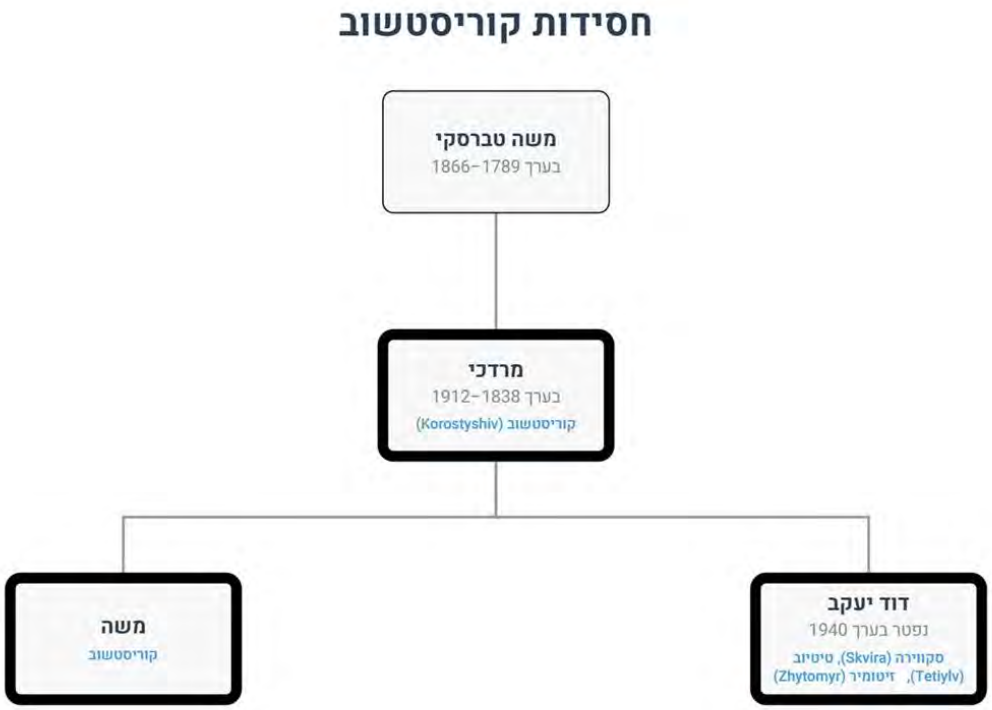
ערש הולדתה של חסידות צ׳רנוביל, מן הגדולות והדומיננטיות שבשושלות החסידיות שפעלו ברוסיה בכלל ובדרום תחום המושב בפרט, הוא בפלך קייב. שם, בעיירה צ׳רנוביל (Chornobyl׳), ייסד את חצרו אבי השושלת נחום טברסקי (1730–1797); שם ביסס אותה כחצר דומיננטית ובעלת השפעה בנו מרדכי (1770–1837); ובעיירות הסמוכות בפלך קייב קבעו את מושבם וייסדו את חצרותיהם גם שבעה מתוך שמונת בניו. עד לשלהי שנות השמונים הלכו לעולמם מרבית בניו של מרדכי טברסקי, והן מסמנות את ראשיתה של ׳התקופה השלישית׳ בתולדות השושלת, שנמשכה, לדברי גדי שגיב, עד לשנות העשרים של המאה העשרים. בתקופה זו פעלו בני הדורות הרביעי והחמישי של שושלת טברסקי, ובהם ׳עשרות צאצאים שתפקדו כצדיקים, חשובים וחשובים פחות׳.[33] חלקם הוסיפו לאייש את החצרות שנוסדו בדור הקודם, ואחרים יצאו – בחיי אבותיהם, או לאחר מותם – וקבעו את מושבם בעיירות נוספות בפלך קייב ומחוצה לו. הם ועדות חסידיהם הגיעו בתקופה הנדונה כאן עד לפלכי בסרביה וחרסון בדרום, עד לדרום פלך גרודנה ולפלך מינסק בצפון, ועד לפלך צ׳רניגוב במזרח, ובכך הוסיפו למתוח את גבולות השפעתה של השושלת.

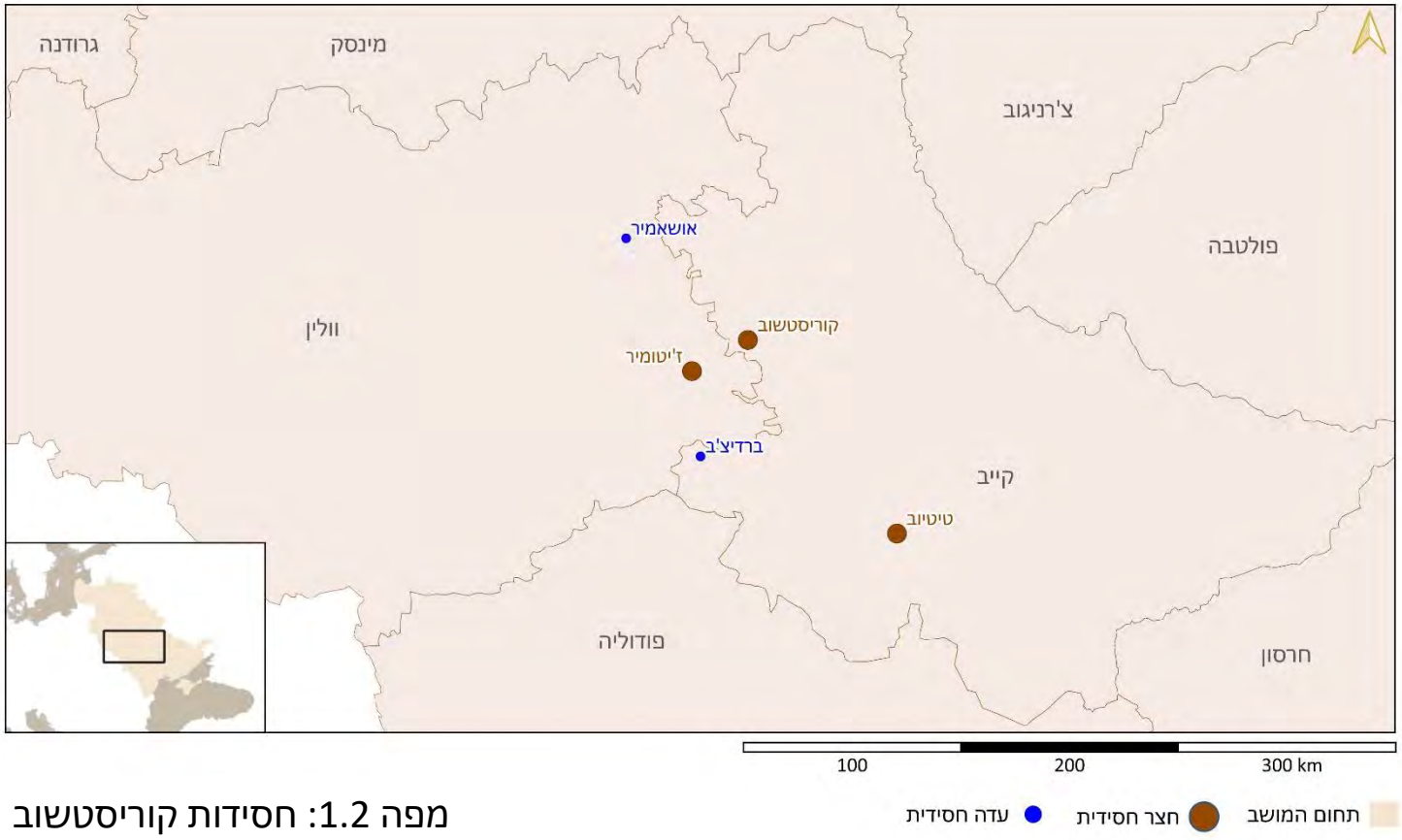
[33] שגיב, השושלת, עמ׳ 19.



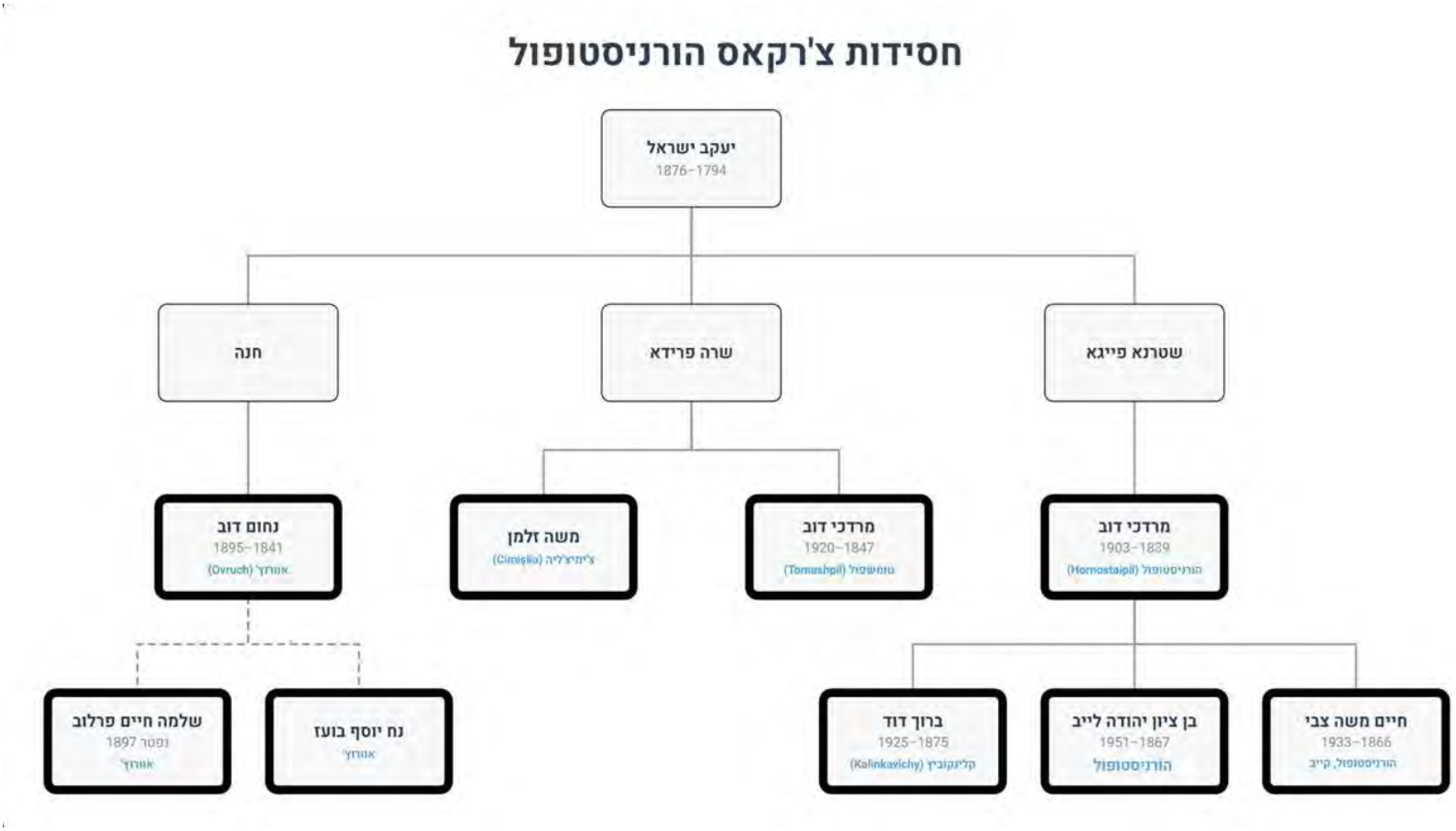


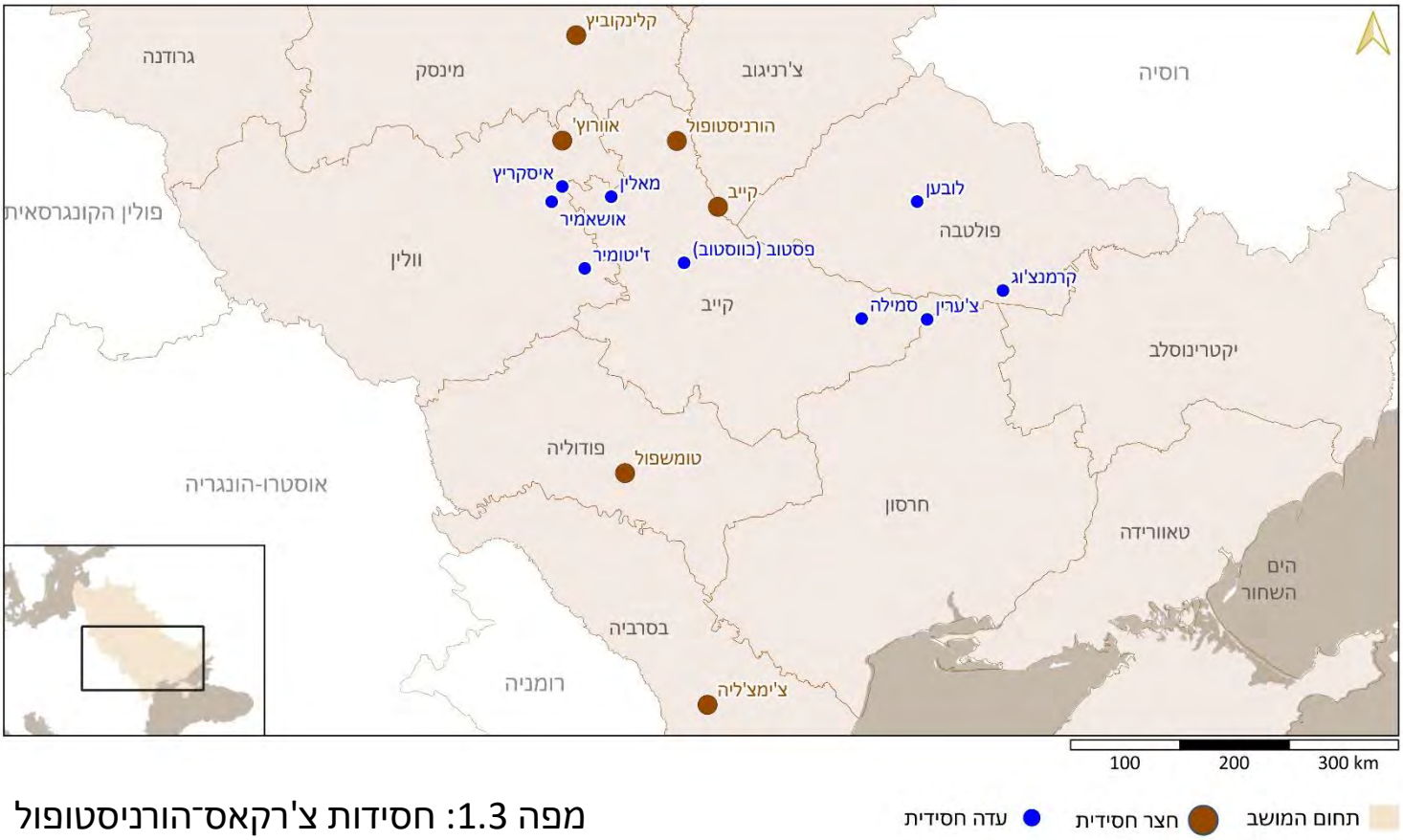
מפה 1.1: חסידות צ'רנוביל



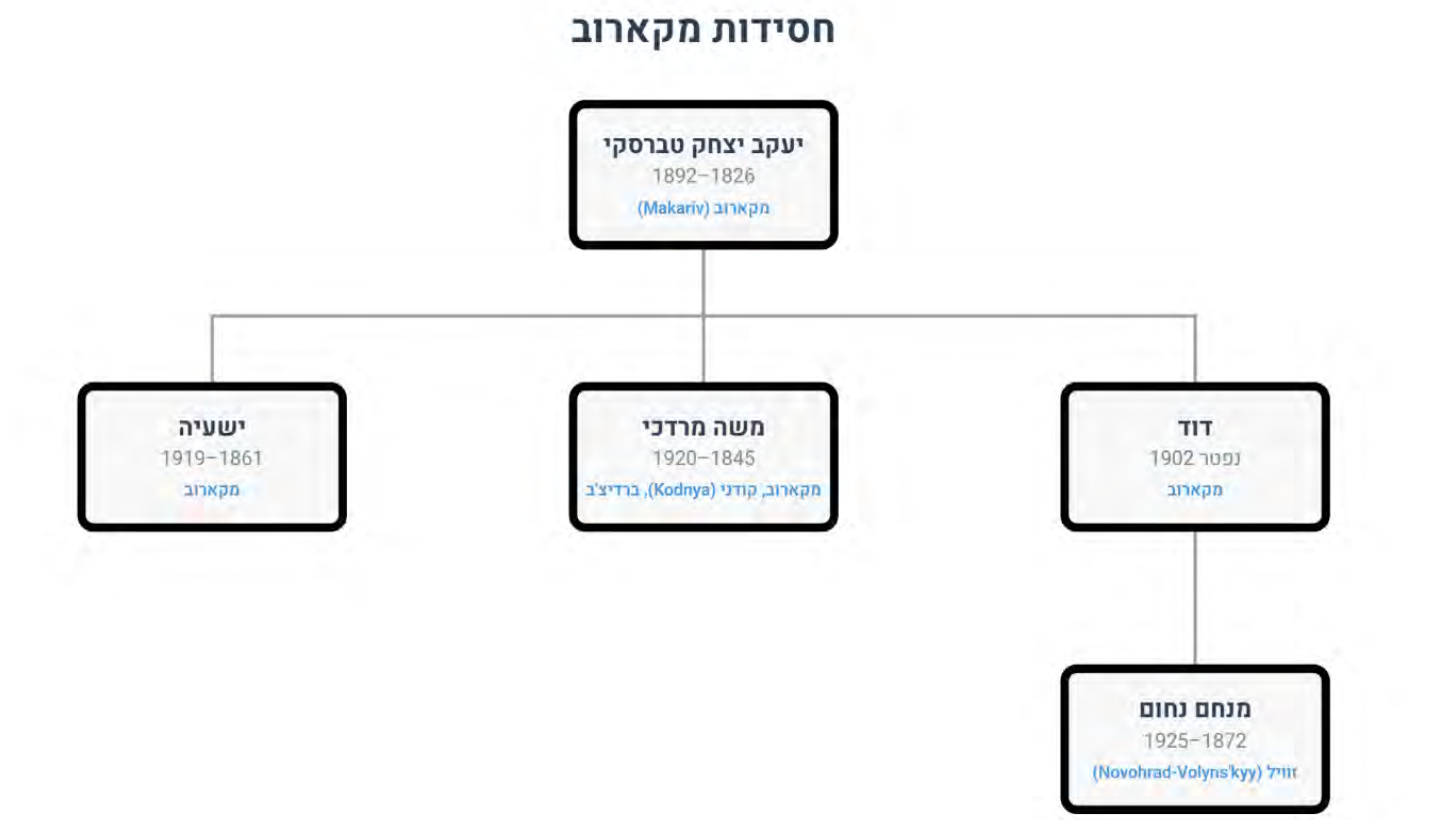


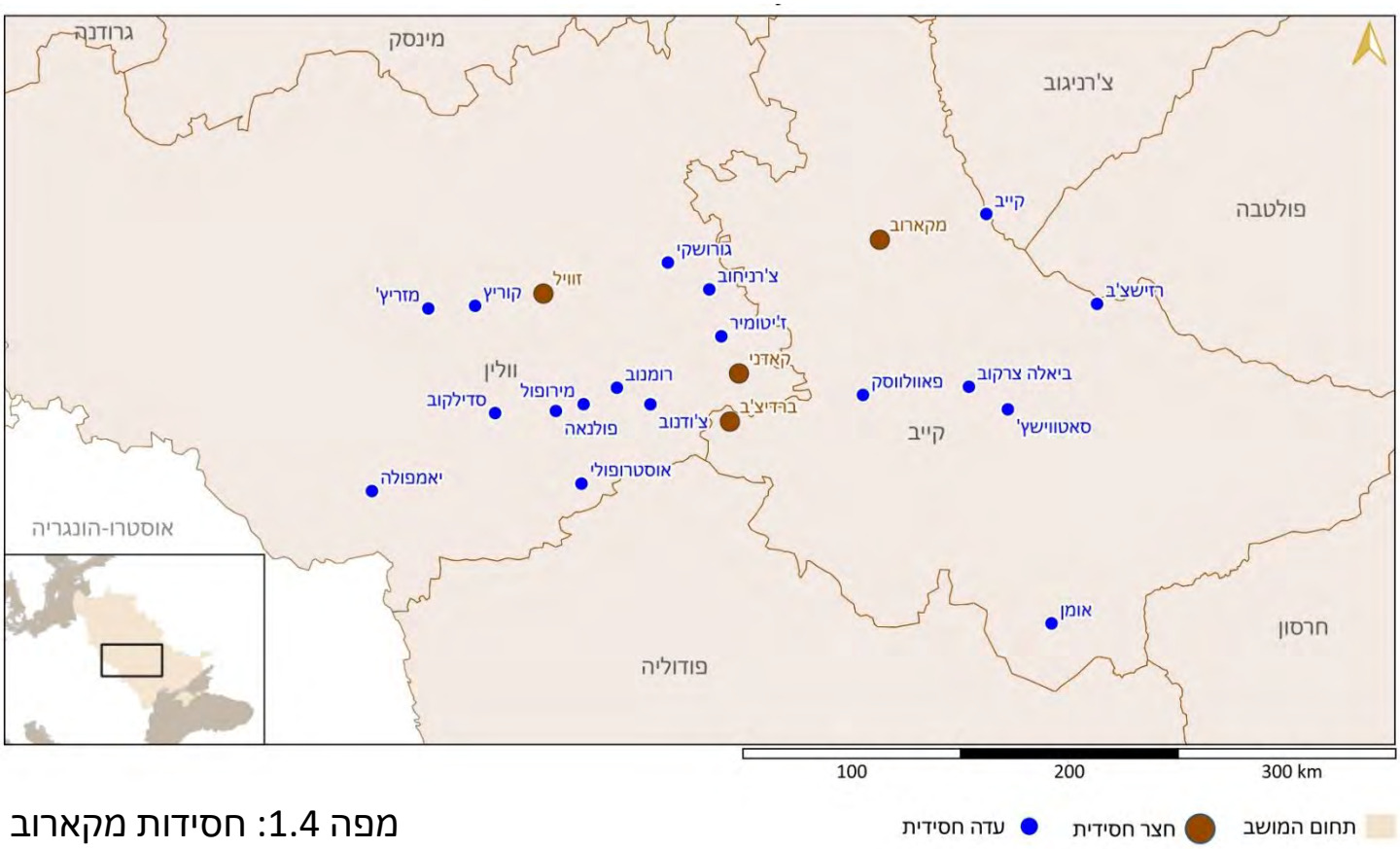
מפה 1.2: חסידות קוריסטשוב



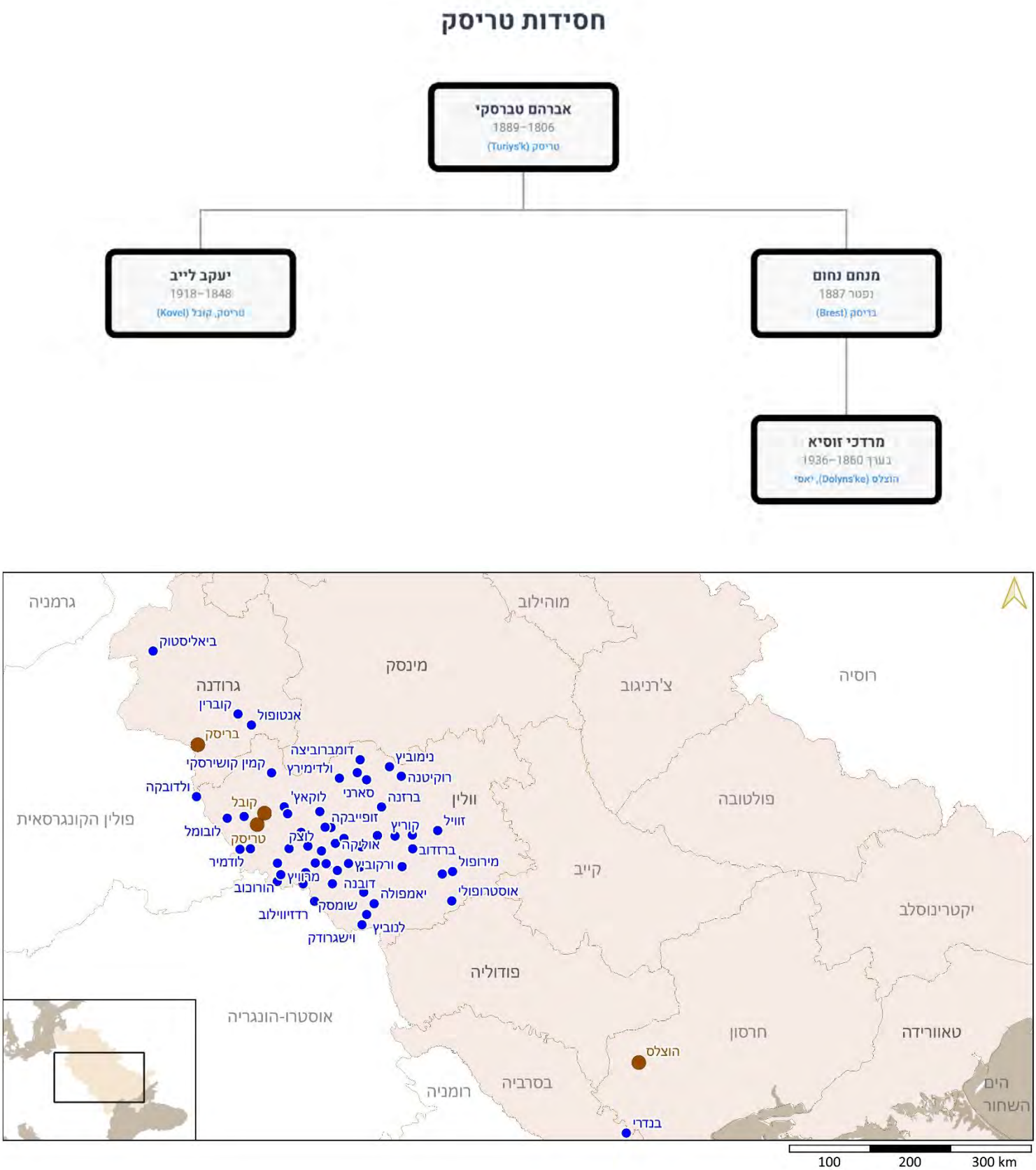


מפה 1.3: חסידות צ'רקאס־הורניסטופול



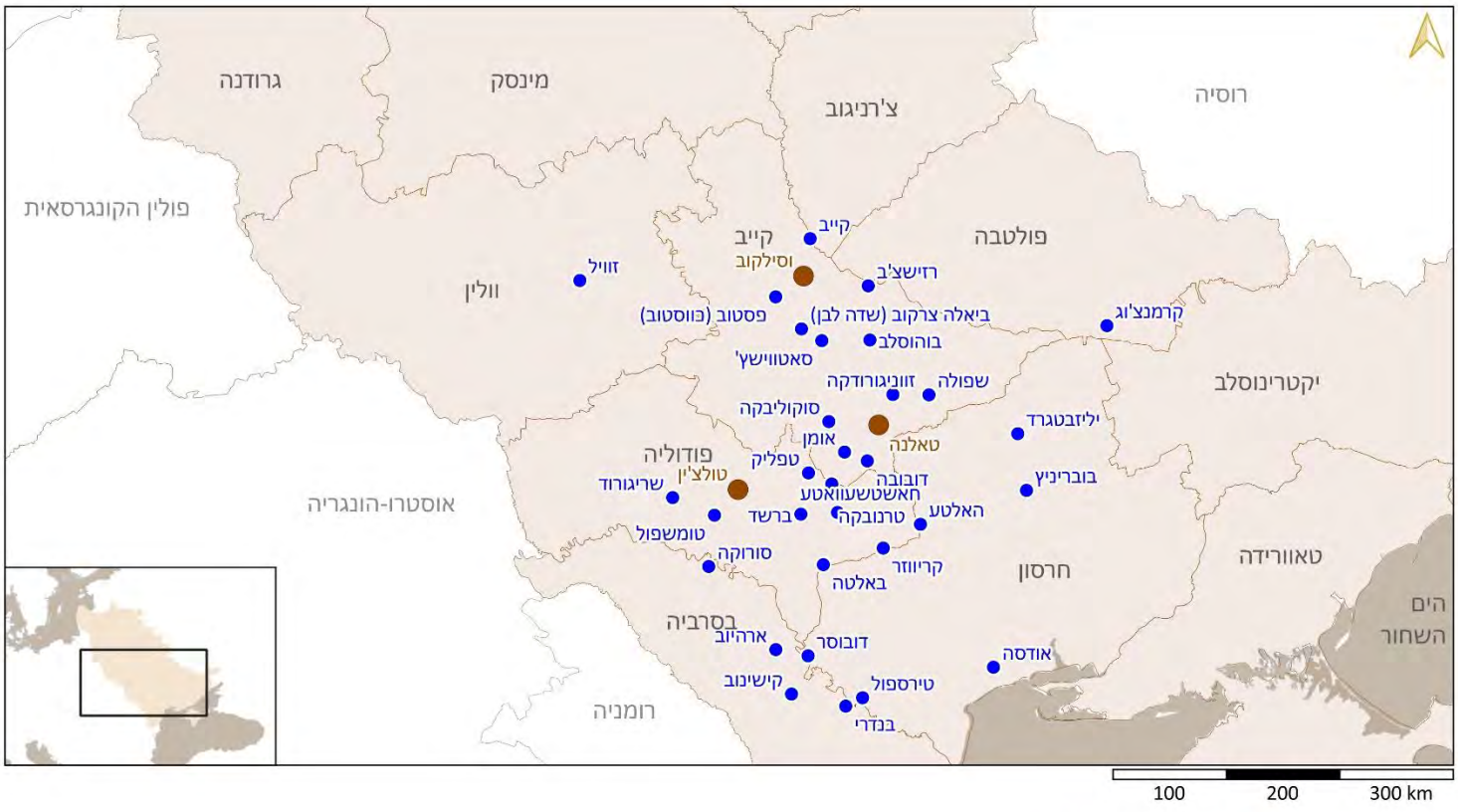


מפה 1.4: חסידות מקארוב

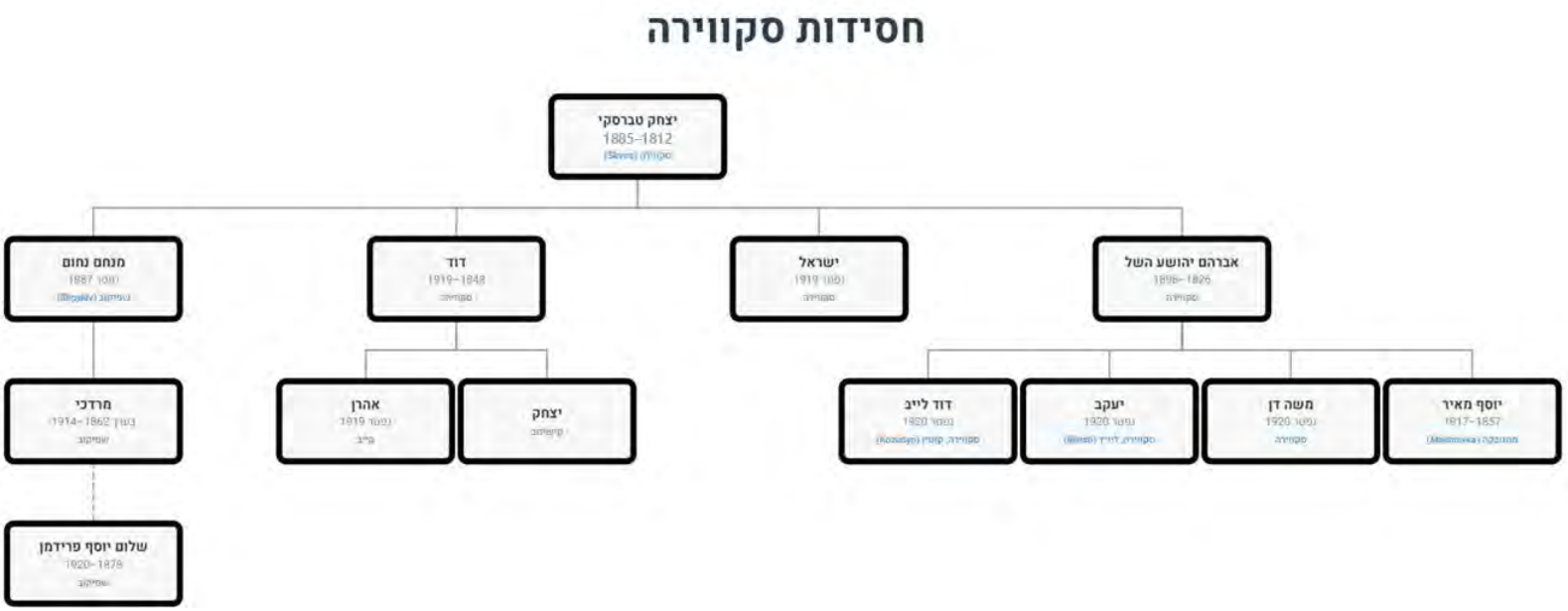


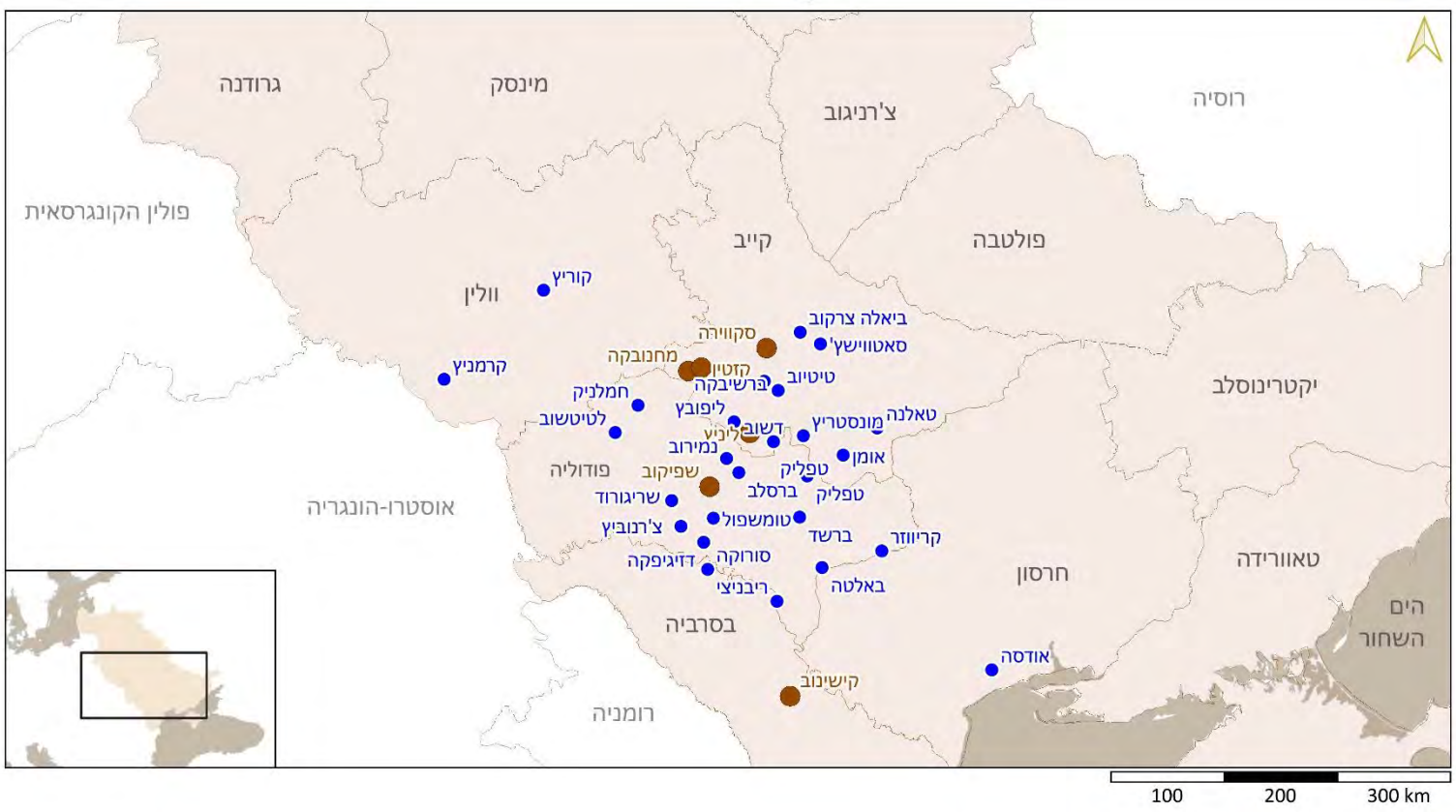
מפה 1.5: חסידות טריסק



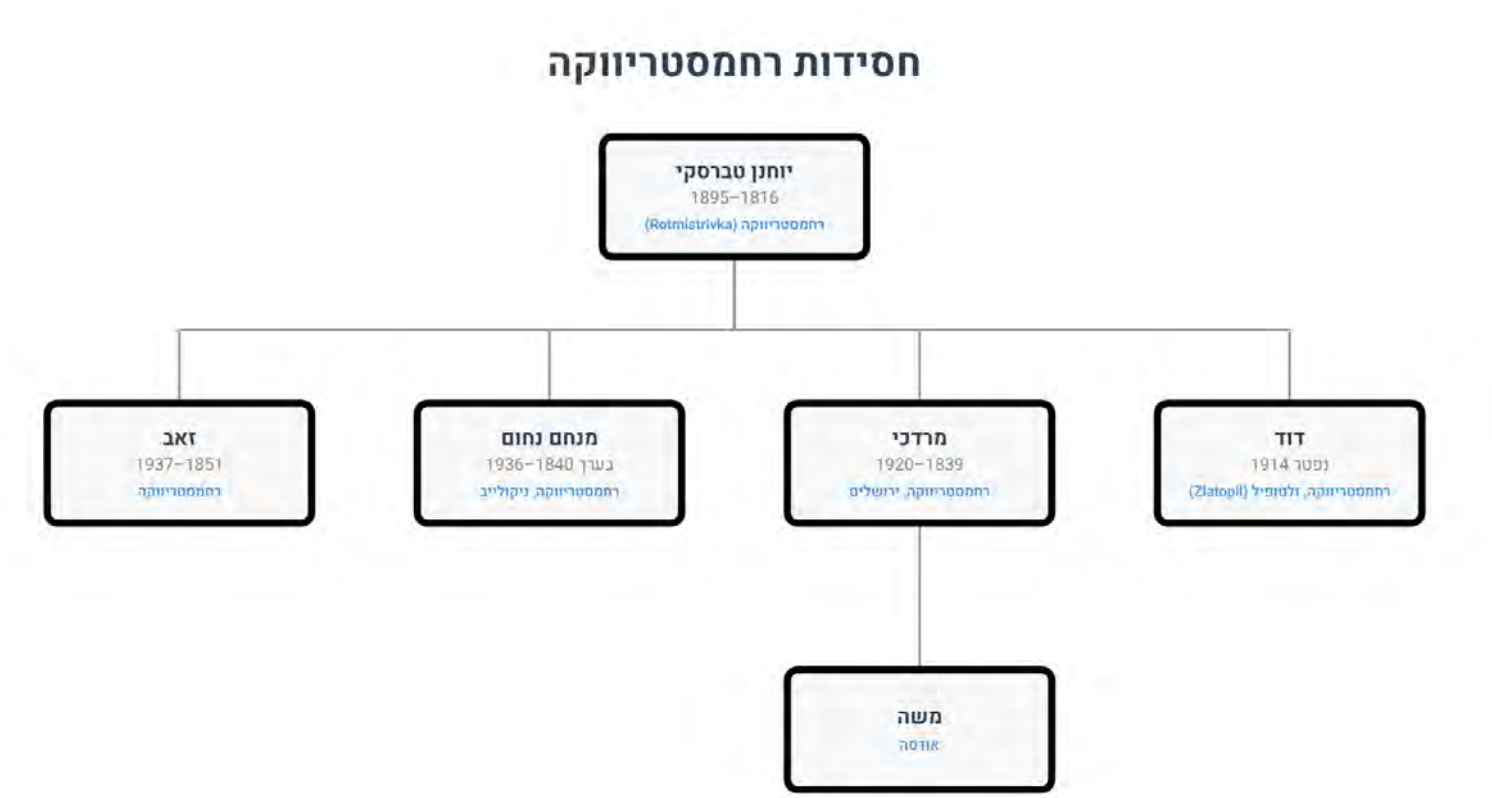


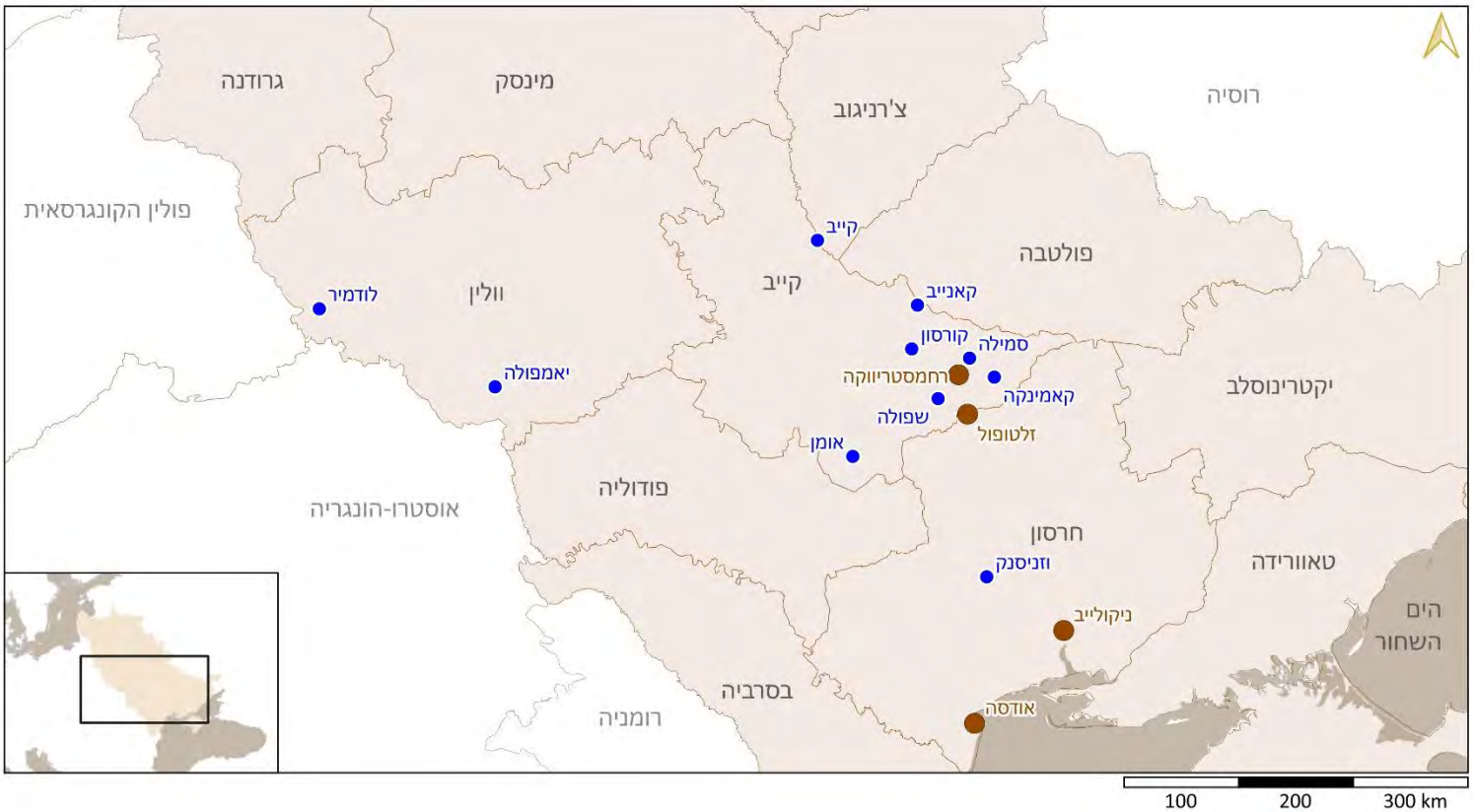
מפה 1.6: חסידות טאלנה





מפה 1.7: חסידות סקווירה





מפה 1.8: חסידות רחמסטריווקה

2. <u>חסידות ליניץ־סוקוליבקה</u>

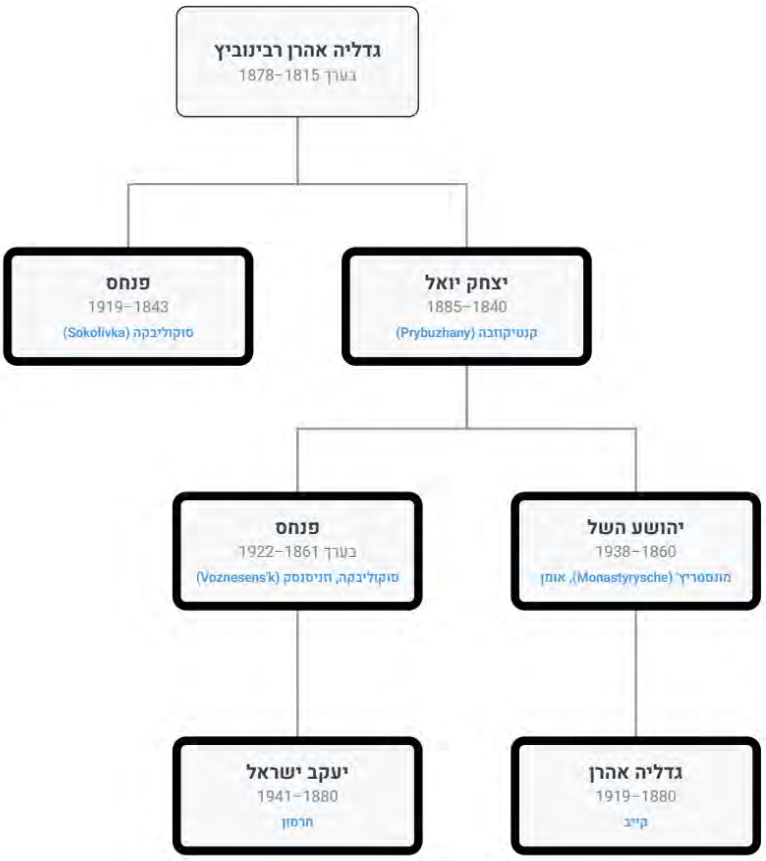
חסידות ליניץ מקורה בגדליה מליניץ (נפטר 1803), אחד מן המסרנים המרכזיים המצוטטים ב׳שבחי הבעש״ט׳. גדליה אהרן (בערך 1815–1878), נכדו של גדליה מליניץ, פעל כצדיק בליניץ, ובשנות החמישים העתיק את מקום מושבו לסוקוליבקה (Sokolivka). בסוקוליבקה הוא ישב עד לשנת 1867, עת נמלט לרומניה מפני רדיפות השלטון.[34] בשנות השבעים הגיעה החסידות לרוסיה החדשה. הלשנה שמקורה במחלוקת בין חסידות ליניץ־סוקוליבקה ובין חסידי טאלנה הביאה למאסרו של בנו, יצחק יואל רבינוביץ (1840–1885), לגירושו מן הפלכים האוקראיניים, ולהגעתו, בסופו של דבר, לקנטיקוזבה (Prybuzhany) שבפלך חרסון.[35]השפעתה של חסידות ליניץ־סוקוליבקה הייתה מצומצמת. בעיירה סוקוליבקה נחלקו נאמניה בין הצדיק המקומי, פנחס רבינוביץ, ובין אחיו, יצחק יואל, וממשיכי דרכו.[36] מעבר לכך תפוצתה לא עלתה, ככל הנראה, על עדות בודדות בפלך קייב.[37]

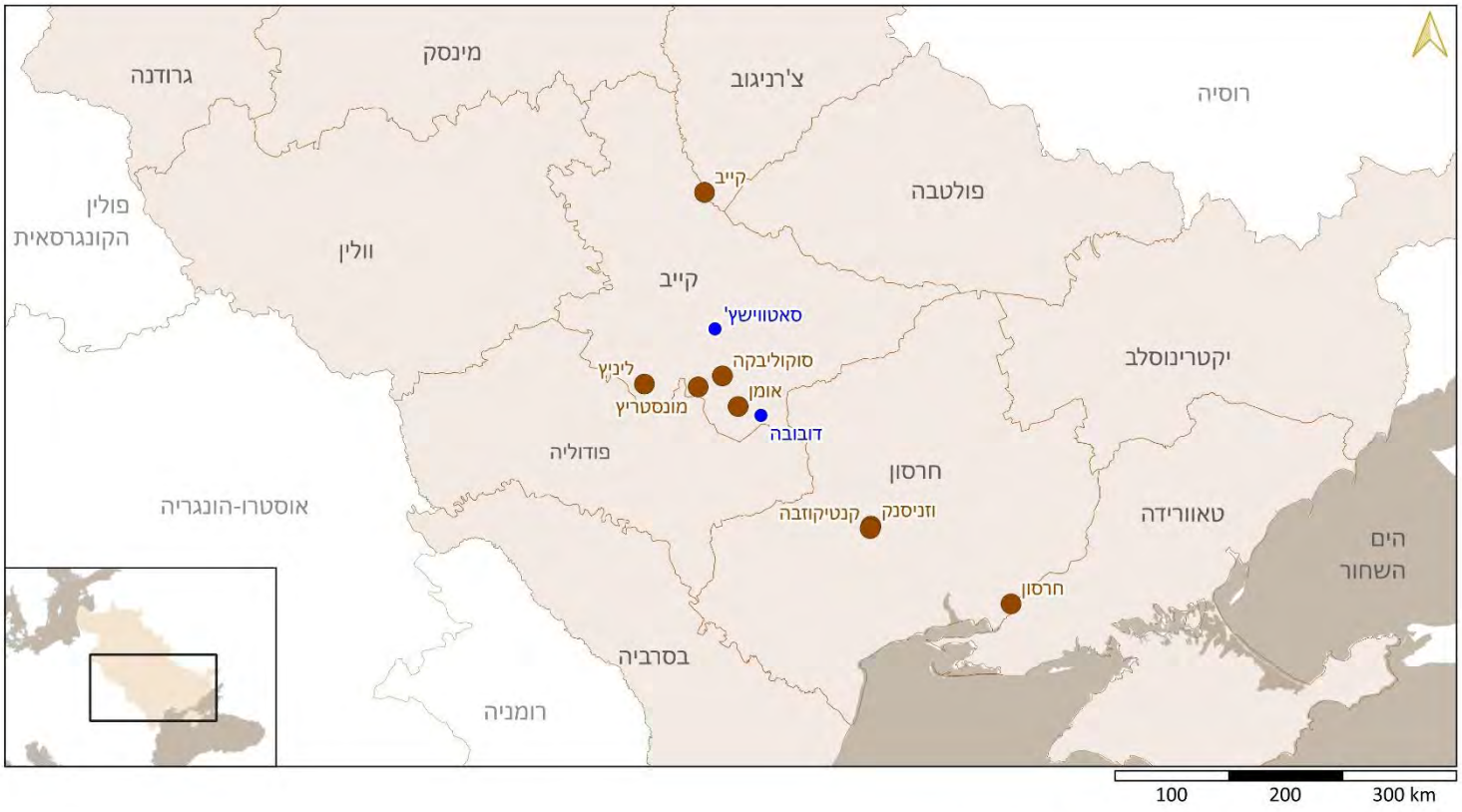
[34] רבינוביץ, מסכת אבות, עמ׳ 13. על הנסיבות שהובילו לבריחתו ראו: אסף, נאחז בסבך, עמ׳ 279; רדנסקי, החסידות בעידן הרפורמה, עמ׳ 142. אסף הצביע על הזיקה המובנת לכאורה בין עזיבתו את סוקוליבקה, ובין המחלוקת החסידית הפנימית וההלשנה על בנו, יצחק יואל – זיקה שטושטשה במקורות החסידיים. לעומתו, רדנסקי תלה את בריחתו בסירובו לחתום על ׳גזירת הצדיקים׳, ובניסיון להימלט מהגירוש שהוטל עליו בעקבות זאת.

[35] רבינוביץ, שם, עמ׳ 10–12; הנ״ל, חיי יהושע, עמ׳ נ–נא; אסף, שם, עמ׳ 279; רדנסקי, שם, עמ׳ 143; צבי כשדאי, ׳קטעי זיכרונות׳, רשומות, ד (תרפ״ו), עמ׳ 216–217; ויסקינד־אלפר, ועוד מעט ואין רשע, עמ׳ 160, הערה 11; בלוי, מנחם משיב נפש, עמ׳ קכב.

[36] ברנשטיין, יוסטינגרד־סוקוליבקה, עמ׳ 42.

[37] מכתביו האוטוביוגרפיים של יהושע השל רבינוביץ ממונסטריץ׳ עולה כי נהג לבקר בקהילות רבות בפלך פודוליה. רבינוביץ אף ייחס לעצמו אלפי חסידים שסרו למרותו באזור מושבו בפלך קייב (רבינוביץ, חיי יהושע, עמ׳ נז–סג). גם לאביו ולסבו ייחס אלפי חסידים מפלך חרסון ומן הפלכים האוקראיניים (רבינוביץ, מסכת אבות, עמ׳ 12). מכל מקום, לא מצאתי אישוש לכך בדמות עדות חסידיות ששיוכן אליו מוכח. יש להדגיש כי גם תיאורי ביקוריו בקהילות היהודיות, כפי שהם מובאים בזיכרונותיו, אינם מעמידים במרכז מפגשים עם חסידים אלא עם המוסדות הקהילתיים, וכן עם כמה משכילים.





מפה 1.9: חסידות ליניץ־סוקוליבקה

3. <u>חסידות ברסלב</u>

בשונה מיתר העדות החסידיות, חסידות ברסלב לא נתבססה לאחר מות מייסדה, נחמן מברסלב (1772–1810), על חצר פעילה, אלא על זיקה לצדיק המת. לאורך המאה ה־19 נתבלטו בחסידות ברסלב מספר אישים מובילים. החשוב שבהם, נתן שטרנהרץ מנמירוב (1780–1845), תלמידו וסופרו של נחמן מברסלב ומנהיגה הבלתי רשמי של החסידות במחצית הראשונה של המאה ה־19, הוא זה שעיצב את המורשת הברסלבית. מנהיגותו של נתן מנמירוב נתבטאה בראש ובראשונה במפעל ספרותי שכלל ליקוט, הדפסה, עריכה ופרשנות של כתבי ר׳ נחמן. בהיעדר צדיק חי, הפך הטקסט הברסלבי לבעל תפקיד מכריע בהבטחת הישרדותה של החסידות. פעולותיו וחידושיו של נתן מנמירוב – ובראשם מיסוד ההשתטחות על קברו של ר׳ נחמן באומן, בעיקר בראש השנה – נועדו גם הם לשמר את ליכודה הדתי והחברתי של עדת חסידי ברסלב, ולהניח אדנים תיאולוגיים וריטואליים שיאפשרו את קיומה במציאות חדשה, ללא צדיק.[38]

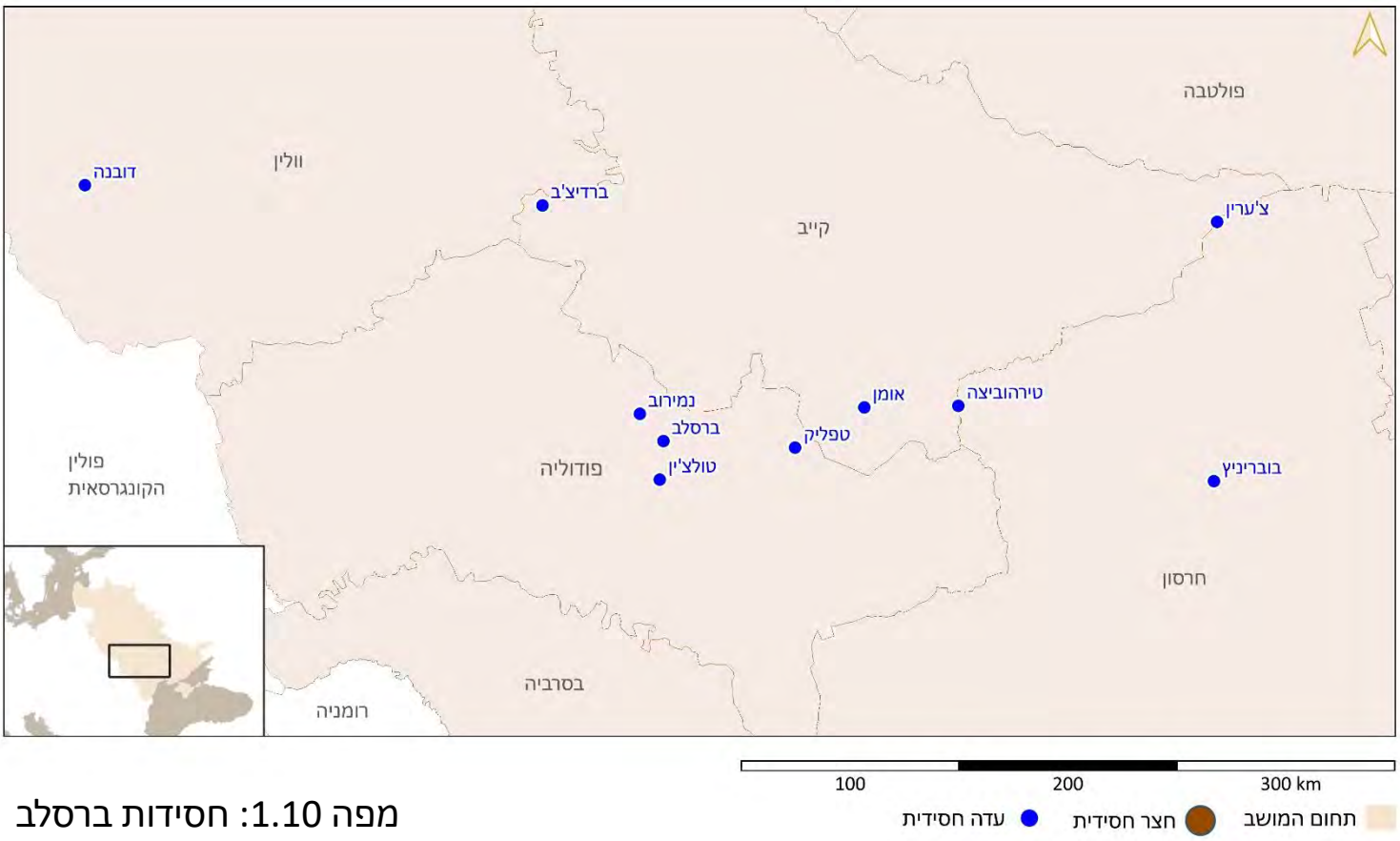
חריגותה של ברסלב בנוף הפנים־חסידי עוררה עוינות ולעג, והקימה עליה מתנגדים ורודפים. הגל השלישי של הרדיפות, שהובל למן שנות השישים של המאה ה־19 בידי צדיקי בית צ׳רנוביל, נסוב סביב ההתאספות השנתית של חסידי ברסלב באומן, ונמשך במידה זו או אחרת עד לראשית המאה העשרים.[39] על רקע זה מופיעים חסידי ברסלב בתקופה הנדונה כאן כקבוצה קטנה ומבודדת, אך מלוכדת ומגובשת כלפי פנים. ליכוד זה התבטא, בין היתר, בריכוזם הגאוגרפי במספר קטן למדי של עיירות סמוכות. למעט כמה קבוצות בודדות בוולין וברוסיה החדשה, לא חרגו חסידי ברסלב מפלכי קייב ופודוליה. בתקופה זו נתבלטו ביניהם כמה דמויות שמילאו תפקידים מנהיגותיים, כמו נחמן מטולצ׳ין (1814–1884), או נחמן גולדשטיין מטשהרין (1825–1894). אלה לא הגיעו, אומנם, למעמדו של נתן מנמירוב, אך המשיכו את מפעלו הספרותי, וכן תרמו לביסוס הריטואלים שייסד.[40]

---

[38] ראו: יונתן מאיר, ׳הפוליטיקה של הדפסת ספר ׳ליקוטי תפילות׳ לר׳ נתן שטרנהארץ מנמירוב׳, ציון, פ (תשע״ה), עמ׳ 43–68.

[39] אסף, נאחז בסבך, עמ׳ 179–234. לסקירה מחקרית של גלי הרדיפות הקודמים ראו שם, עמ׳ 180, הערות 2–6, וכן: צבי מרק, ׳למה רדף הרב משה צבי מסאווראן את ר׳ נתן מנמירוב וחסידי ברסלב?׳, ציון, סט (תשס״ד), עמ׳ 487–500, והפניות נוספות שם, בהערה 1.

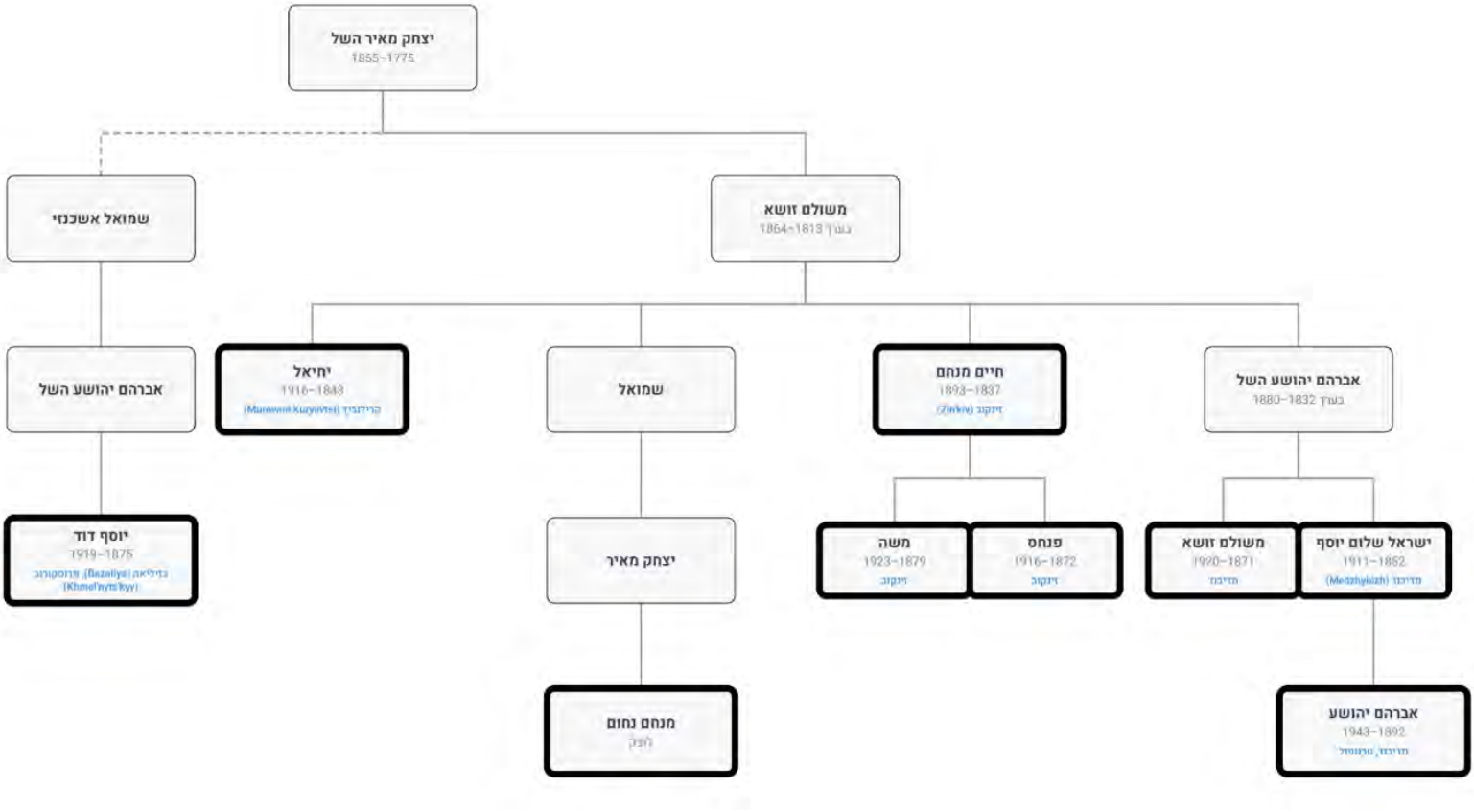
[40] על נחמן מטשהרין ועל מפעלו הספרותי ראו: מנדלבום־קופייב, התפתחותה של חסידות ברסלב.

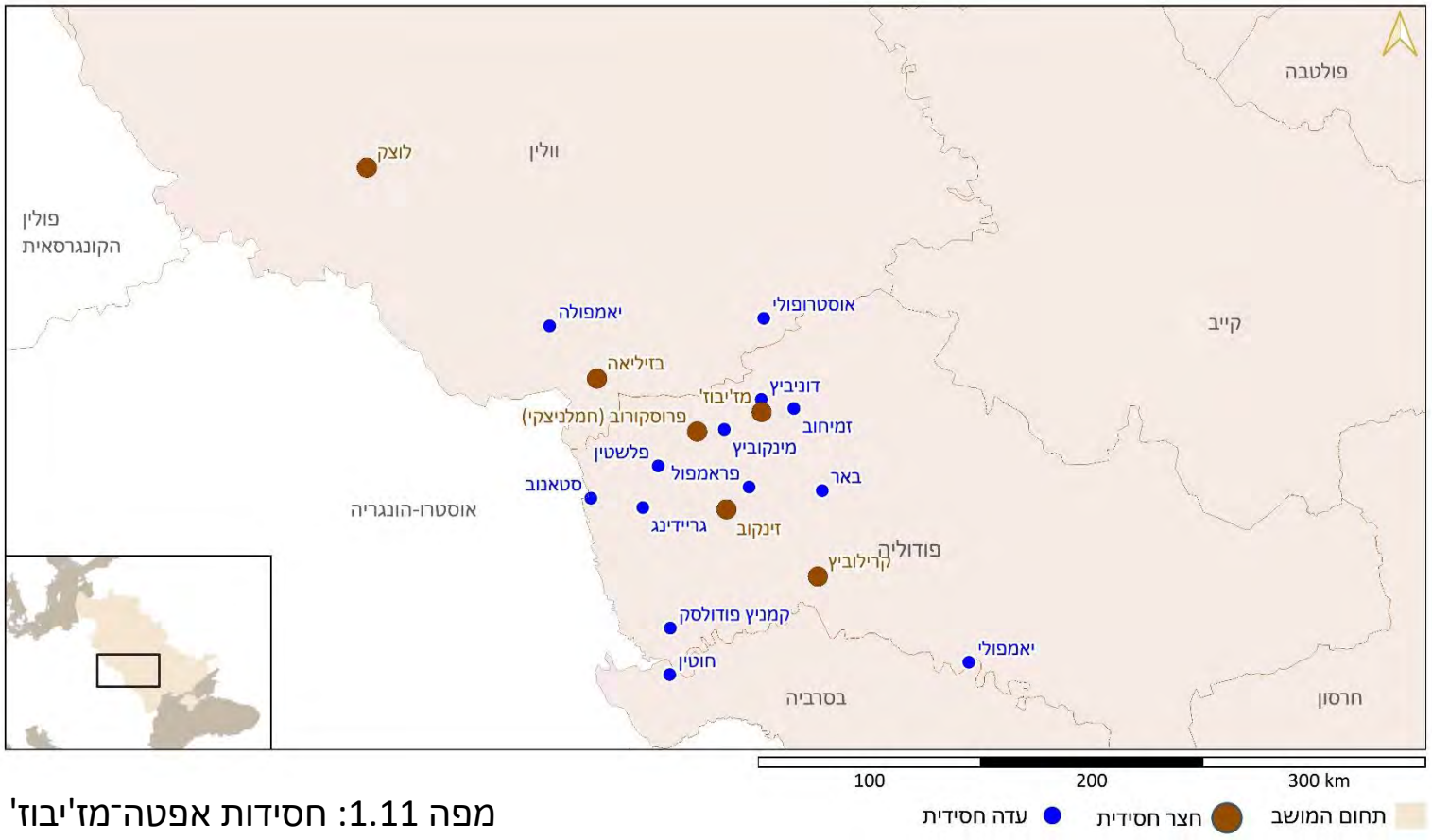


מפה 1.10: חסידות ברסלב

4. <u>חסידות אפטה־מז׳יבוז׳</u>

ראשיתה של שושלת אפטה באברהם יהושע השל (בערך 1748–1825), בעל ה׳אוהב ישראל׳, מתלמידיו של אלימלך מליז׳נסק. בעשור השני של המאה ה־19, לאחר שהפיץ את החסידות בכמה מקומות בפולין וברומניה, קבע הלה את מושבו במז׳יבוז׳ (Medzhybizh) שבפודוליה. מני אז התרכזו הדורות הבאים של השושלת באזור זה, ואף שבתקופה הנדונה כאן הגיעו כמה מצאצאיה לפולין ולגליציה, הרי שבתחומי רוסיה השפעתה לא חרגה כמעט מגבולות פודוליה.



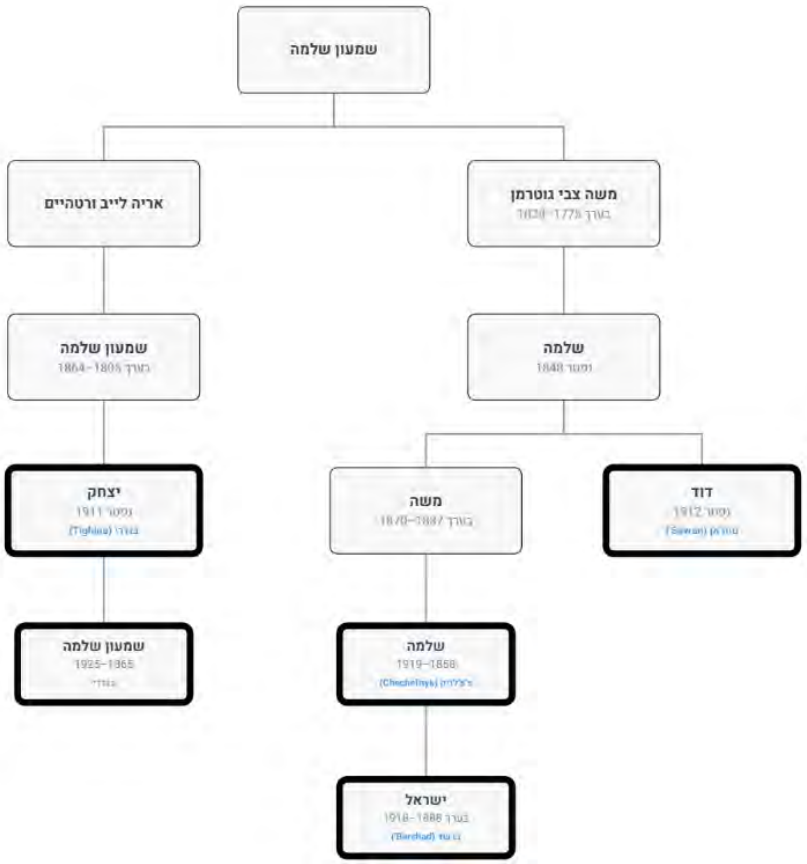


מפה 1.11: חסידות אפטה־מז'יבוז'

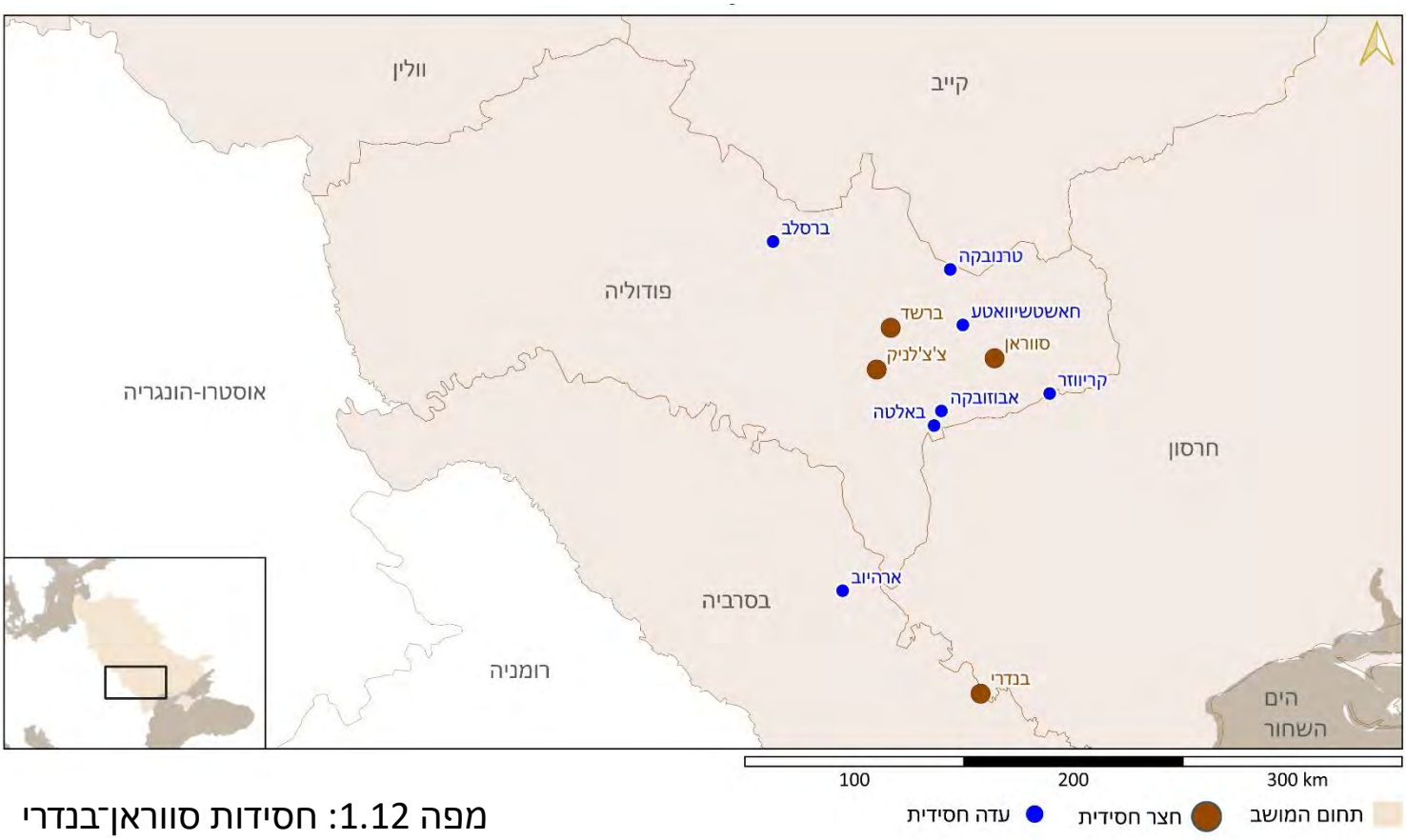
5. <u>חסידות סווראן־בנדרי</u>

כמו הצדיק מאפטה, שנודע כאחד מגדולי המנהיגים החסידיים בראשית המאה ה־19, גם משה צבי גוטרמן מסווראן (בערך 1775–1838) היה בעל מעמד בחוגים החסידיים בפלכיו הדרומיים של תחום המושב בתקופה זו. ואולם, בשלהי המאה ה־19 הצטמצמה השפעתם של צאצאיו. קשרי נישואים הביאו למעבר של חלק מענפי השושלת לגליציה, והובילו לכך שרק בודדים מבני הדורות הבאים שימשו בתקופה הנדונה כאן בעמדות הנהגה בתחומי רוסיה.

מראשיתה התפתחה חסידות סווראן בשני מרכזים, ולצד הענף האוקראיני, פעל ענף נוסף בבנדרי (Tighina) שבבסרביה. בשונה מצדיקי סווראן, שעדות חסידיות שזוהו עמם פעלו בתקופה הנדונה כאן בפודוליה ובבסרביה,[41] השפעתה של החצר בבנדרי ככל הנראה לא חרגה מתחומי העיירה שבה ישבה.



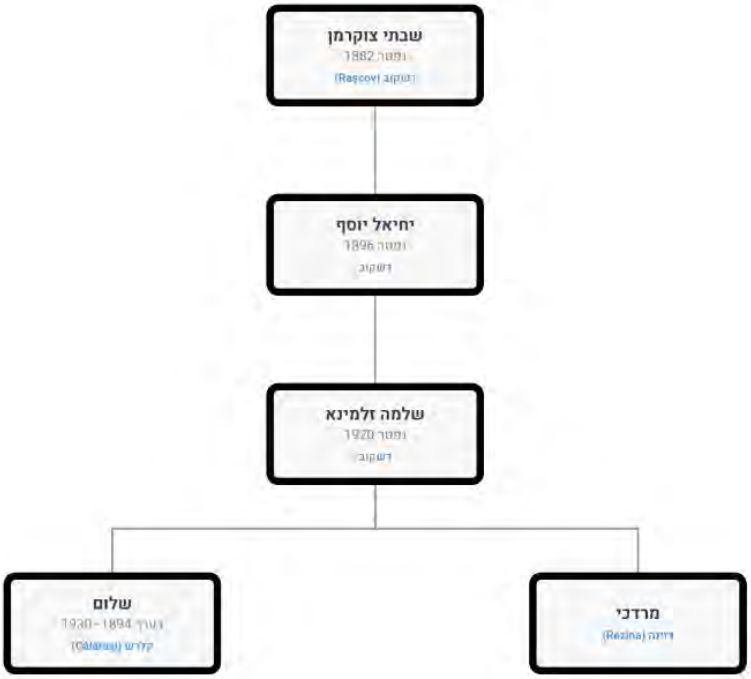
[41] ראו למשל: יהושע וויניצער, 'מעשים בכל יום: קריוואזער (פלך פאדאליען)', המליץ, 2 בינואר 1883, עמ' 988–989; שג"ב א"ק, 'מעשים בכל יום: ארהיוב (בסרביא)', המליץ, 23 ביולי 1883, עמ' 850; אפרים וויטעס, 'מעשים בכל יום: באלטא (פי פאד')', המליץ, 1 בספטמבר 1890, עמ' 3.

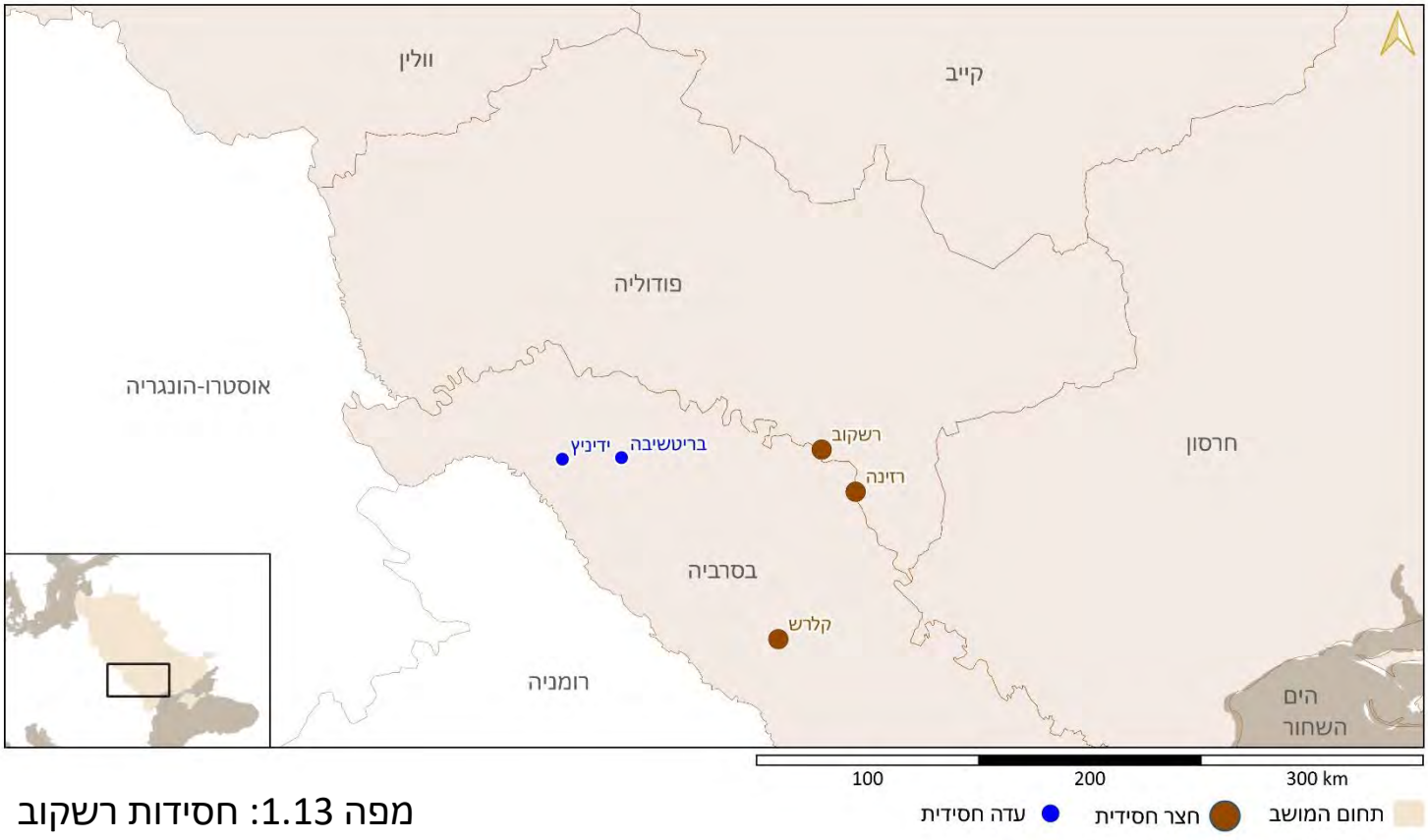


מפה 1.12: חסידות סווראן־בנדרי

6. <u>חסידות רשקוב</u>

חסידות נוספת שפעלה בגבולו המערבי של פלך פודוליה, ומשכך הייתה בעלת השפעה באזור בסרביה, היא חסידות רשקוב. שושלת צוקרמן התייחסה לשבתי מרשקוב, מתלמידי הבעש״ט. קרבתה לגבול בסרביה והשפעתה באזור זה הביאו בתקופה הנדונה כאן להתיישבותם של כמה מצאצאיה שם. העדות החסידיות המעטות שזוהו עם שושלת רשקוב פעלו אף הן בבסרביה.





מפה 1.13: חסידות רשקוב

7. <u>חסידות רוז׳ין־סדיגורה</u>

שושלת רוז׳ין נוסדה בעשור השני של המאה ה־19 ברוז׳ין (Ruzhyn) שבפלך קייב כחצר ׳מלכותית׳ בעלת סממנים מוחצנים של עושר ופאר. מייסדה, ישראל פרידמן (1796–1850) ביסס את מעמדו כאחד מן הבולטים ובעלי ההשפעה שבצדיקי התקופה. בראשית שנות הארבעים, לאחר שנחקר ונאסר בגין מעורבותו בפרשת רצח של מלשינים יהודים, נמלט ישראל מרוז׳ין לתחומי האימפריה ההבסבורגית, והקים מחדש את חצרו בסדיגורה (Sadhora) שבבוקובינה.[42] כמו צדיקי בית צ׳רנוביל, שאימצו דגם של הורשה מפוצלת של ההנהגה,[43] ששת בניו של ישראל מרוז׳ין ומרבית צאצאיהם הנהיגו גם הם חצרות משלהם לאחר מותו. רובם ככולם פעלו בשנים הנדונות כאן בתחומי האימפריה האוסטרו־הונגרית ורומניה, ומשכך, חצרותיהם לא יידונו כאן.[44]

גם לאחר העתקת תחומי הפעילות של השושלת לשטחי האימפריה ההבסבורגית, וגם בתקופה הנדונה כאן, נותרו בגבולות תחום המושב חסידים רבים ששמרו על נאמנותם לבית רוז׳ין, וישבו בעשרות רבות של עדות חסידיות שזוהו עם חצרות השושלת, ובמיוחד עם ענפי סדיגורה, צ׳ורטקוב, הוסיאטין, בוהוש ובויאן. ההתבוננות על פיזורן הגאוגרפי של קבוצות אלה מלמדת כי רובן המכריע התרכז באזורים הסמוכים לגבול – בפלכי בסרביה, פודוליה, וולין, ורק מיעוטן פעל בפלך קייב, ערש הולדתה של החסידות.[45] ניתן, אפוא, להסיק מכך כי יותר משהייתה תלויה זהותם של החסידים בקבוצות אלה בנאמנות הוותיקה למייסד השושלת, היא ניזונה מן הקרבה לאזורי מושבם של צדיקי סדיגורה בני התקופה, ומן האפשרות לחצות את הגבול ולפקוד את חצרותיהם – אפשרות שהייתה בעלת משמעות מכרעת לנוכח האיסור שהוטל על צדיקי רוז׳ין־סדיגורה לבקר ברוסיה.[46] עוד נראה כי במקרים מסוימים התהליך התרחש דווקא בכיוון ההפוך: נסיעותיהם התכופות של

---

[42] אסף, דרך המלכות, עמ׳ 163–236.

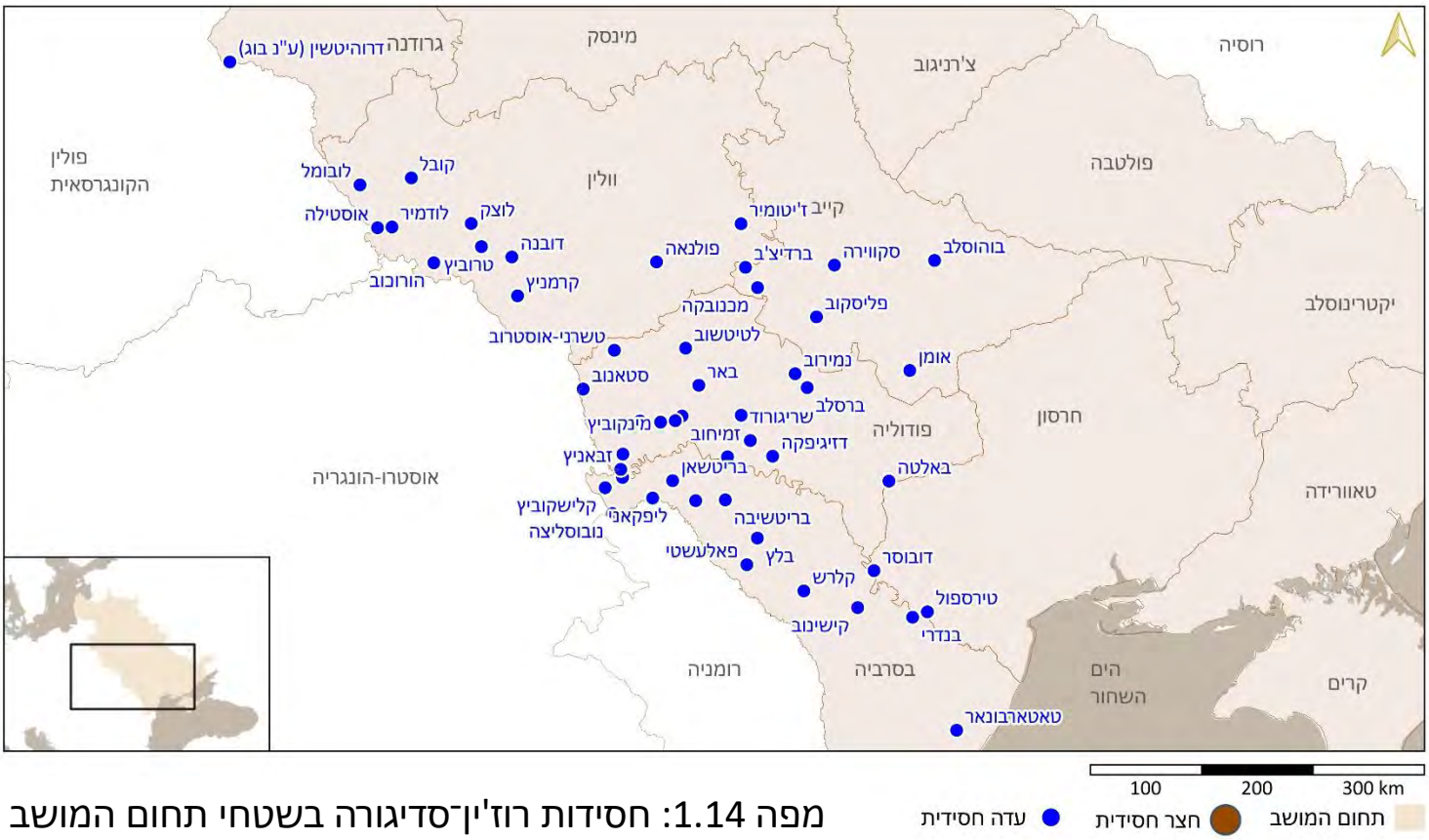
[43] ראו על כך בהרחבה להלן.

[44] ראו עליהם: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 449–466. יוצא דופן הוא שלום יוסף פרידמן (1878–1920), בן הצדיק יצחק מבוהוש (1834–1896), שישב לצד חותנו בשפיקוב, והיה הצאצא היחיד לבית רוז׳ין־סדיגורה שפעל בתחומי רוסיה בשנים הנדונות כאן.

[45] ראו למשל: יוחנן פוגרבינסקי, ׳טפוסים מעולים מעיר מולדתי נמירוב׳, העבר, ו (תשי״ח), עמ׳ 68; המליץ, 25 בנובמבר 1894, עמ׳ 6; יב״ר, ׳מעשים בכל יום: קאמענץ־פאדי׳, המליץ, 10 בפברואר 1889, עמ׳ 3. על השפעתו של ישראל מרוז׳ין באזור בסרביה כבר במחצית הראשונה של המאה ה־19 ראו: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 219. למיעוט העדות של חסידי רוז׳ין־סדיגורה בפלך קייב תרמה ככל הנראה השתלטותם של צדיקי בית צ׳רנוביל על קהילות שהיו נתונות קודם לכן להשפעתו של הצדיק מרוז׳ין. ראו על כך: שם, עמ׳ 217.

[46] ראו על כך שם, עמ׳ 216. והשוו לתהליך ההפוך בקרב עדות חסידיות רבות ברוסיה, שנשענו על מורשת העבר יותר מאשר על הזיקה ליורש מובחן: להלן, בפרק השני, בסמוך להערות 55–67.

חלק מתושבי אזורים אלה אל מעבר לגבול לצורכי מסחר ועסקים הן שהביאו אותם לבקר בחצרות סדיגורה ולהתקרב אליהן.[47]

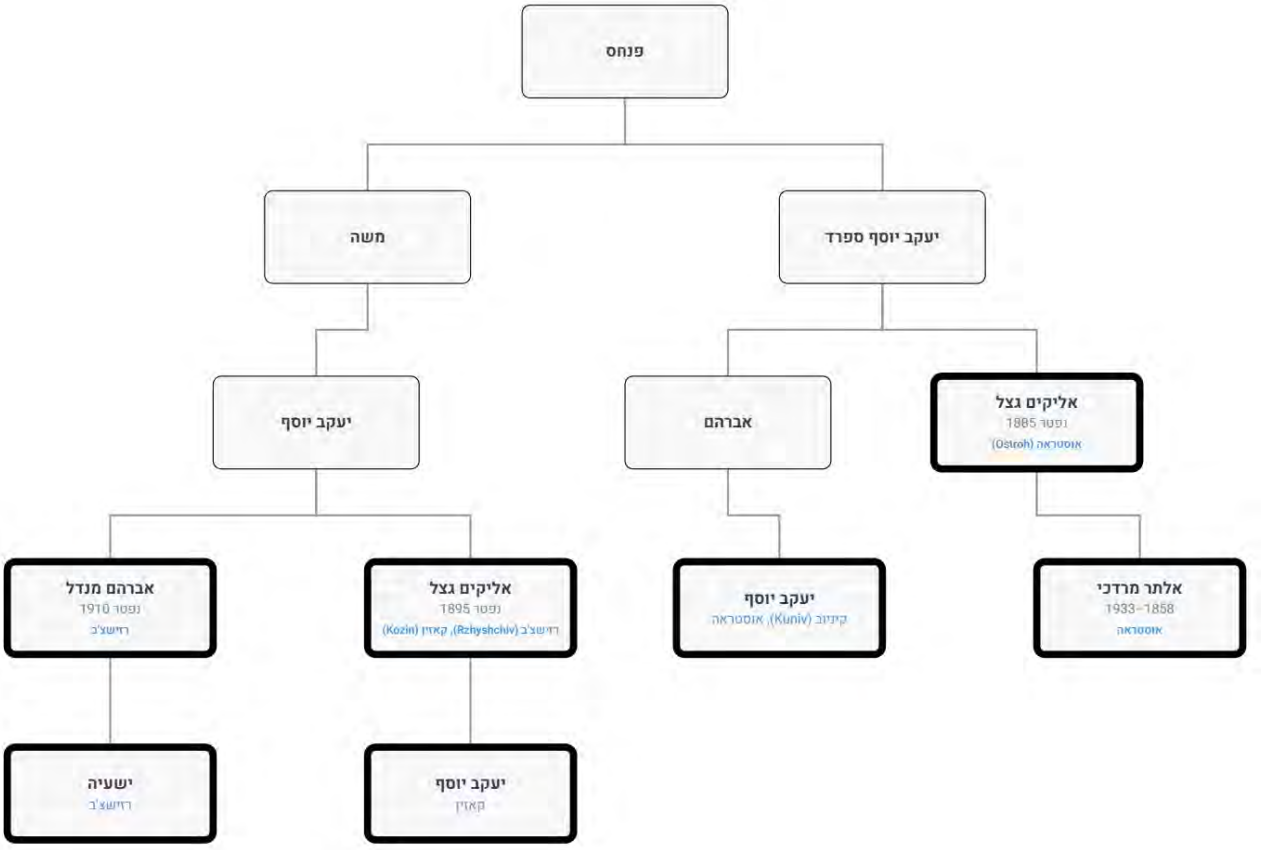


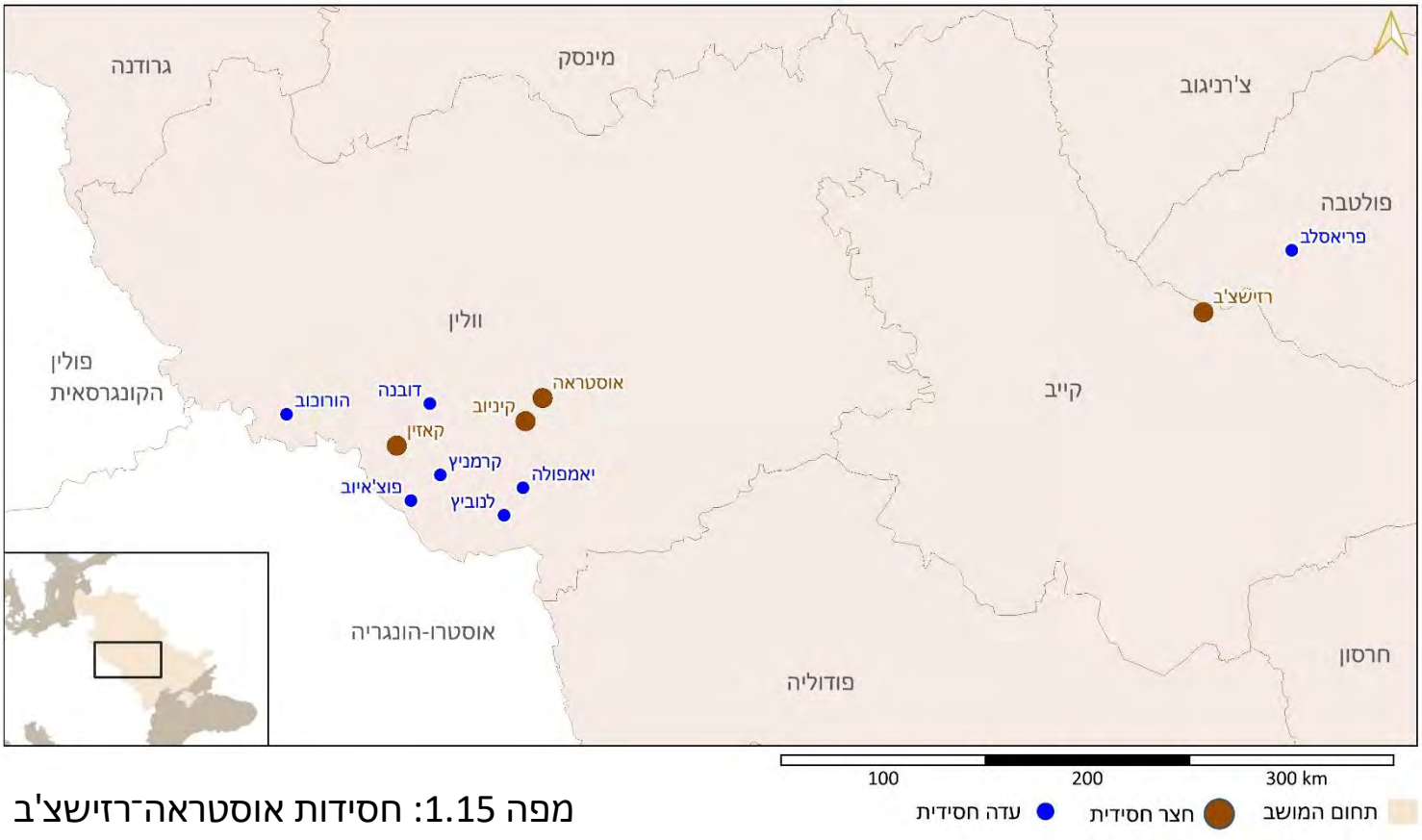
מפה 1.14: חסידות רוז'ין־סדיגורה בשטחי תחום המושב

8. <u>חסידות אוסטראה־רזישצ'ב</u>

פלך וולין, אם בשל גודלו ואם בשל מיקומו במרכז תחום המושב ובסמיכות לפולין ולגליציה, היה משופע לאורך המאה ה־19 בחצרות חסידיות ובצדיקים, וכך גם בתקופה הנדונה כאן. אחת מהן היא שושלת אוסטראה, שראשיתה ביהודה לייב מאוסטראה, מתלמידי הבעש״ט, ובבנו, יעקב יוסף (בערך 1738–1781), מתלמידי המגיד ממזריץ׳, המכונה ׳רב ייבי׳ על שם ספרו. היא פעלה בתקופה הנדונה כאן בשני מוקדים מרכזיים – בפלך וולין ובפלך קייב.

[47] ראו למשל: קרוא, שלוש ערים, עמ׳ 260–261.

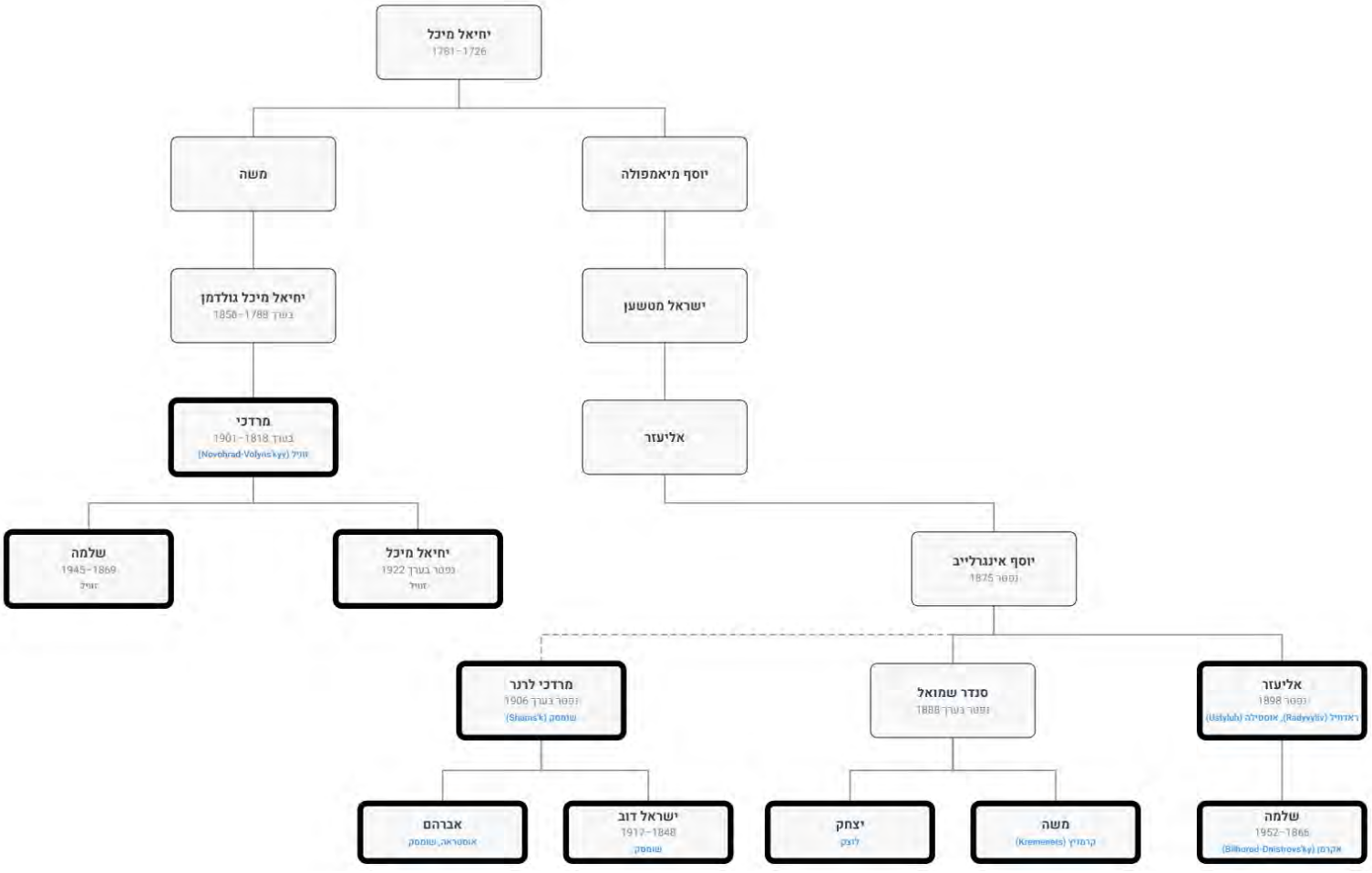




מפה 1.15: חסידות אוסטראה־רזישצ'ב

9. <u>חסידות זלוצ׳וב : יאמפולה, ראדוויל וזוויל</u>

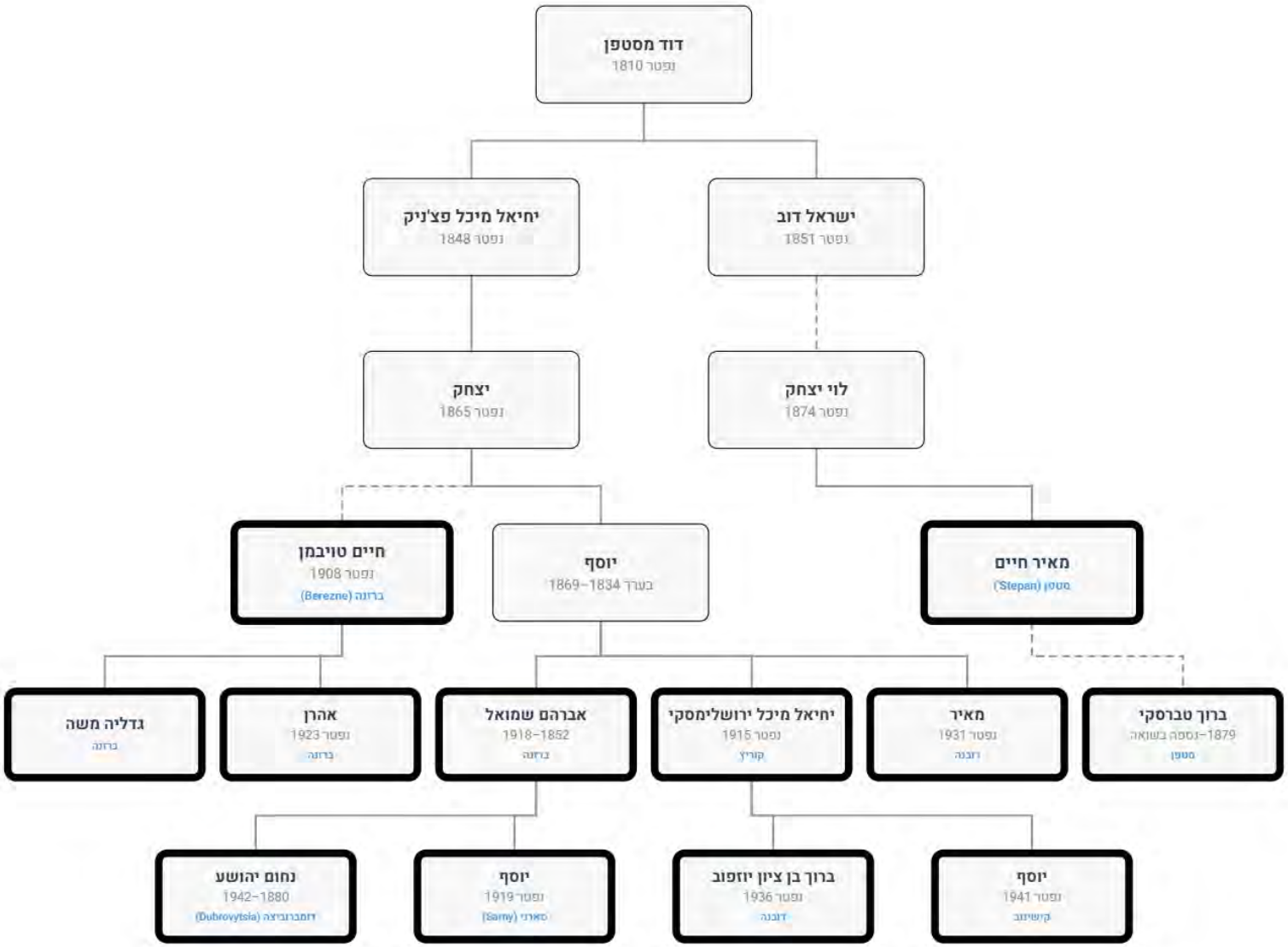
פלך וולין היה מקום מושבן של כמה חסידויות שנסתעפו מצאצאיו של המגיד יחיאל מיכל מזלוצ׳וב (1726–1781). רבים מצאצאים אלה נקשרו ביניהם בקשרי נישואים, והתפזרו ברחבי הפלך – על פי רוב מבלי לפרוץ את גבולותיו. עדות חסידיות ׳עצמאיות׳, שפעלו במנותק ממנהיג חסידי שישב בתחומי עיירתם, וזוהו עם צדיקי זלוצ׳וב, ראדוויל או יאמפולה, היו נדירות בתקופה זו. דומה כי צאצאי השושלת אימצו דגם שונה של התרחבות, כאשר רבים מהם נתמנו בתקופה הנדונה כאן לתפקידי רבנות, ושימשו כתובת לעדות חסידיות קטנות בתחומי עיירותיהם.[48] באמצעות דפוס זה ביססה השושלת השפעה רחבה למדי באזור וולין.



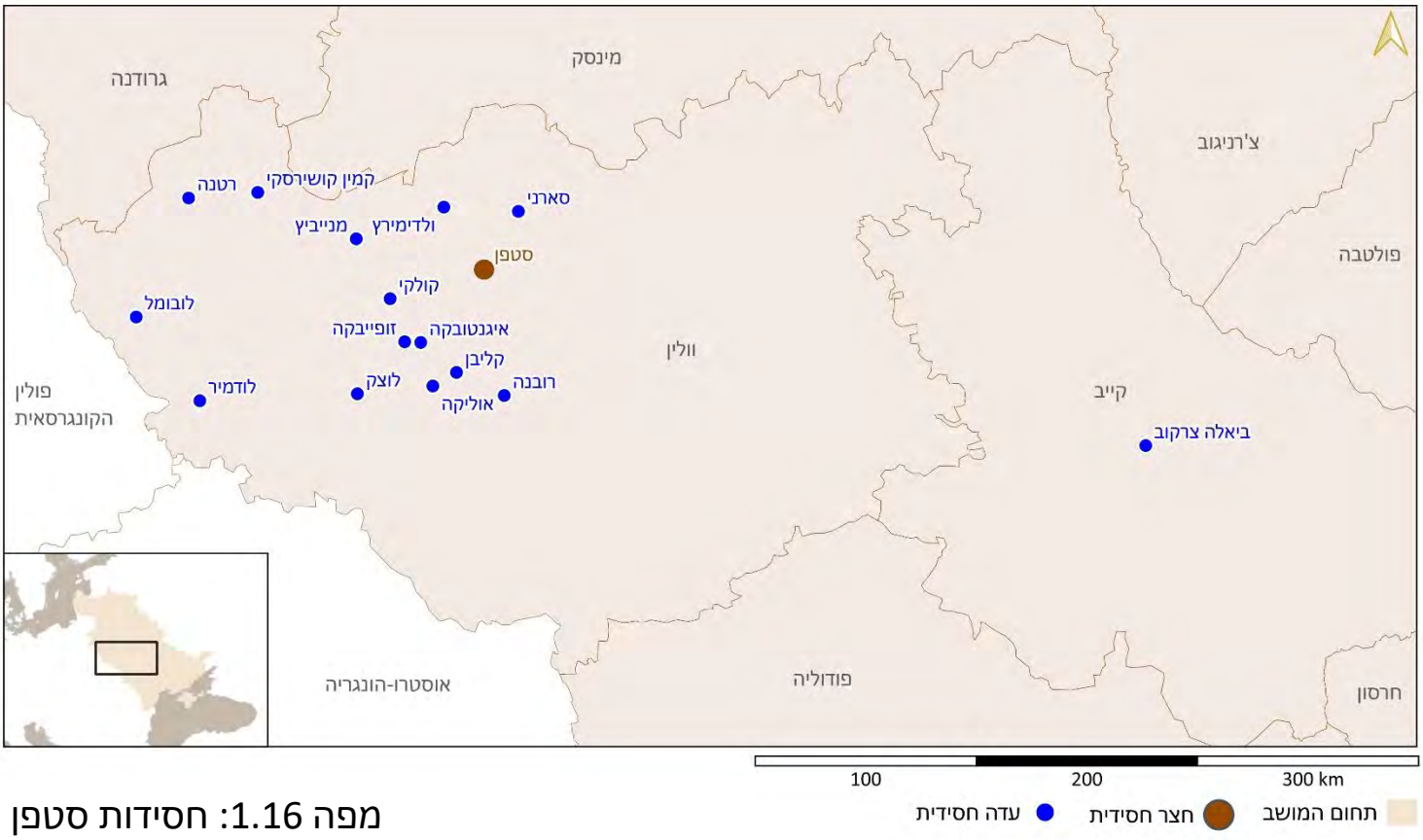
[48] ראו על כך בהרחבה להלן, בפרק הרביעי.

10. <u>חסידות סטפן־ברזנה</u>

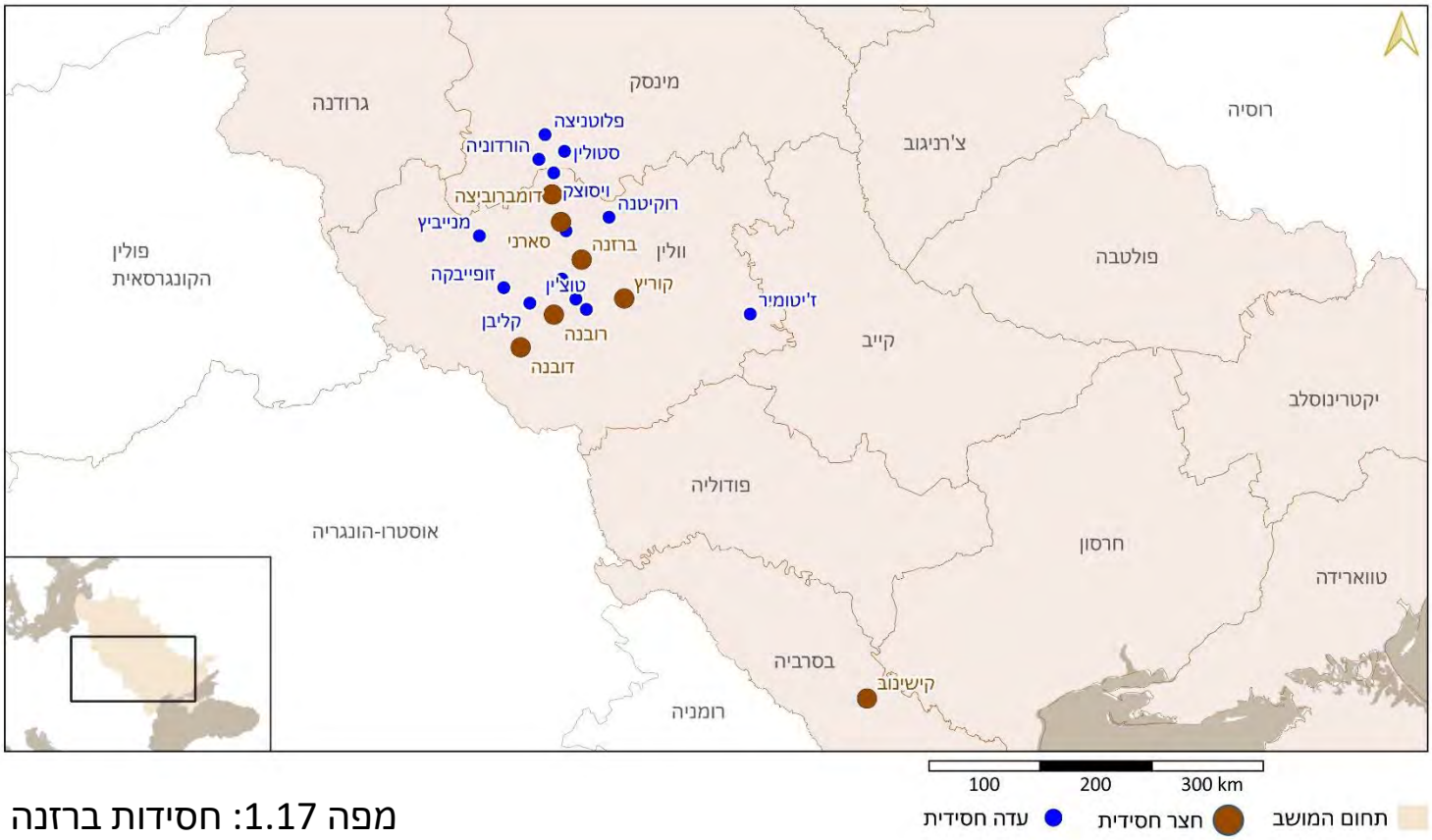
חסידות סטפן (Stepan׳) נוסדה על ידי המגיד דוד מסטפן (נפטר 1810), חתנו של יחיאל מיכל מזלוצ׳וב. ממנו נסתעפה לימים גם חסידות ברזנה. יחיאל מיכל פצ׳ניק, בנו של המגיד מסטפן, הוזמן לברזנה (Berezne) על ידי אציל מקומי, והקים בה את חצרו. בתקופה הנדונה כאן פעלו בברזנה שני מתחמי חצרות נפרדים, שהונהגו על ידי שתי הסתעפויות של השושלת.[49]



[49] ראו על כך בהרחבה להלן, בפרק השני.



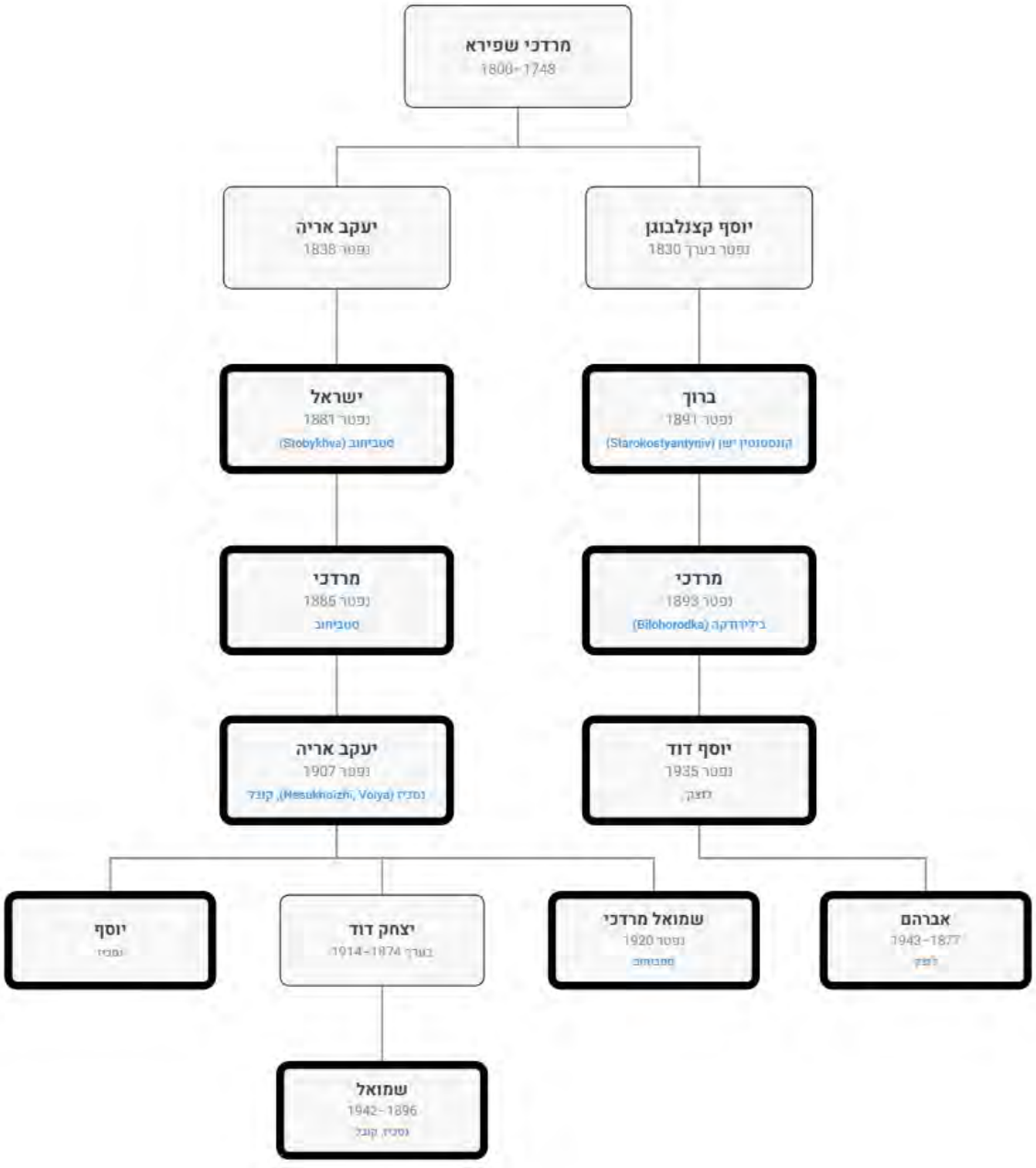
מפה 1.16: חסידות סטפן

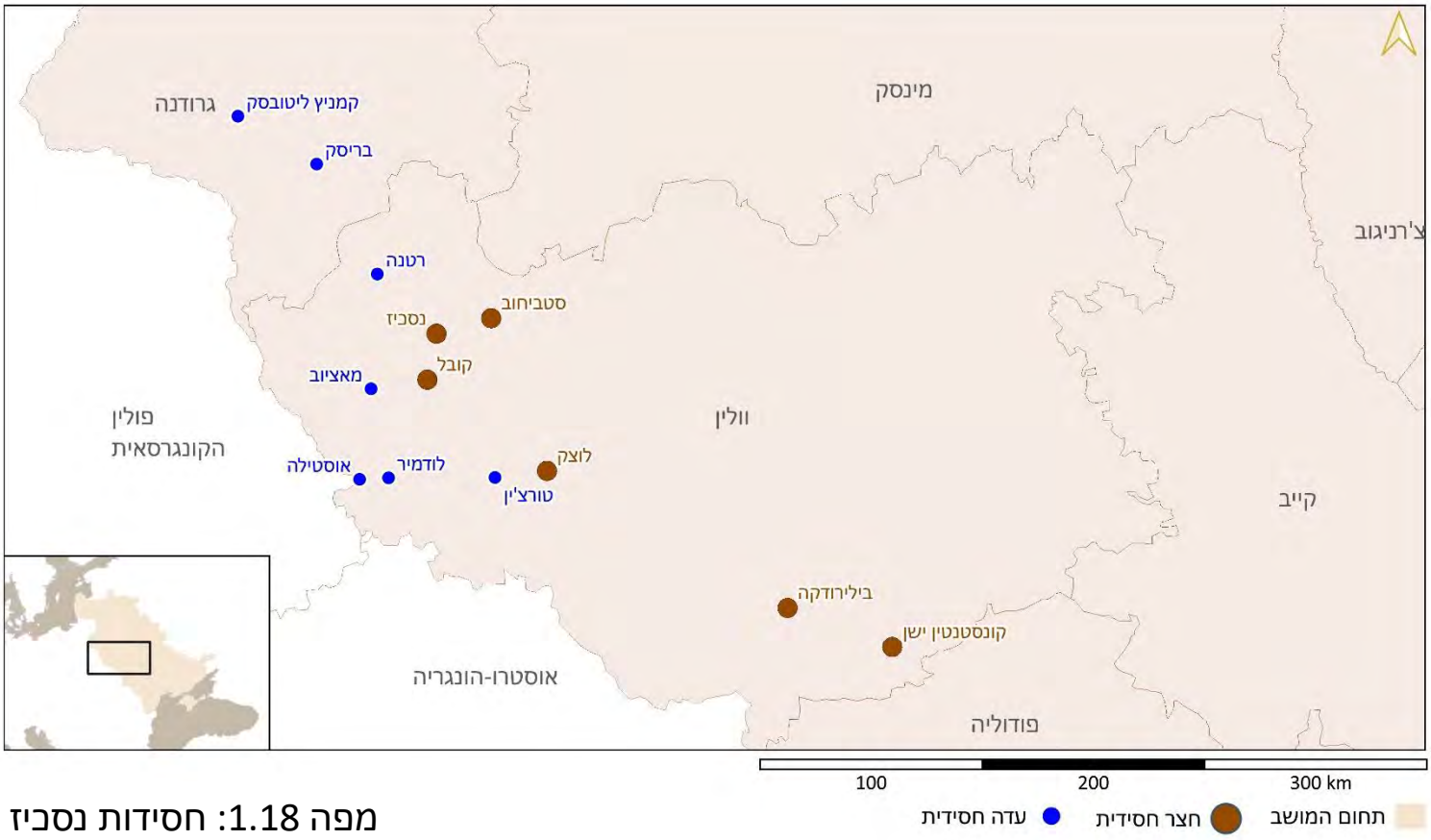


מפה 1.17: חסידות ברזנה

11. <u>חסידות נסכיז</u>

כמה מתלמידיו של המגיד מזלוצ׳וב ייסדו אף הם שושלות חסידיות. אחד החשובים שבהם, מרדכי שפירא (1748–1800), ישב בנסכיז (Nesukhoizhi, Volya; פלך וולין). צאצאיו, כמו גם עדות חסידיהם, התפזרו בעיירות הסביבה בפלך וולין, ופעלו בהן עד לתקופה הנדונה כאן.





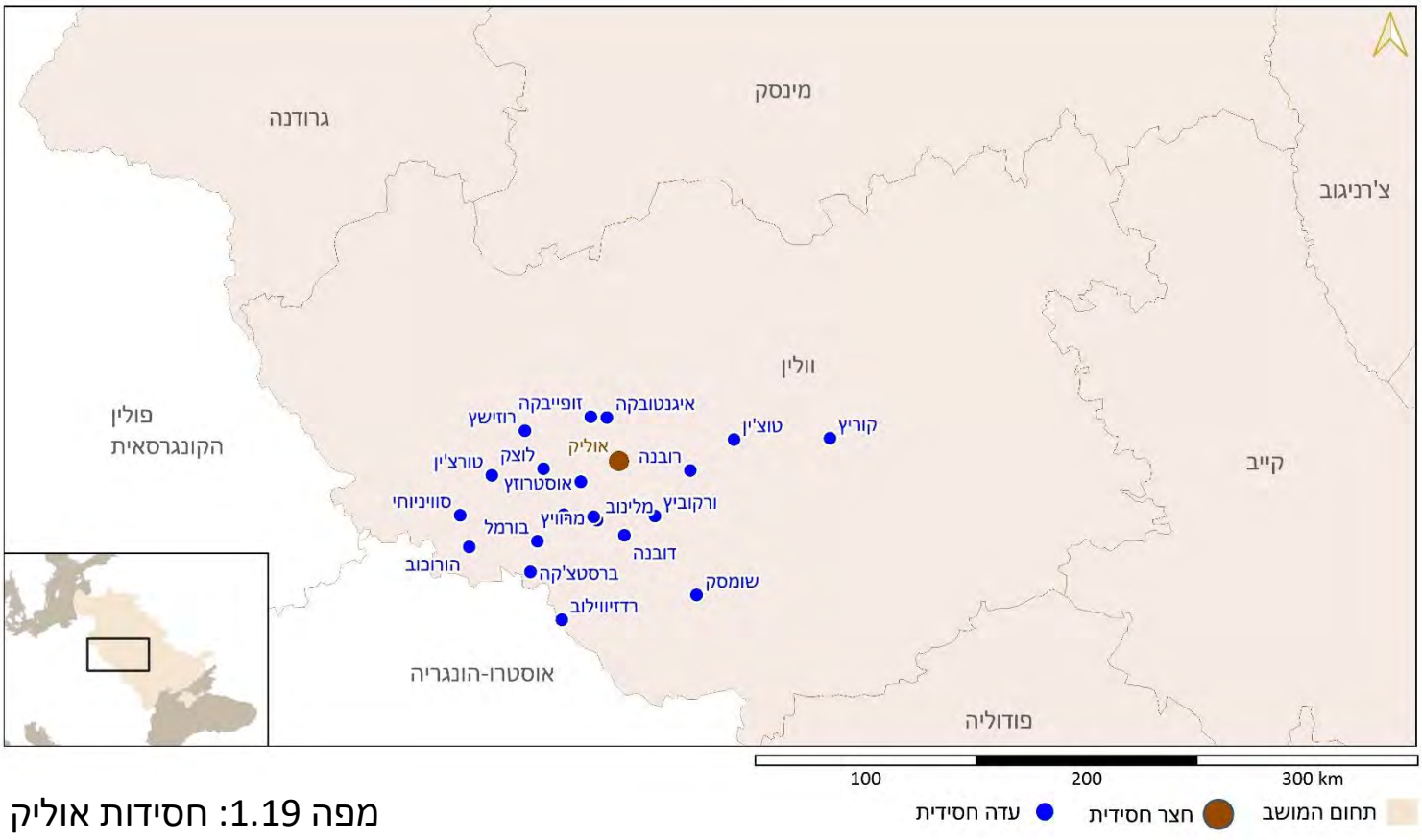
מפה 1.18: חסידות נסביז

12. <u>חסידות אוליק</u>

שושלת נוספת שנסתעפה מתלמידיו של המגיד מזלוצ'וב נוסדה באוליק (Olyka) על ידי אריה צבי לנדאו (נפטר 1812). צאצאיו של לנדאו פעלו בעיירה – במקביל לכמה מהם שעברו לגליציה ונסתפחו, דרך קשרי נישואים, לחסידות סטרטין – עד למלחמת העולם השנייה. השפעתה של שושלת אוליק מרוכזת הייתה כולה בפלך וולין, ובו פעלו עדות רבות של חסידיה.[50]

[50] ראו למשל: פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ' 206; שאול הערליך, 'בארצנו: ראזישץ (פ' וואהלין)', המליץ, 1 בדצמבר 1901, עמ' 3; פפר, דובנה, עמ' 179.

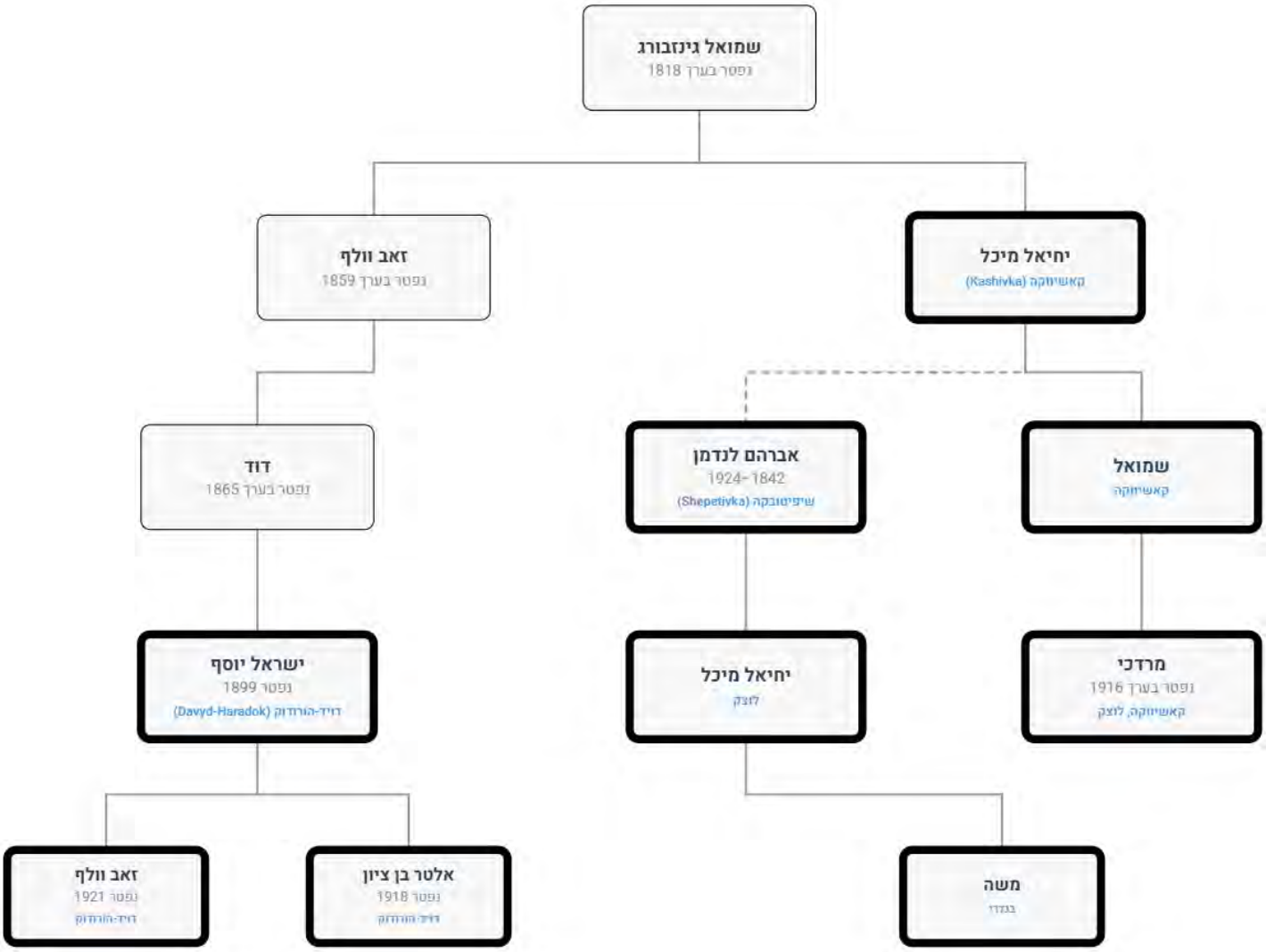


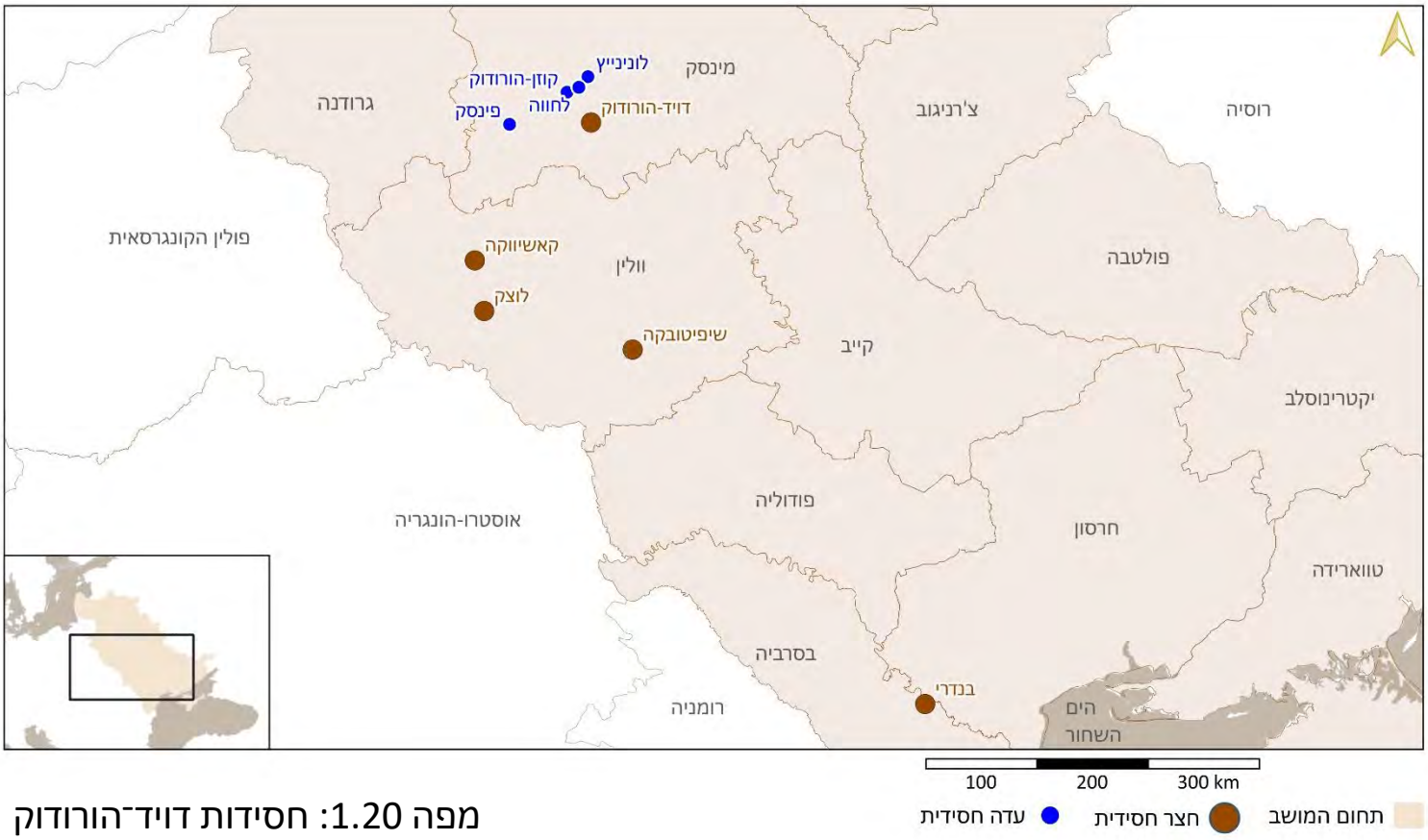


מפה 1.19: חסידות אוליק

13. <u>חסידות קאשיווקה־דויד־הורודוק</u>

שושלת נוספת שנוסדה בוולין בראשית המאה ה־19, ופעלה באזור עד לתקופה הנדונה כאן, היא שושלת גינזבורג. מוצאה בשמואל גינזבורג (נפטר בערך 1818), והיא פעלה לאורך המאה ועד לתקופה הנדונה כאן במתכונת מפוצלת בין פלך וולין ופלך מינסק. עדות חסידיות בודדות זוהו עם האגף הצפוני של השושלת.





מפה 1.20: חסידות דויד־הורודוק

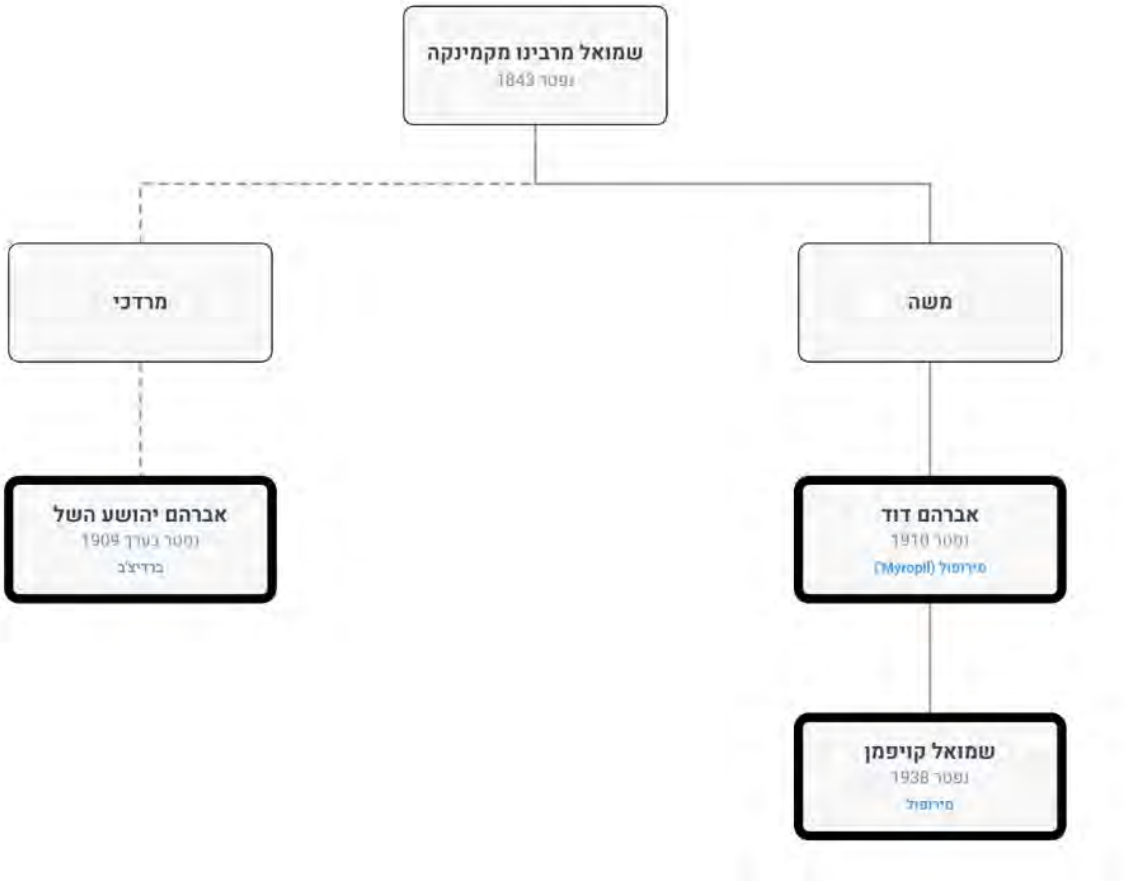
14. <u>חסידות קוריץ</u>

כמה מצאצאיו של פנחס מקוריץ (1728–1790), מתלמידי הבעש״ט, פעלו לאחר מותו כצדיקים בעיירות וולין, בהן שיפיטובקה, סלאוויטה (Slavuta), זסלב (Izyaslav) ואוסטראה. בתקופה הנדונה כאן עברו מרבית ממשיכיהם לגליציה ולבוקובינה. צאצאים בודדים הוסיפו לפעול בתחומי רוסיה, בפלך קייב.



15. <u>חסידות קמינקה־מירופול</u>

מוצאה של חסידות מירופול (Myropil׳) שבוולין הוא בצדיק צבי הירש מקמינקה (נפטר 1781), מתלמידי הבעש״ט. אחדים מצאצאיו ישבו בתקופה הנדונה כאן בפלכים האוקראיניים.

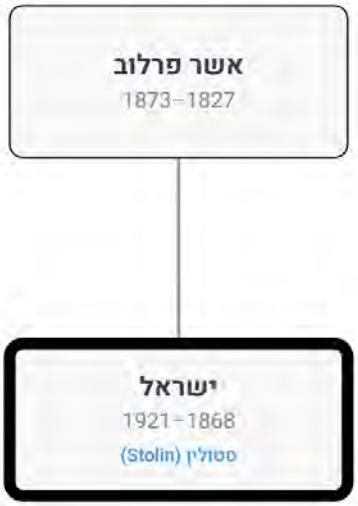


16. <u>חסידות קרלין־סטולין</u>

לא בנקל השתרשה החסידות באזור פולסיה (דהיינו, בפלך גרודנה ובחלקיו המערביים של פלך מינסק). התקבלותה שם כרוכה הייתה במאבקים עם המתנגדים ואף בעזיבתם של כמה ממנהיגיה הבולטים, בהם גם שלמה, יורשו ותלמידו של אהרן ׳הגדול׳ מקרלין (1736–1772), שבלחץ המתנגדים נאלץ לעזוב את קרלין (Karlin) ולנדוד ללודמיר (Volodymyr Volynskyy) שבוולין. בנו של אהרן ׳הגדול׳, אשר פרלוב (1765–1826), הוא שחזר לפולסיה, אך תחילה התיישב בסטולין (Stolin), שם התגוררו רבים מחסידיו. התארגנותה המחודשת של חסידות קרלין־סטולין הביאה לגידולה ולהרחבת השפעתה בימיו של אשר פרלוב, כמו גם בימי בנו, אהרן (׳השני׳; 1802–1872), ולהפיכתה לזרם החסידי הדומיננטי בפולסיה. אף על פי כן, גם בתקופה זו לא

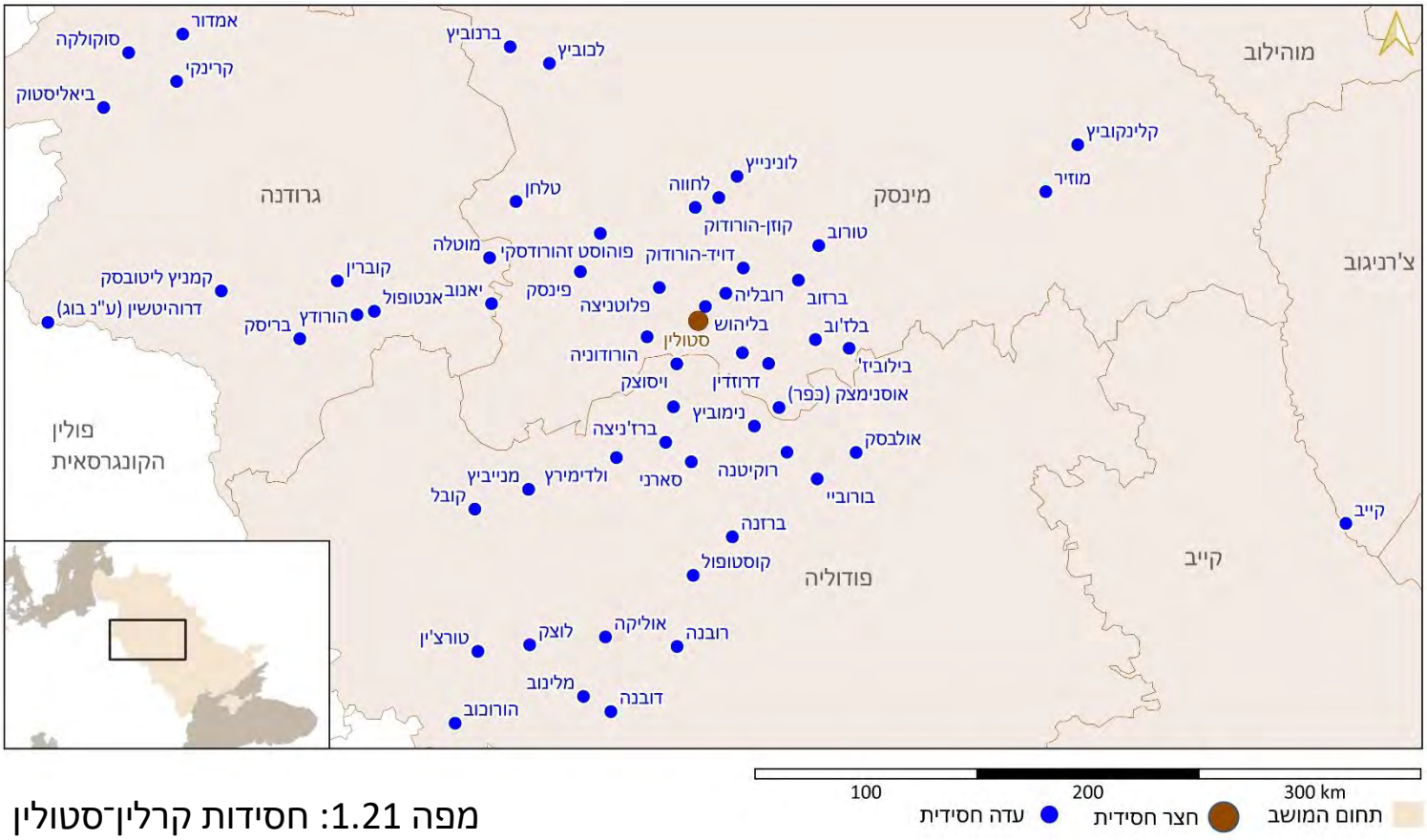
תמו המחלוקות בינה ובין הסביבה הלא חסידית, והן הובילו לאורך השנים לנדודיה של החצר בין קרלין לסטולין.

כשנה לאחר עלייתו של אשר (׳השני׳; 1827–1873) להנהגת החצר בסטולין, הלך האחרון לעולמו. בעקבות זאת נתמנה בנו בן הארבע, ישראל (1868–1921), ׳הינוקא מסטולין׳, לצדיק הצעיר ביותר בתולדות החסידות. חרף המשבר שעורר מהלך זה בתוך החסידות, ישראל מסטולין הצליח בשנים הבאות לבסס את מעמדו, וללכד סביבו חלק גדול מן החסידים. הוא הנהיג את החסידות לאורך כל התקופה הנדונה כאן, ושימר את כוחה ואת השפעתה.[51] עשרות עדות של חסידיו פרוסות היו בתקופה הנדונה כאן בפולסיה, בחלקו הדרום־מערבי של פלך מינסק ובפלך גרודנה, וכמה עשרות עדות נוספות בפלך וולין.[52]



[51] פולין, רבניות, עמ׳ 66–72; שגיב, ינוקא, עמ׳ 145–156; בראון, כספינה מיטלטלת, עמ׳ 108–117.

[52] ראו למשל: זלמן בהרב, ׳עיירתי קלינקוביץ׳, העבר, טז (תשכ״ט), עמ׳ 246; א׳ שולמאן, ׳מעשים בכל יום: קאזאנ־האראדאק (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 8 ביולי 1891, עמ׳ 3; אפרון, אמדור, עמ׳ 52; ׳שולן אין בערעזנע׳, מיַין שטעטעלע בערעזנע, בעריכת ג׳ ביגיל, תל אביב תשי״ד, עמ׳ 31; טברסקי, החצר הפנימית, עמ׳ 207.



מפה 1.21: חסידות קרלין־סטולין

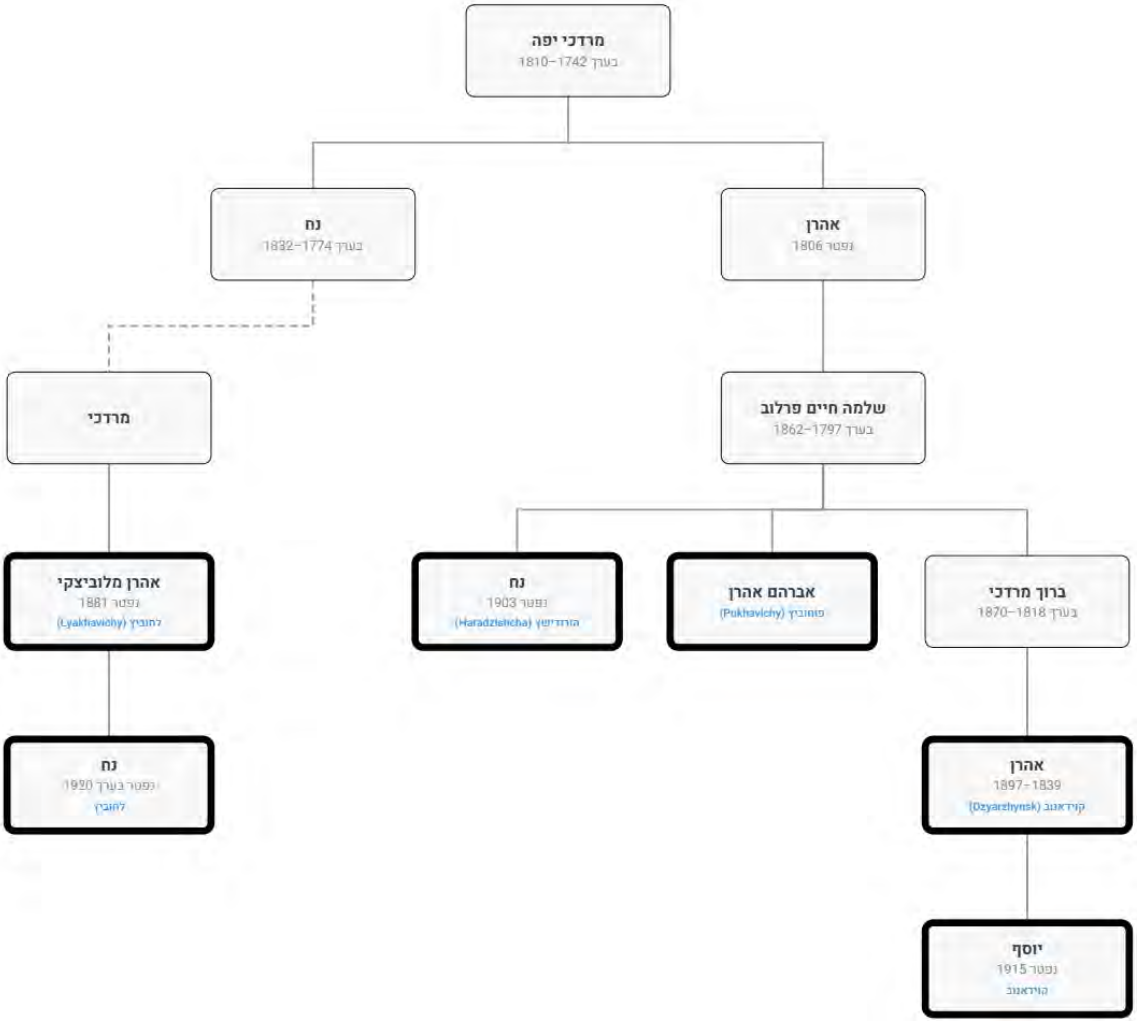
17. <u>חסידויות לחוביץ וקוידאנוב</u>

מספר חסידויות נסתעפו במאה ה־19 מן החסידות הקרלינית דרך תלמידים וצאצאים. 'ה"חדר" הקארליני' – כך כינה אותן חוקר החסידות הליטאית, זאב רבינוביץ, על שם מוצאן, ומתוקף קרבתן הגנאולוגית, הרעיונית והגאוגרפית לחסידות קרלין.[53] מרדכי מלחוביץ (נפטר 1810), תלמידו של שלמה מקרלין, גלה עם מורו ללודמיר. בהמשך חזר לפולסיה יחד עם אשר פרלוב, והשתקע בלחוביץ (Lyakhavichy) שבפלך מינסק. לאחר מותו המשיכו צאצאיו את דרכו. חלקם הבליטו את כפיפותם לחסידות הקרלינית, ושימשו בעבור החסידים

[53] רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 111.

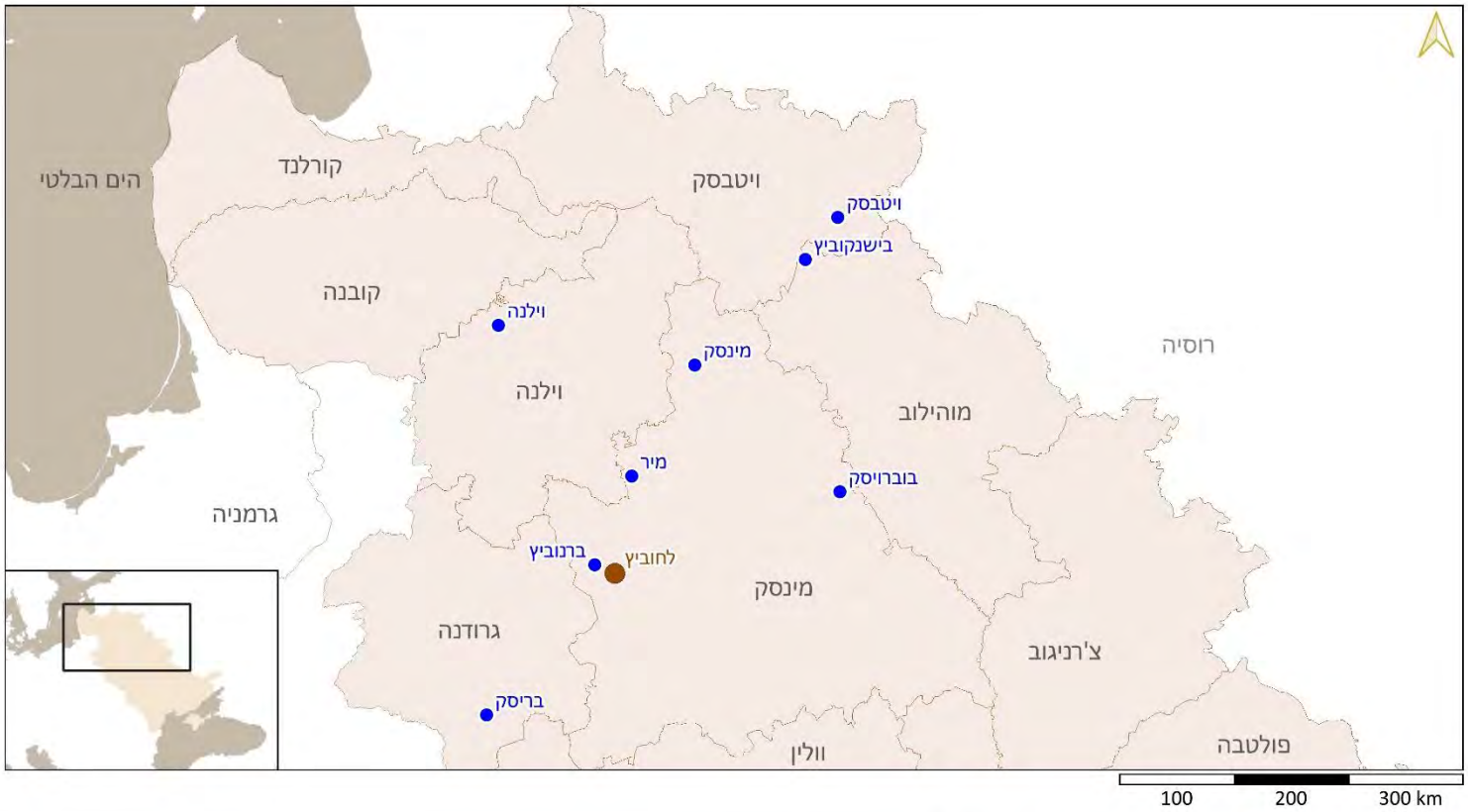
בלחוביץ בתפקיד של 'צדיקי משנה',[54] ואילו אחרים ביקשו – אם מתוך נטייתם האישית, ואם בלחץ החסידים המקומיים – לבטא את עמידתם העצמאית.[55]

חסידות קוידאנוב נסתעפה מתוך חסידויות קרלין ולחוביץ, ונוסדה על ידי שלמה חיים פרלוב (1797–1862), נכדם המשותף של מרדכי מלחוביץ ושל אשר מקרלין־סטולין. עם היווסדה, בתקופה של חילופי הנהגה בשושלת הלחוביצית, נטו אחריה רבים מחסידי לחוביץ. המוקדים העיקריים של שני ענפים חסידיים אלה פעלו בפלך מינסק, שם נוסדו עדות חסידיות שזוהו עמם.

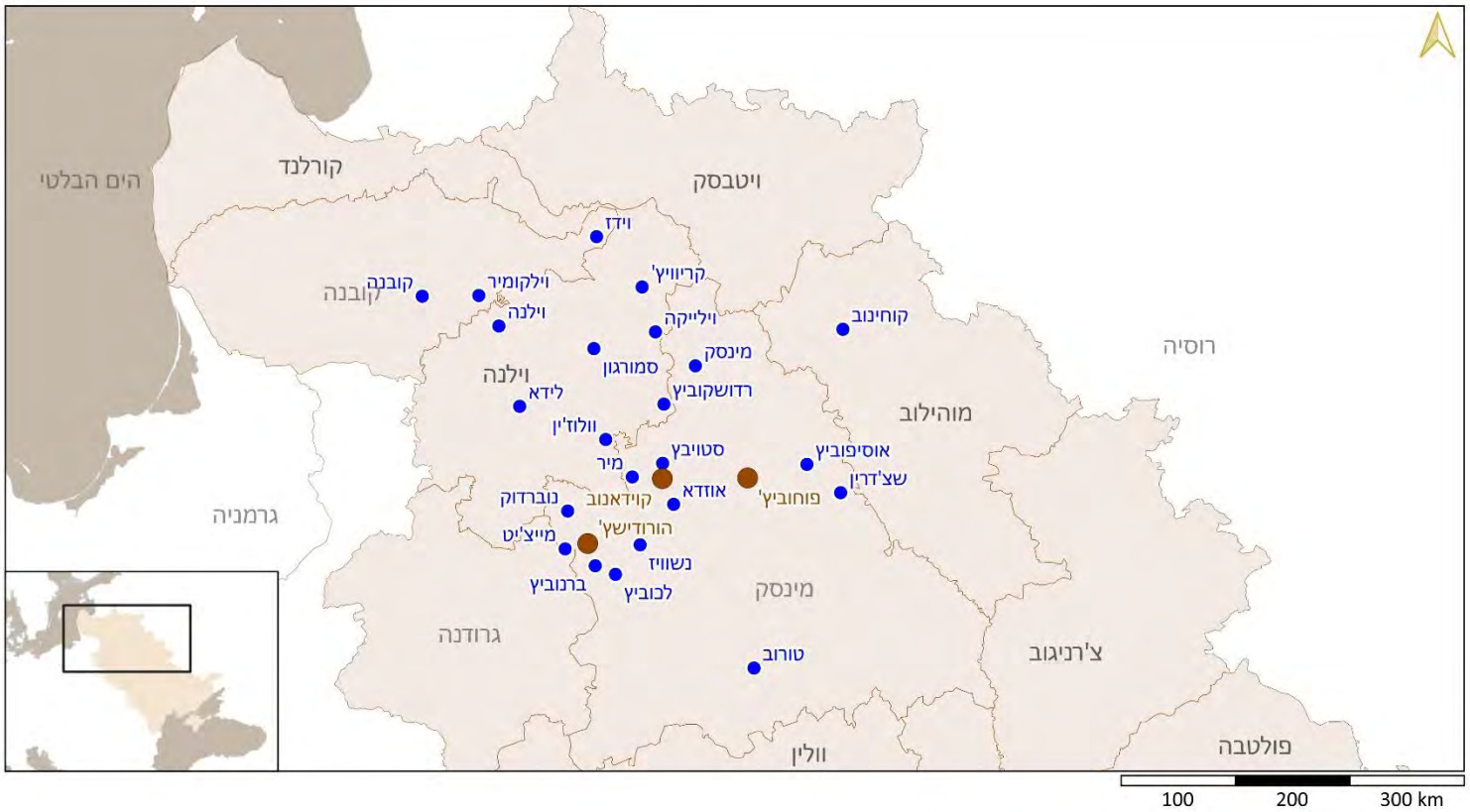


[54] ראו על כך: אסף, החסידות בהתפשטותה; אסף, מוולין לצפת.

[55] יחיאל מיכל טוקצינסקי, 'לאחוביץ מלפני שבעים שנה', ספר לחוביץ, עמ' 16–17; ניסן אהרן טוקצינסקי, 'מפי אבא ובהשפעת אבא', שם, עמ' 19–20; אביגדור גרינשפאן, 'הרב רבי מרדכי ברבי משה חיים', שם, עמ' 196; הנ"ל, רבי אהר'לי, עמ' 198–199; רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 119.



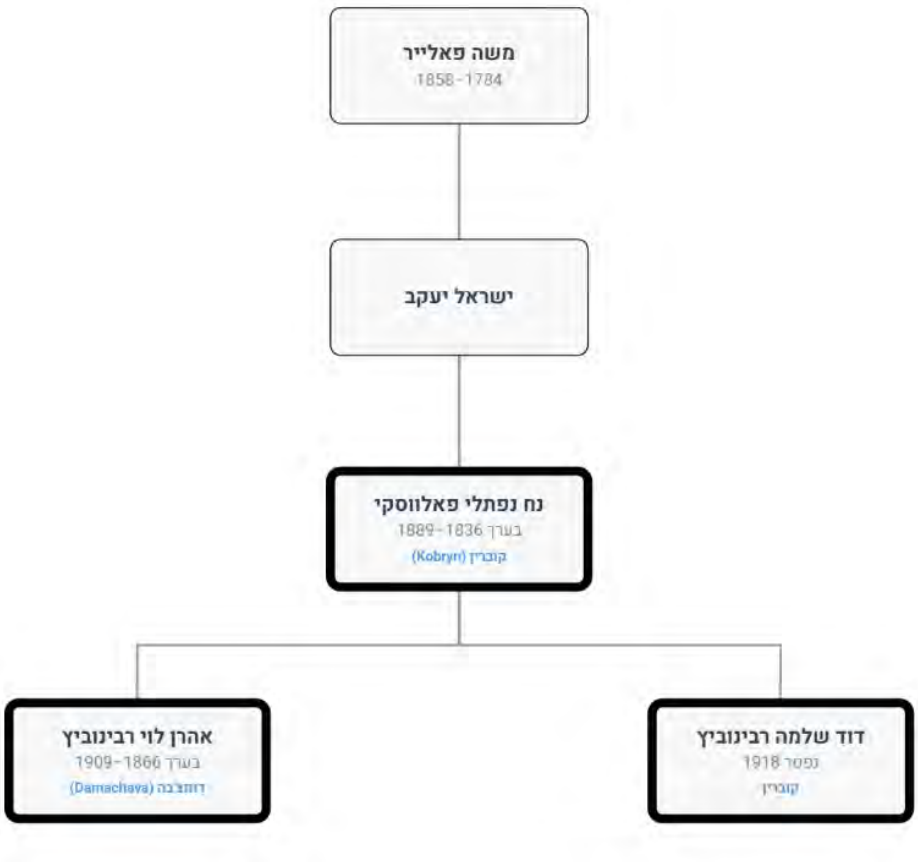
מפה 1.22: חסידות לחוביץ



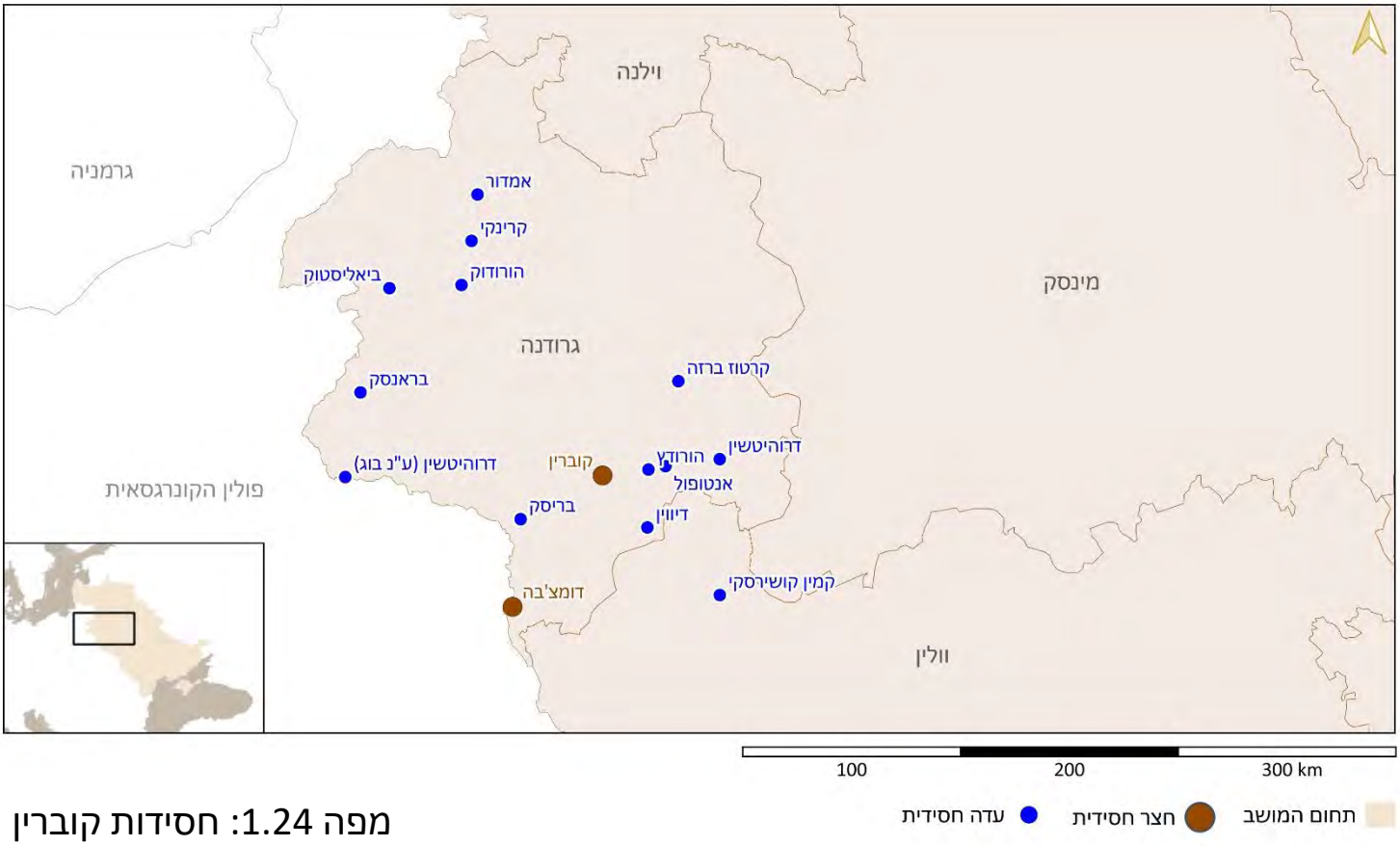
מפה 1.23: חסידות קוידאנוב

18. <u>חסידות קוברין</u>

חסידות קוברין נוסדה על ידי משה פאלייר (1784–1858), אחד מתלמידיו של מרדכי מלחוביץ, באמצע המאה ה־19. הקמתה של החצר בקוברין (Kobryn) שבפלך גרודנה סימנה את התרחבותה של החסידות הליטאית מערבה, אל קרבת הגבול הפולני. לאחר מותו של משה מקוברין התפצלה החסידות: חלק מן החסידים בחרו בתלמידו, אברהם ויינברג, שהקים חצר חדשה בסלונים; קבוצה קטנה יותר דבקה בנכדו, נח נפתלי פאלווסקי (בערך 1836–1889), שעלה על כס ההנהגה בקוברין.[56] חסידי קוברין מרוכזים היו אף הם, רובם ככולם, בפלך גרודנה.



[56] ראו על כך: קוטיק, מה שראיתי, עמ' 266–267.



מפה 1.24: חסידות קוברין

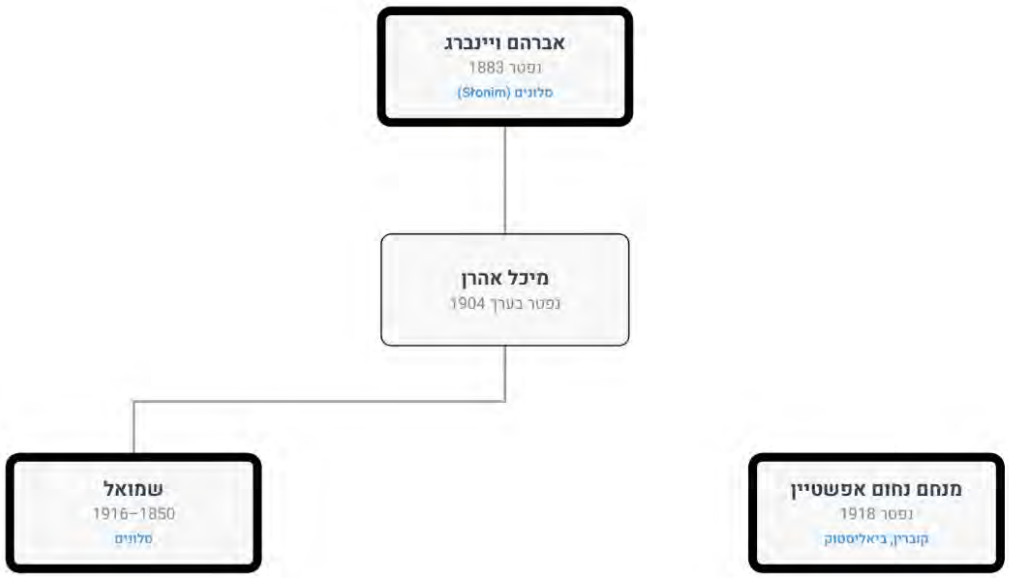
19. <u>חסידות סלונים</u>

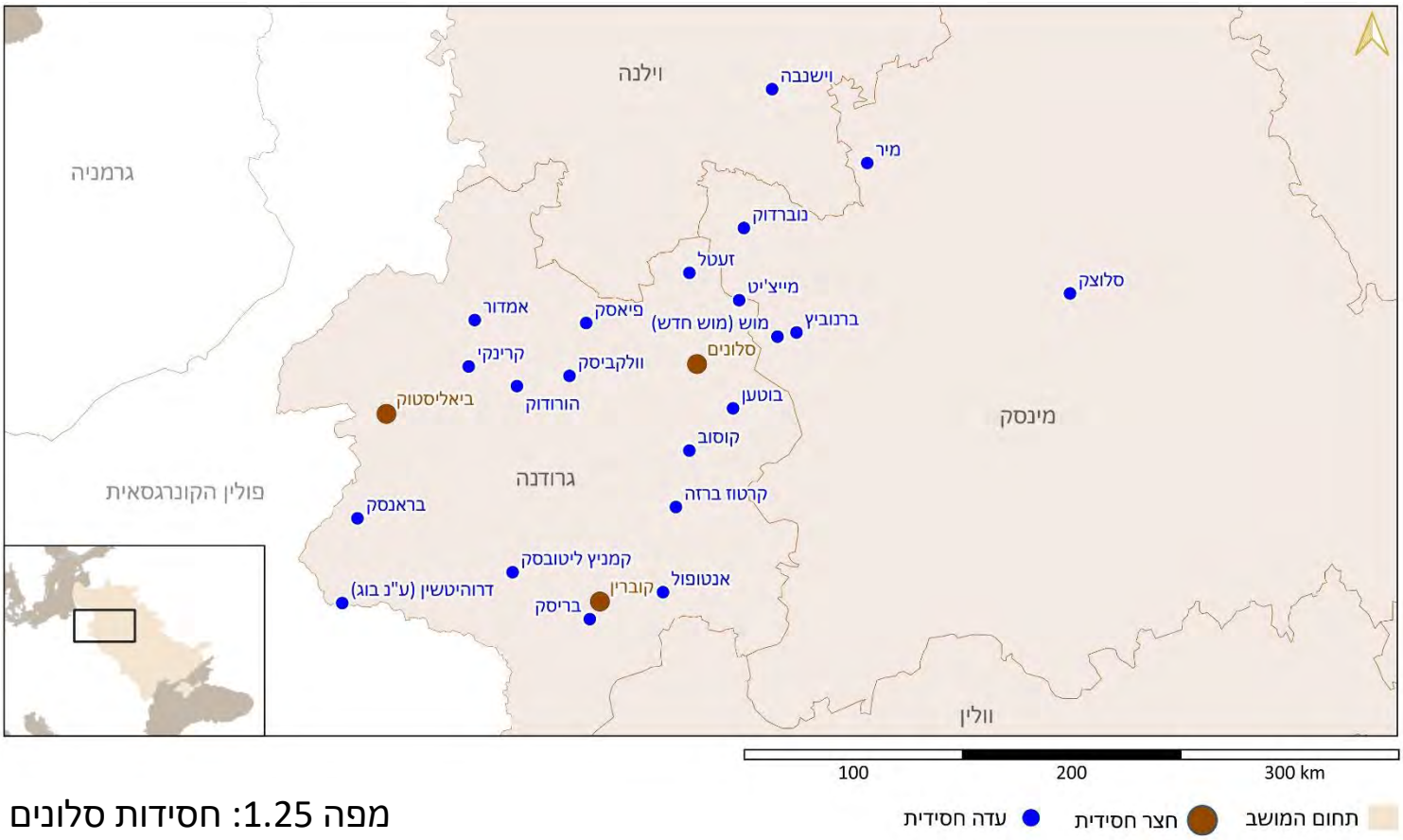
אברהם ויינברג מסלונים (נפטר 1883) היה, כאמור, תלמידו של משה מקוברין, ועוד קודם לכן מתלמידיו של מרדכי מלחוביץ. בשלהי שנות החמישים, לאחר פטירתו של משה מקוברין, עלה להנהגה בסלונים (Słonim) שבפלך גרודנה. נכדו, שמואל ויינברג (1850–1916), הנהיג את חסידי סלונים לאורך התקופה הנדונה כאן, ונטל חלק בכמה יוזמות בעלות אופי אורתודוקסי בשיתוף פעולה עם צדיקים נוספים בני הזמן.[57] כפי שאראה להלן, חסידות סלונים היא ככל הנראה הזרם החסידי היחיד שפעל ברוסיה בתקופה הנדונה כאן וחלק מחסידיו הונהגו על ידי תלמיד־יורש, הוא מנחם נחום אפשטיין (נפטר 1918).[58] תפוצתה של חסידות סלונים התרכזה בעיקר בפלך גרודנה, שם היו לה כמה עשרות עדות חסידיות.[59]

[57] לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 274–280.

[58] ראו להלן, הערות 88–90.

[59] ראו למשל: חנה ברבלט, 'בית דרייזל פאצ'עוויצ'ער', פיעסק ומוסט: ספר יזכור, תל אביב תשל"ה, עמ' 179; קסטילניץ, מזקנים אתבונן, ב, עמ' שג–שד.





מפה 1.25: חסידות סלונים

20. <u>חסידות יאנוב־לובושוב</u>

'בדרך־כלל', כתב זאב רבינוביץ, 'היו חסידי ליטא קשורים בעיקר בקארלין או באחת מארבע תנועותיה־בנותיה. אולם קיימות היו בפולסיה שלוש שושלות חסידיות שלא התייחסו על ה"חדר" הקארליניי.[60] חסידות דויד־הורודוק שפעלה בפלך מינסק נסתעפה מתוך שושלת גינצבורג, שמקורה בוולין, והוצגה לעיל. גם את שושלת פצ'ניק כלל רבינוביץ בתוך אותם 'בתי־אבות חסידיים אחרים בפולסיה', וזאת בשל השתרשותה של חסידות ברזנה בקרב קהילות רבות באזור זה. ואולם, מרכז פעילותה היה ונותר בוולין, והיא הוצגה לעיל יחד עם יתר החסידויות שפעלו באזור זה. נותרה אפוא חסידות יאנוב־לובושוב, שפעלה בשתי עיירות אלה, על הגבול שבין פלך מינסק ופלך גרודנה. חסידות זו נוסדה על ידי שמריהו ויינגרטן (נפטר 1846), חתנו של דוד מסטפן. ויינגרטן ישב בלובושוב (Lyubeshiv; פלך מינסק), והשפעתו, לדברי רבינוביץ, הייתה רחבה למדי, והגיעה עד לקוברין, השוכנת כ־95 ק"מ צפונית־מערבית ללובושוב. בדור הבא, עם עליית בניו של שמריהו על כס ההנהגה, תקעה החסידות יתד גם ביאנוב (Ivanava; 'יאנוב על יד פינסק', פלך גרודנה), השוכנת כ־45 ק"מ צפונית ללובושוב.

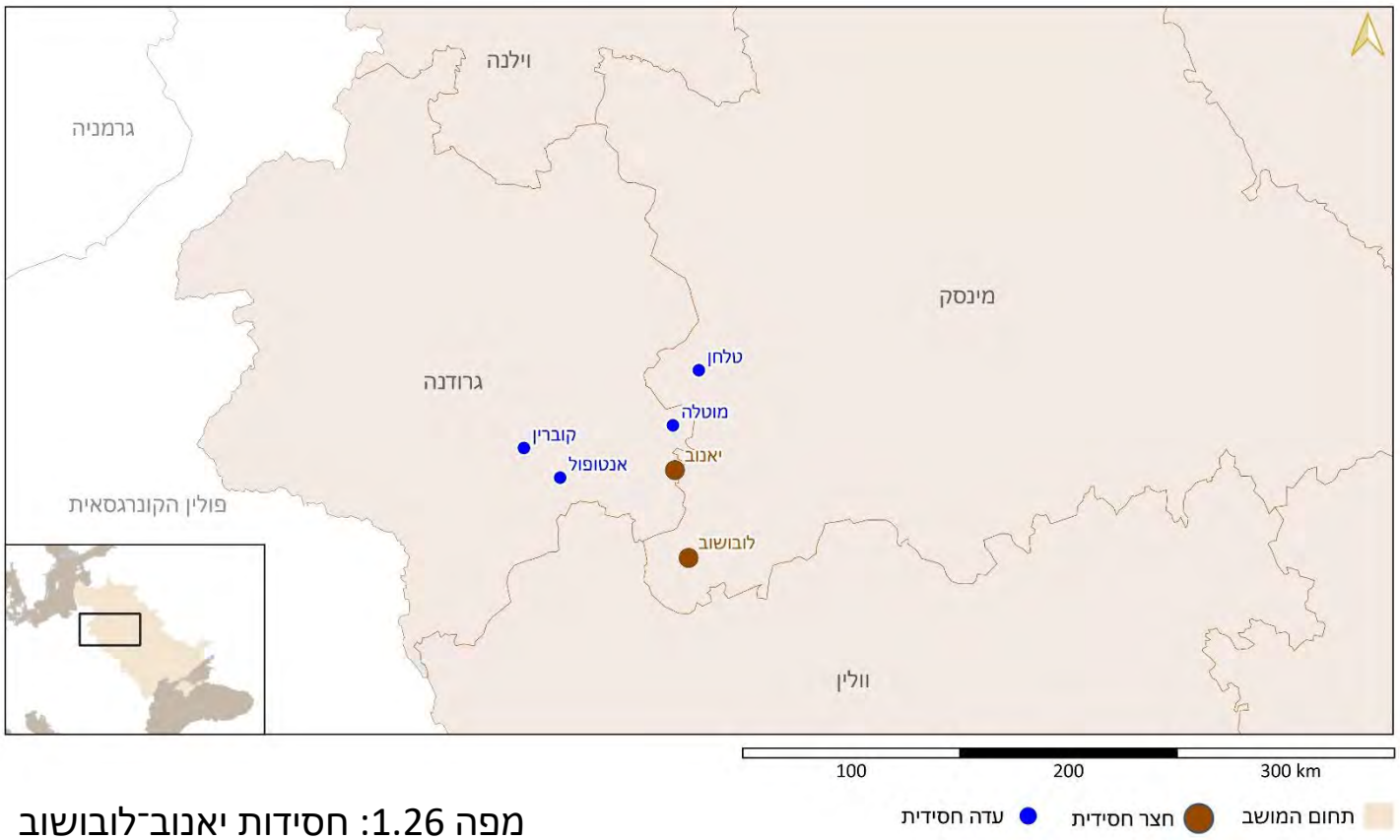
הנוכחות של חסידי יאנוב־לובושוב בקוברין, שעליה הצביע רבינוביץ בדברו על 'השפעתו הרחבה' של מייסד השושלת, נשתמרה גם בתקופה הנדונה כאן בדמות בית המדרש של חסידי יאנוב שהוסיף לפעול בעיר.[61] ואולם, תפוצתן הכוללת של עדות חסידי יאנוב הייתה מצומצמת, והסתכמה בקבוצות בודדות בפלך גרודנה, ועוד פחות מכך בפלך מינסק.[62]



[60] רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 144.

[61] המליץ, 12 בפברואר 1899, עמ' 7.

[62] צ'מרינסקי, עיירתי מוטלה, עמ' 89–91, 142; י' תנחומי, 'חיי הדת והמסורת', ספר קוברין, עמ' 134–135; פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ' 252.



מפה 1.26: חסידות יאנוב־לובושוב

21. <u>חסידות חב״ד</u>

למן שלהי המאה ה־18 התפתחה והשתרשה החסידות החב״דית בשטחי רוסיה הלבנה, הכוללים את פלכי ויטבסק, מוהילוב וחלקו המזרחי של פלך מינסק. בשנות השמונים של אותה מאה קיבל על עצמו שניאור זלמן (נפטר 1812) – אז מליוזנה (Lyëzna) ולימים מליאדי (Lyady; פלך מוהילוב) – את הנהגת החסידים באזור, והפך לממלא מקומם של מנחם מנדל מויטבסק (1730–1788) ואברהם מקאליסק (1741–1810), שני המנהיגים החסידיים שעמדו בשנות השבעים של המאה בראשה של קבוצת עולים לארץ ישראל. ׳מכאן ואילך׳, כלומר, למן עלייתו של שניאור זלמן על כס ההנהגה, ׳תולדות החסידות בפלכים אלה מזוהות במידה רבה עם תולדות חסידות חב״ד, שכן צדיקים אחרים כמעט לא ניסו להתיישב או לפעול שם׳.[63]

בנו של שניאור זלמן, דוב־בער (1773–1827), הוא זה שהעתיק את חצרו לליובאוויץ׳ (Lyubavichi; פלך מוהילוב), כאשר לצידו פעל באותה עת ענף מקביל שייסד אהרן הלוי הורוויץ (1766–1828), תלמידו של אביו,

[63] אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ׳ 78.

בסטרושלה (Starasel׳lye).[64] פילוג זה היה קצר ימים, והמבנה הכללי של החסידות נותר ריכוזי ומאוחד תחת הנהגת חצר ליובאוויץ׳, שהפכה לאורך המאה ה־19 למרכזה הדומיננטי של החסידות.[65] ואולם, לצד החצר בליובאוויץ׳ נוספו בשליש האחרון של המאה מרכזים חב״דיים מתחרים, שנוסדו על ידי בניו של מנחם מנדל (1789–1866), בעל ה׳צמח צדק׳. התמורות שהתחוללו בחצרות החב״דיות לאורך השנים הובילו לכך שמוקד הכוח נדד ביניהן מעת לעת. אם בראשית התקופה הייתה חצר קאפוסט לדומיננטית שבהן, אזי עם עלייתו להנהגה של שלום דוב־בער (1860–1920) שבה ומיצבה עצמה חצר ליובאוויץ׳ כמרכז חסידי בעל השפעה, שהתבלט בעשייתו הציבורית לאורך השנים הבאות ועד למלחמת העולם הראשונה.

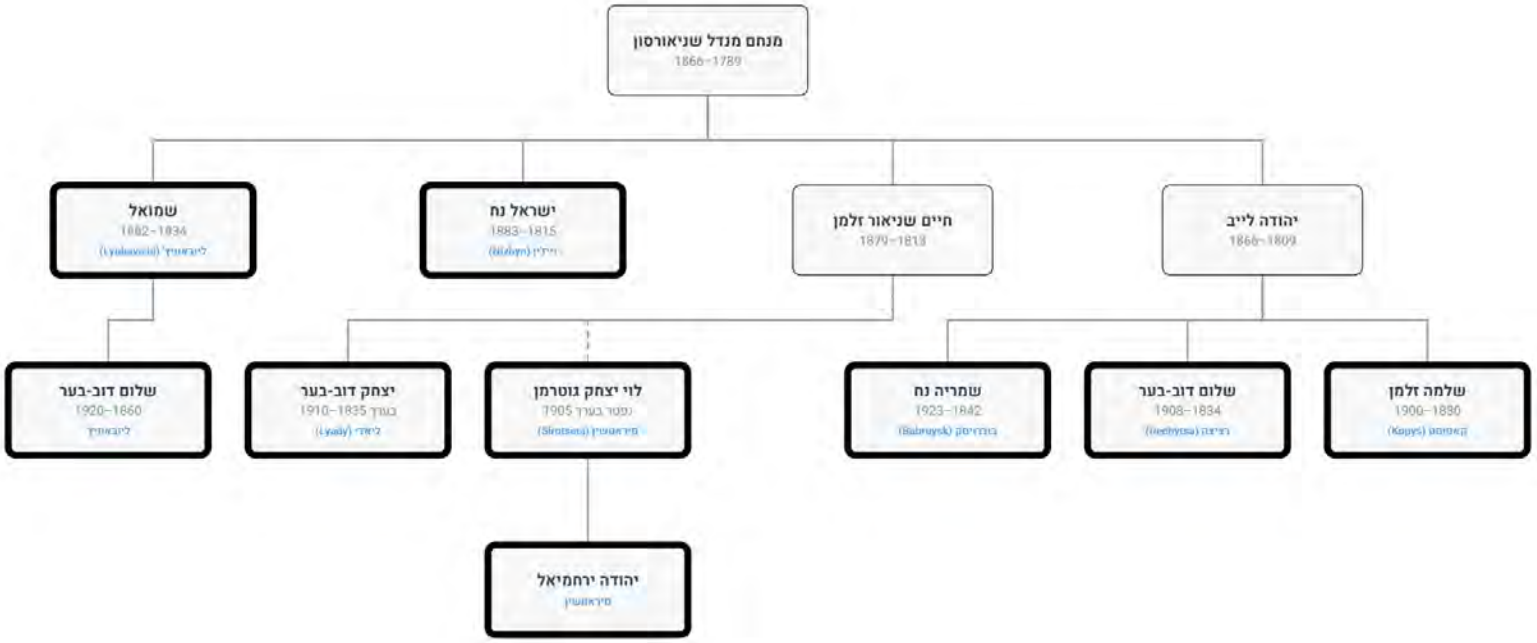
פיזורה הגאוגרפי של החסידות החב״דית הוא הנרחב ביותר מבין כל העדות החסידיות שפעלו בתחומי רוסיה הצארית. מאחוריו עמד, במידה רבה, המנגנון המנהיגותי ההיררכי שנבנה עוד בימי מנהיגה הראשון, שניאור זלמן מליאדי, במטרה להפחית את העול המוטל על כתפיו, מחד גיסא, ולאפשר הפצה רחבת היקף של מסריו, מאידך גיסא. ׳דרגי הביניים׳ – בהם רבנים, משולחים ו׳חוזרים׳ – שנוסדו ונתבססו בדורות הבאים על מנת לתווך בין הצדיק ובין ציבור החסידים, תמכו גם הם בעמידתן העצמאית של עדות חב״דיות באזורים מרוחקים.[66] כך, לצד תפוצתה הנרחבת של חסידות חב״ד בפלכים הצפוניים של תחום המושב – שכללה ריכוזים של כמה עשרות עדות בכל אחד מפלכי מינסק, מוהילוב, ויטבסק, וילנה וקובנה, ונוכחות מצומצמת בפלך גרודנה ובקורלנד – נוסדו ריכוזים של חסידי חב״ד גם בבסרביה, ברוסיה החדשה, בפולטבה ובצ׳רניגוב, ואף בכמה ערים מחוץ לתחום המושב, בהן פטרבורג, מוסקבה, חרקוב ובראנסק (Bryansk).

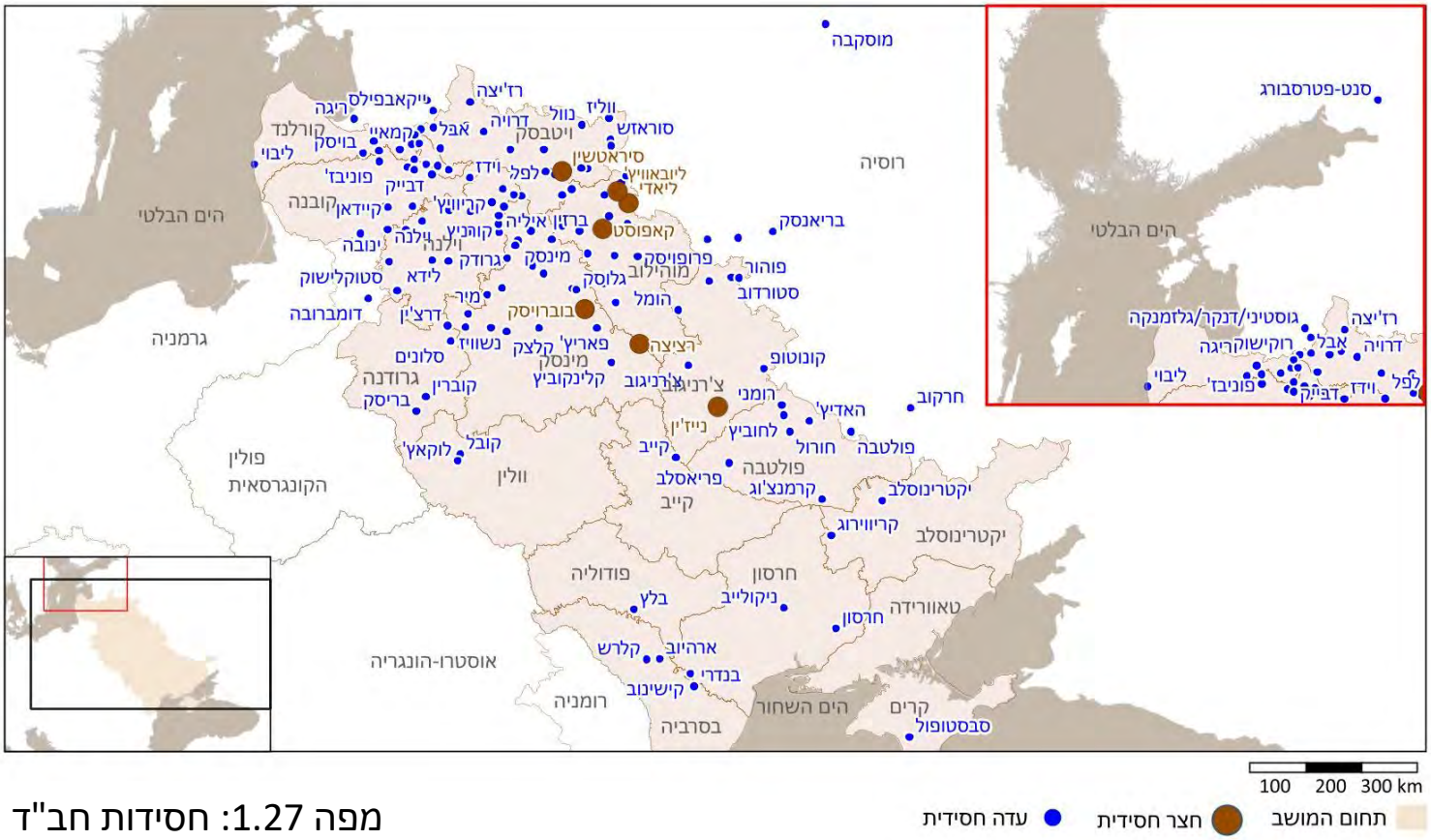
---

[64] ראו על כך: רחל אליאור, ׳המחלוקת על מורשת חב״ד׳, תרביץ, מט (תש״ם), עמ׳ 166–186; אטקס, בעל התניא, עמ׳ 414–456; רוסמן, הבעש״ט, עמ׳ 237–261; Naftali Loewental, *Communicating the infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago 1990, pp. 100–138

[65] על הפעילות הציבורית של חצר ליובאוויץ׳ באמצע המאה ה־19 ראו: לוריא, עדה ומדינה. על אף מרכזיותה של ליובאוויץ׳ ודעיכתו של המרכז בסטארושלה, גם בתקופה הנדונה כאן מצויות היו קבוצות של חסידי סטארושלה בתוך העדות החב״דיות. על חסידי סטארושלה בדיסנה (Dzisna) שבפלך וילנה ראו: שריון, זיכרונות, עמ׳ 2. על בית מדרש סטארושלה בביחוב ישן (Bykhaw) שבפלך מוהילוב ראו: המליץ, 14 בפברואר 1895, עמ׳ 8. על מניין סטארושלה בוויטבסק ראו: המליץ, 5 בפברואר 1894, עמ׳ 5–6.

[66] אטקס, בעל התניא, עמ׳ 70–80, 99–110; לוריא, שם, עמ׳ 42–61.

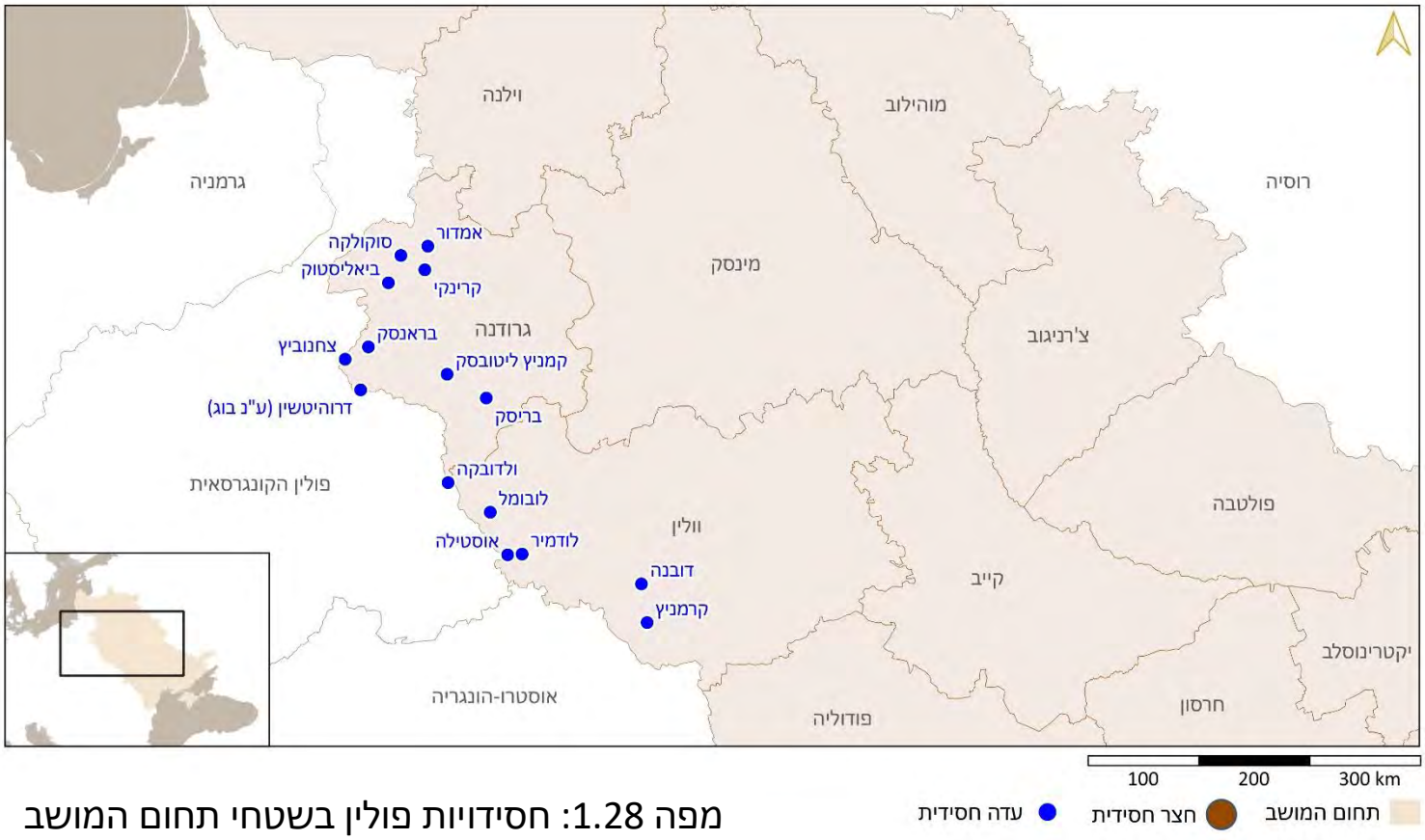




מפה 1.27: חסידות חב"ד

22. <u>חסידויות מחוץ לרוסיה</u>

רובן המכריע של העדות החסידיות שפעלו במרחב הגאוגרפי הנדון כאן השתייכו לחצרות ולשושלות חסידיות ששכנו בתחום המושב. הריבוי של חסידי בית רוז'ין־סדיגורה, שנזכר לעיל, היה תוצר של הנסיבות ההיסטוריות הקשורות בשורשיה ה'רוסיים' של השושלת, ואף הוא לא חרג מדפוסי הפיזור הגאוגרפי שאפיינו את התנועה. דפוסים אלה הביאו לכך שברוב המקרים נתחמו העדות החסידיות לאזור גאוגרפי מובחן בקרבת החצר החסידית שאליה השתייכו. לעיתים, כמובן, היה זה אזור נרחב, ולעיתים מצומצם יותר. נוכחותם של חסידי רוז'ין־סדיגורה נתחמה, אם כן, בעיקר לאזור הגבול, לפלכי בסרביה, פודוליה וווֹלין. בדומה לכך הופיעו בפלכי וולין וגרודנה, הגובלים באוסטרו־הונגריה ובפולין המרכזית, גם עדות חסידיות רבות שזוהו עם שושלות שמוצאן מאזורים אלה, ובעיקר מפולין. הקבוצות הבולטות שבהן הן עדות של חסידי גור, קוצק, ראדזין, איזביצה, ראדזימין, וורקה ונובומינסק, והן קובצו במפה שלהלן תחת הכותרת המכלילה 'חסידויות פולין'. עדות חסידיות שהשתייכו לקבוצות אחרות, בהן בלז וזידיטשוב, הושמטו מן המפה בשל ייצוגן המצומצם.



מפה 1.28: חסידויות פולין בשטחי תחום המושב

ג. המנהיגות החסידית: על הורשת ההנהגה ועל אתגריה

עיקרון השושלתיות, דהיינו, עלייתם להנהגה של צדיקים בעלי ייחוס משפחתי בתהליך של ירושת אבות, הופיע בתנועה החסידית בסוף ה־18. עד לאמצע המאה ה־19 הוא נתקבע כדפוס מרכזי שהתווה את צורת ארגונה החברתי.[67] ההורשה הגנטית התקבלה כעיקרון מפתח בכלל המרכזים החסידיים, אך לדומיננטיות הגדולה ביותר זכתה ברוסיה.[68] אומנם, גם בשטחי רוסיה היו מקרים של ענפים חסידיים שנתפתחו מתלמידים, בהם, למשל, אהרן מסטרושלה, תלמידו של שניאור זלמן מליאדי, חסידויות נסכיז ואוליק, שנוסדו על ידי תלמידי המגיד מזלוצ׳וב, או חסידויות לחוביץ, קוברין וסלונים, שנסתעפו מ׳בית קרלין׳ באמצעות תלמידים. אף על פי כן, גם בתוך ענפים אלה נתקבע במרוצת השנים דגם ההורשה הגנטי. מבט על שכבת ההנהגה החסידית כפי שהיא מוצגת בתרשימים שהובאו לעיל מלמד כי המנהיגים החסידיים שפעלו ברוסיה בתקופה הנדונה כאן היו, ככלל, צאצאים למנהיגים בעצמם, ובכך חלק משושלת ממוסדת.

התקבעותה של ההורשה הגנטית אין משמעותה כי העברת ההנהגה נעשתה תהליך פשוט או נטול קונפליקטים. גם בשנים אלה צצו יריבויות ומתחים רבים, אשר הפכו תהליך זה לסבוך ולעיתים אף לטעון במיוחד. המורכבות הכרוכה בשימור רציפותה של השושלת החסידית מוכרת היטב מן המחקר, והיא הודגמה במגוון רחב של מקרים – בתוכם גם כאלה מן התקופה הנדונה כאן.[69] לפיכך, מטרתי אינה לנתח את אתגרי ההורשה כשלעצמם, אלא להאיר את משמעותם ביחס לתמונה הרחבה של ההנהגה החסידית בת הזמן, ובהמשך לעמוד על השפעותיהם על החיים החסידיים כפי שהתקיימו בקהילות. להלן אציג אפוא כמה אתגרים או תופעות שנלוו להעברת ההנהגה בחלק מן השושלות, ואדגים אותם באמצעות מקרי בוחן. מקרים אלה ישמשו, בין היתר, בסיס לדיון במפת יחסי הכוחות בתוך החברה החסידית כפי שנתגבשה בשנים הנדונות כאן.

1. <u>פיצול ואטומיזציה</u>

כאמור, עיקרון השושלתיות התקבל והתבסס בקרב החסידויות ברוסיה עוד בראשית המאה ה־19. ברבות השנים אימצו החסידויות שצמחו בגבולות האימפריה שני דפוסי הורשה שושלתית: חלקן נקטו בהורשה

---

[67] על התקבעות עיקרון ההורשה השושלתית ראו בין היתר: שרוט, חסידות וכריזמה; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ׳ 196–197; רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, במיוחד עמ׳ 48–50; אסף, דרך המלכות, עמ׳ 100–101; פולין, רבניות, עמ׳ 53–56; בראון, הורשת ההנהגה, עמ׳ 176–177; ביאל, חסידות, עמ׳ 233–237, 282–284.

[68] ביאל, שם, עמ׳ 284. על התקבעותה המאוחרת של ההורשה הגנטית בחסידות פולין ראו גם: דיינר, אנשי משי, עמ׳ 117–135.

[69] ראו בין היתר: שגיב, ינוקא; פולין, רבניות; בראון, כספינה מיטלטלת; שגיב וקפלן, ילד של אמא; היילמן, מי ינהיג; ארליך, מנהיגות, עמ׳ 291–403; אלון דהן, ׳מאבקי הירושה בחסידות חב״ד׳, כיוונים חדשים, 17 (2008), עמ׳ 204–219.

ריכוזית־ליניארית לצאצא מוסכם, ואחרות הלכו אחר הדגם של הורשה מבוזרת המתפצלת בין כל הבנים או חלקם. דגם ההורשה המפוצלת הופיע לראשונה בחסידויות אוקראינה וגליציה. אימוצו הוביל לכך שבתוך זמן לא רב גדל היצע המנהיגים, ותחת חסותה של אותה שושלת הסתופפו בתוך כמה דורות עשרות רבות של צדיקים.[70]

לריבוי הגדול ביותר הגיעו, באופן טבעי, שושלות שאימצו את ההורשה המפוצלת כדגם ההורשה הדומיננטי מראשית דרכן. ברוסיה הייתה זו, ללא ספק, שושלת צ׳רנוביל, שבה נתקבע העיקרון שלפיו כלל הצאצאים, פרט ליוצאי דופן, עלו להנהגה.[71] ואולם, התבוננות על התרשימים שלעיל מגלה כי דגם הורשה זה אומץ בתקופה הנדונה כאן, גם אם לא במלואו, בחסידויות רבות.

אחת מהן היא חסידות סווראן, שהתפצלה בתקופה הנדונה כאן בין כמה מרכזים: בסווראן (Savran׳) הנהיג את החצר דוד (נפטר 1912), נכדו של משה צבי גוטרמן;[72] ענף נוסף של החסידות הגיע באמצע המאה ה־19 לצ׳צ׳לניק (Chechel׳nyk; פלך פודוליה), ובתקופה הנדונה כאן פעל בו שלמה (בערך 1858–1919), דור רביעי למשה צבי;[73] אחד מבניו של שלמה, ישראל (בערך 1888–1918), הנהיג במקביל אליו את חסידיו בברשד (Bershad׳). לצד מרכזיה של חסידות סווראן בפודוליה הכתה החסידות שורש גם בבסרביה. עוד בראשית המאה ה־19 התיישב אריה לייב ורטהיים, אחיו של משה צבי, בבנדרי (Tighina), וייסד בה חצר שהתבססה באזור ופעלה בו עד לראשית המאה העשרים. בראשית שנות השמונים פעל בה יצחק ורטהיים (נפטר 1911),

---

[70] אסף, דרך המלכות, עמ׳ 103–104; אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ׳ 88–89; שרוט, חסידות וכריזמה, במיוחד עמ׳ 332.

[71] על השלכותיה של ההורשה המפוצלת על רשת ההנהגה של בית צ׳רנוביל בשנים הנדונות כאן ראו עוד להלן, בפרק השני, בסמוך להערות 11–16.

[72] בשנות השבעים גורש דוד מסווראן, ונדד לאוורוץ׳ שבוולין. שנים ספורות לאחר מכן הצליחו בני העיירה להשיבו באמצעות עתירה למושל הכללי של הפלך. ראו: שוורץ, חיי, עמ׳ רכ–רכב; פנחס בן אלעזר, ׳פולייטון: דברים כהויתם׳, המליץ, 9 בנובמבר 1885, עמ׳ 1297–1300; ׳מעשים בכל יום: ס״ט פטרבורג׳, המליץ, 27 בספטמבר 1886, עמ׳ 1476. שוורץ תיאר את דוד מסווראן כגורם מחרחר ריב וכמי שעוסק תדיר בהלשנות על בני עירו: שוורץ, שם, עמ׳ קעו–קעט. כמוהו התייחס גם כותב הפיליטון לאופיו הניצי של הצדיק, ולמחלוקת ה׳כדבר׳ שאליה הסית את חסידיו בכמה עיירות. על רקע זה הביא הכותב את השתלשלות האירועים שהובילו לגירושו של הצדיק מן העיירה. המאבקים הפנימיים בתוך העיירה עולים גם מדיווח נוסף בעיתונות המלמד על הלשנה מאוחרת נוספת על הצדיק שמקורה באנשי סווראן: ז׳ אונטערשיטץ, ׳מעשים בכל יום: סאוווראן (פ׳ פאד׳)׳, המליץ, 3 במאי 1889, עמ׳ 4–5. על מעורבותו של דוד מסווראן ושל חסידיו במחלוקת ה׳כדבר׳ למן שנות השישים של המאה ה־19, ועל סכסוכים נוספים ביניהם ובין חסידות צ׳רנוביל לענפיה, ראו: אסף, נאחז בסבך, עמ׳ 280–281.

[73] ראו עליו להלן, הערה 79.

דור שלישי למייסד החצר, ואחריו בנו שמעון שלמה (1865–1925). לאורך כל התקופה הנדונה כאן פעלו אפוא במקביל זה לזה לפחות שלושה צדיקים שמוצאם בחסידות סווראן־בנדרי.

כמו חסידות סווראן, שושלות חסידיות נוספות פעלו במתכונת מפוצלת – משושלות דוגמת אפטה־מז׳יבוז׳, ליניץ־סוקוליבקה, נסכיז וחב״ד, שהתפצלו בשלבים שונים לאורך המאה ה־19 ופעלו בתקופה הנדונה כאן במספר מוקדים, ועד לחסידויות דוגמת קוברין, יאנוב, רזישצ׳ב וזוויל, שהונהגו בשנים אלה על ידי שני אחים־יורשים.

2. <u>יריבות</u>

תהליכי הפיצול של השושלות החסידיות לוו לא פעם ביריבות גלויה או סמויה בין ענפי השושלת. המחלוקות בין הצאצאים או בין החסידים באשר לזהותו של היורש עשויות היו להיות הגורם לפיצול שנתהווה בתוך השושלת, או, לחילופין, להיווצר בעקבותיו, על רקע התחרות שהתפתחה בין היורשים. היריבות שהסתמנה בין בניו של חיים מנחם מזינקוב (1837–1893), דור רביעי למייסד שושלת אפטה־מז׳יבוז׳, היא דוגמה לשני דפוסים אלה גם יחד. לאחר מותו של חיים מנחם פרצה מחלוקת בין שני בניו – פנחס (1872–1916) ומשה (בערך 1879–1923) – ׳זה אומר כולו שלי וזה אומר כולו שלי׳. בעזרת תיווך חיצוני הגיעו השניים לפשרה שבמסגרתה ירש משה את בית אביו ואת בית מדרשו, והעניק לאחיו הבכור פיצוי כספי בעד חלקו בירושה. באמצעות כספי הפיצויים וסכומים שהוסיפו לו חסידיו, בנה לו גם פנחס ׳בית חומה גדול׳ ובית מדרש בקצה העיירה. ואולם, הפיצול לא סתם את הגולל על המחלוקת בין האחים ובין חסידיהם. על רקע מסעותיו של הבן הבכור, פנחס, בקהילות שונות, וניסיונותיו לגייס תומכים, התעצמה היריבות בין הקבוצות וסחפה אחריה עדות נוספות של חסידי זינקוב, כאשר כל מחנה שם ללעג את חברו, וחותר תחת סמכותם של כלי הקודש המשתייכים אליו.[74]

פועלם של אחים־יורשים משושלות נוספות הועמד אף הוא בצילן של מחלוקות. כמו בזינקוב, גם ברחמסטריווקה הביאה היריבות בין ארבעת בניו של יוחנן טברסקי להתערבות חיצונית. סכסוכי הירושה בין הבנים – שהחלו עוד בחיי האב, והוסיפו והתעצמו לאחר מותו – הגיעו להסדרה ולפיצול ההנהגה באמצעות

[74] הנץ, ׳בראש הומיות׳, הצפירה, 21 ביוני 1895, עמ׳ 572–573. ראו גם: שמואל קורין, ׳זכרונות מעיר מולדתי זינקוב׳, ספר זינקוב, עמ׳ 98. ׳ישיבתם בשני מתחמי חצרות נפרדים עולה גם מן המפה המצורפת לספר. שושלת אפטה־מז׳יבוז׳, פעלה, כאמור, במתכונת מפוצלת, ולצד שני המרכזים בזינקוב פעלו בתקופה הנדונה כאן שני מרכזים במז׳יבוז׳, וכן מוקד נוסף בקרילוביץ.

הליך בוררות שהוביל הרב משה נחום ירושלימסקי (1855–1916). גם במקרה זה הגיעו היורשים להסכמה על ישיבה במתחמי חצרות נפרדים, וכך נהגו למשך זמן מה, עד שעזבו אחדים מהם את גבולות העיירה.[75]

לעומת זאת, בחסידות יאנוב־לובושוב הובילה המחלוקת בין היורשים להיפרדות לשני מוקדים גאוגרפיים שונים. בשנת 1879 הלך לעולמו חיים יצחק, דור שלישי למייסד השושלת, שמריהו ויינגרטן (נפטר 1846). שני בניו התפצלו בין שני המוקדים שעמם זוהתה השושלת בשנים הקודמות: יעקב לייב (נפטר 1922) קבע את מושבו בלובושוב, ואברהם אבא (נפטר בערך 1924) עבר ליאנוב. מדבריו של בן יאנוב, שתיאר באריכות כיצד 'הקים ה' על ר' ליב'עלע את השטן מביתו, הוא אחיו הצעיר אשר התפרץ מפניו ויעש מלוכה בפני עצמו', ניתן ללמוד על האווירה המסוכסכת שבצילה התנהל הפיצול.[76]

3. <u>חוסר ודאות</u>

לא בכל השושלות החסידיות ברור היה עם מותו של הצדיק האם יהיה לו ממשיך, ומאין יימצא. המקרים המוכרים שבהם התעוררה שאלה סביב המשכיותה של השושלת הם מקרים שבהם לא הותיר אחריו הצדיק המנוח יורש בוגר; אלה הובילו לעיתים למינוי של ילדים־צדיקים, 'ינוקות'. מינויים אלה לוו בדרך כלל בתככים ובמחלוקות שפילגו הן את מקורבי החצר ונאמניה, הן את קהל החסידים.[77] לעומת זאת, ההתפתחויות בחסידות סלונים הצעירה, שנוסדה רק בשלהי שנות החמישים, ילמדו כי גם בשעה שקיימים היו יורשים

---

[75] שגיב, השושלת, עמ' 110–116. וראו גם: כהן, שפולה, עמ' 62.

[76] ישראל לעווין, 'מעשים בכל יום: יאנאווא (פ' הוראדנא)', המליץ, 17 במאי 1886, עמ' 544. ידיעה זו מצוטטת ונדונה גם אצל רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 146–148. וראו עליה גם להלן, בפרק החמישי, הערה 34.

[77] ראו על כך: שגיב, ינוקא; פולין, רבניות; שגיב וקפלן, ילד של אמא. ביחס לתקופה הנדונה כאן ניתן להוסיף את הצדיק אלתר יוסף דוד מאוליק (נפטר 1942), שכאשר הלך לעולמו אביו, שמעון שלמה (1862–1897), היה ילד צעיר. אלמנתו של שמעון שלמה, פריידה, היא זו ששימרה את לכידותה של החצר בימים שלאחר מות בעלה. מעורבותה בהנהגת החצר עולה הן מזיכרונות בני העיירה, הן מההיסטוריוגרפיה הפנים־חסידית. ראו: גליקמן, חתך של עיירה, עמ' 40; מנשה אונגער, 'די אָליקער רביישע דינאַסטיע', ספר אוליקא, עמ' 157–158; אהרן יעקב בראנדוויין, 'בפתח השער', טל אורות, ב, ניו יורק תשל"ו (ללא מספור); הנ"ל, 'עיר אליק וחכמיה', שם, עמ' 764–765. בחלק ממקורות אלה מצוין כי אלתר יוסף דוד עלה להנהגה מייד לאחר מות אביו, והמקור החסידי אף מציין כי שני הבנים, אלתר יוסף דוד וצבי אריה, הוכתרו כצדיקים־ילדים על ידי הצדיק מצ'ורטקוב. ראו גם: רוזנפלד, רביים וחסידים, עמ' 147. כך או כך, מחוסר העקביות של כלל המקורות – חלקם אף אינם מדייקים בשמות הבנים – ומן הידוע על הליכי העלייה להנהגה של 'ינוקות' בשושלות אחרות, ניתן להניח כי האלמנה־האם אכן גילתה מעורבות בניהול החצר בשנים שלאחר מות הצדיק, וכי היא ייעדה את בניה להנהגה. גם בחצר צ'צ'לניק הותיר אחריו משה גוטרמן (בערך 1837–1870) יורש צעיר: בנו שלמה (1858–1919) הוסמך להנהגה על ידי סבו, יוחנן טברסקי מרחמסטריווקה, בעודו ילד. ראו על כך: יוסף ירוחם פישל הגר, 'תולדות צאצאי מרן הקדוש רבי שלמה מסאווראן־טשיטשילניק זי"ע', היכל הבעש"ט, יב (תשס"ו), עמ' צ.

גנטיים פוטנציאליים עשויה הייתה החצר להיקלע למצבים של חוסר ודאות סביב מינויו של צדיק שימשיך את השושלת.

אברהם ויינברג מסלונים (נפטר 1883) הותיר אחריו בן יחיד, מיכל אהרן (נפטר בערך 1904). מן המקורות הפנימיים של חסידות סלונים, שאינם מזכירים אותו בהקשר לסוגיית ההורשה, ניתן להסיק כי מינויו לצדיק לא עמד על הפרק לאחר מות אביו.[78] לעומתו, מועמדים אחרים מקרב בני משפחת ויינברג נזכרים ככאלה שנעשו ניסיונות להעלותם על כס ההנהגה. הבולט שבהם, משה מרדכי ויינברג, חתנו ואחיינו של אברהם מסלונים, מתואר במקורות החסידיים באופן טיפוסי כדמות נשגבת וראויה להנהגה, ובד בבד כמי שסירב לכך בעקביות.[79] מסורות סלונימאיות אחרות מזכירות כבדרך אגב מועמדים נוספים מחוץ למשפחה – כמו למשל צבי רוזובסקי, מתלמידיו של אברהם ויינברג[80] – ובכך הן מאששות את הרושם באשר למבוכה ששררה בחצר סלונים בתקופה שלאחר מות מייסדה. את חוסר הוודאות ממחישה גם יוזמתם של חסידי סלונים בבוטן (Bycień; פלך גרודנה), אשר לאחר שנותרו 'כצאן בלי רועה', החליטו למנות לעצמם מנהיג מקומי.[81]

שמואל ויינברג (1850–1916), נכדו של אברהם מסלונים, לא בנקל התרצה לקבל עליו את הנהגת החסידות. ממכתב ששלח לצדיק הגליצאי דוד משה מצ'ורטקוב חודשים אחדים לאחר פטירת סבו, ובו הציג את לבטיו, עולה כי הבחירה בו עלתה בשלב מאוחר יותר.[82] מן הדברים משתמע כי בעת שהלך לעולמו הסב, אברהם מסלונים, שהה שמואל ויינברג בחצר צ'ורטקוב,[83] וחשש לשוב לביתו 'כי יגורתי מאנ"ש כוללנו שנשארו

[78] באחד מפרקי הזיכרונות שהתייחסו להליך בחירת יורשו של אברהם מסלונים, ציין הכותב 'שבנו של ר' אברהמל'ה לא היה ראוי לרשת את מקומו' (וילנסקי, זיכרונות, עמ' 285).

[79] קסטילניץ, מזקנים אתבונן, ב, עמ' פב–פג, תמח–תמט.

[80] שם, עמ' תקיד.

[81] 'מעשים בכל יום: מבוטען (פלך הוראדנא)', המליץ, 24 במרץ 1884, עמ' 369.

[82] מכתב זה נדפס בכרם החסידות, א (תשמ"א), עמ' קי–קיד. הציטוטים להלן לקוחים מתוכו. המכתב אינו מתוארך, אך מתוכנו עולה כי נשלח בסמיכות לחג הפסח, כלומר, חודשים אחדים לאחר מותו של אברהם מסלונים, שהלך לעולמו בחשוון תרמ"ד.

[83] מן הספרות הסלונימאית הפנימית עולה כי שמואל מסלונים נסע בצעירותו לכמה צדיקים שישבו באזורים גאוגרפיים מרוחקים, ובהם גם דוד משה מצ'ורטקוב (1827–1903). קשריו עם האחרון וכפיפותו אליו, כך נדמה, נשתמרו עד לתקופה מאוחרת, שבה שימש צדיק בעצמו. ראו למשל: קסטילניץ, מזקנים אתבונן, ב, עמ' יז–יח, קנא–קנב, רלט, שנה–שנו, תקח, תקנז; ויינברג, דברי שמואל, עמ' ריב, רלא–רלב, עמ' רמ–רמא. נוסף על קשרי הכפיפות בין ויינברג ובין הצדיק מצ'ורטקוב, נראה כי האחרון נודע כמתווך ומיישב סכסוכי ירושה בתוך משפחות צדיקים. כך, הוא היה מעורב גם בבוררות בין שני האחים אהרן לוי ודוד שלמה רבינוביץ במחלוקת

כצאן בלי רועה ומנהל, נפשם עליהם תשתוחח לחפש בחורין ובסדקין הצלה פורתא שלא תאבד שארית ישראל [...] חששתי פן בבואי לביתי ינהרו אלי. ויסובו עלי מרי הנפש על משענת קנה רצוץ כמוני היום׳.

חרף חששותיו שב שמואל ויינברג לביתו בהוראת הצדיק מצ׳ורטקוב על מנת לטפל בכספי ארץ ישראל, שעליהם הופקד סבו.[84] והנה, כתב, ׳אשר יגורתי בא לי׳. הן החסידים באזור מגוריו, הן אלה הפזורים בעיירות שבהן ביקר, החלו מתאספים סביבו ׳ואינו מועיל צעקתי והודעת שפלותי וכי לא שיניתי סדרי כלל הן בעניני מלבושים והן בישיבה לישב חלילה בראש הקרואים או לדבר ד״ת או ליסוע עם משמש או לפשוט לקבל מעות כלל חלילה וכדומה׳.

במכתבו הציג עצמו ויינברג כמי שנקרע בין ענוותנותו וחוסר רצונו בתפקיד ובין מחויבותו לעניי ארץ ישראל ולענייני הכולל. הוא גיבש אפוא הצעת פשרה שבמסגרתה הוא יכהן לצד דודו, משה מרדכי, ׳אשר מתחלה בחרו בו כמה מאנ״ש׳ בהנהגה משותפת. לפי פשרה זו, שמואל ויינברג יופקד בראש ובראשונה על ענייני הכולל, ודודו, משה מרדכי – ׳שהוא מקורב להשי״ת יותר ממני בטהרת המדות׳ יקח על עצמו את ההנהגה הרוחנית של ציבור החסידים. ואולם, הצעה זו נדחתה הן על ידי משה מרדכי, שלא אבה לקבל עליו את ההנהגה בשום אופן, הן על ידי אנשי הכולל, שסברו כי יש לבחור מנהיג אחד, ואף חששו שיכבד עליהם לכלכל את משה מרדכי, שהיה מטופל בבני משפחה רבים. זהו הרקע למכתב המדובר, שנשלח אל הצדיק מצ׳ורטקוב. ויינברג סבר כי אם ישיג את הסכמת הצדיק יקל עליו לשכנע את אנשי הכולל לקבל את ההצעה, וביקשו ׳לברר לי בפרט כמו לתינוק בן יומו כדת מה לעשות׳. את תפקיד הצדיק קיבל עליו שמואל ויינברג ככל הנראה רק לאחר שהורה לו דוד משה מצ׳ורטקוב לעשות כן.[85]

מאמצי השכנוע שהופנו כלפי שמואל ויינברג על מנת שיקבל עליו את עול ההנהגה, כך עולה ממקורות נוספים, לא נעשו על דעתם של כלל חסידי סלונים. באותו זמן שבו העלה ויינברג על הכתב את לבטיו, דיווח כותב מבריסק על סכסוך שפרץ בבית המדרש הסלונימאי בעיר בין תומכיו של ויינברג, שביקשו לראות בו את

על ירושת ההנהגה של אביהם, נח נפתלי פאלווסקי מקוברין. בסופה של הבוררות עבר אהרן לוי לדומצ׳בה (Damachava; פלך גרודנה), ואילו דוד שלמה נותר בקוברין. ראו על כך: מנחם־מאיר מאירסון, ׳השושלת הקוברינאית׳, ספר קוברין, עמ׳ 222–223.

[84] במכתב מתאריך ד׳ שבט תרמ״ד ששלח לאחד מחסידי סלונים התייחס שמואל ויינברג לכניסתו הצפויה לתפקיד, וניתן לשער כי כוונתו היא לגבאות הכולל: ויינברג, דברי שמואל, עמ׳ רמג–רמד. במכתב נוסף ששלח באותו חודש לצדיק יצחק יעקב רבינוביץ מביאלה הביע את מורת רוחו מכך שנדרש למלא תפקיד זה, וכתב כי ׳לו יכולתי לישב בדד ולידום היה לי לחצי נחמה, ומה אעשה כי נטל עלי ולא אוכל עדיין לצאת ולבוא, כי לא הורגלתי באלה׳: שם, עמ׳ רמב–רמג.

[85] שם, עמ׳ כו. וראו גם: קסטילניץ, מזקנים אתבונן, א, עמ׳ קיט.

ממשיך דרכו של סבו, ובין תומכיו של נח מקוברין, מתלמידיו הקרובים של אברהם ויינברג.[86] אותו 'נח מקוברין' הוא, ככל הנראה, מנחם נחום אפשטיין (נפטר 1918). הלה נתמנה לצדיק בקוברין על ידי קבוצה של חסידי סלונים מקומיים. אליהם הצטרפו עם הזמן חסידים נוספים שלא קיבלו את מרותו של שמואל ויינברג.[87] אפשטיין הנהיג אפוא את חסידיו במקביל להמשכיותה של החצר בסלונים. בשנת 1895, לאחר שריפה שפרצה בעיירה, עבר לביאליסטוק, ובה הקים מחדש את בית המדרש שלו.[88]

4. <u>ריק מנהיגותי</u>

חוסר הוודאות באשר להמשכיות השושלת, כפי שנוצר בסלונים, חזר והופיע בתקופה הנדונה כאן בשושלות נוספות, בכללן שושלות ותיקות ומבוססות. בחלקן הגיעו הדברים עד לכדי ריק מנהיגותי שנמשך לאורך תקופה ארוכה. כך היה, למשל, בשתיים מן החצרות החב"דיות בנות הזמן. למן השליש האחרון של המאה ה־19 פעלה חסידות חב"ד, כאמור לעיל, במתכונת מפוצלת. לאחר מותו של ה'צמח צדק', בן הדור השלישי לשושלת, ייסדו בניו ענפים חסידיים־חב"דיים נוספים: יהודה לייב (1809–1866) התיישב בקאפוסט (Kopyś; פלך מוהילוב); חיים שניאור זלמן (1813–1879) שב לליאדי, מקום מושבו של מייסד השושלת; וישראל נח (1815–1883) הקים את חצרו בנייז'ין (Nizhyn) שבפלך צ'רניגוב. שמואל (1834–1882), צעיר הבנים, הוא זה שעלה על כס ההנהגה בליובאוויץ'.[89] עד לאמצע שנות השמונים הלכו לעולמם כל בני ה'צמח צדק', ואת החצרות החב"דיות הנהיגו לאורך רוב התקופה הנדונה כאן בניהם ונכדיהם. חצר ליובאוויץ', שהגיעה באמצע ה־19 למעמד של חצר דומיננטית ובעלת השפעה, ואף בהמשך התקופה הנדונה כאן נתאפיינה בבולטות ציבורית, נכנסה, למעשה, בשנות השמונים, לתקופת דמדומים.

שמואל שניאורסון, שהלך לעולמו בראשית העשור, הותיר אחריו שלושה בנים: זלמן אהרן (1859–1909), שלום דוב־בער (1860–1920) ומנחם מנדל (1867–1941). התייחסויות רבות אליהם הופיעו בעיתונות התקופה בתוך הפולמוסים הרחבים שעסקו במנגנון האיסוף הלקוי של כספי כולל חב"ד. מן המאמרים השונים שבהם

---

[86] יצחק בערינבלום, 'מעשים בכל יום: בריסק דליטא', המליץ, 14 במרץ 1884, עמ' 323.

[87] וילנסקי, זיכרונות, עמ' 284–285.

[88] ראו עליו גם: אברהם שמואל הערשבערג, פנקס ביאליסטאָק: גרונט מאַטעריאַלן צו דער געשיכטע פֿון די ייִדן אין ביאַליסטאָק ביז נאָך דער ערשטער וועלט־מלחמה, א, ניו יורק תש"ט, עמ' 210–211; 'הרב אב"ד רבי דוד ברבי שמואל גרינברג ז"ל', ספר קוברין, עמ' 253.

[89] בנו הבכור של ה'צמח צדק', ברוך שלום, לא הקים חצר משלו; בנו החמישי, יוסף יצחק, שימש עוד בחיי אביו מנהיג חסידי באוורוץ', בחסות שושלת צ'רנוביל, שאליה הצטרף באמצעות קשרי נישואים.

נזכרו הבנים – במרביתם הם הואשמו במעילה בכספי הכולל – עולה מעורבותם באחזקה השוטפת של החצר ובמקורות המימון שלה, לצד אימוץ של פרקטיקות צדיקיות מסוימות.[90] אף שאין הסכמה מלאה בין הכותבים באשר לטיבן של פרקטיקות אלה,[91] ואף שנקודת מבטם העוינת של כלל הכותבים בעניין זה פוגמת במהימנותם, הרי שניתן לקבל את התמונה הכוללת העולה ממאמריהם, ולפיה הבנים – בראשם כנראה זלמן

[90] הסמכות המנהיגותית בעדה החב״דית נקשרה למן ראשית ימיה בשאלת השליטה בכספי ארץ ישראל. לפיכך אין תמה כי גם במקרה זה נכרכה שאלת עלייתם להנהגה של בני הצדיק מליובאוויץ׳ בסוגיה זו. באמצע המאה ה־19 הונהגה לראשונה מערכת ריכוזית לאיסוף כספי ארץ ישראל (׳יועד רוגצ׳וב׳), ונתמנו גבאים שתפקידם לרכז את הכספים ולקבוע כיצד יחולקו בין חסידי חב״ד תושבי הארץ. על פי ההיסטוריוגרפיה החב״דית, שאת השתלשלות האירועים המובאת בה הציג בספרו גם איליה לוריא, בשנת תרמ״ח נקלעה המערכת לידי משבר. מקורו של משבר זה, לדברי לוריא, הוא הפיצול שנסתמן בין היישוב החב״די בחברון ובין היישוב החב״די הגדל בירושלים, ודרישתם של אנשי ירושלים לבטל את המערכת הריכוזית, ולשלוח את הכספים ישירות אליהם (לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 140–145). אף שמשבר זה מוצג על ידי לוריא כאירוע פתאומי, הרי שטענות באשר להתנהלותם הלקויה של השד״רים והאדמו״רים ובקשות מצד אנשי ירושלים לנקוט בהעברה ישירה של הכספים הופיעו בתדירות גבוהה בעיתונות העברית למן ראשית שנות השמונים. באמצע העשור, כך עולה מן הפרסומים בעיתונות, נתכנסו אנשי ׳יועד הרוגצ׳וב׳ עם כמה מרבני חב״ד על מנת לתקן תקנות חדשות, אך אלה לא השביעו את רצון המתנגדים לוועד. מן המאמרים הרבים בנושא אף עולה כי חרף טענתו של לוריא בדבר ניתוקה של ההנהגה החב״דית בת הזמן מן המאורעות, טענות האופוזיציה הירושלמית כוונו גם כלפיה. לעניינו, עם זאת, חשובות רק הטענות כלפי בני הצדיק שמואל מליובאוויץ׳, שמהן עולה מעורבותם בניהול החצר בשנים אלה. ראו למשל: יקותיאל דוב גינצבורג, ׳אל אחינו אשר ברוסיא!׳, המליץ, 25 באוגוסט 1884, עמ׳ 1042–1048; צבת בצפת עשויה, ׳פולייטון: מגלה סוד׳, המליץ, 8 בדצמבר 1884, עמ׳ 1531–1534; שם, 12 בדצמבר 1884, עמ׳ 1547–1550; שם, 22 בדצמבר 1884, עמ׳ 1595–1600; ב׳ הקליר מו״ץ ב־X–E, ׳עזרת סופרים: יכירו וידעו׳, המליץ, 21 בדצמבר 1885, עמ׳ 1491–1493; שם, 25 בדצמבר 1885, עמ׳ 1509–1511; הנ״ל, ׳עזרת סופרים: למען דעת׳, המליץ, 25 בפברואר 1887, עמ׳ 394–398; הנ״ל, ׳עזרת סופרים: בא זה ולמד על זה׳, המליץ, 26 באוקטובר 1887, עמ׳ 2367–2369; מרדכי בער גמזו, ׳עזרת סופרים: אדבר למען אצדק׳, המליץ, 7 בנובמבר 1887, עמ׳ 2477–2478.

[91] בין היתר תיארו הכותבים מחלוקת בין הבנים על ירושת אביהם; נסיעות לריכוזים החב״דיים; מתן עצות לחסידים בעניינים רוחניים וארציים; ואמירת דרושי חסידות.

אהרן ושלום דוב־בער – נשאו יחד בעול ניהולה של החצר,[92] אך לא הכתירו עצמם באופן רשמי בתואר ה׳צדיק׳.[93]

המקורות החב״דיים הפנימיים, לצד ניסיונם לייחס המשכיות לשלום דוב־בער – מי שבסופו של דבר עלה להנהגה – ולהבליט את סגולותיו, מלמדים אף הם על סממנים של הנהגה משותפת. ממכתבו של אחד החסידים ששהה בליובאוויץ׳ באותה תקופה מתברר כי זמן קצר לאחר פטירתו של שמואל התכנסה אספה בנוכחות בכירי החסידים, בני האדמו״ר, ואמם רבקה (בערך 1835–1914). החסידים, כך עולה מן המכתב, הפצירו בבני האדמו״ר כולם ׳לקבל אנ״ש בעצות וצעטלעך ודא״ח וכל הפרטים הנצרך להענין, והם לא הבטיחו רק על דא״ח׳.[94] מקורות נוספים מאשרים אף הם כי בשנים הבאות נכנסו חסידים להתייעצות כפולה אצל שני האחים – זלמן אהרן ושלום דוב־בער – או התלבטו בשאלה אל מי מהם נכון לפנות,[95] וכי שני האחים אכן עסקו באמירת דרושים חסידיים מדי שבת בשבת.[96] אף על פי כן, גם המסורות החסידיות אינן מתעלמות מן הריק המנהיגותי שנוצר בשנים אלה, ומזכירות – במישרין או בעקיפין – את סירובם של בני הצדיק ליטול על עצמם את התפקיד באופן רשמי.[97]

---

[92] ההנהגה המשותפת עולה גם מדיווח שהגיע בשנות התשעים מבראנסק שמחוץ לתחום המושב, על מחלוקת סביב שוחט שנבחר על ידי בני העיר כשנתיים קודם לכן, ׳וגם מליובאוויטש׳, לדברי הכותב, ׳סמכו הצדיקים ידיהם עליו׳: יעקב שפירא, ׳מעשים בכל יום: בריאנסק (פ׳ ארעל)׳, המליץ, 16 ביולי 1894, עמ׳ 2.

[93] ב׳ הקליר, ובעקבותיו גמזו (במאמריהם המצוטטים לעיל, הערה 92), כינו אותם ׳פרחי האדמו״רים׳. אף כותב הפיליטון הסאטירי ׳מגלה סוד׳ (הרומז, ככל הנראה, לקונטרס האנטי־חסידי מפרי עטו של יצחק בער לוינזון, ומציג, כמוהו, שיחה בדויה בין חסידים) – שהביא גוזמאות למכביר כדי להעיד על תאוות הבצע של בני הצדיק ועל ניסיונותיהם להרחיב את גבולות שלטונם – הודה כי החלטתם על הנהגה משותפת לא הגיעה לכדי הגשמה מלאה בשל חסרון כיס.

[94] מונדשיין, מגדל עוז, עמ׳ רכד. קיומה של אספה זו נרמז גם על ידי מחבר הפיליטון הסאטירי ׳מגלה סוד׳: המליץ, 22 בדצמבר 1884, עמ׳ 1596–1597. אישוש לכך נמצא גם במאמר שביקש לתקן כמה מן הפרטים המובאים בסאטירה, אך לא הכחיש את עצם קיום האספה: .X, ׳למען האמת׳, המליץ, 23 בינואר 1885, עמ׳ 44.

[95] חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 161; אלפנביין, חסידים הראשונים, ב, עמ׳ 170–171; לנדא, אור יקר, א, עמ׳ קח.

[96] מונדשיין, מגדל עוז, עמ׳ רכג.

[97] בעל ׳בית רבי׳, שספרו ראה אור זמן לא רב לאחר ההתרחשויות, התייחס מפורשות לסירוב הבנים לקבל עליהם את ההנהגה, אך נטה בכל זאת להבליט את יתרונו של שלום דוב־בער, ואת סירובו תלה רק בכך שלא רצה לדחוק את רגלי אחיו (היילמן, בית רבי, עמ׳ 252). מסורות חב״דיות שכונסו בשלב מאוחר יותר סיפרו, למשל, על פליאתו של שלום דוב־בער על נסיעתם של חסידים לחצר ליובאוויץ׳ ועל טענתו כי ׳מן הראוי היה לבחור זקן החסידים שבינינו שהכיר את אבותינו רבותינו הק׳, ואף אני הייתי רוצה לנסוע אליו׳ (מונדשיין, שם, עמ׳ רכד).

דומה כי לקראת סוף העשור ברור היה כי המועמד היחיד לירושת ההנהגה בליובאוויץ׳ הוא שלום דוב־בער, הבן האמצעי.[98] גם זיקתו לקהילה היהודית בליובאוויץ׳, כך נראה, נתבססה בשנים אלה, עם מינויו לגבאי ה׳חברה קדישא׳ בעיירה.[99] עם זאת, גם בשלב זה לא נתמנה עדיין למנהיגה הרשמי של החצר.[100] בשנת 1889, בתגובה לשאלה הלכתית שהפנה שלום דוב־בער אל משולם זלמן ניימרק (בערך 1838–1893), אז רבה של נבל (׳Nevel; פלך ויטבסק),[101] צירף האחרון לתשובתו איגרת מיוחדת שבה הפציר בבן הצדיק לקבל עליו את עול ההנהגה לטובת החסידים המיותמים ולטובת הדור הבא – ׳בנים יולדו, אשר לא ידעו ואשר לא ראו׳, ובעבור המשכיות ׳יגיעת הבעש״ט ותלמידיו רבותינו הק׳ זה מאה שנה׳.[102] ניימרק הכיר בקשיים הכרוכים בישיבתו של שלום דוב־בער בליובאוויץ׳, ולפיכך הציע לו לעבור לאחת העיירות הסמוכות, ושם להתחיל בהנהגת החסידים.[103] ואולם, רק בשנת 1893, כעשור לאחר פטירת אביו, קיבל עליו שלום דוב־בער באופן רשמי את הנהגת החצר.[104] בשלהי העשור כבר היה מעורב ביוזמות חינוכיות, חברתיות ופוליטיות במספר זירות. אלה אפיינו את פעילותה של החצר במשך רוב שנות שלטונו, והחזירו לזרם הליובאוויצ׳י את מרכזיותו ואת בולטותו במרחב החסידי בכלל, ובקרב החסידות החב״דית בפרט.

כמו בליובאוויץ׳, גם בליאדי הלך לעולמו מנהיג החצר בראשית התקופה הנדונה כאן. פעילותו של חיים שניאור זלמן כמנהיג חסידי תוארה בהרחבה על ידי אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ (אז״ר; 1854–1945), בן ליאדי.

---

[98] כמה מקורות מקדימים את סירובו של הבן הבכור, זלמן אהרן, כבר לתקופה המיידית שלאחר פטירת אביו, או לשנה הראשונה שלאחריה. ראו: מונדשיין, מגדל עוז, עמ׳ רכג; הר־שפר, ליובאוויץ׳, עמ׳ 93. כותבי זיכרונות אחדים אף טוענים כי זלמן אהרן מונה לאדמו״ר של ממש, אך הסיר מעליו את עול ההנהגה לאחר תקופה קצרה (׳שמעון ווליקובסקי׳, וויטבסק, בעריכת ברוך קרוא, תל אביב תשי״ז, עמ׳ 140; ישראל זאב וולפסון, ׳מגילת ויטבסק׳, שם, עמ׳ 302–303). הבן הצעיר, מנחם מנדל, אינו נזכר במרבית המקורות ודומה שמעורבותו בענייני החצר הייתה פחותה עד לא קיימת גם בשנים אלה.

[99] כהן, ליובאוויץ׳ וחייליה, עמ׳ 20.

[100] ראו גם להלן, הערה 107.

[101] על ניימרק ראו להלן, בפרק הרביעי, הערה 85.

[102] לתיאור משנים אלה המספר על מבוכתם של חסידי חב״ד בנבל (שבה כיהן, כאמור, ניימרק) בחגיגת י״ט בכסלו – ׳מצד אחד ששון ושמחה על הניסים והנפלאות שעברו ומצד שני תוגה על הרבי שנפטר ודאגה מתי יבוא הזמן שיזכו לאדמו״ר חדש׳ – ראו: חן, זיכרונות על נבל, עמ׳ 229–230.

[103] איגרת זו צורפה למכתבו של ניימרק לשלום דוב־בער שניאורסון מתאריך ט׳ ניסן תרמ״ט, ונדפסה ביגדיל תורה: ילקוט חידושי רבותינו ותלמידיהם בנגלה, מד (תשמ״ב), עמ׳ לח–לט, הערה 40.

[104] ארליך, מנהיגות, עמ׳ 243. גם במקורות החסידיים מצוינת שנת תרנ״ד כשנה שבה קיבל שלום דוב־בער את ההנהגה באופן רשמי ׳ואז ניגש אל המקום, מקום אביו הק׳, שמקודם לא ישב שם׳: לנדא, אור יקר, א, עמ׳ קא. וכן: לוין, תולדות חב״ד ברוסיה, עמ׳ ריט.

בחיבורו, שהתפרסם בשנת 1889, התייחס אז״ר למותם של האחים, חיים שניאור זלמן ואחריו שמואל, וראה בכך את קיצן של שתי החצרות:

> ואור החסידות כבה, כי בניהם לא נחלו את כסא אבותיהם. בני הר״ש לא אבו לקבל את הנשיאות אף כי היו אחדים אשר דברו על לבם כי ישבו על כסא אביהם. ובן הרש״ז, אף כי חתר למשוך את לב חסידי אביו אליו ולהתנשא עליהם לראש, אך לא עלתה בידו. לבד חתן הרש״ז, אשר העתיק מושבו מלאדי ויואל לשבת בסיראטינא עיר קטנה בפלך וויטעבסק וילבש לבוש צדיק, אך לפי הנראה חוג פעולתו קטן מאד.[105]

חתנו של חיים שניאור זלמן הוא לוי יצחק גוטרמן (נפטר בערך 1905), נצר לחסידות ראדזימין הפולנית. הלה קיבל, לדברי מחבר 'בית רבי', את התנאי שהציב לו חותנו, ונותר לגור לצידו בליאדי. מחותנו גם למד את דרך החסידות החב״דית 'עד כי גדל והצליח ועשה פרי'.[106] ייתכן כי הִריק המנהיגותי שזיהה אז״ר בליאדי בשנות השמונים נבע גם מן המחלוקות בין גוטרמן ובין בן הצדיק, יצחק דוב־בער (בערך 1835–1910). חיזוק לכך ניתן למצוא בדבריו של בן העיר, אשר דיווח בשנת 1883 על שני צדיקים ממשפחת שניאורסון שישבו בעיר 'ולא נשאה אותם לשבת יחדיו וירבו המדנים ביניהם ובזמן אחד שכלנו את שניהם. האחד', לדברי הכותב, 'יצא לסוראצק להשתקע שם' – וייתכן כי מדובר בגוטרמן, שחזר בינתיים לסביבה החסידית שבה גדל;[107] 'והשני', דיווח בן ליאדי, יצא 'על מנת לחזור, רק התקנא בצדיקי אוקריינא וילך לגזוז את צאנו צאן קדושים בערים ובכפרים מסביב'.[108] על ניסיונותיו של יצחק דוב־בער לבסס את מעמדו כממשיך דרכו של אביו ניתן ללמוד גם מידיעה נוספת שהגיעה באותה שנה מדוקשיץ (Dokshytsy; פלך מינסק). ידיעה זו דיווחה על מעורבותו של בן הצדיק בעסקי שדכנות, והציגה זאת כחלק ממאמציו למשוך אליו את החסידים המקומיים.[109]

---

[105] רבינוביץ, תולדות משפחת שניאורסון, עמ' 179.

[106] היילמן, בית רבי, עמ' 251.

[107] סרוצק (Serock; פלך ורשה) שוכנת כ־10 ק״מ צפונית־מערבית לראדזימין.

[108] אחיעזר בן עמישדי, 'מעשים בכל יום: לאדי (פ' מאהילוב)', המליץ, 26 בינואר 1883, עמ' 59. על ביקורו בדיסנה באותה תקופה ראו גם: אנ״י, 'מעשים בכל יום: דיסנא (פלך וילנא)', המליץ, 26 במרץ 1883, עמ' 330.

[109] אחד מחסידי הצדיק, 'מעשים בכל יום: דאקשיץ', המליץ, 27 באוגוסט 1883, עמ' 1010. זמן לא רב לאחר מכן הוכחשה ידיעה זו על ידי סגן הרב מטעם הממשלה במחוז: 'מעשים בכל יום: מדאקשיץ', המליץ, 21 בספטמבר 1883, עמ' 1125. ואולם, לענייננו יש ערך לעצם התבוננותו של הכותב על פעולותיו של הצדיק כעל ניסיון לבסס את מנהיגותו.

בין כך ובין כך, כבר במחצית הראשונה של שנות השמונים התיישב לוי יצחק גוטרמן בסירוטשין (Sirotsina) שבפלך ויטבסק.[110] יצחק דוב־בער אף הוא שב והשתקע בליאדי. באמצע שנות השמונים כבר תואר על ידי אחד ממורי ההוראה בליאדי כממשיך דרכם של אביו ושל מייסד השושלת החב״דית.[111] מדבריו של אז״ר ניתן אולי להסיק כי בשנים אלה לא הייתה השפעתו רחבה ומבוססת. ניסיונותיו ה׳כושלים׳ לרכז סביבו את חסידי אביו, עם זאת, הניבו לבסוף פרי, ומכמה עדויות ניתן ללמוד על חסידים שפקדו את החצר בליאדי בעשורים הבאים.[112]

5. <u>נכדים</u>

תופעה נוספת שהייתה חלק מן המארג של ההנהגה החסידית בת הזמן, היא ׳נכדי׳ הצדיקים, או ׳אייניקלעך׳, בלשון בני הזמן. תופעה זו ניזונה באופן ישיר מהתקבעותה של ההורשה הגנטית; אף שה׳נכדים׳ פעלו באופן עצמאי, ולא נחשבו לחלק מחצר ממוסדת, הרי שאת הסמכות לפעולתם שאבו מתוקף טענתם לייחוס למי מן הצדיקים המפורסמים, ומן המשקל הרב שנודע ל׳ייחוס האבות׳ בתרבות החסידית בת הזמן. החשיבות המכרעת שהוקנתה לזיקה זו היא שאפשרה להם להתפרנס ממלאכת ה׳צדיקות׳, דהיינו מאיסוף תרומות ומעשיית ׳מופתים׳, בין בנדודים בין קהילות ובין במקום של קבע שקנו לעצמם בשוליה של חצר חסידית זו או אחרת.[113]

---

[110] לדברי מחבר ׳בית רבי׳ (היילמן, בית רבי, עמ׳ 251), התיישב שם בשנת תרמ״ב. בשנת 1884 נזכר ׳הרבי של החסידים היושב **בסיראצענע**׳ (ההדגשה במקור) כמי שפסק במחלוקת על מינוי שוחט בלוסק (Luzhki), וניתן לשער כי זהו לוי יצחק גוטרמן: .N, ׳מעשים בכל יום: לוסק׳, המליץ, 4 ביולי 1884, עמ׳ 800.

[111] ש׳ זלמן בהרב מו״ה סעדיה הכהן ז״ל אראנאוויץ מו״ץ דפה, ׳לאדי׳, המליץ, 4 במאי 1885, עמ׳ 483–484. כשנתיים לאחר מכן כבר היה מעורב במנגנון האיסוף של כספי כולל חב״ד, ולדברי מרדכי בער גמזו, שלח את הוראותיו בעניין זה ׳לכל החסידים הסרים למשמעתו, בכל מקום שהם׳ (מרדכי בער גמזו, ׳ד–ג׳, המליץ, 7 באוקטובר 1887, עמ׳ 2234). ההיסטוריוגרפיה החב״דית, יש לציין, התייחסה אליו כמי שמילא את מקום אביו מייד לאחר פטירתו: היילמן, בית רבי, עמ׳ 250–251; ׳זכרון זכות אבות׳, הקריאה והקדושה, 44 (1944), עמ׳ ג; עמרם בלוי, ׳בית ליאדי: דיוקניהם של אדמו״רי ליאדי׳, היכל הבעש״ט, יח (תשס״ז), עמ׳ קכ–קכא (בלוי אף ציטט באריכות מחיבורו של רבינוביץ אך התעלם מעדותו על דעיכת פעילות החצר לאחר מותו של חיים שניאור זלמן).

[112] על החסידים שביקרו בחצרו של יצחק דוב־בער בליאדי בימים הנוראים סיפר שניאור זלמן אסיפוב, יליד העיירה ובנו של נחום לאנעס, הגבאי של הרבי: אסיפוב, חיי, עמ׳ 20, 92–93. זלמן שזר סיפר גם הוא בזיכרונותיו על ביקורי סבו, משה גינצבורג ממיר, בביתם בסטויבץ בשנות ילדותו, בדרכו חזרה מהצדיק מליאדי – היה זה בין השנים 1893–1906, שנות מגוריו של שזר בסטויבץ. ראו על כך להלן, בפרק החמישי, הערה 91.

[113] אסף, דרך המלכות, עמ׳ 116–117.

התרחבותה של שכבת ההנהגה החסידית בתקופה הנדונה כאן הובילה, באופן טבעי, לגידול במספר הצאצאים שטענו לזיקתם המשפחתית ולייחוסם אליה, ולריבוי עצום של 'נכדים' שפסעו בין קשריה הצפופים של רשת החצרות והצדיקים שפזורה הייתה במרחב הרוסי, וניסו למצוא להם מקום בתוכה. נדודיהם בין קהילות דמו במידה רבה למסעות הביקורים ואיסוף הכספים של צדיקים מוכרים, ובעיני התושבים המקומיים נתפסו לא אחת כחוליה נוספת בתוך שרשרת של אדמו"רים ומשולחים המידפקים על דלתותיהם ומציעים את מרכולתם המיסטית והרוחנית.[114] תפוצתם הנרחבת באזור בסרביה, למשל, הביאה לכך שברבות הימים השתקעו חלקם במקום של קבע והפכו למנהיגים חסידיים 'מן המניין'.[115] בעיני המבקשים לתהות על קנקנם, עם זאת, בלטה חריגותם כ'צדיקים ללא עדה'. כך, למשל, התייחס יהודה לייב יונתן־טויבמן (1894–1960) אל ה'נכדים' הרבים שפקדו את חצר סבו, חיים טויבמן מברזנה (נפטר 1908):

> כלהקה של צפורי דרור נעו ונדו בעיירות אוקראינה "נכדים" רבי־יונים ללא חסידים. לכאורה "רבי" לכל דבר: להדרת פנים, לחוורון הקלסתר, לשיחות בחסידות, לשטריימיל ולבגד משי – בכל זאת לא נהגו בהם כבוד "יהודים טובים", כי הם היו רק "נכדים" ולא בנים לאבות רביים.[116]

אותם נכדים היו, לדברי יונתן, חלק חשוב בהווי החצר של סבו. הם ישבו בה למשך תקופה, ובתומה יצאו למלאכתם, כלומר, לאיסוף כספים בעיירה, כדי להתכונן אל המסע ליעד הבא. כל אחד מהם מצא לו בעיירה בעל בית שהתנדב ללוותו בעת חזרתו על הפתחים, ומשהשיגו את הסכום הדרוש 'צררו את הצרור, אמרו "תפילת הדרך" ויצאו לעיר אחרת, שגם בה שוכן כבוד "רבי" קרוב'.

בניסיונו, ממרחק הזמן, לעמוד על פשר הזדהותם כ'נכדים' – 'מה משמע "נכד"?' היכן אביו של נכד זה ואחרים? מדוע פוסחים עליהם, ולמה נידון אבא לגניזה וזה מתיחס לסבא?' – תיאר יונתן את שיחותיו עם אותם מבקרים בחצר סבו, ואת תשובותיהם הבלתי מספקות, שהובילו תמיד אל אותו צורך בפרנסה:

---

[114] ראו למשל: פיקר, עיירת התאומים, עמ' 79–80; איש כפרי, 'מעשים בכל יום: ארהיוב (פ' בסרביא)', המליץ, 7 בספטמבר 1883, עמ' 1058–1059; משה קירעה, 'מעשים בכל יום: קישינוב', המליץ, 14 בספטמבר 1887, עמ' 2092–2093; 'מעשים בכל יום: מראמעץ (פ' פאלטאווא)', המליץ, 8 בפברואר 1884, עמ' 121; 'מעשים בכל יום: מסטאווישט (פ' קיוב)', המליץ, 28 בדצמבר 1885, עמ' 1530.

[115] מ"ש גשורי, 'חסידות בביסאראביה', יהדות בסרביה, עמ' 867; הוברמן, החסידות בבסרביה, עמ' 15.

[116] יונתן, נוף וגזע, עמ' 27. יהודה לייב יונתן היה בנו של אהרן טויבמן מברזנה, ונישא ללאה, בתו של שמעון שלמה ורטהיים מבנדרי. מגיל צעיר נמשך להשכלה ולציונות. בשנות העשרים עלה לארץ, ופעל כעיתונאי, סופר ושליח מטעם המוסדות הציוניים בארץ ובמזרח אירופה. ראו עליו: תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, ו, עמ' 2511–2512.

אחד אמר, שהסבא שלו, המגיד זי״ע, הופיע אליו בחלומו פעמיים ושלוש וציווה עליו לפרוש ממשא ומתן – הוא, כידוע, היה סוחר יערות גדול ושלח רפסודות לדנציג – ולחזר בעיירות כדי לקבל ממון מיהודים. אלא שסבא היה מתעצל, או שכח, במחילה מכבודו, להופיע גם בחלומם של נותני הממון ולצוות עליהם להביא לנכד כסף הפדיונות הביתה. אין לו אפוא, ברירה, אלא להטריח את עצמו ולחזר על פתחי הנותנים, לקיים מצוות סבא. השני הסביר, שהוא רוצה ״להרוויח״ את לחמו בעמלו ולא לשבת ספון בחדרו בצפיה לפתקאות ולממון, ולכן הוא מכתת רגליו בדרכים. משונים היו נכדים אלה, שבאו אל הסבא ל״ימים נוראים״. לכאורה הייתה בכך משום הוכחה שהם הכירו בו כרבי שלהם, ובכל זאת הדגישו בכל עת מצוא, שהם באו מעשה קרובי־משפחה לביקור של חג, ואינם משתייכים להמוני החסידים. ב״שיריים״ לא שלחו יד, ופתק לפדיון לא הגישו. מתוך שישבו בקרבתו של הסבא ולבושם שיראין, משי או אטלס נוצץ, והשטריימיל אף הוא לא נעדר, נסתבר שהם שותפים לעריכת השולחן ולכל הגינונים המקובלים.[117]

6. <u>מנהיגים כריזמטיים</u>

המיפוי של שכבת ההנהגה, מצביע, כאמור, על כך שכלל המנהיגים החסידיים שפעלו באימפריה הרוסית בתקופה הנדונה כאן היו חלק משושלת חסידית. עם זאת, לצידן של השושלות ה׳ממוסדות׳, ובשוליו של העולם החסידי, פעלו גם דמויות ׳עצמאיות׳, שלא הגיעו בהכרח מתוך זרם חסידי מובחן, ותפקדו כמנהיגים כריזמטיים־מיסטיים. מן המעט שנכתב עליהם על ידי בני הזמן ניתן ללמוד כי תפקדו כמנהיגים מקומיים

---

[117] יונתן, שם, עמ׳ 28–29. בין ה׳נכדים׳ הזכיר יונתן את ׳נכדי׳ הרב ייב״י, נכדי המגיד מסטפן, ואף ׳נכדות׳, ובהן ׳נכדת׳ הבעש״ט, ׳נכדת׳ לוי יצחק מברדיצ׳ב, ו׳נכדת׳ מאיר מפרמישלן: שם, עמ׳ 30–31. וראו גם: יונתן, לרוח היום, עמ׳ 211–212. על נוכחותם של ׳נכדים׳ בחצרות חסידיות נוספות ראו למשל: רדי, חוטר לשני גזעים, עמ׳ 118; טברסקי, החצר הפנימית, עמ׳ 75. מעניין כי בהספד שכתב לחיים אהרן טברסקי, נכדו של הצדיק מרדכי דוב מהורניסטופול, ייחס יונתן משמעות הפוכה לחלוטין למונח ׳נכדים׳. חיים אהרן, ׳חיים־ל׳, לדבריו, ׳נמנה על הדור הראשון בנכדים, דור שעבר מאורח־חיים של רבי, לחיים של עבודה מעמל מוח, מקצוע ומשלוח יד׳. יונתן תיאר את עסקנותו הציבורית של חיים אהרן בקייב, ואת האיזון בין קודש לחול שהנהיג בחייו בארץ: ׳בשבתות השנה, בימי מועד וחג מפרקים מטען אבות זה, פושטים צורת החול של המשרד והבאנק, הנהלת חשבונות ועריכת מאזנים, ולובשים צורה של בגד־משי חגורה ואבנט. עוברים לפני התיבה, אומרים דברי תורה בשעת קידוש – גינוני רבי. ימי החול מוארים אחר כך באור אחר אור זרוע לאבות׳ (י״ל יונתן, ׳ר׳ חיים טברסקי ז״ל׳, הצפה, 21 בנובמבר 1955, עמ׳ 3). דומה כי בדמותו של חיים אהרן ביקש יונתן לראות ייצוג לשכבת ׳נכדים׳ חדשה, שעליה נמנו צאצאי שושלות חסידיות שהיגרו ממזרח אירופה לפני השואה, ושימרו אלמנטים מסוימים מן המורשת הצדיקית בתוך חיי המעשה והעולם המודרני שבו השתלבו.

בעיירות הקטנות שבהן ישבו. חלקם החזיקו בזיקה רופפת לעולם החסידי, וחלקם תפקדו כמאגיקונים, כמרפאים עממיים, או כדמויות פייטיסטיות ששימשו מקור השראה לסביבתם. כאלה היו, אולי, פנחס וינשל, שהנהיג חסידים באוסטראה שבוולין;[118] נחום שפירא שהתיישב בסורוקה (Soroca) שבבסרביה בראשית המאה העשרים ו׳מאז זכתה העיר ל״יהודי טוב״ משלה׳;[119] יהושע יעקב רבינוביץ, מרפא עממי שמילא את מקום אביו, משה צבי, ברבנות הורודץ (Haradzets; פלך גרודנה), ונחשב בעיני אנשי העיירה ל׳יהודי הטוב׳ שלה;[120] או מרדכי וויצל־רוזנבלט (בערך 1836–1916), ׳ר׳ מרדכי סלאנימער׳, שכיהן ברבנות בבוטן שבפלך גרודנה, בקרליץ (Karelichy; פלך מינסק), באושמינה (Ashmyany; פלך וילנה) ובסלונים, נודע כמרפא וכבעל מופת, ונחשב על ידי רבים מהפונים אליו כ׳רבי׳ וכ׳אדמו״ר׳.[121] ייתכן כי תפוצתה הנרחבת של התרבות המנהיגותית החסידית והביקוש שזו יצרה לטיפוסי מנהיגים מיסטיים או כריזמטיים, היא זו שעודדה את התקבלותן הציבורית של דמויות מעין אלה.[122]

---

[118] אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, ג, עמ׳ תקלד; אהרן פיצ׳ניק, ׳אוסטראה: מרכז לחסידות׳, ספר אוסטראה, עמ׳ 192.

[119] הלל׳ס, העיר סורוקי, עמ׳ 107.

[120] מרדכי גרינבערג, ׳די רבנים׳, ספר הורודץ, עמ׳ 26–27; ק׳ רושעווסקי, ׳גוטע אידען: האראדעצער רבנים׳, שם, עמ׳ 77.

[121] ראו למשל: דוב צבי מייעראוויץ ואחרים, ׳מעשים בכל יום: קארעליץ (פלך מינסק)׳, המליץ, 25 באוגוסט 1889, עמ׳ 2; שלמה פריעד, ׳עט סופרים: צור ישראל וגואלו׳, המגיד, 5 בדצמבר 1889, עמ׳ 370; אליעזר גולודץ, ׳שצ׳דרין: יישוב יהודי בעל דמות מיוחדת׳, העבר, ט (תשכ״ב), עמ׳ 130–131; עקיבא בן־עזרא, ר׳ מרדכי׳לי מסלונים זצ״ל, תל אביב תשי״ח, עמ׳ 19. ראו עליו גם: חיים לונסקי, תולדות הגאון הצדיק מרן ר׳ מרדכי ווייצעל זצ״ל, וילנה תרע״ז; אייזנשטט, דור רבניו וסופריו, ב, עמ׳ 46–47; גוטליב, אהלי שם, עמ׳ 362–363; מ׳ מישקין, ׳ר׳ מרדכי׳לע׳, ספר הורודץ, עמ׳ 80–82; מאיר קאפלאן, ׳מעשים בכל יום: נאוואגרודאק (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 1 בנובמבר 1887, עמ׳ 2423–2424; זלמן יודעלעוויטש, ׳מעשים בכל יום: קארעליטש (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 2 בספטמבר 1890, עמ׳ 5. יש להדגיש כי העיתונות היהודית בת הזמן רוויה בדיווחים על בעלי שם ועל נוכלים שסובבו בין העיירות. הידיעות בעיתונות ביקשו בדרך כלל להוקיע את התופעה, לפקוח את עיני הציבור ההולך שולל אחר מאגיה ואמונות תפלות, וכן לספק סימני זיהוי שיועילו בלכידת המתחזים בהגיעם ליעדיהם הבאים. תופעה זו אינה קשורה לציבור החסידי לבדו, וקהל היעד שלה היה רחב בהרבה. ייחודיותן של הדמויות שצוינו לעיל היא בכך שישבו במקום קבע, הנהיגו עדה מצומצמת, וזוהו עם סממנים חסידיים שנתבטאו בכינויים שהודבקו להם ובמנגנוני ההנהגה שסבבו אותם.

[122] על דמויות מנהיגותיות מסוג זה ראו: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 116; וודז׳ינסקי, חסידות, עמ׳ 105–111; דיינר, הפונדק, עמ׳ 131–152; Ira Robinson, 'The Tarler *Rebbe* of Łódź and his Medical Practice: Towards a History of Hasidic Life in Pre-First World War Poland', *Polin*, 11 (1998), pp. 53–61

ד. סיכום

מפת ההנהגה החסידית בת הזמן, כפי שהיא ניבטת מן המיפוי וממקרי מבחן שנדונו שלעיל, הייתה דחוסה לעייפה בעשרות שושלות שהתפצלו לזרמים ולתתי־זרמים, ומילאו את המרחב היהודי־הרוסי כמעט לכל אורכו ורוחבו. חרף האתגרים שעמם התמודדה, הצליחה שכבת הצדיקים לשמר את רציפות קיומה, לתמוך במנגנוני ההורשה והפעולה שהתקבעו בה בעשורים קודמים, ולבסס את מנהיגותם של עשרות צאצאים שפעלו במרחב הרוסי בעת ובעונה אחת. מה הייתה מידת ההשפעה החברתית והתרבותית של כל אחד מהם בתוך העולם החסידי? עד כמה העיבה הרשת החסידית הצפופה שבתוכה פעלו על יכולתם לפרוץ את גבולות המנהיגות ה'קטנה' ומעוטת הכוח שאליה רמז, כזכור, דובנוב? בפרק הבא אבקש לבחון את הקשרים בין הריבוי הכמותי ובין הדינמיקה הפנים־חסידית כפי שהתגבשה בין חצר לחצר, ובין החצרות לבין העדות החסידיות.



מפה 2: החצרות החסידיות באימפריה הרוסית, 1881–1914

פרק שני

החסידות ברוסיה: היבטים גאוגרפיים, דמוגרפיים וכלכליים

א. חסידויות 'גדולות', חסידויות 'קטנות' ומה שביניהן

הדיון בחסידות ברוסיה במפנה המאות ה־19 והעשרים נפתח, כזכור, במסקנה העולה מדבריהם של בני הזמן: לא החסידות כשלעצמה נעלמה מן הנוף החברתי של יהודי רוסיה. בחינת החצרות והעדות החסידיות שפעלו במרחב מאששת מסקנה זו היטב. לעומת זאת, החסידות במתכונתה המוכרת מן העשורים שקדמו לכך היא שנעלמה בהדרגה, תוך אימוץ דפוסי פעולה חדשים. פרק זה יוקדש אפוא לבחינת השינוי שנרמז כבר בדבריו של דובנוב, כמו גם בדבריהם של יתר בני התקופה, וינתח את יחסי הכוחות בתוך החברה החסידית ברוסיה.

על מנת לאמוד את כוחם החברתי של צדיקי התקופה יש להידרש, תחילה, להבדלים בין חסידויות 'גדולות' ו'קטנות' כפי שהתעצבו במרחב הרוסי לאורך המאה ה־19, למשמעויות המורכבות של מושגים כמותיים אלה, ולאתגרים הכרוכים בשרטוט מפת ההשפעה של החסידויות בנות הזמן. כאמור לעיל, מעצם היותה של החסידות תנועה חברתית־דתית חסרת מנגנוני השתייכות פורמליים, אין בנמצא נתונים סטטיסטיים המעידים על מספר החברים בה.[1] עדויות ספורדיות – כמו, למשל, עדות על 'חמישה עשר מנינים בבית־הכנסת דחסידי קארלין וסטולין שבדויד־הורודוק',[2] או על 'כמה מאות איש' בבית הכנסת הליובאוויצ'י בדוברובנה (Dubrowna; פלך מוהילוב)[3] – ככל שניתן לאשש את מהימנותן, מאפשרות לעיתים להסיק מסקנות באשר לגודלה של העדה החסידית בקהילה מובחנת ובנקודת זמן מוגדרת. ואולם, אופיין המקוטע והחלקי של עדויות אלה אינו מאפשר להבנות על בסיסם את דפוסי ההתמיינות הפנים־חסידיים בתפוצה גאוגרפית נרחבת.

אל מול אתגרים אלה הציעו דוד אסף וגדי שגיב, בבואם למפות את הקבוצות החסידיות שפעלו בשטחי רוסיה הצארית, פרשנות אחרת, שאינה נשענת על אומדן כמותי, למונחים 'חסידות גדולה' לעומת 'חסידות קטנה':

> בהיעדר נתונים סטטיסטיים ודמוגרפיים שיטתיים השימוש במושגים כמותיים כמו 'חסידות גדולה' או 'קטנה' הוא חסר מובן. האם חסידות גדולה (או 'חשובה') היא זו שמספר חסידיה

[1] ראו לעיל, בפרק הראשון, הערה 16.

[2] קלוזני, לדמותו הנפלאה, עמ' 176.

[3] צייטלין, בתי כנסת, עמ' 70.

> רב, ואולי זו שנוכחת בקהילות רבות, או שמא הכוונה לחסידות שהתפצלה לענפים רבים, ויש צדיקים רבים הקשורים בה? להלן נציע הגדרה שונה למונחים אלו [...] במונח חסידות 'קטנה' כוונתנו לשושלת שראשיה, הצדיקים, השתקעו בעיירות הסמוכות לערש היווצרותה וחסידיהם גם הם התרכזו סמוך לה ובתחום גאוגרפי מצומצם. המונח חסידות 'גדולה' יציין שושלת שצדיקיה וקהל חסידיה פזורים בכמה פלכים, ואף מחוץ לרוסיה.[4]

המשגה זו מאפשרת לזהות בנקל את החסידויות ה'גדולות' שפעלו ברוסיה לאורך המאה ה־19. ואכן, שלטונם האיתן של בתי רוז'ין וצ'רנוביל במרחב האוקראיני, כמו גם הדומיננטיות הברורה של החסידות החב"דית ושל השושלת הקרלינית במרחב הליטאי – שזוהו במחקרים רבים[5] – עולים בקנה אחד עם פיזורם הגאוגרפי הנרחב.

בדומה להמשגה שהציעו אסף ושגיב, שנשענת על פריסתם הגאוגרפית של המרכזים החסידיים ושל נאמניהם כמדד לקביעת גודלה של חסידות זו או אחרת, הסתמך גם מרצ'ין וודז'ינסקי על תפוצתם של בתי התפילה החסידיים ברחבי מזרח אירופה כמפתח להערכת השפעתן של החצרות החסידיות. וודז'ינסקי, עם זאת, ייחס חשיבות לא מבוטלת גם למדידה הכמותית של מספר בתי התפילה שהסתופפו בצילה של כל חצר.[6] המפות שהציג, המבוססות על רישום מדוקדק של בתי התפילה החסידיים – רובו מתייחס לשנים שבין מלחמות העולם – מלמדות על דומיננטיות מובהקת של בתי התפילה המשויכים לחסידות החב"דית בפלכים הצפוניים של תחום המושב; של בתי צ'רנוביל ורוז'ין־סדיגורה בדרום תחום המושב; ושל בית קרלין־סטולין באזור פולסיה.[7] ממצאים אלה, המתכתבים עם דפוסי ההתפלגות הפנים־חסידיים ביתר האזורים במזרח אירופה, הובילו את וודז'ינסקי לקביעה כי בין השושלות החסידיות התקיימה היררכיה ברורה של השפעה, וכי זו נתנה את אותותיה הן ברובד המקומי והן ברובד הארצי.[8]

---

[4] אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ' 76–77.

[5] ראו בין היתר: שם, עמ' 78–82; אסף, מוולין לצפת, עמ' 226; ביאל, חסידות, עמ' 287; שגיב, השושלת, עמ' 19; מרדכי זלקין, "'מקומות שלא מצאה עדיין החסידות קן לה כלל?': בין חסידים למתנגדים בליטא במאה ה־19', במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופ' מרדכי וילנסקי, בעריכת עמנואל אטקס ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 47–48.

[6] וודז'ינסקי, אטלס, עמ' 115–137.

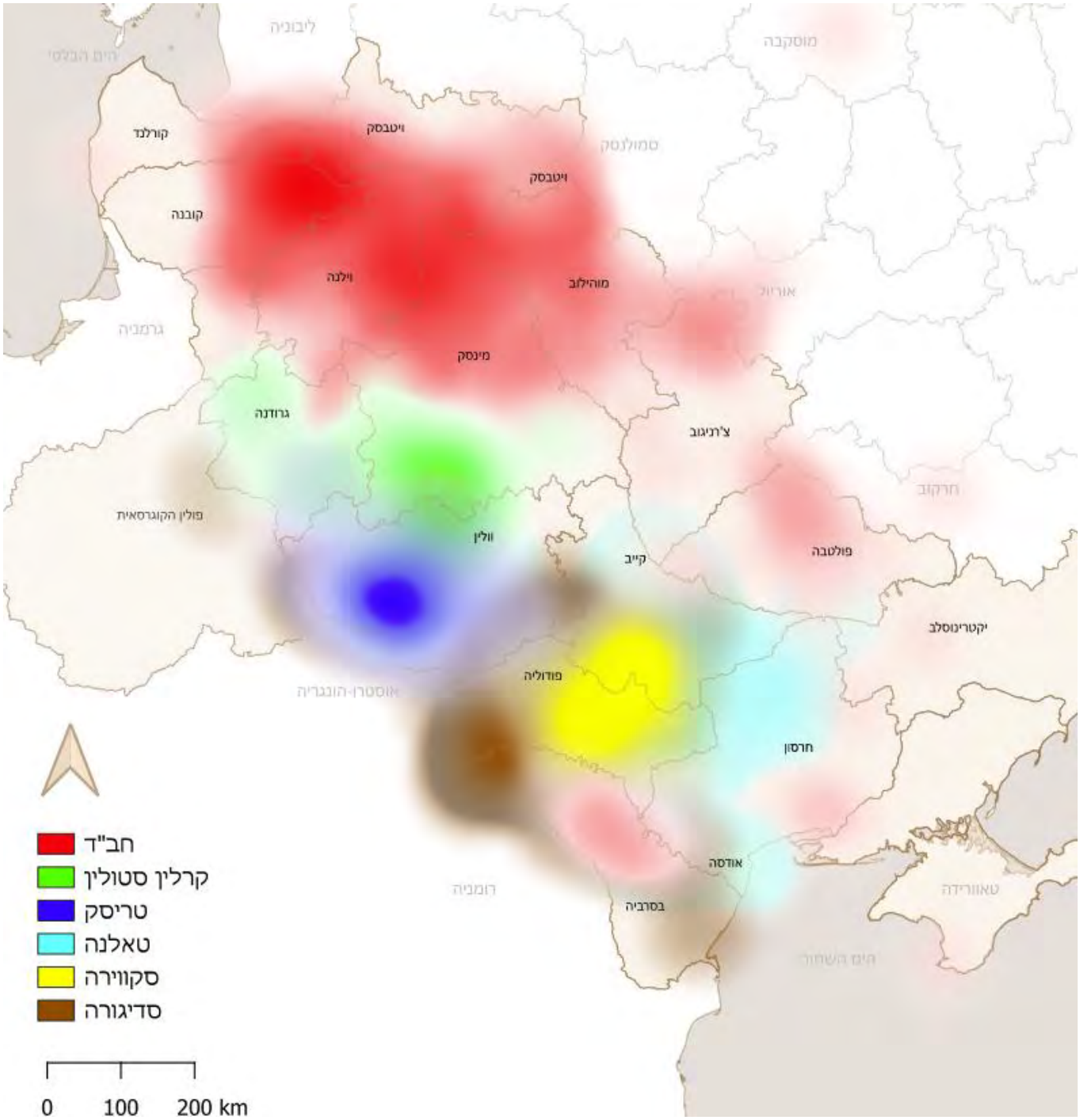
[7] גם כאשר מתקבלת תמונה המעידה על שלטונן של חסידויות נוספות באזורים מובחנים בתוך שטחו ההיסטורי של תחום המושב – בהן סלונים, מז'יבוז', אוליק וסטפן – עליונותן של חב"ד, צ'רנוביל, סדיגורה וקרלין־סטולין נשמרת, ומתבטאת הן בשליטה על אזורים גאוגרפיים נרחבים יותר, הן בהיותן ארבע השושלות המובילות מבחינה מספרית במספר בתי התפילה המזוהים עמן. ראו שם, עמ' 128–137, מפות 5.3.1–5.3.5.

[8] שם, עמ' 117, 122–123.

התבוננות על פיזורן הגאוגרפי של החסידויות שפעלו במרחב הרוסי בתקופה הנדונה כאן כפי שהן מוצגות במפות שהובאו בפרק הקודם, תוך אימוץ שתי נקודות המבט שהוצגו לעיל – כלומר תוך התייחסות לפיזורן הגאוגרפי של השושלות באמצעות צאצאים ובאמצעות עדות חסידיות, ותוך התייחסות למספר העדות שזוהו עמן – מלמדת, במבט ראשון, על השתמרותם של יחסי הכוחות הפנים־חסידיים כפי שנתגבשו לאורך המאה ה־19. לפי התבוננות משולבת זו, בין החסידויות ה׳גדולות׳ – כאלה שחסידיהן שכנו בלמעלה מעשרים וחמש קהילות שמפוזרות היו בשלושה פלכים ויותר – יש לציין את טאלנה, סקווירה וטריסק, שחסידיהן מפוזרים היו בפלכים האוקראיניים וחלקם גם בבסרביה ובפלכי ׳רוסיה החדשה׳; את חסידות רוז׳ין־סדיגורה, ובמיוחד את ענפי צ׳ורטקוב ובויאן; את שושלת שניאורסון החב״דית – להוציא פלכי קייב, פודוליה וולין, חסידיה פזורים היו בכל רחבי תחום המושב ואף מחוץ להם; ואת חסידות קרלין־סטולין, שפיזורה הגאוגרפי הגיע בתקופה זו לתפוצה מרשימה ונתפרס על פני חמישה פלכים. אחריהן ניתן לציין חסידויות ׳בינוניות׳, שהשפעתן חרגה מעבר לתחום הגאוגרפי המצומצם שבו שכנו חצרותיהן, אך לא עלתה בדרך כלל על שני פלכים; או, לחילופין, הצליחה להגיע לתפוצה של כעשרים עדות ויותר בתוך אזור גאוגרפי מצומצם. בין חסידויות אלה ניתן למצוא את צ׳רנוביל, מקארוב, הורניסטופול, רחמסטריווקה, אפטה־מז׳יבוז׳, ברסלב, אוליק, ברזנה, סלונים, לחוביץ וקוידאנוב. לעומתן, השפעתן של יתר הקבוצות החסידיות שנסקרו לעיל נותרה מרוכזת בסמוך לערש הולדתן, ולא חרגה כמעט מגבולות הפלך שבו שכנו חצרותיהן. בהלימה לכך הן החזיקו בדרך כלל במספר חד־ספרתי של עדות שזוהו עמן, ולפיכך הן עשויות להיחשב כחסידויות ׳קטנות׳.

התמונה המתקבלת היא, כאמור, כזו המעידה על המשכיותם של דפוסי הפיזור וההתמיינות הפנים־חסידיים ביחס לעשורים הקודמים, ועל שימורה של ההיררכיה בין חצרות ׳גדולות׳, ׳בינוניות׳ ו׳קטנות׳. מפה 3 מציגה את שש החצרות שאליהן השתייך מספר העדות החסידיות הגדול ביותר – חב״ד, רוז׳ין־סדיגורה, טאלנה, סקווירה, טריסק וקרלין־סטולין. גם בהיעדר נתונים כמותיים ישירים על מספר החסידים ניתן להסיק מכך כי חצרות אלה החזיקו בהיקף החסידים הגדול ביותר. פיזורן הגאוגרפי של חסידויות אלה, המוצג במפה לפי הצפיפות היחסית של העדות בכל אזור (ככל שהגוון כהה יותר – הצפיפות גבוהה יותר), היה אף הוא הנרחב ביותר, והוא מלמד על שליטתן בחלקים ניכרים מתחום המושב.

האם, לאור זאת, יש לבטל את טענתו של דובנוב בדבר ׳קטנותם׳ של המנהיגים החסידיים בני התקופה? להלן אבקש להראות כי לצד מגמת הרציפות, ובמקביל לשימור ההיררכיה הפנים־חסידית, הופיעו בתקופה הנדונה כאן מספר מורכבויות שאינן מיוצגות בהכרח במפות, אך היה בהן כדי לשנות במידת מה את דפוסי ההשפעה ואת יחסי הכוח בתוך החברה החסידית.



מפה 3: היררכיה פנים־חסידית בתחום המושב

1. <u>ריבוי צדיקים, תחרות וביזור הכוח</u>

אחד המאפיינים הבולטים של ההנהגה החסידית בת הזמן היה, כאמור, ריבוי הצדיקים שנמנו עם שורותיה. ריבוי זה לא נעלם מעיניהם של בני הזמן, שהתייחסו אליו בהקשרים שונים, וראו בו ביטוי לתמורה משמעותית בצורת התארגנותה ותפקודה של התנועה. כבר דובנוב, בהצביעו על המלאכה המיועדת לחוקרי החסידות לעתיד, כתב כי 'חוקרי תולדות החסידות במאה הי"ט צריכים לאסוף מסורות רבות על השתלשלות בתי־הצדיקים והתפוצצותם למאות "משפחות קדושות" בכל ארצות אירופא המזרחית'.[9]

ריבוי הצדיקים הוא, בראש ובראשונה, תוצר של דפוס ההנהגה המפוצל שהתקבל ברוסיה.[10] כיצד השפיע הפיצול הפנימי על דפוסי הארגון והפעולה של ההנהגה החסידית? לשיא פיתוחו הגיע, כאמור, עיקרון ההורשה המפוצלת בשושלת טברסקי. תהליך האטומיזציה של חסידות צ'רנוביל החל כבר בשנות השלושים של המאה ה־19, עם מותו של מרדכי טברסקי והתפצלות שמונת בניו לחצרות נפרדות. בדונו בדימוי העוצמתי שיוחס לשושלת צ'רנוביל כמי שהחזיקה בשלטון רב כוח על קהילות רבות, הצביע גדי שגיב על ההורשה המפוצלת כעל דפוס שתמך בהרחבת גבולות השפעתה וביצירת הרושם בדבר עוצמתה השלטונית. לצד זאת, ביאר את החולשה המבנית שטמונה הייתה בדפוס הורשה זה כבר בדור הבנים, בשליש השני של המאה ה־19, והציב אותה לצד רכיבים נוספים ששימשו גורמים מרסנים לשלטונם התקיף של צדיקי צ'רנוביל:

> עקרון הפיצול שנועד לצמצם את הסכסוכים בשלב ההורשה סמוך לפטירתו של האב, למעשה דחה אותם לשלב מאוחר יותר, כאשר התבטאו בסכסוכי שליטה מקומיים. סכסוכים אלה, אשר גלשו לעיתים לאלימות, הוצגו על ידי משכילים כביטוי לכוחניותם של הצדיקים. אולם אם בסכסוך יש מנצח הרי יש בו גם מפסיד, ובאותה מידה אפשר לראות בסכסוכים ביטוי לחולשתם של צדיקים. כלומר, האופי המתפצל של השושלת, אשר בהקשרו הגאוגרפי נתפס על ידי המשכילים כביטוי להתפשטות חסרת מעצורים בתחום המושב, ולהיאחזות יציבה רבת שורשים בקהילות, היה גם גורם של חולשה. במובן זה, התפשטות הכוח הייתה במידה רבה גם פיזורו והפעלתו כנגד עצמו.[11]

[9] דובנוב, תולדות החסידות, בהקדמה.

[10] ראו לעיל, בפרק הראשון, הערה 72.

[11] שגיב, השושלת, עמ' 416.

מראשית הופעתו, אם כן, תפקד עקרון ההורשה המפוצלת כגורם שתרם בעת ובעונה אחת הן לבניין הכוח של השושלת והן לביזורו.[12] דומה כי בדור השלישי של שושלת צ׳רנוביל, בתקופת ההנהגה של שמונת הבנים, יכולים היו שני כיווני השפעה אלה להגיע לידי איזון מסוים, ולאפשר את התבססותו ואת מובחנותו של כל ענף בפני עצמו.[13] בדור הרביעי והחמישי לקיומה של השושלת, לעומת זאת, אך התעצם ממד היריבות בין הצאצאים, והגיע, לדברי שגיב, לכדי ׳רשת רופפת של צדיקים שנאבקו על פרנסתם, וחששו לאבד אותה לבן משפחה קרוב או רחוק׳.[14]

אכן, התחרות הכלכלית הקשה בין הצדיקים, היא אחד ההיבטים המרכזיים שלכד את תשומת ליבם של מתבוננים מבחוץ על החברה החסידית, שבתוכה ׳היהודים הטובים ירביון והחסידים הולכים ודלים, ״הפדיונות״ ימעטו יום יום, לכסף ״המעמד״ אין מעמד, וההוצאה יתרה על השבח׳.[15] כותב שדיווח באמצע שנות השמונים על מסעות איסוף הכספים של מנחם נחום (בערך 1840–1936), בן הצדיק מרחמסטריווקה, דימה את התחרות בין הצדיקים לתחרות בין הרוכלות בשוק הישן של ברדיצ׳ב. בתיאורו הציורי ביקש להמחיש את המאבק הניטש בין ארבעת בניו של יוחנן טברסקי על ליבם של החסידים, תוך שהוא רומז לתחרות המתפתחת בין כלל הצדיקים בני הזמן:

> כאשר יבוא איש מר נפש לארמון הצדיק והצדיקים הקטנים יושבים ומשקיפים בעד החלונות ואומרים: חסיד! חסיד! שא נא עיניך וראה כי קדוש אני, צדיק אני, ובידי להושיעך מכל צרותיך; וכדבורים יסובו את האומלל – ר׳ וועלוועלע מימינו, ר׳ נחום׳טשע משמאלו, מלפניו

---

[12] להתייחסות מתוך שורות ההנהגה החסידית המלמדת על מודעות לתמורה הגלומה בריבוי הצדיקים בני התקופה ולאתגר הכרוך בכך ראו למשל את דבריו של שלום פרלוב (1850–1925), בן הצדיק ברוך מרדכי מקוידאנוב, שהביא לדפוס את מאמריו של פנחס מקוריץ: מדרש פנחס החדש, עמ׳ ה–ו. בהערתו ציטט פרלוב סיפור שלפיו הבעש״ט הסביר לתלמידיו ׳שסמוך לימות המשיח יהיו רביים כארבה לרוב, והם יעכבו את הגאולה׳ (הסיפור הובא מתוך פירוש ׳אוצר החיים׳ של יצחק אייזיק ספרין מקומרנו לתרי״ג מצוות, שם הובא בשמו של יחיאל מיכל מזלוצ׳וב. את עיכוב הגאולה קשר ספרין למציאות שרווחה כבר בזמנו, שבמסגרתה הוביל ריבוי הצדיקים לפירוד לבבות ולזלזול מופגן של כל קבוצה בצדיקים המתחרים: ספר דברים עם פירוש היכל הברכה, לבוב תרכ״ד, עמ׳ קלד). על פרלוב כרב־פוסק וכמנהיג חסידי ועל מפעלו הספרותי ראו להלן, בפרק הרביעי, הערות 225–235.

[13] שגיב, השושלת, עמ׳ 78–90.

[14] שם, עמ׳ 418.

[15] יזרעל, ׳מעשים בכל יום: פראָאחאָראָווקא׳, המליץ, 3 בינואר 1893, עמ׳ 4. על דיווח זה, שעסק במשה טברסקי, בן לענף רחמסטריווקה שהתפקר ונמלט לחו״ל, ובתוך כך עסק גם בתופעה הרחבה של בני צדיקים המחפשים אפיקי פרנסה חדשים, ראו להלן, בפרק הרביעי, בסמוך להערות 201–202.

ר׳ דוד׳ניע ומאחוריו ר׳ מרדכי׳לע ועל כולם הסבא קדישא בכבודו ובעצמו, והחסיד האומלל אינו יודע אנה לפנות, כי אינו יכול לקבל את רוב הטובה וההשפעה שהצדיקים ונכדיהם רוצים להשפיע עליו...[16]

החסידויות ה׳גדולות׳ שפעלו במרחב הרוסי, אם כן, היו, בדרך כלל, חסידויות שכוחן היה מבוזר בין מספר מוקדי השפעה, ושנאמניהן נחלקו בין מספר רב של חצרות. בכך הן היו שונות באופן ניכר משתי החסידויות הגדולות שפעלו בתקופה הנדונה כאן בפולין – גור ואלכסנדר. בזמן שהאחרונות אימצו דגם הורשה ריכוזי־ליניארי,[17] שלטו על אזורים גאוגרפיים נרחבים, ופרסו את חסותן על מספר עצום של חסידים,[18] צדיקי השושלות ה׳גדולות׳ בתחום המושב התחרו ביניהם, וריבוים העצום נגס הן ביכולת ההתבלטות של כל אחד מהם, הן בגודלה היחסי של הקבוצה שסרה למרותו.[19]

אבחנה זו נכונה ביחס לשושלת צ׳רנוביל, לרבות כמה מענפיה ה׳גדולים׳ – בהם סקווירה וטריסק; ביחס לשושלת שניאורסון החב״דית; וכן ביחס לשושלת רוז׳ין־סדיגורה. נראה כי הדוגמה החריגה בהקשר זה היא חסידות קרלין־סטולין, שבה נשתמר דגם ההורשה הריכוזי עד לפטירתו של ישראל פרלוב (1868–1921). בניגוד לפיצול שהסתמן בשושלות אחרות, כלל העדות החסידיות בנות הזמן שזוהו עם קרלין־סטולין שמרו על נאמנות – גם אם במידות משתנות – אל החצר בסטולין ואל הצדיק ישראל פרלוב. מבנה ההנהגה הריכוזי של החסידות מתכתב עם כמה גורמים שאפיינו את דפוסי ארגונה. תקופת ההנהגה הרציפה של ישראל מסטולין, שנמשכה למעלה מארבעה עשורים, והיעדרם של יורשים מתחרים ושל תלמידים פורשים לאורך לאורך כל התקופה הנדונה כאן, הם בוודאי גורמים שתרמו לביצור כוחה. מנהגו של הצדיק מסטולין לבקר באופן קבוע בקהילות

---

[16] ג׳ ב–ץ, ׳מעשים בכל יום׳: יעליסאוועטגראד׳, המליץ, 28 באפריל 1884, עמ׳ 496.

[17] אף שלצידה של כל אחת מהן פעלו חצרות ׳אחיות׳ שהתפצלו אף הן מאותה אסכולה (בדומה לחסידות גור, חסידויות איזביצה־ראדזין וסוכצ׳וב התפצלו אף הן מתוך קוצק; ובדומה לחסידות אלכסנדר, חסידויות אוטבוצק, אמשינוב ואחרות נסתעפו מחסידות וורקה. למעשה, כולן קשורות היו בהסתעפויותיה השונות של החסידות הפשיסחאית), הרי שמשעה שנוסדו חסידויות אלה כענף מובחן הן אימצו את עיקרון ההורשה השושלתית. כאמור, עיקרון זה הוגשם בהן על פי הדגם הריכוזי־הליניארי. לסקירה על חסידויות גור ואלכסנדר ראו: ביאל, חסידות, עמ׳ 344–347, 352–354.

[18] ראו את המדרג הברור שיצר וודז׳ינסקי ביניהן ובין חסידויות ׳בינוניות׳ ו׳קטנות׳: וודז׳ינסקי, אטלס, עמ׳ 123–127.

[19] על פניו, הגידול הדמוגרפי בחברה היהודית אמור היה להזין גם את הגידול במספר הצדיקים, אלא שיכולת ההשפעה בזירה הפנים־חסידית אינה תלויה רק במספרם האבסולוטי של נאמני הצדיק, אלא גם בחלקם היחסי בתוך החברה החסידית בכללותה.

שסרו למרותו,[20] והחשיבות הרבה שייחס לכך, שהתבטאה בביקורים שנתיים אפילו בכפרים שבהם התגורר קומץ חסידים בלבד,[21] תמכו גם הם, ככל הנראה, בחיזוק קשריו עם חסידיו.[22]

הריכוזיות והעוצמה שנשתמרו בחסידות קרלין־סטולין היו, כאמור, חריגות למדי בתוך דפוסי ההתארגנות הפנים־חסידיים כפי שנתגבשו ברוסיה בתקופה הנדונה כאן. גורמים שיידונו בהמשך ילמדו על מורכבויות נוספות שהופיעו בתקופה זו ואפיינו את הדינמיקה שבין ההנהגה ובין העדות החסידיות המסתופפות בצילה. אלה עשויות היו להיות בעלות השפעה, בחלקן, גם בתוך חסידות 'ריכוזית' כמותה.

2. <u>החצרות ה'קטנות' ומאפייניהן</u>

בכמה מקומות הציע מרצ'ין וודז'ינסקי טיפולוגיה של מנהיגות חסידית הנשענת על דפוסי הפיזור הגאוגרפי של הקבוצה. על פי מודל זה, סגנון המנהיגות שהתפתח בחצרות ה'גדולות' – שהחזיקו במספר רב של בתי תפילה שפזורים היו במרחק גאוגרפי גדול מן החצר – אופיין בריחוק חברתי ורגשי בין הצדיק ובין חסידיו, והוביל במקרים רבים להתפתחותן של אינטראקציות חברתיות וחוויות דתיות חדשות כאלטרנטיבה לקשר הקרוב עם ההנהגה. לעומתו, סגנון המנהיגות שהתפתח בחצרות ה'קטנות' – שהחזיקו בשניים או שלושה בתי תפילה ששכנו בסמיכות לחצר – הושתת על קשר אינטימי עם הצדיק, ולמעשה, לא התקיימו במקרים אלה

---

[20] מספרם הרב של ביקורים אלה עולה מפרקי זיכרונות שנדפסו בספרי היזכור של עיירות בפולסיה. למבחר דוגמאות ראו: קוסטרינסקי, חסידי סטולין, עמ' 223–224; זלצמן, שלושה דורות, עמ' 98; מנוחה אלפרין, 'אור זרוע', ספר סטולין, עמ' 158; זנדווייס, סארני, עמ' 31; סלוצקי, דויד־הורודוק, עמ' 412–413.

[21] לדוגמאות ראו: זנדווייס, הרבי מסטולין, עמ' 173; דוד שוסטר, 'כפר אוסניצק', ספר רוקיטנה, עמ' 129; רוחמה אוליקר (גלפנד), 'כפר ברזוב', שם, עמ' 140; משפחת פינצ'וק, 'כפר גליננה', שם, עמ' 144; מאיר יערי (פוליסקי), 'דרוזדין', ספר סטולין, עמ' 231; צבי פצ'ניק, 'הורודנויה', שם, עמ' 232; פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ' 47.

[22] על חשיבותו של ביקור הצדיק אצל חסידיו ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 401–404; שגיב, השושלת, עמ' 142–144; פטרובסקי־שטרן, חסידות וחבורות, עמ' 40. הנוהג לבקר בקהילות לא היה ייחודי, כמובן, לצדיק ישראל מסטולין. מובן גם כי הרושם באשר לביקורים הרבים שאליהם יצא קשור למספרן הרב של העדות החסידיות שזוהו עמו. במילים אחרות, ייתכן כי גם צדיקים אחרים הקפידו לבקר בתדירות גבוהה בכל הקהילות שהזדהו עמם, אך משום שמספרן של קהילות אלה היה קטן יותר, ביקוריהם זכו להד מצומצם בעיתונות בת הזמן ובספרות הזיכרונות. אף על פי כן, יש מקום להניח שנסיעות אלה קיבלו מקום מרכזי יותר בחסידות קרלין־סטולין: בשונה מצדיקי אוקראינה, שבמשך שלושה עשורים ועד לאמצע שנות התשעים נאסר עליהם לצאת מעיירות מושבותיהם (ראו על כך: שגיב, שם, עמ' 367–373), בחסידות קרלין־סטולין יכולה הייתה רציפות קיומה של פרקטיקה זו לשמר את הדומיננטיות של הביקור בתוך מרקם היחסים שבין הצדיק לבין חסידיו ואת החשיבות שיוחסה לו על ידי שני הצדדים. ריבוי העדויות על ביקורים שהיו עורכים גם מנהיגי החצרות שנסתעפו מקרלין־סטולין, בהן, למשל, קוידאנוב וסלונים, מחזק אף הוא השערה זו. הביקורים בכפרים הם, כאמור, עדות נוספת לחשיבות שיוחסה לביקור בחסידות סטולין.

הבדלים משמעותיים בין החוויה החסידית כפי שהיא בין כותלי החצר, ובין החיים החסידיים כפי שהתנהלו מחוצה לה. בתווך, בין שני קצוות אלה, הציב וודז׳ינסקי מגוון טיפוסים של חצרות ׳בינוניות׳.[23]

מגוון טיפוסים מנהיגותיים אלה התקיימו גם בתוך החסידויות ברוסיה. ואולם, לא זו בלבד שבמרחב היהודי־הרוסי שכנו זו לצד זו חסידויות ׳גדולות׳ כחב״ד או קרלין־סטולין, חסידויות ׳בינוניות׳ כאוליק או קוידאנוב, וחסידויות קטנות כשיפיטובקה או מירופול, אלא שהפיצול הפנים־שושלתי כפי שנתפתח בקרב חסידויות רבות הוביל אף הוא להיווצרותם של ענפים ׳גדולים׳, ׳בינוניים׳ ו׳קטנים׳ בתוכן, ובהלימה לכך גם להתפתחותם של מגוון דגמי הנהגה בתוך אותה שושלת.

בשונה מהשושלות ומהחצרות ה׳גדולות׳ – שתוארו בהרחבה ביחס למנהיגיהן, לדפוסי הנהגתן, לאתוס המכונן שלהן ולמערכת הזיקות שכוננו עם חסידיהן – החצרות ה׳קטנות׳, בעלות האופי המקומי, כמעט ולא זכו להתייחסות מחקרית.[24] שרטוט קווי המתאר החברתיים והארגוניים של פועלן של חצרות אלה לא רק

---

[23] וודז׳ינסקי, אטלס, עמ׳ 123–127; הנ״ל, חסידות, עמ׳ 190–197.

[24] שושלת צ׳רנוביל ודפוסי הנהגתה תוארו באופן מקיף אצל שגיב, השושלת. חצרו ה׳מלכותית׳ של דוד מטאלנה, מן הבולטים שבצדיקי צ׳רנוביל, תוארה אצל רדנסקי, החסידות בעידן הרפורמה; רדנסקי, עלייתה ונפילתה. חצר רוז׳ין־סדיגורה ומאפייני פועלה ברוסיה ומאוחר יותר בגליציה ובבוקובינה תוארו במחקריו של אסף, דרך המלכות; אסף, הציץ ונפגע. שושלת שניאורסון החב״דית, מלבד העושר המחקרי שעסק בחידושיה התיאולוגיים וההגותיים, תוארה בהרחבה גם ביחס לדפוסי פעילותה החברתיים והמנהיגותיים. למבחר דוגמאות ראו: היסטוריה, הגות ודימוי; לוריא, עדה ומדינה; הנ״ל, מלחמות ליובאוויץ׳; אטקס, בעל התניא; ארליך, מנהיגות; אסף, נאחז בסבך, עמ׳ 51–136; ברגר־סופר, בריתות פוליטיות; Ilia Lurie and Arkadi Zeltser, ‘Moses Berlin and the Lubavitch Hasidim: A Landmark in the Conflict between Haskalah and Hasidism’, *Shvut*, 5 (1997), pp. 32–64. חסידות קרלין־סטולין תוארה גם היא בכמה מחקרים: היילפרין, יחסו של ר׳ אהרן הגדול; רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ׳ 9–90; בראון, כספינה מיטלטלת, עמ׳ 45–220. חסידות אפטה תוארה בהקשר למייסדה, אברהם יהושע השל, שהגיע למז׳יבוז׳ בעשור השני של המאה ה־19, ומשלב זה היה אחד מן המנהיגים החסידיים הוותיקים ובעלי ההשפעה באזור: היילפרין, יהודים ויהדות, עמ׳ 347–354; דוד אסף, ״׳נפגשו על ידי איזה התווכחות׳״: מסורות זיכרון פולמוסי על פגישתם של ריב״ל והרבי מאפטה׳, חוט של חן, א, עמ׳ 247–269. הזרם החסידי היחיד שזכה לתשומת לב מחקרית מרשימה בהיקפה חרף המיעוט היחסי של נאמניו הוא ברסלב. ראו לעיל, בפרק הראשון, הערות 38–40, וראו גם: דוד אסף, ברסלב: ביבליוגרפיה מוערת, ירושלים תש״ס. זרמים אחרים שזכו לסקירה מחקרית, גם אם לא ממצה, הם יתר הענפים החסידיים שצמחו בליטא: רבינוביץ, שם, עמ׳ 111–166. כלל זה של התייחסות מחקרית להתפתחותן הארגונית וההיסטורית של החסידויות הגדולות נכון במידה רבה גם ליתר אזורי התפשטותה של החסידות. יש לציין, עם זאת, כי בכל הנוגע להתפתחותן התיאולוגית־הרעיונית, ובדומה, במידת מה, לעניין המחקרי בחסידות ברסלב, לכדו לעיתים חסידויות קטנות יחסית (בהן, למשל, איזביצה־ראדזין ה׳פולנית׳) את תשומת ליבם של החוקרים, וזאת דווקא בשל הרדיקליות המחשבתית שאפיינה אותן.

ישלים פן חסר בהבנת דפוסי ההנהגה החסידית, אלא גם יתרום להבנת המפה החסידית בת הזמן על מלוא מורכבותה. מפה זו כללה חצרות בגדלים שונים, כאשר בתוך כל אחת מהן פעלו לעיתים 'מובלעות' קטנות שתפקדו, כאמור לעיל, ככלי לחיזוק השפעתה של השושלת ובה בעת גם כאמצעי שתרם לביזור כוחה.

אחת מן ה'מובלעות' הללו פעלה בתקופה הנדונה כאן במאלין (Malyn) שבפלך קייב. גדליה (בערך 1825–1909), נכדו של אהרן טברסקי מצ'רנוביל, בן בתו חיה שרה, נשלח למאלין על ידי סבו, בעקבות הזמנתו של בעל העיירה הלא־יהודי. האחרון דאג לבנות עבורו חצר ובה בית מגורים ובית כנסת.[25] תיאור עשיר של החצר מצוי בכתביה של רחל ינאית־בן־צבי (לבית לישנסקי; 1886–1979), ילידת מאלין. לא רק את החצר במאלין הכירה ינאית־בן־צבי מקרוב; כצאצאית רחוקה של צדיקי צ'רנוביל היא ביקרה בצ'רנוביל בילדותה, וכן פגשה את הצדיקים בעת ביקוריהם בעיירתה.[26] משכך, יכולה הייתה להשוות בין דפוסי הפעולה של שתי החצרות, וכך כתבה:

> בחצר בצ'רנוביל לא זכיתי לראות פני צדיק מן הצדיקים – אותם ראיתי דוקא במאלין עיירתי. הצדיקים מצ'רנוביל נהגו לבקר בעיירות בסביבה וגם עד מאלין הגיעו, וברוב כבוד ובפאר. והיה הדבר לפלא בעיני. יושב לו במאלין הרבי גדליה, גם הוא ממשפחת טברסקי, מצאצאי רבי נחומצ'ה, ואין מרבים חסידים לבוא אליו מבחוץ. אמנם על יהודי העיירה מקובל יפה ר' גדליה, לעת צרה וביום שמחה נוהרים הכל אל החצר. האם אין המאלינאים פוגעים בכבוד הרבי כשמזמינים אליהם את הצדיקים מצ'רנוביל – פעם את ר' שלמל'ה ופעם ר' ברוך־אשר'לי?[27]

את רשמיה אלה כתבה ינאית־בן־צבי על יסוד זיכרונות מימי ילדותה. על אף מרחק הזמן בין החוויה ובין העלאת הדברים על הכתב, במקרה זה ניתן להצביע על יתרון הגלום בגיל הצעיר. העובדה שההבדלים בין החצרות בלטו גם לעיניה של ילדה מעידה כי הם היו עמוקים דיו וגלויים לעין כל. בכך הם מאפשרים לבסס הבחנות בעלות משמעות בין שתי החצרות.

ההבדל הראשון העולה מדבריה של ינאית־בן־צבי קשור בהרגלי הנסיעה ובניידותם של הצדיקים לבית צ'רנוביל, לעומת ישיבת הקבע של הצדיק ממאלין. ה'פלא' שאחז בילדה לנוכח ביקוריהם של ברוך אשר (נפטר

---

[25] הורודצקי, זיכרונות, עמ' 11–12.

[26] על ייחוסה לשושלת צ'רנוביל דרך סב אמה, אהרן טברסקי, שלא שימש מנהיג חסידי באופן רשמי, ראו: ינאית־בן־צבי, שרה אחותי, עמ' 13.

[27] ינאית־בן־צבי, דמותה, עמ' 117.

1905) ובן אחיו שלמה בן־ציון (1870–1939) במאלין, עיר הולדתה,[28] נבע, כמדומה, לא רק מהסגת גבולו של הצדיק המקומי, אלא גם מעצם השוני בצורת ההנהגה: מכאן, צדיקים שהשפעתם מגיעה למרחוק, עד כי הם נודדים אל מחוץ למקום מושבם ומתקבלים גם בעיירה בעלת צדיק 'משלה', ומכאן, צדיק של עיירה אחת; כמעט ואין מגיעים אליו חסידים מבחוץ,[29] ואף הוא ממעט, אם בכלל, לצאת מגבולותיה.

על ההבדל השני בדפוסי ההתנהלות של החצרות למדה ינאית־בן־צבי בעת ביקורה בצ'רנוביל. סקרנותה, כך סיפרה, משכה אותה לסביבת החצר, והיא התהלכה בקרבתה ואף נכנסה לתחומה מדי יום ביומו, לאורך כל השבוע שבו ביקרה בעיירה. אף על פי כן, לא פגשה במי מן הצדיקים שהנהיגו אותה. 'היעלה על הדעת', שאלה, 'להיכנס ישר אל הרבי, ואנו [ינאית־בן־צבי ובת־דודתה] לא מעיזות להתדפק על דלתה של הרבנית'.[30] לעומת הריחוק שאפיין את הנהגת החצר בצ'רנוביל והפך אותה ל'עטופת מיסתורין, כתעלומה גדולה', הרושם המתקבל באשר לגדליה, הצדיק ממאלין, הוא של מנהיג הנטוע היטב במרקם החברתי של העיירה; דלתותיו הפתוחות, הנכונות לקבל את אנשי המקום ביום אבל כמו ביום חג, חוזרות ומתגלות גם בהמשך הדברים כמאפיין מרכזי של פעילותו.[31]

שני אירועים שתיארה ינאית־בן־צבי ממחישים את מוטיב 'הדלת – הריאלית והמטאפורית – הפתוחה' בחצרו של גדליה ממאלין, ומאפשרים, כאמור, לבסס את האפיון של מנהיגותו ככזו המושרשת בחיי העיירה וניזונה ממנה. הראשון שבהם מתרחש כאשר אמה, רוזה מורוז־לישנסקי, כורעת ללדת. אחות האם, גיטל,

---

[28] לזיכרונותיה מביקוריהם ראו גם: ינאית־בן־צבי, אנו עולים, עמ' 254–255. על ביקוריו של אחד מצדיקי צ'רנוביל (שלמה בן־ציון או שלמה שמואל) ראו גם: שזר, אור אישים, ב, עמ' 263.

[29] על הגעתם של חסידים מחוץ לגבולות מאלין ניתן ללמוד מזיכרונותיו של שמואל אבא הורודצקי (1871–1957), יליד מאלין ונכדו של הצדיק – בן בתו. הורודצקי חי בתחומי החצר עד שמלאו לו עשר שנים, ובזיכרונותיו הזכיר את 'החסידים מהחוץ שהיו באים לבקר אצל זקני', אשר, כמו אנשי העיר, 'ידעו שאני נכדו של הצדיק ונהגו בי כבוד' (הורודצקי, זיכרונות, עמ' 12). מאליו מובן כי אין מדובר בקהל חסידים גדול במיוחד. למעשה, ינאית־בן־צבי רמזה אף היא במקום אחר על הגעתם של חסידים מבחוץ. בתארה את חזרתה לביקור במאלין סביב השנים 1910–1911, התייחסה גם לירידתה של החצר מגדולתה. 'לשעבר', כתבה, 'נוהגים היו כל בני העיירה להתכנס בחצר הרבי בכל שעה נכבדה [...] כאן היו מתאספים בערב כל חג החסידים מן העיירה גופה ומן הסביבה' (ינאית־בן־צבי, שם, עמ' 254). מובן כי 'הירידה מגדולה' שעליה דיברה ינאית־בן־צבי אינה אלא עניין יחסי, בהתחשב בגודלה המצומצם של החצר עוד קודם לכן. היא נובעת מהיעדרו של הצדיק גדליה, שהלך בינתיים לעולמו, ובה בעת משקפת את נקודת המבט של בת העיירה השבה אליה כעבור זמן. כך או כך, מן ההתייחסויות השונות ניתן ללמוד כי למאלין הגיעו לעיתים גם חסידים מבחוץ. מקורם, ככל הנראה, בסביבה הגאוגרפית הקרובה, ומספרם, קרוב לוודאי, היה מועט.

[30] ינאית־בן־צבי, דמותה, עמ' 116. על הריחוק בין המבקרים בחצר ובין הצדיק ראו: אטקס, לשם שמים, עמ' 64.

[31] ראו גם: ינאית־בן־צבי, אנו עולים, עמ' 254.

שהגיעה מצ׳רנוביל במיוחד לרגל הלידה, לְמֵדה מדברי הרופא הפולני שהוזעק על חומרת המצב, ופוסקת מייד: ״ילדות, מהר, מהר אל הרבי, לקרוע הגזירה! להציל את אמא!״. יחד עם הדודה רצות שתי האחיות אל החצר:

> גם באפילה מתמצאת הדודה בחצר של הרבי – היא רצה ישר אל חדרו, ודופקת על דלתו בשתי ידיה: ״רבי, רבי, הצילה את אם הילדות, הצילה את היולדת, הרי קרובי משפחה אנו, הצילה!״ פותח הצדיק ר׳ גדליה את הדלת לאטו, גונח ונאנח. האם כה כבר נזדקן הרבי? הוא נראה כפוף וחלוש, פניו כבושים בקרקע – אך הנה הוא נושא אלינו את עיניו, ואנו אוחזות בידינו הרועדות את שולי חלוקו, מתיפחות בבכי. בלי אומר ודברים פונה הרבי אל הדודה ומושיט לידיה השלוחות אליו את מטפחתו האדומה. בהתפעלות אנו מביטות במטפחת מתוך הרגשה שהרבי ממציא לאמנו תרופה בדוקה.[32]

נגישותו של הצדיק מקורה, כמובן, במגוריו בעיירה. ואולם, בכך לא הייתה מאלין יוצאת דופן; בעיירות רבות שכנו ופעלו חצרות חסידיות. על הקרבה הגאוגרפית נוספה במקרה זה היכרות אינטימית בין הצדיק ובין אנשי העיירה, שמקורה, כך נראה, בהיקף המצומצם של ציבור חסידיו. השילוב בין שני ממדים אלה הוביל לכך שבשעת ליל מאוחרת יכולה הייתה גיטל – שכילידת מאלין בעצמה התמצאה היטב בשטח החצר – להכניס לחדרו של הצדיק את הילדות, ובכך להבהיר את בהילות העניין ולעורר בו אמפתיה ונכונות לסייע בהצלת אימן.

הפנייה הבהולה אל הצדיק בעבור אישה המתקשה בלדתה לא הייתה, בהכרח, נוהג קבוע בעיירה. רוזה לישנסקי עצמה, כאשר העלתה על הכתב את זיכרונותיה באשר לרפואות העממיות שנפוצות היו במאלין, כתבה כי במקרה כזה קוראים היו ל׳פייגילי המוכסנית׳, והאחרונה הייתה מגיעה ובידיה קמע מיוחד ל׳שמירה׳ מאת הרבי.[33] לצד זאת, גם לנגישותו של הרבי ולנכונותו להיעתר לבקשות דחופות התייחסה לישנסקי כאשר כתבה כי אחת מן ה׳רפואות נמרצות׳ במקרה של חולים מסוכנים הייתה ריצה אל ׳הרבי שיחיה׳.[34]

---

[32] הנ״ל, דמותה, עמ׳ 120; הנ״ל, אנו עולים, עמ׳ 255.

[33] לסיפורה האישי לא התייחסה לישנסקי בדברים אלה. היא כתבה, אומנם, כי ׳על מציאותו של רופא לא ידעו אצלנו במאלין (פלך קיוב): מעולם לא דרכה כף רגלם על אדמת עיירתנו׳, אך עיקרו של סיפור הריצה אל חצר הרבי בעיצומה של הלידה אינו מופרך לאור זיכרונותיה: לישנסקי, עיירתנו.

[34] כך כינתה אותו לישנסקי בזיכרונותיה, אולי מתוך נקודת מבט המבקשת לשחזר את הווי התקופה שעליה כתבה.

מעורבותו של גדליה בחיי הקהילה במאלין עולה מאירוע נוסף, וגם ממנו מתברר כי נגישותו של הצדיק לא הייתה נחלתם של בני משפחת מורוז־לישנסקי, קרוביו הרחוקים של הצדיק, לבדם. בסַפְּרה על נישואיה הכפויים של אחותה, שרה, התעכבה ינאית־בן־צבי ותיארה את טקסי הנישואים כפי שנערכים היו בעיירה:

> מילדותי אהבתי את תהלוכות החופה אל עבר חצר הרבי. כל העיירה הייתה משתתפת בחופה. ובראש – השושבינים, המובילים את הכלה והמחותנים מצד החתן ומצד הכלה והאורחים המוזמנים והמון רב. הבנות צועדות לאטן, ונרות דולקים בידיהן, עד חצר הרבי, מקום הכנסת הכלה והחתן לחופה.[35]

ייתכן, אומנם, שחלק מן הריטואלים שעליהם סיפרה ינאית־בן־צבי בהמשך – דוגמת ריקוד הרבי עם הכלה – אינם אלא ביטוי לקרבתו המיוחדת אליה כבת משפחה. אף על פי כן, טקסי הנישואים של בני העיירה כולם נערכו, כפי שעולה מן הדברים, בחצרו, והוא עצמו היה מסדר את הקידושין.[36] ממקורות אחרים עולה כי גדליה ממאלין אף ראה עצמו מחויב לבני העיירה בעניינים חברתיים־כלכליים, ובעל סמכות ביחס להתנהגותם הדתית.[37] הוא וחצרו היו, אם כן, מוקד מרכזי בהווי הקהילתי, וחלק בלתי נפרד משגרת החיים בעיירה.

בשונה מן הצדיק ממאלין, שהחזיק בזיקה לחצר חסידית נוספת המצויה מחוץ למקום מושבו, בברזנה שבוולין שכנו שתי חצרות זו לצד זו. בראש החצר המרכזית עמד אברהם שמואל פצ׳ניק (1852–1918) – דור רביעי למייסד החצר, יחיאל מיכל פצ׳ניק. מרבית העדות הברזנאיות שפזורות היו בפלכי וולין ומינסק זוהו עמו. לעומת זאת, חצר דודו, חיים טויבמן, נסתעפה מן החצר המרכזית בשלב מאוחר יותר במחצית השנייה של המאה ה־19. התבוננות על דפוסי פעילותה, כפי שהם מתוארים בזיכרונותיו של יהודה לייב יונתן (טויבמן), נכדו של מייסד החצר, מלמדת על דמיון רב לאלה של חצר מאלין.

בסַפרו על החסידים הפוקדים את חדרו של הסב רמז יונתן למקומות מוצאם של המבקרים. ׳מהן׳, כתב, בהתייחסו לצרות המגוונות שמביאים היו עמם הפונים האומללים, ׳באו מסימטאות העיירה בבכי בראש

---

[35] ינאית־בן־צבי, דמותה, עמ׳ 124.

[36] הנוהג של בני מאלין להיכנס לחופה בחצרו של הצדיק חוזר ומופיע גם בתוך שחזור קורותיה של משפחת סטרקובסקי, קרובי משפחתם של הלישנסקים ובני מאלין אף הם. שחזור זה, עם זאת, מהדהד בחלקו את זיכרונותיה של ינאית־בן־צבי, ואין זה מן הנמנע כי את מיקום טקסי הנישואים במשפחה בחצר הרבי ביסס הכותב על דבריה. ראו: ניסלסון־לוריא, לא עלה נידף, עמ׳ 12, 16.

[37] על ניסיונותיו לגרום לבעלים היהודי של מפעל הנייר שהוקם במאלין להעסיק את התושבים היהודים ראו: ינאית־בן־צבי, דמותה, עמ׳ 118. על קנס כספי שהטיל על מנגנים מבני העיירה שהוזמנו לנגן בחתונת בת הנסיך מהכפר הסמוך בט׳ באב ראו: גר ותושב, ׳מעשים בכל יום: מאל–ן (פ׳ קיוב)׳, המליץ, 2 בספטמבר 1886, עמ׳ 1253–1254.

חוצות של אם זקנה המבקשת על נפש בתה, הנאבקת על ערש־דווי בשארית כוחותיה, ומהן באו בעגלה מרופדת שחת מהכפרים הסמוכים, בטלטולי ליל אפל, ועל דוברה צפה במים עכורים מעבר לנהר׳.[38] הדומיננטיות של יהודי הכפרים בקרב חסידיו של חיים טויבמן שבה ועולה מדבריו של יונתן במקומות נוספים, כמו, למשל, מתיאור השולחן שערך הסב בליל ׳הושענא רבה׳ לקהל מקורביו:

> בין אלה רבים מבין בני הכפרים הסמוכים, שהאיץ בהם למהר הביתה משום קדושת החג. בחזית הבית עמדו עגלות ומרכבות של אנשי הישובים. בשעטות פרסות ובתרועות שובע פגשו הסוסים הללו את בעליהם השבים לכפריהם, ובכליהם אמונת אמון ביום ישועות אצל רבם, שטובה היא החתימה לשנה זו, המחכה להם בכפרי גויים אוקראינים.[39]

אף שידוע על חסידים של חצר ברזנה־טויבמן ששכנו גם בעיירות נוספות בפלך וולין,[40] הרי שהכמות המצומצמת שלהם מאפשרת לבסס את הרושם המתקבל מדברי יונתן, ולראות את חצרו של חיים טויבמן ככזו שניזונה בראש ובראשונה מאנשי העיירה ומהכפרים הסמוכים לה.

והנה, בשונה מהצדיק ממאלין, שלגביו משתמע כי לא הרבה לצאת מגבולות עיירתו, ביחס לסבו מצייר יונתן תמונה שונה. אף שלא שש, לדבריו, לעזוב את ברזנה ולנדוד בין עיירות וכפרים, היה יוצא למסע מדי שנה בשנה – ׳הרי היו תלויים בו וסמוכים על שולחנו שני בנים המטופלים בילדים׳.[41] בהתייחסו למסעות איסוף

---

[38] יונתן, נוף וגזע, עמ׳ 17.

[39] שם, עמ׳ 20. ראו גם שם, עמ׳ 16, 32.

[40] על חסידי ברזנה בקליבאן (Klevan׳), שנחלקו בין תומכי אברהם שמואל מברזנה לבין תומכי חיים מברזנה, ראו: ליבוש העללער, ׳מעשים בכל יום: האשט (פ׳ וואלהין)׳, המליץ, 14 בינואר 1889, עמ׳ 2; ׳מעשים בכל יום: מברעזנא (מחוז ראוונא)׳, המליץ, 17 בפברואר 1889, עמ׳ 5. על חסידיו של חיים מברזנה בסארני (Sarny) העיד יונתן כי היגרו לשם מברזנה עצמה ומן הכפרים הסמוכים: י״ל יונתן, ׳הרבי מברזנה וחסידיו בסארני׳, ספר סארני, עמ׳ 224. מסלול מסעותיו של חיים טויבמן, שיתואר להלן, מלמד על כמה עיירות נוספות שבהן היו לו נאמנים – בין אם כאלה שניאותו לתמוך בו, בין אם חסידים של ממש. נוסף על כך, ידיעה שהגיעה ל׳המליץ׳ בראשית השמונים מרובנה (שבה ישב, ככל הנראה החל מתקופה מאוחרת יותר, מאיר פצ׳ניק, אחיו של אברהם שמואל מברזנה), דיווחה על מאבקם של כמה אחים־צדיקים לבית ברזנה, ובהם גם חיים מברזנה, בצדיק אלמוני שהגיע לעיר: מוכ״ה, ׳מעשים בכל יום: ראוונא׳, המליץ, 1 באוגוסט 1882, עמ׳ 571. ואולם, חוסר הדיוק של הכותב בקשרי המשפחה בין ׳ר׳ יוסילי מברעזנא׳ (בנו של אברהם שמואל? בן אחיו יחיאל מיכל?), ׳ר׳ מיכלע׳ (אחיו של אברהם שמואל) ו׳ר׳ חיים מברעזנא׳ אינו מאפשר לקבוע בוודאות כי האחרון הינו חיים טויבמן, וכי הייתה לו השפעה גם שם.

[41] יונתן, שם, עמ׳ 224.

הכספים שאליהם יוצאים היו שני בניו־יורשיו של חיים טויבמן – מסעות שככל הנראה עלו בתכיפותם על אלה של האב – הסביר יונתן כי היה זה אילוץ שמקורו דווקא בגודלה המצומצם של החצר שאותה הנהיגו:

> ניתנת האמת להיאמר, שכתר הרבי של הסבא היה בו יותר משום כתר תורה וכהונה מאשר כתר מלכות משובץ אבנים טובות. אצל הרבי״ים מהשושלות הגדולות הספיקו מכתבי הגבאים לעורר את אנ״ש, ״די בכל אתר ואתר ד׳ עליהו ויחיו״ למשלוח כספים לאלתר, ותכופות בדואר – ״באשר ובחצרות הקודש גדולה המצוקה״. לא כן בבית הסבא. חסידי הסבא ומקורביו מעטים היו, רובם יהודים בעלי מלאכה העמלים קשה ללחמם, והם לא היו מזדרזים לשלוח כספים והענקות בהמחאות־דואר. כשאבא ז״ל [אהרן טויבמן], או הדוד הי״ד [גדליה משה טויבמן], היו באים לעיירה עם שני הגבאים וכל הכבודה אתם, עוברים לפני התיבה בשבת, עורכים בבית־המדרש הגדול את השולחן באמרות תורה ובניגון וזמר – ניגוני ירושה – היו באים חסידים בימות החול ליתן פדיון צנוע. נסעו, אפוא, הבנים בכוחו של אותו זקן, והגבאים אתם, ואלה הזכירו את ״אהבת אבות לבנים תזכור״.[42]

גודלן של החצרות ה׳קטנות׳ לא היה אחיד, כמובן, ומן הדברים ניתן להסיק כי נסיעותיו של חיים מברזנה קנו לו השפעה מעט משמעותית יותר מזו שנודעה לחצר במאלין. אף על פי כן, החצר שבראשה עמד הייתה ונותרה בעלת אופי מקומי, ובדומה לחצר במאלין, נטועה הייתה אף היא במרקם החברתי של העיירה שבה שכנה, והושתתה על זיקה אינטימית לתושביה. על כך ניתן ללמוד מאחד מסיפוריו של יונתן, המתאר אירוע דומה להפליא לזה שהתרחש במאלין.

בתארו את ׳הצרות הצרורות׳ שבגינן פוקדים המבקרים את חצר סבו רמז, כזכור, יונתן, למוצאם מן העיירה ברזנה וסביבותיה. בתוך כך תיאר גם התרחשות טיפוסית בעיירה, שבמסגרתה מתפרצות היו נשים אל בית הכנסת, ורצות אל עבר ארון הקודש, כדי להתפלל בעבור בנותיהן המתקשות בלדתן.[43] בנכדים המתלווים אליה, ילדי היולדת, מאיצה הייתה הסבתא, ׳מעוררת אותם בנעימה של יללה: ״בכו, צעקו בקול,

---

[42] יונתן, נוף וגזע, עמ׳ 37. על ביקוריהם של הבנים ברוקיטנה (Rokytne) ראו: זנדווייס, הרבי מסטולין, עמ׳ 172; פישמן, הרבי בא, עמ׳ 177. על ביקוריהם בהאשץ׳ (Hoshcha) ראו: אברהם ירון, ׳בתי תפילה, כלי קודש, ימים טובים׳, האשטש: ספר זכרון, בעריכת בן־ציון חיים אילון־ברניק ואברהם ירון, תל אביב תשי״ח, עמ׳ 84–85.

[43] על מנהג זה ראו: לוין, ארכיטקטורה, עמ׳ 105.

שלא יכבה לכם הנר. מי יחוס עליכם ומי ירחם? יהודים, התפללו על בתי [...] בקשו רחמים על בתי היחידה [...] יהודים בקשו רחמים על הינדא בת ברכה לרפואה שלימה״׳.[44] ׳מבית הכנסת׳, תיאר יונתן את המסלול הקבוע:

> פורצים בעלי היסורים ישר לתוך חדר הסבא. הגבאי אברהם אינו מעז כלל לעצרם בעת צרה כזאת. פני הסבא מחווירים. אף הוא אינו יכול להפסיק. הגבאי הוא התורגמן. ״אי־או״ אחד של סבא מתפרש על ידו שהרבי אומר – מחויבים להאמין עד הנשימה האחרונה. האשה משוועת: ״לא! רבי, האסון קרוב – אוי לי, אוי לי, חושך לי... כבר התיאשו... לא נצא מפה – אנו רוצים לשמוע הבטחה מפי הרבי. ילדים, תגשו לרבי, יתפלל הוא על נפש אמכם היקרה!״ ילד אחד ניגש באימה ומנשק את הציצית בטלית של סבא, המנגב לו אותה שעה את הדמעות בעיניו.[45]

בין אם מדובר באירוע קונקרטי שאותו שחזר יונתן מזיכרונו, ובין אם מדובר בתיאור ספרותי שאותו טווה מתוך מכלול האירועים שאליהם נחשף בחצר סבו, הרי שיש משמעות לכך שהפנייה לצדיק – בחצר ברזנה כמו בחצר מאלין – נעשתה בעבור אישה המתקשה בלדתה. התערבות של צדיקים במהלך של לידה שהסתבכה הוא מוטיב מוכר המופיע בסיפורים חסידיים רבים. אלא שבשונה מסיפורי המופתים, המעמידים במרכזם את הצדיק ואת שבחיו ומעתיקים את מוקד הכוח מן היולדת אל ׳הצדיק המיילד׳,[46] ייחודיותן של שתי ההתרחשויות שתוארו לעיל היא בהביאן את נקודת המבט של היולדת ומשפחתה, כלומר, של הצד הפונה אל הצדיק. באירועים אלה, המעוגנים בזמן ובמקום ממשי, יש חשיבות מכרעת לקרבה הגאוגרפית ולקשר האישי שאפיינו את יחסיו של הצדיק עם אנשי העיירה. גורמים אלה הם אלה שבידלו את האירוע מיתר הבקשות הטיפוסיות שהגיעו לפתחו של הצדיק, שבעבורן יכלו העותרים לנסוע אל החצר ממרחק או לשלוח מכתב באמצעות הדואר, והם אלה שאפשרו לפנות אליו בעיצומה של לידה המתרחשת בזמן אמת. פניות מסוג זה חזרו ונשנו, כך משתמע מדברי יונתן, במקרים נוספים. לא רק נשים, ולא רק לידות, אלא מגוון של מקרי חירום

[44] יונתן, נוף וגזע, עמ׳ 17.

[45] שם, עמ׳ 18.

[46] קויפמן, לידה והולדה, עמ׳ 74–78.

שבהם 'האב נושא במעוטף את הילד החולה, הקודח בעיניים עצומות ורועד בזרועותיו, ותינוק אחד או שניים לידו' – הביאו את אנשי העיירה לפנות באופן בהול אל חצר הצדיק ולבקש את התערבותו.[47]

הבאתם של ילדים אל הרבי, כאמצעי המורה לו ולאנשיו על דחיפות העניין, שיוותה גם היא למאורעות אלה פן ייחודי. גילויי הקרבה בין הילדים ובין הרבי המוחה את דמעותיהם הם בוודאי חלק ממאמץ לצייר את דמותו הרגישה של הסב, ואולי יש בהם גם שיקוף של הרושם העמוק שהותירו אירועים אלה על הכותב עצמו, שחווה אותם כילד החי בתחומה של החצר. אף על פי כן, בעצם הכנסתם של הילדים אל החצר יש כדי ללמד, במקרה זה כמו במקרה של מאלין, על נגישותה של החצר ועל מידה של אינטימיות בין הרבי לבין אנשי העיירה,[48] או, בלשונו של יונתן, על ה'חוטים, המחברים את אבי הבית, הסבא, עם העיירה וחייה'.[49]

בהסתמך על רמזים למתחים שנתגלעו בין חסידי מאלין לחסידי צ'רנוביל טען גדי שגיב כי 'לא ברור עד כמה היתה לר' גדליה קהילת חסידים מובחנת, ונראה שאף בתוך העיירה מעמדו כמנהיג ציבור היה רופף'.[50] מובן כי לא כל בני מאלין ראו בגדליה את רבם, אך מן הדברים שהובאו לעיל עולה תמונה של צדיק שמנהיגותו הייתה שזורה היטב במרקם החיים בעיירה. יתר על כן, מזיכרונותיה של ינאית־בן־צבי, שסיפרה על כניסתם של צדיקי צ'רנוביל לביקור בחצרו של גדליה עם הגיעם למאלין,[51] ניתן ללמוד על יחסים מפויסים בין צ'רנוביל למאלין. תמונה זו מתחזקת גם מן העיון בזיכרונות אמה, שסיפרה על מריבות שניטשו בעיירה דווקא בין חסידי צ'רנוביל לחסידי הורניסטופול.[52] מדברים אלה משתמע כי חסידי 'צ'רנוביל' וחסידי 'מאלין' תפקדו בעיירה כיחידה חברתית־דתית אחת שהגבולות הפנים־חסידיים בתוכה אינם מחוורים כל צורכם. הדומיננטיות

---

[47] יונתן, נוף וגזע, עמ' 18. הדומיננטיות של נשים בתוך פניות אלה קשור באופן מובהק לקשר האינטימי שנוצר בין החצר המקומית ובין אנשי העיירה, ולנגישותה של החצר. כפי שאראה להלן, בפרק החמישי, זיקתן של נשים לחיים החסידיים התבטאה בראש ובראשונה בתחומי הקהילות שבהן הן התגוררו.

[48] אף שביקור של ילדים בחצרות חסידיות לא היה בלתי אפשרי, הרי שהוא היה עניין נדיר למדי; כך ניתן ללמוד מפרקי הזיכרונות המספרים על נסיעה לחצר, ואינם מזכירים, בדרך כלל, נוכחות של ילדים. לדוגמאות חריגות ראו: איבנסקי, הרבי מקוידאנוב, עמ' 54–55; לב־כוכב, תחנות בחיי, עמ' 1 (יש לציין כי בדוגמה האחרונה מדובר בנסיעה של חסידי ברסלב לאומן לרגל ראש השנה, ולא בביקור בחצר חסידית המונהגת בידי צדיק חי).

[49] יונתן, נוף וגזע, עמ' 11.

[50] שגיב, חסידות צ'רנוביל, עמ' 63.

[51] ינאית־בן־צבי, אנו עולים, עמ' 254.

[52] לישנסקי, עיירתנו.

של הצדיק גדליה בגבולות מאלין, שעליה הצבעתי לעיל, עשויה ללמד כי בתוך יחידה זו, הזיקה הפורמלית בין חסיד לצדיק לא הייתה תנאי הכרחי כדי להעניק לחצר המקומית מעמד של גורם מלכד ביחס לעיירה.

המתיחות בין החצרות נעשית ברורה יותר במקרה של ברזנה, וניתן לשער כי לא מעט תרמה לכך סמיכותן הגאוגרפית. בזיכרונותיו סיפר יונתן על מחלוקת שפרצה בין שני בתי הצדיקים סביב מינוי שוחט. במוקד המחלוקת עמד ישראל, יתום שהתחנך בבית השו״ב המקומי וביקש לרשת ממנו את חזקת השחיטה. חיים טויבמן, שסבר שמטעמי כשרות יש צורך בשוחט נוסף, תמך בשו״ב היתום, ואילו אברהם שמואל פצ׳ניק התנגד למינויו גם לאחר שהתעורר צורך של ממש במינוי שוחטים נוספים. ׳היתה זו׳, תיאר יונתן את המלחמה שהתלקחה בין חסידי שני המחנות, ׳מלחמה מתוכננת, עם כל הציוד הממוכן שהיה מצוי בימים ההם: מטה־ראשי, ראשי גשר, משלטים וכו׳, עד לחבר בעלי זרוע ואגרופים למכות ומהלומות בשעת הצורך׳. גם לאחר ששככה אש המחלוקת, והושגה הסכמה על מינוי השוחט היתום, טען יונתן, ׳לא היתה השמחה במעונם של המנצחים׳.[53] בכך, כמדומה, ביקש ללמד על היריבות המתמדת בין שתי החצרות.

בין אם יצאה חצרו של חיים טויבמן וידה – כפי שתיאר יונתן – על העליונה, ובין אם גברה עליה ברוב המקרים חצר קרובו, אברהם שמואל, הרי שליריבות כשלעצמה יש משמעות רבה לעניין יחסי הכוח בין שתי החצרות. ניתן ללמוד ממנה כי גם חצר ברזנה המרכזית, הגדולה מבין השתיים, שעמה זוהו לא מעט עדות חסידיות, ראתה בשכנתה ה׳קטנה׳ איום מסוים, וזיהתה את יכולתה לגרוע מכוחה. עוד ניתן להסיק מכך כי הדינמיקה בין ענפי השושלת השונים התעצבה במגוון דרכים. לעיתים, כמו במקרה של מאלין וצ׳רנוביל, השלימו ענפים חסידיים אלה את אלה בצורה הרמונית. במקרים אחרים, כמו בברזנה, התחרו ענפי השושלת אלה באלה על ציבור חסידים, על משאבים קהילתיים או על כוח ומעמד.

חצרות קטנות כחצרותיהם של גדליה ממאלין ושל חיים מברזנה פעלו בשנים הנדונות כאן בעיירות נוספות. הן היו נטועות, בדרך כלל, בנוף החברתי של העיירה שבתוכה פעלו או של סביבתה הגאוגרפית המיידית. ייחודיותם של שני מקרי הבוחן שנדונו כאן, עם זאת, היא בהיותם חלק משושלת צדיקים רחבה ומסועפת. הדינמיקה העדינה בין החצר ה׳מקומית׳ ובין אחותה ה׳גדולה׳ – בין שהתנהלה בצורה של תלות הדדית, בין שהתנהלה בצורה של יריבות עוינת – היא דוגמה נוספת לשינוי שנטבע בתקופה הנדונה כאן בדפוסי ארגונן של החצרות ה׳גדולות׳.[54]

---

[53] יונתן, נוף וגזע, עמ׳ 26–27. על השחיטה כגורם דומיננטי במאבקים חסידיים־מתנגדיים או פנים־חסידיים ראו להלן, בפרק הרביעי.

[54] צורת ביטוי נוספת של דגם זה ניתן למצוא בחסידות יאמפולה־ראדוויל, שרבים מצאצאיה נתמנו לתפקידי הנהגה בתקופה הנדונה כאן, אך לא עלה בידי לאתר עדויות על עדות ׳עצמאיות׳ של חסידיהם, כלומר, עדות שפעלו בעיירות שבהן לא ישב מנהיג חסידי

האם כל הענפים החדשים שנסתעפו בשנים אלה מתוך השושלות הגדולות היו מעוטי השפעה ותפקדו בהתאם לדפוס שתיארתי לעיל? כפי שאראה להלן, במרבית המקרים אין בידינו עדויות על נאמנותן של עדות חסידיות לענפים מובחנים, אלא על הזדהות כללית עם השושלת או עם אחת משלוחותיה המרכזיות. חסרונם של תיאורים מפורטים של דפוסי הפעולה של כל ענף וענף מקשה אף הוא על קביעת גודלו המדויק של כל אחד מהם. אף על פי כן, יש להניח כי כמו מפת ההשפעה הפנים־חסידית בכללותה, שבתוכה התקיים טווח רחב של שושלות 'גדולות', 'בינוניות' ו'קטנות', גם בתוך שושלות 'גדולות' כצ'רנוביל או חב"ד נוצרו בתקופה הנדונה כאן ענפים חשובים ובעלי השפעה רחבה, לעומת צדיקים קטנים ובעלי השפעה מצומצמת. כל אחד מהם העמיק בדרכו את תהליך האטומיזציה של השושלת ותרם לביזור כוחה.

3. <u>מן החצר אל העדה</u>

מרבית העדות ובתי התפילה החסידיים שפעלו במפנה המאות ה־19 והעשרים בתחום המושב נוסדו בתקופות מוקדמות יותר.[55] עם הזמן ניצבו עדות חסידיות אלה אל מול חילופי הנהגה בחצרות שאליהן השתייכו, ואל מול עלייתם של צדיקים חדשים. אף שהשושלתיות הפכה, כאמור, לדפוס הדומיננטי של העברת המנהיגות החסידית, אין משמעות הדבר כי הבן ירש באופן אוטומטי את כלל החסידים והעדות שסרו למרותו של אביו. באופן טבעי, מורכבות זו אך התעצמה במקרים שבהם התפצלה ההנהגה בין מספר יורשים.

בחינת האופנים שבהם כונו העדות ובתי התפילה החסידיים – הן בזמן אמת, הן במבט לאחור – מלמדת כי בחלק גדול מן המקרים שימרו החסידים את שמותיהן המקוריים של החצרות שאליהן השתייכו, ולא ראו

מטעם השושלת. במקרה זה מדובר בריבוי של חצרות 'קטנות' שביניהן נרקמו קשרים, אך הן לא עמדו בהכרח בצילו של מרכז 'גדול'. בחסידות זו דגם העלייה להנהגה נתבסס במרבית המקרים על מינוי למשרה רבנית, ולפיכך הוא יידון בנפרד בפרק הרביעי.

[55] העדות החסידיות החדשות שנוסדו בשנים אלה לא היו, על פי רוב, תוצר של גיוס מאמינים חדשים, אלא של הגירה של חסידים לערים גדולות או לעיירות וכפרים שהותרה בהם לראשונה התיישבות יהודית. כך, למשל, הקהילה היהודית בברנוביץ' (Baranavichy) שבפלך מינסק נוסדה רק במחצית השנייה של המאה ה־19, ועדות של חסידי סלונים, קוידאנוב, סטולין ולחוביץ התבססו בעיירה החל מראשית המאה העשרים, בראש ובראשונה על בסיס הגירה חסידית ממוש הסמוכה (Novaya Mysh; כ־10 ק"מ מערבית לברנוביץ'). ראו על כך: 'בתים בברנוביץ', ברנוביץ: ספר זכרון, תל אביב תשי"ד, עמ' 247–251; ברזובסקי, מרכז של תורה, עמ' 232–233. סארני שבפלך וולין גדלה גם היא בתקופה הנדונה כאן בעקבות התפתחות תעשייתית מואצת. בשנת 1903 הפכה מכפר לעיירה, וליהודים הותר להתיישב בה. תוך זמן קצר נוסדה במקום קהילה יהודית, ובתוכה גם עדות של חסידי סטולין, טריסק, סטפן וברזנה. ראו על כך: יונתן, לרוח היום, עמ' 71–72; בן ציון דינור, 'ראשיתה של סארני – ודמותה', ספר סארני, עמ' 13; זנדווייס, סארני, עמ' 30–33.

לנכון להבליט את זהות היורש שבו בחרו.[56] מגמה זו בולטת, למשל, בהתבוננות על העדות שהשתייכו לחסידות סקווירה. חצר סקווירה התפצלה לאחר מותו של יצחק טברסקי (1812–1885) לענפים רבים. בסקווירה לבדה פעלו במקביל שתי חצרות, שאותן הנהיגו בניו ונכדיו. צאצאים נוספים התיישבו בשפיקוב (Shpykiv) שבפודוליה, במחנובקה (Makhnivka), בקזטין (Koziatyn) ובליניץ (Illintsi) שבפלך קייב, וכן בקישינוב שבבסרביה. בכל אותם פלכים – דהיינו בפודוליה, בקייב ובבסרביה – ובהיקף קטן יותר גם בפלכי חרסון וולין, נמנו בתקופה הנדונה כאן עדות רבות ששויכו לחסידות סקווירה. ואולם, רובן המכריע זוהו באופן גנרי בתור 'הקלויז הסקבירא',[57] 'בית תפילה לחסידי סקווירה',[58] 'חסידי סקוורה',[59] או 'סקווירער',[60] מבלי להבליט ענף סקווירא מובחן.[61] ביחס לצ'רניבצי (Chernivtsi) שבפודוליה טענו כותבים אחדים כי 'היתה שייכת לאיפרכיה של "צדיקי סקבירה"',[62] וכי 'הפעולות הציבוריות בעיירה נחתכו לפי הכרעתו של האדמו"ר מבית רוזין, או של האדמו"ר מבית סקוירה'.[63] מדברים אלה אך מתעצם הרושם באשר לחשיבות המעטה שייחסו בני הזמן להבחנה בין היורשים השונים.[64]

---

[56] וודז'ינסקי התייחס לכך כאל אחת המגבלות הגלומות בנתונים המציגים את בתי התפילה החסידיים (וודז'ינסקי, אטלס, עמ' 116–117). בעיניי, לצד הקושי שמציבה מגמה זו בפני המבקש למפות את ההתפלגות הפנים־שושלתית באופן מדויק, יש בכך גם פתח להבנת תפיסתם העצמית של בני הזמן ביחס לזהותם החסידית.

[57] הוברמן, ברשאד, עמ' 148; המליץ, 24 בדצמבר 1894, עמ' 5; המליץ, 31 באוקטובר 1895, עמ' 6.

[58] המליץ, 15 בינואר 1896, עמ' 7.

[59] אפרתי, טפליק, עמ' 208.

[60] אפרים וויטעס, 'מעשים בכל יום: באלטא (פ' פאד')', המליץ, 1 בספטמבר 1890, עמ' 3.

[61] רק ביחס לשלוש מתוך עשרים ושבע העדות הסקוויראיות שלגבי קיומן איתרתי עדות מפורשת צוינה דבקותה של העדה בצדיק סקווירא מובחן: מרדכי גלובמן, בן העיירה שפיקוב, סיפר על נסיעתו לדשוב (Dashiv; פלך קייב), שבה היה עליו להמתין ליום הקריאה לצבא. 'דאשאוו', ציין כבדרך אגב, 'שייכת לסקוירא לר' דודל מסקוירא' (גלובמן, כתבים, עמ' 197); לגבי 'סקווירער שוהל' בקוריץ שבוולין, טעה אומנם הכותב כאשר זיהה את 'אהרן מסקווירה' כבנו של 'הרבי מטריסק', ועם זאת העיד בכך, ככל הנראה, על בחירה בצאצא מוסכם מקרב צדיקי סקווירה (זבדי, בתי המדרש, עמ' 100); בשריגורוד (Sharhorod) שבפודוליה נמנו בין מפלגות החסידים המתקוטטות זו עם זו גם חסידי 'סקווירה' וגם חסידי 'שפיקוב': ש.ד. בלאהווישטיין, 'מכתבי סופרינו: שאריגאראד (מחוז מאהילוב־פאד')', הצפירה, 29 בנובמבר 1895, עמ' 1006.

[62] צוזמר, בעקבי הדור, עמ' 246.

[63] שחם־שוחטמאן, ילדותו, עמ' 274.

[64] רמזים לחוסר נחת שגילתה ההנהגה החסידית לנוכח מציאות זו ('אין מביטים בעין יפה על חסיד שהוא בבחינת מי שיכול לנסוע בעמידה על שני סוסים') – המלמדים, בעקיפין, גם על תפוצתה – ניתן למצוא אצל טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 159.

בדומה לכך, בפלך וולין שכנו בתי תפילה רבים שזוהו עם חסידות סטפן.[65] האם כולם ראו במאיר חיים קצנלבוגן, או בחתנו, ברוך טברסקי (1879–?) – שישבו בתקופה הנדונה כאן בסטפן, אך לא היו צאצאים ישירים של המגיד מסטפן אלא חתנים שמוצאם בשושלות חסידיות אחרות – את רבם? אם כן, הדבר כמעט ואינו בא לידי ביטוי במקורות, שמזכירים צדיקים אלה לעיתים רחוקות בלבד, ואינם מעידים על השפעה משמעותית שבה החזיקו.[66] אפשר שהמורשת הקהילתית שנתגבשה בתקופות מוקדמות יותר סביב נאמנות לדמויות כמו המגיד דוד מסטפן, או בנו ישראל דוב, היא שעיצבה את תודעתם של אותם 'חסידי סטפן'.

ההתבוננות על האופן שבו זוהו העדות החסידיות עשויה ללמד על השינוי המתון שהסתמן בדינמיקה הפנימית בתוך העולם החסידי. במחצית השנייה של המאה העשרים, לאחר חורבן החצרות החסידיות במזרח אירופה, נתקבעו ונתקדשו שמות העיירות שבהן שכנו. בשלב זה ביקשו היורשים לשמר את השם המזרח־אירופי כמקור סמכות שבכוחו להעניק תוקף למנהיגותם.[67] בתקופה הנדונה כאן, לעומת זאת, הבחירה לדבוק בשמה המקורי של החצר לא הייתה של המנהיגים והיורשים, אלא של החסידים. בחירה זו מעידה על 'התעלמות' מסוימת מתהליכי הפיצול וההורשה כפי שהתחוללו בשדרת ההנהגה, ומרמזת כי עדת החסידים לא ייחסה חשיבות מיוחדת לסוגיית הבחירה ביורש מובחן, וכי ביכרה את מורשת העבר ואת האתוס המשותף על פני נאמנות מוחלטת לאחד הצאצאים. יש בכך כדי ללמד על נדידתו ההדרגתית של מוקד הכוח מן החצר אל העדות. התודעה המשותפת שבה החזיקה העדה החסידית לא נבעה, ככל הנראה, מן הזיקה אל הצדיקים

---

[65] ראו לעיל, בפרק הראשון, מפה 1.16. למקורות שבעזרתם זוהו בתי התפילה של חסידי סטפן ראו בין היתר: זנדווייס, סארני, עמ' 33; 'חשבון הכסף שנאסף מקערות עיוה"כ תרס"ג בראוונא', המליץ, 27 בספטמבר 1903, עמ' 4; גרמי, בתי הכנסת, עמ' 160.

[66] וודז'ינסקי, גלמן ושגיב, שדנו במשמעויות המגוונות של קשרי נישואים בין־שושלתיים, ראו בברוך טברסקי ובישיבתו במקום מגורי חותנו בסטפן דוגמה לנישואים שהובילו ל'סיפוח' של אזור מרוחק לתחום שלטונה של השושלת ה'גדולה', ובמקרה זה שושלת צ'רנוביל (וודז'ינסקי, נישואים והנהגה, עמ' 33). ואולם, השפעתו של ענף קוריסטשוב, שממנו הגיע ברוך טברסקי, הייתה מצומצמת, ובתקופה הנדונה כאן השתייכו אליו עדות מעטות בלבד. בהתייחסו לעדות חסידיות שהחזיקו בזיקה מפורשת לברוך טברסקי מנה אחד מבני סטפן שלוש קבוצות בפלך וולין – אלה הן העדות החסידיות באוליק, ברטנה (Ratne) ובסארני (ישעיהו פרי, 'בית הרב ברוך טברסקי זצ"ל ורבני העיירה', עיירתנו סטפן, בעריכת יצחק גנוז, [תל אביב] תשל"ח, עמ' 66–67). עדות אלה זוהו עם חסידות סטפן ולא עם חסידות צ'רנוביל־קוריסטשוב. לגבי יתר הקבוצות של חסידי סטפן שפעלו בתקופה הנדונה כאן בעיירות נוספות בוולין דוגמת לוצק, קליבאן, לודמיר (Volodymyr Volynskyy) ועוד – המקורות אינם מציינים למי מהצדיקים היו נאמנות.

[67] Samuel C. Heilman, 'What's in a Name? The Dilemma of Title and Geography for Contemporary Hasidism', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 221–240

בני הזמן ומכפיפות מלאה אליהם, אלא מתוך הרציפות וההמשכיות של קיומה כעדה בעלת היסטוריה חסידית העומדת בזכות עצמה.

4. <u>מגוון צורות של זהות חסידית</u>

תהליכי ההורשה והפיצול של המנהיגות החסידית, על המתחים שכרוכים היו בהם, לא התקבלו על כלל החסידים באופן אחיד, והולידו דפוסי תגובה מגוונים. הראיתי לעיל את חוסר הבהירות שאפיין את התנהלותן של חצרות ליובאוויץ׳ וליאדי החב״דיות בשנות השמונים של ה־19, ואת היעדרם של מנהיגים מוסכמים ובעלי סמכות רחבה משני ענפים אלה בעשור זה. ייתכן כי זהו הרקע להופעתו של טיפוס חסידי כמו רבה של חרקוב, יחזקאל ארלוזורוב (נפטר 1899). הלה זוהה בדרך זו או אחרת עם חסידות חב״ד.[68] אף על פי כן, כתב עליו בן עירו כי ׳חסיד מושבע לאדמו״ר מסוים לא היה׳. כאשר נזדמן לוויטבסק, שם התגוררה בתו, היה סר גם לקאפוסט וגם לליובאוויץ׳, ואולם, כאשר חלה, פנה באמצעות קוויטל ופדיון דווקא אל הצדיק מרחמסטריווקה.[69] פניות שונות ובקשות לעזרה שקיבל מצדיקים נוספים מחזקות אף הן את הרבגוניות ואת הפלורליזם שאפיינו את זהותו החסידית.[70]

שימור הזהות החסידית במנותק מההנהגה ומהחצר אפיין גם את צורת ׳חסידותו׳ של שלמה אהרונסון (1863–1935), שכיהן כרב בגלוכוב (Hlukhiv; פלך צ׳רניגוב), בנייז׳ין, בקייב, ולאחר עלותו ארצה גם בתל אביב. אהרונסון פירש את שיטת חב״ד ׳על פי דרכו: בלי האדמו״ר וללא חצרו׳,[71] ואף לא היסס לחלוק בפומבי

[68] על קשריו עם אדמו״רי חב״ד ראו: עמרם בלוי, ׳האחים הרבנים החב״דיים לבית ארלאזאראוו׳, היכל הבעש״ט, לה (תשע״ד), עמ׳ קנח–קסב. על תפקידו כרבה של חרקוב ראו גם להלן, בפרק הרביעי, בסמוך להערה 129. במכתב מתאריך ט״ו בסיוון תרנ״ח ליהודה לייב צירלסון, באותה עת רבה של פרילוקי (Pryluky; פלך פולטבה), הזכיר ארלוזורוב שני מכתבים שקיבל ׳מכ״ק אדמו״ר שליט״א׳ (ארכיון יהודה לייב צירלסון, מחלקת הארכיונים של הספרייה הלאומית, V-696-01-46). ייתכן כי זהו אחד מאדמו״רי קאפוסט, שעמם הזדהה צירלסון. על צירלסון להלן, בפרק הרביעי, בסמוך להערה 76.

[69] הר־שפר, קהילת חרקוב, עמ׳ 202.

[70] למכתב אליו מאת מנחם נחום מטאלנה משנת 1895, ובו בקשת סיוע לחסיד שנזדמן לחרקוב לצרכים רפואיים, ראו: היכל הבעש״ט, כה (תשס״ט), עמ׳ צו–צז. למכתב אליו מאת שלום דוב־בער שניאורסון משנת 1890 (בטרם קיבל עליו באופן רשמי את ההנהגה) ובו בקשת תמיכה בחסיד שירד מנכסיו והגיע אף הוא לחרקוב, ראו: איגרות הרש״ב, א, עמ׳ קד–קיב. יש לציין כי היותו של ארלוזורוב כתובת לפניות מצד צדיקים שונים תואמת לתפקידי הרב החסידי כפי שיוצגו להלן, בפרק הרביעי.

[71] אהרונסון, סבא, עמ׳ 26. ראו גם שם, עמ׳ 30. על אהרונסון ראו גם להלן, בפרק הרביעי, הערה 69, ובפרק השישי, הערות 73–74.

על האדמו״ר מליובאוויץ׳, ולהציג יחס הפוך לציונות מזה של האחרון.[72] ההסבר שניתן לנתק שבין אהרונסון ובין החצר בביוגרפיה מפרי עטו של יצחק אלפסי, המבוססת בחלקה על זיכרונותיהם של בני המשפחה, מלמד כי גם במקרה זה נעוץ הרקע לכך בפיצולים ובמתחים הפנימיים בתוך השושלת החסידית. לדברי אלפסי, סבו של שלמה אהרונסון היה חסיד של שניאור זלמן מליאדי, ולאחר מותו נטה אחר תלמידו, אהרן מסטארושלה. עם היעלמותו של הענף הסטארושלי נותרו בני משפחת אהרונסון נאמנים למורשת החב״דית, אך לא קיבלו עליהם את מרות החצר בליובאוויץ׳.[73]

דברים דומים סיפר ברוך קרוא (1889–1972) על סבו, חנוך קרופניק, חסיד טאלנה שכיהן כרבה של שריגורוד שבפודוליה. ׳כשמת ר׳ דוד ובמקומו הומלך נכדו בגיל בר־מצוה׳, כתב קרוא, שהתגורר אצל סבו בילדותו ושב ללמוד אצלו בנעוריו, ׳אמר: ״צו קיין אינגל פאָהר איך נישט״ (אל נער אינני נוסע) וחדל להיות חסיד טלנאי, אבל נשאר נמנה על קהל החסידים, וכל אדמו״ר שבא לעיירה היה הולך לשולחנו בליל שבת׳.[74]

---

[72] כבר בשנות התשעים המוקדמות, בעת כהונתו כרבה של גלוכוב, ולאחר מכן גם בנייז׳ין, שימש אהרונסון מורשה הוועד האודסאי, ובהמשך הצטרף לשורות ׳המזרחי׳ (המליץ, 17 בינואר 1894, עמ׳ 7; אלפסי, החכם המופלא, עמ׳ 19, 21; א׳ ׳תולדותיו׳, הארץ, 26 במרץ 1935, עמ׳ 7). מכתב המצהיר על תמיכתו בחיבת ציון פורסם במהדורה השנייה של הספר ׳שיבת ציון׳ (ורשה תר״ס). ראו: שיבת ציון: קובץ מאמרי גאוני הדור בשבח ישוב ארץ ישראל, בעריכת אברהם יעקב סלוצקי, מהדורת יוסף שלמון, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 307. וראו גם: שלמה הכהן אראנסאהן חופ״ק ניעזין, ׳דעת הרבנים׳, המליץ, 31 באוגוסט 1900, עמ׳ 3. על ויכוח בעניין זה שניהל פנים אל פנים עם האדמו״ר, במטרה לשכנעו לסגת מהתנגדותו לציונות, ראו: אלפסי, שם, עמ׳ 24–25; לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 268–269. תוכן השיחה הובא ברשימותיו של בן האדמו״ר, יוסף יצחק, שסיכם את טענותיו של אהרונסון בתמציתיות, ואת תשובות אביו הביא בהרחבה (שניאורסון, קונטרס ומעין, עמ׳ 45–53). ׳כל מי שזוכר את הרב אהרונסון ז״ל׳, התייחס לכך כותב ב׳דבר׳ מייד לאחר הופעתו הראשונה של ׳קונטרס ומעין׳, ׳לא יכול לתאר לעצמו, כי הוא הסתפק בהצעת טענותיו ולא מצא מה לענות לרבו׳. אותו כותב סיפר כי פגש בבנו של אהרונסון, ושאלו על כך, והביא את סופו של אותו ויכוח: ״׳אנחנו – אמר הרבי מליובביץ׳ ז״ל – בהתנגדותנו לציונות מהוים טורמאז (מעצור) נגד הרוח החדשה המשתלטת על הדור״. ענה לו הרב ז״ל: ״מעצור הוא ודאי דבר גדול. אבל לנסוע נוסעים במוטור ולא במעצור״׳ (מאזין, ׳מוטור ומעצור׳, דבר, 6 ביולי 1945, עמ׳ 4).

[73] אלפסי, שם, עמ׳ 9–12. אלפסי הזכיר, אומנם, את פנייתו של אהרונסון אל האדמו״ר מקאפוסט לשם התייעצות עמו לפני קבלת משרת הרבנות הראשונה, אך הרושם המתקבל הוא כי התייעצות זו אינה עולה לכדי כפיפות מלאה אל הצדיק (שם, עמ׳ 19). נכדו של אהרונסון, לעומת זאת, תיאר בפרולוג בדיוני מפרי עטו את הנתק מהחצר כתוצר של מרד ׳ישיר של סבו, שביקש למחות על ׳יחסו של האדמו״ר לציונות, ועל ׳עבודת הצדיק בנוסח הישן׳, שבה זיהה ׳אבק של עבודת אלילים׳ (אהרונסון, סבא, עמ׳ 9, 11). הספר כולו מבוסס על מסורות משפחתיות כפי שסופרו לאהרונסון הנכד, שנולד לאחר מות הסב, השלובות בזיכרונות, הרהורים אישיים ומוטיבים ספרותיים.

[74] קרוא, שלוש ערים, עמ׳ 264.

התנתקותו של קרופניק מחצר טאלנה הייתה אחד מדפוסי התגובה שסימנו את דחיית מנהיגותו של ה׳ינוקא׳ מנחם נחום (1869–1915) על ידי חלק מציבור החסידים. לצידה תיאר גדי שגיב, ששחזר בפירוט את רצף המאורעות סביב עליית ה׳ינוקא׳ להנהגה, גם את העתקת נאמנותם של חלק מן החסידים לחצרות צ׳רנובילאיות מקבילות, ואת הסכסוכים הרבים שפרצו באותה עת בקרב חסידי טאלנה – בינם לבין עצמם ובינם לבין קבוצות חסידיות אחרות. בתוך כל אלה נראית תגובתו של קרופניק חריגה.[75] אף על פי כן, הימצאותם של חסידים כאלה גם בקרב קבוצות חסידיות נוספות מאפשרת לשער בזהירות כי גם בקרב חסידי טאלנה היו חסידים נוספים שבחרו בניתוק הקשר עם החצר.

ההסבר שהביא קרוא לדבקותו של סבו בזהותו החסידית גם לנוכח חוסר שביעות רצונו מן ההנהגה עשוי אף הוא לחזק השערה זו. ׳החסידות׳, כתב קרוא, ׳נחשבה בעיירה כצורת היהדות המובנת מאליה. המתנגדות היתה בלתי מקובלת׳.[76] שימורה של הזהות החסידית, לפי הסבר זה, נטוע היה בהשפעת הסביבה הקרובה והמיידית. דומה כי כפי שטענתי לעיל, גם כאן השורשים שהכתה התרבות החסידית בתוך הקהילות הם אלה שתמכו בשימורה ובהישרדותה מכוח הפיכת הפרקטיקות המזוהות עמה ל׳מובן מאליו׳, שאינו תלוי בהכרח בהשפעתו ובסמכותו של צדיק זה או אחר.

אף שטיפוסי חסידים ׳עצמאיים׳ בוודאי היו קיימים גם בשלבים מוקדמים יותר בתולדות החסידות, ניתן לשער כי תופעה זו קיבלה בולטות בעקבות תהליכים משבריים דומים שהתחוללו בשורות ההנהגה של חצרות נוספות.[77] חסידים שלא אבו להכפיף את עצמם בצורה נוקשה להוראותיו של צדיק מובחן, והסתפקו בפנייה בלתי מחייבת למספר צדיקים,[78] או בהתקשרות מיסטית לצדיקים שהלכו לעולמם,[79] כמו גם עדות חסידיות שלא סרו למרותו של צדיק קבוע, אלא היו, כמו אנשי העיירה ברשד, ׳חסידים סתם, ללא השתיכות קבועה ״לחצר״ זו או אחרת׳[80], או כמו אנשי שפולה (Shpola ; פלך קייב), ׳סתם יהודים, שומרי מצוה ומנהגי ישראל, ללא קפדנות ; נותני נדבה, ותומכים ב״יהודי טוב״ ״א גוטער איד״, ללא הבדל, מיהו, ומהי אסכולתו׳[81] – כל

---

[75] שגיב, ינוקא, עמ׳ 165–169.

[76] קרוא, שלוש ערים, עמ׳ 264.

[77] וראו גם : אסף, חסידות פולין, עמ׳ רד–רה ; בראון, שני הפנים, עמ׳ 367.

[78] עובד, מן הפרט אל הכלל, עמ׳ 305 ; אהרן ליפשיץ, ׳הרשיל שטיינמן׳, ספר רוקיטנה, עמ׳ 217.

[79] וורך, לא לשכוח, עמ׳ 285.

[80] הוברמן, ברשאד, עמ׳ 98. וראו גם : א׳ קוסובסקי, ׳הורודוק (משלהי המאה התשע עשרה, תחילת המאה הנוכחית)׳, ספר הורודוק, עמ׳ 10.

[81] כהן, שפולה, עמ׳ 64–65.

אלה מרמזים על מגמה דומה, ומעידים כי היחלשות השפעתן של החצרות אין משמעותה רפיון כללי בכוחה של התנועה. העדה החסידית, צורת החיים בה, התרבות החסידית המקומית – הן שהפכו למקור הסמכות ולגורם המלכד של החיים החסידיים.

ב. קריסה כלכלית? החצר החסידית בצל אתגרי התקופה

חוקרי החסידות הראשונים ראו בצדיקי התקופה מנהיגים 'קטנים', מעוטי השפעה וחסרי חשיבות. הדורות הבאים של המחקר הבליטו אף הם מוטיבים משבריים ביחס לחסידות במפנה המאה העשרים, והצביעו על חולשתם של המנהיגים בני הזמן, על הפגיעה בסמכותם בעיני חסידיהם, ועל המצוקה הכלכלית והארגונית שהובילה לשקיעתן של החצרות ה'מלכותיות' וה'גדולות'.[82] על מנת להשלים את הפרופיל המנהיגותי שהתווה את דפוסי הארגון של החסידות בתקופה הנדונה כאן אבקש לברר האם 'קטנותם' של הצדיקים בני הזמן, והיותם חלק משכבת הנהגה רחבה ומסועפת, הובילה לשינוי גם באופני הניהול של חצרותיהם. בחינת ההיבטים המרחביים, הפיזיים והכלכליים של החצרות החסידיות שבהן ישבו הצדיקים בני התקופה תספק נדבך נוסף שיאפשר להשיב על שאלה זו. היא תלמד על המגמות – הסותרות, לעיתים – שעמדו ברקע פועלה של ההנהגה החסידית, ותאיר את המורכבות העומדת מאחורי מוטיב ה'שקיעה'.

בתארו את מאפייניה העיקריים של החצר ה'מלכותית' במאה ה־19 עמד דוד אסף על מספר מרכיבים בולטים. את המתחם הפיזי של החצר תיאר כמבנה ארכיטקטוני המובחן היטב מן הנוף העיירתי הסובב אותו. בתוך המתחם מצויים היו מבנים לשימושים שונים, בהם בית מדרש לתפילה וללימוד, מבני מגורים עבור הצדיק ומשפחתו ולעיתים גם עבור סגל המשרתים, מבנה ציבורי מרווח להתכנסויות, בית מרחץ ומקווה טהרה, גנים ומדשאות, אורוות לסוסים ועוד. אווירת המותרות ששררה בחצר ניכרה בריהוט יקר ומהודר, בכלי כסף וזהב, בכרכרות מהודרות, בתזמורת שניגנה בחצר דרך קבע, ובאימוץ סגנון חיים אירופאי וגינוני עשירות. עוצמתה של החצר והפעילות המסועפת שרחשה בתוכה הפכו אותה למוקד לפעילות כלכלית ענפה ולמקור פרנסה גם עבור תושבי העיירה. אלה נהנו מההתפתחות המסחרית שהביאה עמה הפעילות בחצר לעיירה, ועסקו באספקת מזון ושירותי לינה לזרם המבקרים שפקד אותה לאורך השנה.[83]

---

[82] ראו לעיל, במבוא, הערות 20–31.

[83] אסף, דרך המלכות, עמ' 363–387. על השגשוג הכלכלי שהביאה עמה החצר לעיירה שבה נוסדה הצביע כבר דובנוב, והסביר כי מסיבה זו 'פרנסי הקהילות החסידיות, ואפילו מושלי העיירות באחוזות הפריצים הפולנים, היו מקבלים בשמחה פני הצדיק שנתיישב בתוכם' (דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 361–362). על החצר החסידית ועל מאפייניה ראו גם: פדיה, הדגם החברתי־דתי־כלכלי;

בחינת האופנים שבהם תוארו החצרות החסידיות בנות הזמן בספרות הזיכרונות מלמדת כי רבות מהן הוסיפו להתקיים כ׳מתחם ארכיטקטוני מובחן׳ שבתוכו מבנים לשימושים שונים. כך, למשל, תיאר הסופר יוחנן טברסקי (1900–1967), נכדו של יעקב אריה טברסקי (1848–1918), את חצר סבו בטריסק כ״׳חצר״ שבנויה כמה חצרות. בקצה האחד של הרחבה בית המדרש, שמחלונותיו עולה טחיבות של קני סוף, טחיבות הרקק שמאחוריו. בקצה השני של הרחבה – גדר. יתדותיה כשיני המשור ויש בה משום סייג בין ה״חצר״ לבין העיירה׳. סגנון הבנייה היה, כמובן, מורשת הדור הקודם, שבו נוסדה החצר בטריסק, אך חילופי הדורות לא פגעו, כמשתמע מדבריו של טברסקי, בתחושה כי החצר ׳עולם היא לעצמה׳, וגם לא בתועלת שזימנה לעיירה, שכן, ׳תלוי מזלה של טריסק כולה׳, הסביר טברסקי, ׳ב״חצר״. כל בית הוא אכסנייה וכל בעל־בית מתפלל: הלוואי והנגידים יתאכסנו אצלי!׳.[84]

לא רק חצר טריסק, אלא גם חצרות שנוסדו בתקופה מאוחרת יותר, בשנים הנדונות כאן או בסמוך להן, נבנו בהלימה למאפיינים אלה. במחנובקה הובחנה החצר – שנוסדה בשנות השמונים של המאה ה־19 – מן העיירה באמצעות נחל שתחם אותה מצידה האחד, ומגרש עירוני רחב ידיים שבו גבלה בצידה האחר. לאורך כל השבוע היה המגרש שומם, ורק בימי שני בשבוע מתכנסים היו הגויים מן העיירות והכפרים הסמוכים למכור בו את מרכולתם. ׳באותם ימים׳, הבהיר יהושע טברסקי (1903–1990), נכדו של יוסף מאיר ממחנובקה (1857–1917), ׳נסגרה החצר על מסגר כדי להבדיל בין קודש לחול׳.[85] חצרו של ישראל מרדכי טברסקי (נפטר 1941) במוהילוב־פודולסק (Mohyliv-Podil׳s׳kyy), נוסדה על ידי אביו, ברוך מאיר (נפטר 1911), סמוך למותו של האחרון. היא הופרדה מן העיירה באמצעות הגבעה שלמרגלותיה שכנה. בתוך המתחם – כך תיאר אחד מבני השכנים, שנמלט בהמשך לבסרביה הרומנית יחד עם משפחת הרבי – עמד בית מדרש, לצד מבנים נוספים.[86]

המוטיב השושלתי, שמכוחו לא היה הצדיק מנהיג בודד אלא ראש משפחה המשויכת כולה לשכבת הנהגה אריסטוקרטית, נתקבע אף הוא בחצרות החסידיות בנות התקופה בדמות מגוריה של משפחת הצדיק המורחבת במתחם החצר. בקוידאנוב (Dzyarzhynsk), למשל, עמד השטיבל של הצדיק, אהרן פרלוב (1839–

אטקס, לשם שמים, עמ׳ 58–76; רדנסקי, עלייתה ונפילתה; Eleonora Bergman, ‘Góra Kalwaria: The Impact of a Hasidic Cult on the Urban Landscape of a Small Polish Town’, *Polin*, 5 (1990), pp. 3–23

[84] טברסקי, החצר הפנימית, עמ׳ 201–202. על החצר בטריסק ראו גם: אסף, שם, עמ׳ 367.

[85] טברסקי, בחצר הצדיק, עמ׳ 32; אסף, שם, עמ׳ 367.

[86] שיטנוביצר, חיי הדת, עמ׳ 57.

1897), במרכז החצר. לצידו ניצב מבנה המגורים של הרבי, וסביבו התגוררו בניו ובנותיו הנשואים.[87] בהוצלס (Dolyns'ke), שבה התיישב בראשית שנות התשעים מרדכי זוסיא (בערך 1860–1936) משושלת טריסק, שכנו בתוך החצר – לצד מגורי הצדיק, בית הכנסת, המטבח והאורווה – גם דירות לשתי בנותיו.[88] ברחמסטריווקה, כזכור, גילו ארבעת בניו של יוחנן טברסקי מעורבות בהנהגת החסידים עוד בשנות השמונים, למעלה מעשור לפני מותו. מדברי אחד הכותבים בעיתונות, שביקש למתוח ביקורת על היריבות בין הבנים ועל תאוות הבצע שלהם, ניתן ללמוד על תהליכי הבנייה וההרחבה שהתרחשו במתחם החצר לצורך התאמתה למגורי המשפחה המורחבת, כאשר 'זה בונה לו מעון לשבת, מדור בפני עצמו, בעליות מרווחים מאבני גזית אשר יפליאו את עין הרואה אותם, וזה סותר את דירתו הישנה ויבנה בית חדש תחתיה ועיניו יתן בו לייפותו עוד עשרת מונים מהבית אשר ידי אחיו הבכור כוננוהו'.[89]

דומה כי המוטיבים ה'יחצרניים' השתרשו כה עמוק בקרב ההנהגה החסידית ברוסיה, עד כי השפיעו גם על ענפים חסידיים קטנים – דוגמת אלה שתוארו לעיל – ועיצבו את דפוסי התארגנותם. חצרו של חיים טויבמן מברזנה שכנה, לדברי נכדו, במתחם שנבנה במאה ה־18 בהוראת בעל העיירה כדי להושיב בו צדיקים. בית הסבא הורכב, לדבריו, מאגפים שחולקו לכמה דירות, וברבות הימים נוספו בו מדורים עבור בניו הנשואים – 'לאבא אגף ימיני, לדוד בנו אגף שמאלי. הללו הביאו בחשבון תוספת קומות לבנים שלהם. הבנין בכלל נחטב חטיבה אחת צמודה לחזית הבית. ישבו דורות תחת קורת גג אחת'.[90] גדליה, הצדיק ממאלין, הגיע לעיירה אף הוא, כזכור, בעקבות הזמנתו של האציל המקומי, וגם ביתו נבנה בשטח רחב ידיים בקרבת ארמונו של בעל האחוזה.[91]

החצר החסידית בדויד־הורודוק (Davyd-Haradok) שבפלך מינסק תפקדה אף היא כחצר קטנה. 'לא היו באים אליו' – אל הצדיק ישראל יוסף גינזבורג (נפטר 1899) – 'מעיירות אחרות לקחת ברכתו, ולכן גם לא היה עשיר, כיתר הצדיקים עם "חצרותיהם וגבאיהם"'.[92] והנה, חרף השפעתה המצומצמת, מתברר כי גם בדויד־

---

[87] איבנסקי, הרבי מקוידאנוב, עמ' 56.

[88] שפרבר, מברדיצ'ב עד ירושלים, עמ' 23–24.

[89] זאב פאוואלאצקי, 'עזרת סופרים: צדיק מה פעל', המליץ, 4 בנובמבר 1891, עמ' 1. על מגורי משפחתו המורחבת של הצדיק יוחנן טברסקי בחצרו ברחמסטריווקה ראו גם: שגיב, השושלת, עמ' 387.

[90] יונתן, נוף וגזע, עמ' 10.

[91] רחל ינאית־בן־צבי, 'מאלין', העבר, יח (תשל"א), עמ' 200.

[92] זגורודסקי, עיר דויד, עמ' 66. וראו: רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 150.

הורודוק שימשה החצר משען למשפחתו המורחבת של הצדיק. בית מדרשו של ישראל יוסף מוקף היה חצר רחבת ידיים, וזו הכילה, לדברי נכדתו, גם את בתיהם של בניו ובנותיו.[93] כמה מבני העיירה סיפרו, אומנם, על הדלות ועל הרעב שהיו מנת חלקם של שוכני החצר הקטנה,[94] ואף על פי כן, בדומה לצאצאי הצדיקים בשושלות המלכותיות והגדולות, גם צאצאיו של גינזבורג 'נשארו תלויים ועומדים ומצפים לתמיכת אביהם'.[95]

סממנים של עושר ופאר אף הם לא נעדרו מחלק מן החצרות בנות התקופה. אחת מן החצרות שלגבי צורתן החיצונית קיים תיעוד מפורט היא חצר שפיקוב. מנחם נחום טברסקי (נפטר 1887) הגיע לשפיקוב בשנת 1886, כשנה לאחר פטירת אביו, יצחק מסקווירה, והשתכן במתחם זמני שהוכשר עבורו משני בתי מגורים שכורים. עם מותו, כשנה לאחר מכן, החלו החסידים המקומיים בבניית חצר חדשה עבור בנו ויורשו, מרדכי (בערך 1862–1914).[96] עלייתם להנהגה של האב ושל הבן, ובעקבותיה גם תהליך ההקמה של החצר החדשה, תוארו על ידי בני העיירה, מרדכי גלובמן (1873–1944) ובנו, פנחס (לימים גוברין; 1904–1985).[97]

הבית שעמד על תילו בשלהי שנות השמונים, עם השלמת מלאכת הבנייה – 'עוד לא בכל הדרו, אבל בכ"ז הבנין במצבו הגלמי והבלתי משוכלל כבר בנין גדול ונהדר' – הכיל, לדברי גלובמן, 18 חדרים, 'ולא סתם חדרים אלא אולמות מפוארים'. החצר כולה תוכננה בתבניתה של חצר סקווירה, ובתוך המתחם החדש נבנו בית כנסת ובית מדרש שיועדו להתחלף בהמשך בקלויז גדול; אולם שתפקד כחדר המתנה לקהל החסידים והאורחים; ואולם גדול, 'סאלאש', לעריכת שולחנותיו של הרבי בימי חג שבהם מתאסף בחצר קהל גדול. מחוץ למבנים הוקם מחסן, ולצידו אורווה לסוסים.[98] את ההוד והעושר ששררו בחצר שב גלובמן והעלה על נס כאשר תיאר את ביקורו בחצר כתלמיד בישיבתו של הצדיק.[99] האולמות היפים, העושר שניבט מארונות הספרים והדלתות

---

[93] קונדה־גינצבורג, זיכרונות, עמ' 98.

[94] שם, עמ' 98–99; איטקה ווינר־זלדין, 'מן ההוי בעיירה', ספר דויד־הורודוק, עמ' 95; סלוצקי, דויד־הורודוק, עמ' 412–413.

[95] ליפשיץ, זיכרונותי, עמ' 153.

[96] שגיב, השושלת, עמ' 123–124.

[97] חצר שפיקוב תועדה גם בזיכרונותיו של יוחנן טברסקי, שכתב עליה דברים ששמע מאמו, חיה, בתו של מרדכי משפיקוב. ראו להלן, הערה 101. זיכרונותיהם של גלובמן ושל טברסקי על החצר נדונו אצל שגיב, שם, עמ' 121–126, לעניין עלייתם של צדיקי שפיקוב להנהגה. שני הכותבים מתייחסים, נוסף על כך, גם להידורה החיצוני של החצר, והיא זו שתידון כאן. על משפחת גלובמן ועל זיכרונותיהם של האב ושל הבן ראו בהרחבה להלן, בפרק החמישי.

[98] גלובמן, כתבים, עמ' 138.

[99] ראו על כך להלן, בפרק השישי, בסמוך להערות 221–225.

המצוירות 'מעשה פיתוחים שונים שעבדו עליהם נגרים אמנים מסקווירה כשנתיים' הלמו, כמדומה, את דמותו של הצדיק משפיקוב עצמו, שבזקנו, במשקפיו ובשעוני הזהב שבצבצו מכיסי בגדו 'כולו אומר כבוד והדר'.[100]

פנחס גוברין, בנו של גלובמן, נולד, אומנם, כשני עשורים מאוחר יותר, ולפיכך האופן שבו תיאר את הקמת החצר עשוי להיות מהימן פחות. עם זאת, את החצר על תכולתה הכיר מקרוב, והאופן שבו היא מתוארת בזיכרונותיו מעיד על השתמרות פארה ויוקרתה עד לתקופת ילדותו, בשלהי העשור הראשון של המאה העשרים. על המבנים שציין אביו הוסיף גוברין את בית הכנסת שנבנה ברבות הימים 'והוא מוקף עצים גבוהים ועבותים'; בתי מגורים ייעודיים לצוות המקצועי שהתגורר בחצר – גבאים, שמשים, טבחים, רוקחים, סופרי סת"ם וצורפים לכלי הזהב והכסף 'מהם שעברו בירושה מהחצר שבסקווירה ומהם שתרמו נגידים ועשירים'; ומרתף ליינות ולאחסון פירות וירקות.[101] גם חתנו של מרדכי טברסקי משפיקוב, שלום יוסף פרידמן, שייסד חצר נפרדת בעיירה, 'בנה לו', לדברי גוברין, 'ארמון משל עצמו, בתוך גן גדול ובו בריכת מים'.[102]

העושר וההידור החיצוני ששלטו בחצר שפיקוב שבו והופיעו במידות משתנות בחצרות נוספות בנות התקופה. כך, למשל, תיארו בזיכרונותיהם בני העיירה אוליק את שטחה רחב הידיים של חצרו של שמעון שלמה לנדא (1862–1897), את הארכיטקטורה הייחודית, את הגן ועצי הפרי שהקיפו את המבנים, את אורוות הסוסים והמרכבות המפוארות, ואת מרתף היינות העתיקים.[103] עד למותו של שמעון שלמה, ציין אחד הכותבים, נתפרנסו עשרות משפחות מקומיות מאספקת שירותים לחצר.[104] בדומה לכך, ביתו של פנחס רבינוביץ (1843–1919) תואר על ידי בני סוקוליבקה כ'בית מדות [...] בעל שתי קומות, גדול וגבוה – ממש

---

[100] גלובמן, כתבים, עמ' 144.

[101] גוברין, היינו כחולמים, עמ' 34–35. מוטיב העושר, שתפס מקום מרכזי בתיאור מבנה החצר בזיכרונותיהם של גלובמן ושל גוברין, קיבל ביטוי מרוסן יותר בכתביו של יוחנן טברסקי. הלה הזכיר גם הוא את האולמות הרבים שהכילה החצר, ואת חפצי הערך שהחזיקה ברשותה, אך נקודת המבט של אמו, שבאה משכבת ההנהגה החסידית, ושיקפה, אולי, את חוסר הנחת שרווח בחצר לנוכח ההשוואה למקבילותיה, קבעה כי 'אין כאן יסוד התפארת שבטאלנה' (טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 36).

[102] גוברין, שם, עמ' 54.

[103] נחמיה טרעסט, 'אַ שנירל זכרונות פון מײַן געבוירנשטעטל', ספר אוליקא, עמ' 98–100; גליקמן, חתך של עיירה, עמ' 39–40. סימנים למצוקה, כך עולה מדברי אחד מבני העיירה, הופיעו בחצר אוליק רק בתקופת פולין העצמאית, בזמנו של אלתר, בנו של שמעון שלמה. הניתוק שנכפה על החצר מחלק מחסידיה, שנותר מעבר לגבול, פגע במקורות הכנסתה, והוביל לכך שחלק מן המבנים, כמו המטבח הגדול והאורוות, נותרו שוממים: רוזנפלד, רביים וחסידים, עמ' 146–147.

[104] ה' קרעמער, 'פריידקע ר' נח'ס פון אָליקע דערציילט אַנסקין די מעשה פון דיבוק', ספר אוליקא, עמ' 69.

ארמון׳. את הבית הקיפה חצר עצי פרי גדולה, ובסמוך אליו ניצבו בית כנסת ובית מרחץ.[105] מוטיבים מלכותיים ׳בדרך חסידות רוז׳ין׳ כמו מרכבה רתומה לארבעה סוסים וגן גדול ומפואר תוארו גם על ידי אהרן פצ׳ניק (1904–1994) ביחס לחצר סבו, אלטר מרדכי ספרד מאוסטראה (1858–1935).[106]

הפאר ואווירת המותרות שלטו גם בחצרו של ישראל מסטולין. החצר בנויה הייתה בצורת ׳חי״ת׳, כשלוש צלעות המחוברות זו לזו. בית הכנסת ניצב באמצע, וסביבו שדרת עצי סרק שפנתה לכיוון הרחוב, וגן עצי פרי שפנה כלפי החצר. המתחם הכיל טרקלינים מרווחים, ריהוט הדור, כלים יקרים, סוסים ומרכבות.[107] ׳אין לתאר׳, כתבה בת העיירה סטולין, ׳מה רב היה הרושם מהעושר, השפע והיקר שמצאתי בבית הרבי בביקורי אז אצל ילדיו׳, ותיארה את חצר הרבי כמוקד שממנו נתפרנסו רבים מן היהודים המקומיים.[108]

אותו מבנה ארכיטקטוני – צורת ׳חי״ת׳ שאפשרה את הבחנת החצר מן הנעשה מחוץ לה – מצוי היה גם בליובאוויץ׳, שבה בתי המדרש, מבני המגורים ומבני עזר נוספים הקיפו חלל מרכזי מגודר.[109] החשוב שבמבנים אלה, ׳האולם הגדול׳ – ששימש למן היווסדה של ישיבת ׳תומכי תמימים׳ את שכבת התלמידים הבוגרת לתפילה וללימוד – נבנה בתקופת הצדיק הקודם, שמואל שניאורסון, בשנות השבעים של המאה ה־19.[110] בזיכרונותיו של אחד מתלמידי הישיבה תואר האולם כבניין הדור ובולט לעין, שלכד את תשומת ליבו מייד בהיכנסו לעיירה:

> לפנינו נתגלו בניני עץ מפוארים ועל כולם השתקף לעינינו האולם הגדול (הנקרא בפי כל: ״דער גרויסער זאל״), בנין גדול מאד בארכו, ברחבו ובגבהו, וחלונות גדולים וגבוהים לו משלושת צדדיו. עברנו כמעט את כל העיירה עד שהגענו אל חצר הרבי, ולא ראינו בה בנין גדול ומפואר כזה.[111]

---

[105] ברנשטיין, יוסטינגרד־סוקוליבקה, עמ׳ 23–25.

[106] פצ׳ניק, מטה אהרן, עמ׳ 13; הנ״ל, השושלת.

[107] אור זרוע: החסידות הקרלינית־סטולינית – שושלת בית אהרן ובית ישראל, בעריכת יוחנן בן־זכאי, תל אביב 1973, עמ׳ 17.

[108] רחל אייזנברג, ׳העיירה לפני 65 שנים׳, ספר סטולין, עמ׳ 17.

[109] מבנה החצר בליובאוויץ׳ תואר בזיכרונותיהם של רבים מבני התקופה, והוא יידון להלן, בפרק החמישי. כאן אני מתייחסת לגודלם ולהידורם החיצוני של מבני החצר. עוד חשוב להדגיש בהקשר זה כי כמו ביחס לחצרות אחרות, הפעילות השוקקת והתנועה הערה של מבקרים בחצר ליובאוויץ׳ תוארה גם היא כמקור רב חשיבות לפרנסתם של התושבים המקומיים (הר־שפר, ליובאוויץ׳, עמ׳ 86; שץ, ׳אלון בכות׳, המליץ, 10 באוקטובר 1882, עמ׳ 752; לזר, במערבולת התמורות, עמ׳ 88; חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 327–328).

[110] חידוש המבנים בחצר נעשה לאחר שריפה שפרצה בה בשלהי שנות השישים (לוין, תולדות חב״ד ברוסיה, עמ׳ קנט–קס).

[111] ששונקין, זיכרונותי, עמ׳ 36–37.

מוטיב הפאר שיוחס ל׳אולם הגדול׳ שבנה שמואל שניאורסון מתכתב עם סגנון החיים היוקרתי שסיגל לעצמו. ׳הוא אהב׳, העיד אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, ׳להתהדר בפאר רב ומנהגיו היו כמנהגי הנסיכים: דירתו היתה מקושטת בהדר כלים יקרים ויסע במרכבה יקרה רתומה לסוסים אבירים וגם רַכָּבו היה לבוש כרכבי השרים׳.[112]

את הדברים כתב אז״ר, יליד העיירה ליאדי, על מנת להעמידם בניגוד אל הצניעות שאפיינה את אחיו של שמואל, חיים שניאור זלמן מליאדי, שאת דפוסי הנהגתו תיאר במבט אוהד. והנה, תיאור חצר ליאדי כפי שבנויה הייתה בימי הבן והיורש, יצחק דוב־בער, מגלה כי לכל הפחות בתקופתו רחוקה הייתה החצר מן המינימליזם שביקש לייחס לה אז״ר. זלמן אסיפוב, בן העיירה ובנו של נחום לאנעס, הגבאי של הרבי יצחק דוב־בער, תיאר את החצר כמתחם גדול ומגודר המוקף בפרדס עצי פרי, מצד אחד, ובגינת ירק, מצידו השני. שביל באורך של כמאה רגל (כשלושים מטרים) הוביל אל מבני החצר – הקלויז, המטבח, וביתו של ברוך, בן הרבי – שמסודרים היו אף הם בצורת ׳חי״ת׳. את ביתו של הרבי, יצחק דוב־בער, כמו גם את בתי המגורים של בניו, ברוך ושלום שכנא, תיאר אסיפוב כארמונות של ממש. היציאה מן המטבח הובילה לשטח גדול ששימש חניון לכרכרות, ולאחריו שכנו אורוות לסוסים ולבהמות. בהמשך ניצב בית כפול גדול עבור המשרתים – לגברים ולנשים.[113]

דומה כי הפשטות של חצר ליאדי, כפי שתוארה בדבריו של אז״ר, לא הייתה אלא תוצר של המאמץ להבליט את דמותו הזכה של הצדיק כמורם מעל ענייני החומר, ושל הפנמת הביקורת המשכילית על רדיפת הבצע של ההנהגה החסידית ועל השחתת דרכיה.[114] לאמתו של דבר הסכים אף הוא כי ׳מנהגי ביתו היו כמנהגי

---

[112] רבינוביץ, תולדות משפחת שניאורסון, עמ׳ 169. שמועות באשר לשמואל מליובאוויץ׳, ׳כי במשך שנתיים ימים בנה לו בית רחב ידיים׳, שזר אז״ר גם במאמר מפרי עטו שעסק בסכסוך בין הכוללים (אלכסנדר זיסקינד בר״צ, ׳פולייטון: המסע׳, המליץ, 3 ביולי 1885, עמ׳ 734). ההון הרב שהוריש שמואל שניאורסון לבניו וחיי המותרות שבהם הורגלו תוארו גם במאמרים נוספים שעסקו בליקויים בכספי ׳כולל חב״ד׳. ראו: צבת בצפת עשויה, ׳פולייטון: מגלה סוד׳, המליץ, 8 בדצמבר 1884, עמ׳ 1531–1534; שם, 12 בדצמבר 1884, עמ׳ 1547–1550; שם, 22 בדצמבר 1884, עמ׳ 1595–1600. וראו גם: שניאורסון, דברי ימי הרבנית, עמ׳ סב–סג; ארליך, מנהיגות, עמ׳ 236.

[113] אסיפוב, חיי, עמ׳ 54–56.

[114] על הביקורת המשכילית על התנהלותה הכלכלית של החצר החסידית ראו: ברטל, לתקן עם, עמ׳ 123–137. ניסיון דומה נעשה ביחס לחצר ליובאוויץ׳. גם לגביה כתב מרדכי לזר, שלמד בישיבה למשך תקופה קצרה, כי ׳הוא [שלום דוב־בער שניאורסון] היה איש אהוב על ההמון הפשוט, והחצר בזמנו של הרבי רש״ב לא היתה מעוניינת ב״קטנות״ כגון קישוט הבית בכלים יקרים, בכלי כסף וזהב, או במרכבה וסוסים ובגדים יקרים, בבגדי משי, ולהיראות כמו מלך יהודי, דבר שהיה קורה אצל ״רביים״ אחרים בפולין,

העשירים מבני הדור הישן.[115] ניתן להניח אפוא כי דפוסי הארגון החיצוני של חצר ליאדי לא שונים היו באופן מהותי ממקבילותיה החב״דיות, כמו גם מחצרות חסידיות רבות אחרות בנות הזמן.

שרידותם של מתחמי החצרות ושל מוטיבים מלכותיים או ראוותניים בדרך שבה נתגבשו בדורות הקודמים של ההנהגה החסידית אין משמעותה כי שימורם הייתה משימה פשוטה. היריבות הכלכלית בין הצדיקים הייתה, כפי שהראיתי לעיל, היבט רב משמעות שהעיב על פועלם של המנהיגים בני התקופה והעמידו, במקומות אחדים, בסימן של מאבק הישרדות. כך, למשל, תיאר זאת בנימה עוקצנית אחד המבקרים שהגיע לחצר נייז׳ין בערוב ימיו של הצדיק ישראל נח שניאורסון. כותב זה עסק בגבאי החדש שמינה הצדיק לכספי ארץ ישראל, ובתוך כך הציג ביטויים שונים להיחלשות כוחה של החצר:

> ובניו ובנותיו גדולים כקטנים חלושים ומעונגים ולא יצלחו לשום מלאכה, אף לא לגרש חתול מן התנור, ובזכות זה הם צריכין לדירה נאה, למאכלי מעדנים ולמלבושי משי, והרבנית המצורעת מכף רגלה ועד קודקדה צריכה לנסוע שנה שנה למעיני ישועה. ולפיכך הוצאות הצדיק עולות לכמה אלפים רו״כ לשנה ורק זכות מעות א״י מסייעתו; כי יתר מקורי ההכנסות נזעמו ממקומם.[116]

הידלדלות מקורות ההכנסה של חצר נייז׳ין, לדברי אותו כותב, נעוצה הייתה בהתמעטות כספי הפדיונות ובהפסדים שנחלו עסקים שונים שבהם שותף היה הצדיק עם חסידיו. התחרות עם שלושת בניו של אחיו

גליציה ודרום רוסיה, בייחוד בדורות האחרונים. אכן, ר׳ שלום־בער, היה בראשו ורובו שקוע בדברים העומדים ברומו של העולם, בהפצת הפילוסופיה החב״דית, בהרחבת בתי אולפנא וישיבות שגולת הכותרת שבהם היתה הישיבה בליובאוויטש גופא׳ (לזר, במערבולת התמורות, עמ׳ 98). מן ההנגדה שיצר לזר מובן כי הריחוק שביקש לייחס לשלום דוב־בער מן העושר והמותרות קשור ברצונו להציגו כשקוע ביצירה ובהפצה של מורשת רוחנית. לזר עצמו הודה כי בשהותו בת מספר החודשים בליובאוויץ׳ ראה את הרבי לעיתים רחוקות, ולא ידע עליו הרבה.

[115] רבינוביץ, תולדות משפחת שניאורסון, עמ׳ 169.

[116] אחד מחסידיו, ׳רבות רעות צדיק!׳, המליץ, 23 בפברואר 1883, עמ׳ 183. למאמר זה נתפרסמה תגובה טיפוסית שהתלוננה על דרכו של ׳המליץ׳ ביחס לצדיקים, אך לעצם העניין לא הכחישה את טענות הכותב: אש״ו, ׳סרעבנא׳, המליץ, 9 באפריל 1883, עמ׳ 396–397. על הנוהג של כמה ממשפחות הצדיקים לבקר במעיינות מרפא במרכז אירופה ראו: מרים זדוף, לשנה הבאה במריינבד: העולמות האבודים של תרבות המרחצאות היהודית, תרגמה ברוריה בן־ברוך, ירושלים תשע״ט, עמ׳ 109–110.

המנוח, שמואל, סתמה את הגולל על תקוותו של הצדיק מנייז׳ין לפרוס את חסותו על חסידי ליובאוויץ׳, ונוסף על כל אלה הביא הגבאי החדש לירידת קרנם של כספי ארץ ישראל בעיני הציבור.[117]

כמו בחצר נייז׳ין, גם בחצרות אחרות התמודדו מנהיגים עם הצטברות של חובות שסיכנו את יכולתם להוסיף ולהחזיק במבנים ההדורים ורחבי הידיים ובמנגנוני השלטון המסועפים של חצרותיהם.[118] בתוך

---

[117] על מקורות ההכנסה של החצר החסידית ראו בין היתר: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 388–416; דיינר, אנשי משי, עמ׳ 89–116; לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 41–59.

[118] שגיב תיאר כמה מבניו של מרדכי מצ׳רנוביל שנודעו כבעלי חוב כבר באמצע המאה ה־19, והתייחס לגירעון התקציבי שהתפתח בחסות אורח החיים המלכותי, ולהרעתו של המצב הכלכלי בחצרות ברבות השנים (שגיב, השושלת, עמ׳ 385). עדויות לחוסר יציבות כלכלית ולגירעונות תקציביים מן התקופה הנדונה כאן הן אכן רבות. על מצבה של החצר בשפיקוב רמז, למשל, יוחנן טברסקי. הלה אומנם תירץ את הקושי של החצר לכלכל את ה׳יושבים׳ הקבועים בנדיבותו ובפזרנותו של סבו, מרדכי משפיקוב, אך בתוך כך תיאר את מצוקתה של סבתו, חוה, שניהלה את אחזקת החצר: ׳כל עול הפרנסה עליה, וההוצאה מרובה מההכנסה. בימי ריבוי הגשמים וקילקול הדרכים, כשאין עוברים ושבים שכיחים, יש שחיים שבועות שלימים בנס, והיא צריכה ליקח בהקפה׳ (טברסקי, החצר הפנימית, עמ׳ 174). סילוק חובותיה של החצר, לדבריו, היה מתאפשר עם שובו של הסב מנסיעותיו לחסידיו (שם, עמ׳ 181). על חובות בחצר מקארוב ראו: עוף פורח, ׳מעשים בכל יום: סלאוויטא׳, המליץ, 4 באוקטובר 1881, עמ׳ 780. על חפצי המותרות והרגלי הרכישה המופקעים של חצר מקארוב ראו: קוטיק, נע ונד, עמ׳ 183. על המצוקה הכלכלית בחצר רחמסטריווקה באמצע שנות התשעים ראו: שגיב, שם, עמ׳ 387–389. על הצטברות חובות ברחמסטריווקה עוד בעשור שקדם לכך ראו: אזוב, ׳עלה נדף: צלוחית של פלייטון׳, המליץ, 17 באוקטובר 1882, עמ׳ 757; נער אנכי, ׳מעשים בכל יום: זלאטאפטליא (פלך קיוב)׳, המליץ, 21 בנובמבר 1882, עמ׳ 863. על המצוקה בחצר הורניסטופול ניתן ללמוד ממכתב ששלח מרדכי דוב מהורניסטופול לבתו, שרה מרים, ולחתנו, שלום אליעזר הלברשטאם, בשנת 1900. מן המכתב עולה כי הצדיק נהג לתמוך בהם לאורך כמה עשורים, למן נישואיהם בשנות השבעים של המאה ה־19. שנים אחדות לפני מותו, עם זאת, הסביר להם כי ׳מחמת בגידת הזמן, אין ביכולתי להיטיבם גם אחרי שיודרשו ממני ויודיעו לי מצוקתם׳ (ברינר, רבנו הקדוש, עמ׳ תיט–תכ). על המצוקה הכלכלית בחצר מז׳יבוז׳ ראו: משה ווינבערג, ׳מעשים בכל יום: באר (פאדאליען)׳, המליץ, 30 במרץ 1887, עמ׳ 684. מנהגו של הצדיק אהרן מקוידאנוב ללוות כספים כדי לכסות את חובותיו, ובתוך כך גם שמועות על כך שברח עם כספים שניתנו בהלוואה לו או למי מבני משפחתו, נדונו לא פעם בעיתונות. ראו למשל: הכל בר־נון, ׳עזרת סופרים: צדיק גוזר וחסידיו מקיימים׳, המליץ, 11 בינואר 1881, עמ׳ 827–828; ׳מה יאמרו הבריות במה״ע?׳, המליץ, 1 בספטמבר 1884, עמ׳ 1083–1084; פלוני אלמוני, ׳מעשים בכל יום: קאידאנאוו (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 26 בספטמבר 1884, עמ׳ 1184; אמו״ץ, החוזה ממינסק, ׳פולייטון: שני אורחים בפונדק אחד או רופא אליל׳, המליץ, 6 בפברואר 1885, עמ׳ 107–110. על תביעה שהוגשה נגד הצדיק בגין שטר חוב שעליו חתום היה בנו, שנעלם ועמו אלפי רובל, סיפר כעבור כמה עשורים גם אחד מבני קוידאנוב: יוסף שלאָסבערג, ׳חסידים און מתנגדים אַמאָל אין מײַן שטעטל׳, דער טאָג–מאָרגן זשורנאַל, 4 בדצמבר 1957, עמ׳ 7. יש לציין כי סממני עוני ומחסור הופיעו אצל מנהיגים חסידיים נוספים בני הזמן. אלה מוזכרים במקורות שונים ביחס לחצר סלונים, דויד־הורודוק ועוד. ואולם, כאן הושם דגש על חצרות ׳מלכותיות׳ או ׳גדולות׳ שהמצוקה הכלכלית המתוארת מצביעה על קושי לקיים את המנגנון החצרני המסועף ואת רמת החיים שנתבססה בהן. מובן, עם זאת, כי לצידן התקיימו גם חצרות שהצליחו לשמור על התנהלות

מציאות חברתית־כלכלית זו מובן הניסיון של כמה מצאצאי השושלות המלכותיות לתור אחר אפיקי הכנסה חדשים שיכולים היו להשתלב בתוך ההווי המנהיגותי־האריסטוקרטי שאותו ביקשו לשמר. דוגמה ל׳פרנסה נקייה׳ ולהכנסה פסיבית, שאליה פנו גם כמה מצאצאי שושלת צ׳רנוביל, היא עיסוק כסוכנים של חברות ביטוח גדולות, ומכירת פוליסות ביטוח באזורי מגוריהם. פעילות כלכלית מסוג זה, לא זו בלבד שלא דרשה משאבים מרובים של זמן ומאמץ, אלא גם עשויה הייתה להעניק גושפנקה מודרנית לתפקיד הצדיק כמשען לחסידיו וככתובת לפנייה בעניינים חומריים.[119]

חרף הקשיים שהיו כרוכים בכך, שימור רמת החיים שנתבססה בחצר בעשורים הקודמים נתפסה, כפי שרמז המבקר בחצר נייז׳ין, כ׳הכרח׳. למעשה, חובה זו עולה גם מדברי כמה מהצדיקים, כמו, למשל, מדבריו של משה מרדכי ממקארוב־קאדני (1845–1920), שלרגל נישואי בתו פנה לחסידיו וכתב כי: ׳לא נעלם מהמסתופפים בצלי את **רב הכסף** אשר **ההכרח יאלצני** לפזר על הוצאות נשואי בתי, ועוד הלחץ והדחק סבבוני כתרוני מרב הכסף אשר הוזלתי להוצאת בניין הבית חומה שלי בפה עד אשר עול החובות המרובים השתרגו על צוארי׳.[120] ה׳הכרח׳ שאותו הזכיר הצדיק הוא, כמובן, אמצעי רטורי שתפקידו להרחיקו מן הגינונים החומריים, ולטעון כי אלה נכפו עליו חרף סלידתו מהם. אף על פי כן, הוא מבטא היטב את התייחסותה של שכבת ההנהגה אל שימור סגנון החיים הראוותני כאל חובה מקודשת. סגנון מנהיגותי זה נתגבש לאורך כמה דורות של הנהגה אריסטוקרטית והוטמע בבני הצדיקים כחלק מחניכתם ומהכשרתם לתפקיד ההנהגה.[121] המנגנון החצרני המסועף הפך אפוא בעיניהם, לאחד ממקורות הסמכות המרכזיים של החצר, והוביל לכך שגם לנוכח התמעטות הכנסותיהם –

כלכלית מאוזנת. כך, למשל, תיעד כותב ב׳המליץ׳ את השיחה שקיים עם משולח מחצר סטולין בעת נסיעתו ברכבת מביאליסטוק לביילסק. הוצאות החצר הגיעו באותה עת, לדברי המשולח, לכדי 600 רובל לחודש ׳ובכל זאת לא יחסר לו, כי כסף המעמדות הוא כמעיין הנובע׳ (׳מקצות ערי ישראל׳, המליץ, 21 בספטמבר 1902, עמ׳ 2).

[119] אסף, הצדיקים ועסקי הביטוח.

[120] ש׳ ראזענפעלד, ׳עזרת סופרים: שתיקה יפה׳, המליץ, 17 ביוני 1900, עמ׳ 1 (ההדגשות הן של רוזנפלד, שציטט מתוך ההזמנה ששלח הצדיק לחסידיו). סגנון התנסחות דומה ניתן למצוא בהזמנות ובפניות נוספות של צדיקים אל מקורביהם ואל חסידיהם לרגל נישואי צאצאיהם. כך, למשל, לרגל נישואי שניים מנכדיו כתב יעקב יצחק ממקארוב, אביו של משה מרדכי, ׳ששתי החתונות האלו מוכרחות להיות במקארוב בשעה טובה ומוצלחת, ולא נעלם מאיתו כי הוצאות ההכרח משתי חתונות יעלה להון עצום׳ (בעלוץ צדיקים, עמ׳ קע–קעא). וראו גם: שם, עמ׳ סט–ע, שח–שט.

[121] על החינוך האליטיסטי שניתן לבני הצדיקים, על אורחות החיים שבהם הורגלו ועל הכשרתם למנהיגות ראו: שגיב, ילדים, עמ׳ 25–30.

לקמץ בהוצאות אי אפשר להם, כי בניהם וחתניהם הבטלנים המתעתדים להיות קדושי עליון ונכדיהם ונשיהם ובנותיהם כבר הורגלו להתענג על רוב טוב ולבלי למנוע מנפשם כל חפץ לבבם; וכן מושב שולחנם ומעמד גבאיהם לא יכלו להמעיט, פן יפנה הודם ויפנה זיום.[122]

בנסיבות אלה, כאשר מקורות ההכנסה הלכו והתמעטו ואילו ההוצאות המרובות נותרו על כנן, לא כל החצרות הצליחו לעמוד ברשת הלחצים המורכבת שאל מולה ניצבו. חלקן הגיעו לידי פשיטת רגל, ומחויבות היו לנקוט בצעדים קיצוניים, כולל נטישת החצר וצמצום משמעותי בגודלה וברמת החיים של יושביה.[123] במקרים אלה תהליך 'ירידתה' של החצר מגדולתה אכן עשוי היה להיראות כ'שקיעה' מהירה וכ'היעלמות' כמעט מוחלטת. ואולם, התבוננות רחבה על שכבת ההנהגה החסידית בת הזמן ועל מכלול ההתמודדויות שאל מולן עמדה בבקשה לשמור על רציפות מנהיגותית מחייבת להבליט את הממד ההדרגתי שכרוך היה בתמורות שעברו עליה. הדרגתיות זו היא, לכאורה, מוטיב מובן מאליו, ככל שלא התרחש אירוע משברי רחב היקף, ואף על פי כן, יש חשיבות בהדגשתה, משום שמכוחה ובמסגרתה הוסיפו מרבית החצרות לשמש מוקד הזדהות ועוגן של המשכיות עבור חסידיהן.

האם הירידה שהסתמנה בכוחה של ההנהגה החסידית וההצטמצמות שנכפתה על חלק ממנהיגיה מלמדות כי החסידות ככוח חברתי נחלשה אף היא? כבר עמדתי על כך שההצהרות רבות הרושם בדבר היעלמותה של החסידות לא עלו בקנה אחד עם המציאות הדמוגרפית. בהקשר של קשיי הקיום של החצרות החסידיות יש לומר, ראשית, כי לצידן של החצרות ה'מלכותיות' התקיימו גם חצרות 'קטנות' או דלות משאבים. חצרות אלה היו רגילות לפעול בתנאי מחסור כלכלי ובצמצום, ומצב זה לא היה חידוש עבורן. שנית, גם במקרים שבהם נקלעו חצרות למשבר הרי שהרקע לכך לא קשור היה בהכרח בנטישה ובהפניית עורף של ציבור החסידים. הגורמים שהובילו לכך היו תלויים במידה רבה בשינוי רב המשמעות שהתחולל בשורות ההנהגה, ובגידול העצום במספר הצדיקים שהתחרו על תמיכתה הרוחנית והכספית של האוכלוסייה החסידית. לבסוף, 'דעיכתן' או 'השתנותן' ההדרגתית של חלק מן החצרות, גם לאחר מעשה, אף הן לא מחויבות היו להוביל לצמצום בעוצמתה הדמוגרפית של התנועה. במקומות רבים, כפי שנרמז גם בדבריהם של כמה מבני התקופה, תהליכים אלה עשויים היו לאפשר את התפתחותן של צורות חדשות ורבגוניות של קיום חסידי.

[122] דובר אמת, 'עזרת סופרים: עמך כולם "צדיקים"!', המליץ, 8 באוגוסט 1886, עמ' 1026.

[123] שגיב, השושלת, עמ' 389–395.

ג. סיכום

ההתבוננות על פריסתם הגאוגרפית־המרחבית של המרכזים החסידיים ברוסיה במפנה המאות ה־19 והעשרים לימדה, במבט ראשון, על השתמרותם של דפוסי ההיררכיה הפנים־חסידית כפי שנתגבשו בעשורים קודמים: חסידויות 'גדולות' הוסיפו לבסס את השפעתן באזורים נרחבים, חסידויות 'בינוניות' החזיקו בעמדות ביניים יציבות, ואילו חסידויות 'קטנות' נותרו מרוכזות בסמוך למקום מושבן. ואולם, בחינה מעמיקה של דפוסי ההנהגה, הארגון והתשתית הכלכלית חשפה כי מתחת לפני השטח רחשה דינמיקה מורכבת יותר. הגידול הניכר במספר הצדיקים לא ביסס בהכרח את הריכוזיות, אלא קידם גם תהליכים של פיצול, ריבוי מוקדי סמכות ותחרות פנימית, שנגסו בכוחן של רבות מן החצרות. בתוך מציאות שלטונית זו התהוו גם מובלעות של הנהגה מקומית ואינטימית – גם בליבם של מבנים שושלתיים גדולים ומסועפים. בד בבד נשתמרו בחלק מן המרכזים החסידיים דפוסי קיום 'מלכותיים', אך אלה התקיימו לעיתים על רקע מציאות של משאבים מוגבלים ומתחים כלכליים, שצמצמו את מרחב הפעולה של ההנהגה. יתר על כן, כוחן של החצרות לא נגזר רק מהיקף תפוצתן, אלא גם מדפוסי הזיקה שהתקיימו בינן לבין אוכלוסיית החסידים. ריבוין של העדות החסידיות והוותק שצברו תרמו לביסוסן כקהילות בעלות מסורת קיום מובחנת, ולעיתים פעלו הן עצמן – כמו גם חסידים בודדים – במידה של אוטונומיה וללא תלות ישירה ומתמדת בחצר.

על רקע תמונה מורכבת זו ניתן לשוב אל נקודת המוצא שבה נפתחו שני הפרקים שלעיל, כלומר, אל דבריו של דובנוב, שלפיהם, למן השליש האחרון של המאה ה־19 'לא לחסידות ולא לצדיקיות שוב אין גדולים', ואל הפער שהסתמן ביניהם ובין המציאות הדמוגרפית שעליה דיווח. הטענה בדבר קטנותם של המנהיגים החסידיים בני התקופה כוונה, בראש ובראשונה, לדמותה התרבותית והרוחנית של התנועה. תפיסה זו היא מרכיב נוסף בהתבוננות הרחבה על החסידות 'המאוחרת' שאותה התווה דובנוב, ושרווחה בדורות הראשונים של חקר החסידות. התבוננות זו ראתה בחסידות המאה ה־19 תנועה מנוונת, תנועה המצויה ב'ירידה מודרגת', אשר 'הולכת ונבלעת בתוך פולחן הצדיקיות'.[124] למעשה, תפיסה זו מבטאת פרשנות אידאולוגית למציאות היסטורית; דובנוב וממשיכיו זיהו אל נכון את השינויים הרחבים שהתחוללו בחסידות בראשית המאה ה־19, עם המעבר משלב הייסוד אל שלבי הגידול, המיסוד והפורמליזציה של מנגנוניה החברתיים. הדורות הבאים של חוקרי החסידות לא חלקו על הטרנספורמציה שעברה התנועה, אלא עמלו על הסרת המעטה השיפוטי שמבעדה נדונה, ועל תיקון ההטיה שנתקבעה במחקר בחסות פרשנות אידאולוגית זו.[125]

---

[124] דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 37.

[125] ראו על כך, למשל: בראון, תחליפי המיסטיקה, עמ' 247–248.

באותו אופן, לדעתי, יש להבין את תפיסתו של דובנוב ביחס לתקופה הנדונה כאן. הקביעה כי אין לתנועה עוד 'גדולים' בעלי 'כוח יוצר' היא קביעה ערכית; גם אם ניתן היה למדוד בכלים אמפיריים מי מן המנהיגים היה 'עמוק' או 'חדשני' מחברו, הרי שאין להניח זיקה ישירה בין תבחינים אלה לבין גדולה והצלחה מנהיגותית.[126] ואולם, קביעה זו בכוחה לתפוס, לטענתי, את השינוי שהתחולל במבנה החברתי־הארגוני של התנועה. ריבוי הצדיקים שפעלו בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה העשרים, האטומיזציה של השושלות החסידיות והביזור המתמשך של כוחה של ההנהגה, כפי שהודגמו לעיל, הם התהליכים ההיסטוריים שעומדים ברקע הקביעה באשר לקטנותם של המנהיגים; הקושי של המנהיג היחיד להתבלט ולהפגין ייחודיות ומובחנות הוא אך מובן מאליו בתוך מציאות זו.

כאן אבקש להדגיש כי השפעתם המצומצמת של צדיקי התקופה והמיעוט היחסי של החסידים שסרו למרותו של כל אחד מהם אין בהם כדי לגרוע מחשיבותם ההיסטורית. בניגוד למחקר תיאולוגי והגותי – שבאורח טבעי מעניק קדימות לאישים המבטאים עומק וחידוש – מחקר שעניינו היסטוריה חברתית אינו יכול להתעלם מדמויות 'בינוניות'. אדרבה, עליו להעדיף את המציאות הרחבה, ואת ההתבוננות עליה דרך שורה של דמויות מגוונות. אותן דמויות מנהיגותיות 'אפרוריות', אומנם, אינן המושא הבלעדי של מחקר זה, אך פועלן יעמוד ברקע הדיון, במטרה לפתוח צוהר להתבוננות על המציאות החסידית כפי שנתעצבה במגעיהן עם עדותיהן. התוקף ההיסטורי של הזיקות בין צדיקים ובין חסידים כפרטים וכקהילות כפי שהן תתוארנה בפרקים הבאים נובע, אפוא, דווקא מכך שהן מייצגות דפוסים חברתיים שגורים יותר מאשר ייחודיות וחריגות תרבותית.

בפרקים הבאים, שיוקדשו לכמה היבטים מרכזיים בדפוסי ההתארגנות והקיום החברתי והתרבותי של העדות החסידיות, אבקש להדגים את יכולת עמידתה ואת חיוניותה של החברה החסידית בתקופה הנדונה כאן. דרך השינוי העדין שהסתמן ביחסי הכוחות בין העדה, החסיד הבודד והחצר אראה כי ההתבוננות על התנועה מפרספקטיבה רחבה, היוצאת מד' אמותיה של ההנהגה, מאירה היבטים של התחדשות, ומגלה כי בשונה מחלק ממנהיגיו, הציבור החסידי למד להסתגל לתמורות הזמן ולנווט בתוכן בהצלחה.

---

[126] יש להדגיש כי בעוד שהמדידה של פרמטרים כמו 'גדול', 'עמוק', או 'חדשני' מבחינה אינטלקטואלית היא בעייתית משום שהיא כפופה לאמות מידה ולערכים סובייקטיביים, הרי שיש ערך רב לבחינה אובייקטיבית של היבול הספרותי ושל כיווני ההתפתחות הרעיוניים של החסידות בת הזמן כשלעצמם. מיפוי מסוג זה, שיניח את התשתית לניתוח ביקורתי של דיוקנם הרוחני־התרבותי של המנהיגים החסידיים שפעלו במפנה המאות ה־19 והעשרים, חורג מגבולותיה של עבודה זו, שעיקר עניינה בדפוסים החברתיים שהתוו את התארגנותה של התנועה.

פרק שלישי

העדה החסידית: מבט פנימה

א. בין 'חסיד' ל'עדה חסידית'

ההתבוננות על התנועה החסידית במבט רחב מחייבת, ראשית כל, לתת את הדעת על זהותה של האוכלוסייה העומדת כאן לדיון. השאלה 'מי הם החסידים' או 'מי היא החברה החסידית' היא שאלה חדשה למדי במחקר ההיסטורי־החברתי של החסידות. מבעד לנקודת המבט האליטיסטית, שזיהתה את ההיסטוריה של התנועה עם תולדות מנהיגיה, התשובה לכך, לכאורה, ברורה: חסיד הוא מי שנאמן לצדיק, ומקיים זיקות גומלין עמו ועם חצרו.[1] תפיסתה של השייכות אל התנועה כעוברת דרך הקשר האינהרנטי עם הצדיק הביאה לכך שגם הדיון בשאלה מי היה קהל היעד של החסידות לא התמקד באוכלוסייה החסידית כשלעצמה, אלא בצורות ההפצה והתעמולה של הבשורה החסידית, במטרה לברר לאילו שכבות חברתיות כיוונו המנהיגים את מסריהם.[2] לעומת זאת, העיסוק בגווניה, בגבולותיה ובסימני ההיכר של החברה החסידית מתוך נקודת מבט שתאפשר את שרטוט דיוקנה הרחב ואת ניתוח דפוסי פעולתה כפי שנתכוננו 'מלמטה', מצוי, כאמור, בראשית דרכו.[3]

ההתבוננות על קהילות חסידיות כפי שהתפתחו לאחר השואה ועד ימינו מאפשרת להצביע על מספר תבחינים ברורים וגלויים לעין. אחד ממאפייניו הבולטים של העולם האורתודוקסי בן הזמן הוא החתירה להצבת גבולות ברורים בינו ובין העולם שמחוצה לו. אף שתהליך זה הוביל לטשטוש ניכר של ההבדלים

---

[1] ראו למשל: יוסף דן, 'החסידות: המאה השלישית', צדיק ועדה, עמ' 63; גרין, טיפולוגיה, עמ' 422; אסף, דרך המלכות, עמ' 103; ביאל, חסידות, עמ' 225.

[2] שאלת הזיהוי הסוציולוגי־המעמדי של החברים בתנועה העסיקה רבים מן החוקרים ביחס לדורותיה הראשונים של החסידות, במיוחד לאור הנטייה לזהות בחסידות מגמה סוציאלית ומחאה נגד הממסד הרבני־הקהילתי (ראו על כך לעיל, במבוא, הערה 32). ואולם, גם לאחר שנדחתה סברה זו והופרך האופי ה'המוני' שיוחס לתנועה (ראו בין היתר: שיפר, לתולדות החסידות, עמ' 23–30; היילפרין, יחסו של ר' אהרן הגדול; שחר, ביקורת החברה, במיוחד עמ' 79; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 190–191; עמנואל אטקס, תנועת החסידות בראשיתה, תל אביב תשנ"ח, עמ' 47–50, 59–66), השאלה בדבר קהל היעד שאליו פנתה ההנהגה החסידית מוסיפה לעלות במחקר ביחס לשלבים מאוחרים יותר, המסמנים את התפשטותה הנרחבת במזרח אירופה. ראו למשל: דיינר, אנשי משי, עמ' 137–226; גריס, הספר העברי, עמ' 134–153.

[3] לכך, אומנם, ניתן לציין מספר חריגות, כמו גבולותיה המגדריים של העדה החסידית, שהעיסוק המחקרי בהם הוא נרחב למדי. ראו על כך להלן, בפרק החמישי.

הערכיים־האידאולוגיים בתוך העולם החרדי־האולטרה־אורתודוקסי בין חסידים ל׳מתנגדים׳,[4] הרי שברמה הסוציולוגית ניתן להצביע על הבחנות מבדילות כמו שכונות מגורים נפרדות, מוסדות לימוד חסידיים ייעודיים וקוד לבוש ייחודי.[5] הבחנות אלה מייצרות מסגרת מוסדית קשיחה ותשתית ארגונית המתווה את מסלול חייהם של החברים בה מילדות ועד לבגרות וזקנה.[6] מסגרת זו מבצרת את נאמנותם של החסידים לקבוצה, ובתוך כך גם מאפשרת למתבוננים מבחוץ לזהות בנקל את החברים בה.

הגבולות החברתיים הקשיחים המאפיינים את ההתארגנות החברתית והמוסדית של החברה החסידית בת זמננו טרם הוצבו בתקופה העומדת כאן לדיון. החברה החסידית מפוזרת הייתה לאורכה ולרוחבה של מזרח אירופה; היא הייתה חלק ממנגנון קהילתי שבמסגרתו חיו אלה לצד אלה חסידים ושאינם; חינכה את בניה ובנותיה, על פי רוב, במוסדות חינוך נטולי זיהוי אידאולוגי ברור;[7] ואף שגילתה לעיתים נטייה גוברת להקפדה על סממנים חיצוניים מסורתיים, הרי שלא החזיקה בקוד לבוש אחיד שבכוחו היה לבדלה באופן מובהק מיתר חלקי החברה המסורתית.[8]

---

[4] ראו למשל: Samuel C. Heilman, *Defenders of the faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*, New York 1992, pp. 24–26

[5] ביאל, חסידות, עמ׳ 674, 678, 680, 714–715, 747–755; בנימין בראון, חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית, ירושלים תשפ״א, עמ׳ 195–202; חיים זיכרמן, שחור כחול־לבן: מסע אל תוך החברה החרדית בישראל, תל אביב 2014, עמ׳ 30–34.

[6] בראון, שם, עמ׳ 201–202.

[7] ראו על כך בהרחבה להלן, בפרק השישי.

[8] לוי קופר, שהתחקה אחר עקבותיו ההיסטוריים־האתנוגרפיים של ה׳שטריימל׳, הציג את התפתחותו מפריט פונקציונלי לסימן היכר רבני (לאו דווקא חסידי), ועד להפיכתו לאייקון חסידי. אף שהציע לחפש את שורשי המפנה בחוקי הלבוש שהטילה האימפריה הרוסית באמצע המאה ה־19, הרי שאת הפיכתו של השטריימל ללבוש חסידי של ממש ייחס קופר לראשית המאה העשרים. על בסיס הדוגמאות המובאות במאמרו, ניתן להניח כי מדובר בעיקר בשנים שבין מלחמות העולם (קופר, שטריימל). בדומה לכך, נראה שגם יתר פריטי הלבוש ה׳חסידיים׳ בני זמננו לא זוהו עדיין בתקופה הנדונה כאן באופן מובהק עם החברה החסידית (על לבוש חסידי כיום ראו: Ester Muchawsky-Schnapper, *A World Apart Next Door: Glimpses into the Life of Hasidic Jews*, Jerusalem 2012, pp. 67–169). אהרן ורטהיים, שסקר בהרחבה את אורחות החיים החסידיים, התייחס לכך כאשר ראה בפריטי הלבוש ׳שיירים מבגדי הפולנים משנות קדם׳ אשר הפכו בהמשך ל׳נחלתם של היהודים בלבד ובאו החסידים וקידשו אותם ברוח החסידות׳. כל ייחודם של החסידים בהקשר זה הוא ש׳החזיקו במסורת אבותם בצורת לבושם זמן מאוחר ביותר משאר המוני בית ישראל אשר בתפוצות הגולה׳ (ורטהיים, הלכות והליכות, עמ׳ 196–197). אף שמדבריו משתמע כי המטען החסידי הייחודי הוטבע כבר עם הופעת החסידות, הרי שהתבוננויות של בני התקופה מלמדות כי ההבחנות בהקשר זה לא נעשו בין חסידים לשאינם, אלא בין ׳אדוקים׳ ל׳חופשיים׳. כך, למשל, לדברי אחד מבני דומברוביצה, שרבים מתושביה זוהו כחסידים, החייטים המקומיים לא נזקקו להוראות מלקוחותיהם, וידעו מעצמם היכן לקבוע את הכפתורים – ׳שמדרכי יראים ושלמים לכפתר את הבגד כשצד ימין מכסה צד

הגמישות החברתית שאפיינה את הקיום החסידי שבה ומחדדת את השאלה: כיצד ניתן לזהות את האוכלוסייה העומדת כאן לדיון? חוקרי חסידות שביקשו להתמודד עם סוגיה זו פנו לאחרונה אל ההיבטים ההתנהגותיים והפרפורמטיביים של החיים החסידיים, ובאמצעותם עמדו על כמה סימני היכר של חסידים 'מן השורה'. תיאוריות סוציולוגיות שעליהן נסמכו, ובמרכזן גישתו של אמיל דורקהיים (Émile Durkheim) – שרואה בחברה ובקהילה את ההסבר המקיף לדת, ומזהה את הטקסים ואת המנהגים כיסוד מכונן המקדים את התבססותם של אמונות ושל רעיונות תיאולוגיים[9] – הובילו לזיהוי ריטואלים (בין כלל־חסידיים, ובין ריטואלים ייחודיים לקבוצה חסידית מובחנת) שעיצבו את החיים החסידיים, כמו גם סממנים ליטורגיים ומוסדות שסביבם התארגנו החיים החסידיים ברובד הקהילתי.[10] גישות מחקריות אלה מאפשרות לשרטט את דמות דיוקנו של החסיד בן המאה ה־19 כמי שמתפלל בשטיבל חסידי בנוסח ספרד, מכפיף עצמו למרותם הדתית וההלכתית של כלי הקודש החסידיים במקום מגוריו, ומאמץ דפוסי התנהגות שמקורם באתוס הייחודי של החצר החסידית שאליה הוא נושא את עיניו.

למעשה, דמויות מתוך העולם החסידי בן הזמן סיפקו אף הן הגדרות דומות. כך לדוגמה, יחזקאל קוטיק (1847–1921), בנו של חסיד נלהב מקמניץ ליטובסק, סיפר בזיכרונותיו על הלשנה שבגינה נאסר הרבי מסלונים, ועל חרם כלכלי שהטילו אביו וחבריו על המלשין. בדברו על התנאים שהציבו החסידים למלשין בבואו לבקש את סליחתם ואת הסרת החרם, כתב קוטיק:

שמאל, בניגוד לחופשים בדעות, שאצלם צד שמאל מכסה את הימין' (זלצמן, על דאבדין, עמ' 269). במקומות אחדים התבטא ייחודו של בית התפילה החסידי בהקפדה על סגנון הלבוש ה'מסורתי', עד כדי גירוש או הטלת חרם על הבאים בשעריו בלבוש שונה. גם במקרים אלה, ההקפדה לא כוונה כלפי המפרים קוד לבוש חסידי, אלא בעיקר כלפי המאמצים סממני לבוש מודרניים המזוהים עם 'טעם העת החדשה'. ראו למשל: ראובן זיגער, 'בארצנו: ראוונא (פ' וואהלין)', המליץ, 14 במאי 1899, עמ' 3; 'בארצנו: מקאברין (פ' גראדנא)', המליץ, 9 במאי 1900, עמ' 2; וורניק, זיכרונות, עמ' 58–59; שלמה־ברוך רובין, 'פון די "גוטע יידן" אין שטעטל', ספר לובומל, עמ' 176. לעיתים מתחו בני הזמן את הקו המפריד בין סגנונות לבוש דווקא בין אזורים שונים. 'שטריימל', למשל, יוחס במקרים מסוימים דווקא ליהודי גליציה – ולא רק לחסידים שבהם (קאצ'קה, בתי תפילה, עמ' 279); ו'ז'יפיצע' של 'כלי הקודש' – רבנים ודיינים – שהועתקה מה'ז'ופן' האוקראיני, יוחסה ליהודי אוקראינה (יונתן, נוף וגזע, עמ' 76). כותבים מסוימים, בבקשם לייצר הבחנות בין חסידים שמוצאם מאזורים שונים, ייחסו להם גם סגנון לבוש שונה, אך ייתכן גם כי לבוש זה היה אופייני לכלל היהודים באזורים אלה ולאו דווקא לחסידים. ראו: חיטריק, רשימות דברים, עמ' 352; חן־זהבי, הרב מנחם מנדל, עמ' 179.

[9] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Joseph Ward Swain, London 1915

[10] וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 8–9; שגיב, נרקיסיזם, עמ' 154. ראו גם: הנ"ל, ריטואליזציה, עמ' 21–22; בראון, תחליפי המיסטיקה, עמ' 286.

הם החליטו שר׳ לייב ייסע לסלונים, אל חצר הרבי, וייקח עמו את שלושת בניו, שהיו בני עשר עד חמש־עשרה. עליו להיכנס אל הרבי יחף, בגרביו בלבד, ולבקש סליחה ומחילה. בנוסף עליו להחזיר ארבע מאות רובל – דמי השוחד וההוצאות, וכן לשלם קנס בסך חמש מאות רובל למען ארץ ישראל – סך הכול תשע מאות רובל. עליו גם להישבע בהן צדק, שבכל שנה ייסע עם בניו לסלונים אל הרבי, עד לאחר שהילדים יינשאו. אחר כך הם כבר ייסעו בעצמם אל הרבי... עליו גם לתרום ספר תורה חדש לשטיבל של חסידי קאמניץ, ולבוא בכל שבת מזסטביה ולהתפלל בשטיבל. במילים אחרות: הוא צריך להיות חסיד![11]

מנקודת מבטו של קוטיק, שפירש את הסיטואציה ממרחק הזמן, חסיד הוא מי שנוסע לרבי, תורם כסף לחצר – במקרה זה לצורך כספי ארץ ישראל, שעמדו גם במרכז ההלשנה – מתפלל באופן קבוע בשטיבל, ושותף באחזקתו. דומה כי כך סברו גם אביו ויתר החסידים שקבעו את התנאים, אלא שהללו ככל הנראה ייחסו משקל רב יותר לנסיעה לרבי; לאחר שפנה אליהם המלשין והתחנן שלא יכפו עליו להיות ׳חסיד מאונס׳, הסכימו החסידים לוותר על דרישותיהם, למעט על נסיעה קבועה לרבי בראש השנה.[12]

זיכרונותיו של יהודה חיטריק (1899–2006) מאפשרים אף הם לעמוד על נקודת מבטו ביחס לטיבה של הזהות החסידית. בהתייחסו לעיר הולדתו, קראסנאלוקי (Krasnałuki; פלך מינסק), ולעיירות הסמוכות לה, כתב חיטריק כי ׳כל היהודים תושבי עיירות אלו היו מחסידי חב״ד, היינו שהיו משלמים נדבות לכולל חב״ד שנה בשנה. השד״ר היה בא במגבית, או לאסוף את אשר בקופסאות כולל חב״ד. וכן היה בא שד״ר בכל שנה עבור הישיבה ״תומכי תמימים״, וכן שד״ר עבור ״מעמד״״.[13] התרומה למוסדות החב״דיים הייתה אפוא סימן היכר שזיהה את התורמים עם חסידות חב״ד, ואת הערים שאליהן הגיעו שד״רים ותועמלנים מן החצרות ומן המוסדות החב״דיים עם השפעה חב״דית נרחבת. בהמשך התייחס חיטריק לסימני היכר נוספים כמו ׳נוסח אדה״ז [׳אדמו״ר הזקן׳, שניאור זלמן מליאדי]׳ ששלט בעירו, וסגנון התפילה שהתבטא בניגונים חב״דיים ובמנהגים ייחודיים שאותם מצא מאוחר יותר גם בבתי תפילה חב״דיים בערים נוספות.[14] ראוי לציין כי ההיקף

[11] קוטיק, מה שראיתי, עמ׳ 274.

[12] שם, עמ׳ 274. יחזקאל קוטיק עצמו סירב אף הוא להכיר ב׳חסידותם׳ של ׳חסידים׳ שפגש בקייב, משום ׳שלא כחסידים בפולין, שהיו נוסעים אל הרבי מתוך התלהבות, אמונה גדולה ואהבה אל החברותא החסידית, החסידים בקייב לא נסעו לשום רבי׳ ו׳הדבר היחיד שהחזיק את חסידי קייב בחסידותם היה אמונתם במופתים׳ (קוטיק, נע ונד, עמ׳ 181).

[13] חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 316.

[14] שם, עמ׳ 317.

הדל של ידיעותיהם של אנשי קראסנאלוקי בתורות החב״דיות, שעליו הצהיר חיטריק, לא מנע ממנו לזהותם זיהוי מלא עם החסידות.[15] נוסח התפילה שב והופיע כסימן היכר גם בדברו על בוריסוב (Barysaw; פלך מינסק), שאליה הגיע לצורך לימודים בישיבה סביב שנת 1910. עשרה בתי כנסת גדולים ועוד כחמישה מניינים קטנים שבהם התפללו בנוסח האר״י, לעומת שני בתי כנסת בנוסח אשכנז, גרמו לו לזהות את העיר עם שליטה חסידית מובהקת.[16]

בדומה לחיטריק, ראה גם מנחם מנדל חן (בערך 1870–?), יליד העיירה נבל שבפלך ויטבסק, בשני תבחינים אלה – כלומר, בתרומת כספי ה׳מעמדות׳ ובנוסח התפילה – סימני היכר בולטים של הזהות החסידית. בדברו על עיירת הולדתו כינה אותה ׳קן של חסידים׳, וטען כי ׳מיום היווסדה כולם חסידים בה, בלי שמץ של מתנגד׳. בין אם היו, כדבריו, כל אנשי נבל חסידים, ובין אם לאו, הרי שיש עניין במשמעות שיצק חן לתוך זיהוי זה: ׳לא חסידים סתם׳, כתב, ׳אלא דוקא חסידי חב״ד, ולא חסידי חב״ד סתם, אלא חסידים הקשורים דוקא אל הרבי דליבויץ ומדי שנה בשנה היה בא משולח מיוחד, שד״ר מליבויץ, לאסוף את ה״מעמד״ שכל אחד ואחד היה תורם בעין יפה׳. את המדרג בין רמות שונות של מחויבות חסידית שנרמז בדבריו פירט חן בהמשך כאשר הציג ׳ארבעה סוגי חסידים׳. המכנה המשותף הרחב ביותר, שבו החזיקו גם ׳סוג ד״, כלומר, החסידים המרוחקים ביותר, אשר ׳אין לו כל קשר לא עם הרבי ולא עם החסידים, לא הא ולא דא׳, היה גם כאן התפילה ׳בסידור של חב״ד׳, אשר מכוחה אותו חסיד ׳נוטל לעצמו את השם חב״די׳.[17]

ההשתייכות לחסידות דרך בית התפילה החסידי עולה גם מזיכרונותיו של יצחק ניסנבוים (1868–1942/3), שגדל בין חסידים בבוברויסק (Babruysk; פלך מינסק). אביו ואמו של ניסנבוים הגיעו שניהם ממשפחות חסידיות. ואולם, בנערותו נתייתם אביו, וגדל בביתו של הדוד ה׳מתנגד׳ היחיד במשפחה. בהשפעת הדוד, כתב ניסנבוים, נעשה גם אביו ל׳מתנגד׳, וכדי להבהיר במה דברים אמורים, הוסיף: ׳כלומר, למתפלל בבית מדרש של מתנגדים׳.[18] גם כאשר ביקש ניסנבוים להבהיר לקוראיו כי לא היה הבדל בין המלמדים החסידים למלמדים המתנגדים שאצלם התחנך, חזר והצביע על מקום התפילה כעל ההבחנה היחידה הנראית לעין:

> ומה סוף סוף ההבדל בין המתנגד ובין החסיד? ידעתי אמנם, כי נפרדים הם לבתי מדרשיהם. הן באותה החצר, שעמד בה בית מדרשנו, שהתפללו בו מתנגדים, עמד גם בית מדרש שני,

---

[15] שם, עמ׳ 316.

[16] שם, עמ׳ 321.

[17] חן, זיכרונות על נבל, עמ׳ 229. עליו ראו: ליין וברגר, אבני חן, עמ׳ 132–134.

[18] ניסנבוים, עלי חלדי, עמ׳ 1.

״בית המדרש של החברה״, שהתפללו בו החסידים. אבל איזה הבדל ממשי יש בין תפילות של אלה ובין תפילות של אלה? מתוך הסידורים אמנם ידעתי, כי יש נוסח מיוחד למתנגדים ונוסח מיוחד לחסידים. אבל סוף סוף הרי נוסח התפלה אינו קובע עוד כל חותם על המתפללים, ומה הוא איפוא ההבדל? איך החסידים מתפללים – לא ידעתי, כי מעולם לא התפללתי בבית מדרשם.[19]

בסופו של דבר, כאשר נזדמן לניסנבוים להיחשף לתפילתם של החסידים בבוברויסק, הוא עמד על כך שפערי הסגנון אכן אינם עולים על הבדלים מינוריים: ׳בימות החול לא הרגשתי כל שינוי בינינו וביניהם. היו מזמורים ופזמונים, שיצאו גם מפיהם חטופים וטרופים, והיו כאלה, שיצאו גם מפינו מתונים וברורים. גם המתפללים החסידים לא הצטיינו ברובם במאומה מאת המתנגדים, אבל בשבתות מצאתי יחידים שהאריכו בתפלותיהם ונשארו בבית [הכנסת] גם אחרי צאת המתפללים׳.[20]

נקודת מבטם של הכותבים השונים, אם כן, שבה ומצביעה על הסממנים המוסדיים והפרפורמטיביים, בתחומים שבהם התקיימו, כעל סימני היכר המבדילים בין חסידים לשאינם: נסיעה לרבי, תרומת כספי ׳מעמד׳ לחצר, נוסח ומקום תפילה – כל אלה הם פעולות או טקסים בעלי נראות חיצונית, הניתנים לזיהוי בנקל. הם אינם מעידים, כפי שטען ניסנבוים, על שוני תוכני או מהותי, אך יש בכוחם לייצר, ולו למראית עין, מסגרת חברתית מאחדת.

חרף הישנותם של מאפיינים התנהגותיים בהתייחסותם של בני הזמן אל הזהות החסידית, הרי שסימני היכר אלה אינם עולים לכדי הגדרה מחייבת, ואין לראות בהם תבחינים פורמליים לזיהוי חסידים. דומה כי גם כותבי הזיכרונות, בעיסוקם בשאלה זו ממרחק הזמן, לא ביקשו לשרטט את גבולות הגזרה הברורים של העדה החסידית, אלא ניסו להמשיג בעבור קוראיהם את המפה החברתית כפי שקראו אותה באופן אינטואיטיבי בזמן אמת. ואכן, בשונה ממנהיגים חסידיים, שעסקו לעיתים בשאלה ׳מהי חסידות?׳ מתוך נקודת מבט חינוכית שמטרתה לכוון את החסידים בנתיב רוחני־דתי מסוים, ובשונה מיריבים אידאולוגיים של

[19] שם, עמ׳ 21.

[20] שם, עמ׳ 21–22. להתבוננויות נוספות המצביעות על הדמיון הפולחני־הפרקטי בין חסידים למתנגדים ראו גם: יוסף צ׳רניאק, ׳בשבילי התרבות של עיירתי׳, העבר, יט (תשל״ב), עמ׳ 149–150; צייטלין, בתי כנסת, עמ׳ 71; יעקב דוידון, ׳לאפיץ׳ וטיל אוילנשפיגל׳, ספר בוברויסק, ב, עמ׳ 774.

החסידים שעסקו בשאלה זו מתוך נקודת מבט ביקורתית שמטרתה לשים ללעג את התואר שבו התהדרו החסידים, החסידים כשלעצמם לא עסקו בשאלה 'מיהו חסיד?' במובנה החברתי.[21]

גם אם חסידים בני הזמן לא נזקקו להגדרות על מנת לתחום את גבולות הקהילה שבה היו חברים, הגדרה עשויה להיות כלי עבודה שישרת את המחקר ההיסטורי בבואו למפות את המציאות החברתית בת הזמן ולפרשה. ואולם, אני מבקשת לטעון כי הרדוקציה של הזהות החסידית לכדי הגדרה חד־משמעית אינה מועילה במקרה זה; הגדרה מהותנית, לא זו בלבד שאינה נחוצה במובן זה שאין באפשרותנו למפות כל אינדיבידואל בן הזמן ולקבוע את שיוכו החברתי־הדתי בהלימה אליה, אלא שאין בכוחה לתפוס את מלוא המורכבות של החברה החסידית בת הזמן.

התבוננות רחבה על מגוון הטיפוסים שהיו חלק מן הפסיפס החסידי מלמדת כי בצד המשמעות המכוננת שטבעו קווי המתאר המוסדיים כמו השטיבל, נוסח התפילה או הנסיעה לחצר על יצירתה של מסגרת שייכות חסידית, ניתן להצביע על דמויות חסידיות רבות שדפוסי התנהגותם מסמנים חריגה מהם.[22] יצחק ניסנבוים עצמו, שהעיד, כזכור, על התפלגותם של החסידים והמתנגדים בבוברויסק לבתי תפילה נפרדים, סיפר כי בהיותו נער בן 13 התפלל לאורך תקופה בבית מדרש חסידי סמוך לביתו, מטעמי נוחות; באותה עת היה באבל

---

[21] ראו על כך: וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 1–5. לעיסוק של ההנהגה החסידית בשאלה זו ראו גם: איגרות הרש"ב, ב, עמ' תשנד–תשס. מעניין לציין כי במכתב זה, שמוען לבנו ולכלתו, הציג שלום דוב־בער שאלה זו, המעסיקה את החסידים, כעניין חדש, וטען כי 'מעולם לא שמעתי וכמדומה שגם לא ראיתי כתוב בהחקירה הזאת [...] ומעולם לא עשיתי חשבון בנפשי מה אני עושה ובמה אני עוסק, אני עוסק בדא"ח ומה לי לבקש חשבונות ע"ז' (שם, עמ' תשנד). לאמתו של דבר, אף המנהיגים החסידיים הבחינו בין 'הגדרת החסיד ב"מהותו"' ובין 'הגדרת החסיד ב"מציאותו"' (כהן, ליובאוויץ' וחייליה, עמ' 146). כך, למשל, בדבריו של האדמו"ר החב"די יוסף יצחק שניאורסון (1880–1950), המבוססים, לטענתו, על דברי אביו שלום דוב־בער, ניתן למצוא הבהרה כי השייכות החסידית־החב"דית אינה חלה רק על הממלאים את הצו הרוחני החסידי במלואו, אלא על כל המשתייכים אל התנועה דרך קשרים משפחתיים וקהילתיים: 'חב"דניק איננו דווקא מי שמתפלל באריכות, אלא כל אחד שמתפלל בבית מדרש חסידי. כל אחד שמוצאו מגזע החסידי, אם האב, הדוד או הסב היה חב"דניק שיודע מהי אנחה חסידית' (יוסף יצחק שניאורסאהן, ספר המאמרים ה'תשי"א: מלוקט, ברוקלין תשמ"ו, עמ' 61).

[22] על תפיסה לא בינארית של הזהות החסידית, על רמות שונות של מחויבות אליה, ועל צורות של הזדהות אלטרנטיבית עם התנועה ראו למשל: וודז'ינסקי, שם, עמ' 37–39, 94–102; אסף, דרך המלכות, עמ' 149, 380–381; אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ' 76; ביאל, חסידות, עמ' 272; לוריא, עדה ומדינה, עמ' 61; הונדרט, גאולה קטנה, עמ' 209; דוד אסף, "שונאים – סיפור אהבה"? התפתחויות במחקר יחסי הגומלין בין החסידות וההשכלה', ההשכלה לגווניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה, בעריכת שמואל פיינר וישראל ברטל, ירושלים תשס"ה, עמ' 194; Arthur Green, 'Early Hasidism: Some Old/New Questions', *Hasidism Reappraised*, ed. Ada Rapoport-Albert, Oxford–Portland, OR 1996, p. 445

על מות אביו, ונזקק למקום תפילה קבוע וקרוב.[23] ניסיונם של מתפללי בית המדרש לקרבו לחסידות, וצירופו למסעם הרגלי ללובוניץ (Lubonièy) הסמוכה, שם התארח הצדיק מרדכי דב מהורניסטופול,[24] לא הובילו, אומנם, להפיכתו לחסיד, אך הותירו בו, לדבריו, 'משהו מהחסידות [...] כנראה, באיזו פינה שבליבי חבויים עדיין זיקים חסידיים, שנתגלגלו לתוכה בימי ילדותי ועוד לא כבו'.[25]

יש לשער שניסיון קירובו של ניסנבוים לחסידות מקורו בגודלו המצומצם ובאופיו האינטימי של המניין שבו התפלל, כמו גם בעובדת היותו נער צעיר ויתום, ולא בחריגותה של הופעת 'מתנגד' בבית מדרש חסידי. כמו בבוברויסק, כך בעיירות רבות נרשמה נוכחות קבועה של מתפללים שאינם חסידים בבתי מדרש חסידיים, ולהפך. בבית המדרש של חסידי אוליק בדובנה שבוולין, לדוגמה, 'לא היו החסידים שלו אלא מיעוט, כי רוב המתפללים בו היו דווקא "מתנגדים"'.[26] גם בשטיבל של חסידי ליובאוויץ' בינובה (Jonava; פלך קובנה) התפללו מתנגדים,[27] וכך נהגו גם מתפללים שאינם חסידים בני דומברוביצה (Dubrovytsia), שפקדו את בתי הכנסת החסידיים 'בגלל קירבת־מקום או מסורת־אבות',[28] כמו גם ה'מתנגדים' בדובברובנה, שהצטרפו למניין של חסידי ליובאוויץ' בעקבות מיעוט המתפללים בבית התפילה שלהם.[29]

לא רק 'מתנגדים' או מתפללים שאינם חסידים פוקדים היו את בתי התפילה החסידיים; דוגמאות נגדיות מצויות אף הן. בעיירות מסוימות נהוג היה לפתוח את השטיבל החסידי בשבתות ובחגים בלבד,[30] ואף במקומות שבהם השטיבל נותר פתוח לאורך ימות השבוע היו חסידים שנהגו לפקוד אותו בשבתות בלבד.[31] באמדור (Indura; פלך גרודנה), לדוגמה, נהגו חלק מן החסידים להתפלל או ללמוד באופן קבוע בבתי הכנסת

---

[23] ניסנבוים, עלי חלדי, עמ' 22.

[24] שם, עמ' 23–29.

[25] שם, עמ' 29. על העניין שגילה בספרות חסידית ראו: שם, עמ' 47.

[26] ז' פריימן, 'בית המדרש של חסידי אוליק בדובנא', ספר דובנה, עמ' 281.

[27] גולדשמידט, ינובה שלי, עמ' 18.

[28] זלצמן, בנתיבי הימים, עמ' 36.

[29] צייטלין, בתי כנסת, עמ' 70. וראו גם: גולדנשטיין, השוחט, א, עמ' 259.

[30] יהודה בן שמואל בקנשטין, 'הורודוק לפני מלחמת העולם הראשונה (1896–1914)', ספר הורודוק, עמ' 16; ברמאן־קופלוביץ', על בית אבא, עמ' 498.

[31] מרדכי מאכטיי, 'סאָציאלע טעטיגקייט פאַר דער ערשטער מלחמה', ספר סטויבץ, עמ' 232.

ובבתי המדרש הלא־חסידיים, משום שב׳חסידארניע׳ – בית המדרש ששימש את חסידי סלונים, סטולין, קוברין, קרלין, קוצק ונובו־מינסק – לא תמיד היה מניין.[32]

בעוד ששינוי מקום התפילה עשוי היה להיחשב מוצדק בעקבות אילוצי מרחק, חסרונו של מניין מתפללים, וכדומה, הרי שניתן היה לצפות שנוסח התפילה ישמש עדות ברורה יותר לזהותו החסידית של המתפלל.[33] ואולם, גם כאן ניתן להצביע על חסידים שלא נענו לתכתיבים הליטורגיים החסידיים במלואם, אם משום שנדחקו לכך בעל כורחם בשל מיעוטם,[34] ואם משום שביקשו לדבוק במנהגים שהביאו עמם מבית הוריהם.[35]

חוסר העקביות שהתגלה בבחינת ההשתייכות לבית התפילה, חוזר ומופיע גם בבחינת צורות הזיקה של חסידים בני הזמן לחצרות החסידיות. הזדהות של חסיד עם חצר מסוימת עשויה הייתה להתבטא, כאמור, בתרומה לחצר, בנסיעה אליה, או בפנייה אל הצדיק בעת ביקורו בעיירה. והנה, מתברר כי גם קבוצות ואישים לא חסידיים מבקרים היו אצל צדיקים בחצרותיהם[36] או בהגיעם לעיירה, פוקדים את ה׳שולחנות׳ שהיו עורכים, מאזינים לתורותיהם,[37] ואף תורמים להם כסף.[38] ביקורים אלה עשויים היו להיות תוצר של סקרנות, של אמונה בכוח המאגי שעמו מזוהה היה לעיתים הצדיק, ואף של רצון לנצל את השפעתו הפוליטית של הצדיק

---

[32] אפרון, אמדור, עמ׳ 52. ראו גם שם, עמ׳ 139.

[33] ראו למשל: ׳חיים כהן ז״ל וביתו׳, העבר, יח (תשל״א), עמ׳ 295.

[34] י״ג, ׳פולייטון: ימי הסליחות (זכרונות מימי הילדות והשחרות)׳, המליץ, 16 בספטמבר 1887, עמ׳ 2113–2114.

[35] פולה, זיכרונות, עמ׳ 99–100. כותב זה סיפר על סבו, ׳מתנגד׳ שהגיע לדרוהיצ׳ין (Drohiczyn; דרוהיצ׳ין ע״נ בוג, פלך גרודנה) לאחר נישואיו, ושם נעשה חסיד בהשפעת חסידי ראדזין המקומיים, אך לא ניאות לזנוח את ׳התנהגותו המתנגדית׳, ובתוכה את פיוטי נוסח אשכנז לימים הנוראים.

[36] אביגדור גרינשפן, ׳בחצר הרבי רבי נח׳קה׳, ספר לחוביץ, עמ׳ 58; שואל טוקאטשינסקי, ׳וועגן לעכעוויטש מיט 40–50 יאָר צוריק (שטיקלעך זכרונות)׳, שם, עמ׳ 33.

[37] לדוגמאות ראו: טרוס, ברריינסק, עמ׳ 79; ברנשטיין, ממה שהיה, עמ׳ 58; קוסטרינסקי, חסידי סטולין, עמ׳ 224–225; זלצמן, בנתיבי הימים, עמ׳ 35; פייגלשטיין, היה הייתה, עמ׳ 338; ברוך ינוביץ, ׳חיי תרבות תוססים בקאפרשט׳, ספר קאפרשט, עמ׳ 86; חיים צימרמן, ׳לדמותה של ברסטצ׳קה׳, ספר ברסטצ׳קה, עמ׳ 341; זגורודסקי, עיר דויד, עמ׳ 66; דן, בתי תפילה, עמ׳ 48; זלמן שעווינסקי, ׳ר׳ דוד שלמה ז״ל׳, ספר דראהיטשין, עמ׳ 165; פודולבסקי, שטיבל קוברין, עמ׳ 52; משה ווייגבערג, ׳מעשים בכל יום: באר (פאדי)׳, המליץ, 16 במאי 1884, עמ׳ 579. לכתיבה סאטירית ברוח משכילית המכירה אף היא בביקוריהם של משכילים ולא חסידים אצל הצדיקים ראו: אמת ויציב, ׳פוליטון: צדיק ראה רעה ונסתר (קול ששון מעיר ט–נא)׳, המליץ, 6 בספטמבר 1889, עמ׳ 2–4; שם, 8 בספטמבר 1889, עמ׳ 2–3; N.N., ׳יליל וזמרה׳, המליץ, 6 בפברואר 1885, עמ׳ 107–111; ברוך שחורי (שוארצבלט), ׳אבי, ברל שוארצבלט׳, ספר רוקיטנה, עמ׳ 217; רבינוביץ, תולדות משפחת שניאורסון, עמ׳ 171.

[38] בר־צבי, עיירתנו טרנובקה, עמ׳ 57; דוד דראגין, ׳מיין פעטער שלמה דראגיטשינסקי׳, ספר דרוהיטשין ע״נ בוג, עמ׳ 226.

על המוסדות הקהילתיים.[39] כך או כך, תפוצתם הרחבה והישנותם בכל רחבי תחום המושב יש בהן כדי להפקיע את בלעדיות הקשר עם הצדיק מידיהם של חסידיו.

לצד יחידים וקבוצות לא־חסידיות שקיימו קשרים מזדמנים עם צדיקים ונטלו חלק בפרקטיקות חסידיות מסוימות, הופיעו בתקופה הנדונה כאן, כפי שהראיתי לעיל,[40] גם חסידים ש׳חסידותם׳ חסרה את מוטיב השייכות הקבועה והממוסדת לצדיק או לחצר. בדומה לכך, ניתן להצביע גם על אישים או קהילות שהחזיקו בזיקה רשמית לצדיק או לזרם חסידי מובחן, אך נמנעו מן הריטואלים הרווחים המסמלים את הגשמתה של זיקה זו, כמו למשל מביקורים בחצר. כך, למשל, חסידי חב״ד מבלץ (Bălţi) שבבסרביה ׳אין צורך לומר שלא היו נוסעים לרביים, הואיל וליטא נראתה להם כאילו מעבר להרי החושך׳, וכמוהם גם חסידי בית רוז׳ין־סדיגורה המקומיים, שהרי ׳מי זה יסכן נפשו בגניבת גבול לגאליציה?׳.[41] והנה, נוהג זה טבע את חותמו על כלל החסידים בבלץ, עד כי ׳אפילו השתייך יהודי משלנו אל חסידי אזארניץ (ואזארניץ הריהי בפודוליה, מעבר לדנייסטר)[42] – לרבי בכל זאת לא נסע׳, וכך, ׳נתקיימה, כאמור, חסידות בביסאראביה גם ללא רביים׳.[43]

מתברר, אם כן, כי השיוך ה׳מוסדי׳ לחברה החסידית, באמצעות אימוץ נוסח התפילה, נוכחות בשטיבל החסידי, ביקור אצל הצדיק, פנייה אליו, או תרומה לחצר, לא היה שיוך מוחלט. ניתן, אומנם, לטעון כי הדוגמאות שהובאו לעיל אינן מייצגות את כלל החסידים בני הזמן, וכי ניתן לראות בהן את שוליה החברתיים של התנועה.[44] ואולם, אני מבקשת להראות כי ל׳שוליים׳ אלה הייתה משמעות שלא ניתן לבטלה ביחס לאופייה של החסידות בת הזמן. כבר בעשורים הקודמים של המאה ה־19 היו גבולותיה הממסדיים של החסידות גמישים במידה שאפשרה את הכניסה לתוכה או את היציאה ממנה בקלות יחסית.[45] גמישות חברתית ומוסדית

---

[39] ראו למשל: אבא ספיר (שאפושניק), ׳בית אבא פתוח לרווחה׳, ספר בנדרי, עמ׳ 135.

[40] בפרק השני, בסמוך להערות 68–81.

[41] על נסיעות חסידי רוז׳ין־סדיגורה מרוסיה לגליציה ראו: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 421–424. לדוגמאות לנסיעות כאלה בתקופה הנדונה כאן ראו גם: ישראל גרמי (גרימטליכט), ׳פרקי זכרונות׳, ספר לובומל, עמ׳ 66; י״א בר־לוי (וייסמן), ׳קמיניץ־פודולסק׳, ספר קמניץ פודולסק, עמ׳ 28; ברנשטיין, ממה שהיה, עמ׳ 58; פיקר, עיירת התאומים, עמ׳ 19.

[42] על גבול בסרביה, כ־90 קילומטרים צפונית לבלץ.

[43] אויארבך, נוסח בסרביה, עמ׳ 849. וראו גם: זלצמן, על דאבדין, עמ׳ 253.

[44] כך, למשל, מנדל פייקאז׳ כינה את השכבות החברתיות שלא הביעו הזדהות אידאולוגית מלאה עם החסידות בשם ׳הפריפריה החסידית׳. חשוב לציין כי אף הוא זיהה את התרחבותה של שכבה זו בתקופה הנדונה כאן, וביתר שאת בשנים שבין מלחמות העולם (פייקאז׳, חסידות פולין, עמ׳ 184–189).

[45] ראו לעיל, הערה 22.

זו, שהתחייבה מכוח תהליכי ההתרחבות והפופולאריזציה שהסתמנו בתנועה, הלכה והעמיקה בתקופה הנדונה כאן, ואפשרה לחסידים, כפי שאראה בהמשך, לגלות פתיחות גם כלפי מגמות תרבותיות ואידאולוגיות חדשות, ולאמץ לעצמם מוקדי התייחסות מגוונים מבלי לראות בכך איום על זהותם החסידית. צורות הביטוי החברתיות והתרבותיות של החסידות היו כה מגוונות עד שורדינה שלונסקי (1905–1990) יכולה הייתה לטעון במבט לאחור, בהתייחסה לבית ילדותה ביקטרינוסלב, כי 'מצד אחד לא היינו דתיים, אבל מצד שני החסידות היתה חלק חשוב מחיינו'.[46]

לגמישות החברתית, לגיוון התרבותי ולהיברידיות הזהותית שמצויים היו בתוך החברה החסידית נודעת משמעות מכרעת במובן זה שהם מלמדים על ריחוקה של השייכות החסידית מן הדוגמטיות. בהיעדר תבחינים אובייקטיביים שמאפשרים לכונן הגדרה פורמלית, אבקש, אפוא, לשוב אל ההתבוננויות של בני התקופה, ולטענה כי הללו פירשו את המפה החברתית־הדתית בעזרת מרחב של מוסכמות אינטואיטיביות ובין־סובייקטיביות. ביסוסה של הזהות החסידית על ההכרה ההדדית בין חסיד לחסיד יאפשר להביא לקדמת הבמה את המפגש החברתי כמרכיב יסודי בחוויה החסידית. בעקבות זאת, אבקש לראות את הזהות החסידית לא כמצב מהותי של אדם בודד, אלא ככזו שנבנית ומתממשת באמצעות יחסי הגומלין בין החברים בעדה החסידית. את הקיום החסידי, בהתאם לכך, אבקש לראות כמבנה חברתי־תרבותי של חוויה משותפת, שהתארגן בבסיסו, כפי שטען זאב גריס כאשר הצביע על הופעתה המאוחרת של הספרות החסידית הכתובה, כמסגרת שהוקדשה 'לפעילות החברתית ולמגע האינטימי בין אנשיה'.[47] באופן כזה, אף חסידים שלא היו שותפים לכלל הריטואלים שקיימה הקבוצה, ולא גילו מעורבות פעילה במוסדות החסידיים הרשמיים, היו חלק ממסגרת חברתית־דתית זו, ומצאו את דרכם הייחודית לבטא את חברותם בה.

יש לציין כי ה'קשר' או הממד הבין־אישי כאחד מרכיבי היסוד של החוויה החסידית עולה בקנה אחד גם עם המרכזיות שיוחסה לזיקה לצדיק ולהתקשרות אליו, כמו גם עם אידיאל הדבקות באל ועם המרכזיות

---

[46] נורית ברצקי, 'ורדינה שלונסקי: הרבי – זכרונות ילדות', מעריב, 25 במרץ 1977, עמ' 22. על משפחת שלונסקי ומקומה של החסידות בביתם ראו להלן, בפרק החמישי, הערה 178. וראו גם: מאיר גאלדשמידט, 'מעשים בכל יום: סמעלא (פלך קיוב)', המליץ, 12 ביולי 1881, עמ' 533; עובר אורח, 'מעשים בכל יום: ניזני־נאוואגאראדי', המליץ, 31 באוגוסט 1887, עמ' 1970; קוטיק, נע ונד, עמ' 182–183. אין כוונתי לטעון כי בתוך החברה החסידית היו חלקים ניכרים שלא הקפידו על שמירת מצוות, אלא להצביע על גמישותה של הזהות החסידית, מצד אחד, ועל שורשיותה, מצד שני, באופן שאפשר את השתמרותם של חלק ממרכיביה החברתיים והתרבותיים במקרים מסוימים גם כאשר התרופפו קמעא מוסרותיה של האדיקות הדתית.

[47] גריס, ספרות ההנהגות החסידית, עמ' 228.

שנודעה לו באתוס החסידי.[48] אין כוונתי לשלול את המשמעויות הללו של ההתקשרות האינטימית בחסידות, אלא להצביע על כך שבמסגרת הקיום החסידי היום־יומי, הקהילתי והמרוחק מן החצר, נתגלגל והפך הממד הבין־אישי לכזה שמופנה בראש ובראשונה כלפי היחסים בין החברים בעדה.[49] שורשים להרחבה זו של מושג ה׳דבקות׳ מצויים, למעשה, כבר באופן שבו ניסחו אותו מנהיגים חסידיים מסוימים, כאשר עודדו, מכוחו, את כינונן של קהילות המיוסדות על הערך של ׳דיבוק חברים׳. קהילה מסוג זה – שדמותה משתקפת, למשל, באיגרות ששלח אברהם מקאליסק (1741–1810) ממקום מושבו בטבריה לחסידיו ברוסיה – היא עדה עצמאית, שהצדיק אינו ממלא תפקיד של ממש ביחס אליה, והדבקות האינטימית של החברים בה זה בזה משרתת את הדבקות באל, מחליפה אותה או מתלכדת איתה.[50]

חוקרים שתיארו את ערך ׳דיבוק החברים׳ בכתביו של אברהם מקאליסק דנו בסיבות שמכוחן תפס מקום כה בולט במחשבתו החסידית. אף שהכירו בייחודיות הרעיונית והמוסרית העומדת מאחוריו, הרי שלא התעלמו מן ההקשר ההיסטורי־הפוליטי של צדיק המבקש לשמר את מעמדו ואת השפעתו בקרב חסידיו

---

[48] שלום, מחקרי החסידות, עמ׳ 237–258. לדוגמאות נבחרות מתוך המחקר הענף על ׳תורת הצדיק׳, על דמותו, על סמכויותיו ובמיוחד על תפקידו כמתווך בין החסיד ובין האל בחתירה לדבקות ראו: וייס, ראשית צמיחתה, עמ׳ 145–164; רבקה ש״ץ־אופנהיימר, ׳למהותו של הצדיק בחסידות: עיונים בתורת־הצדיק של ר׳ אלימלך מליזנסק׳, מולד, יח (תש״ך–תשכ״א), עמ׳ 365–378; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ׳ 189–199; פייקאז׳, ההנהגה החסידית; אידל, החסידות, עמ׳ 347–378; גרין, טיפולוגיה; אטקס, לשם שמים, עמ׳ 77–85; Samuel H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, New York 1960; Ada Rapaport-Albert, 'God and the Zaddik as the two focal points of Hasidic Worship', *History of Religions,* 18 (1979), pp. 296–325

[49] בכיוון זה הלך, למשל, מנדל פייקאז׳, כאשר ניתח את הדיאלקטיקה של רעיון ה׳דבקות׳ ועמד על המתח בין הערך המיסטי ובין יישומו ברובד הארגוני־החברתי של התנועה. פייקאז׳ טען כי ׳לא אחת מצינו שימוש בתיבת ״דביקות״ אך ורק במובן קשר חברתי׳ (מנדל פייקאז׳, ׳החסידות: תנועה חברתית־דתית בראי ״הדביקות״׳, צדיק ועדה, עמ׳ 450).

[50] וייס, מיסטיקה וחסידות, עמ׳ 155–169; זאב גריס, ׳ממיתוס לאתוס: קווים לדמותו של ר׳ אברהם מקאליסק׳, אומה ותולדותיה, ב, בעריכת שמואל אטינגר, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ 117–146; רעיה הרן, ׳משנתו של ר׳ אברהם מקאליסק: הדרך לדבקות כנחלתם של בני העלייה׳, תרביץ, סו (תשנ״ז), במיוחד עמ׳ 530–533; Gershon D. Hundert, *Toward a Biography of R. Abraham Kalisker*, M.A. Thesis, The Ohio State University 1971, pp. 94–104; Tsippi Kauffman, 'Doctrine of the Distant Tzaddik: Mysticism, Ethics, and Politics', *Shofar*, 38 (2020), esp. pp. 195–206. לשימוש במונח ׳דיבוק חברים׳ על ידי צדיקים בני התקופה במסגרת של הוראות שנתנו לחסידיהם ראו למשל: רבינוביץ, צוואת מהרא״ל, עמ׳ כט–לא.

המרוחקים, ולמנוע את נטייתם אחר צדיקים מתחרים באמצעות הכלים העצמאיים שהוא מספק להם.[51] זיהוי המרחק בין הצדיק ובין העדה כבסיס לפיתוחם של קשרים חברתיים ודתיים מגוונים עשוי, אפוא, לכוון גם את דרך ההתבוננות על העדות החסידיות המקומיות. אף שהחסידים בני הזמן והמקום הנדונים כאן יכולים היו לבקר בחצרות הצדיקים, הרי שכפי שהראיתי לעיל, לא כולם בחרו לעשות זאת. יתרה מכך, הקיום השוטף והיום־יומי של מרבית החסידים – בכללם אלה שפקדו מעת לעת את חצר הצדיק – היה בתוך העדה החסידית המקומית שבגבולות עירם. הקשרים שהתפתחו בין החברים בקהילה מחויבים היו, לפיכך, לשמש תשתית לערכים הדתיים המשותפים שבהם החזיקו.

ביסוסה של הזהות החסידית על השייכות הקהילתית, על ההכרה ההדדית בין חברי העדה, ועל האינטראקציות ביניהם, משמעותה, בין היתר, כי יש להפנות את תשומת הלב מן החסיד הבודד אל הקבוצה, ואל מרחב הקיום המשותף שהיא כוננה. אין בכך כדי לומר כי אין ערך להתבוננות על הפרט ועל תפיסת עולמו או על דפוסי החיים שאימץ לעצמו; ההתבוננות על חסידים כעל פרטים אכן תיעשה בחלק מן הפרקים הבאים. ואולם, בשונה מה׳חסיד׳ הבודד, העדה החסידית הייתה גוף מובחן שניתן לזהותו. בטרם אתבונן על מקומם של היחסים הבין־אישיים כפי שנתכוננו בקהילה החסידית מבפנים אבקש לבחון את מקומה ואת דפוסי התפלגותה של העדה החסידית בתוך קהילת האם, על מנת לשרטט את קווי המתאר החיצוניים שעל יסודם נתארגנה.

ב. מאינטרס כלכלי להווי חברתי: התפלגויות פנים־חסידיות

המחקר ההיסטורי של החסידות עסק בהיבטים שונים הנוגעים להתפלגותם של החסידים לקבוצות משנה, ולאופני קביעת ההשתייכות לצדיק זה או אחר. בעוד שנקודת המבט החסידית מבססת את הזיקה בין חסיד לרבו על תשתית רוחנית־קבלית, ועל נטייה שמקורה בשורשן המיסטי המשותף של נשמות הצדיק וחסידיו,[52] הרי שניתוח המאפיינים הגאוגרפיים של הקשר בין החצר ובין החסידים, כפי שנעשה על ידי מרצ׳ין וודז׳ינסקי, לימד על מרכזיותם של גורמים כמו גבולות גאו־פוליטיים, קרבה פיזית ונגישות תחבורתית בבחירת ההשתייכות הפנים־חסידית.[53] חוקרים אחרים תיארו את ההבדלים שנוצרו בין קבוצות חסידיות בכל הנוגע לאתוס, לערכים ולמנהגים. בנימין בראון הציג את הנתיבים השונים שבמסגרתם פיתחו קבוצות חסידיות

[51] גריס, שם, למשל עמ׳ 119, 145; קויפמן, שם, למשל עמ׳ 204–206. וראו גם: אטקס, בעל התניא, עמ׳ 25–26.

[52] רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, עמ׳ 72–85.

[53] וודז׳ינסקי, אטלס, עמ׳ 95–101, 116.

'תחליפים' לערכים מיסטיים משותפים העולים מתורותיהם של מנהיגי החסידות המוקדמת,[54] וכינס אותם לכדי 'אווירה' או 'אתוס' ייחודי שאפיינו חסידויות שונות.[55] גדי שגיב עמד על הצורך החברתי של עדות חסידיות לחדד את הזהות הקבוצתית שלהן, ועל מקומם המשמעותי של ריטואלים ייחודיים שנתקבלו בקבוצות שונות בתהליך זה.[56]

הסברים מגוונים אלה אפשרו לשרטט את המפה הגאוגרפית, התרבותית והחברתית של תנועת החסידות, להבין את אופני התפלגותה הפנימיים, ולעמוד על הגורמים שעיצבו את המתחים שנתגלעו תדיר בין פצליה. עם זאת, אין די בהם כדי להבהיר לאשורם את דפוסי ההתמיינות וההתארגנות החסידית הפנים־עיירתית, שמכוחם התגבשו קבוצות שזיהו עצמן עם חצרות חסידיות שונות בגבולותיה של קהילת־אם אחת. בהינתן שהתבחין הגאוגרפי, המציב את המרחק הפיזי מן החצר כגורם רב משמעות בבחירת ההשתייכות אליה, איננו בעל ערך ככל שמדובר באותו מקום יישוב, יש לברר מה היה הרקע להיווצרותן של עדות חסידיות נפרדות בתוך העיירה.

כדי להבין את דפוסי התפלגותן של העדות החסידיות בתוך הקהילה יש להפנות, תחילה, את המבט מן הקשר של העדה החסידית עם החצר, אל הנעשה בתוך העיירה פנימה. לשם כך אבקש להתבונן על המבנה של הקהילה היהודית המסורתית, על צורות הריבוד שלה, על מערכות היחסים בין השכבות השונות בתוכה, ועל השינויים שהתחוללו בהם בתקופה הנדונה כאן. בתוך הסדר הפאודלי נתקיימה החברה היהודית כשדרה מובחנת שאין בכוחן של קבוצות מתוכה להשתלב בתוך מעמדות חיצוניים לה. תחומי העיסוק המצומצמים שהוקצו לה הקשו אף הם על היווצרותה של חלוקה מעמדית בין חלקיה השונים. ואולם, חרף היעדרו של ריבוד עקרוני, דה־פקטו נסתמנה בתוכה היררכיה חברתית ברורה. זו נוסדה על בסיס הערכים השולטים בחברה, והעניקה קדימות ויוקרה לבעלי ההון, לבעלי הייחוס וללמדנים. גם אם נתאפשרה, להלכה, מוביליות בין רכיביה השונים של החברה, הרי שהקשרים ההדדיים והאיתנים שנרקמו בין תחומים אלה ביססו את הריבוד החברתי, והפכו אותו לבולט לעין.[57] השפעתן המכרעת של האליטות החברתיות על התנהלות הקהילה קיבלה

[54] בראון, תחליפי המיסטיקה.

[55] בנימין בראון, מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים, ירושלים ותל אביב תשע"ז, עמ' 34–35.

[56] שגיב, נרקיסיזם.

[57] כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 231–243.

ביטוי דרך שליטתן במנגנון ההנהגה היהודי הפנימי, ה׳קהל׳. חרף המבנה הדמוקרטי שעליו, לכאורה, הושתת, הרי שהזכות לבחור ולהיבחר אל ה׳קהל׳ מוגבלת הייתה, וכרוכה בקריטריונים של הון ושל למדנות.[58]

בתוך מציאות חברתית זו התאגדו קבוצות משנה בתוך הקהילה סביב יסודות דתיים או חברתיים־כלכליים. התארגנויות אלה העניקו לחברים בהן תחושת ערך אל מול האליטות החברתיות. חברות לתורה ומצוות, כמו גם חברות מקצועיות של בעלי מלאכה, ביקשו בדרך כלל להקים לעצמן מסגרת תפילה נפרדת, ובכך לתת ביטוי דתי־חברתי גלוי לעין למקומן בתוך הקהילה.[59] אף על פי כן, שלטונו הריכוזי והתקיף של ה׳קהל׳ וכוח הכפייה שבו נקט ביחס לחברות הוביל לכך שהאוטונומיה שממנה נהנו הייתה מוגבלת מעיקרה,[60] ושמרביתן לא הגיעו עד לכדי יצירת הווי חברתי נפרד.[61]

יעקב כ״ץ, שתיאר את יסודותיה של היררכיה חברתית זו, ראה בחסידות תנועה שהביאה ל׳עקימת המסגרת׳ המסורתית, ולהאצת ההתפוררות של מוסדותיה ושל הערכים שעליהם הושתתה. בהביטו על הכריזמה האישית בחסידות כעל יסוד מרכזי שתפס את מקומם של ערכי הלמדנות, ההון והייחוס, ראה בהופעתה מהלך שהוביל לעלייתם של מנהיגים מקרב ׳אינטליגנציית המשנה׳, להתקרבות בין המנהיגים לבין ההמון, ולטשטוש המדרג הפנימי בתוך החברה היהודית.[62] לעומת זאת, התזה הנגדית, שמייצגה הבולט הוא שמואל אטינגר, טוענת כי החסידות לא פירקה את המסגרת המסורתית אלא חדרה לתוך מנגנוני השלטון היהודי האוטונומי, ושימרה את מוסדותיו באמצעות כיבושם.[63] קביעה זו טעונה עידון מסוים, הקשור בכך שהחסידות לא ׳כבשה׳ את מרבית הקהילות היהודיות במזרח אירופה, ובאזורים רבים לא הגיעה לידי עמדת רוב,[64] אך היא מלמדת כי החסידות הפנימה את הסדר החברתי הקיים, ופעלה בתוכו. לפיכך, במקומות שבהם לא הגיעה לכדי עוצמה דמוגרפית ופוליטית שאפשרה לה להיאבק על שליטה במוסדות הקהילה היא נותרה,

---

[58] לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ׳ 127–130, 134–138.

[59] לויטץ, שם, עמ׳ 107, 120; שם, ב, עמ׳ 78; הנדל, מלאכה, עמ׳ 77, 84.

[60] הנדל, שם, עמ׳ 80–85; לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ׳ 238; דינור, במפנה הדורות, עמ׳ 136–138.

[61] כ״ץ, מסורת ומשבר, עמ׳ 232, 241.

[62] שם, עמ׳ 262–283.

[63] ראו על כך לעיל, במבוא, הערה 18. וראו גם: שמרוק, הקריאה לנביא, עמ׳ 33–77; דיינר, אנשי משי, עמ׳ 55–88. לדיון נוסף בסוגיית היחס בין התפשטות החסידות ובין השינויים במעמדו ובסמכותו של ה׳קהל׳ ראו: לדרהנדלר, הדרך לפוליטיקה, עמ׳ 40–44.

[64] וודז׳ינסקי, חסידות, עמ׳ 135–163; הנ״ל, חסידות ופוליטיקה, עמ׳ 239.

בדומה לחברות הקהילתיות, כוח אופוזיציוני ל'קהל'.[65] יתרה מכך, גם באזורים שבהם הפכה לכוח חברתי דומיננטי, כמו ברבות מעיירות אוקראינה, היא הוסיפה להתארגן, כפי שאראה להלן, בצורת בתי תפילה ומניינים קטנים, שאפשרו את התפצלותה הפנימית לתתי־קבוצות חסידיות מגוונות, וממילא שימרה בכך משהו מן החתרנות המאפיינת קבוצת מיעוט.[66]

אופיין ה'אופוזיציוני' של העדות החסידיות בתוך הקהילה עולה מן הדמיון שזוהה במחקר בין צורות התארגנותן ובין דרכי הפעולה של החברות הקהילתיות. דמיון זה הוביל להתקרבות הדדית ולמאמצים מצד החסידים לחדור למנגנוני ההשפעה של החברות ולהטביע חותם על ערכיהן ועל דפוסי התנהלותן.[67] עיקר תשומת הלב הופנתה, בהקשר זה, אל החברות לתורה ולמצוות, ואין בכך כדי להפתיע, בהתחשב במסגרת הדתית ובערכים הפייטיסטיים המשותפים לחסידים ולהן. יחד עם זאת, להלן אבקש להראות כי קשרי החסידות והחברות תקפים במידה שאינה פחותה מכך גם ביחס לגילדות המקצועיות שבמסגרתן התארגנו בעלי מלאכה.[68] התמורות החברתיות, הכלכליות והמשפטיות שהתחוללו במחצית השנייה של המאה ה־19 והותירו את רישומן על המבנה הפנימי של הקהילה היהודית הפכו קשרים אלה לרלוונטיים במיוחד.

אחת התמורות בעלות המשמעות לעניין זה כרוכה בצמצום גבולותיה של האוטונומיה היהודית. לאורך המחצית הראשונה של המאה ה־19 קיצצה המדינה הרוסית באופן עקבי מכוחו ומסמכויותיו של ה'קהל', עד לביטולו הסופי בשנת 1844, ולהעברתה של האוכלוסייה היהודית לחסותן של הרשויות המוניציפליות.[69]

---

[65] שם, עמ' 230. יש להדגיש כי אין כוונתי לאופוזיציה 'סוציאלית' המייצגת את ה'המון', אלא לאופוזיציה פוליטית.

[66] ראו בעניין זה גם: צדרבוים, מסתרי ברדיצ'ב, עמ' 17.

[67] היילפרין, יהודים ויהדות, עמ' 311–332; פטרובסקי־שטרן, חסידות וחבורות; אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ' 94; שגיב, השושלת, עמ' 159–162; וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 32–36. כאן אבקש להבהיר כי הדמיון שבו אני מבקשת לדון אינו בהכרח דמיון מבני, אלא דמיון הקשור בעמדתן החברתית־הפוליטית של החסידות ושל החבורות, וביחסי הכוחות ביניהן ובין ה'קהל'. חברות לתורה ולמצוות, כמו גם חברות של בעלי מלאכה, הסדירו את החברות בהן באמצעות קריטריונים פורמליים ובאמצעות רישום בפנקס החברה. בחברות של בעלי מלאכה נוסף על כך בדרך כלל גם תשלום דמי חברות. לעומת זאת, אופי החברות בעדות החסידיות – גם אם חלקן אימצו הסדרים דומים (ראו לדוגמה: ביאל, חסידות, עמ' 272) – היה, כפי שהראיתי לעיל, גמיש בהרבה.

[68] על חברות בעלי מלאכה ועל תפקידיהן המקצועיים והדתיים ראו: כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 188; לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ' 106, 230–240; הנדל, מלאכה, עמ' 62–89.

[69] על השינויים במעמדו של הקהל עד לביטולו ראו: לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ' 20–45; לדרהנדלר, הדרך לפוליטיקה, עמ' 47–52.

הקהילה היהודית הוסיפה להתקיים, אומנם, כישות משפטית לצורכי גביית מיסים וגיוס לצבא,[70] ובמקומות אחדים אף הוסיף ה׳קהל׳ לנהל דה־פקטו את ענייניה הפנימיים.[71] מכל מקום, השינויים בחקיקה, לצד השינויים התרבותיים ההדרגתיים בתוך החברה היהודית והתרופפותם של ערכי הריבוד המסורתי שנתבססו על למדנות ועל ייחוס, הובילו לכך שבשלהי המאה ה־19 נחלש כוחן של האליטות הוותיקות באופן ניכר. היחלשות זו אפשרה לכוחות אופוזיציוניים בקהילה היהודית לבסס את מעמדם, ובתוך כך גם לטפח את ההווי התרבותי והחברתי שלהם ולייצר תחושה של אקסלוסיביות ביחס ליתר בני הקהילה באמצעות ערכים וריטואלים משותפים.[72]

תמורה נוספת ובעלת השלכות רחבות היקף על החברה היהודית בת הזמן קשורה בתהליכי המעבר המואצים באימפריה ממשק פאודלי לכלכלה מתועשת וקפיטליסטית. עם ביטול הצמיתות בשנת 1861 איבדו היהודים, למעשה, את מעמדם היציב ואת אחד מאפיקי הפרנסה הוותיקים שבו החזיקו כמתווכים בין האצולה ובין האיכרות. בין אם הובילו תהפוכות כלכליות אלה להתחדדותם של פערים מעמדיים, לעלייתה של אליטה בורגנית חדשה ולהתגבשותו של פרולטריון יהודי,[73] ובין אם הביאו להדרתה של החברה היהודית מן ההתפתחות הכלכלית במדינה, ולטשטוש ההבחנות המעמדיות בין בורגנות זעירה, בעלי מלאכה ופועלים יהודים,[74] הרי שבשני המקרים המצוקה הכלכלית החריפה והתחרות הפנים־קהילתית על מקורות פרנסה מוגבלים עשויים היו להגביר את הצורך בהתאגדות. זו עשויה הייתה לעטות אופי של מאבק מעמדי נגד הקבוצות המבוססות בקהילה, או, לחילופין, לשמש אמצעי לפיקוח פנימי ולוויסות יחסי תחרות בתוך שוק

[70] לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, ב, עמ׳ 7–16; שוחט, ההנהגה בקהילות; סטניסלבסקי, ניקולאי הראשון, עמ׳ 123–127.

[71] לויטץ, שם, עמ׳ 58–63; סטניסלבסקי, שם, עמ׳ 126–127.

[72] על החברות הקהילתיות כעל גרעין האוטונומיה היהודית ברוסיה ראו: לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ׳ 105–122; ב, עמ׳ 70–72. ראו גם: דינור, דורות ורשומות, עמ׳ 216; סטניסלבסקי, ניקולאי הראשון, עמ׳ 131–133; וודז׳ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ׳ 242.

[73] ראו לדוגמה: קאהן, השפעת התיעוש. התפתחותה של תודעה מעמדית עומדת במידה רבה גם בבסיס מרבית המחקרים שעסקו בתנועות הפועלים היהודיות. אלה תיארו בריתות שנרקמו בין ׳אינטיליגנציה׳ שמצויה הייתה בעמדת מנהיגות, ובין ׳פרולטריון יהודי׳ שהתגייס לשורות התנועות. ראו בין היתר: מנדלסון, מאבק מעמדי; מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים; פרנקל, נבואה ופוליטיקה. בהקשר זה זיהו חוקרים רבים את גילדות בעלי המלאכה כאחד הגרעינים שמתוכם צמחו מאבקים פרולטריים בתוך החברה היהודית. ראו למשל: מישקינסקי, שם, עמ׳ 39–52; הנדל, מלאכה, עמ׳ 121–134; בן־ציון דינור, ׳ירושלים ליטא׳, ירושלים דליטא: אילוסטרירט און דאָקומענטירט, א, בעריכת לייזר ראן, ניו יורק תשל״ד, עמ׳ XIV–XV; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ׳ 8.

[74] לדרהנדלר, חסרי מעמד.

צפוף ומוגבל. כך או כך, הזירה התרבותית־המסורתית שבה אתמקד, דהיינו, ההתפלגות לבתי מדרש ולמנייני תפילה, תכוון את הדיון אל הפן החברתי של ההתאגדות, ואל חתירתן של קבוצות המשנה בקהילה אל חיזוק מעמדן הסימבולי יותר מאשר אל הבטחת שגשוגן החומרי.[75]

קווי הדמיון בין עדות חסידיות ובין חברות בעלי מלאכה שעליהם אבקש להצביע להלן אין מטרתם לטעון לשיוכם החברתי־הכלכלי של החסידים אל השכבות העממיות ואל ההמון היהודי דווקא;[76] שני גורמים אחרים עומדים ברקע של השוואה זו. ראשית, האינטרס הכלכלי כבר זוהה במחקריו של מרצ'ין וודז'ינסקי כבסיס משותף שהנחה את התאגדויותיהן של קבוצות חסידיות בהחלטתן לפרוש מקהילות האם ולייסד מניין עצמאי, אלא שזיהוי זה הוביל בדרך כלל אל שכבה חברתית מובחנת, שתוארה, בפראפרזה על דברי יעקב כ"ץ,[77] כ'אליטת המשנה הכלכלית', שמשלח היד העיקרי שלה הוא מסחר ופיננסים.[78] מטרת ההשוואה לחברות בעלי המלאכה היא אפוא להרחיב את הפרופיל החברתי־הכלכלי של האוכלוסייה החסידית.

שנית, הבחירה להתמקד בחברות בעלי מלאכה נובעת במידה רבה מהיותן מבנה חברתי־כלכלי מוכר, מבוסס ובעל מנגנוני התאגדות ופעולה רשמיים ומושרשים בתוך הקהילה היהודית. היציבות של מבנה חברתי־כלכלי זה תאפשר להשתמש בו בתור נקודת מוצא להתבוננות על התארגנויות חברתיות־כלכליות נוספות בתוך הקהילה, ועל הצטלבויותיהן עם העדות החסידיות. בהקשר זה יש ערך רב לגידול בשיעור העוסקים במלאכה בחברה היהודית בתקופה הנדונה כאן,[79] לריכוזם המכריע של הפועלים היהודים בענפי התעשייה הקלה

---

[75] השוו בעניין זה: שם, עמ' 532.

[76] ראו לעיל, הערה 2.

[77] כ"ץ, מסורת ומשבר, למשל בעמ' 272.

[78] וודז'ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ' 227; הנ"ל, חסידות, עמ' 211–240. וראו בהקשר זה גם את טענתו של מאהלר, שאף שזיהה את החסידים עם המון העם, הוציא מתוך שורותיהם את בעלי המלאכה, וזיהה אותם עם הבורגנות הזעירה בלבד. את ההסבר תלה בכך שפרנסתם של בעלי המלאכה, גם אם הייתה מצומצמת, התאפיינה ברמת יציבות גבוהה למדי שהתבססה על יגיע כפיהם ולא על חסדי האצולה. משכך, טען, את מאבקיהם ניהלו בעלי המלאכה ברובד הקונקרטי ולא ברובד הרוחני־האמוני: מאהלר, דברי ימי ישראל, ג, עמ' 198–199; הנ"ל, החסידות וההשכלה, עמ' 23.

[79] קאהן, השפעת התיעוש, עמ' 253; הנדל, מלאכה, עמ' 91, 114; לשצ'ינסקי, מצבם הכלכלי, עמ' 13–14, 36–37; סטניסלבסקי, ניקולאי הראשון, עמ' 180.

והמלאכה, כמו גם לטשטוש הגבולות המעמדיים ולתנודות התכופות בין המיקומים התעסוקתיים של סוחרים זעירים, מעסיקים זעיר־בורגניים, בעלי סדנאות מלאכה ופועלים.[80]

יש להדגיש כי הריבוי הניכר של הדוגמאות שתובאנה להלן אין מטרתו לטעון כי המרכיב הכלכלי והקרבה החברתית־המעמדית היו הגורם היחיד שהתווה את התאגדותן של עדות חסידיות, אלא ללמד שמדובר בדפוס מוכר ורווח ולא במקרי קצה. למעשה, כפי שאסביר להלן, היסוד הכלכלי נדון כאן רק כדוגמה לפן אחד של ההתארגנות החסידית, הקשור באינטרס המשותף שבו החזיקו החסידים, ובממד הארצי ששימש להם תשתית להתאגדות. על מרכיב זה יתווסף בחלק הבא הממד הרוחני־הרליגיוזי, שיתאר את הפן המשלים של החיים החסידיים.

את ההשוואה בין שתי צורות ההתארגנות – גילדות מקצועיות ועדות חסידיות – אפתח בזיהוי מקומן בתוך דפוסי ההתפלגות הפנים־קהילתיים. אף שלא היו אלה דפוסי התארגנות בלעדיים, הרי שבדיקה רוחבית של בתי התפילה בעיירות היהודיות בתחום המושב בתקופה הנדונה כאן מלמדת על הדומיננטיות המכרעת שנודעה להם. ברבות מן העיירות, לצד בית הכנסת ובתי המדרש הקהילתיים – אחד או יותר, בהלימה לגודלה של הקהילה – פעלו שטיבלאך חסידיים, וכן בתי מדרש של אגודות מקצועיות של בעלי מלאכה. דומה כי הדמיון בין לכידותן הפנימית של שתי הקבוצות גלוי היה לעין במידה שאפשרה לכותב בן העיר באלטה (Balta; פלך פודוליה) להשוות את התארגנותן של קבוצות חסידיות לזו של חברי גילדות מקצועיות: 'וכמו בבית הכנסת הגדול שהיה בעיר רבתי עם, אלכסנדריא של מצרים, ששם היו יושבין כל בעלי אומניות לבד ולא היו מתערבין אלה עם אלה, כן גם פה, סאדיגערער לבד, סקווירער לבד, סאוואראנער לבד ועוד ועוד'.[81]

דפוסי התפלגות אלה לא היו ייחודיים לאזורים מובחנים ברחבי האימפריה, אלא חצו את גבולותיו של תחום המושב לאורכו ולרוחבו. כך, בדובוסרי (Dubăsari) שבפלך חרסון מלבד בית הכנסת ובית המדרש הגדול פעלו קלויז טאלנאי, קלויז סדיגורי, ונוסף על כך 'כמעט לכל סוג בעלי מלאכה היה בית כנסת משלו'.[82] בקלרש

[80] הנדל, שם, עמ' 133–134; מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים, עמ' 35–38; לדרהנדלר, חסרי מעמד, למשל עמ' 522, 531–532; Yoav Peled and Gershon Shafir, 'From Caste to Exclusion : The Dynamics of Modernization in the Russian Pale of Settlement', *Studies in Contemporary Jewry*, 3 (1987), p. 101

[81] אפרים וויטעס, 'מעשים בכל יום : באלטא (פ' פאדי)', המליץ, 1 בספטמבר 1890, עמ' 3.

[82] ד"ל גרובסקי, 'קהילתנו דובוסרי', ספר דובוסרי, עמ' 24.

שבבבסרביה פעל בית כנסת של חסידי בוהוש, ולצידו בית הכנסת של החייטים.[83] בדומה לכך התקיימו בעיירות נוספות בבסרביה, לצד בית הכנסת הקהילתי, בתי מדרש חסידיים ובית תפילה נפרד לכלל בעלי המלאכה המקומיים.[84]

בקמניץ (Kamyanets'-Podil's'kyy) שבפודוליה פעלו בין היתר בתי מדרש לחייטים, לסנדלרים, לנפחים, שטיבלאך לחסידי סדיגורה, זינקוב, בויאן, הוסיאטין וצ'ורטקוב, ולצידם גם בתי מדרש של חברת 'קובעי עיתים לתורה', ושל חברת 'נושאי המיטה'.[85] בטפליק (Teplyk) מצויים היו בתי תפילה לחסידי סקווירה, טאלנה וברסלב ובית תפילה של בעלי מלאכה.[86] בדוניביץ (Dunayivtsi) פעלו בתי תפילה לחייטים ולסנדלרים, וקלויזים לחסידי זינקוב ולחסידי סדיגורה,[87] וגם בסמוטריץ' (Smotrych) הסמוכה התפלגו שמונת בתי המדרש המקומיים לחסידים ולבעלי מלאכה.[88]

באוליק שבוולין נקראו רבים מבתי הכנסת ובתי המדרש על שם חצרות הצדיקים השונות, וכן על שם בעלי המלאכה.[89] גם בדובנה 'כבכל ערי ליטא, פולין ורייסין, לכל מפלגת אנשים, לכל כתה וכתה חסידים, ולכל בעלי מלאכה אחת בית תפלה מיוחד, הנושא עליו את שם מיסדו, או את שם מפלגת האנשים וכתת החסידים או את בעלי המלאכה המתפללים'.[90] בין בתי התפילה שפעלו בעיר ניתן לציין את בתי המדרש של הפרוונים, של הנגרים, של הסנדלרים ושל המשרתים, ולצידם בתי מדרש של חסידי קרלין, חסידי אוליק וחסידי טריסק.[91] בין בתי התפילה באוסטראה נמנו בתי מדרש חסידיים, קלויזים של מנהיגים חסידיים מקומיים כמו אברהם לרנר (משושלת ראדוויל־יאמפולה) או יעקב יוסף ספרד (משושלת אוסטראה), ולצידם בתי תפילה של

---

[83] דוד ברושי, ''סיור'' בעיירה לפני חורבנה', ספר קלרש, עמ' 25. יש לציין כי במקרים רבים שימשו החייטים, שתפסו מקום משמעותי בקרב בעלי המלאכה היהודים, ראשיה של חברה שאיגדה בתוכה את כלל בעלי המלאכה המקומיים. ראו: הנדל, מלאכה, עמ' 66.

[84] פיקר, עיירת התאומים, עמ' 26; אברהם א' פוליקמן, 'הישוב היהודי בכפר קלישקוביץ', ספר נובוסליצה, עמ' 80; שיפרה שניידר (בורמן), 'הרחוב שלנו – די נייע גאס', ספר קאפרשט, עמ' 48.

[85] ברנשטיין, ממה שהיה, עמ' 56–57.

[86] אפרתי, טפליק, עמ' 208.

[87] אברהם רוזן, 'דוניביץ', ספר קמניץ פודולסק, עמ' 106; שארפשטיין, דונוביץ, עמ' 47.

[88] משה הוכמן ומרדכי שניידרמן, 'סמוטריץ'', ספר קמניץ פודולסק, עמ' 210.

[89] גליקמן, חתך של עיירה, עמ' 42.

[90] חיים זאב מרגליות, דובנא רבתי: תולדות העיר דובנא והעתקות מפנקס הקהל שלה, ורשה תר''ע, עמ' 30.

[91] קאצ'קה, בתי תפילה, עמ' 277–278; פפר, דובנה, עמ' 179.

בעלי מלאכה, ובהם קצבים, בנאים, חייטים, סנדלרים, וסמרטוטרים.[92] דפוס זה חזר והופיע בעיירות נוספות בפלך וולין, שגם בהן התפלגו בתי המדרש לפי זרמים חסידיים ולפי אגודות מקצועיות.[93]

בברנוביץ שבפלך מינסק הוגדרו רוב בתי המדרש 'כלליים'. אף על פי כן, גם המיעוט שפרש מן הכלל התארגן על פי עקרונות אלה, כלומר לפי שיוך חסידי או מקצועי. בקרב מיעוט זה ניתן למנות את בית המדרש 'פועלי צדק' של בעלי המלאכה, ואת בתי המדרש של חסידי סלונים ושל חסידי קוידאנוב.[94] בבובברויסק מצויים היו מספר בתי תפילה חב"דיים, בתי תפילה על שמות אנשים פרטיים, בית מדרש של ה'חברה קדישא', וכן בתי תפילה לחייטים, לסנדלרים ולבנאים,[95] ובנובברדוק (Navahrudak) פעלו בתי מדרש של חברות לתורה ומצוות כמו 'חיי אדם' ו'זובחי צדק', בתי מדרש לבעלי מלאכה כמו סנדלרים וקצבים, ולצידם 'בית החסידים' ובית מדרש לחסידי סלונים.[96]

בפלך גרודנה התבטאה הנוכחות החסידית לעיתים קרובות בקיומו של בית תפילה חסידי אחד בלבד בעיירה. מאפיין זה עשוי להיות קשור בהשפעתה המצומצמת יותר של החסידות באזורים הצפון־מערביים של תחום המושב. אף על פי כן, גם בעיירות שבהן פעל שטיבל יחיד ניתן לעמוד על הקבלה בין דפוס ההתארגנות החסידית ובין החלוקה החברתית־הכלכלית שעל פיה התפלגו יתר המניינים שפרשו מבית הכנסת הקהילתי. כך למשל, לצד השטיבל החסידי בבריינסק (Brańsk) פעלו בית מדרש ששימש את ה'המון' הפשוט; בית מדרש של בעלי הבתים; בית מדרש נוסף שנוסד בידי בעלי בתים עשירים; בית מדרש 'פועלי צדק' ששימש את הסנדלרים ואת הקצבים, ובית מדרש של חייטים.[97] בדרצ'ין (Dziarechyn) נמנו לצד בתי המדרש הכלליים

---

[92] 'בתי־כנסיות ובתי־מדרשות', ספר אוסטראה, עמ' 136.

[93] לדוגמאות ראו: גלבר, יהודי לוצק, עמ' 38; אברהם וואקסמאן, 'ציוניסטן און ציוניזם אין לויצק', ספר לוצק, עמ' 134; מ"ש גשורי, 'שולן און בתי מדרשים אין לויצק', שם, עמ' 300–302; הינדה קליגרמן, 'השריפה הגדולה בקוריץ', ספר קוריץ, עמ' 97; זבדי, בתי המדרש; פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ' 120.

[94] ברזובסקי, מרכז של תורה, עמ' 230.

[95] כהן, ספר הפרענומעראנטן, עמ' 22; 'מעשים בכל יום: מבאברויסק', המליץ, 25 באוקטובר 1887, עמ' 2362–2363.

[96] כהן, שם, עמ' 179–180.

[97] טרוס, בריינסק, עמ' 32–34.

שטיבל חסידי ובתי מדרש לחייטים ולסנדלרים,[98] ובקוסוב (Kosava) ניצבו בחצר בתי הכנסת (ה׳שול־הויף׳), לצידם של שני בתי הכנסת הגדולים, גם בית המדרש של חסידי סלונים ובית מדרש לחייטים.[99]

בלידא (Lida) שבפלך וילנה, נוסף על בתי המדרש של חסידי ליובאוויץ׳ וקוידאנוב ועוד מספר בתי תפילה ומניינים פרטיים, פעלו גם בתי מדרש של קצבים, של חייטים, של סנדלרים ושל נגרים.[100] בדיסנה נמנו בין בתי המדרש השונים שטיבל של חסידי ליובאוויץ׳ וגם בית כנסת לקצבים.[101] גם בברסלב (Brasłaŭ) שבפלך קובנה, לצד שלושה בתי כנסת ובית מדרש כללי מצויים היו כמה מניינים של חסידים ושל בעלי מלאכה.[102]

דפוס ההתפלגות לבתי תפילה ׳קטנים׳, ובהם בתי מדרש חסידיים ובתי תפילה של גילדות מקצועיות, נשתמר גם בחלק מן הערים הגדולות. כך, למשל, בדווינסק פעלו בתי כנסת גדולים כמו ה׳כאָר שול׳ ששימש את המשכילים; בית הכנסת ה׳פלאנאווער׳, שנבנה במרכז העיר, ובו התפלל גם יוסף רוזין (1858–1936), הרב החסידי; והמניין של ה׳קהל׳, שבו התפלל הרב מאיר שמחה הכהן (1843–1926).[103] נוסף עליהם פעלו בעיר גם מניינים שנקראו על שם אנשים פרטיים – חלקם, כמו ׳בית המדרש של הרב׳, או ׳קאדעשעס מניין׳, השתייכו לחסידי חב״ד – וכן בתי תפילה של בעלי מלאכה, ובהם חייטים, קצבים, נגרים וצַבָּעים.[104] כמו בדווינסק, גם בקובנה נמנו בין בתי המדרש והמניינים הרבים ׳קלויזים׳ של חברות לתורה ומצוות, קלויז ׳זובחי צדק׳, קלויז ׳חייטים׳, מניין ׳משרתים׳ וקלויז ׳חסידים׳,[105] ואף במוסקבה, לצד בתי הכנסת הגדולים, דוגמת ה׳כאָר שול׳,

---

[98] שלמה יודסאן, ׳דערעטשין פון מיַינע קינדער יאָרן׳, ספר דרצ׳ין: ספר זכרון לקהילות דרצ׳ין, הולינקה, קולונה־סינייסק, בעריכת י׳ רבן, [תל אביב תשל״ב], עמ׳ 47; יעקב רבינוביץ, ׳בתי־הכנסת שלנו׳, שם, עמ׳ 151.

[99] פנקס קדושי קהלת קוסוב־פולסקי, ירושלים תש״ו, עמ׳ 7.

[100] כהן, ספר הפרענומעראנטן, עמ׳ 150.

[101] זמירין, מחיי העיירה, עמ׳ 33.

[102] פנקס הקהילות, פולין, ח, עמ׳ 192.

[103] על מינוי השניים לרבנים בדווינסק ראו להלן, בפרק הרביעי.

[104] מענדל בובה, יידן אין לעטלאנד, תל אביב תשל״ג, עמ׳ 88; מונדשיין, בתי כנסת, עמ׳ 38–39; פליאור, דווינסק, עמ׳ 64, 69, 71–72, 74; לוין, תולדות חב״ד בפולין, עמ׳ מד–מה; פנקס הקהילות, לאטביה ואסטוניה, עמ׳ 86–87; יח״ס, ׳רוסיא: דינאבורג׳, הלבנון, 3 ביולי 1872, עמ׳ 345–346; משה אמיר (בליאך), ׳דווינסק: עיר ואם בישראל׳, יהדות לטביה: ספר זכרון, בעריכת ב׳ אליאב ואחרים, תל אביב תשי״ג, עמ׳ 225; רפפורט, האור מדווינסק, עמ׳ 56; И. А. Штейман, «Еврейская общественность Даугавпилса (1920-е–1930-е гг.)», *Евреи в Даугавпилсе: исторические очерки*, 1, ed. Л.М. Цилевич, Daugavpils 1993, pp. 258–259

[105] המליץ, 19 באוקטובר 1887, עמ׳ 2317; פנקס הקהילות, ליטא, עמ׳ 517–518.

פעלו בתי מדרש ומניינים רבים שנקראו על שם מייסדיהם או הרחובות שבהם שכנו, ובתוכם גם בתי מדרש חסידיים ומניין של חייטים.[106]

התארגנותם העצמאית של קבוצות חסידיות ושל חבורות של בעלי מלאכה בתוך קהילת האם, כפי שהודגמה עד כה, אינה בגדר חידוש, והיא מוכרת היטב מן המחקר.[107] עם זאת, הפירוט שהובא לעיל ממחיש לא רק את יישומו בפועל של דפוס זה, אלא גם את האינטנסיביות שאפיינה את הפיצול הפנימי של הקהילות היהודיות בתקופה הנדונה כאן, לנוכח כוחם הרפה של מוסדות השלטון היהודי האוטונומי ובצל התמורות החברתיות והכלכליות שטבעו את חותמן על האוכלוסייה היהודית. אם עד לאמצע המאה ה־19 נותרו חלק מהחבורות בתוך בתי הכנסת הקהילתיים, ופערי המעמד נתבלטו בעיקר באמצעות סימני היכר פנימיים כמו מקומות הישיבה והעליות לתורה,[108] הרי שהמציאות שתוארה לעיל משקפת במידה רבה את ביסוסה של יכולת עמידתן העצמאית. במציאות התרבותית של החברה היהודית ברוסיה 'בית הכנסת היה, למעשה, הזירה הראשונה להתנגשות מעמדית'.[109] לבד משלטונה האיתן של המסורת הדתית, שבוודאי עמד ברקע, תרמה לכך גם הפיכתו של בית המדרש למוקד חברתי־פוליטי ששימש מקום מפגש וזירה להתאספויות ציבוריות או מפלגתיות.[110] בדרך זו הפך ריבוי בתי המדרש ומניניי התפילה לביטוי הבולט ביותר לעין להתפצלויותיה הפנימיות של הקהילה ולריבוי האינטרסים שרחשו בתוכה.

נוסף על עצם קיומו של פיצול קהילתי פנימי ושל הסתעפותו הנרחבת, מלמדות הדוגמאות שהובאו לעיל על הדמיון הרב בין החסידים כקבוצת משנה בתוך הקהילה, ובין האגודות המקצועיות המקומיות. יש אפוא מקום לטעון כי נוכחותה של החסידות, כגורם שהקדים והתארגן בבתי תפילה נפרדים כבר למן המאה ה־18,

---

[106] 'מעשים בכל יום: ממאסקווא', המליץ, 28 באוקטובר 1887, עמ' 2398. לדוגמאות נוספות לבקשות שנשלחו לרשויות לשם קבלת היתר לייסוד בתי תפילה זמניים בערים מחוץ לתחום המושב, ובכללן בקשות לייסוד מניינים לקבוצות חסידים ובעלי מלאכה, ראו: Екатерина Сергеевна Норкина и Анна Борисовна Юдкина, «Еврейские молельни в России во второй половине XIX – начале XX в. как способ освоения «чужого» пространства», *Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции*, Moscow 2024, esp. pp. 257–258

[107] ראו למשל: לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ' 180–181.

[108] ראו לעיל, הערות 60–61.

[109] הוברמן, ברשאד, עמ' 76. הוברמן הציב את התפלגותם של בעלי המלאכה ואת פרישתם מבתי הכנסת המרכזיים כמאוחרות בזמן ביחס לבתי מדרש שנוסדו על רקע אידאולוגי.

[110] לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, ב, עמ' 117.

תרמה להעמקתה של מציאות חברתית מפוצלת זו. כך, למשל, הֶעיר בן קוריץ (Korets) שבוולין, כאשר סיים למנות את בתי התפילה בעיירה:

> מתוך הרשימה הזאת אנו למדים פרק מענין וחשוב בסוציולוגיה של יהודי־העיר. מלחמת־המעמדות נתנה את אותותיה גם בשטח התורה והתפילה. העשירים התפללו לחוד, והעניים לחוד. והפיצול ניכר גם בתוך המעמד. העשירים לא התפללו בצוותא עם "פניי" והסנדלרים לא דרו בכפיפה אחת עם החייטים, אלא כל אחד התפלל בבית־מדרש משלו. הסיבה לכך היא בזה, שבתי־המדרש שימשו כמועדונים, ואף יד החסידות היתה בדבר, כי כל זרם בחסידות זכה לבית־מדרש משלו. זוהי טיפה אחת בלבד מים הפיצול והפירוד שקהילות ישראל בפולין היו מצוינות בהם.[111]

לצד ההשפעה האפשרית של החסידות, שהעניקה לגיטימציה לקבוצות נוספות לפרוש מקהילת האם ולהקים בתי תפילה עצמאיים, ניתן להניח כי היו אלה השפעות גומלין, וכי האינטרסים הכלכליים של קבוצות שונות בתוך הקהילה תרמו אף הם לשגשוגה של החסידות. השפעה הדדית זו מתבררת מתוך החפיפה שהתקיימה בעיירות רבות בין הפיצול הפנים־חסידי ובין החלוקה הכלכלית־המקצועית. במקומות אלה דפוסי ההתפלגות לשטיבלאך חסידיים ולבתי תפילה של בעלי מלאכה או בעלי מעמד חברתי־כלכלי משותף לא התקיימו זה לצד זה, אלא הצטלבו והתלכדו לכדי מערכות חברתיות־דתיות משותפות. כפי שאדגים להלן, גם דפוס זה חזר והופיע באזורים שונים ובקהילות רבות.

אחת העיירות שלגביהן קיים תיעוד מפורט של המפה החברתית־הדתית הפנים־קהילתית כפי שנתארגנה בתקופה הנדונה כאן היא דומברוביצה שבוולין, שבה התגוררו קבוצות של חסידי קרלין־סטולין, חסידי טריסק, חסידי ברזנה וקבוצה קטנה של 'מתנגדים' או 'לא־חסידים'. פרישתם של חסידי ברזנה מבית הכנסת הגדול נעוצה הייתה, לדברי אחד הכותבים בספר הקהילה, ברצונם לחזק את מעמדם הסמלי ולאפשר לעצמם ליהנות מ'כיבודים' הקשורים בפולחן הדתי.[112] פנייתם לחצר הברזנאית הייתה הצעד הבא, והבחירה בה קשורה הייתה הן בקרבתה הגאוגרפית, הן בגישתם של מנהיגיה אשר 'נהגו לקרב כל אומן וכל בעל־מלאכה'.[113] מגרסה אחרת עולה כי חסידי ברזנה לא פרשו מבית הכנסת הגדול אלא מיתר החסידים המקומיים, שהשתייכו לחסידות קרלין־סטולין. על פי גרסה זו, מריבה שפרצה בתוך העדה גרמה לאחד המנהיגים המקומיים, חסיד

---

[111] זבדי, בתי המדרש, עמ' 100. וראו: וודז'ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ' 236.

[112] השוו: שטמפפר, התפשטות החסידות, עמ' 203–204.

[113] זלצמן, בנתיבי הימים, עמ' 35.

בשם ישראל פרישקולניק, לארגן סביבו את מעמד הפועלים (׳אַרבעטערשאַפּט׳) ואת האנשים הפשוטים (׳עמך־יידן׳), ולהכתיר עליהם את אברהם שמואל מברזנה כצדיק.[114] עולם המושגים שבו השתמש כותב זה בוודאי הושפע מהקשרים אידאולוגיים ופוליטיים מאוחרים; ואולם, גם אם לא נקבל את המשמעות המרקסיסטית שבה טעונים מונחים אלה, הרי שניתן ללמוד מדבריו, כמו גם מן הגרסה הקודמת של המאורעות, כי בבסיס התארגנותם של חסידי ברזנה בדומברוביצה עמד אינטרס כלכלי־חברתי משותף, וכי הוא מילא תפקיד בעל ערך בהתאגדותם.[115]

לעומת חסידי ברזנה, זוהו חסידי טריסק בדומברוביצה עם האמידים, עם הסוחרים ועם ה׳גבירים׳ שבקהילה.[116] דומה כי גם כאן אין מדובר בזיקה מקרית, שכן שיוך מעמדי זה שב והופיע ברבות מעיירות וולין, שבהן נפוצה חסידות טריסק: בקוריץ אוכלס הקלויז הטריסקאי בעשירי העיר,[117] ועמם זוהו גם הסוחרים ובעלי בתי החרושת;[118] בקמין קושירסקי (Kamin'-Kashyrs'kyi) נתרכזו בשטיבל טריסק רוב הגבירים וחשובי העיירה;[119] בברסטצ׳קה (Berestechko) היו מרבית חסידי טריסק אמידים;[120] גם בהורוכוב (Horokhiv) השתייך ה׳גביר׳ המקומי לחסידות טריסק, ששלטה בעיירה ובכלי הקודש שלה.[121] על עושרם של חסידי טריסק בלובומל ('Lyuboml) ניתן ללמוד מן המראה המהודר של בית התפילה שלהם,[122] ועל מעמדם של חסידי טריסק בלנוביץ (Lanivtsi) מעידים דבריו של בן העיירה, שתיאר את ההיררכיה הפנים־קהילתית וציין כי ׳דרגא א׳ דומני שהיה זה הטריסקר רבי׳.[123]

---

[114] פייגלשטיין, היה הייתה, עמ׳ 339; יצחק פייגעלשטיין, ׳איבער איינזאַמע גאַסן און פוסטע הײַזער׳, ספר דומברוביצה, עמ׳ 746–747.

[115] ראו גם: זלצמן, שלושה דורות, עמ׳ 103. כמו בדומברוביצה, גם בסארני הסמוכה התפללו בבית הכנסת הברזנאי בעלי מלאכה, רוכלים, ׳עמך׳ ומעוטי יכולת: זנדווייס, סארני, עמ׳ 32; אברהם אייזיק מוריק, ׳בתי הכנסת שבעירנו׳, ספר סארני, עמ׳ 213.

[116] זלצמן, בנתיבי הימים, עמ׳ 35; פייגלשטיין, היה הייתה, עמ׳ 345.

[117] זבדי, בתי המדרש, עמ׳ 99.

[118] משה דפנא (בלובשטין), ׳ניצני הציונות ומבשריה בקוריץ׳, ספר קוריץ, עמ׳ 185.

[119] בנימין ברג, ׳ר׳ יצחק בן שלום פרידמן׳, ספר קמין קושירסקי, עמ׳ 216; יעקב ארימלאנד, ׳רביים און חסידים׳, שם, עמ׳ 513; ורבה, קמין קושירסקי, עמ׳ 543.

[120] מנוסביץ, קטעי זכרונות, עמ׳ 376.

[121] דן, בתי תפילה, עמ׳ 48.

[122] גרמי, בתי הכנסת, עמ׳ 160.

[123] בוכשטין, החתך המעמדי, עמ׳ 167.

בדיקה של יתר בתי התפילה בעיירות אלה מלמדת כי לצד הזיהוי של חסידי טריסק עם בני המעמד הגבוה, פעלו בהן קבוצות חסידיות נוספות שהתאגדו על בסיס פרופיל חברתי־כלכלי משותף. כך, למשל, היה בלובומל: לאחר מותו של רבם, חיים ישראל מורגנשטרן, בשנת 1905, התפצלו חסידי קוצק המקומיים לשלוש קבוצות. הסיעות השונות המשיכו להתפלל בשטיבל משותף, אך כל אחת מהן דבקה באחד מתוך שלושת בניו של מורגנשטרן, שעלו להנהגה תחתיו. בעוד שהפנייה אל הרבי מפילוב, משה מרדכי (1859–1929) עשויה להתפרש כבחירה אידאולוגית, שכן על הדבקים בו נמנו 'הקנאים', הרי שהקבוצות שהלכו אחר שני אחיו – הרבי מלוקוב, צבי הירש (1858?–1920), והרבי מסוקולוב, יצחק זליג (1866?–1939) – התפלגו על בסיס חברתי־כלכלי: עם חסידי לוקוב נמנו 'פשוטי העם', ואילו חסידי סוקולוב היו 'בעיקר הלמדנים והסוחרים המשכילים'.[124] עיקרון מארגן זה ניכר גם ביחס לחסידי אוליק, שזוהו בכמה מקומות עם בעלי המלאכה: בקוריץ היו אלה כובענים,[125] בהורוכוב חייטים, סנדלרים ופחחים,[126] ואילו בברסטצ'קה תוארו חסידי אוליק באופן מכליל כבעלי מלאכה ובני השכבות העניות.[127] בדומה לכך, בלנוביץ נמנו חסידי אוסטראה על המעמד הבינוני, ובעלי המלאכה אימצו אף הם רבי משלהם.[128]

אף שלגבי פלכים אחרים התמונה אינה בהירה כמו לגבי עיירות וולין, ואינה מאפשרת להציג התפלגות מלאה של כלל הקבוצות החסידיות בעיירות, הרי שעדויות אנקדוטליות המגיעות ממקומות שונים מצביעות על אינטרס חברתי־כלכלי משותף שבו החזיקו קבוצות חסידים מובחנות; ההצטברות הכוללת של עדויות אלה תומכת בזיקה שזוהתה עד כה בין חלוקה פנים־חסידית ובין התפלגות חברתית־כלכלית. כך, למשל, ניתן להצביע על פרופיל משותף של חסידי טאלנה בכמה מקומות: בטרנובקה (Ternivka) שבפודוליה הם זוהו עם 'העשירים והתקיפים' שבעיר;[129] בחאשטשיוואטע (Khashchuvatye; פלך פודוליה) הם שויכו אל העשירים

[124] אריה זגגי (גלזר), '"כבשנו" את השטיבל הקוצקאי', ספר לובומל, עמ' 216.

[125] זבדי, בתי המדרש, עמ' 100.

[126] דן, בתי תפילה, עמ' 49.

[127] מנוסביץ, קטעי זכרונות, עמ' 376. לעומת זאת, השוו לקלויז אוליק בבורמל, שנבנה בפאר על ידי סוחר יערות עשיר, ושררה בו אווירה 'רוויה נימוסיות בעל ביתית אמידה' הודות לשתי משפחות עשירות: יוסף ויץ, 'בורמל וברסטצ'קה (זכרונות וחויות)', ספר ברסטצ'קה, עמ' 156–157.

[128] בוכשטין, החתך המעמדי, עמ' 167.

[129] בר־צבי, עיירתנו טרנובקה, עמ' 9.

ובעלי ההשפעה מקרב מתפללי השטיבל החסידי המשותף לחסידי טאלנה ולחסידי סווראן ;[130] גם בסטאווישץ׳ שבפלך קייב הם תוארו כאריסטוקרטים, מיוחסים, נגידים, וסוחרים מובחרים.[131] בפאוולאווסק (Pavoloch ; פלך קייב) זוהו דווקא חסידי מקארוב עם העשירים ובעלי ההשפעה,[132] ובנובוסליצה (Novoselytsya) שבבסרביה התרכזו הסוחרים האמידים בשטיבל הבויאני.[133]

לא רק קבוצות מבוססות אימצו לעצמן שייכות חסידית, אלא, כפי שכבר הראיתי לעיל, גם ציבורים רחבים יותר, שמקורם בשכבות חברתיות־כלכליות מגוונות. על ׳המוני הפועלים היהודים׳ באומן כתב יהודה לייב וילנסקי (1870–1935), כאשר סיפר על לבטיו באשר לקבלת משרת הרב מטעם בעיר, כי ׳היו ברובם חסידי ברצלב, אשר חיו לאור זכרו הזוהר של הצדיק רבי נחמן מברצלב ע״ה אשר הנחיל לחסידיו את הרעיון שעבודה גופנית מקודשת היא׳.[134] חסידי החצר המקומית בדויד־הורודוק שבפלך מינסק היו ברובם בעלי מלאכה, ודומה כי נחשבו לנחותים בעיניהם של חסידי סטולין המקומיים.[135] גם בלוניניץ (Luninyets) הסמוכה הופיעה הבחנה מבדלת זו, כאשר בבית התפילה של חסידי סטולין התרכזו בעלי ההשפעה, ׳משמנה ומסלתה של העיירה, כל כלי הקודש ונכבדיה׳, ואילו בבית המדרש של חסידי דויד־הורודוק רוב המתפללים היו בעלי מלאכה.[136] זיהוים של חסידי סטולין עם ׳הפנים של העיירה׳, כלומר עם בני המעמד הגבוה, חזר והופיע בהורודץ שבפלך גרודנה, אלא ששם הם נבדלו מחסידי קוברין, שביניהם נמנו בעלי מלאכה, קצבים, חנוונים וכן שני מלמדים.[137] גם

---

[130] ע״י נ״מ, ׳עלה נדף׳: חאשטשיוואטע׳, המליץ, 5 באפריל 1881, עמ׳ 235–236 ; בן פורת, ׳עלה נדף׳: אנשי מעשה׳, המליץ, 8 בנובמבר 1881, עמ׳ 847–850.

[131] מ׳ הייסינסקי, ׳מיט פופציק יאָר צוריק׳, סטוישצ׳ה, בעריכת אהרן וייסמן, תל אביב תשכ״ב, עמ׳ 54. כותב אחר זיהה דווקא את קלויז מקארוב ככזה שהתקבצה בו ה׳אליטה׳ שבקהילה, בעלי הבתים המכובדים ו׳פני׳ העיירה (מאיר ספקטור, ׳וואָס איך געדענק פון סטאַוויטש׳, שם, עמ׳ 89).

[132] י״ב אפפענהאנדען, ׳מעשים בכל יום׳: קיוב׳, המליץ, 19 בספטמבר 1888, עמ׳ 2058–2059.

[133] אברהם־אבא פוליקמן, ׳הישוב היהודי בנובוסליצה׳, ספר נובוסליצה, עמ׳ 22–23. לעומתם חסידי סדיגורה המקומיים היו ׳מעטים ולא אמידים׳: יחיאל שוורץ, ׳ר׳ ולויל ור׳ יענקיל׳, שם, עמ׳ 291.

[134] יהודה לייב ניסן וילנסקי, ׳פרקים מחיי הצבוריים׳, העבר, טו (תשכ״ח), עמ׳ 270.

[135] רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ׳ 152–153 ; סלוצקי, דויד־הורודוק, עמ׳ 412–413 ; גשורי, הניגון והריקוד, ג, עמ׳ 440.

[136] יעקב קולה, ׳חסידי סטולין־קארלין׳, יזכור: קהילות לוניניץ־קוז׳נהורודוק, בעריכת יוסף זאבי ואחרים, תל אביב תשי״ב, עמ׳ 58 ; זאבי, עסקי קהל, עמ׳ 38.

[137] פודולבסקי, שטיבל קוברין, עמ׳ 51, 53.

בברזה (קרטוז ברזה, Byaroza ; פלך גרודנה) נמנו חסידי קוברין על השכבות העניות, ולעומתם, חסידי סלונים המקומיים היו קרובים יותר ל'גבירים'.[138]

הבידול הפנים־חסידי על רקע חברתי־כלכלי שב ונגלה במקומות נוספים. ברדושקוביצה (Radashkovichy) שבפלך וילנה, לדוגמה, התרכזו בשטיבל של חסידי קוידאנוב בעלי מלאכה, עגלונים, סבלים ורוכלים, ואילו בשטיבל החב"די המקומי התפללו בעלי הבתים האמידים.[139] גם בבישנקוביץ (Byeshankovichy) שבפלך ויטבסק נמנו על חסידי ליובאוויץ' 'בעלי בתים', אלא ששם, הדגיש הכותב בן העיר, היו אלה דווקא בעלי הבתים ה'נמוכים' ולצידם גם מלמדים רבים.[140]

במקומות אחדים התאגדו בעלי המלאכה או ציבורים אחרים תחת הנהגתו של צדיק עממי, 'נכד' או בעל־שם.[141] דמות מסוג זה הייתה, למשל, 'החייט הקיובי', או 'דער שניידערשיר גוטער יוד'. הלה נודע כאיש מופת שסובב בין עיירות בסרביה ודרום רוסיה, ומשך אליו בעיקר בעלי מלאכה. בעיתונות העברית בת הזמן הוא הואשם לא אחת בניצול ההמון ובהולכתו שולל,[142] אך דומה כי בכמה עיירות באזור היו לו קבוצות חסידים מאורגנות.[143]

אף שהזיקה בין זיהויה החברתי־הכלכלי של הקבוצה ובין החצר שאליה השתייכה לא הייתה הכרחית, הרי שכמו במקרה של בעלי המלאכה – שהפנייה אל 'החייט הקיובי' הייתה בעלת משמעות עבורם – כך במקומות מסוימים תאם הזיהוי החברתי־הכלכלי של קבוצות אחדות לסגנונם המנהיגותי של החצר או של

---

[138] יעקב גוראלי, 'קארטוז־בערעזע: אַ ביסל געשיכטע און זכרונות', פנקס פון פינף פאַרטיליקטע קהילות: פרוזשענע, בערעזע, מאלטש, שערשעוו, סעלץ, בעריכת מרדכי וועלוול בערנשטיין, בואנוס איירס תשי"ח, עמ' 335.

[139] פנקס הקהילות, פולין, ח, עמ' 586.

[140] א' ח–ב, 'בארצנו: ביעשענקאוויץ (פ' וויטעבסק)', המליץ, 3 בספטמבר 1894, עמ' 2.

[141] ראו לדוגמה: אבן טוב, 'מעשים בכל יום: לאדיזין (פ' פאדאליען)', המליץ, 7 במרץ 1884, עמ' 249–250; ר' רברמן, 'נופים וטיפוסים בטרוביץ', ספר טרוביץ, עמ' 86–87; הלל'ס, העיר סורוקי, עמ' 107.

[142] חיים בן ליב שור, 'מעשים בכל יום: אטיק (גליל בסרביא)', המליץ, 2 בינואר 1883, עמ' 988; יעקב יאבלונאווסקי, 'מעשים בכל יום: האראדישטש (פ' קיוב)', המליץ, 25 ביוני 1883, עמ' 712; שמעון שלמה מילשטיין, 'מעשים בכל יום: דאשוב (פ' קיוב)', המליץ, 16 ביולי 1883, עמ' 815; מאיר גאלדבערג, 'מעשים בכל יום: נאוואמירגאראד (פ' חערסאן)', המליץ, 28 בפברואר 1887, עמ' 419. יש לציין, עם זאת, כי הביקורת עליו לא הייתה שונה באופן קטגורי מן הביקורת שהופנתה כלפי הצדיקים בכללותם וכלפי מנהגם ליטול כספים מן הציבור, וכי במקרים מסוימים הוא נזכר בכפיפה אחת יחד עם צדיקים מוכרים אחרים. ראו למשל: 'מעשים בכל יום: מגאראדישטש (פ' קיוב)', המליץ, 22 בפברואר 1884, עמ' 186.

[143] אויארבך, נוסח בסרביה, עמ' 849. ראו עליו גם: הוברמן, ברשאד, עמ' 99.

הצדיק שאליו פנו.[144] כך, למשל, את פנייתם של בני המעמד הנמוך בהורודץ – 'בעלי מלאכה, קצבים, כמה חנוונים וכמה מלמדים' – אל הרבי מקוברין, דוד שלמה, הסביר בן המקום באורח החיים נטול הראוותנות שהונהג בחצרו:

> לרביים מקוברין לא היו הרבה חסידים ואורח חייהם היה פשוט וצנוע. לא היו להם אורוות עם סוסים וארמונות. ה'חצר' של רבי דוד, הדור השלישי של השושלת, הייתה בניין קטן בקוברין ברחוב ראטנער, והיא לא הייתה שונה כלל מהמבנים של בעלי הבתים האחרים. לכן ההנהגה הפנימית של שושלת קוברין הייתה כולה שונה משושלות חסידיות אחרות.[145]

זיקה מעין זו אף מאפשרת להסביר את הזיהוי הרוחבי שנוצר לעיתים בין קבוצה חסידית ובין מעמד חברתי מסוים – זיהוי שהתבטא, למשל, בקשר שחזר ונשנה במקומות רבים בין חסידי טריסק או קרלין־סטולין לבין האמידים שבקהילה. דומה כי במקרים מסוימים זיהוי רוחבי זה אף תרם להיווצרותם של דימויים שונים באשר למידת עממיותה, למדנותה או יוקרתה של החצר. כך, למשל, ייתכן שמוצאם החברתי־הכלכלי המשותף של רבים מחסידי ברזנה הוא זה שעומד מאחורי דימויה של ברזנה כחסידות עממית, הרחוקה מן המגמה הלמדנית ומזוהה עם אמונה תמימה.[146] דימויים מסוג זה הם, כמובן, בעייתיים, ולא רק בשל ההכללה העומדת בבסיסם, אלא מפני שהם מתרגמים שיוך מקצועי ומעמד כלכלי־חברתי לכדי תכונות אופי אינהרנטיות – לעיתים קרובות מתוך נקודת מבט שיפוטית – וכן מפני שהם קושרים בין דימויים רחבים יותר של יהודי מזרח אירופה לבין מוצאן הגאוגרפי של חסידויות שונות.[147] בשונה מכך, הזיהוי המעמדי או החברתי־הכלכלי כשלעצמו, כפי שהוצג כאן, אין בו כדי להעיד על עליונותה או על נחיתותה של החצר או של נאמניה ביחס לאחרים, אלא ללמד על האינטרס המשותף שבו החזיקו, ושמכוחו התאחדו.

כאמור, הזיהוי החברתי־הכלכלי של הקהילה החסידית ברובד המקומי אינו בגדר חידוש.[148] ואולם, ההתפלגויות הפנים־קהילתיות והפנים־חסידיות שהוצגו כאן מאששות את תקפותו של הפרופיל החברתי־

---

[144] על הסגנונות המנהיגותיים השונים ראו: ביאל, חסידות, עמ' 284–286.

[145] פודולבסקי, שטיבל קוברין, עמ' 51.

[146] רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 150; אריה אבטיחי, 'השושלת הברזנאית', ספר סטולין, עמ' 151.

[147] ראו לעיל, במבוא, הערה 107.

[148] ראו לעיל, הערה 78. יש להדגיש כי קרבה חברתית־כלכלית אין משמעותה שוויוניות מוחלטת; גם בתוך קבוצות חסידיות שהושתתו על זהותם הכלכלית־המעמדית של החברים בהן התפתחו מערכות יחסים היררכיות בין בני הקבוצה. אלה ניזונו באופן טבעי מדקויות תרבותיות, דתיות, אישיותיות, כמו גם מן הפערים הכלכליים כפי שעשויים היו להתגלות גם בתוך בני מעמד חברתי

הכלכלי המשותף של החסידים בתקופה ובמרחב הנדונים כאן, ובמקביל גם מעמיקות ומרחיבות את אפיוניו ואת התגוונויותיו הפנימיות. מעבר לכך, התפלגויות אלה אף מלמדות שהאינטרסים המעמדיים והכלכליים לא מילאו תפקיד רק בזיהוי החסידים אל מול זולתם, אלא שימשו גם מכשיר שעיצב את המפה הסוציולוגית הפנים־חסידית, ועמדו בזיקות גומלין עם תהליכי האטומיזציה הפנים־חסידיים ועם שאיפות הממסד החסידי להגדיל את השפעתו ולהגיע לשכבות חברתיות מגוונות באוכלוסייה היהודית.

האינטרס החברתי־הכלכלי המשותף שבו החזיקו קבוצות חסידיות מייצג את אחד מדפוסי ההתלכדות של העדה החסידית ברובד המקומי. גם אם היה זה דפוס דומיננטי, לא היה זה הדגם הבלעדי להתארגנותן של קבוצות חסידיות.[149] אף על פי כן, דומני כי ניתן ללמוד ממנו על כמה מאפיינים בסיסיים של העדה החסידית באשר היא: ראשית, האינטרס החברתי־הכלכלי שעמד בבסיס התאגדותן של העדות החסידיות שנסקרו לעיל מצביע על הדמיון ועל הקרבה שבין צורת ההתארגנות של החסידים לבין דרכי הפיצול וההתארגנות של קבוצות אחרות בתוך הקהילה. שנית, אינטרס זה עשוי להעיד על הפונקציונליות שעטתה במקרים רבים הזהות החסידית, ועל השימוש שנעשה בה כדי לשרת מטרות נוספות הקשורות בפוליטיקה הפנים־קהילתית. במונחים סוציולוגיים ניתן לראות באינטרס המשותף שבו החזיקו החסידים מנגנון תמרוץ וייצוב של ההתאגדות הדתית־החסידית. אינטרס זה יצר תלות הדדית והיגיון של פעולה קולקטיבית, אשר אפשרו לקבוצה להתמיד כיחידה מובחנת בתוך הקהילה.[150] לבסוף, ההתבוננות על העדה החסידית דרך האינטרס המשותף שאותו ביקשו החברים בה לקדם חוזרת ומבליטה את אופיה הפרו־אקטיבי של ההתארגנות החסידית, ואולי גם את תרומתה להמרה ההדרגתית של שלטונו האריסטוקרטי של ה'קהל' בהתפצלויות פנימיות שהלמו את צרכיהם של חלקים נרחבים בתוך הקהילה.

משותף. היחסים ההיררכיים בתוך העדה החסידית אינם נדונים בפרק זה. התייחסות מסוימת – אם כי לא מקיפה – לכך ניתן למצוא בפרק הרביעי, העוסק בכמה טיפוסי מנהיגים חסידיים מקומיים.

[149] לדוגמאות לעדות חסידיות מקומיות שבתוכן קבוצות חברתיות־כלכליות מגוונות ראו למשל: יצחק פסטרנק, 'בית המדרש דחסידי גור', ספר ציחנוביץ, עמ' 473. ראו גם: קוטיק, מה שראיתי, עמ' 371, 375.

[150] ראו למשל במחקרו של ג'יימס קולמן, שהרחיב את המושג 'הון חברתי' ויישם אותו על קהילות דתיות. קולמן הראה כיצד מבנים של יחסים חברתיים ונורמות משותפות מאפשרים פעולה קולקטיבית ויוצרים תלות הדדית המאפשרת לחברי הקבוצה להשיג את מטרותיהם: James Coleman, 'Social Capital in the Creation of Human Capital', *The American Journal of Sociology*, 94 (1988), pp. S95–S120

היוזמה המקומית שכרוכה בייסוד עדה חסידית נחוצה הייתה באופן מיוחד בשלבים הראשונים שכללו התאגדות משותפת, פרישה מקהילת האם ובדרך כלל גם הקמת בית תפילה עצמאי. בצד הזיהוי הברור של שלבים אלה עם תקופות מוקדמות יותר בתולדות החסידות ועם ימי התפשטותה המואצת ברחבי מזרח אירופה, הרי ששלבים אלה מעולם לא הגיעו לידי מיצוי; גם בתקופה הנדונה כאן, המאופיינת בקיום שגרתי ויציב של מאות עדות חסידיות, גדולות כקטנות, ברחבי האימפריה הרוסית בכלל ותחום המושב היהודי בפרט, נותרו תהליכי ההתפצלות, ההתארגנות והיוזמה המקומית גורם משמעותי בחיים החסידיים. מותם של צדיקים וחילוקי דעות סביב מינוי יורש או יורשים,[151] סכסוכים פנימיים שהובילו לפילוגים בתוך עדות חסידיות מקומיות,[152] ייסוד קהילות יהודיות חדשות,[153] תהליכי עיור שהובילו להתגבשות ולהתארגנות של קבוצות חסידיות גם בערים הגדולות – כל אלה שימרו את מידת היוזמה וההתחדשות שאפיינה את פועלן של העדות החסידיות, ואפשרו להן לייסד התארגנויות חדשות באופן שיבטא כראוי את צורכיהן המקומיים.

לסיכום, מרבית העדות החסידיות התארגנו בתוך הקהילה כקבוצות מיעוט, ועוצבו במידה רבה בדמותן של החבורות לתורה ומצוות והחבורות המקצועיות. לא ערכים דתיים בלבד הנחו את התגבשותן, אלא גם אינטרסים משותפים וקרבה חברתית־כלכלית־מעמדית. אינטרסים אלה עולים הן מפעילותן של עדות חסידיות ושל חבורות בעלי מלאכה אלה לצד אלה בעיירות רבות, הן מן החפיפה שהתקיימה במקומות רבים, כאשר חברים בעדות חסידיות זוהו כבעלי פרופיל חברתי־כלכלי משותף. הדומיננטיות של גורמים אלה מלמדת על התפקיד שמילאו שיקולים ארציים ותועלתניים בתהליך התגבשותה של העדה החסידית, על תרומתם לרציפות קיומה, ועל חלקם בבניית יכולתה לבסס את מעמדה בתוך הקהילה שבה פעלה.

ג. 'ארוס' ו'נומוס': החוויה החברתית־הדתית בשטיבל החסידי

הדיון עד כה תיאר זיקות אינטרסנטיות בין החסידים. עם תרומתו של הזיהוי החברתי־הכלכלי להבנת כוח ההתמדה והשרידות של החסידות בתקופה זו, אין בו די כדי להסביר מה הביא קבוצות חברתיות כאלה ואחרות לאמץ לעצמן, נוסף על ההתאגדות המשותפת, גם את מוקד ההתייחסות ה'חסידי', ובמה נבדלה העדה החסידית מיתר קבוצות המשנה בקהילה. על מנת לעמוד על ייחודיותה של ההתארגנות החסידית בת הזמן, אבקש 'להיכנס' אל בין כתליו של השטיבל החסידי, ולבחון את דפוסי ההתנהלות של החסידים בתוכו. הקמתו

[151] ראו לעיל, בסמוך להערה 124.

[152] ראו לעיל, בסמוך להערות 112–115.

[153] ראו לעיל, בפרק השני, הערה 55.

של שטיבל חסידי היא זו שהצביעה, בדרך כלל, על מיסוד של הפעילות החסידית בתוך הקהילה, והיא גם זו שהפכה אותה לבולטת לעין וסייעה בגיוס חברים חדשים.[154] משכך, העיון במתרחש בתוך השטיבל יאפשר במידה רבה לשרטט את מאפייניו הבולטים של הקיום החסידי בתוך הקהילה.

הגדרתו ותפקידיו הפורמליים של השטיבל החסידי אכן מציבים אותו בנקודת מוצא זהה לזו של יתר בתי המדרש שפעלו בקהילה. כמוהם, יועד גם הוא לתפילה במניין, לתפילה פרטית, ללימוד ולמפגשים, ובהלימה לכך היה מרוהט באופן דומה בשולחנות, בספסלים, בארונות לספרים, בבימה וב׳ארון קודש׳ לספרי תורה.[155] לצד זאת, האווירה החברתית שטבעה את חותמה על ההתנהלות בו הוכרה על ידי החוקרים השונים שעסקו בשטיבל החסידי כמאפיין ייחודי של הווי החיים בו, וכגורם שהפך אותו למרכז החיים החסידיים הקהילתיים כלפי פנים, ולמוקד של תעמולה ולכוח משיכה כלפי חוץ. אווירה זו ניזונה מן השהות הממושכת של החסידים במקום, מדברי החסידות ומסיפורי המעשיות שנשמעו בין כתליו, מן הסעודות ומן החגיגות שנחוגו בו, מתפקודו כמקום להכנסת אורחים, ומן הסיוע שהעניקו החברים בו זה לזה. כל אלה חיזקו את הזהות הקבוצתית של המתפללים, ושיוו לשטיבל אווירה ׳ביתית׳ שדמתה, לעיתים, למועדון חברתי יותר מאשר לבית תפילה פורמלי.[156]

בין שני הממדים של השטיבל החסידי – בין ה׳נומוס׳, המגודר בתפקידו הפורמלי כמקום תפילה הכפוף למגבלות ההלכה, ובין ה׳ארוס׳, המגולם בפן החברתי שאפיין את הווי החיים בו והעניק לו לעיתים ממד של רליגיוזיות בלתי מרוסנת – עשויים היו להתגלע מתחים. המודעות למתח זה וההתמודדות עמו הודגמה בכמה מחקרים באמצעות פסיקה הלכתית מפרי עטו של הצדיק הגליצאי חיים מצאנז (1797–1876), אשר ניתנה בתשובה לשאלה בעניין ירושת בית המדרש של הצדיק יהודה צבי מסטרטין (1780–1844). בפתח תשובתו ביקש הצדיק מצאנז להבהיר כי בתי המדרש של הצדיקים דינם, לעניין ירושה, כדין יתר נכסיו של הצדיק העומדים לרשות כלל יורשיו, וזאת משום שלא חל עליהם דין ׳בית כנסת׳. בהקשר זה הרחיב והסביר כי הייעוד המקורי

---

[154] על השטיבל החסידי כתשתית הארגונית של החסידים ברובד המקומי, וכמוסד שביסס את הנפרדות החסידית מהקהילה – בדרך כלל בצורה קונפליקטואלית – ושימש מוקד לנראות ולתעמולה ראו: שיפר, לתולדות החסידות, עמ׳ 30; שמרוק, החסידות והקהילה, עמ׳ 187–188; קובלק, בתי תפילה; וודז׳ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ׳ 46–48, 52–64, 235–236; גלאובר, המתים החיים.

[155] ביאל, חסידות, עמ׳ 436; וודז׳ינסקי, אטלס, עמ׳ 112.

[156] ביאל, שם, עמ׳ 435–440; דובנוב, תולדות החסידות, עמ׳ 353, 364–365; אשכולי, החסידות בפולין, עמ׳ 124, הערה 36; ורטהיים, הלכות והליכות, עמ׳ 69–70; אסף, דרך המלכות, עמ׳ 371–372; שטמפפר, התפשטות החסידות, עמ׳ 204–210; וודז׳ינסקי, מרחב ורוח, עמ׳ 64–66; Louis Jacobs, *Hasidic Prayer*, New York 1972, p. 43

שלשמם נבנו בתי המדרש הוא כדי לשמש 'בית וועד לתלמידי חכמים', ולאפשר הכנסת אורחים והתכנסויות חברתיות. ייעוד זה הוא שמאפשר, לדבריו, את קיומן של פעילויות כאכילה, שתייה ולינה בתוכם, על אף התפילות הנישאות בין כותליהם.[157]

מסורת סיפורית חב"דית מלמדת אף היא על הופעתו של מתח מסוג זה ביחס לפעילות שהתקיימה בבתי המדרש החסידיים בקהילה. אחת הגרסאות של מסורת זו עוסקת בשטיבל החב"די בנבל, שבראשו עמד מיכאל בלינר (נפטר 1911), לימים 'משפיע' בישיבת 'תומכי תמימים' בליובאוויץ'. באותו שטיבל החליטו החסידים המקומיים, בהשפעת בלינר, שלא לשוחח בענייני פרנסה ולא לקיים שיחות חולין בתוך השטיבל, מפני 'שבמקום קדוש כבית כנסת ידברו אודות בהמות וסוסים, זהו דבר מכוער'.[158] אלא שכחודש לאחר מכן הורה בלינר בעצמו על ביטול החלטה זו, משום שהביאה ל'פירוד לבבות'.[159] חוסר היכולת של החסידים המקומיים להתוודע למצוקותיהם ולצורכיהם החומריים של חבריהם ולהגיש סיוע זה לזה הוא שעמד מאחורי ביטול ההחלטה. בלינר הכיר אפוא בכך שאחד מייעודיו המרכזיים של השטיבל החסידי הוא ליצור אווירת קרבה והווי שיתופי־חברתי בין המתפללים, ובכך שייעוד זה צריך לקבל קדימות על פני המגבלות ההלכתיות הפורמליות.[160] אומנם, בשונה מתשובתו של חיים מצאנז, אין במקרה זה שימוש במושגים הלכתיים מובהקים על מנת לנטרל את הפוטנציאל האנטי־נומיסטי שבתפקידו החברתי של השטיבל. אף על פי כן, גם כאן ישנו מאמץ להעניק לו לגיטימציה במסגרת הערכים הדתיים הנורמטיביים, ואף לקבע את עליונותו של הערך השיתופי־החברתי החסידי על ה'נומוס' ועל 'ההלכה היבשה', וכל זאת מבלי לקרוא תיגר על סמכותה ועל תוקפה.[161]

---

[157] חיים הלברשטאם, שאלות ותשובות דברי חיים, ב, ברוקלין תשס"ב, עמ' תרעה–תרעו (חושן משפט, ב, סימן לב). מצוטט ונדון אצל: שטמפפר, שם, עמ' 206–207; אסף, שם, עמ' 372.

[158] על ההתמודדות עם מתח זה ניתן ללמוד בעקיפין ממקורות חסידיים נוספים העוסקים באיסור על שיחות חולין בתוך בית הכנסת. ראו למשל את הקונטרס 'מורא מקדש' המובא בהקדמה לספר רב ייבי, סלאוויטה תקנ"ב.

[159] חיטריק, רשימות דברים, עמ' 263–264.

[160] לגרסה נוספת של סיפור זה ראו: אלכסנדר סענדר יודאסין, הלקח והלבוב, ב, כפר חב"ד תשע"ו, עמ' ר–רא. יש להדגיש כי גם אם הסיפור על הנעשה בקהילת נבל, כפי שהתגלגל לאוזני הכותב, אינו אלא עיבוד מאוחר, הרי שהוא מעיד על סולם הערכים ועל תפיסותיהם האידאולוגיות וההלכתיות של מספרי ומעבירי המסורת הסיפורית לאורך השנים ביחס לייעודם החברתי של השטיבל ושל הקהילה החסידית.

[161] דוגמה נוספת להתמודדות עם המתח סביב הפעילות החברתית המתקיימת בשטיבל, וניסיון להצביע על עליונותה ביחס לפעילות הלמדנית והפולחנית הממוסדת, מצויים בדברים שהביא שלמה זלמן אלכסנדרובסקי, שו"ב חסידי משרשוב (Sharashova) שבפלך

למעשה, המתח שהתגלע בין שני הממדים של השטיבל החסידי משקף גם את קיומם של שני ממדים של קשר בין החסידים. ייעודו הפורמלי של השטיבל הוא, במידה מסוימת, תוצר של הקשר הפונקציונלי שנרקם בין החסידים. רצונם של החסידים להתאחד ולפרוש מקהילת האם – בין אם כדי להגשים אינטרסים חברתיים־כלכליים משותפים ובין אם כדי לבטא צורך משותף אחר – הצריך מיסוד בדמותו של בית תפילה עצמאי, שבו ניתן לקיים את הפולחן הדתי על כל דרישותיו. לעומת זאת, הפעילות החברתית שהתקיימה בין כותלי השטיבל, על הפוטנציאל האנטי־נומיסטי הגלום בה מעצם עמידתה במתח אל מול המגבלות ההלכתיות החלות על בית התפילה, הושתתה על הצורך בכינון קשרים רגשיים המבוססים על אכפתיות ודאגה בין החסידים.

האינטנסיביות של הקשר החברתי־הרגשי שעליו הושתתה החוויה החסידית עולה, למשל, מן הקושי לקיים את החיים החסידיים במנותק מן הקהילה, כפי שהתעורר אצל חסידים שהתגוררו ביישובים מבודדים. כאשר ביקש יחזקאל קוטיק להסביר לקוראיו מה הייתה החסידות בעבור אביו, כתב כי 'לא היה עונג גדול יותר עבורו מאשר לשבת עם החסידים סביב השולחן, שעה שהם שרים את ניגוניהם החסידיים הנלבבים'.[162] כאשר עזב האב, משה, את קמניץ, ועבר להתגורר באחוזה סמוכה,[163] בריחוק מידידיו החסידים, תיאר אותו הבן כמי ש'איבד את החזות השלווה והשמחה שהיתה אופיינית לו כל כך'. את הניסיון להעתיק את הישיבה בצוותא ואת הניגון המשותף לתוך ביתו, ולכונן חיים חסידיים בכפר המבודד, תיאר קוטיק ככושל: 'בפניו של

גרודנה, מפי הצדיק נח מקוברין, ובשמו של הצדיק אשר 'השני' מסטולין. האחרון נשאל, על פי המסופר, מדוע לקיים סעודות על מנת לרכוש 'אהבת חברים', במקום לטפחה באמצעות לימוד תורה. בתשובה הביא שתי סוגיות תלמודיות, וביקש להוכיח באמצעותן כי אכילה ושתייה מאפשרות קירוב לבבות במידה גדולה יותר מאשר לימוד תורה. לימוד תורה, ע"פ המובא בחגיגה, טו ע"ב, יכול להיעשות אפילו מפי תלמיד חכם שסרח, בדרך של 'תוכו אכל קליפתו זרק', דהיינו, רכישת הידע מבלי להידבק במורה; לעומת זאת, אכילה ושתייה, ע"פ המובא בשבת, יז ע"ב, מביאות לקרבה כה גדולה עד שחכמים פעלו בניגוד לכלל ש'לא גזרינן גזירה לגזירה', ואסרו על פתם ועל שמנם של הגויים משום יינם, ועל יינם אסרו על מנת למנוע קירוב לבבות שיוביל לנישואים עם בנותיהן. ראו: אלכסנדרובסקי, שערי יצחק, עמ' נג. על אלכסנדרובסקי ראו: נח גרין, 'על חסידי ליטא: קונטרסי הגנה על החסידות מאת רבי ישראל שלמה זלמן הכהן כ"ץ (אלכסנדראווסקי) משערשוב שבליטא, ומשפחתו וזיקתם לחסידויות הליטאיות', היכל הבעש"ט, כא (תשס"ח), עמ' קט–קלב; סורסקי, מרביצי תורה, א, עמ' רטז–רלא.

[162] קוטיק, מה שראיתי, עמ' 263. על מפגשי החסידים בקמניץ בביתו של משה קוטיק ראו: שם, עמ' 179–181, 257–258.

[163] שם, עמ' 352.

אבא ניכר הצער החבוי. הוא נתעצב על שרחק מן העיר, מן השטיבל החסידי ששמחה אמיתית ולבבית היתה שרויה בו, מן הסעודות החסידיות, מר׳ ישראל ומכלל החסידים. אכן, הוא נראה כציפור שגורשה מקינה׳.[164]

קושי דומה עולה גם מדבריו של אחד העם (אשר צבי גינצברג, 1856–1927). הלה נולד אף הוא למשפחה חסידית שבשלהי שנות השישים העתיקה את מקום מגוריה מעיירת הולדתו, סקווירה (Skvira; פלך קייב), אל הכפר גופשיצה (Hopchytsya), שאותו חכר האב. במרכז החוויה החסידית בכפר העמיד אחד העם את ביקוריהם התכופים של חסידי סדיגורה בביתם; יום בואם היה, לדבריו, ל׳מעין יום טוב אצלנו׳.[165] בדומה לכך, יצחק חיות־גלובמן (1855–1937), חסיד סקווירה שהתגורר בכפר זאמליני שבפלך פודוליה, הקפיד אף הוא שלא להיות מנותק מן העדה החסידית שבשפיקוב הסמוכה, ומדי יום ביומו ׳למרות המרחק מהעיר, לקח את הטו״ת, הלך לביהמד״ר בעשר בבוקר, למד קצת, התפלל, המשיך אחרי התפילה קצת בשיחת חסידים עד שעה אחת אחה״צ, ואז שב הביתה׳.[166] ברצותו להוכיח כי החסידות הייתה ׳מקור חייו ושורש נשמתו׳ של אביו, כתב עליו בנו, מרדכי, כי כי ׳לו עזבוהו היה נשאר תמיד בין ״החבריא״. בכלל הוא איש רעים ושונא את הבדידות׳.[167]

התבוננויות של כמה מבני התקופה על היסוד המארגן של השטיבל החסידי מלמדות אף הן על חשיבותם של הקשרים שנתכוננו בין החסידים. כך, למשל, מתוך כלל בתי הכנסת בינובה שבפלך קובנה התייחס כותב בן העיירה דווקא אל השטיבל החסידי־החב״די כאל בניין שממדיו הצנועים מתאימים ׳לחוג אינטימי של האנשים, אשר במרכז התעניינותם עמדו היחסים החברתיים שביניהם׳.[168] כמוהו, גם בן העיר לובומל שבוולין, שתיאר את התכנסויותיהם המרובות של החסידים בבתי המדרש שלהם, הדגיש ׳כי זאת לדעת, ה״שטיבלעך״ של החסידים לא היו בתי תפילה בלבד, אלא גם בית־ועד לחכמים ומרכז חברתי׳.[169] ההתכנסויות החברתיות והישיבה בצוותא שבות ומופיעות כמרכיב דומיננטי בחיים החסידיים בחיבורים רבים המבקשים לעמוד על טיבם. כך, לדוגמה, אפיין בן העיירה הורוכוב את שגרת החיים החסידית־המסורתית, בטרם חדרו אליה רוחות

---

[164] קוטיק, נע ונד, עמ׳ 41–42.

[165] אחד העם, פרקי זיכרונות, עמ׳ 81–83. גם מזיכרונות אחותו עולה החשיבות שיוחסה בבית המשפחה לאותם אורחים, חסידי סדיגורה: אסתר גינצברג־שמקין, בבית הוריו של אחד־העם, בכפר הופטשיצא: מזכרונות אחותו, חיפה 1941, עמ׳ 12, 58.

[166] גלובמן, כתבים, עמ׳ 55.

[167] שם, עמ׳ 98.

[168] יצחק יודלביץ, ׳תקומה, גידול וחורבן׳, ינובה על גדות הוויליה, בעריכת שמעון נוי, תל אביב תשל״ג, עמ׳ 20.

[169] גרמי, בתי הכנסת, עמ׳ 162.

ההשכלה והחילון: 'בית אבא רוגע ושלו. בעל סדר חיים קבוע. מדי שבת מתכנסים חסידי טריסק, מקדשים על היין ומקנחים במיני תרגימא, שוקעים בסיפורי נפלאות, משמיעים חידודים ממימרות הרבנים ומספרים על אורח חייה של החצר הטריסקית'.[170] מובן כי תיאור זה – כמו אלה שקדמו לו, וכמו התיאורים שיובאו להלן – טבוע במידה בלתי מבוטלת של רומנטיזציה, שמטרתה להתרפק על עולם שאיננו, ולעיתים אף לצייר את העדה החסידית כמושתתת על ערכים נאצלים ועל שוויוניות אידילית. אף על פי כן, ההתבוננות הרטרוספקטיבית של כותבים אלה על 'חסידותם' של הוריהם או של בני עירם היא בעלת ערך משום שהיא מבקשת לעמוד, גם אם ממרחק של זמן, על המרכיב הסוציולוגי הבולט לעין שייחד את החוויה החסידית בהשוואה לחיים הקהילתיים והדתיים כפי שהתנהלו בעיירה.

בהלימה לכך, ניתן להצביע על הזדמנויות מרובות לאורך השנה שבהן נהגו החסידים להתכנס ולחגוג יחד. ביניהן ניתן לציין ימי חג 'חסידיים' ייחודיים כמו ימי הילולה של צדיקים,[171] ימי זיכרון פרטיים,[172] או יום י"ט בכסלו, יום צאתו ממאסר של שניאור זלמן מליאדי, בעדות החב"דיות.[173] יותר מאשר פרקטיקות ריטואליות נוקשות וממוסדות, נהוגות היו בימים אלה התכנסויות חסידיות בעלות אופי חברתי.[174] נוסף על כך, מועדים

---

[170] נועם זכאי, 'שלושה דורות', ספר הורוכוב, עמ' 218.

[171] ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 227–228; אסף, דרך המלכות, עמ' 432. לדוגמאות לכך ראו: זלצמן, בנתיבי הימים, עמ' 36; שושנה רוזין (פלומין), 'שמואל פלומין וביתו', ספר הורוכוב, עמ' 369–370; טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 158–159; טברסקי, בחצר הצדיק, עמ' 79; א' שולמאן, 'מעשים בכל יום: קאזאנ־האראדאק (פ' מינסק)', המליץ, 8 ביולי 1891, עמ' 3.

[172] ורטהיים, שם, עמ' 221–226; קצנלסון, מה שראו עיני, עמ' 69–70.

[173] כבר במחצית השנייה של המאה ה־19 נחוג יום י"ט בכסלו בקהילות החב"דיות. ראו על כך: טוורק, מגילת י"ט בכסלו, עמ' 313–315. לעדויות לציון יום זה ראו למשל: דינור, בעולם ששקע, עמ' 16; המשחק בקוביא, 'סוראזש (פלך וויטעבסק)', המליץ, 19 בדצמבר 1882, עמ' 942; משה שערמאן, 'מעשים בכל יום: סערפוחאוו (פ' מאסקווא)', המליץ, 30 בדצמבר 1886, עמ' 2217–2218. מעמדו של היום עלה בעשור הראשון של המאה העשרים בעקבות מאמצי המיסוד שנעשו בישיבת 'תומכי תמימים', ובמקביל להכרזתו של האדמו"ר החב"די, שלום דוב־בער, על יום זה כעל 'ראש השנה לחסידות' ('ר"ה לדא"ח [דברי אלוהים חיים]': איגרות הרש"ב, א, עמ' רנט–רס. ראו על כך גם: לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 102; פרידמן, משיח ומשיחיות, עמ' 186–187; טוורק, שם, עמ' 315–317). על השפעת הכרזה זו בקרב חסידי חב"ד ראו: חיים עוזר מרינובסקי, 'תולדות ומגילת יוחסין של משפחת מרינובסקי', נחלת צבי, ו (תשנ"ב), עמ' קמו–קמז. על ציון ימי שחרור ממאסר של צדיקים בקהילות חסידיות אחרות ראו למשל: איבנסקי, הרבי מקוידאנוב, עמ' 60.

[174] 'סעודות מצווה' שמטרתן חיזוק הליכוד הפנימי של הקבוצה נהוגות היו, למעשה, גם בחברות הקהילתיות – הן חברות לתורה ומצוות, והן חברות בעלי מלאכה – בציוני דרך שונים בהתנהלותה של החברה. ראו על כך: כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 189, 192–193; לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ' 116–118; הנדל, מלאכה, עמ' 87.

כלל־יהודיים נחוגו אף הם לעיתים קרובות אצל החסידים באופן שיתופי. כזה היה, למשל, הנוהג החסידי ביחס לסעודה השלישית, שביטא היטב את הקולקטיביות החסידית, והעניק לה מקום של כבוד בתוך שגרת החיים החסידיים. בניגוד לכלל אנשי הקהילה, שרגילים היו לערוך סעודה שלישית במסגרת הביתית, החסידים נהגו לקיימה בצוותא, ועל פי רוב בשטיבל.[175]

מעבר למשמעות החברתית שהייתה טמונה בהתכנסויות שגרתיות אלה, אבקש להצביע על מספר דפוסים חברתיים שבכוחם ללמד כי ההצבה של המפגש הבין־אישי במוקד החיים החסידיים היא שאִפשרה את התפתחותו של ממד רליגיוזי החורג מן הפרקסיס ההלכתי הצר. ממד זה עשוי היה להתאפיין בכריזמטיות, בלהט דתי, בחֲירות התנהגותית או מחשבתית, ואף להתכתב לעיתים עם יסודות אנטי־נומיסטיים.[176] בכתבי הפולמוס שהופיעו ברבע האחרון של המאה ה־18 חזר והובלט המרכיב האנטי־נומיסטי שבחסידות. ברובד הפרפורמטיבי והציבורי של החיים החסידיים הוקעו תופעות אשר חתרו תחת הסדר החברתי והערכים המסורתיים, ובהן, למשל, חגיגות מרובות, הוללות, מנהגי זלילה וסביאה וקלות ראש.[177] שקיעתו ההדרגתית של המאבק בחסידות, והתקבלותה כחלק בלתי נפרד מן החברה המסורתית המחויב במלואו להלכה הרבנית, נטרלו את הממד האנטי־נומיסטי שיוחס לתנועה, ובמקומות רבים אף זוהתה החסידות עם נטייה גוברת לשמרנות הלכתית. בצד דעיכתו של היסוד החתרני שיוחס להן, הרי שחלק ניכר מהתנהגויות אלה לא נעלמו מן ההווי החברתי החסידי גם בשלבים מאוחרים יותר בתולדות התנועה. לאמתו של דבר, טענות כלפי ביטויים התנהגותיים אלה שימשו חומר גלם גם לביקורת המשכילית, שעסקה באופן אינטנסיבי בהווי החיים היום־יומי של החסידים – לא במטרה להאשימם בסטייה מן המסורת, אלא כדי להוקיע את דרכיהם הקלוקלות

---

[175] ראו: וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א, עמ' 68; ב, עמ' 249–250; יוסף פרל, על מהות כת החסידים, מהדורת אברהם רובינשטין, ירושלים תשל"ז, עמ' 111; ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 152; Allan L. Nadler, 'Holy Kugel: The Sanctification of Ashkenazic Ethnic Foods in Hasidism', *Food and Judaism*, eds. Leonard J. Greenspoon et al. [*Studies in Jewish Civilization*, 15], Omaha 2005, pp. 197–198. על מרכזיותה של 'הסעודה השלישית' בחצר החסידית ובהתכנסויות החבורה החסידית, ראו גם: דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 362–364; יוסף וייס, 'חבורת פנאומטיקנים קדם־חסידית', צדיק ועדה, עמ' 99–101; פדיה, הדגם החברתי־דתי־כלכלי, עמ' 391–392. להוראות מצד צדיקים שעודדו הקפדה על עריכת 'סעודה שלישית' בציבור ראו: רבינוביץ, צוואת מהרא"ל, עמ' כט–לא; דיינר, חברות, עמ' 177. והשוו: אוריאלי, בשוב בנים, עמ' 53. וראו עוד להלן, הערה 186.

[176] אין לראות בכך קביעה לגבי קיומו או העדרו של יסוד מיסטי או אקסטטי בחסידות בת הזמן. וראו לעיל, הערה 49.

[177] וילנסקי, חסידים ומתנגדים, לפי המפתח 'שמחה והוללות לשם ביטול עצבות'; אסף, החסיד כאדם משחק.

ואת דחיית האידיאלים שביקשו המשכילים לקדם.[178] רישומן של טענות אלה לא נעלם גם מן הביקורת שהוטחה בחסידים בעיתונות שהופיעה בתקופה הנדונה כאן. הידיעות שהגיעו לפתחה תיארו לעיתים קרובות את בתי התפילה החסידיים ככאלה שבהם אי סדרים המתבטאים בשיחות בטלות ובקלות ראש;[179] את החסידים כמי שמבלים את ימיהם 'בשתיית יין שרף עד כדי הכאה והקאה';[180] ואת חגיגותיהם והילולותיהם ככאלה שבחסותן נהפך בית המדרש לבית מרזח.[181] טענות חוזרות אלה – כאשר נסיר מעליהן את המעטפת השיפוטית, כמו גם את הטון הניצי שהוביל לחיפוש אחר מקרי קיצון – יש בהן כדי ללמד על נדבך מרכזי ורב חשיבות שהונח בבסיס החוויה החסידית הקהילתית, והשתית אותה על שיתופיות המיתרגמת להתלהבות דתית בעלת עוצמה.

חגים ומועדים שמזוהים עם משמעות קהילתית עטו אף הם בעיירות רבות אופי 'חסידי'. ניתן להבחין בניכוס מסוג זה, לדוגמה, ביחס לשמחת תורה, שמאפייניו הקהילתיים מתבטאים בקביעת מרכז הווייתו בבית הכנסת, בשיתוף כלל אנשי הקהילה – לרבות נשים וילדים – בחגיגות, ובמנהגים קולקטיביים כמו טקס ההקפות, תהלוכות המוניות, וסעודות משותפות בהובלת ה'חברות' הקהילתיות.[182] בעיירות רבות תפסו החסידים, במתכוון או שלא, את מוקד תשומת הלב בשמחת תורה, והלבישו עליו כסות אקסטטית. השטיבל המקומי מטפס היה ביום זה 'לשיא פופולריותו',[183] עד כי היו שהצהירו ש'זה היה יומם וחגם של החסידים'.[184]

---

[178] שמואל ורסס, 'החסידות בעיני ספרות ההשכלה: מן הפולמוס של משכילי גליציה', הדת והחיים, עמ' 54–57. ראו גם: ביאל, חסידות, עמ' 437. על דיווחים ביקורתיים מצד משכילים על פרקטיקות של שתייה לשכרה ושל עישון בקרב החסידים ראו גם וודז'ינסקי, השכלה וחסידות, לפי המפתח ('אלכוהול', 'טבק').

[179] איש שדה־לבן, 'מעשים בכל יום: שדה לבן (פ' קיוב)', המליץ, 2 בנובמבר 1885, עמ' 1268–1269.

[180] משה וויינבערג, 'מעשים בכל יום: קאמעניץ (פאדאלסק)', המליץ, 14 בנובמבר 1884, עמ' 1383–1384.

[181] משה, 'מעשים בכל יום: טוראוו', המליץ, 1 בנובמבר 1881, עמ' 841.

[182] אברהם יערי, תולדות חג שמחת תורה: השתלשלות מנהגיו בתפוצות ישראל לדורותיהן, ירושלים תשכ"ד, עמ' 223–230, 243–254, 275–276.

[183] שזר, כוכבי בוקר, עמ' 105. שזר מתייחס בדברים אלה לליל שמיני עצרת; על פי המנהג החסידי, היו מקדימים ומקיימים את מנהג ה'הקפות' גם בערב זה, נוסף על המנהג הרגיל לקיימן למחרת, בליל וביום 'שמחת תורה'. על כך ראו: ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 189–190. עם זאת, ראוי להדגיש כי כותבי זיכרונות רבים, שיצוטטו להלן, המתייחסים לפופולריות של השטיבל החסידי בחג, אינם תולים אותה במועד המוקדם של החגיגה – וייתכן שמועד זה אכן לא נהוג היה בכל בתי התפילה החסידיים – אלא בהווי הייחודי שהתפתח אצל החסידים ביום זה.

[184] שרה רוזוב, 'העיירה ואנשיה בזכרון בניה', ספר־יזכור דוקשיץ־פאראפיאנוב: אנדרטה לזכר שתי קהילות יהודיות, בעריכת דוד שטוקפיש, תל אביב 1970, עמ' 110.

טקס ההקפות של החסידים הוא שעמד, בדרך כלל, במוקד העניין הציבורי. בני העיירה מגיעים היו לחזות בו, ולעיתים גם מצטרפים אל התהלוכות ואל הריקודים שפרצו את גבולות השטיבל וזלגו אל רחובה של עיר. הבולטות של החסידים בחיים הקהילתיים נתבטאה ביום זה גם ברשות שנטלו לעצמם לבקר בבתים פרטיים, ו׳לתדלק׳ את הלהט המשותף במאכלים ובמשקאות חריפים שהוגשו בהם.[185]

אווירה של להט ושל דבקות בתוך המפגשים החסידיים נצרבה בזיכרונם של רבים מבני התקופה לא רק במועדים מיוחדים אלא לאורך השנה כולה. כך, למשל, עולה מן ההתייחסויות הרבות אל ההתאספות החסידית השבועית במסגרת ׳הסעודה השלישית׳. המטען הרוחני שיוחס לשעות הדמדומים של יום השבת, יחד עם המסורות המוזיקליות החסידיות שנוהגים היו המשתתפים לנגן בשעה זו, שיוו להתכנסויות אלה עוצמה ייחודית שרישומו הועלה לימים על הכתב כחוויה מכוננת בהווי החיים החסידי.[186]

מפגשים בעלי אופי חברתי תפסו מקום מרכזי בחיי הקהילה החסידית גם לאורך ימות השבוע. מעבר לשיעורים שנמסרו דרך קבע בכלל בתי המדרש, התקיימו בשטיבל החסידי התכנסויות שבמרכזן עיסוק בדברי חסידות.[187] מקום מרכזי במפגשים אלה תפסה גם הסיפורת החסידית. אף שהשנים הנדונות כאן היו עדות לגלי הדפסה נרחבים של סיפורי השבחים החסידיים, חיוניותם האוראלית של הסיפורים נשתמרה גם בשלב זה, והעניקה למעשה הסיפור, אירוע ההיגוד או ה־storytelling מקום דומיננטי בתוך החוויה החסידית.[188]

---

[185] לדוגמאות ראו: פייגלשטיין, היה הייתה, עמ׳ 345; זלצמן, שלושה דורות, עמ׳ 102; אלקה וינד (ברייער), ׳ילדות באוליקה׳, ספר אוליקא, עמ׳ 102; זהבה גפריתי־גרבוז, ׳ימים נוראים וימים טובים בעיירה׳, ספר סטולין, עמ׳ 130; טובה סירוטה־ליפשיץ, ׳סטולין עיירתי׳, שם, עמ׳ 136; דב רבין, ׳בתי כנסת ומדרש׳, גרודנה, בעריכת דב רבין, ירושלים תשל״ג, עמ׳ 338; ברמאן־קופלוביץ׳, על בית אבא, עמ׳ 498–500; זנדווייס, סארני, עמ׳ 31; אריה אטשטיין, ׳בין מלחמה למלחמה׳, ספר סארני, עמ׳ 164; אשר מיאסניק, ׳בית הכנסת דחסידי סטולין־קרלין׳, שם, עמ׳ 215; קוסטרינסקי, חסידי סטולין, עמ׳ 225; גרמי, בתי הכנסת, עמ׳ 161–162; יהושע סווידלער, ׳קאָבילניקער פייזאַשן און טיפן׳, ספר קובילניק, עמ׳ 93–95; שארפשטיין, דונוביץ, עמ׳ 44; זוסמאן, שטיבל סטולין, עמ׳ 49; גולדנשטיין, השוחט, ב, עמ׳ 427; קוטיק, מה שראיתי, עמ׳ 258, 330.

[186] לדוגמאות ראו: זלצמן, בנתיבי הימים, עמ׳ 39; יצחק ציילנגולד, ׳לא נותקה השרשרת׳, ספר אוליקא, עמ׳ 215; יעקב גלוברמן, ׳בליהוש׳, ספר סטולין, עמ׳ 240; הרצל צוקער ומיכאל ווייצמאן, ׳אונדזער שטיבל׳, ספר הורוכוב, עמ׳ 54; קאצוביץ, למקום תורה, עמ׳ 16; אורי, פרקי זווהיל, עמ׳ 167; אליה צלנצ׳וק, ׳בתי־כנסת וחברות (זכרונות)׳, ספר יאנוב, עמ׳ 80; לב־כוכב, תחנות בחיי, עמ׳ 2.

[187] ראו למשל: קוטיק, נע ונד, עמ׳ 230–231.

[188] על הדפסת סיפורי השבחים בתקופה הנדונה כאן ראו במיוחד: קיציס, ספרות השבחים. על היחס בין הסיפורת החסידית האוראלית והכתובה ראו: דיינר, אנשי משי, עמ׳ 220; גלמן, מדריך למחבר; ברוש, כמעשה הספיר, עמ׳ 15–16; יואב אלשטיין, בואו לתקון: ביבליוגרפיה של הספרות החסידית, רמת גן תשס״ז, עמ׳ 463–466; גריס, ספר, סופר וסיפור, עמ׳ 36–37.

פעולת הסיפור, מטיבה, נעשית בקבוצה, ומשכך אין תמה שהיא תפסה את קדמת הבמה בהתכנסויותיהם של החסידים. דמויות של מְסַפרים כריזמטיים שקיבצו סביבם את המתפללים בהזדמנויות שונות, ושלהבו את דמיונם באמצעות מעשיות חסידיות השגורות על לשונם, הופיעו בבתי תפילה חסידיים רבים, ומילאו תפקיד רב חשיבות בהווי החברתי שלהם.[189] 'הגורמים החשובים ביותר' בהתרחשויות אלה, כפי שטען פישל שניאורסון (1888–1958), שהעלה על הכתב סיפורים ששמע מפי אביו, שניאור זלמן (1864–1928), 'אמן הסיפור',[190] היו 'אישיות המספר ותגובות החסידים־השומעים במסיבה על הסיפורים'.[191]

הכריזמטיות ששבה ועולה מן העדויות השונות המתארות את אירוע ההיגוד של הסיפור החסידי טמונה, למעשה, כבר בתכונות הז'אנר, המאופיין – במיוחד כאשר הוא עומד בהשוואה אל מול התורות או הדרשות החסידיות – בחירות יצירתית רבה. כך, יוסף דן ראה בסיפור החסידי 'סוג ספרותי מהפכני בחדשנותו',[192] בעל מסלולי התפתחות עצמאיים, 'חופשיים מדוגמות רעיוניות'.[193] יואב אלשטיין – בחלקו את המערכת הספרותית לחטיבה אתית לעומת חטיבה אקסטטית – הכליל גם הוא את הסיפור החסידי בקטגוריה

---

[189] בהלימה למיקוד של חקר החסידות בשכבת ההנהגה, גם עיקר המחקר על הסיפור החסידי כפעולה וכפרפורמנס עוסק בצדיק החסידי כמספר. ראו למשל: רבקה דביר־גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הלויתן: עיון בסיפורי מעשיות מפי צדיקים, תל אביב תשס"ג, עמ' 119–147; ברוש, שם, עמ' 23–35. ואולם, מעשה הסיפור היה נפוץ בצורה נרחבת גם בתוך עדות חסידים. לדוגמאות ראו: אורי, פרקי זווהיל, עמ' 167; יחיאל רזניק, 'במקום שבעלי תשובה עומדים...', ספר דובוסרי, עמ' 204–205; ש"ז ווילענטשיק, 'זכרונות פון מיין אַמאָליקער היים', ספר בוטן, עמ' 43–44, 50; שמואל ברעם, 'תלמיד חכם קורצאי', ספר קוריץ, עמ' 315; זוסמאן, שטיבל סטולין, עמ' 47; ינאי, זיכרונות, עמ' 26; זנדווייס, הרבי מסטולין, עמ' 175. על 'סטוריטלינג' כעל אמנות הסיפור וכריטואל חסידי, ועל ערכו כפי שעולה מן הסיפורים חסידיים ראו: Levi Cooper, '"But I Will Tell of Their Deeds": Retelling a Hasidic Tale about the Power of Storytelling', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 22 (2014), pp. 127–163; Justin Jaron Lewis, 'Performing the Past in Hasidic Tales', *Journal of Modern Jewish Studies*, 16 (2017), esp. pp. 457–459; Chen Mandel-Edrei, 'The Modern Individual and the Hasidic Praxis of Storytelling', *Journal of Modern Jewish Studies*, 21 (2022), pp. 365–393

[190] שניאורסון, איש מפי איש, עמ' 96. לדיון בהנהגתו הכריזמטית של אביו ראו להלן, בפרק הרביעי, בסמוך להערות 194–196.

[191] שניאורסון, שם, עמ' 94. על שניאורסון ועל האוריינטציה הנאו־חסידית שמבעדה ניגש לסיפורת ולרעיונות החסידיים ראו: Alyssa Masor, *The Evolution of the Literary Neo-Hasid*, PhD Thesis, Columbia University, 2011, pp. 199–247

[192] דן, הסיפור החסידי, עמ' 36.

[193] שם, עמ' 5.

האחרונה, שמטרתה, לדבריו, 'היחלצות מתנאי העולם'.[194] ציפי קויפמן, שבחנה את הסיפורים החסידיים מבעד לפריזמה ה'נרטיבית', עמדה גם היא על המתח המתקיים בהם בין הערכים הנורמטיביים ובין יסודות רליגיוזיים וספונטניים החותרים תחתיהם,[195] ובהמשיכה את הקו של קויפמן, ראתה גם רעות ברוש בסיפור החסידי 'קריאה לחינוך נרטיבי', ובסיטואציה הסיפורית הזדמנות ליצירת מרחב התקשרות בין־אישי.[196] החירות הגלומה בסיפורת החסידית, והאפשרויות הבין־אישיות והרגשיות שהציעה לעוסקים בה, מאפשרות אפוא לראות בדומיננטיות שלה בתוך המפגשים החברתיים החסידיים נדבך נוסף שהעמיק את הזיקה הרגשית ואת תחושת השייכות בין החברים בעדה החסידית, והזין את יסודות ההתחדשות ואת ההתלהבות הרליגיוזית שאפיינה את חוויות החיים המשותפות שחלקו.

הזיקות האינטימיות בין החברים בעדה החסידית עמדו במובנים מסוימים, וכפי שהראיתי לעיל, במתח אל מול החוק ההלכתי. הניסוח והפרשנות של מורי החסידות לערכים אלה אופיינו, לפיכך, בזהירות שלא להפר את האיזון בין שני הממדים – ההלכתי־פורמלי והרגשי־רליגיוזי.[197] גלגוליהם של ערכים אלה והאופנים שבהם הובנו בנקודות זמן שונות בתולדות החסידות מצביעים גם הם על ניסיון לתחום אותם לתוך גבולותיה הנוקשים של המסגרת הדתית המובנית. על רקע זה ניתן להבין, למשל, את תהליך המיסוד של ה'התוועדות' החסידית בתוך הסדרים שנקבעו בישיבת 'תומכי תמימים' בליובאוויץ'. ההתכנסות הספונטנית והשיתופית כפי שהיא מוכרת מבתי התפילה החסידיים הפכה בין כותלי הישיבה לריטואל מוסדר, המתקיים במועד קבוע מדי 'ראש חודש', וכפוף לניהולם של גורמים חינוכיים מוסמכים. בתוך מסגרת זו, גם אם נפרצו קמעא גבולות השגרה וניתנה לגיטימציה להתנהגויות בעלות אופי אקסטטי, גבולות ה'מותר' וה'אסור' נותרו ברורים. מאמצי המיסוד אף אפשרו לאדמו"ר ומייסד הישיבה, שלום דוב־בער, לגייס את הריטואל ולהפיצו בקהילות החב"דיות כחלק מניסיונותיו ללכדן סביב מאבקו במודרנה.[198]

---

[194] אלשטיין, האקסטאזה, עמ' 17.

[195] Tsippi Kauffman, 'The Hasidic Story: A Call for Narrative Religiosity', *The Journal of Jewish Thought & Philosophy,* 22 (2014), pp. 101–126

[196] ברוש, כמעשה הספיר, עמ' 191–196.

[197] ראו לעיל, בסמוך להערות 157–161.

[198] מכתב יוסף יצחק שניאורסון לחתנו, מנחם מנדל, מיום י"ב בתמוז תש"ג, מובא בתוך: שניאורסון, קונטרס ומעין, עמ' 4–5. וראו גם: לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 81–86; לוונטל, בין מיסטיקה למודרניות, עמ' 247–250; נפתלי בראור, 'ייסודה של ישיבת "תומכי תמימים" והשפעתה על תנועת חב"ד', ישיבות ובתי מדרשות, עמ' 364–366; פרידמן, משיח ומשיחיות, עמ' 186.

בדומה לכך, גם בכמה קבוצות חסידיות שפעלו בפולין במחצית הראשונה של המאה העשרים גויס ערך החברות לצורך מטרות דתיות־פורמליות. כמה מנהיגים חסידיים בני התקופה – בהם, למשל, קלונימוס קלמיש שפירא, האדמו״ר מפיאסצ׳נה (1889–1943) – קראו לחסידיהם לטפח קשרים בין־אישיים שמטרתם לחזק את יכולת העמידה בפני הכוחות החילוניים העולים. ההתוויה הכוללת של קשרים חברתיים אלה בכתביהם של המנהיגים החסידיים מציבה אותם על הציר המתוח שבין רוחניות רליגיוזית לדתיות ממוסדת. עם זאת, מטרת העל, כפי שהציגה גלן דיינר, ביקשה להטות את הכף לטובת המסגרת הדתית־האורתודוקסית, ולתת לה עדיפות על פני התנהגויות אקסטטיות או חתרניות. כל צד בתוך מערכות יחסים אלה אמון היה, לדבריו של דיינר, על עידוד חברו לאחוז בסטנדרטים גבוהים יותר של אדיקות דתית, והפרקטיקה שהוצבה במרכז הקשר החברי הייתה לעיתים קרובות הלימוד המשותף. יתרה מכך, משעה שנטש אחד הצדדים את אורחות החיים המסורתיים, הפכו על פי רוב היחסים החבריים ליחסי ניכור. בהמשך, עם הפוליטיזציה של החברה היהודית בפולין בין מלחמות העולם, מוסדו ערכי החברות והסולידריות לתוך מסגרות פוליטיות כמו תנועות הנוער האורתודוקסיות.[199]

למרות הניסיונות לרסן את גבולות האינטראקציה החברתית־הרגשית בין החסידים, לא תמיד נשמר האיזון בין ממדיה השונים של החוויה החסידית. בצד ההכוונה של הערך השיתופי לתוך מבנים ממוסדים וגיוסו לשם ביצור ערכי המסורת הרי שבמקרים מסוימים התפתחה האווירה החברתית החסידית בכיוונים אחרים, שאופיינו דווקא במגמות של פתיחות, של גמישות ושל מתיחת גבולות. ברובד הפשוט ביותר, האינטראקציות החברתיות לא נותרו בגבולות העולם הדתי בלבד, אלא פרצו אל תוך מרחבי החולין. באופן טבעי, ההתכנסויות שהתקיימו בתוך גבולותיו של השטיבל החסידי ׳יובאו׳ במקומות רבים גם לבתיהם

[199] דיינר, חברות. לתיאור ׳החבורה החסידית׳ בכתבי האדמו״ר מפיאסצ׳נה ראו: קלונמוס קלמיש שפירא, בני מחשבה טובה, תל אביב תשל״ג; הנ״ל, הכשרת האברכים, מבוא השערים (לחובת האברכים), צו וזרוז, ירושלים תשס״א, עמ׳ קמב–קנה, רפ–רצא. ראו גם: הרמן, היחס לבני הנוער, עמ׳ 151–153; צבי לשם, בין משיחיות לנבואה: החסידות על פי האדמו״ר מפיאסצנא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס״ז, עמ׳ 151–195. על השתתת החידוש שבחסידות על הפן החברתי בהגותו של האדמו״ר מפיאסצ׳נה ראו שם, עמ׳ 72–75.

הפרטיים של החסידים המקומיים ולעיתים אף לבתי העסק שלהם,[200] והשיח הער בתורות חסידיות או במעשיות מצדיקים התגלגל גם הוא לשיחות בענייני השעה.[201]

רוחות התקופה והמבנים התרבותיים החדשים שהופיעו בחברה היהודית בת הזמן חלחלו גם הם במקומות מסוימים לתוך החבורות החסידיות בקהילה ועיצבו מחדש את האינטראקציות שנתכוננו בתוכן. בנבל החב״דית, למשל, הפכו חלק מן ההורים לתלמידי ה׳חדר המתוקן׳ של המורה מנדל ירשין ל׳חוג ידידים אשר מדי פעם היו מתכנסים בבית אחד מהם ומבלים את שעות הערב בשיחות ובמשחק שחמט, אגב פיזום ניגונים חסידיים והערות בניגון של לימוד גמרא׳. החברים בחוג חברתי זה היו כולם, לדברי מנחם אוריאלי, תלמיד ה׳חדר׳, ׳ציונים מתוך עצם יהדותם׳, ולעיתים גם היו מנהלים ויכוחים עם חסידים אחרים אשר טענו כנגדם כי אין לדחוק את הקץ.[202] בדומה לכך, לעמיל גבזה, מבכירי החסידים שהתקבצו סביב האדמו״ר נח מאלוביצקי בלחוביץ, הוקסם אף הוא מהופעתה של הציונות. לדברי בתו, חיותה בוסל (1890–1975), בתוך סיפורי המופתים שהיו מתגלגלים בשעת בין השמשות בבית המדרש של הרבי, היה כורך אביה גם את הסיפורים ׳על נס הרצל׳, שאותם היה מלקט ביסודיות.[203]

בצ׳רניבצי שבפודוליה – כך העיד אחד מבני העיירה – הפך ביתו של אליהו קמינצקי, חסיד ציוני מודרני, למוקד למפגש שבועי שבמרכזו קריאה בעיתון ׳הצפירה׳. כשלעצמה הייתה ההתכנסות לשם קריאה משותפת בעיתון פעילות רווחת במקומות רבים, והיא נועדה לאפשר לכלל המתעניינים להיחשף לגיליונות שבידי

---

[200] לדוגמה: רחל קונופיאטה, ׳מהווי החסידים בעיירתנו׳, ספר ציחנוביץ, עמ׳ 470; קצנלסון, מה שראו עיני, עמ׳ 30–31; ׳שמואל אבא סודיט׳, ספר בנדרי, עמ׳ 411; ׳זאמיחוב׳, ספר קמניץ פודולסק, עמ׳ 159; ברנשטיין, ממה שהיה, עמ׳ 58–59; שארפשטיין, דונוביץ, עמ׳ 43.

[201] ראו למשל: נחום פעק, ׳יאסי – דעם מאקאראוועך רבינ׳ס גבאי׳, ספר דובוסרי, עמ׳ 233–234; דוד מרנץ, ׳משפחת אלי יוניצ׳מן׳, ספר טרוביץ, עמ׳ 143–144; פליאור, דווינסק, עמ׳ 76. כאן יש להעיר כי במסורת החסידית, כפי שהראה מנדל פייקאז׳, המושג ׳סיפורי מעשיות׳ הובן במשמעו הרחב ביותר: ׳סיפורי דברים שבין אדם לחברו במעשים מתחומי המציאות הגשמית, ואף ״שיחות בטילות״ ודברים מענייני מאווייו של האדם וחלומות בהקיץ. לפיכך המושג ״שיחות־חולין״ אינו נבדל בדבריהם [של סופרי החסידות] הבדלה ערכית מ״סיפורי־מעשיות״׳ (מנדל פייקאז׳, חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה, בכתביה ובספיחיה, מהדורה שנייה ומורחבת, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 84–85).

[202] אוריאלי, בשוב בנים, עמ׳ 31–32. וראו גם להלן, בפרק השישי, בסמוך להערה 120, וכן בסמוך להערה 322.

[203] חיותה בוסל, ׳איך עליתי׳, ספר העליה השניה, בעריכת ברכה חבס, תל אביב תש״ז, עמ׳ 141. גבזה היה אחד החסידים שמילאו תפקיד משמעותי בהשגת העצמאות של עדת החסידים בלחוביץ מידי חצר סטולין בשנות השישים של המאה ה־19 (גרינשפן, רבי אהר׳לי, עמ׳ 198–199). על תמיכתו בציונות – לטענת בני העיר, כמו גם לדברי בתו, בניגוד לעמדת הצדיק מלחוביץ – ראו גם: הנ״ל, ׳רבי לעמל גאווזה׳, ספר לחוביץ, עמ׳ 213; חיותה בוסל, ׳על עיירתי לאחוביץ׳, שם, עמ׳ 252–253.

ה׳חותמים׳ הספורים שבתחומי העיירה. יחד עם זאת, אין זה מן הנמנע כי מועד ההתכנסות – במוצאי השבת, מייד לאחר ההבדלה – ניזון מן ההווי החסידי של שעות ׳בין הערביים׳ שקדמו לו,[204] ועיצב בהשראתן גם את המעבר אל ימי החולין, ואל ענייניהם, המקופלים בין דפי העיתון. בחירתו של הכותב – שביקש לתאר את בית גידולו של ברוך קרוא (1889–1972), נכדו של קמינצקי – לעסוק, מייד לאחר הצגת טקס הקראת ׳הצפירה׳, באגדות ובסיפורים החסידיים שהיו נשמעים בין כותלי הבית, עשויה אף היא לרמז על עירוב מסוים בין התחומים, ומאפשרת, בהלימה לכך, לעמוד על משהו מאופייה החסידי של התכנסות שבועית זו, ולראות בה מעין וריאציה מודרנית של ההתכנסות החסידית המסורתית.[205]

המפגשים החסידיים בנבל, בלחוביץ, בצ׳רניבצי או במקומות אחרים שבהם העדה החסידית או חלקים ממנה נטו אל המרחב התרבותי החילוני המתחדש – כמו הניסיונות הממסדיים לקדם צורות ׳אורתודוקסיות׳ של התכנסות חברתית־חסידית – שבים ומלמדים על מרכזיותו של הקשר הבין־אישי בתוך החיים החסידיים. המשקל הרב שנודע לקיום השיתופי בחיים החסידיים הוליד תופעות של רליגיוזיות והתלהבות דתית שמצאו את ביטויין בחגיגות מרובות, בציון מועדים חסידיים ייחודיים, בסעודה השלישית או במפגשים היום־יומיים שבמרכזם הסיפורת החסידית על ההזדמנויות הבין־אישיות והרגשיות שהציעה לעוסקים בה. ההתבוננות על המפגשים החברתיים כעל מרכיב בעל חשיבות בחוויה החסידית מאפשרת לקלף, במידת מה, את השכבה ה׳התנהגותית׳ שבאורח החיים החסידי – הקושרת אותו אל פרקטיקות מובחנות – ולזהות את שגשוגו של הקיום החסידי גם בשעה ובמקום שבהם התרופפו או נעלמו בהדרגה חלק מהביטויים המוסדיים המוכרים. הניסיון לראות בחוויה החסידית מרחב שבתוכו התאפשרה התפתחותם של ׳ארוס׳, של השראה רוחנית, או של התחדשות תרבותית, הוא, במובן זה, רובד נוסף המאפשר להכיר בחיוניותם של החיים החסידיים ובצורות הביטוי השונות שעטו.

ד. בין יריבות לסובלנות: יחסים בין קבוצות חסידיות

התמונה המתקבלת עד כה באשר לצורת התארגנותן של העדות החסידיות ברובד המקומי מלמדת על שילוב של יחסים תועלתניים שמקורם ברצון לקדם אינטרסים כלכליים־מעמדיים בתוך המבנים הפורמליים וההלכתיים של הקהילה היהודית, עם יחסי קרבה שבכוחם ללכד את העדה החסידית ברובד הבין־אישי ולאפשר את שגשוגם של שאר רוח ושל התלהבות הדתית. להלן אבקש לעמוד על משמעות נוספת של הדואליות

[204] ראו לעיל, הערה 186.

[205] שחם־שוחטמאן, ילדותו, עמ׳ 273–274. וראו גם: קרוא, שלוש ערים, עמ׳ 261.

שאפיינה את צורת ההתארגנות והתפקוד של הקהילות החסידיות, ולהצביע על שני כיוונים שבהם השפיעה על היחסים בין קבוצות חסידים שונות.

האינטרסים השונים – ולעיתים אף המנוגדים – שסביבם התלכדו העדות החסידיות, שימשו, באורח טבעי, גם גורם מפלג, ועודדו תחרות ומחלוקת. הסכסוכים והמאבקים בין הסיעות החסידיות בקהילה מוכרים היטב מן המחקר ההיסטורי של החסידות.[206] הדומיננטיות של מוטיב המחלוקת משתקף באופן ברור גם בעיתונות היהודית שראתה אור בתקופה הנדונה כאן; זו גדושה בידיעות שנשלחו אליה מרחבי תחום המושב, ודיווחו על קטטות ועל עימותים מקומיים בין קבוצות חסידים. במרכזם של התנגשויות מקומיות אלה עמדו שלל סוגיות: ויכוחים על דקויות בנוסח התפילה בתוך בתי המדרש, במקרה שהתפללו בהם קבוצות חסידיות שונות זו לצד זו;[207] קנאות לצדיק זה או אחר, שהובילה למתיחות בין קבוצות חסידיות, להלשנות ולהתנכלויות לצדיקים או לנציגיהם;[208] ומאבקים בין סיעות חסידיות סביב מינוי רבנים וכלי קודש,[209] שהתגלגלו לעיתים לכדי חרמות ובידול מוסדי־ריטואלי מוחלט בין הקבוצות.[210]

---

[206] וודז׳ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ׳ 231–232; אסף, נאחז בסבך, עמ׳ 179–234, 276–281; הנ״ל, הציץ ונפגע; שגיב, השושלת, עמ׳ 162–171; ביאל, חסידות, עמ׳ 434–435. על המאבקים הפנים־חסידיים בחסידי ברסלב ראו גם לעיל, בפרק הראשון, הערה 39.

[207] ראו למשל על מריבה בין חסידי חב״ד לבין חסידי ׳פולין׳ בשל ׳הפסק׳ בתפילת ראש השנה: פלוני, ׳מעשים בכל יום: סלאבאדקא (פרור קיוב, פ׳ טשערניגוב)׳, המליץ, 30 בינואר 1889, עמ׳ 1–2. על מריבה בין חסידי זינקוב בדוניביץ ובין יתר המתפללים בבית המדרש בשל מנהגם של חסידי זינקוב להקדים את ספירת העומר לאמירת ׳עלינו לשבח׳ ראו: ׳מעשים בכל יום: מדונאוויץ (פ׳ פאד)׳, המליץ, 5 במאי 1884, עמ׳ 530.

[208] על חסידיו של חיים טויבמן מברזנה, שהתנכלו לצדיק אברהם שמואל פצ׳ניק מברזנה, והלשינו עליו לשלטונות בעת שביקר את חסידיו בקליבאן, ראו: ליבוש העללער, ׳מעשים בכל יום: האשט (פ׳ וואלהין)׳, המליץ, 14 בינואר 1889, עמ׳ 2. להכחשה שלפיה המלשין אינו מחסידיו של חיים מברזנה ראו: ׳מעשים בכל יום: מברעזנא׳, המליץ, 17 בפברואר 1889, עמ׳ 5. על המתיחות והתחרות בין החסידים בקוברין סביב דמותם של הצדיקים מסלונים ומקוברין ראו: וורניק, זיכרונות, עמ׳ 57–58.

[209] ראו למשל: ב״ז, ׳מעשים בכל יום: קרוקאוו׳, המליץ, 6 ביולי 1880, עמ׳ 258; אב־ידור, ׳לרוח היום׳, המליץ, 16 באוקטובר 1901, עמ׳ 1; ינאי, זיכרונות, עמ׳ 37.

[210] על נתק מסוג זה בין חסידי ליובאוויץ׳ לחסידי קאפוסט בווליז (Velizh; פלך ויטבסק) ראו: אני ולא מלאך, ׳עזרת סופרים: יבינו הבוערים בעם׳, המליץ, 2 במרץ 1883, עמ׳ 214–216 (וראו תגובה לדיווח זה: אש״ו, ׳סרעבנא׳, המליץ, 9 באפריל 1883, עמ׳ 396–397, ותגובת ארז שם). על נתק בין חסידי קאפוסט לחסידי ליאדי בהיידוצישאק (Adutiškis; פלך וילנה) ראו: יוסף דוב גארדאן, ׳מעשים בכל יום: שווינצאן׳, המליץ, 16 באפריל 1891, עמ׳ 2; יהודה ליב שפיז, ׳מעשים בכל יום: שווינצאן (פ׳ ווילנא)׳, המליץ, 10 במאי 1891, עמ׳ 2–3. על פירוד בין חסידי סדיגורה לחסידי בויאן בקמניץ־פודולסק ראו: אלמוני, ׳קאמעניץ־פאדאלסק׳, המליץ, 8 ביולי 1887, עמ׳ 1502.

המוטיב הבולט, השב וניבט מן העיון בקונפליקטים אלה, הוא היעדרם של מניעים אידאולוגיים ושל חילוקי דעות עקרוניים בין הקבוצות.[211] עניין פעוט ששימש זרז להתלקחותו של מאבק בין שתי עדות חסידיות המתחרות זו בזו, עשוי היה במקרים רבים לספוח לתוכו שלל סוגיות, ולהגיע לכדי עימות רחב ורב רושם. כך, למשל, תיאר אחד העם את המחלוקת שהלכה והתעצמה למן השתקעותו של הצדיק יצחק טברסקי (1812–1885) בעיר הולדתו, סקווירה, בין חסידיו ובין חסידי סדיגורה המקומיים:

> בימים הראשונים היתה מחלוקת תמידית בין חסידי ר׳ איציקל ובין שרידי חסידי רוז׳ין, שכמובן עוד נשארו בעיר. מתחילה קיבלה המחלוקת צורה של התחרות פשוטה, אבל מעט מעט נוצרו דברים שונים, שהיו מעין נושא המחלוקת (למשל ״ויקרב קץ משיחיה״, שהרוז׳ינאים היו משמיטים את המילה ״קץ״), וזוכר אני שנתחזקה המחלוקת בגלל בית תפילה שלהם (קלויז) שרצו הרוז׳ינאים לבנות מחדש, וחסידי ר׳ איציקל התנגדו לזה בכל תוקף, מפני שחשבו, בצדק, שהדבר הזה יחזק את השפעתם של מתנגדיהם בעיר. הדבר הביא לידי מלשינות ומעשים מכוערים משני הצדדים, אבל סוף סוף גברו הרוז׳ינאים ובנו בניין יפה בשביל ה״קלויז״ שלהם. ואני, עם היותי אז רק כבן עשר או אחת עשרה, הייתי בקי בכל פרטי הענין, והייתי מתעניין בו הרבה, לפי שאבי היה אחד מראשי השתדלנים מצד הסדיגוראים, ובכל קלישות ידיעתו בלשון המדינה, היה יוצא ובא אצל הפקידים בנוגע לענין הזה.[212]

משמעות היעדרו של מרכיב אידאולוגי מוצק מן המחלוקות החסידיות היא, בין היתר, שעימותים אלה לא היו בעלי אופי ׳חסידי׳ ייחודי, אלא חלק מהתנהלות טיפוסית של קבוצות ושל בעלי אינטרסים החולקים מרחב קהילתי וציבורי משותף, ונאבקים על עמדות של כוח ושל השפעה בתוכו. בתוך מערכת הזיקות המורכבת שקיימה העדה החסידית עם הרכיבים החיצוניים לה עשויים אפוא הקונפליקטים לייצג את אחד מביטוייו של

---

[211] לדוגמאות נוספות לכך ראו: ׳מעשים בכל יום: מזאסלאוו (פ׳ וואלהין)׳, המליץ, 5 בספטמבר 1884, עמ׳ 1097; איש פלוני וכהן הוא, ׳מעשים בכל יום: שדה לבן (פ׳ קיוב)׳, המליץ, 3 בספטמבר 1883, עמ׳ 1040. מובן כי החסידים עצמם, בדומם במחלוקות המתרבות בתוכם, ראו אותן כנטועות במניעים אידאולוגיים מובהקים. גם את הניסיון לשכך את המריבות ביניהם ולתמוך בפלורליזם פנים־חסידי (שביטוייו המעשיים יידונו להלן) עיגנו במטען קבלי־מיסטי של ׳שורשי הנשמות׳. ראו למשל: היילמן, בית רבי, עמ׳ 14. וראו לעיל, הערה 52.

[212] אחד העם, פרקי זיכרונות, עמ׳ 78. על הגורם החברתי־הכלכלי שחצץ בין הקבוצות ניתן ללמוד מכך שעם הגעתו של יצחק טברסקי לעיירה נמשכו אחריו, לדברי אחד העם, ׳ההמון׳, ואילו ׳החסידים ממדרגה יותר גבוהה נשארו נאמנים להרבי מרוזין׳: הנ״ל, ׳פרקי־זכרונות׳, רשומות, ה (תרפ״ז), עמ׳ 124.

הרובד הפונקציונלי של היחסים שנתרקמו בינה ובין מקבילותיה, ואת נקודת המבט התחרותית־האינטרסנטית שמבעדה הן התבוננו זו על זו.

בצד מרכזיותם של מאבקי הכוח בתוך החברה החסידית, מובן כי אין הם ממצים את טיבם של יחסי הגומלין בין הקבוצות החסידיות. היעדרה של מחלוקת עקרונית בין העדות החסידיות השונות, הקרבה התרבותית והדמיון שהסתמן בין ההתנהלות החברתית בבתי התפילה שלהן – כל אלה עשויים היו להזין גם תהליכי התלכדות, הן ברמת החסיד הבודד הן ברמת העדות השונות, ולהוליד ביטויי סובלנות או שיתוף פעולה. גם אם ביטויים אלה זכו להד ציבורי חלש יותר – שכן נעדרו מהם התסיסה ושלהוב היצרים שהיו כרוכים בסכסוכים ובמחלוקות – הרי שההיגיון מחייב כי בתוך המארג החברתי־החסידי הרחב התקיים מנעד רחב של דפוסי קיום משותף. ואכן, המקורות המתארים את החיים החסידיים בני הזמן מדווחים על שלל תופעות המושתתות על יחסים של קבלה הדדית בין קבוצות חסידיות. אין כוונתי לתיאורים אידיליים של יחסי רעות ברובד החברתי־הקהילתי – שניתן וצריך, כמובן, להטיל ספק במידת מהימנותם ההיסטורית – אלא לתיעוד של תופעות קונקרטיות שיש בהן כדי ללמד על קיומו של פלורליזם תרבותי וערכי בין הסיעות השונות. תופעות מסוג זה – ובראשן הנכונות שגילו חסידים לקיים קשרי 'רבי וחסיד' עם מספר צדיקים במקביל – אומנם זוהו זה מכבר על ידי חוקרים שבחנו את הדינמיקה החברתית הפנים־חסידית, אך הן מוקמו, לרוב, בשולי החיים החסידיים.[213] לעומת זאת, הדוגמאות הרבות שאביא להלן והגיוון הפנימי העולה מתוכן ילמדו כי אין מדובר בתופעות מעוטות ערך אלא בכאלה שבכוחן לספק זווית נוספת ורבת משמעות להתבוננות על החוויה החסידית בת הזמן.

אחד הביטויים המרכזיים לסובלנות הפנים־חסידית הוא, כאמור, נאמנותם של חסידים מסוימים אל מספר צדיקים בעת ובעונה אחת. כזה היה, למשל, אחד ממקורביו הנאמנים ביותר של הצדיק חיים מברזנה, ומן המתפללים הקבועים בבית המדרש שלו, שתואר על ידי יהודה לייב יונתן כ'מעין חסיד בן־חורין, אדוק ומרדן'. לדברי יונתן, עם כל קרבתו לסבו, הצדיק מברזנה, היה חסיד זה, למעשה, חסיד טריסק, והקפיד לנסוע אל צדיקי טריסק מספר פעמים בשנה.[214] נאמנות 'כפולה' הפגינו גם אנשי ארהיוב שבבסרביה, אשר רובם העריצו 'הן את הצדיק מצ'צ'לניק והן את הצדיק המנוח מטאלנה'.[215]

---

[213] ראו: שגיב, השושלת, עמ' 165; ביאל, חסידות, עמ' 286.

[214] יונתן, נוף וגזע, עמ' 63.

[215] שג"ב א"ק, 'מעשים בכל יום: ארהיוב (בסרביא)', המליץ, 23 ביולי 1883, עמ' 850.

הנכונות העקרונית לפנות למספר צדיקים עשויה הייתה להיות תוצר של מניעים שונים, ולהתבצע באופנים מגוונים. כך, למשל, הדחייה שהנחיל הצדיק הגליצאי יהושע מבלז (1825–1894) לאחד הפונים אליו בבקשה להתברך ב׳זרע של קיימא׳, הובילה את החסיד לפנות אל הצדיק אברהם מטריסק (1806–1889).[216] כמוהו, גם חסיד סטולין שלא קיבל מרבו מענה לפנייתו באשר לעסקיו הלך לחפש את מבוקשו אצל צדיק אחר, ונסע לדויד־הורודוק לראש השנה.[217] בדומה לכך, פנחס־דוב גולדנשטיין (1843–1932), שראה בעצמו חסיד ליובאוויץ׳, פנה לצדיקים משטפנשט ומליאובה כאשר לא היה בטוח כיצד לפרש את ההוראה שקיבל מן הצדיק מנחם מנדל שניאורסון (ה׳צמח צדק׳) לגבי מועד נישואיו, לאחר שהאחרון הלך לעולמו.[218]

קרבה גאוגרפית עשויה הייתה אף היא למלא תפקיד במקרים מסוג זה. כך, למשל, יעקב וקריינה וייסבלאט מנרודיצ׳י (Narodychi) שבוולין היו חסידי קרלין־סטולין. אלא שכאשר חלה בנם, נחום, החליטו, מפאת המרחק הרב, לנסוע עמו דווקא לצ׳רנוביל, אל הצדיקים ישעיה משולם זושא (נפטר 1881) וברוך אשר.[219] גם סקרנות או משיכה אינטלקטואלית או תרבותית הנחתה חסידים אחדים בנסיעותיהם לצדיקים שונים,[220] כמו גם בפנייתם אל תורות או מנהגים מבית מדרשה של חצר מתחרה. כזה עשוי להיות, למשל, הרקע לעיסוקו של משה טרשנסקי (1858–1942), רבם של חסידי צ׳רנוביל בקרמנצ׳וג ומקורבם של צדיקי רחמסטריווקה, טאלנה והורניסטופול, בתורות החב״דיות, ולאימוצו את ׳נוסח אדמו״ר הזקן׳ בתפילה.[221]

---

[216] קסטילניץ, מזקנים אתבונן, ב, עמ׳ תעח–תעט. יש לציין כי תשומת הלב של ההיסטוריוגרפיה החסידית נתונה במסורת סיפורית זו ליחסים הדיאלקטיים בין שני הצדיקים שהחסיד המדובר עובר בין חצרותיהם. אף על פי כן, נקודת הסיום של הסיפור, שבה הצדיק מבלז מאשר את גדולתו של הצדיק מטריסק ואת ברכתו, נותנת תוקף לפרקטיקה של פנייה אל צדיקים מרובים. למסורות חסידיות נוספות העוסקות בצדיקים ששלחו את חסידיהם לבקר אצל צדיקים אחרים ראו: חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 166; גור־אריה, שרשרת זהב, עמ׳ נג.

[217] מרדכי קוציקוביץ, ׳מופתים ונפלאות׳, ספר דויד־הורודוק, עמ׳ 156.

[218] גולדנשטיין, השוחט, א, עמ׳ 273–274, 279, 291–292.

[219] גאון יעקב, עמ׳ 6. על נחום וייסבלאט ראו להלן, בפרק השישי, הערה 162. לדוגמה נוספת ראו: צלה רוזגוביץ (גאמפל), ׳כפר בורובייי׳, ספר רוקיטנה, עמ׳ 131–132.

[220] אלה בולטות בעיקר במסורות החסידיות, שנוטות להבליט את המוטיב הרוחני העומד מאחורי זיקת החסיד לרבו. ראו למשל: ברינר, רבנו הקדוש, עמ׳ רצד; קסטל, רשמיו של חסיד, א, עמ׳ קלד; נחום גרינוואלד, ׳תפילה קצרה או ארוכה בעולם החסידות׳, היכל הבעש״ט, ח (תשס״ה), עמ׳ נד.

[221] מרינובסקי, על אבותינו, עמ׳ 89, 108, 396. על טרשנסקי ועל קשריו עם אדמו״רי צ׳רנוביל ראו: שם, עמ׳ 11–26, 37–59, 109, 128; משה טאראשצאנסקי, זכרון משה: אודים מוצלים מאש, הובא לדפוס על ידי שלמה טרשנסקי, ברוקלין תשל״א, עמ׳ IX–XII.

ביקוריהם של צדיקים בקהילות שימשו גם הם בסיס להעמקת מגמה זו. הראיתי לעיל[222] כי ממניעים שונים פקדו את הצדיקים בהזדמנויות אלה חסידים ושאינם. באופן דומה, יתר הקבוצות החסידיות המקומיות השתתפו גם הן בקבלת פני הצדיקים המבקרים בעירן.[223] ביקורים אלה, מעבר לכך שחיזקו וטיפחו את קשרי החסידים עם מוסדות החצר שאליה השתייכו, עשויים היו להפוך למאורע בעל משמעות כלל־חסידית, להרים את קרנה של התנועה, ולחזק את אווירת הסובלנות והשותפות הבין־חסידית בתוך הקהילה פנימה.

בתוך מציאות זו, של לגיטימציה חברתית לקיים זיקה רוחנית עם מספר צדיקים, על האופנים השונים שבהם נתבטאה, ניתן למצוא גם מקרים של העתקת השייכות החסידית מחצר לחצר. על מעבר כזה סיפר, למשל, יעקב בוקשטיין (1885–1971), בהתייחסו לאחד ממלמדיו ב׳חדר׳ בברדיצ׳ב. לדברי בוקשטיין, ב׳חדר׳ זה הוא היה חלק מקבוצה של שמונה נערים, כולם בנים לחסידי בויאן. ההורים, לטענתו, עמדו על כך שהמלמד ישתייך לחסידות בויאן אף הוא:

> אדם צעיר היה עם זקן צהוב. מבלטה שבפלך פודוליה בא לעירנו וקיבלוהו כמורה. היה יהודי בר־אורין ומן הדין היה שיתקבל בכבוד, אבל ״אליה וקוץ בה״: אני ממשפחת חסידי בויאן ורבי זה מחסידי אוסטין [הוסיאטין], ודבר כגון זה לא יתקבל על הדעת, שחסיד אוסטין ידריך את בנו של חסיד בויאן (אף על פי שהרבי מאוסטין והרבי מבויאן היו שני בני דודים, נכדים לרבי מריז׳ין). ברדיטשוב היתה עיר בת 60,000 יהודים, שהרוב הגדול בה (90%) היו חסידי בויאן.[224] מה עשה רבי זה? הוא פשוט ״המיר״, לא עלינו, ועבר לחסידי בויאן, כי מה לא יעשה

---

[222] הערות 37–39.

[223] לדוגמאות ראו: מ״ש גשורי, ׳לקורות תנועת החסידות בלוצק׳, ספר לוצק, עמ׳ 308; גרליק, מעשיות, עמ׳ 819; יעקב פלאט, ׳אַ בינטל זכרונות׳, ספר קמין קושירסקי, עמ׳ 271–272; שלאפיד, מגילת הדמעות, עמ׳ 390; שזר, פרקי מיר, עמ׳ 274–275; ינאי, זיכרונות, עמ׳ 33; פולה, זיכרונות, עמ׳ 101–102; פודולבסקי, שטיבל קוברין, עמ׳ 52.

[224] על הריבוי של חסידי סדיגורה ובויאן בברדיצ׳ב ראו: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 266–267, הערה 49. לצידם של חסידי בויאן, עם זאת, פעלו בברדיצ׳ב עדות חסידיות רבות, גם אם קטנות. ראו בין היתר: צדרבוים, מסתרי ברדיצ׳ב, עמ׳ 28; קרוא, שלוש ערים, עמ׳ 271; א׳ ל–ל, ׳משא ברדיטשוב׳, המליץ, 24 באוקטובר 1884, עמ׳ 1288; קצב, ספר החתומים, ד, נספח ׳חצרות חסידיים׳.

יהודי למען פרנסה? ומאז חגג אתנו את כל החינגות של חסידי בויאן, נעשה אהוב וחביב על הבריות ומסרו לו תלמידים ללמדם ולהדריכם.[225]

מה הייתה משמעות 'המרתו' של אותו מלמד מחסיד הוסיאטין לחסיד בויאן? מן הדברים שהובאו לעיל אין לדעת האם חדל מנסיעותיו להוסיאטין או מתרומה לחצר, ודומה כי לחסידים המקומיים לא היה עניין מיוחד בכך; חשיבות הפיכתו לחסיד בויאן, בעיניהם, נעוצה הייתה בהצטרפותו לקהילה שלהם, וביצירת קרבה חברתית שתאפשר להם להכירו לעומק ולראות בו בשר מבשרם. ניתן לשער כי כחסיד בעצמו, ובמיוחד כחסיד שהגיע מענף חסידי קרוב, שמוצאו אף הוא בשושלת רוז'ין־סדיגורה, לא היה ההווי החברתי והתרבותי של חסידי בויאן זר למלמד, ומשום כך גם לא זיהה קושי של ממש בחבירה אליהם.[226]

הרושם המתקבל מן ההתבוננות על ספרות ההלכה, הדרוש וההגיוגרפיה שנדפסה על ידי חסידים בני הזמן מצביע אף הוא על קיומה של ספֵרה כלל־חסידית, שאפשרה למחברים ולמדפיסים להביע הזדהות עם אסכולות ועם מנהיגים חסידיים שונים בעת ובעונה אחת. הביטוי הבולט ביותר לכך משתקף בהסכמות שנדפסו לספרים חסידיים בתקופה זו. מחברים חסידים שאפו לייצוג נרחב ככל הניתן של צדיקים שיהיו חתומים על ספריהם.[227] תופעה זו, שמקורה, כמובן, בשאיפה לבסס את הלגיטימציה של החיבור ולהרחיב את תפוצתו,

---

[225] בוקשטיין, פרקי זיכרונות, עמ' 157. על בוקשטיין ראו: דוד סמילנסקי, עם בני ארצי ועירי: פרשות אישים ופרקי זכרונות, תל אביב תשי"ח, עמ' 221–223; תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, ב, עמ' 637–638. על יחסם של חסידים לשייכותו החברתית־הדתית של המלמד ראו להלן, בפרק השישי, הערות 2–3.

[226] לדוגמאות נוספות שעשויות להצביע על מעבר חלק בין עדות חסידיות, ובמיוחד כאלה שמוצאן באותה שושלת, ראו: שיטנוביצר, חיי הדת, עמ' 54; חיים קראסנע, 'מעשים בכל יום: סקווער (פלך קיוב)', המליץ, 21 בנובמבר 1882, עמ' 866; דינור, בעולם ששקע, עמ' 146, 149; חיטריק, רשימות דברים, עמ' 228, 281.

[227] לדוגמאות נבחרות ראו: שכנא צבי מנמירוב, הרי בשמים, הביא לדפוס שכנא צבי ליכטמאן, ברדיצ'ב תרנ"ז, עמ' 4–5 (הסכמות צדיקי רחמסטריווקה, מקארוב, סקווירה, צ'רנוביל ובוהוש); דוב־בער ממזריץ', אור האמת: דברי צדיקים, הביא לדפוס משה מרדכי מיאמפולה, ז'יטומיר תרס"א, עמ' 1–2 (הסכמות ממגוון צדיקים לבית צ'רנוביל ולבית רוז'ין־סדיגורה); גרשטין, רמזי הגדות (הסכמות מצדיקי טריסק, נובומינסק, בוהוש ובנדרי); בן ציון באגאמאלני, החיים והברכה, ברדיצ'ב תר"ס, עמ' 4–5 (הסכמות מצדיקי מקרוב, רחמסטריווקה, טאלנה ומונסטריץ'); טלשבסקי, דבר הלכה (הסכמות מצדיקי הורניסטופול, ליאדי, קוידאנוב. על זיקתו של המחבר לחסידות חב"ד ראו גם: לוי יצחק טעלעשעווסקי, מי מרום, הביאה לדפוס חיה שרה טעלעשעווסקי, ורשה תרס"ט, עמ' 3–4). וראו גם: אהרן שמואל קנעלער, מנחת מרחשת, לובלין תרס"ח, עמ' 17–18, שם סיפר המחבר, דרשן ומגיד מישרים, על ביקוריו ועל ההסכמות העקרוניות שקיבל לשיטתו בלימוד מצדיקים שונים, בהם אברהם טברסקי מטריסק, יהודה לייב איגר מלובלין, צדוק הכהן מלובלין ודוד משה מצ'ורטקוב. ראו עליו גם: ד' פריסטער, 'ר' אהרון שמואל קנעלער', ספר לובומל, עמ' 175–179.

מגלמת בצורה מוחשית את האופן שבו תרמו אינטרסים כלכליים ליצירתה של אווירה סובלנית ושיתופית בין עדות חסידיות שונות.

הכדאיות הכלכלית של הדפסת ספרות חסידית הפונה אל קבוצות חסידיות מגוונות בעת ובעונה אחת עולה גם מן האינטנסיביות הרבה שבה נדפסו והופצו אסופות של סיפורים חסידיים בתקופה הנדונה כאן. 'אחד הסימנים המובהקים שבהם נבדלת ספרות סיפורית פנים־חסידית מספרות שנכתבה על־ידי עומדים מחוץ לתנועה זו – אף אם הם מקורבים אליה', כתב יוסף דן בנתחו את גל ההדפסה הנרחב של קבצי סיפורים חסידיים במחצית השנייה של המאה ה־19, 'הוא היחס אל החסידות כתנועה כוללת':

> חסיד אמיתי אינו רואה בחסידות תנועה אחידה, שכל הצדיקים שפעלו בה הם שווים בערכם; נאמנותו נתונה בעיקר לצדיק שלו, הצדיק בו הוא מאמין, ועליו מספר הוא את סיפוריו. הוא מוסיף לסיפורים על הצדיק שלו את שלשלת היוחסין של רבו, כלומר הצדיק שקדם לו וזה שקדם לו, עד ה'מגיד' ממזריטש והבעש"ט, השותפים לכל כיתות החסידים. לעומת זאת רואה המאסף והיוצר העומד במרחק מה מחוץ לחסידות את החסידות כתנועה אחת, ואין הוא מעדיף צדיק אחד על חבירו. משום כך נושאים בדרך־כלל הקבצים הפנים־חסידיים אופי מונוגרפי, או מונוגרפיה על שלשלת־יוחסין אחת, בעוד שהספרים שנערכו על־ידי מי שעומד מחוץ לחסידות מקיפים בסיפוריהם עשרות צדיקים מכל הזרמים ומכל הדורות, ללא הבדל. אין לומר שזה כלל שאין לו יוצא מן הכלל, אך דומה שזוהי הבחנה העומדת ברוב המקרים במבחן.[228]

דומה כי כפי שטען דן, חלק ניכר מן האנתולוגיות הסיפוריות שראו אור בתקופה הנדונה כאן אכן הובאו לדפוס בידי מלקטים ומדפיסים שלא החזיקו בזיקה ישירה לחסידות.[229] אף על פי כן, ההתקבלות הנרחבת של חיבורים אלה – שערוכים היו כאוספים אקלקטיים וכללו סיפורים ומימרות מפי צדיקים שונים וממקורות מגוונים – עשויה להעיד על שגשוגה של תרבות חסידית הנשענת על זיכרון קולקטיבי חסידי משותף. יתרה מכך, ניתן להצביע גם על הדפסות של ליקוטים – דרושים, סיפורים ומימרות – מפי צדיקים שונים, שעל

---

[228] דן, הסיפור החסידי, עמ' 226–235.

[229] ראו גם: גלמן, מדריך למחבר. לביבליוגרפיה מקיפה של הספרות ההגיוגרפית שנדפסה בשנים הנדונות כאן ראו: זאב קיציס, לתקון באנו: ספרות השבחים החסידית – ביבליוגרפיה חדשה ומוערת, רמת גן תשפ"ה, עמ' 43–83.

הדפסתם עמלו חסידים שהגיעו מתוך התנועה.[230] הדפסות אלה משקפות לעיתים קרובות לא רק את נכונותם העקרונית של החסידים להרחיב את מעגל ההתייחסות החסידי אל מעבר לצדיק ולחצר שעמו הזדהו, אלא גם את הזיקות הקונקרטיות שהיו לחלק מן המחברים והמדפיסים עם מספר צדיקים בעת ובעונה אחת. חיבוריהם של שני אישים חסידיים שיוצגו להלן ידגימו היטב מגמה זו.

בספרו 'מפענח נעלמות', שראה אור בלובלין בשנת 1897, ביקש משה בן־ציון ארונוב מדוברובנה לקדם את הבקיאות בתרי"ג המצוות. במבוא לספרו ציין ארונוב כי בבואו להדפיסו התייעץ עם האדמו"ר מקוידאנוב, אהרן פרלוב, כמו גם עם האדמו"ר מליובאוויץ', שלום דוב־בער שניאורסון, וקיבל את ברכת שניהם.[231] הזיקה לשני ענפים חסידיים אלה אינה מתמצה בהסכמות שהובאו לספר,[232] אלא מיתרגמת גם לזיקה תוכנית: על המצוות שמנה בספרו הוסיף ארונוב מאמרים, סגולות, ליקוטים ופירושים שונים. בתוכם, למשל, מאמר מפי הצדיק מקוידאנוב על זוהר לפרשת פנחס,[233] כמו גם סגולה שהעתיק מכתביו.[234] סגולות נוספות הביא במבוא לספרו מאת האדמו"ר החב"די המנוח, מנחם מנדל שניאורסון (ה'צמח צדק').[235]

השילוב של דרושים מבית מדרשם של צדיקי קוידאנוב עם הגות חב"דית נעשה במקורות נוספים בני הזמן, כמו, למשל, בחיבוריו של שלום אליהו שטאם, שכיהן כרב בהורודוק (Haradok; פלך ויטבסק).[236] את ספרו, 'זכר צדיק', שראה אור בווילנה בשנת 1905, הקדיש שטאם לדרושים ששמע בהזדמנויות שונות מפי רבו,

---

[230] על מגמה זו הצביע גם קיציס בתארו את החוג הספרותי שפעל סביב צבי יחזקאל מיכלזון (1863–1942) בראשית המאה העשרים. לדברי קיציס, חברי החוג, שעמלו על ליקוט, חיבור והדפסה של ספרות שבחים חסידית, היו כולם 'אישים חסידיים המצויים במרכז ההוויה החסידית, בעיקר בפולין'. אף על פי כן, הדגיש, 'אין הם סופרי חצר, ועשייתם הספרותית אינה משויכת לאסכולה חסידית ספציפית. להיפך, המאפיין המרכזי של כתיבתם הוא זהות חסידית כללית, תוך הצגת גלריה של דמויות מופת חסידיות' (קיציס, ספרות השבחים, עמ' 124).

[231] ארונוב, מפענח נעלמות, עמ' 9.

[232] מאת, בין היתר, צדיקי חב"ד, קוידאנוב, לחוביץ והורניסטופול (שם, עמ' 6). גם ברשימת החותמים על הספר בולטת הדומיננטיות של חסידים ושל בתי מדרש המשוייכים לענפי חב"ד ולחוביץ.

[233] שם, עמ' 54–58.

[234] שם, עמ' 46–50. זו הועתקה מתוך ליקוטים שונים שהדפיס הצדיק מקוידאנוב בתוך: משה חאגיז, שפת אמת, נדפס מחדש עם 'לקוטים יקרים', וילנה תרל"ו, עמ' 156–159. על הדפסת סגולות וספרות מאגית ועל זיקתה לחסידות בת הזמן ראו: גלמן, דת עממית.

[235] ארונוב, מפענח נעלמות, עמ' 9–10. על היותו נצר לחסיד חב"ד ראו שם, עמ' 6.

[236] שטאם, זכר צדיק.

אהרן מקוידאנוב. בתוך הדרושים שזר שטאם את תובנותיו האישיות, ובתוך כך, ביקש לא אחת למתוח זיקה בין דברי הצדיק ובין רעיונות מתורת חב״ד.[237]

חיבור נוסף שהדפיס שטאם כשנה לאחר מכן הפגין פלורליזם רעיוני בצורה רחבה אף יותר.[238] ׳דובר שלום׳ הוקדש לעיסוק בחשיבותו ובחומרתו של האיסור ההלכתי על הוצאת זרע לבטלה. את הדיון ביסס שטאם על ספרות קבלית וחסידית, ועל מקורות מספרות חז״ל, שעליהם הוסיף את פרשנותו האישית. הוא ביאר את הפגם המיסטי שגורם החטא בספירות, כמו גם בנפש האדם, והציג את דרכי התיקון המוצעות במקורות. בהתייחס לספרות החסידית הביא שטאם הן מדברי צדיקים מדורות קודמים, כמו מרדכי מצ׳רנוביל או החוזה מלובלין, והן מדברי צדיקים בני זמנו, כמו שלמה זלמן מקאפוסט (1830–1900) ומרדכי דוב מהורניסטופול. את הליקוט של רעיונותיהם ביסס על דברים ששמע באוזניו מפי צדיקים,[239] על קונטרסים שהגיעו לידיו מאת חסידים,[240] על שמועות שנתגלגלו לאוזניו,[241] וכן על קריאה בספרות החסידית הנדפסת.[242] מגוון ערוצים אלה משקפים, אפוא, רב־תרבותיות רעיונית הנשענת על קשר ממשי עם כמה מצדיקי זמנו ועל קשרים שוטפים עם חסידים מזרמים מגוונים. דומה כי אלה לא עמדו בסתירה לתפיסתו העצמית כחסיד הקשור בראש ובראשונה לחצר קוידאנוב, שאותה ביטא בחיבור זה באמצעות מכתב מרבו המנוח אהרן פרלוב, שהובא ׳מחיבת הקודש׳ בסוף החיבור.[243]

מובן כי חיבורים אלה הושפעו אף הם ממניעים כלכליים, ומן הרצון לעשותם לבעלי ערך עבור ציבורים נרחבים בתוך העולם החסידי. דווקא משום כך, הם מאירים היטב את הממשק שבין קרבה חברתית־תרבותית ובין אינטרס כלכלי בכל הנוגע ליחסים בין פלגים חסידיים. שתי המגמות שתוארו לעיל – מחלוקות ועימותים לעומת יחסים סובלניים בין קבוצות חסידיות – לא מוכרחות היו לעמוד בסתירה זו לזו. מקומו המכריע של המרכיב החברתי־הכלכלי בהיווצרותן של התפלגויות פנים־חסידיות, לצד חסרונו של בידול שמקורו ברקע

---

[237] ראו לדוגמה שם, עמ׳ 7, 14, 15, 25, 26.

[238] שטאם, דובר שלום.

[239] לדברים ששמע מפי יוסף מקוידאנוב ראו למשל שם, עמ׳ 12. על ביקורו אצל הצדיק מרדכי דוב טברסקי מהורניסטופול ראו שם, עמ׳ 6–7. על ביקורו אצל הצדיק יעקב פרלוב מנובומינסק ראו שם, עמ׳ 7.

[240] כך למשל הביא מדברי הצדיק יצחק מאיר מגור ׳כפי מה שמצאתי בבוך אצל חסיד אחד׳ (שם, עמ׳ 4).

[241] לדברים ששמע בשם הצדיק שלמה חיים מקוידאנוב ראו שם, עמ׳ 7.

[242] ראו למשל: שמואל משינובה, רמתים צופים, ורשה תרמ״א, עמ׳ 58; שטאם, דובר שלום, עמ׳ 7; מנחם מענדיל [מקוסוב], אהבת שלום, למברג תקס״ד, קה ע״ב; שטאם, שם, עמ׳ 9–10.

[243] שטאם, שם, עמ׳ 29 (ללא מספור).

אידאולוגי מוצק, הובילו להתפרצותם של מאבקים שנועדו להגשים את צרכיה ואת שאיפותיה הפוליטיות של הקבוצה, ובה בעת, הניבו גילויים של שותפות שביטאו את הדמיון החברתי והתרבותי שהסתמן בין הקבוצות.

ה. סיכום

פרק זה דן בשאלה מי היא החברה החסידית וכיצד התארגנה במרחב היהודי־הרוסי. העיון בזיקות שבין יחידים ובין מוסדות חסידיים חשף מבנה גמיש ורב־שכבתי, שאינו עולה בקנה אחד עם הגדרה פורמלית נוקשה של זהות חסידית. מתוך כך עלה הצורך להסיט את מוקד הדיון מן החסיד הבודד אל העדה המקומית כפי שפעלה בתוך מסגרת הקהילה היהודית. ברוב העיירות התגבשה העדה כקבוצת מיעוט בעלת עמדה אופוזיציונית כלפי הנהגת ה׳קהל׳. אופייה עוצב לא רק על יסוד זיקות דתיות אלא גם על בסיס אינטרסים חברתיים־כלכליים משותפים, שסיפקו לה תשתית ארצית ותועלתנית שליכדה את חבריה וסייעה לשימור רציפותה. על גבי תשתית זו התפתח הממד ה׳חסידי׳ – קיום דתי שיתופי והתכנסויות חברתיות שעיצבו גם חוויה רליגיוזית ייחודית. הזיקה והמתח בין שני ממדים אלה עיצבו את דמותה של העדה מבפנים והשפיעו גם על יחסיה עם עדות חסידיות אחרות, שנעו בין תחרות על השפעה פוליטית לבין גילויי סובלנות ופעולה משותפת.

התמונה המתקבלת באשר לדפוסי פועלן של העדות החסידיות עשויה להשתלב בדיון רחב יותר על אופייה הארגוני של החסידות. במאמרה המכונן ׳התנועה החסידית לאחר 1772׳ הפריכה עדה רפפורט־אלברט את הטענה בדבר האופי הריכוזי שיוחס לחסידות בדורותיה הראשונים, והראתה כי בניגוד לתמונה שרווחה במחקר עד לאותה עת, הבעש״ט, וכמותו גם המגיד ממזריץ׳, לא שימשו מנהיגים יחידים של תנועה ממוסדת בעלת מרכז אחד.[244] התמונה המתוקנת של החסידות המוקדמת מתארת, אפוא, רשת מבוזרת של מרכזים שמושכים אליהם גברים צעירים המחזיקים בזיקות רופפות למנהיגים חסידיים שונים, ועוברים ממרכז למרכז בקלות יחסית.[245] בשלבים הבאים בתולדות החסידות התפתחו, לדברי רפפורט־אלברט, תודעה שושלתית פרטיקולרית, ובה בעת גם תודעה חסידית קולקטיבית – שניזונה בעיקר מרדיפות ה׳מתנגדים׳. אלא שחשיבותה ועוצמתה של הזהות השושלתית עלו, לטענתה, עם הזמן, על הזהות הכלל־חסידית. ההזדהות עם חצר ועם צדיק מובחן איבדה, לדבריה, את אופיה הוולונטרי הראשוני, והתקבעה כזהות העוברת בהורשה.

---

[244] רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, במיוחד עמ׳ 23–55.

[245] ראו גם: גריס, ספרות ההנהגות החסידית, עמ׳ 233; הונדרט, גאולה קטנה, עמ׳ 197.

בהלימה לכך, התבססו מגמות ריכוזיות בתוככי כל חצר חסידית פנימה, ונתרופפה קמעא הזהות החסידית הקיבוצית.[246]

אין בכוונתי לערער על אופיין הריכוזי של החצרות החסידיות כפי שהתפתח והתמסד לאורך המאה ה־19, ועל התודעה הסמכותנית שבה החזיקו מנהיגיהן. דומני, עם זאת, כי מבט 'מלמטה' – המציב במרכז, כפי שביקשתי לעשות בפרק זה, את נקודת המבט של החסידים ושל עדותיהם – מאפשר להצביע על כך שמשהו מן המגמה הוולונטרית, המבוזרת והפלואידית שאפיינה את החסידות בשלביה הראשונים נשתמר גם בתקופות מאוחרות יותר. הגבולות הבלתי־נוקשים שחצצו בין העדה החסידית ובין החברה הלא־חסידית, היכולת לרתום את הזהות החסידית גם לצרכים חברתיים ותרבותיים חדשים, הביטויים המגוונים של מעברים בין צדיקים, וקיומו של מרחב כלל־חסידי 'רך' – כל אלה מעידים על כך שמאפיינים של פתיחות ושל גמישות היו בעלי תוקף ביחס לזהות החסידית גם בתקופה הנדונה כאן. שרידותו של אותו מרכיב גמיש, שהשתלב בתוך המסגרת הממוסדת אך במידת מה גם חתר תחתיה, עשוי לתרום גם לזיהוי החיוניות או המשיכה הרליגיוזית והכריזמטית שבחסידות ה'מאוחרת',[247] ולראותה, כפי שביקשתי לעשות, כנטועה בתוך גלגוליהם השונים של היחסים החברתיים־האינטימיים בחיי העדה החסידית.

[246] רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, עמ' 48–49, 72–85; על התבססותה של הזהות החסידית־השושלתית ראו גם: הונדרט, שם, עמ' 188; שרוט, חסידות וכריזמה, עמ' 333.

[247] על עירוב התחומים בין השמרנות הממסדית ובין ההתחדשות המיסטית בחסידות 'המאוחרת' ראו לדוגמה גם: פדיה, הדגם החברתי־דתי־כלכלי, עמ' 360–361; אבן־מעשה, לערוך את השולחן; כהנא ואבן־מעשה, הלכה חסידית; בראון, שני הפנים; הנ"ל, הורשת ההנהגה.

פרק רביעי

רב, עדה וחצר: המנהיגות המקומית בעדה החסידית

כל קבוצה חברתית או מסגרת קהילתית נזקקת לדמות מנהיגותית שתלכד את החברים בה, תייצג אותם כלפי חוץ, ותשמש מוקד לפתרון ענייניהם המשותפים. ואכן, עדויות המתארות את החיים החסידיים בקהילות בתקופה הנדונה כאן מלמדות באופן ברור על קיומה של מנהיגות שליכדה את החסידים, ומילאה תפקיד רב משמעות בהתנהלותה השוטפת של העדה. אף שלא תמיד מספקים הכותבים מידע מקיף באשר לתחומי הפעולה הקונקרטיים של מנהיגים מקומיים כאלה ואחרים, הרי שרובם ככולם ידעו לזהות ולהעיד על דמות זו או אחרת שעמדה בראש העדה, ששימשה 'עמוד התווך' שלה, או שהייתה בעלת השפעה בקרב החברים בה.[1]

ההנהגה המקומית של העדה החסידית זכתה עד כה לתשומת לב מחקרית דרך שני כיווני התבוננות עיקריים. ראשית, היא תוארה כחלק מן המבנה הארגוני־ההיררכי שכוננו חצרות חסידיות – ובעיקר חצר ליובאוויץ' – לצורך הרחבת גבולות השפעתן.[2] שנית, היא תוארה דרך האינטרס הכלכלי או הפוליטי שמכוחו פרשו גורמים אחדים מתוך קהילת האם, וייסדו עדה חסידית. באורח טבעי בעלי אינטרס אלה – בין אם היו חסידים אמידים שמימנו את ייסודו של בית התפילה המשותף, צאצאים למשפחות מיוחסות, או דמויות מקורבות לצדיק – השיגו השפעה על הנעשה בעדותיהם, ועמדו בראשו של מבנה היררכי פנימי.[3]

בפרק זה אבקש להרחיב את הדיון אל ההיבטים הרוחניים־התרבותיים שכרוכים היו בהנהגה החסידית המקומית. היבטים אלה שבים ומתחברים אל הפעילות החברתית שהתנהלה בעדה החסידית בחיי היום־יום, כפי שתוארה בפרק הקודם, ומאירים אותה באור נוסף. כפי שכבר רמזתי, בתוך העדה החסידית עשויים היו לפעול טיפוסים שונים של 'מנהיגים מקומיים'. פטרונים כלכליים, כלי קודש, חסידים כריזמטיים, 'נכדים' או צאצאי צדיקים שהשתקעו בעיירה זו או אחרת – כולם יכלו למלא תפקיד זה בצורה רשמית, חצי רשמית או בלתי רשמית, לעיתים גם במקביל, כאשר כמה דמויות מנהיגות באופנים שונים עדה חסידית אחת. מובן כי הניסיון לייצר בידול מובהק בין הנהגה 'פוליטית' ובין הנהגה 'רוחנית' הוא ניסיון מלאכותי. פועלן המנהיגותי של רבות מן הדמויות שתתוארנה להלן התאפשר דווקא בשל המיזוג של שני היבטים אלה. אף על פי כן, הדגש

---

[1] לדוגמאות ראו: פפר, דובנה, עמ' 177; חיים קלוז'ני, 'ר' נתן נטע גלויברמן ז"ל', ספר דויד־הורודוק, עמ' 190–191; יהודה בקנשטיין, 'אישים בהורודוק', ספר הורודוק, עמ' 35; דן, בתי תפילה, עמ' 49.

[2] אטקס, בעל התניא, עמ' 99–110; לוריא, עדה ומדינה, עמ' 42–61.

[3] וודז'ינסקי, מרחב ורוח, עמ' 65–66; הנ"ל, חסידות ופוליטיקה, עמ' 225–229.

שיושם על הרובד התרבותי־הדתי שבהנהגת העדה משקף במידה רבה את נקודת מבטם של חסידים בני הזמן, כמו גם של כותבים מאוחרים שביקשו לתת ייצוג לחוויית החיים החסידית בתקופה הנדונה כאן. הדומיננטיות של נקודת מבט זו בכוחה ללמד כי הוותק והמעמד שצברו עדות חסידיות רבות במרוצת השנים הביאו לכך שחשיבותה של ההנהגה הפוליטית, המייסדת, בארגון החיים החסידיים בקהילה הלך והתמתן; ככל שנעשתה התנהלותה של העדה יציבה ומבוססת יותר, ניתנה הזדמנות לגורמים שונים, שצמחו מתוך הפעילות היום־יומית שהתקיימה בעדה החסידית, להגיע לקדמת הבמה.

במרכז הפרק תוצב דמותו של הרב החסידי כמנהיגה של העדה החסידית המקומית, ודרכו ייבחנו תפקודיו החברתיים־הדתיים של המנהיג החסידי המקומי. הבחירה ברב מקורה במספר סיבות. ראשית, הרב שאב את כוחו מסמכותו הדתית כפוסק הלכה, ולפיכך תחומי הפעולה שלו ברמה המנהיגותית נותבו במידה רבה אל הרובד הרוחני־התרבותי. שנית, בעוד שחלק מן המנהיגים המקומיים מילאו תפקידים 'רשמיים למחצה' או ליכדו סביבם את בני עדתם בכוחם הכריזמטי וללא כל מינוי רשמי, הרי שהרב כיהן במשרה רשמית, ולפיכך הוא דמות נוחה לזיהוי.[4] ייתכן גם שהארעיות שאפיינה את מוסד הרבנות בתקופה הנדונה כאן, והנדידה של רבנים בין קהילות שונות לאורך השנים, תמכו בהעברה של פרקטיקות ושל צורות התארגנות בין עדות חסידיות.[5]

הרב החסידי יהיה, אם כן, הטיפוס המנהיגותי המרכזי שיידון בפרק זה. עם זאת, זיהוי התפקידים שמילא בשגרת החיים של העדה החסידית ישמש נקודת מוצא שממנה אבקש להרחיב את המבט, ולהציג טיפוסים נוספים של מנהיגים חסידיים מקומיים. יותר מאשר ניסיון לעמוד על היריבות, המתחים או שיתופי הפעולה

[4] הפורמליות של המשרה ברוסיה הצארית היא כלפי הקהילה היהודית שהעניקה לרב 'כתב רבנות', ולא כלפי השלטון, שלא הכיר במשרת 'הרב הדתי', אלא בזו של 'הרב מטעם' בלבד. בשולי הדברים יש לציין כי היו רבנים חסידיים שכיהנו כרבנים דתיים וכרבנים מטעם בעת ובעונה אחת, בהם, למשל, אליעזר משה מדייבסקי מחורול (דינור, בעולם ששקע, עמ' 14, וראו עליו בהרחבה להלן, בפרק השישי). לדוגמאות נוספות ראו: 'מעשים בכל יום: מלעידניץ (פלך בסרביא)', המליץ, 5 בפברואר 1883, עמ' 107; חיים אוואל, 'ר' פישל ביניש ארלינסקי ז"ל', ספר דרוהיטשין ע"נ בוג, עמ' 227. אברהם דוד לבוט, רבה של ניקולייב (ראו עליו להלן, בסמוך להערות 70–75), כיהן במשרה רשמית עד לשנת 1865 – ראו את המסמכים בעניין זה אצל אוברלנדר ושמוטקין, שנים ראשונות, עמ' 568–577. משה נחום ירושלימסקי (ראו עליו להלן, הערה 81) עבר אף הוא את הבחינות הממשלתיות הנדרשות לצורך כהונה כ'רב מטעם' (שפר, מכתבים רבניים, עמ' 88). על המיזוג בין תפקיד הרב הדתי ובין משרת הרב מטעם ראו: שוחט, מוסד הרבנות מטעם, עמ' 12; גרינבוים, הרבנות הרוסית, עמ' 2; סטניסלבסקי, הרהורים על הרבנות, עמ' 437.

[5] על הארעיות של משרת הרבנות ראו: זלקין, מרא דאתרא, עמ' 214–228.

בין המנהיגים השונים, חותר הפרק אל שרטוט דמותם, מקור הסמכות שלהם, ופועלם החברתי־התרבותי, כצוהר נוסף להתבוננות על דמותה החברתית של העדה החסידית.

א. רבנות וחסידות בראי המחקר

המחקר הקלאסי על יהודי מזרח אירופה הציג את החסידות ואת הרבנות כשני קטבים שביניהם מתח מתמיד. בתוך החברה החסידית, לפי נקודת מבט זו, עבר מוקד הכוח אל הצדיק ואל ההנהגה 'כריזמטית', ואילו הרב פוסק ההלכה נותר חסר תוקף מנהיגותי.[6] תפיסה זו, יחד עם המיקוד ההיסטוריוגרפי הכללי בשכבת הצדיקים, הובילה לכך שככל שאוזכרו רבנים חסידיים במחקר, הם נדונו בעיקר ביחס לממשקים שהתקיימו ביניהם ובין ההנהגה העל־קהילתית. כך נדונו מצבים שונים שבהם התלכדו משרת הרב ותפקיד הצדיק, הוסברו הדרכים שבהן תרם תפקיד הרב להתפשטות החסידות, הובהרה תלותו של הרב במוסדות החצר בכל הנוגע למינויו, ונבחן מקומו בתוך מערכת היחסים שבין החצר לעדה ובתוך מאבקי השליטה בין חצרות שונות.[7]

---

[6] ראו: כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 280–281; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 209; שלום, מחקרי החסידות, עמ' 213, 220; שוחט, מוסד הרבנות מטעם, עמ' 15; הנ"ל, ההנהגה בקהילות, עמ' 183; גרינבוים, הרבנות הרוסית, עמ' 4; פרידמן, בעיות יסוד, עמ' 137–138; טלר, החסידות ואתגר הגאוגרפיה, עמ' 16–17 (והשוו לטענתו במקום אחר, שבו זיהה קרבה בין קולות מסוימים באליטה הרבנית ובין קולות חסידיים בני המאה ה־18 ביחס לתפקידה של המנהיגות הרוחנית: טלר, מסורת ומשבר, עמ' 19–23); Simon Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford 1993, pp. 60, 133. הבסיס לטענה בדבר היעדר התוקף המנהיגותי של הרב בחוגים חסידיים מקורו, במידה רבה, בטענות המתנגדים, שהאשימו את החסידים בביטול תורה ובביזוי לומדיה. ראו: וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א–ב, לפי המפתח: ביטול תורה ובזיון לומדיה. ההנגדה בין התרבות הרבנית־הלמדנית ובין החסידות נשתמרה גם בטענות המשכילים, שרבים מהם ראו בחסידות כוח של כריזמה, דמיון והתחדשות שהופיע בתגובה לקפדנות ולנוקשות הרבנית־ההלכתית ולנקודת הקיפאון שבה הייתה מצויה. ראו למשל: שלמה יהודה רפאפורט, נחלת יהודה: כתבי מדרש ומחקר, קרקוב תרכ"ח, עמ' 9–10; שמואל יוסף פין, קריה נאמנה, וילנה תר"כ, עמ' 138; אלכסנדר צדרבוים, כתר כהונה: או, דברי הימים לכהני האמונה הישראלית ובנותיה, אודסה תרכ"ז, עמ' 107–109; אברהם בר גוטלובר, זכרונות ומסעות, ב, מהדורת ראובן גולדברג, ירושלים תשל"ו, עמ' 51–52 (וראו גם שם, עמ' 58–61, על מעמדם הנחות של הרבנים בתוך החברה החסידית). וראו את פיתוחה של טענה זו גם אצל הורודצקי, החסידות והחסידים, עמ' לז–נג. על הזיקה בין תפיסת העולם המשכילית ובין חקר החסידות ראו: ברטל, לתקן עם, עמ' 127–122. לבחינת מעמד לימוד התורה בראשית ימי החסידות ראו: יוסף וייס, 'תלמוד תורה בראשית החסידות', ליקוטים, בעריכת יוסף שוויג ואבינעם סטילמן, ירושלים תשע"ט, עמ' 28–45; ש"ץ־אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 157–167; פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 305–360; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 166–222.

[7] למחקרים שעסקו בהתלכדות תפקיד הרב והצדיק ראו להלן, הערה 173. למחקרים נוספים שעסקו בממשקים שבין רבנים חסידיים ובין ההנהגה העל־קהילתית ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 255–272; דיינר, אנשי משי, עמ' 78–85; גלמן, רבנות; ביאל, חסידות, עמ' 431–432. גם מרבית המחקרים הבאים (להלן, הערות 9–12) מצויים במידה רבה בתוך המסגרת הקונספטואלית שבחנה את הרבנות

תמונה מחקרית זו החלה להשתנות לאחרונה. ההנגדה המהותית בין התרבות הרבנית־הלמדנית ובין החסידות טושטשה במספר מחקרים,[8] ובהלימה לכך, נתחדדו גם היבטים שונים בתוך מערכת היחסים שבין רב, צדיק ועדה חסידית מקומית. כך, למשל, מחקרו של מרצ׳ין וודז׳ינסקי, שבחן את הפוליטיקה המקומית סביב מינוי של רבנים חסידיים, אתגר את ההנחה באשר לתלות של הרב בחצר.[9] אופייה ההדדי של מערכת יחסים זו הודגש גם במחקרו של גדי שגיב, שהדגים זאת ביחס לזיקות הגומלין בין צדיקי צ׳רנוביל ובין הרבנים שנתמנו על ידיהם.[10] מכיוון אחר, איליה לוריא תיאר את הרבנים החב״דיים שפעלו באמצע המאה ה־19 כחוליה בתוך המנגנון הריכוזי־ההיררכי שבנתה חצר ליובאוויץ׳ כדי להרחיב את השפעתה, ובתוך כך ייחס להם תפקיד של מדריכים רוחניים בעדותיהם. לוריא אף ראה ברבנות החסידית סביבה טבעית להתפתחות דגם הנהגה של ׳צדיקי משנה׳.[11] מחקריהם של רועי גולדשמידט או של אלכסנדרה מנדלבום־קופייב אף הם התייחסו לעבודתם השוטפת של רבנים חסידיים, ולהשתלבותם במערך ההנהגה הרחב של החברה החסידית.[12]

החסידית כחוליה במערכת היחסים בין הצדיק ועדתו, אך הדגשים שאבקש להאיר לגביהם אפשרו, במקביל, לעמוד על כמה מורכבויות בעלות משמעות לענייננו. יש לציין כי גם לטענה בדבר הדומיננטיות של מעורבות ההנהגה הצדיקית במינוי רבנים וכפיפותם של האחרונים אל הצדיקים ניתן לאתר שורשים בספרות המשכילית. כך למשל, בתוך ניתוח מצב הרבנות בת זמנו, קבע אלכסנדר צדרבוים כי ׳בערים אשר עשתה החסידות מלוכה עליהן (ברוב ערי וואליניען ואוקרינא, כי בליטא נשאר עפ״י רוב כבוד הרבנות בתקפו) בחרו באיש אשר סמך הרבי הצדיק את ידיו עליו, והוא היה רק כמטה ביד הרבי הרודה בקהלות רבות ובלעדיו לא יעשה דבר קטן או גדול׳ (׳שמעו ואנחנו נדבר׳, המליץ, 23 ביולי 1863, עמ׳ 405). ראו גם: פסח רודערמאנן, ׳השקפה כללית על הצדיקים ועל החסידים׳, השחר, ו (תרל״ה), עמ׳ 103–104.

[8] גרטנר, הרב והעיר הגדולה, עמ׳ 355–360; גלמן, השבילים היוצאים מלובלין, עמ׳ 255–256; גולדשמידט, דורשי רשומות, למשל עמ׳ 244–262. למחקרים המציגים תמונה מורכבת של יחסה של הרבנות המסורתית לחסידות ראו גם: נדב, קהילות פינסק־קארלין; גרטנר, רבנות וחסידות. למחקרים שהפריכו את אופיה ה׳עממי׳ של החסידות ראו לעיל, בפרק השלישי, הערה 2. לסיכום עמדותיהם של חוקרים המפריכים את ההנחה שלפיה הידרדרות הרבנות בפולין במאה ה־18 – תופעה שאין מחלוקת באשר לקיומה – הייתה חלק ממשבר רחב שאפשר את צמיחת החסידות ראו: טלר, מסורת ומשבר, עמ׳ 2–3.

[9] וודז׳ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ׳ 115–164, 237–238, 249–265. יש לציין כי נדבך מרכזי במחקר זה הוא מעורבות השלטונות בקונפליקטים סביב בחירת הרבנים, והשיטות שנקטו החסידים כדי להתמודד עם הדרישות הממשלתיות. דינמיקה פוליטית זו אינה רלוונטית לתחום המושב, שבו הרב הדתי לא הוכר על ידי השלטונות, והליך מינויו לא כלל בדרך כלל התערבות מצידם.

[10] שגיב, השושלת, עמ׳ 155, 416–417.

[11] לוריא, עדה ומדינה, במיוחד עמ׳ 49, וכן עמ׳ 56–60. על צדיקי משנה ראו לעיל, בפרק הראשון, הערה 54.

[12] גולדשמידט (דורשי רשומות), תיאר את דמותו של דוד שלמה אייבשיץ (1755–1813) כטיפוס של ׳רב־צדיק׳ שדגל בביסוס ההנהגה החסידית על מוסד הרבנות המסורתי, וסקר את תחומי פעולתו שכללו דרשנות, פסיקת הלכה, דיינות ובניית מוסדות קהילתיים. מנדלבום־קופייב (התפתחותה של חסידות ברסלב) תיארה את מפעלו הספרותי־הפרשני של נחמן מטשהרין (1825–1894), ואת

הדגשים שעלו במחקרים אלה מאפשרים לעמוד על מורכבותה של מערכת היחסים בין רב, עדה וחצר, וכן על המאזן העדין ועל נקודות ההשקה שנוצרו בין הסמכות העל־קהילתית ובין ההנהגה הרבנית־החסידית המקומית. עם זאת, דמותו של הרב החסידי טרם זכתה לתיאור ממצה במחקר, ויש מקום לעיין בה באופן כולל.

העיסוק המחקרי ברבנים החסידיים הוא תופעה מאוחרת יחסית. בדומה לכך, גם שאלת דמותה ותפקידיה של הרבנות במאה ה־19 בכלל, ובאימפריה הרוסית בפרט, לא נעשתה מוקד לדיון מחקרי שיטתי אלא בעשורים האחרונים. כבתחומים אחרים, גם ביחס לרבנות התמקד המחקר בראש ובראשונה בתהליכי התמורה וההתחדשות שעברה בתקופה זו.[13] בכל הנוגע לרבנות באימפריה הרוסית התבטאה המכוונות לתיאור תהליכי השינוי בהנחת נחיתותה של הרבנות המסורתית, ובדיון נרחב – וחסר הלימה למידת השפעתו ההיסטורית – במוסד 'הרבנות מטעם הממשלה'.[14] מחקרים שהוקדשו להשלמת לקונה זו, ולעיסוק ישיר בעולמם של הרבנים ה'דתיים' ברוסיה, מאששים אומנם את הקביעה באשר למעמדם הרפה,[15] אלא שהם נותנים לה פשר באמצעות תיאור מקיף של ההיבטים התרבותיים, החברתיים, הפוליטיים והכלכליים העומדים מאחוריה, של המתחים השונים שנתגלעו בתוך הקהילה סביב מינויי רבנים, של מערכת היחסים

תרומתו לביסוס מעמדו כמנהיג על־קהילתי. לצד זאת הצביעו חוקרים אחדים גם על מעורבותן של דמויות רבניות־חסידיות מן התקופה הנדונה כאן בכמה תחומי פעולה בעלי אופי 'חסידי'. קיציס (ספרות השבחים, למשל עמ' 119) תיאר את הפעילות הספרותית שהתנהלה בחוגו של צבי יחזקאל מיכלזון, שבו פעלו כמה דמויות של רבנים חסידיים, ואילו גלמן (דת עממית, עמ' 194–197) הצביע על מרכזיותם של רבנים חסידיים בהפצת ידע מאגי.

[13] לסקירה ולדיון מקיף במגמות שעיצבו את מחקר הרבנות בעת החדשה ראו: גרטנר, הרב והעיר הגדולה, עמ' 17–22.

[14] ראו במיוחד: שוחט, מוסד הרבנות מטעם; גרינבוים, הרבנות הרוסית; פריז, נישואים וגירושים, עמ' 138–177. בתוך המחקר הענף שעסק בפרשת 'ההשכלה מטעם' הוקדשו גם מספר מחקרים לבתי המדרש לרבנים בווילנה ובז'יטומיר שנוסדו במסגרת פרויקט ממשלתי זה. ראו לדוגמה: יהודה סלוצקי, 'בית המדרש לרבנים בוילנה', הדת והחיים, עמ' 217–239; עזריאל שוחט, 'יחס הציבור אל הרבנים חניכי בתי־המדרש לרבנים', שם, עמ' 240–268; Verena Dohrn, 'The Rabbinical Schools as Institutions of Socialization in Tsarist Russia, 1847–1873', *Polin*, 14 (2001), pp. 83–104; Efim Melamed, 'The Zhitomir Rabbinical School: New Materials and Perspectives', *Polin*, 14 (2001), pp. 105–115. תיאור תמציתי של דמות הרב הדתי הובא אצל לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ' 151–162.

[15] יוצאת מן הכלל היא טענתו של שוחט, שזיהה עלייה במעמדו של הרב הדתי במרחב הליטאי בעקבות ביטול ה'קהל': שוחט, ההנהגה בקהילות, עמ' 216–224.

המורכבת שבין הרב והקהילה, ושל האופנים שבהם מילא הרב את חובותיו כלפי בני עדתו בתוך מציאות משתנה זו.[16]

בשונה ממחקרים שנעשו לאחרונה על הרבנות המסורתית בחלקים אחרים במזרח אירופה – דוגמת גליציה או פולין הקונגרסאית – שראו ברבנות החסידית חלק בלתי נפרד מן הדיון,[17] המחקר על הרבנות באימפריה הרוסית התעלם במידה רבה מרבנים חסידיים. ייתכן כי ברקע לכך עומד המיזוג בין תפקיד הצדיק ובין תפקיד הרב, שקיבל ביטוי בולט בגליציה ובפולין, אך היה נדיר למדי בתחומי רוסיה הצארית.[18] המחקר ההיסטורי על הרבנות ברוסיה עודנו משקף, אם כן, את ההנחה המוקדמת באשר לניגוד שבין רבנות וחסידות. כך, למשל, מרדכי זלקין, שעסק בהרחבה בדמותו של הרב הקהילתי בתחום המושב, נמנע מלדון במחקרו ברבנים חסידיים. לטענתו, הרב החסידי נתמנה לתפקידו בידי הצדיק, היה כפוף למרותו ולא למרות הקהילה שבה כיהן, ומשכך יש לראות בו 'ישות שונה מזו של הרב הרוחני בקהילות לא חסידיות'.[19]

הנחות מסוג זה שבות ומעלות את הצורך לבחון מחדש את משמעויותיהן של התובנות החדשות שעלו לאורך השנים במחקר בנוגע למערכת היחסים שבין החסידות והרבנות גם ביחס למעמדם של הרבנים שנמנו עם שורות התנועה. אין כוונתי לשפוט את למדנותם או את מידת בקיאותם ההלכתית של הרבנים החסידיים בני הזמן. ההיגיון מורה כי בהיבט זה לא היו אלה שונים מעמיתיהם הלא חסידים; כשם שבקרב הרבנות המסורתית בכללותה ניתן היה למצוא רבנים שהצטיינו ביכולותיהם הלמדניות וקנו לעצמם שם בזכות פסיקותיהם לצד דמויות 'קטנות' ו'בינוניות', כך גם בקרב הרבנים החסידיים הסתמנה התפלגות נורמלית בעניין זה.[20] בחינת פועלם של הרבנים החסידיים לא תיעשה, אפוא, ביחס להיבטים ההלכתיים של עבודתם, אלא ביחס להקשרים הפוליטיים והסימבוליים העולים מאופני בחירתם, ולהיבטים החברתיים והתרבותיים

---

[16] אטקס, יחיד בדורו, עמ' 223–246; סטניסלבסקי, הרהורים על הרבנות; שטמפפר, משפחות, עמ' 277–323; זלקין, מרא דאתרא.

[17] ראו: גרטנר, הרב והעיר הגדולה, עמ' 335–361; Robert Kuwałek, 'Urzędowi rabini lubelskiego Okręgu Bożniczego (Przyczynek do dziejów Gminy Żydowskiej w Lublinie)', *Żydzi w Lublinie: Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, ed. Radzik Tadeusz, Lublin 1995, pp. 27–65 1821–1939

[18] ראו להלן, הערה 173.

[19] זלקין, מרא אתרא, עמ' 9. בניגוד לכך שטמפפר טען כי לא התקיים שוני של ממש בין פעילותו של הרב החסידי לזו של עמיתו הלא־חסידי: שטמפפר, משפחות, עמ' 298. כך או כך, שתי הטענות מובילות, כל אחת בדרכה, לעיסוק מועט עד בלתי קיים ברבנים החסידיים. כפי שאסביר להלן, הגישה שאבקש לאמץ תוצב בתווך בין שתי מגמות אלה.

[20] למחקרים שבחנו השפעות 'חסידיות' שונות על פסיקותיהם ההלכתיות של אדמו"רים או רבנים חסידיים ראו להלן, הערות 23, 173.

של עבודתם הרבנית השוטפת.[21] מקרה הבוחן שאתאר להלן, כמו גם אלה שיבואו בעקבותיו, ינועו, אפוא, בין שתי מגמות. מצד אחד, הם יכירו ברב החסידי כחלק משכבת הרבנות המזרח־אירופית; מצד שני, הם יכירו גם במשמעות שיוחסה לזהותו החסידית על ידי העדה שבחרה בו הן בשעת המינוי והן בימי השגרה של כהונתו.

ב. רבנות מפוצלת: המחלוקת על הרבנות בדווינסק כמקרה מבחן

יוסף רוזין (1858–1936) נמנה על עדת חסידי חב״ד, וכיהן כרבה החסידי של דווינסק (דינבורג, Daugavpils; פלך ויטבסק) משנת 1889 ועד למותו (להוציא שנות המלחמה והמהפכה, שבהן שהה בפטרבורג). פרסומו הרחב של רוזין נעוץ בראש ובראשונה ביכולותיו הלמדניות הפנומנליות. המוניטין שלו כגאון בעל בקיאות תלמודית־הלכתית עצומה, יכולת אנליטית עמוקה ושיטה למדנית־פילוסופית ייחודית, רוחב היריעה של תשובותיו ההלכתיות והפריסה הגאוגרפית הרחבה של נמעניהן הם שהקנו לו את הכינוי ׳העילוי הרוגצ׳ובי׳ (על שם עיירת הולדתו, רוגצ׳וב [Rahachow] שבפלך מוהילוב), או ׳ספר תורה חי׳,[22] והן שעומדות במוקד העיסוק בו.[23]

---

[21] המיקוד של פרק זה במנהיגות המקומית של העדה החסידית מכתיב את העיסוק בתפקידי הרב בתוך העדה, ובביטויים השונים של מחויבותו כלפיה. משכך, לא יידונו כאן תחומי עיסוק אחרים שבהם התבלטו כמה מן הרבנים החסידיים בני התקופה, כמו, למשל, פעילות ציבורית־פוליטית או מעורבות בהחלטות המתקבלות בחצר החסידית שאליה השתייכו. דוגמה לעשייה מסוג זה ניתן למצוא אצל אליעזר משה מדייבסקי מחורול (ראו עליו בהרחבה להלן, בפרק השישי), או אצל ברוך מנדלבוים (1834–1905) שכיהן בתקופה מוקדמת יותר במציוב (Lukiv; פלך וולין), בסטולין ובטורוב (Turaŭ; פלך מינסק), והיה דמות רבת השפעה בחצרו של אהרן השני מקרלין. מכתבו של מנדלבוים (העומד במרכז הסאטירה ׳הינוקא מסטולין׳ של יהל״ל [יהודה ליב לוין]) לחסידי קרלין מעיד על מעורבותו בהכתרת ישראל פרלוב, הינוקא מסטולין, ועל מעמדו הרם בחוג חסידי קרלין־סטולין (ראו על כך: שגיב, ינוקא, עמ׳ 146–148, 150–154). בשנים הנדונות כאן חי מנדלבוים בירושלים. ראו עליו: ׳תולדות הגאון המחבר זצ״ל׳, בתוך: ברוך מנדלבוים, נודע בשערים, ב, ירושלים תשנ״ב (ללא מספור); תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, א, עמ׳ 59; עקיבא בן־עזרא, דמויות: (אישים ידועים ובלתי ידועים), תל אביב תשל״ח, עמ׳ 57.

[22] א׳ שטייאר, ׳איש הפלא׳, פרקי־מבוא לתורת הרוגאצ׳ובי, בעריכת משה שלמה כשר, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 9; ישכר תמר, עלי תמר סדר זרעים, א, גבעתיים תשל״ט, עמ׳ צו. וראו גם את החוברת ׳דער לעבעדיקער ש״ס׳ שנדפסה בקובנה בשנת 1936, וכינסה מאמרים על אודותיו.

[23] ראו למשל: פרנקל, יחידי סגולה, עמ׳ 193–197; זוין, אישים ושיטות, עמ׳ עה–קלט; לדרמן, מגילת רזין, עמ׳ 1–36; צינוביץ, אישים וקהילות, עמ׳ 222–224; חיים ספיר, ׳רבינו יוסף רוזין׳, הגאון הרוגאצ׳ובי ותלמודו: הערכה ודוגמאות מתורתו, ירושלים תשי״ח, עמ׳ 13–28; שורין, קשת גיבורים, עמ׳ 249–253. חיבורים שמקורם בחוגים חסידיים נטו לעיתים להבליט את זהותו החסידית – ראו למשל: סורסקי, מרביצי תורה, ד, עמ׳ פח–קטז; שמואל, מאורי ישראל, עמ׳ 231–237. לעומת זאת, בחיבורו של הסופר החב״די יאיר בורוכוב נזכרת זהותו החסידית בקצרה, ובעיקר דרך תיאור ההערצה שרחש רוזין לדמותו של שניאור זלמן

דומה כי מיקומו של רוזין בתוך השדה הלמדני־הלכתי האפיל במידת מה על הרובד ה׳חסידי׳ שבזהותו, עד שכותבים מאוחרים נטו לפקפק בו, ולטעון, למשל, כי אף שהיה נצר למשפחה חסידית, הרי ש׳הרוגצ׳ובי לא היה חסיד במובן המקובל׳.[24] עמימות זו ביחס לרבדים השונים שבדמותו של רוזין אף הובילה ל׳ניכוס׳ או ל׳תביעת בעלות׳ מחודשת על שייכותו לחוג החסידים בכלל, ולחוג חסידי חב״ד בפרט, ולניסיון להוכיחה באמצעות מוצאו החב״די, הנהגותיו החסידיות, רבנותו בצידה החסידי של דווינסק, וקשריו עם אדמו״רי וחסידי חב״ד בני זמנו.[25]

אף שגאונותו ההלכתית בוודאי הקנתה לו את היכולת להתמודד על משרות רבניות רמות מעלה בקהילות גדולות, רוזין כיהן, כאמור, כרבה של עדה חסידית. המקורות האורתודוקסיים המאוחרים מציגים את מינויו כהוראה שניתנה לעדה החב״דית המקומית על ידי האדמו״ר שלמה זלמן מקאפוסט במטרה לשמר את רציפותה של הרבנות החב״דית בעיר, שראשיתה עוד בתחילת המאה.[26] מנהגו של האדמו״ר מקאפוסט לגלות

מליאדי׃ בורוכוב, הרוגצ׳ובי, עמ׳ 228–237. וראו עוד להלן, הערה 25. גורמים מסוימים, ובראשם האדמו״ר החב״די האחרון, מנחם מנדל שניאורסון (1902–1994), הבליטו את ההשפעות החסידיות־הקבליות על שיטת הלימוד והדרשנות של רוזין, וגייסו אותו לצורך ביסוסה של ׳למדנות חסידית׳. ראו על כך׃ ישראל אורי מייטליס, ׳מלמדנות פילוסופית ללמדנות חסידית׃ מר׳ יוסף רוזין לר׳ מנחם מנדל שניאורסון׳, דעת, 85 (תשע״ח), עמ׳ 425–444. השפעות מסוג זה נדונו בהמשך לכך גם במחקריו של מייטליס עצמו. מייטליס הכיר בשיוכו הסוציולוגי של רוזין לחברה החסידית־החב״דית בת זמנו, ונסמך עליה בבואו לאתר את הרטוריקה החסידית – הסמויה בדרך כלל – ואת הנטייה להסתמך עליה בפסיקותיו ההלכתיות של רוזין. ראו׃ הנ״ל, ׳למדנות, חסידות וקבלה׃ להשפעות קבליות וחסידיות על הלמדנות של רבי יוסף רוזין׳, סידרא, ל (תשע״ה), עמ׳ 93–119. גם את השפעת ה׳מורה נבוכים׳ על רוזין תלה מייטליס, בין היתר בעקבות טענות שקדמו לו, בסביבה החסידית־החב״דית שבה גדל (שם, עמ׳ 100–103). יש להדגיש, עם זאת, כי אין מדובר בהשפעות מפורשות או מרובות, וכי הן נדונות כולן בתוך המסגרת הלמדנית שאליה משויכת דמותו של רוזין.

[24] לדרמן, שם, עמ׳ 6, וכן שם, עמ׳ 9, הערה 28. על שורשיה החסידיים והרבניים של משפחתו ראו׃ מרים ילן־שטקליס, ׳ד״ר יהודה לייב ניסן וילנסקי׳, העבר, יג (תשכ״ו), עמ׳ 134–136. לעומת הכותבים המאוחרים, שהתבוננו על רוזין במושגיו של העולם האורתודוקסי המאוחר שבו יש ׳מובן מקובל׳ אחד ויחיד לזהות החסידית, לבני התקופה – כך עולה מן המקורות שיובאו להלן – לא היה ספק באשר לשיוכו החסידי. ראו בהקשר זה גם׃ הלל צייטלין, ׳די סביבה אין וועלכער ס׳איז אויסגעוואַקסען דער ראָגאַטשאָווער עלוי זצ״ל׳, דער מאָמענט, 13 במרץ 1936, עמ׳ 7; שם, 20 במרץ 1936, עמ׳ 7.

[25] מונדשיין, מגדל עוז, עמ׳ פח–קטז, וראו במיוחד עמ׳ פח, צ–צא. הניסיון להעלות על נס את זהותו החסידית בולט גם בתגובות שהובאו בכתב העת החסידי ׳היכל הבעש״ט׳ לסיפור שלימד על גאונותו ועל שליטתו בספר ה׳תניא׳ לרש״ז מליאדי (היכל הבעש״ט, ג [תשס״ג], עמ׳ כט, מצוטט מתוך׃ ׳שיחת מרן מהרב״צ...׳, שלומה של מלכות׃ באבוב, ח [תשס״ב], עמ׳ 81–82). כך, ביקש אחד המגיבים להדגיש ׳שהרוגאצ׳ובר חי עם התניא׳ (ברוך בליזנסקי, ׳תגובות׳, היכל הבעש״ט, ה [תשס״ד], עמ׳ קמט–קנ).

[26] מונדשיין, שם, עמ׳ פט–צ; בורוכוב, הרוגצ׳ובי, עמ׳ 52; לדרמן, מגילת רזין, עמ׳ 10; בלוי, שמע שלמה, עמ׳ קמ; זוין, אישים ושיטות, עמ׳ עה; סורסקי, מרביצי תורה, ד, עמ׳ צד; זלקינד, זכר יהודה, עמ׳ 9–10; משה מאיר ישר, החפץ חיים׃ חייו ופעלו, ב, תל

מעורבות במינויי 'כלי קודש' בקהילות שסרו למרותו,[27] וההשפעה שקנה לו בקרב החסידים בדווינסק בתקופה זו,[28] מלמדים כי יש יסוד להניח שהצדיק אכן הובא בסוד העניינים בכל הנוגע למינוי זה. עם זאת, מקורות בני הזמן מלמדים כי התפקיד שמילא הצדיק מקאפוסט בהליך היה שולי, וכי מרכז הכובד של בחירת הרב, על מכלול השיקולים הכרוכים בה, נותר בתוך גבולותיה של דווינסק.

הקהילה היהודית בדווינסק הייתה קהילה צעירה. היא נוסדה במחצית השנייה של המאה ה־18, והחלה להתפתח ולהתבסס למן המחצית הראשונה של המאה ה־19.[29] מראשית תקופה זו, ועד לשנות השישים של המאה ה־19, היא הייתה מאוחדת תחת כהונתו של רב אחד. שלושת הרבנים שכיהנו בעיר עד לשלב זה הגיעו מן המחנה החסידי־החב"די, ונראה שיש בכך כדי להעיד על גודלה ועל השפעתה של העדה החסידית

אביב 1959, עמ' תקצב, הערה 9. והשוו: חיטריק, רשימות דברים, עמ' 273, שם צוין כי החסידים המקומיים הם ששלחו את רוזין לצדיק מקאפוסט על מנת שייתן את הסכמתו למינוי. על רציפות הרבנות החב"דית בעיר ראו להלן, הערה 30. בחיבור אחר נטען, ככל הנראה על יסוד זיהויה הכללי של העדה החסידית בדווינסק עם החסידות החב"דית, כי הרבי מליובאוויץ' הוא שהורה לחסידים בדווינסק לבחור ברוזין לרבם (שורין, קשת גיבורים, עמ' 250). בחיבור חסידי שראה אור לאחרונה צוטטו חלק מן הידיעות העיתונאיות שתובאנה להלן, כדי לתאר באופן כללי את רצף האירועים סביב מינויו של רוזין: קסטל, פרקים נוספים, עמ' ריח–רכ.

[27] ראו את הדיון בעניין זה מעל דפי 'המליץ': רזיאל המלאך, 'מעשים בכל יום: ווידז (פ' קאוונא)', המליץ, 10 ביוני 1887, עמ' 1249; מנחם מענדל יפה, 'מעשים בכל יום: קאפוסט (פ' מאהילוב)', המליץ, 22 ביוני 1887, עמ' 1346–1347; רזיאל המלאך, 'מעשים בכל יום: וו...', המליץ, 1 ביולי 1887, עמ' 1436–1437.

[28] כבר בשלהי שנות השישים, זמן קצר לאחר פטירתו של ה'צמח צדק' והתפלגות בניו לחצרות שונות, הצהיר אחד הכותבים ב'הלבנון' 'כי דינאבורג והערים סביב לה לקאפוסט תחשב' ('דברי הימים: מאסקווא', הלבנון, 24 ביוני 1868, עמ' 398). על ביקורו של הצדיק מקאפוסט בדווינסק בראשית שנות השמונים ראו: 'מעשים בכל יום', המליץ, 22 בנובמבר 1881, עמ' 890. חלוקתם של חסידי חב"ד המקומיים לחסידי ליובאוויץ' ולחסידי קאפוסט (ראו על כך: ב"א, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 25 במאי 1880, עמ' 137) היא ככל הנראה זו שעמדה מאחורי הבלבול הראשוני של כותב הדיווח, נכדו של שאול זליג מאירוב, רב המתנגדים המנוח, שסבר כי האדמו"ר מליובאוויץ' הוא שביקר בעיר: מ"י יאפיט, 'הצדיק והירושלמי באו לעיר', המליץ, 20 בספטמבר 1881, עמ' 746. ניתן לשער כי השפעתו של הצדיק מקאפוסט בעיר התחזקה במחצית השנייה של שנות השמונים, לאחר פטירתו של הצדיק שמואל שניאורסון, ובעקבות הרִיק המנהיגותי שנוצר בשנים אלה בחצר ליובאוויץ' (ראו על כך לעיל, בפרק הראשון). על שליח מטעם הצדיק מקאפוסט שהגיע לעיר לשם איסוף תרומות לרגל נישואי בנו ראו גם: פלאי, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 13 באוגוסט 1886, עמ' 1071–1072. באותה תקופה פעלה בעיר גם קבוצה של חסידי קוידאנוב: .N.N, 'יולל וזמרה', המליץ, 6 בפברואר 1885, עמ' 107–111.

[29] פנקס הקהילות, לאטביה ואסטוניה, עמ' 83–85; צינוביץ, אישים וקהילות, עמ' 392; З. Якуб, «Евреи в Даугавпилсе: Хронологический обзор», *Евреи в Даугавпилсе: исторические очерки*, 3 (1), ed. Г. Василькова, Daugavpils 2001, pp. 6–7

המקומית.[30] תהליך הפיצול המוסדי בין עדת החסידים ועדת המתנגדים בדווינסק מתואר בסיפורה האוטוביוגרפי של שרה פייגה פונר (1854–1937), שהתגוררה בעיר בין השנים 1862–1871. פונר תיארה את האירועים מנקודת מבטה של בת למשפחת מתנגדים, וציירה את העדה החסידית כאלימה ומחרחרת ריב.[31] עם זאת, הכוח שיוחס לחסידים בזיכרונותיה, לצד שיוכם של הרב ושל 'כלי הקודש' שפעלו בעיר עד לשנות השישים לעדתם, מאששים אף הם את גודלה של העדה החסידית ואת העובדה שקדמה לעדת המתנגדים המקומית.

באמצע שנות השישים – כך עולה מזיכרונותיה של פונר – הגיעה האיבה בין שני המחנות בעיר לנקודת רתיחה. סכסוך שפרץ בין המתנגדים ובין השוחט החסידי הוביל לכך שמנהיגי המתנגדים פסלו את שחיטתו, והביאו לעיר שוחט, קצב ודיין משלהם. זמן לא רב לאחר מכן, בשנת 1863, הלך לעולמו הרב המקומי, פייבל רפפורט – שתפקד כרבה הרוחני של הקהילה ובה בעת גם כ'רב מטעם' – ודומה כי פטירתו סימנה את פיצולה הסופי של הקהילה: עדת המתנגדים הזמינה את שאול זליג מאירוב (1813–1879) ומינתה אותו לרבה,[32] ומייד לאחר מכן מינתה עדת החסידים את אריה לייב זיבוב (1811?–1887) לרבה.[33] כעשור מאוחר יותר, עם פטירתו של מאירוב, מינתה עדת המתנגדים את ראובן לוין (בערך 1817–1887) לכהן תחתיו.[34]

פיצולה המוסדי של קהילת דווינסק למחנה 'מתנגדי' ומחנה 'חסידי' נשתמר לאורך העשורים שלאחר הפילוג. בראשית שנות השמונים תיאר אחד מבני העיר את המערכת הקהילתית הנפרדת של כל אחת מן

---

[30] על רבני דווינסק לאורך המאה ה־19 ראו: זלקינד, זכר יהודה, עמ' 7–10; לוין, תולדות חב"ד בפולין, עמ' מד; צינוביץ, אישים וקהילות, עמ' 394–395 (ד); מהרם, בית שלום, עמ' נה–פד (בחיבור האחרון כלל המחבר, יליד דווינסק, מובאות רבות מעיתונות התקופה שתצוטט להלן, כמו גם קטעים ארוכים מתוך ספרה של שרה פייגה פונר, שיידון אף הוא להלן).

[31] ראו: פונר, מזכרונות, במיוחד עמ' 12–15, 19–21, 25–26. לדיון באירועים אלה ובהטיה האידאולוגית של הכותבת ראו: פרם כהן, הפילוג החסידי־מתנגדי. על פונר ראו גם: הנ"ל, הסופרת העברית, עמ' 45–99. על החיבור ראו גם: תמר ס' הס, חיק האם של זיכרונות: נשים, אוטוביוגרפיה והעלייה השנייה, באר שבע 2014, עמ' 42–44. לעדויות נוספות המתארות את החסידים כגורם מחרחר ריב בקהילה בשנים אלה ראו למשל: ש' רעסספר, 'אַ מעשה רע', קול מבשר, 19 באוקטובר 1865, עמ' 573–574.

[32] ראו עליו: 'דברים אחדים מאת המביא לבית הדפוס', בתוך: אהרן שאול זעליג, תשובות לשואל, וילנה תרפ"ט (ללא מספור).

[33] עליו ראו: מונדשיין, זיו אריה; הנ"ל, מגדל עוז, עמ' מ; קסטל, פרקים נוספים. בפנקס הקהילות, לאטביה ואסטוניה, עמ' 86, ובעקבות זאת במחקריה של פרם כהן (הסופרת העברית, עמ' 387; הפילוג החסידי־מתנגדי, עמ' 41), מצוין כי הפיצול התרחש בשנת 1871. לא ברור מה טיבו של 'פיצול' סופי זה. מכל מקום, המקורות מצביעים על כך שמאירוב נתמנה לרב בדווינסק כבר בשלהי שנות השישים. ראו גם: קאהן, ספר הזיכרון, עמ' 37.

[34] עליו ראו: יצחק אייזיק לעווין, 'הקדמה', בתוך: ראובן הלוי, ראש לראובני, דאוגבפילס תרצ"ו; צינוביץ, אישים וקהילות, עמ' 80–82; רבינר, רבנו מאיר שמחה, עמ' רסז–רפז.

העדות, שכללה רבנות, מערכות שחיטה ומוסדות צדקה נפרדים, והגיעה, לדבריו, עד לידי כך ש׳בשר משחיטת שו״ב של המפלגה האחת פגול הוא להשנית׳.[35] דיווחים שהוסיפו להגיע אל העיתונות העברית באמצע העשור מלמדים אף הם כי מערכת השחיטה והשוחטים – שתוארו כבר בזיכרונותיה של פונר כאחד הגורמים שהלהיט את הרוחות והוביל להעמקת הפילוג בין הצדדים – הוסיפו לתפקד כגורם מחרחר ריב.[36] האינטרס הכלכלי שגילו השוחטים בשימור הפילוג הפנים־קהילתי ובהעמקתו עולה היטב מפיליטון שתיאר את מערכת השחיטה בקהילה, והציב במרכזו את המשפט שנערך לקצב חסידי שהעז לרכוש בשר מאת השוחטים המתנגדים.[37] ואולם, לצד התגייסותה של המערכת הקהילתית להקפדה על ההפרדה בין חסידים למתנגדים, משקף הפיליטון גם את יחסם של חלקים נרחבים מן הציבור החסידי, שככל הנראה לא נטלו חלק פעיל במחלוקת, וגילו אדישות כלפי ההיבטים האידאולוגיים והפוליטיים הכרוכים בה. כמו אותו קצב, גם חלקים אלה בחרו להתעלם מן האיסור, ולרכוש בשר אצל ה׳מתנגדים׳ בשל גישתם המקלה של רבניהם, שהוזילה את מחירו.[38] כפי שאראה להלן, קולות שקראו לאיחוד הקהילה מחדש תחת חסותו של רב אחד קיבלו ביטוי גם בהליך בחירת הרב.

בתוך אווירה זו, שבה יסודות שונים בקהילה משכו לכיוונים שונים, נתבלט באופן מיוחד אחד השוחטים. יעקב השוחט, שהיה מבכירי חסידי ק׳ [קאפוסט], ושימש – כפי שיתברר בדיווחים מאוחרים יותר – ראש

[35] ב״א, ׳מעשים בכל יום׳: דינאבורג׳, המליץ, 25 במאי 1880, עמ׳ 137. הפילוג בין החסידים למתנגדים נזכר כעובדה מוגמרת גם בזיכרונותיו של שמריהו לוין, ששהה בעיר למשך כשנה במהלך שנות השמונים: שמריהו לוין, מזכרונות חיי, ב: מרד הנעורים, תרגם צ׳ ויסלבסקי, תל אביב תרצ״ז, עמ׳ 55. וראו גם: פנקס הקהילות, לאטביה ואסטוניה, עמ׳ 86.

[36] פונר, מזכרונות, עמ׳ 12–15. על מחלוקות סביב השחיטה החסידית ועל המשמעות שנודעה להן בדינמיקה הפנים־קהילתית ראו להלן, הערות 240–242. על השוחטים בדווינסק כגורם שמזין את המתחים החברתיים בין חסידים למתנגדים או למשכילים בעיר ראו גם: צפנת פענח, ׳מעשים בכל יום׳: דינאבורג׳, המליץ, 6 באוקטובר 1887, עמ׳ 2225–2226; כפתור ופרח, ׳מעשים בכל יום׳: דינאבורג׳, המליץ, 23 ביוני 1889, עמ׳ 2.

[37] יהודה ליב גמזו, ׳פולייטון: אשקא דרספק (מעשה שהיה והוה)׳, המליץ, 4 בפברואר 1887, עמ׳ 203–208.

[38] מרדכי בער גמזו, ׳מעשים בכל יום׳: דינאבורג׳, המליץ, 22 בפברואר 1887, עמ׳ 369; כפתור ופרח, ׳מעשים בכל יום׳: דינאבורג׳, המליץ, 15 באוגוסט 1889, עמ׳ 2. על גישתו המקלה של רב המתנגדים, לוין, לעומת גישתו המחמירה של רב החסידים, זיבוב, ראו גם: בן־מנחם, ׳מכתבי סופרים׳: דינאבורג׳, היום, 2 באוגוסט 1887, עמ׳ 2. על גישתו של זיבוב ראו גם: מונדשיין, זיו אריה, עמ׳ קפה–קפט. גם לטענתה של פונר, שתיארה, כזכור, את המצב בעיר בשנות השישים, הנשים החסידיות פנו בשאלות על כשרות הבשר אל הרב המתנגד, בשל נטייתו להקל בפסיקה: פונר, מזכרונות, עמ׳ 25–26. על פנייה של חסידים אל רב המתנגדים, מאיר שמחה הכהן, מייד לאחר מינויו, ועל גישתו המקלה, ראו גם: רפפורט, האור מדווינסק, עמ׳ 66–67.

השוחטים החסידים בדווינסק,[39] בחר ברב המתנגדים, לוין, כמטרה להסתה, ולעג לו באופן קבוע. בעקבות אחת מפסיקותיו המקלות של לוין קבע השוחט כי הרב מכשיר טריפות, וביקש להשתמש בכך על מנת ׳לחדש את החרם והאיסור הישן לבלי יתגאלו החסידים בבשר שחיטת המתנגדים׳.[40] משהושבו ריקם פניותיו אל הרב החסידי, זיבוב,[41] כמו גם אל כמה מגדולי רבני ליטא, החליט כי עליו לחזק את כוחו בתוך הקהילה בדרכים אחרות. עם פטירתו של אחד הדיינים המקומיים החליט יעקב השוחט כי על חסידי קאפוסט להביא דיין שיהיה איש אמונם, ויסייע להם במלחמתם נגד רב המתנגדים. יעקב פנה, אפוא, אל הצדיק מקאפוסט, וביקשו לשלוח אליהם דיין.[42] אף שלזמן מה נדמה היה כי בני העיר – ובתוכם גם רבים מחסידי קאפוסט, שביקשו להתנער

---

[39] אני הגבר, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 27 במאי 1889, עמ׳ 3; אריאל [יהודה ליב גמזו], ׳מעשים בכל יום: דווינסק׳, המליץ, 27 באוקטובר 1893, עמ׳ 4. בשנים אלה פעלו בעיר 15 שו״בים (אלחנן סגל, ׳מה יפעל ישראל: דינאבורג׳, הצפירה, 27 בנובמבר 1887, עמ׳ 5).

[40] על גישתו המקלה של לוין ושל רבני המתנגדים בעיר ראו לעיל, הערה 38. ראו גם: רבינר, רבנו מאיר שמחה, עמ׳ רעד.

[41] ייתכן כי פנייה זו ושכמותה אל זיבוב הן העומדות ברקע של השנאה שרחשו כלפיו, לדברי אחד מבני העיר, חסידי קאפוסט המקומיים – ׳על אשר לא היה עולה להראות ולהשתחוות לפני צדיקם׳ (בן־מנחם, ׳מכתבי סופרים: דינאבורג׳, היום, 2 באוגוסט 1887, עמ׳ 2). ישנן דוגמאות נוספות המעידות על המתיחות בין זיבוב ובין חצר קאפוסט, ועל כך שלא קיבל את סמכותו של הצדיק באופן מלא. כך, למשל, מחלוקת הלכתית בין הרב מטעם בדווינסק, שמואל הגרשוני (נפטר 1888), ובין זיבוב, הובילה לפנייה אל הרבי מקאפוסט לשם הכרעה בין השניים. האחרון הכריע דווקא לטובת פסיקתו של הגרשוני, אך זיבוב סירב לסגת מעמדתו בטענה ש׳התורה שלנו היא ולא רק בקאפוסט איוותה למושב להי: יח״ס מז״ח, ׳רוסיא: דינאבורג׳, הלבנון, 13 במרץ 1872, עמ׳ 213 (וראו תגובה שמחתה נגד הפגיעה בכבוד הרבנים, אך לא הכחישה את קיומה של המחלוקת בנידון: ניסן דן עליאהשאוו, ׳עצה טובה׳, הלבנון, 10 בספטמבר 1873, עמ׳ 25–26). אף שבעל ׳בית רבי׳ הציג את זיבוב כחסיד של שלמה זלמן מקאפוסט (היילמן, בית רבי, עמ׳ 257), הרי שלאחרונה ביקשה ההיסטוריוגרפיה החב״דית לערער על כך, הן על סמך המתיחות המתוארת בין זיבוב ובין חסידי קאפוסט, והן על סמך תשובה הלכתית ששלח זיבוב לצדיק מליובאוויץ׳, שמואל שניאורסון, שאותה חתם במילים ׳הסר למשמעתו׳, ובה גם הזכיר את ביקורו בחצרו: קסטל, פרקים נוספים, עמ׳ קצח–רו. לא ידוע מהי השנה המדויקת שבה נתמנה זיבוב לרב בדווינסק, אך ככל שהיה זה מייד לאחר פטירתו של הרב הקודם, פייבל רפפורט, בשנת 1863, הרי שהמינוי קדם לפטירתו של ה׳צמח צדק׳, ולפיצול בין חצרות קאפוסט וליובאוויץ׳, ומשכך לא הייתה בשלב זה עילה למתיחות בין זיבוב ובין חסידי חב״ד בעיר.

[42] שלום, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 16 בנובמבר 1885, עמ׳ 1333–1334. וראו גם: א׳ ברודא, ׳רוססלאנד: דינאבורג׳, עברי אנכי, 9 באפריל 1886, עמ׳ רלא; בן־מנחם, ׳מכתבי סופרים: דינאבורג׳, היום, 2 באוגוסט 1887, עמ׳ 2. המגמות הסותרות בתוך הקהילה עולות גם מן הדיווח הראשון, שבו הציב הכותב (׳שלום׳) את גישתו של השוחט כנגד ההתפתחויות בעיר בשנים האחרונות: ׳רוח הזמן צרר לאט לאט בכנפיו את הטינא שבלב בעלי שתי המפלגות, וירחיקה הלאה מחוץ למחנה. החסידים והמתנגדים החלו לאט לאט להתקרב איש אל אחיו [...]׳. כותב נוסף שהתייחס אל המשטמות שספג לוין מן החסידים בעיר בערוב ימיו, אף שלא הזכיר מפורשות את השוחט, מסגר אף הוא את האירועים כעניין נקודתי: ג״מ סטאראבינסקי, ׳חדשות בישראל: דינאבורג׳, הצפירה, 3

ממנו – הצליחו לרסן את אותו שוחט, ולהדיחו ממשרתו, הרי שעד מהרה הושב הלה לתפקידו.[43] אזכור אקראי שהופיע בעיתון 'המליץ' כעבור כשנה ומחצה מלמד כי באותה תקופה אכן שלח הצדיק מקאפוסט דיין מטעמו לדווינסק, והושיב על כס הדיינות בעיר 'חסיד אחד מטאטארסק הסר למשמעתו'.[44] טענות שהשמיע הדיין

באוגוסט 1887, עמ' 3. על שוחט זה ועל פעולותיו לביצור הבידול החסידי בעיר ראו גם: אליהו ח' גארדאן, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 9 במאי 1890, עמ' 4; פתחיה הישראלי [מרדכי בער גמזו], 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 16 במאי 1890, עמ' 2; יהודה ליב גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 25 בספטמבר 1891, עמ' 5; אריאל, 'מעשים בכל יום: דווינסק', המליץ, 27 באוקטובר 1893, עמ' 4.

[43] איש ימיני [מרדכי בער גמזו], 'דינאבורג', הצפירה, 29 בדצמבר 1885, עמ' 399; אני ולא אחר, 'מכתבי סופרים: דינאבורג', היום, 10 במאי 1886, עמ' 1; איש ימיני, 'מעשים בכל יום: דינ...ג', המליץ, 20 ביולי 1886, עמ' 856.

[44] רזיאל המלאך, 'מעשים בכל יום: ווידז (פ' קאוונא)', 10 ביוני 1887, עמ' 1249 (וראו את ההכחשה שהובאה לכך, לעיל, הערה 27). לא עלה בידי לפענח את זהותו של אותו דיין מטאטרסק (Tatarsk; פלך מוהילוב). בטטרסק, קולוניה חקלאית יהודית שהוקמה במאה ה־19, התגוררו בשנת 1897 1,378 יהודים. המידע עליה מועט, ולא ברור האם פעלה בכפר עדה חסידית של ממש. חסידי חב"ד שידוע כי מוצאם מכפר זה הם יעקב אייזיק (נפטר 1974), ישראל ונחום בלנטר, שלמדו בישיבת 'תומכי תמימים' בליובאוויץ' (גנזבורג, ספר התמימים, עמ' לה). יעקב אייזיק גלה עם החצר לרוסטוב במלחמת העולם הראשונה, וסעד את האדמו"ר שלום דוב־בער לפני מותו. ראו על כך ברשימותיו שנתפרסמו אצל כהן, שמועות וסיפורים, ב, עמ' 281ב, וכן: מנחם זיגלבוים, אסתלק יקרא: תיאור הסתלקותם השמימית של רבותינו נשיאינו, [כפר חב"ד] תשע"ג, עמ' 187, 190. ייתכן, אם כן, כי הדיין המדובר הוא אביהם, שמריהו בלנטר, או סבם, ישעיה בלנטר. בין הדיינים שכיהנו בדווינסק ושמם נזכר במקורות ניתן לציין את 'ר' פיניה', שמונה על ידי מחנה המתנגדים זמן קצר לפני פטירתו של הרב פייבל רפפורט (פונר, מזיכרונות, עמ' 14. הלה נזכר גם אצל זלקינד, זכר יהודה, עמ' 10, וכן בדיווח מאוחר יותר בשמו המלא, פנחס וילגוצקי: יח"ס מז"ח, 'רוסיא: דינאבורג', הלבנון, 13 במרץ 1872, עמ' 213), ואת 'ר' שלמה', גיסו של זכריה זלקינד, בן הרב המנוח יהודה לייב זלקינד, ששירת את עדת החסידים בתקופה שלאחר פטירת רפפורט, ועד למינויו של זיבוב (פונר, שם, עמ' 21). דיין נוסף שפעל בעיר במחצית השנייה של המאה ה־19 הוא משה קרליץ, חתנו של רב המתנגדים שאול זליג מאירוב (קאהן, ספר הזיכרון, עמ' 34; מ"י, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 28 באוקטובר 1879, עמ' 850). עוד פעלו בעיר רב מטעם, שמואל הגרשוני (ראו לעיל, הערה 41) וכן מורי הוראה ודיינים שהורו הלכה לקבוצות, לבתי תפילה או לאזורים שונים. כך, למשל, ברוך מרדכי 'רב החסידים בפרור העיר', נזכר כמי שפסק בדין שנערך לאחד השוחטים החסידיים לצד שני דיינים נוספים (הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 24 באוגוסט 1888, עמ' 1878). לציון של דיינים ושל מורי הוראה נוספים שפעלו בדווינסק בתקופה הנדונה כאן ואינם נזכרים בשמותיהם ראו: הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 25 במרץ 1888, עמ' 622–623; י"ל גמזו, 'משא דינאבורג', הצפירה, 26 בדצמבר 1888, עמ' 3; ג–ן, 'מעשים בכל יום: מגרש החדש (פרור דינאבורג)', המליץ, 11 בפברואר 1891, עמ' 2–3; דוד שלמה איכלאוו, 'מעשים בכל יום: מגרש־חדש (פרור דווינסק)', המליץ, 26 ביוני 1894, עמ' 5. בשנת 1887 נמנו בעיר 8 רבנים: אלחנן סגל, 'מה יפעל ישראל: דינאבורג', הצפירה, 27 בנובמבר 1887, עמ' 5. בעשור הראשון של המאה העשרים כיהנו כרבנים או כמנהיגי בתי תפילה חב"דיים גם אבא דוד גולדפיין, חתנו של רוזין ולימים רבה של מוסקבה, וכן

מטאטארסק נגד רב המתנגדים, לוין, לפיהן האחרון הוא 'מאכיל טרפות', מלמדות כי הוא אכן גויס למחנה שהוביל יעקב, השוחט החסידי, ולחיזוק השפעתו בתוך הקהילה.[45]

זמן לא רב לאחר מכן, בשנת 1887, הלכו לעולמם שני רבניה של דווינסק – רב החסידים, זיבוב, ורב המתנגדים, לוין.[46] מייד לאחר פטירתם החלו מתפרסמים בעיתונות העברית דיווחים שוטפים שעסקו בהליכי הבחירה של רבנים חדשים לקהילה, ובתככים השונים שנרקמו סביבם. את מרבית הידיעות בעניין פרסם בעיתון 'המליץ' מרדכי בער גמזו (1868–?), בן העיר, וממייסדי סניף 'חובבי ציון' המקומי. גמזו, שהחזיק ככל הנראה בזיקה מסוימת לחסידות, דיווח על הנעשה בדווינסק מעל דפי העיתונות לאורך שנים רבות. את דיווחיו בעניין בחירת הרב פרסם כאשר הוא משתמש לסירוגין בשמו המלא ובשם העט 'הצופה' – אחד ממספר שמות עט ששימשו אותו לאורך השנים.[47] נראה כי במקרה זה בחר בשם עט כדי לכסות על מעורבותו בסיקור המחלוקת שהלהיטה את הרוחות בעיר, ולאפשר את סיקורה מבלי לחשוף עצמו לחמתם היוקדת של בעלי המריבה. הבחירה לגלם בשמו – 'הצופה' – את נקודת מבטו של מי שמתבונן על האירועים מן הצד, מעידה אף היא על רצונו לבדל עצמו מן ההיבטים הוולגריים שנלוו להליך בחירת הרב, ומתחברת אל העמדה הקוראת לאיחוד הקהילה, שבה צידד.[48]

כבר בשלב מוקדם, זמן קצר לאחר פטירתו של זיבוב, הציב גמזו במרכז מאמריו את 'הדיין מטאטארסק'. כשלעצמו התנגד 'הצופה' למינוי הדיין לרב החסידים, וטען כי 'הלה עודנו צעיר לימים ואינו ראוי עדיין לשבת על כסא ההוראה בעיר ואם בישראל כעירנו'. מדבריו עולה כי לא היה היחיד שסבר כך, וכי בתוך עדת החסידים

'ר' ליפמאן, חתנו של החסיד ר' זלמן השוחט': לוין, תולדות חב"ד בפולין, עמ' מד–מה; מונדשיין, בתי כנסת, עמ' 39. על גולדפיין ראו גם: משה צינוביץ, עץ חיים: תולדות ישיבת וולוז'ין, תל אביב תשל"ב, עמ' 367–368; גרינבוים, רבני ברית המועצות, עמ' 15.

[45] הצופה, 'דינאבורג', המליץ, 20 ביולי 1887, עמ' 1604.

[46] על פטירת זיבוב ראו: 'מעשים בכל יום: מדינאבורג', המליץ, 26 במאי 1887, עמ' 1138; מרדכי בער גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 2 ביוני 1887, עמ' 1172. על פטירתו של לוין ראו: 'תלגרמות: דינאבורג', הצפירה, 27 ביולי 1887, עמ' 1; 'אלון בכות', המליץ, 28 ביולי 1887; ג"מ סטאראבינסקי, 'חדשות בישראל: דינאבורג', הצפירה, 3 באוגוסט 1887, עמ' 3. וראו גם: בן־מנחם, 'מכתבי סופרים: דינאבורג', היום, 2 באוגוסט 1887, עמ' 2.

[47] על זיקה מסוימת לחסידות – שטיבה לא ברור – העיד בעצמו כאשר דיווח על תמיכתו של הצדיק מקאפוסט ב'חובבי ציון', והעיד על היכרותו העמוקה עם החסידים מתוקף היותו 'יושב במטרופולין של חסידי חב"ד ואנוכי בעצמי "חסיד" הנני' (מרדכי בער גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 14 ביולי 1890, עמ' 2). עוד עליו ועל כתיבתו בעיתונות בת הזמן: פנקס הקהילות, לאטביה ואסטוניה, עמ' 91; אייזנשטט, דור רבניו וסופריו, א, עמ' 14–15.

[48] לרמז לריחוקו מן ההתרחשויות ראו להלן, הערה 63.

נתגבש מחנה רחב שהתנגד לדיין בשל עזות הפנים שגילה כלפי הרב המתנגד, לוין. לא ברור אם היו אלה השוחט החסידי ובעלי בריתו שעמדו מאחורי מועמדותו, אך התסיסה הרבה שזו עוררה מלמדת כי מינויו של הדיין נתפס כאפשרות ממשית, וזכה לתמיכה בקרב החסידים בעיר.[49]

חודשים אחדים לאחר מכן, עם חזרתם של חסידים רבים מחצר קאפוסט – שבה ביקרו לרגל הימים הנוראים – התברר כי גם הצדיק, שלמה זלמן שניאורסון, שעמד, כזכור, מאחורי מינוי 'הדיין מטאטארסק' לתפקיד הדיינות, סבר כי אין הוא ראוי לכהן כרבם של החסידים בדווינסק. בשלב זה התגבשו בקרב החסידים שלושה מחנות: באורח טבעי, פנו רבים מחסידי קאפוסט לחיפוש אחר מועמד אחר לרבנות; לצד זאת, היו שמחו על עמדת הצדיק, והוסיפו לתמוך במינוי 'הדיין מטאטארסק' לרב; לעומתם, קבוצה נוספת, ובתוכה ה'לומדים והנכבדים' שבחסידים, ביקשה להגיע לידי הסכמה עם המתנגדים על בחירת מועמד בעל שיעור קומה למדני, שיכהן כרב משותף לכלל בני העיר.[50]

בדיווחים שפרסם בשמו הגלוי הביע גמזו תמיכה מפורשת באחדות, קרא להתלכדות סביב רב אחד לחסידים ולמתנגדים ולסיום הפילוג בין המחנות, ואף ביקש לתאר את רוב החסידים בעיר כתומכים במועמדי

---

[49] הצופה, 'דינאבורג', המליץ, 20 ביולי 1887, עמ' 1604–1605. וראו גם: הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 1 בינואר 1888, עמ' 2877–2878. זמן קצר קודם לכן כתב בן העיר ווידז (Vidzy; פלך קובנה), בהתייחסו לדפוסי שלטונו של האדמו"ר מקאפוסט ולמעורבותו במינויי כלי קודש (רזיאל המלאך, 'מעשים בכל יום: וו...', המליץ, 1 ביולי 1887, עמ' 1437, וראו לעיל, הערה 27), כי אנשי דווינסק – ועוד לפניהם, אנשי ויטבסק – ביקשו למנות את 'הרה"ג מלובלין (הנודע ג"כ לצדיק וקדוש)' לרב, אלא שהצדיק מקאפוסט סיכל את המינוי. ייתכן כי מדובר בצדוק הכהן רבינוביץ (1823–1900), שנתמנה כשנה לאחר מכן, עם פטירת מורו, יהודה לייב איגר, לממלא מקומו בלובלין. אומנם, אין לאפשרות זו רמז כלשהו בביוגרפיות שלו ('רמז' היחיד שמקשר אותו לעיר דווינסק הוא ביקור של רוזין אצלו בלובלין, שמטרתו להבליט את עליונות שיטתו של רבינוביץ [הכהן: מסכת חייו, בני ברק תשס"ד, עמ' קכא–קכג]), אך הלה היה בעל זיקה לאזור, שכן נולד בקרייזבורג (Krustpils) שבמחוז דווינסק, וכן סופר עליו כי 'מערים גדולות הפצירו בו לקבל עליו משרת הרבנות' (אייזנשטט, דור רבניו וסופריו, ד, עמ' 20). אפשרות נוספת היא שהכותב, אף שעסק לכאורה במקרה שנשנה עתה גם בעיר דינאבורג', תיאר הד של מקרה שאירע כמה עשורים קודם לכן, כאשר נדחתה מועמדותו של שניאור זלמן פרדקין (1830–1902), שלימים נתקבל לרבה של לובלין, לרבנות דינבורג (ראו על כך: היילמן, בית רבי, עמ' 253).

[50] הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 30 באוקטובר 1887, עמ' 2407–2408. על פי אחד מבני העיר, שדיווח כעבור שנים אחדות על הפילוג בין חסידים ומתנגדים בקופת 'ביקור חולים', רוב עשירי וגבירי העיר השתייכו למחנה המתנגדי (אריאל, 'מעשים בכל יום: דווינסק', המליץ, 22 במרץ 1894, עמ' 3; שם, 25 ביוני 1894, עמ' 2). ניתן להניח, אם כן, שניסיון שיתוף הפעולה בבחירת הרב בין נכבדי החסידים ובין המתנגדים קשור גם במניעים כלכליים.

המתנגדים.[51] ואולם, חוסר ההצלחה של המחנות להתאחד, כמו גם הזמן הממושך שחלף בלא שהגיעו החסידים להחלטה, מרמזים כי המציאות שתיאר במאמריו המקבילים, שפורסמו תחת שם העט, היא מהימנה יותר. ממאמרים אלה עולה תמונה של קהילה מפולגת, שכל מאמציה מכוונים למינוי 'הדיין מטאטארסק' או לסילוקו: תומכי הדיין ניסו לכפות על יתר תושבי העיר – לפי דבריו, עשרים וחמישה אלף במספר[52] – 'לסור למשמעת איש זר ומוזר לא נודע לנו מתמול שלשום', ובכך עוררו את התנגדות ההמון, ה'נוהם כארי ושואג מתוך קופתו הריקה: הבו לנו רבנים', כאשר כוונתו לרב בעל שיעור קומה הלכתי וציבורי, שימשיך את רצף ה'רבנים מיוחסים פארי הדור מאורי הגולה' שכיהנו בדווינסק.[53]

כבעבר, גם בשלב זה מילאה מערכת השחיטה המקומית תפקיד מכריע בהעמקת הפילוג. אף שמינוי הדיין מטאטארסק נעשה, ככל הנראה, בתיאום עם יעקב, מבכירי השוחטים החסידיים, הרי שבמקרה זה התארגנו השוחטים והקצבים – וכפי שיתברר בהמשך, הוא בתוכם – כחזית מובחנת בתוך ציבור המתנגדים לדיין. הללו ביקשו לנצל את כוחם הציבורי כדי לכפות את עמדתם על הכלל, וגמרו אומר שלא להביא בפני הדיין, או בפני מורי ההוראה בעיר בכלל, את השאלות בעניין כשרות השחיטה עד למינויים של 'רבנים מומחים', ובכך עוררו מהומה בתוך המוסדות הקהילתיים.[54]

בה בשעה שהתקוטטו ביניהם החסידים תומכי הדיין מטאטארסק ומתנגדיו, פעלה גם הקבוצה הלא־חסידית המקומית לאיתור רב, ופנתה אל 'הגדול ממינסק', ירוחם יהודה ליב פרלמן (1835–1896), בבקשה שייאות לקבל עליו את המשרה. על אף ניסיונותיו של גמזו להציג חזית אחידה בין החסידים והמתנגדים בעניין זה, מתברר כי הפילוג והיעדר העקביות בקרב החסידים הובילו לסירובם של המתנגדים לשתף עמם פעולה, כמו גם לדחיית ההצעה מצד פרלמן, שסירב להכניס עצמו לתוך המחלוקת.[55]

---

[51] מרדכי בער גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 11 בדצמבר 1887, עמ' 2692; הנ"ל, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 18 בינואר 1888, עמ' 33; הנ"ל, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 12 בפברואר 1888, עמ' 255–256; מ"ב גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 21 בפברואר 1888, עמ' 341.

[52] במפקד 1897 נמנו בדווינסק 32,369 תושבים יהודים, ואם כן נראה שההערכה שסיפק 'הצופה' כעשור קודם לכן היא מהימנה, וכי בדבריו התכוון לניסיון לכפיית רבנותו של 'הדיין מטאטארסק' על כלל תושבי דווינסק – חסידים ומתנגדים.

[53] הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 1 בינואר 1888, עמ' 2877–2878.

[54] הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 6 בדצמבר 1887, עמ' 2652–2653.

[55] שם, עמ' 2653; הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 1 בינואר 1888, עמ' 2878.

לקראת חג הפסח תרמ״ח (1888) נבחר ונתמנה מאיר שמחה הכהן (1843–1926) לרבם של המתנגדים בדווינסק.[56] גמזו ייחל, כאמור, כי החסידים יתלכדו גם הם סביבו,[57] אלא שעד מהרה נוכח לדעת כי חילוקי הדעות בתוך המחנה החסידי בעינם עומדים, וכי לצד ׳נכבדי החסידים׳, המקבלים עליהם את מינויו של הכהן, ניצבות ועומדות על דעתן גם שתי הקבוצות הנותרות – זו עודנה חפצה במינוי הדיין מטאטרסק; וזו חפצה במינוי רב אחר בהסכמתו של הצדיק מקאפוסט. על מנת להכריע בין הצדדים החליטו החסידים על מינוי ועד של שלושה עשר איש, שכלל את נציגי הקבוצות השונות, והפקידו בידיו את מלאכת בחירת הרב.[58]

מועמדותו של הדיין נפסלה, או לכל הפחות הועמדה בסימן שאלה, ימים ספורים לאחר מכן, כאשר הביע מבוכה לנוכח שאלה הלכתית שהגיעה לפתחו.[59] ואולם, תומכי הדיין התקשו לקבל את פסילתו, והחודשים הרבים שחלפו בלא שתתקבל הכרעה אך העמיקו את התסיסה החברתית בתוך עדת החסידים, והולידו מעשי נקם של קבוצה ברעותה. בתוך כך החליטו תומכי הדיין לתבוע את עלבונו מן השוחטים. האחרונים, כזכור, התנגדו ל׳דיין מטאטארסק׳, וסירבו לציית לפסיקותיו. תומכי הדיין קבעו, אפוא, כי יש להעביר מתפקידו למשך חודש את אחד השוחטים שפגע בכבודו, ודרשו כי הלה יתייצב בפני הצדיק מקאפוסט ויביע חרטה על מעשיו.[60]

---

[56] א״ס, ׳מכתבי סופרינו: דינאבורג׳, הצפירה, 22 בפברואר 1888, עמ׳ 2; הצופה, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 9 במרץ 1888, עמ׳ 483. בדומה להתייעצויות שקיים המחנה החסידי עם צדיקים – במקרה זה עם הצדיק מקאפוסט – המקורות האורתודוקסיים מציגים גם את בחירת הרב המתנגדי בדווינסק ככזו שנעשתה בהוראת או בהמלצת רבנים מוכרים. ראו: רבינר, רבנו מאיר שמחה, עמ׳ כג; רפפורט, האור מדווינסק, עמ׳ 49–50.

[57] ראו לעיל, הערה 51. כותבים נוספים שדיווחו על בואו של הכהן הבליטו גם הם את התמיכה של מתנגדים וחסידים כאחד במינויו, וייחלו להתקבלותו על כלל החסידים בעיר: ארי שבחבורה, ׳דינאבורג׳, הצפירה, 22 באפריל 1888, עמ׳ 2; יהודה ליב גמזו, ׳מכתבי סופרינו: דינאבורג׳, הצפירה, 6 ביוני 1888, עמ׳ 3. על יהודה ליב, אחיו של מרדכי בער גמזו, ראו: פנקס הקהילות, לאטביה ואסטוניה, עמ׳ 91; אייזנשטט, דור רבניו וסופריו, א, עמ׳ 14; קרסל, לכסיקון, א, עמ׳ 493.

[58] מרדכי בער גמזו, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 16 באפריל 1888, עמ׳ 766.

[59] הצופה, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 19 באפריל 1888, עמ׳ 800.

[60] הצופה, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 13 ביוני 1888, עמ׳ 1254. לעומת ׳הצופה׳, כותב אחר בן דווינסק הציג את המקרה במנותק מן ההקשר הרחב של היריבות בין השוחטים ובין הדיין, ואת ההחלטה על העברת השוחט מתפקידו למשך חודש ייחס לדיין בלבד, ללא מעורבות תומכיו. ראו: ארי שבחבורה, ׳מכתבי סופרינו: דינאבורג׳, הצפירה, 29 באוגוסט 1888, עמ׳ 3. זיהויו של השוחט עם יעקב, השוחט החסידי שיצא נגד רב המתנגדים המנוח וככל הנראה גם הוביל למינויו של הדיין מטאטארסק, עולה מדבריו של כותב אחר בן העיר: חיים יצחק באמשלאק, ׳מעשים בכל יום: דינאבורג׳, המליץ, 3 ביולי 1888, עמ׳ 1420. באמשלאק האשים את ׳הצופה׳ כי דיווחיו בעניין מוטים כנגד הדיין ומונעים משנאתו כלפיו, וביקש להוכיח זאת באמצעות הצבעה על שינוי יחסו של ׳הצופה׳

לא עלה בידי לאתר ידיעות נוספות באשר לפעילותו של אותו ועד שהופקד על בחירת הרב,[61] אך בשלהי שנת 1888 דווח כי החסידים הגיעו סוף סוף להסכמה על מינויו של מועמד חדש, הלוא הוא יוסף רוזין.[62] לדברי גמזו, הבחירה נעשתה בהסכמת הצדיק מקאפוסט אשר 'סמך ידיו עליו', אלא שפרטים אחדים בדיווח של גמזו מרמזים כי הוא עצמו לא היה מעורב באופן מלא בהליך הבחירה,[63] ואפשר שגם בעניין זה לא דייק. ממקורות אחרים מתקבל הרושם כי לאורך השנים לא סמך הצדיק מקאפוסט על פסיקותיו של רוזין,[64] וייתכן כי יש בכך כדי להעיד כי הבחירה באחרון נעשתה על דעת העדה החסידית לבדה, אולי אף מתוך מתיחות מסוימת אל מול עמדתו של הצדיק.[65]

לשוחט המדובר, שאותו תקף בעבר (כוונתו, ככל הנראה, לדיווחים שפרסם גמזו בעניין תחת שם העט 'איש ימיני', שבהם ניכרה היטב התנגדותו למעשי השוחט ולסכסוכים שבראשם עמד. ראו לעיל, הערה 43). נראה כי רבים מבני העיר באו בטענות אל 'הצופה' בשל הטינה שרחש לדיין מטאטארסק, ולאורך מאמריו הרבים הוא חש צורך להצטדק בעניין זה (ראו את תגובתו לבאמשלאק: הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 11 ביולי 1888, עמ' 1493–1494, וראו גם: הנ"ל, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 1 בינואר 1888, עמ' 2877–2878). לדברי 'הצופה', טענות אלה הובילו לכך שהדיין בעצמו נסע לקאפוסט כשבידיו עותק של 'המליץ', ובפיו בקשה – שנדחתה – כי הצדיק יכחיש את הדברים שכתב עליו 'הצופה' מעל דפי העיתון: הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 24 באוגוסט 1888, עמ' 1878. לגופו של עניין, בין אם קיבל השוחט את דרישתם של תומכי הדיין, ובין אם ראה בצדיק – שלמרותו סר אף הוא עצמו – כתובת מהוגנת לקיום הבוררות בינו ובין הדיין, הופיע בסופו של דבר בקאפוסט, וממנה שב למשרתו בדווינסק. פרטים נוספים על המריבה בין השוחט וסיעתו ובין הדיין ותומכיו מסר כותב נוסף בן העיר כעבור שנה: אני הגבר, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 27 במאי 1889, עמ' 3.

[61] כחצי שנה לאחר שדיווח על הקמת הוועד כתב גמזו כי מוסדות הקהילה סובלים מהזנחה, שכן נכבדי העיר עסוקים וטרודים במינוי רב לחסידים, כמו גם במינוי כלי קודש נוספים, אך לא הזכיר בדבריו את פעילותו של הוועד הנ"ל: מרדכי בער גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 18 באוקטובר 1888, עמ' 4062.

[62] הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 16 בדצמבר 1888, עמ' 2691; מרדכי בער גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 14 בפברואר 1889, עמ' 2–3. על הגעתו של רוזין לעיר ראו: 'מעשים בכל יום: מדינאבורג', המליץ, 28 בפברואר 1889, עמ' 2; גמזו לטובה, 'מכתבי סופרינו: דינאבורג', הצפירה, 24 בפברואר 1889, עמ' 148.

[63] בדיווח המוקדם (הצופה, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 16 בדצמבר 1888, עמ' 2691) כתב גמזו כי 'חסידות חב"ד זרה לו [לרוזין]', וניתן להניח כי לא היה שותף להתכנסויות ולא נחשף לדיונים כפי שהתנהלו בין החסידים. הנחה זו עולה בקנה אחד עם מיעוט הדיווחים שלו על פעילות הוועד.

[64] שמעון אמוראי, נחלת שמעון: שאלות ותשובות, ב, תל אביב תש"ט, עמ' טז; אליהו דוד רבינוביץ תאומים, עובר אורח: (שמע אליהו), ירושלים תשס"ג, עמ' סא.

[65] ייתכן גם כי הסתייגותו של הצדיק מקאפוסט מרוזין הייתה מאוחרת יותר. כך עולה, למשל, משמועה שהביא יהודה חיטריק, שלפיה 'מספרים, שכ"ק אדמו"ר רש"ז דקאפוסט אמר עליו: נמלכתי כי המלכתיו' (חיטריק, רשימות דברים, עמ' 273).

במקביל לבחירה ברוזין, החליטו החסידים להותיר את הדיין מטאטארסק במשרתו, ובכך פעלו, ככל הנראה, כדי לרצות גם את מחנה תומכיו. ניתן להניח כי כדברי אחד מבני העיר, שביקש לתאר את סמכותו של רוזין ואת מעמדו בקרב בני דווינסק, הרוחות הגועשות והמריבות הסוערות אכן דעכו קמעא – גם אם לא פסקו לחלוטין – עם בואו לעיר.[66]

ג. הפוליטיקה החסידית בקהילה: דפוסים חוזרים במינוי רבנים חסידיים

מה ניתן ללמוד מרצף המאורעות שהובילו למינויו של יוסף רוזין לרב החסידים בדווינסק על אופני המינוי של רבנים חסידיים, על יחסי הכוחות בין העדה והחצר בהליך זה, ועל מעמדו הסימבולי של הרב החסידי בתוך עדתו? להלן אבקש לעמוד על מספר מרכיבים בעלי משמעות שעולים מהאירועים בדווינסק, ולהצביע על הישנותם בהליכי המינוי של רבנים חסידיים נוספים.

מרכיב ראשון בהקשר זה קשור במוטיבציות שהובילו למינויו של רוזין. הבחירה בו נתאפשרה, אומנם, בשל כישוריו הלמדניים יוצאי הדופן – שהרי מחנה מתנגדי הדיין ייחס חשיבות מיוחדת לסמכותו ההלכתית ולמעמדו הציבורי של המועמד שייבחר – אך, לא פחות מכך, בשל קיומו של מחנה שעמד על כך שהרב הנבחר יהיה חסיד, ושסבר, בלשונו הסרקסטית של יהודה לייב גמזו, שזוהי 'מלחמת הקיום של החסידות'.[67] ההתבוננות בדוגמאות נוספות של רבנים חסידיים בעלי שיעור קומה תורני או ציבורי עשויה לחזק את הרושם כי מינויים לא נשען על הצטיינות למדנית בלבד; במקרים רבים תפקדה גם זהותם החסידית כמשאב חברתי שתרם באופן ניכר להתקבלותם למשרה.[68] כזה היה, למשל, שלמה אהרונסון, שכיהן כרב בגלוכוב, בנייז'ין, בקייב, ולימים נתמנה לרבה הראשי של תל אביב. אהרונסון קיבל את משרת הרבנות בנייז'ין בין היתר בזכות השתייכותו לחסידות. לדברי אחד מבני העיירה, סביב המינוי לרבנות ניטשה למן שנות השמונים מחלוקת בין חסידים, מתנגדים ומשכילים, וזו שקטה רק עם בואו של אהרונסון בשנת 1895. הצלחתו של אהרונסון להתקבל על דעתם של כלל המחנות קשורה הייתה במומחיות המשולשת שהפגין – 'כי לבד גדלו בש"ס ופוסקים

---

[66] אני הגבר, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 27 במאי 1889, עמ' 3. רמז להשתמרות של משהו מחילוקי הדעות סביב בחירת הרב החסידי ניתן אולי לזהות בדבריו של יודל פליאור, שכתב בזיכרונותיו כי החסידים בדווינסק מעולם לא קיבלו את הרוגצ'ובי, ותלה זאת ברקע המודרני שממנו הגיעה רעייתו (פליאור, דווינסק, עמ' 70). פליאור, יליד שנות השמונים של המאה ה־19, לא דייק, אומנם, בפרטים הקשורים לנישואיו של רוזין, אך אם נקבל את עדותו, כבן העיר, על הסתייגות מסוימת שרווחה בקרב חלק מן החסידים כלפי רוזין, אזי ייתכן כי אלה משקעים שנותרו מהליך הבחירה, שלהם לא היה עד באופן ישיר.

[67] יהודה ליב גמזו, 'מכתבי סופרינו: דינאבורג', הצפירה, 6 ביוני 1888, עמ' 3.

[68] והשוו: וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 39.

ראשונים ואחרונים כאחד הגדולים אשר בארץ, ידיו רב לו בחסידות, שם לו ביודעי עברית ויד לו בלשונות חתיות והוא בעל מידות תרומיות בענוותנותו הרבה, במתק שפתיו וברוח חן השפוכה עליו ימשוך את כל לב לאהבה אותו׳.[69] גם אברהם דוד לבוט (1815?–1890), רבה של ניקולייב, נודע כסמכות הלכתית,[70] ועל פעילותו הציבורית קיבל שני אותות של ׳אזרח כבוד׳ מאת הממשלה.[71] קודם לכן הוא כיהן כרבה של המושבה הסמוכה רומנובקה, ולניקולייב הוזמן בשנות החמישים על ידי קבלן האוניות סנדר רפאלוביץ.[72] דומה כי לזהותו החסידית של לבוט הייתה השפעה על הזמנה זו, שכן רפאלוביץ היה אף הוא חסיד או בן חסיד.[73] ואכן, לצד פועלו ההלכתי־התורני, לבוט חיבר והדפיס גם ספרות חסידית.[74] על העניין שגילה בהפצת החסידות ותורותיה באזור רבנותו העיד בהסכמה שכתב לספר דרושיו של הלל מפאריץ׳ (בערך 1795–1864). לדברי לבוט, הוא עצמו פנה בשנות הארבעים אל הצדיק החב״ד [ה׳צמח צדק׳] ׳שיבחר מהרבנים יח״ס [יחידי סגולה] הסרים למשמעתו אחד מיוחד ראוי והגון לכך ויתן לו רשות ויעמיס עליו שיסע בכל שנה ושנה לפלך חערסאהן (עיירות

---

[69] שמואל דובער פיקוס, ׳בארצנו: ניעזין׳, המליץ, 28 באפריל 1895, עמ׳ 2. על נטייתו של אהרונסון להשכלה ראו גם להלן, בפרק השישי, הערה 74, וכן ראו עליו לעיל, בפרק השני, בסמוך להערות 71–73.

[70] ראו למשל: יהושע מונדשיין, ׳פולמוס ״הרבנים והשוחטים״ בחרקוב׳, קובץ תורני זכור לאברהם, בעריכת אביגדור ברגר, חולון תשנ״ט, עמ׳ שפ–שפא.

[71] ראו על כך: בן שם, ׳מעשים בכל יום: ניקוליוב (פ׳ חערסאן)׳, המליץ, 20 במרץ 1890, עמ׳ 2–3; הלפרין, המאסטרו, עמ׳ 22; אוברלנדר ושמוטקין, שנים ראשונות, עמ׳ 37, 56. ראו עליו גם: היילמן, בית רבי, עמ׳ 257; לוי אובצינסקי, נחלת אבות, וילנה תרנ״ד, עמ׳ 18.

[72] מנחם שניאורסון, הקדמה לאברהם דוד לאוואט, קב נקי, ברוקלין תשי״א, עמ׳ 4. על מגוריו בעיר ראו: מרדכי טייטש, ׳ניקולייב׳, המליץ, 22 במרץ 1866, עמ׳ 148–151. על הרבנים בניקולייב ראו גם: יהושע מונדשיין, ׳הרבי מוציא לאור את ספרו של זקינו׳, כפר חב״ד, 938 (תשס״א), עמ׳ 96.

[73] גרוסמן, שם ושארית, עמ׳ נג. סנדר רפאלוביץ ואביו, שלמה ישעיה, נזכרים בפנקס חברת ש״ס מניקולייב מן השנים תר״ה–תרכ״א: לוין, מבית הגנזים, עמ׳ שמא–שמז. ראו עליהם גם: יעקב ליפשיץ, זכרון יעקב, א, קובנה תרפ״ד, עמ׳ 28. גם נכדו של סנדר רפאלוביץ, יצחק יואל רפאלוביץ (בערך 1858–1938), שימש רבם של חסידי חב״ד בקרמנצ׳וג. ראו עליו: גוטליב, אהלי שם, עמ׳ 190; היילמן, בית רבי, עמ׳ 254; לזר, במערבולת התמורות, עמ׳ 72–73; מרינובסקי, על אבותינו, עמ׳ 15; שניאורסון, רשימת היומן, עמ׳ רלז–רלח; אלפנביין, חסידים הראשונים, ב, עמ׳ 161–168; שמואל, מאורי ישראל, עמ׳ 141–143; שאלות ותשובות מהר״י תומרקין, ברוקלין תש״פ, עמ׳ 62–71.

[74] נוסף על חיבוריו ההלכתיים, לבוט הדפיס מהדורה חדשה של סידור ׳אדמו״ר הזקן׳, וחיבור נוסף שבו ניתח את מקורותיו של שניאור זלמן מליאדי בחיבור הסידור, ואת השינויים שנעשו בו לעומת סידורים אחרים בנוסח האר״י. ראו: אברהם דוד לאוואט, סדר תפלה עם תורה אור, וילנה תרמ״ט; הנ״ל, שער הכולל: כל פרטי המקורים והטעמים, ברוקלין תשס״ה.

הרחוקות מליבאוויטש) להדריך את אנ״ש בדרכי התורה ועבודה ומדות ישרות׳. הלל מפאריץ׳, שנבחר למשימה זו, והיה מגיע לאזור מדי שנה, עמד עמו בקשר הדוק ׳ובהיותו מסובב בפלך הזה לא משתי מתוך אהלו וראיתי ממנו דברים נפלאים׳.[75]

מעורבות חסידית ניתן לזהות גם בהליכי מינויו לרבנות של יהודה לייב צירלסון (1859–1941), ששימש רבה של קישינוב למן שנת 1908 (וקודם לכן רבה של פרילוקי [Pryluky ; פלך פולטבה]).[76] לאחר סיפוחה של קישינוב לרומניה שימש צירלסון רבה של בסרביה כולה, וכן נבחר לפרלמנט הרומני. גם ביחס לצירלסון ביקשה ההיסטוריוגרפיה החב״דית להבליט את זהותו החסידית על רקע חוסר שימת הלב לכך – ׳ואין איש מרושמי קורותיו המבליט פרט זה באישיותו׳.[77] תכתובות ענפות שניהל בשנות התשעים ובעשור הראשון של המאה העשרים, בעת כהונתו כרבה של פרילוקי, עם עדות חסידיות ועם כמה אדמו״רים מעידות על מעורבות חסידית בהליכי החיפוש של צירלסון אחר משרה רבנית חדשה, וכן במינויו, בסופו של דבר, לרבה של קישינוב.[78] גם כעבור כמה שנים, כאשר עמד צירלסון בתווך בין קהילת קישינוב ובין קהילת ראדום (Radom), שאליה ביקש לעבור, מעורב היה הצדיק החב״די שמריה נח שניאורסון (1842–1922) בבוררות בין הקהילות. אומנם, צירלסון סירב לבסוף לציית לפסק הדין שקבע כי הצדק עם קהילת ראדום, אך בעצם הפנייה אל שניאורסון יש כדי להעיד על ההקשר החסידי שעמד ברקע הליכי מינויו לרב.[79] במקביל למעורבותו בעניינים ציבוריים הנוגעים לקהילה היהודית באופן רחב, היה מעורב צירלסון גם בענייני הקהילה החסידית בקישינוב, כמו למשל, בישיבה החסידית שפעלה בעיר.[80] רבנים חסידיים – גם אם לא כיהנו, כמו רוזין, בתוך עדות חסידיות – נתמנו לתפקידם, אם כן, במקרים רבים בזיקה לזהותם החסידית. הדבר קשור היה במעגלים החברתיים שמהם הגיע הרב, ואולי גם בחשיבות שייחס הוא עצמו למרכיב החסידי שבזהותו.[81]

---

[75] הלל מפאריץ׳, פלח הרימון, וילנה תרמ״ז, עמ׳ VI–VII.

[76] ראו עליו : מרדכי סליפוי, הגאון רבי יהודה ליב צירלסון : חייו ופעולותיו, תל אביב 1948.

[77] מונדשיין, מגדל עוז, עמ׳ קה ; עמרם בלוי, ׳מפרילוקי לקישינוב : על רבנותו של הגרי״ל צירלסון הי״ד׳, היכל הבעש״ט, ל (תשע״א), עמ׳ קע.

[78] ראו : בלוי, שם, עמ׳ קע–קצו.

[79] תצלום מכתבו של שניאורסון לצירלסון נדפס אצל מונדשיין, מגדל עוז, עמ׳ תרטו. ראו גם : זלקין, מרא דאתרא, עמ׳ 53–54 ; שמואל, מאורי ישראל, עמ׳ 274–277.

[80] ראו להלן, בפרק השישי, הערה 152.

[81] דוגמה נוספת לרב חסידי שהיה בעל מהלכים גם מחוץ לעולם החסידי עשויה להיות משה נחום ירושלימסקי (1855–1916). ירושלימסקי כיהן כרב בקמינקה (Kam׳yanka ; פלך קייב), באוסטרולנקה (Ostrołęka ; פלך לומז׳ה) ובקיילץ (Kielce), ונודע

מרכיב שני מתוך האירועים בדווינסק שראוי להתייחסות קשור במוקד הכוח בתוך ההליך. אף שמינויו של רוזין קשור היה במחנה החסידי בדווינסק – ולא בקהילה כולה – הרי שהוא לא התנהל באופן חד־צדדי על ידי החצר: התגבשותם של אינטרסים מנוגדים ומתחים פנימיים בין החסידים, דחייה של עמדת הצדיק מקאפוסט על ידי חלק מן החסידים המקומיים, ומינוי ועד שתפקידו לעסוק בבחירת הרב – כל אלה מלמדים על כוחה של העדה החסידית בתהליך המינוי, ועל התפקיד שהיא מילאה בתוך מערכת היחסים שבין צדיק, עדה, ורב נבחר.[82] דומה, אם כן, כי הליך הבחירה של הרב החסידי לא היה שונה באופן מהותי מההליך שבמסגרתו נתמנה מקבילו הלא־חסידי. כפי שהראה מרדכי זלקין, במחצית השנייה של המאה ה־19 – עם כינון מוסד 'הרבנות מטעם' ואובדן המעמד הרשמי של הרב הרוחני, וביתר שאת לאחר ביטול סמכותו הרשמית של

כסמכות הלכתית רחבת השפעה וכפעיל בעניינים ציבוריים. גם ביחס אליו היו שלא הכירו את זהותו החסידית (ראו: שפר, מכתבים רבניים, עמ' 87). ואולם, כפי שהראה גדי שגיב, למשרת הרבנות בקמינקה, שבה כיהן בין השנים 1880–1898, נתמנה בעזרת הצדיק מטאלנה (שגיב, השושלת, עמ' 155–156).

[82] למעשה, המקום השולי שמילאה לעיתים החצר במינוי רבנים קיבל ביטוי גם במקורות חסידיים. כך למשל סופר על 'עיר קטנה של חסידי טאלנא' שאיתרה מועמד לתפקיד רבנות, והורתה לו לנסוע אל הצדיק דוד מטאלנה בלווית שליח מטעמה, כדי לאשר את המינוי. דומה כי הצדיק לא היה שבע רצון מן הבחירה, שכן כשנשאל על ידי השליח לדעתו על המועמד, ניסה לדחות אותו בתירוצים שונים. בראשונה טען כי 'הוא אברך טוב. אבל לא רב טוב. כי אינני אוהב רב (איכאוואטע) כבד פה'. כאשר תמה השליח על התשובה, שהרי המועמד היה 'דרשן מפואר מדבר בצחות', סיפק הצדיק תשובה אחרת, שרמזה ליראת השמיים הנחוצה לרב, אך טען: 'אם אנו צריכים לחקור עליו אי־איכא [אם יש בו יראת שמיים]? הרי זה לפני רב איכאוואטע: ואין אני רוצה לחקור עליו ולהתערב לכם בעניין זה. ויחקרו הם בעצמם עליו, ואחרי מעשיו, ויעשו כטוב בעיניהם' (גור־אריה, שרשרת זהב, עמ' לג–לד). מנגד, גם במערכת היחסים כפי שנרקמה בין הצדיק ובין המועמד לרבנות ניתן לזהות סימנים לחירות שבה נקטו המועמדים. כך סיפר למשל בנימין אליהו גורודצקי כי אביו, מרדכי, שתואר על ידו כחסיד מסור של שלום דוב־בער שניאורסון, סירב במשך שנים אחדות להיעתר להוראת הצדיק ולהתמנות למשרה רבנית (גורודצקי, ספר זיכרון, עמ' 333–335). כמו כן, אף בחלק מן המינויים שבהם מעורבת הייתה החצר, היא לא הייתה אלא מכשיר שסייע בידי העדה החסידית להגשים את מינויו של המועמד שבו חשקה. כך, למשל, היה במקרה של יעקב לנדא (1893–1986, לימים רבה של בני ברק) שנתמנה לממלא מקום אביו כרבה של קורניץ (Kuraniec; פלך וילנה). לנדא הציג את הסכמתו למינוי כתוצר של 'גזירת הרבי' שכפה עליו לקבל את המינוי. אלא שהחלטתו של האדמו"ר מליובאוויץ', לדבריו, באה בעקבות בקשתם של בעלי הבתים בקורניץ. אלה רצו במינויו 'כי נהנו מאופן שדיברתי', 'וגם שרצו רב חסיד' (לנדא, אור יקר, ב, עמ' קג), 'והרבי התאמץ הרבה להושיבני שם להיות רב' (שם, עמ' קיד). במקום אחר כתב לנדא כי כדי לגרום לו להסכים למינוי שלחה הקהילה שלושה נציגים לליובאוויץ', והאדמו"ר, כאמור, נעתר להם והפעיל את לחציו על לנדא (לנדא, עיר מולדתי, עמ' 26–27).

מוסד ה׳קהל׳ – אופיין תהליך זה במעורבות פוליטית גוברת של קבוצות בעלות אינטרס בתוך הקהילה.[83] זלקין, כאמור לעיל, ייחד את מחקרו לבחינת דמותם של הרבנים הלא־חסידיים, והמנגנונים החברתיים־הקהילתיים הקשורים בהם. והנה, הדינמיקה הקהילתית בדווינסק מעידה באופן ברור על שותפותם של החסידים באותה פוליטיקת המונים שהתעוררה סביב הליך הבחירה של הרב.

השאיפה של חסידים למנות רב חסיד כדי לבסס את כוחם הפוליטי בתוך הקהילה עולה מתהליכי הבחירה כפי שתועדו בעיירות רבות. מניע מסוג זה עמד, למשל, מאחורי הבחירה במשולם זלמן ניימרק לרבה של נבל. לדברי אחד מבני העיר, בשנות השמונים של המאה ה־19 נחלשה השפעתם של החסידים בקהילה, ו׳נבאש ריחם בעיני העם וירחקו מהם ומהמונם, ובשבר רוח יילילו על מר גורלם כעת׳.[84] הסכמת החסידים למינויו של ניימרק נעוצה הייתה, לדברי אותו כותב, בסברה ׳כי הרב החדש יקרבם בימין צדקו (תחת אשר הרב המנוח לא נתנם לדרוך על סף ביתו), ויעשו את ביתו כבית מרזח׳, כלומר, כמוקד להתכנסויותיהם. מן הדברים עולה, אומנם, כי ניימרק הכזיב את תקוותיה של הקבוצה החסידית, שהובלה בידי אחד המלמדים המקומיים; במקום לטפח את החסידים לבדם ולאפשר את התעצמותם הפוליטית, בחר ניימרק להעניק יחס שוויוני לבני הקהילה כולה. בתור נקמה החליט המלמד החסידי, יוסף בן זרח, להוציא דיבה על התיקון שהנהיג ניימרק במקווה המקומי ולבקש לפסלו.[85] אף על פי כן, מקרה זה מלמד כי דמותו וזהותו החסידית של הרב הנבחר

---

[83] זלקין, מרא דאתרא, עמ׳ 6, 58, 70–71, 182–189. לתיאור של הליך הבחירה הנורמטיבי בתקופה זו ראו שם, עמ׳ 48–49. על האצת הפוליטיזציה של הליך בחירת הרב בעשורים הבאים – בעיקר תחת שלטון פולין העצמאית – ועל חדירתה של הפוליטיקה המפלגתית להליך זה, ראו: בקון, הפוליטיקה החדשה, עמ׳ 475.

[84] והשוו לדברי מנחם מנדל חן, שלפיהם בנבל – ׳מיום היווסדה כולם חסידים בה׳ (ראו לעיל, בפרק השלישי, בסמוך להערה 17). גם לדברי מנחם אוריאלי, יליד העיירה, כלל יהודי העיירה היו חסידי חב״ד (אוריאלי, בשוב בנים, עמ׳ 18). ייתכן כי כמו אוריאלי – שניסה אומנם, להציג את הזהות החב״דית כוותיקה ושורשית בקרב יהודי נבל, אך דיבר באופן קונקרטי על העשור השני של המאה העשרים – גם חן (אף שהיה מבוגר מאוריאלי, ונולד ככל הנראה בשלהי שנות השישים או בתחילת שנות השבעים) התבסס על תקופה מאוחרת יותר בתארו את ההרכב הדתי־החברתי בעיירה.

[85] א׳ נ׳ ש׳, ׳מעשים בכל יום: נעוועל (פ׳ וויטעבסק)׳, המליץ, 7 בספטמבר 1887, עמ׳ 2022–2023. שמו של המלמד מופיע בתוך שחזור נוסף של הפרשה אצל חן, זיכרונות על נבל, עמ׳ 232. שנים אחדות קודם לכן, בראשית העשור, בעת כהונתו כרב בסטורדוב (Starodub; פלך צ׳רניגוב), עמד ניימרק במרכזה של פרשת הלשנה ומאסר בגין פעילות מאורגנת למען שחרור צעירים מן הצבא. פרשה זו שוחזרה בליווי נופך בדיוני בספרו של שניאורסון, כוחה של סניגוריה. קודם לכהונתו בסטורדוב שימש ניימרק רב בהארקי (Horki; פלך מוהילוב). לאחר שחרורו מן המאסר עבר לכהן ברבנות בוויטבסק, ולאחר תקופה קצרה נבחר לרבה של נבל. ראו עליו גם: אברהם יעקב ניימרק, אשל אברהם: חידושים ובאורים לסדר זרעים, תל אביב תרצ״ז, עמ׳ IV–VI; שמואל, מאורי ישראל, עמ׳ 222–225; לוין, תולדות חב״ד ברוסיה, עמ׳ קעד–קפ; הנ״ל, מבית הגנזים, עמ׳ קמג–קמה.

עשויות היו להיות שיקול מרכזי שאותו שקלו החסידים ברצותם לבצר את עוצמתם החברתית והפוליטית בתוך הקהילה.

הפיכתו של הרב החסידי לכלי פוליטי הגיעה לעיתים עד לידי כך שקבוצות אינטרס מסוימות בתוך הקהילה נתלו בו לשם חיזוק כוחן גם במקרה שלא הזדהו בהכרח כבעלות זהות חסידית מובהקת. בטלצ׳ין (Talachyn ; פלך מוהילוב), למשל, נתגבשה קבוצה של סוחרי קמח שהתנגדה ליוזמה שהוביל הרב המקומי. אותו רב ביקש להקל על עניי העיר, וביוזמתו הסדירו ראשי הקהילה את רכישתו המרוכזת של קמח, כדי להוזיל את מחירו. הנזק הצפוי לסוחרים הוביל אותם להחלטה כי עליהם להביא רב חדש ׳אשר על שם החסידים יקרא, ואליהם נלוו גם בעלי הטכסא, וכולם יחד היו לאגודה אחת׳.[86] מדברי הכותב, בן העיר, שדיווח על המאורע בעיתונות, לא ברור האם אומנם היו הסוחרים חסידים, או שמא ניצלו את האפשרות המוכרת של מינוי רב ייעודי לחסידים כאמתלה להחלשת הרב המקומי ולביסוס כוחם. כך או כך, היכולת להסתמך על הרב כמכשיר לחיזוק עוצמתם בתוך הדינמיקה הפנים־קהילתית בולטת היטב במקרה זה.

מעבר לתפקיד שמילאה זהותו החסידית של רוזין במינויו לרבה של דווינסק, ומעבר לתפקיד שמילאה הפוליטיקה הפנים־קהילתית בהליך זה, מרכיב נוסף חשוב לציון בהקשר לבחירה בו, והוא פיצולה של הקהילה ושל מוסדותיה – והרבנות בתוכם – ל׳חסידים׳ ו׳מתנגדים׳. באחד ממאמריו הצביע שאול שטמפפר על ׳היעלמותם׳ של הרבנים הקהילתיים במזרח אירופה בסוף המאה ה־19. את התופעה הדגים באמצעות בחינת מצב הרבנות במספר ערים גדולות בשנת 1900. בדווינסק – כמו ב־16 קהילות יהודיות גדולות נוספות[87] – לא כיהן רב שאיחד תחת חסותו את בני הקהילה כולה.[88] טענתו של שטמפפר היא כי תנאי הקיום בערים הגדולות הפכו את העלות החברתית של הליך בחירת הרב – הליך מורכב ובעל פוטנציאל לחיכוכים ולמתחים מרובים – לגבוה מן התועלת שבו, ובהיעדר סמכות קהילתית בעלת תוקף, נמנעו קהילות רבות מלהיכנס אליו.[89] אלא שכפי שראינו במקרה של דווינסק, המורכבות החברתית של הליך המינוי, גם אם התנהלה בהיקף מצומצם יותר, לא נמוגה עם הוויתור על איחוד בין החסידים והמתנגדים, אלא הועתקה מן הזירה הקהילתית אל הזירה הפנים־קהילתית החסידית (או הלא־חסידית). לא זו בלבד, אלא שגם דמותם של שני הרבנים שנבחרו לכהן

[86] י״ל, ׳מעשים בכל יום׳: טאלטשין (פ׳ מאהילוב)׳, המליץ, 10 בינואר 1892, עמ׳ 3.

[87] מתוך 26 קהילות שנבדקו.

[88] שטמפפר, משפחות, עמ׳ 286–287.

[89] במאמר אחר הצביע על הורשת הרבנות כפתרון שננקט למורכבות של הליך מינוי הרב ולהיעדר הצורך הממשי בו: שם, עמ׳ 302–323.

בדווינסק בתקופה זו דמתה לזו של רב קהילתי: הכהן ורוזין לא תפקדו כפוסקי הלכה או כדיינים ובוררים בלבד,[90] אלא נטלו חלק בענייניה הציבוריים של הקהילה ונתפסו בעיני הציבור כמנהיגיו הרוחניים.[91] אנשי דווינסק, אם כן, לא ויתרו על מינוי רב ומנהיג רוחני, אלא המירו אותו ברבנים תת־קהילתיים בעלי תפקידים דומים.

התפלגותה של הקהילה לסיעות ולתתי־קבוצות לא הייתה ייחודית לערים הגדולות. כפי שהראיתי בפרק הקודם, עם ביטולו הפורמלי של ה'קהל', ובמקביל לתמורות הכלכליות שעברו על החברה היהודית באימפריה, הלך והעמיק הפיצול הפנימי של הקהילה היהודית, והוביל במקומות רבים להופעתם של בתי תפילה עצמאיים שהתארגנו לפי עקרונות תרבותיים־דתיים וחברתיים־כלכליים. בהמשך לכך, עדויות רבות מלמדות כי גם בעיירות קטנות פיתחו קבוצות חסידיות שאיפה להרחיב את עמידתן העצמאית, ולבטאה לא רק באמצעות בית תפילה נפרד אלא גם באמצעות רב משלהן.

המקרה של דומברוביצה שבוולין ידגים היטב הן את הפיצול הפנימי בתוך הקהילה, הן את החירות שנטלו לעצמן העדות החסידיות ביחס לעמדת החצר בכל הנוגע למינוי רבנים. דומברוביצה הייתה עיירה בינונית, שבשלהי המאה ה־19 התגוררו בה קרוב ל־3,000 יהודים. הקהילה בדומברוביצה הייתה בעלת רוב חסידי, שעליו נמנו חסידי קרלין־סטולין, חסידי ברזנה וחסידי טריסק.[92] בשנת 1900, עם מותו של רב הקהילה יצחק שפירא, פרצה מחלוקת סביב מינויו של רב חדש, ובסופה החליטה כל קבוצת חסידים, וכמוהן גם קבוצת

---

[90] תפקידים אלה אוישו בידי רבנים ודיינים נוספים. ראו לעיל, הערה 44.

[91] ראו לדוגמה את שיתוף הפעולה ביניהם לצורך אספקת מזון כשר לחיילים יהודים שחנו בקרבת דווינסק: כפתור ופרח, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 23 ביוני 1889, עמ' 2. אומנם, דומה כי בשונה מהכהן, רוזין נטה לגלות מעורבות פחותה בעניינים ציבוריים. ראו למשל: פנקס הקהילות, לאטביה ואסטוניה, עמ' 96; ניסנבוים, עלי חלדי, עמ' 149–150. כך או כך, בעיני בני העיר נתפס רוזין כדמות סמכותית ובעלת מעמד רם. ראו למשל את עדותו של בן העיר, שלפיה 'עומדים כולם לפניו כעבדא קמי מרא וישימו יד לפה לבל יגער בהם הרב בנזיפה': אני הגבר, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 27 במאי 1889, עמ' 3.

[92] פצ'ניק, המעיין, עמ' 275; זלצמן, בנתיבי הימים, עמ' 28. על הדומיננטיות החסידית בדומברוביצה כבר בשלהי המאה ה־18 ניתן ללמוד מאזכורה בכתב המלשינות שהגיש לשלטונות אביגדור בן חיים, רבה של פינסק, לאחר שהודח ממשרתו על ידי החסידים. בתקופה זו כפופה הייתה דומברוביצה, כמו 30 יישובים נוספים, לרבנות פינסק. בדבריו ציין ר' אביגדור כי 'בשלש ערים: ז'לובין, סטולין ודוברוביץ, אשר היו אמנם תחת פיקוחי, אבל ראשי העדה שם היו מבני הכת הזאת, השיגו ראשי העדה משליטי הערים האלה רישיון שאסור עליי לבקר שם פעמים רבות' (וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א, עמ' 252–253). על הפרשה ראו: דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 264–278; מרדכי נדב, 'ר' אביגדור בן חיים ומלחמתו בחסידות בפינסק ובליטא', ציון, לו (תשל"א), עמ' 200–219. על דומברוביצה ראו שם, עמ' 205.

המתנגדים, למנות לה רב משלה.[93] ואולם, קהילת דומברוביצה לא יכולה הייתה לכלכל ארבעה רבנים. ראשונים לעזוב את תפקידיהם היו רבני הקבוצות הקטנות. ייתכן שעזיבתם חידדה את היריבות בין שני הרבנים הנותרים – יחיאל מיכל רבינוביץ, רבם של חסידי ברזנה,[94] ויעקב זלצמן (1871–1937), רבם של חסידי סטולין. חילוקי דעות הלכתיים שהתגלעו בין השניים, ומורת הרוח שגילו אנשי דומברוביצה לנוכח נטייתו של רבינוביץ להחמיר בפסיקותיו,[95] הובילו לבסוף לעזיבתו של האחרון, ולהפיכתו של זלצמן, שנותר במשרה עד למותו בשנות השלושים, לזה שפרס את חסותו על מרבית תושבי העיירה.[96]

בחינת האופן שבו נתמנו הרבנים בדומברוביצה עשויה ללמד על המקום המרכזי שמילאה אופייה של מערכת היחסים ביניהם ובין אנשי הקהילה ביחס להחלטה מי מהם ייוותר בתפקידו. בעוד שעל רבניהם של חסידי ברזנה ושל חסידי טריסק סיפרו יוצאי העיירה כי 'נשלחו' לדומברוביצה מטעם החצר,[97] הרי שביחס לזלצמן – יליד העיירה, חייל משוחרר וחתנו של יעקב נתן וייסמן, שכיהן כרב העיירה כמה עשורים קודם לכן – נטען כי הרבי מסטולין לא היה שבע רצון ממינויו.[98] דומה כי נחישותם של חסידי סטולין המקומיים, שהחליטו על המינוי והציגו אותו בשעתו בפני הרבי מסטולין כעובדה מוגמרת, היא גם זו שהבטיחה את המשך כהונתו.

שימורה של העצמאות הפנים־חסידית הייתה ככל הנראה בעלת חשיבות מכרעת דייה בעיני הקבוצות החסידיות בדומברוביצה, שכן חרף הקושי הכלכלי שהיה כרוך בכך, בראשית העשור השני של המאה העשרים שבו ונתעוררו חסידי ברזנה המקומיים – יחד עם חסידי טריסק, שחברו אליהם – למנות להם רב משלהם.[99] לתפקיד זה הם הזמינו את נחום יהושע פצ'ניק, בנו של הצדיק אברהם שמואל מברזנה.[100] ייתכן כי גם במקרה זה אופן הבחירה בפצ'ניק הוא זה שאפשר את כהונתו הממושכת, במשך כשלושים שנה, עד להירצחו יחד עם

---

[93] זלצמן, שם, עמ' 28; זלצמן, שלושה דורות, עמ' 103.

[94] רבינוביץ הגיע לדומברוביצה מהכפר רובליה שבפלך מינסק, שם כיהן כרב במשך שבע שנים. ראו: יצחק עידן־זעלדין, 'בית בכפר', ספר דויד־הורודוק, עמ' 249–250. ראו עליו גם: גוטליב, אהלי שם, עמ' 36–37.

[95] זלצמן, בנתיבי הימים, עמ' 29.

[96] ראו עליו: הלפרין, אטלס עץ חיים, עמ' 179; פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ' 63.

[97] זלצמן, בנתיבי הימים, עמ' 28–29.

[98] פייגלשטיין, דפים, עמ' 151.

[99] על הנסיבות שהובילו להתארגנות העצמאית של חסידי ברזנה בעיירה ראו לעיל, בפרק השלישי, הערות 112–115.

[100] ראו עליו: רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 164; פצ'ניק, מטה אהרן, עמ' 5–6, 10–12, 16–21; הנ"ל, חמישים צדיקים, עמ' 11.

אנשי הקהילה באוגוסט 1942.[101] ממרחק השנים סיפרו ילדיו של פצ׳ניק על המשלחת מדומברוביצה שהגיעה לאוסטראה, לחצר סבם, אלטר מרדכי ספרד, שבה התגוררו באותה עת. המשלחת כללה, לדבריהם, נציג של חסידי ברזנה, נציג של חסידי טריסק, ואליהם נלווה הגבאי של בית הכנסת המרכזי בדומברוביצה. גם במקרה זה נתבלטה הדינמיקה העדינה שבין העדה והחצר, כאשר הסב, הצדיק מאוסטראה, התנגד מלכתחילה להצעה, אך משנתקבלה ההחלטה פרס את חסותו עליה.[102] בכמה מקומות אחרים הבהיר הבן, אהרן פצ׳ניק, כי המינוי נעשה במצוות אביו של נחום יהושע, אברהם שמואל מברזנה, אך השתלשלות המאורעות כפי שתוארה על ידו מותירה את היוזמה בידי אנשי דומברוביצה אשר ׳שמו הטוב של אבא הגיע אליהם׳, ובידי האדמו״ר מברזנה את האישור הסופי בלבד.[103] דומה כי מנקודת מבטם של חסידי ברזנה בדומברוביצה ההתעקשות על מינוי רב נוסף הוכיחה עצמה, שכן עם בואו של פצ׳ניק התעצם מעמדם בתוך הקהילה.[104]

ההתפלגות הקהילתית לתתי־קבוצות ומינוי רבנים נפרדים היו אפוא נדבך נוסף בתוך התרחבותו והעמקתו של הפיצול הפנימי בקהילות היהודיות ברוסיה במחצית השנייה של המאה ה־19, והפכו לאפיק פעולה נוסף שאפשר לעדות החסידיות לבסס את עצמאותן ואת עוצמתן החברתית והפוליטית.[105] בחלק מן הקהילות – כמו בדווינסק, שבה הייתה עדה חסידית הומוגנית למדי – עבר הקו המפריד בין ׳חסידים׳ ל׳מתנגדים׳,[106] ואילו

---

[101] פצ׳ניק, המעיין, עמ׳ 275–276. על קורותיו בשואה ראו: יחיאל גרנטשטין, מקדשי השם: אנציקלופדיה, ב, בני ברק תשס״ו, עמ׳ 560; האשה בשואה: אסופה תיעודית על גבורת האשה, א, בעריכת יהושע אייבשיץ, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 266.

[102] פצ׳ניק, שם, עמ׳ 278; הנ״ל, ׳מיין זיידע רבי אלטערוניע׳, פיטשאיעוועך יזכור בוך, בעריכת ה׳ געלערענט, פילדלפיה תש״ך, עמ׳ 237; מירה בן־דור (פעטשעניק), ׳צום אנדענק מיין יוגנט־היים׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 226.

[103] אהרן פצ׳ניק, ׳הרב ר׳ נחום־יהושע הלוי פצ׳ניק׳, ספר סארני, עמ׳ 231–232; הנ״ל, ׳אבי מורי הרב זצ״ל, הי״ד׳, שנה בשנה, תשכ״ח, עמ׳ 498.

[104] פצ׳ניק, המעיין, עמ׳ 275.

[105] יש לציין כי עוד בתקנת 1804, שהייתה הניסיון הראשון לעסוק במעמדם החוקי של יהודי האימפריה, ניתן היתר שהכיר בזכותה של כל סיעה בקהילה להקים בית כנסת ולבחור לה רב משלה – בתנאי שיישמר שלטונו של גוף ׳קהל׳ אחד (לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א, עמ׳ 148; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ׳ 207, 256). נראה אפוא כי קהילות משנה הסרות למרותם של רבנים נפרדים בתוך קהילת האם אכן החלו להתגבש בשלב מוקדם יותר במאה ה־19, אך טיב יחסיהן עם ה׳קהל׳ אינו נהיר כל צורכו.

[106] ראו גם את המחלוקת שפרצה באוזדה שבפלך מינסק בין הרוב הלא־חסידי ובין הקבוצה החסידית, שהשתייכה לחסידות קוידאנוב. עם פטירת הרב המקומי ביקשו החסידים למנות לרב את הדיין שנמנה על שורותיהם (דוד פיינשטיין) ואילו יתר בני הקהילה תמכו במועמד חיצוני (שבתי אליעזר בארון [נפטר 1908]). המחלוקת, שלא נפתרה, הובילה לפיצול משרת הרבנות בעיירה, כמו גם למיסוד הפיצול בין הסיעות והרחבתו גם למערכת השחיטה. ראו על כך: ׳מעשים בכל יום: מאוזדא (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 18 בינואר 1886, עמ׳ 25; פלוני וכהן הוא, ׳מעשים בכל יום: אוזדא (פ׳ מינסק מחוז איהומען)׳, המליץ, 31 במאי 1888, עמ׳ 1135–1136;

בקהילות אחרות – כמו בדומברוביצה – הוסיף הפיצול והסתעף, כאשר כל עדה חסידית מינתה לעצמה רב משלה.[107]

השאיפה לעצמאות חברתית־פוליטית לא בהכרח עלתה בקנה אחד עם המציאות הכלכלית של הקהילות היהודיות בנות הזמן. אם המינוי של רב שיאחד תחת הנהגתו את כל בני העיר כרוך היה, כפי שהסביר שטמפפר,[108] במחיר חברתי גבוה, אזי פיצול משרת הרב – במיוחד בעיירות הקטנות – כרוך היה במחיר כלכלי שהקהילה והמועמדים לרבנות התקשו לעמוד בו. הרבנים ה׳דתיים׳, שנתמנו על ידי הקהילות לצידם של ׳הרבנים מטעם׳, לא היו ישות רשמית שהוכרה על ידי המדינה, ועל הקהילה נאסר לשלם את משכורתם מתקציב ההכנסות השוטף, שהתבסס על מכס הבשר. על מנת להתגבר על משוכה זו נקטו לעיתים הקהילות בתחבולות כמו רישום הרבנים כסגני ׳הרב מטעם׳, הנהגת מיסים ייעודיים ללא רישיון, או מסירת הזיכיונות למכירת מלח או שמרים לידי הרב.[109] השכר הדל וחוסר היציבות שאפיינו את מעמדם הכלכלי של כלל הרבנים ברוסיה בתקופה זו[110] אך התעצמו עם פיצול המשרה לפי תתי־קבוצות בתוך הקהילה.[111] כפי שסיכם זאת כותב

ש״י ד–ן, ׳מעשים בכל יום׳: אוזדא (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 23 בדצמבר 1891, עמ׳ 5; י–ב א״ש, ׳הד הרים׳, המליץ, 4 בנובמבר 1903, עמ׳ 1. המחלוקת בין השניים נרמזת גם בידיעה משלהי שנות התשעים, שדיווחה על גט שפסל ׳הרב מאוזדא׳ מבלי להתייעץ עם ׳הרב השני אשר שם, כי שני רבנים לאוזדא׳: בן־עיר, ׳בארצנו: מאהילנא (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 12 בינואר 1897, עמ׳ 4. לסיכום הפרשה ראו: דוד אסף, ׳מסע בבלארוס היהודית (ב): לאוזדה, בעקבות דבורה בארון והרב משה פיינשטיין׳, onegshabbat.blogspot.com/2015/09/blog-post_73.html

[107] על המחלוקת בין חסידי סקווירה וחסידי סדיגורה בצ׳רניבצי שבפודוליה, שהובילה את האחרונים למינוי דיין נפרד ראו: צוזמר, בעקבי הדור, עמ׳ 246–248. על מינוי שלושה רבנים לשלוש הקבוצות החסידיות באושמיר שבוולין ראו: ח״נ חאבענסקי, ׳מעשים בכל יום: אושאמיר (פ׳ וואלהין, מחוז זיטאמיר)׳, המליץ, 3 במרץ 1890, עמ׳ 2. אחד מן הרבנים הוא, ככל הנראה, בן־ציון פרידמן, שנתמנה לרב באושמיר בשנת תרמ״ו. עיתוי זה תואם לעולה מן הדיווח הנ״ל, שלפיו המחלוקת בין הקבוצות פרצה כשלוש שנים קודם לכן. ראו עליו: גוטליב, אהלי שם, עמ׳ 5. על הקבוצות החסידיות בעיירה – שביניהן נמנו עדות של חסידי צ׳רנוביל, קוריסטשוב והורניסטופול – ראו: המליץ, 15 בינואר 1896, עמ׳ 7; קצב, ספר החתומים, ד, נספח ׳חצרות חסידיים׳.

[108] ראו לעיל, בסמוך להערות 87–89.

[109] שוחט, מוסד הרבנות מטעם, עמ׳ 14–15; הנ״ל, ההנהגה בקהילות, עמ׳ 195–197; זלקין, מרא דאתרא, עמ׳ 130–132, 193.

[110] אטקס, יחיד בדורו, עמ׳ 231–235. יש לציין כי מרדכי זלקין זיהה עלייה בשכר הרבנים במחצית השנייה של המאה ה־19, והצביע על התאמתו לרמת ההכנסה של מעמד הביניים בקהילה. יחד עם זאת, הוא הדגיש כי השכר לא בהכרח שולם במלואו (זלקין, מרא דאתרא, עמ׳ 129–130). בהמשך תיאר אף הוא בהרחבה את חוסר היציבות הכלכלי שעמו התמודדו רבנים בני התקופה (שם, עמ׳ 190–203).

[111] זלקין, שם, עמ׳ 192.

שביקר בעיר פטריקוב (Pyetrykaw; פלך מינסק), ודיווח על המחלוקת שפרצה שם בעקבות החלטתם של אחדים מבני העיר למנות רב חסיד, נוסף על רב הקהילה המכהן,[112] התוצאה הטבעית במקרים אלה הייתה 'כי שני הרבנים יחדיו ירעבו ללחם, ואין איש דואג למצוא מקור למחיתם'.[113]

בדומברוביצה, כפי שהראיתי לעיל, הובילה המציאות הכלכלית לכך ששניים מתוך ארבעת הרבנים שמינו הסיעות השונות בעיירה עזבו את תפקידם תוך זמן קצר. בקהילות אחרות, לעומת זאת, גברה היריבות החברתית־הפוליטית על המחיר הכלכלי הכבד. כך, למשל, היה באוזדה שבפלך מינסק, שם שימרה הקהילה את פיצול משרת הרבנות לאורך כמה עשורים.[114] אחזקתם של שני רבנים הצריכה, במקרה זה, את שני המחנות הניצים להטיל מיסים מיוחדים על שמרים ועל נרות – 'להיות מוצא לכסף לשלם שכר רבם' – וזאת, הדגיש הכותב, בשעה שעוניים של מרבית תושבי העיירה מקשה עליהם לפרנס אפילו רב אחד.[115]

במקומות אחדים נמצא לאתגר הכלכלי שבמינוי רב חסידי פתרון בדמות פטרון או בעל השפעה מקרב החסידים שנטל על עצמו את המימון. כך, למשל, היה בדובנה, שבה התפתחה יריבות בין חסידי טריסק המקומיים ובין רב הקהילה, מנדל אוירבך־רוזנפלד (נפטר 1933), שנמנה על עדת המתנגדים. העילה להתלקחות המחלוקת הייתה התנגדות האחרון לכוונתו של מאיר'ל, השוחט הטריסקאי, להוריש את חזקת השחיטה שבידו לחתנו, אליהו גוטמן. המחלוקת הובילה את תומכיו של השוחט לבקש להם רב עצמאי, ולמנות לתפקיד זה, בסופו של דבר, את גוטמן עצמו. חלק מכריע מן התקציב למשכורתו של הרב הטריסקאי החדש הוקצה על

---

[112] הרב המכהן, לדברי הכותב, הוא יהודה שרגא פין – לא ברור מיהו ולא עלה בידי לאתר עדויות נוספות עליו. ייתכן שהרב החסידי הנזכר בדיווח זה הוא ברוך נחמן איידלמן, שכיהן בעיר למן שלהי שנות השמונים. איידלמן ירש את משרת אביו, חיים דוב, לאחר שהאחרון עלה לארץ, ובספרו ניתן למצוא רמזים ל'אדמו"ר הקדוש זצוקללה"ה' שלמרותו סר (ברוך נחמן אידלמן, בן הימין, ורשה תרנ"ט, עמ' 4 ['הקדמת והתנצלות המחבר']). איידלמן רמז על מחלוקות שאליהן נקלע סביב כהונתו ('נחלת אבות נחלתי, אף כי אל המנוחה לא הגעתי, ובין מריבי עם נלכדתי, ומטוב הארץ לא שבעתי') ואף שהתיאור המובא בדיווח אינו תואם, על פניו, לעיתוי ולאופן מינויו, ייתכן כי הכותב, שאינו בן המקום, לא היה מצוי בפרטים. ראו עליו גם: גוטליב, אהלי שם, עמ' 156–157.

[113] יצחק בן אברהם מאדעסא, 'בארצנו: פעטריקאוו (פ' מינסק)', המליץ, 14 באוקטובר 1894, עמ' 4. וראו גם: בומ"ף, 'עזרת סופרים: בתחום המושב לבני ישראל', המליץ, 18 בדצמבר 1895, עמ' 2.

[114] ראו לעיל, הערה 106.

[115] 'מעשים בכל יום: מאוזדא (פ' מינסק)', המליץ, 18 בינואר 1886, עמ' 25.

ידי אליעזר גולדפרב, חסיד טריסק ומן האמידים שבעיר.[116] תמיכה מסוג זה, של בעלי אמצעים שגילו עניין במינוי רב נפרד, ניתנה ככל הנראה גם ליהודה לייב, בנו של יצחק דוב־בער שניאורסון, הצדיק מליאדי, בעת כהונתו בהומל (Homyel׳; פלך מוהילוב). הלה נתמנה על ידי אחת מן המשפחות העשירות בעיר ׳מאשר הוא צלע אחת מצלעותיה ושאר בשרה׳, ומן הדברים ניתן להסיק כי גם משכורתו שולמה על ידה.[117]

ההיצע הדל של משרות רבניות ברוסיה של שלהי המאה ה־19, התנאים הירודים שבצידן, כמו גם המורכבות שבהליך האיתור של משרה חדשה – כל אלה הביאו לכך שרבנים רבים דבקו בכהונותיהם למרות השכר המועט שקיבלו בעבורן.[118] יש יסוד להניח כי זהו הרקע לשימורו של הפיצול הפנים־קהילתי של הרבנות, ולהתקבעותו של דפוס זה גם בחלק מן המקומות שבהם לא נמצא מקור תקציבי הולם לפרנסתם של שני רבנים או יותר.

לסיכום, רצף האירועים שהוביל למינויו של יוסף רוזין לרבם של החסידים בדווינסק בשלהי שנות השמונים משקף תסיסה קהילתית־פוליטית ניכרת. בחינתו מאפשרת להצביע על שלושה מרכיבי מפתח המלמדים על מעמדם הסימבולי של רבים מן הרבנים החסידיים בני התקופה. ראשית, גם כאשר רב חסידי החזיק באיכויות למדניות שאפשרו לו, לכאורה, להתמודד על כהונה בקהילה שאינה חסידית, במקרים רבים שימשה זהותו החסידית משאב משמעותי בתהליך בחירתו. שנית, הזיקה החסידית שעמדה ברקע הבחירה לא התמצתה בסיוע מצד החצר בלבד, אלא נקשרה גם בעדות חסידיות שביקשו לחזק את כוחן הפוליטי בתוך הקהילה והפעילו לשם כך מנגנונים מתאימים. לבסוף, בדווינסק, כמו בקהילות רבות אחרות, כיהן רב חסידי לצד רב ׳מתנגדי׳, ולעיתים אף לצד רבנים שייצגו קבוצות חסידיות נוספות. מצב זה מלמד כי הציבור החסידי התעקש על רב ׳משלו׳ גם כאשר לא היה בכוחו להכריע בזירה הקהילתית כולה. אף במקרים שבהם לא יצא הדבר אל הפועל בשל מגבלות תקציביות, לעצם השאיפה להתבדלות נודעת משמעות בלתי מבוטלת: היא

---

[116] ישראל פפר, ׳דובנא ערב מלחמת העולם הראשונה ואחריה׳, ספר דובנה, עמ׳ 206–208. על גוטמן ראו גם: הלפרין, אטלס עץ חיים, עמ׳ 66. על גולדפרב ראו גם: משה כהן, ׳מקורות הפרנסה של יהודי דובנא׳, ספר דובנה, עמ׳ 214. על אוירבך־רוזנפלד ראו: פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ׳ 58.

[117] יהודה בן יעקב גרמייזא, ׳מעשים בכל יום: האמעל (פ׳ מאהילוב)׳, המליץ, 20 במאי 1889, עמ׳ 2. וראו עליו להלן, הערה 198.

[118] זלקין, מרא דאתרא, עמ׳ 216, 233.

מעידה על הערך שייחסה העדה החסידית למינוי של רב שעמו תוכל להזדהות, ועל נטייתה הגוברת להתלכד סביב דמותו.[119]

ד. בין רב ועדה: תפקידיו המנהיגותיים של רב חסידי

המשמעות שיוחסה לזהות הרב, והנחישות הגוברת של חסידים בקהילות רבות למנות לעצמם רב בדמותם, עשויות לרמוז כי לסוגיה זו נודעה חשיבות שחרגה גם מעבר לרובד החברתי־הפוליטי. בעקבות זאת אנסה לברר מה היו ההשלכות של זהותו החסידית של הרב לא רק בעת מינויו למשרה, אלא גם לאורך ימי השגרה של כהונתו.[120] בירור זה נעשה חשוב אף יותר כאשר ניתן את הדעת על כך שמשרת הרב הייתה במקרים רבים בגדר מינוי סימבולי ותו לא; את מרבית תפקידיו, אם לא את כולם, יכלו לבצע גורמים אחרים, בין קבועים ובין מזדמנים. שאול שטמפפר, שעמד על כך באחדים ממאמריו, הדגיש כי זהות הרב הייתה בראש ובראשונה עדות ליוקרתה של הקהילה שבה כיהן, כמו גם לכוחה וליכולת השפעתה של הקבוצה שהביאה למינויו. לפיכך, הסביר, הקהילה ותתי־הקבוצות שבתוכה התייחסו ברצינות רבה לסוגיית בחירת הרב, ללא קשר לתפקידים שימלא לאחר בחירתו ולעיתים אף שלא על מנת להתייעץ עמו בשאלות הלכתיות.[121] ואולם, יש מקום לבחון שמא דווקא היעדר ההכרח ברב כפוסק הלכה, הוא זה שהוביל להתלכדות סביבו בהיבטים תרבותיים ודתיים אחרים.

1. <u>הרב, הדרשה והתורות החסידיות</u>

אחת הדוגמאות שהביא שטמפפר בהקשר זה עשויה דווקא לרמוז לכך: בתשובה הלכתית שנשלחה מאת הרב מלכיאל טננבוים (1847–1910) מלומז׳ה (Łomża) אל מרדכי מובשוביץ (1862–1928), באותה עת רב בז׳ורוויץ׳ (Žuravičy; פלך מוהילוב), בעניין ׳חזקת הירושה׳ החלה על משרתו של רב חסידי, מצויה התייחסות אל חלוקת העבודה בין שני רבנים המכהנים באותה עיירה, כמו גם אל הטענות שבגינן ביקשו כמה מאנשי העיירה

[119] התלכדות סביב דמות הרב אינה בהכרח התבצרות סביבו במובן האורתודוקסי, כנושא דגל ההלכה, אלא התלכדות במובן פוליטי, חברתי ותרבותי. ראו בהקשר זה גם: בקון, הפוליטיקה החדשה, עמ׳ 453, וכן דוגמאות שהביא שם בעמ׳ 453–455, 449–450.

[120] יש להדגיש כי יוסף רוזין, שהליך מינויו נדון לעיל בהרחבה, לא היה מעורב, ככל שעולה מהעדויות עליו, בהובלה תרבותית של עדת החסידים בדווינסק, ונראה שרבנים או דמויות אחרות הן שניצבו בעמדה זו ביחס לעדות החסידיות בעיר. ראו למשל על ר׳ ליפמאן, רב בית המדרש החב״ד של אידל רייסקעס, שהיה ׳חוזר מאמרי חסידות בבית־מדרש זה׳ (מונדשיין, בתי כנסת, עמ׳ 39). תפקידי ההנהגה שיידונו להלן יתוארו, אפוא, על סמך ריבוי של עדויות שמקורן בערים אחרות, ולא בדווינסק.

[121] שטמפפר, משפחות, עמ׳ 279–280, 295–298, 316.

לשמר את משרת הרב החסידי. שאלה זו הגיעה אל מובשוביץ מעיירה ששמה אינו נזכר בשו״ת, והוא זה שהפנה אותה אל טננבוים לשם התייעצות. באותה עיירה נמנע הרב החסידי המנוח ממענה על שאלות הלכתיות סבוכות ומעריכת גיטין. לאחר מותו ניאותו מרבית החסידים המקומיים לשוב ולחסות בצילו של הרב המתנגד, כדי לצמצם את העלות הכלכלית הכרוכה בתשלום לרבנים, וכדי למנוע מריבות בתוך הקהילה. לעומתם צידדה קבוצה קטנה, ובראשה אחיו של הרב המנוח – שטען בהמשך לזכות הירושה על המשרה – במינוי רב ייעודי לעדת החסידים. חיוניות המשרה, לטענת קבוצה זו, טמונה הייתה בצורך בדמות שתדרוש בפניהם חסידות. על כך השיבו להם יתר בני העיירה כי גם הרב הקודם לא נהג לעשות כן.[122] דומה כי בעיירה זו אכן לא היה הבדל פונקציונלי בין הרב ה׳חסיד׳ ובין מקבילו ה׳מתנגד׳, והרב ה׳חסיד׳ לא מילא תפקיד שחרג מהרובד הסימבולי של המשרה. אף על פי כן, ההתייחסות להוראת התורות החסידיות לעדה המקומית כאל מרכיב בעל משמעות בתפקיד הרב החסידי מאפשרת להסיק כי היה זה נוהג רווח ומוכר מקהילות חסידיות אחרות. ואכן, ציפייה מעין זו מרבנים חסידיים עולה מן השיח בעניינם במקומות אחדים.

שיוכן הפנים־חסידי של העדויות שתובאנה להלן מלמד כי המקום המרכזי שבו הוגשם הנוהג של אמירת תורות חסידיות הוא בעדות החב״דיות, והדבר קשור במספר אפיונים ומוסדות שנתפתחו ונתקבעו בחסידות זו לאורך השנים: האוריינטציה האינטלקטואלית־הלמדנית שלה,[123] מיסוד תפקיד ה׳חוזר׳ שעליו הוטל לשנן

[122] מלכיאל טננבוים, דברי מלכיאל, ד, וילנה תרנ״א, עמ׳ 116. מצוטט אצל: שטמפפר, שם, עמ׳ 297–298. יש לציין כי גם בז׳ורוויץ׳, מקום רבנותו של מובשוביץ, כיהנו באותה עת שני רבנים. ראו: יוסף בער לוריא, ׳בארצנו: זוראוויץ (פ׳ מאהילוב)׳, המליץ, 5 בדצמבר 1895, עמ׳ 2. למעשה, כמו אחיו של הרב הנדון בשו״ת, גם ישראל הכהן, רבה החסידי של ז׳ורוויץ׳, עסק לאורך שנים רבות במסחר, ורק לאחר מות אביו ירש את משרתו כרב החסידים בז׳ורוויץ׳. ייתכן, אפוא, כי את השאלה ניסח מובשוביץ גם על רקע קיומה של חזקת ירושה לרבנות החסידית בעירו.

[123] בשנים האחרונות עמדו מספר חוקרים על כך שהזיהוי של חסידות חב״ד כחסידות ׳למדנית׳, ׳פילוסופית׳ או ׳שכלתנית׳ התפתח והתקבע באמצע המאה ה־19 הן דרך הדימוי האליטיסטי העצמי של חסידי חב״ד, הן בעזרת דימויים משכיליים. ראו: יונתן מאיר, ׳דימויה של חב״ד בספרות ההשכלה: קבלה, רפורמה ונצרות׳, היסטוריה, הגות ודימוי, עמ׳ 190–194; רפפורט־אלברט ושגיב, חב״ד כנגד חסידות פולין. לניסיונות להפקיע את בלעדיותה של חב״ד בהקשר זה ולתאר דמויות חסידיות נוספות שפעלו בתחום הלימוד ראו למשל: גריס, הספר העברי, עמ׳ 314–356. על אף התפקיד המכריע שמילאו דימויים אלה בעיצוב הכתיבה האורתודוקסית והמחקרית על חב״ד ובהעצמת המרכיב הרציונלי ביחס אליה, הרי שמובן שלמרכיב זה יש אחיזה במציאות במידה זו או אחרת. האתוס הלמדני ביחס לחב״ד ממשיך להופיע גם במחקרים שנעשו בשנים האחרונות, הממקדים את עיונם בפרקטיקות ובניואנסים ריטואליים של כל קבוצה חסידית, במנותק – ככל שניתן – מן הדימויים הסטריאוטיפיים הרווחים. ראו לדוגמה: בראון, תחליפי המיסטיקה, עמ׳ 259–260; שגיב, נרקיסיזם, עמ׳ 156. מחקרים אלה עשויים ללמד כי בשעה שהשיפוט הערכי שנלווה להערכת

את דרשת הצדיק ולחזור עליה בפני החסידים,[124] המנגנון המנהיגותי הריכוזי־ההיררכי שבנתה חצר ליובאוויץ׳, ושבמרכזו הציבה את ההדרכה הרוחנית[125] – כל אלה תרמו בוודאי להצבתם של דברי החסידות במקום בולט בתוך הפעילות הקהילתית, ובתוך תחומי אחריותו של מנהיגה המקומי של העדה. כן ניתן להניח כי הקשרים שנתרקמו בין רבנים ובין ׳משולחים׳ או ׳חוזרים׳ שאמונים היו על הפצת דברי החסידות בקהילות,[126] הובילו לבחירת דמויות שהצטיינו בתחום זה לתפקידי הנהגה.[127]

על רקע הדברים הללו ניתן לשוב אל הציפייה שרב חסידי יאמר דברי חסידות בעדתו, ולזהותה, למשל, בדבריו של צבי הר־שפר (1867–1959), תושב חרקוב למן שנות השמונים. על פי עדותו, רב העיר, יחזקאל ארלוזורוב, שקשור היה בדרך זו או אחרת אל החסידות החב״דית,[128] ׳מעולם לא ״חזר״ על פרקי חסידות לפני קהל שומעים, אלא כשהיה בא מישהו מן ״המשפיעים״ המפורסמים היה מרכין את ראשו ושומע בהקשבה נמרצה את דברי המרצה׳.[129] ייתכן כי הציפייה המאוחרת שהציג הר־שפר, שלפיה ראוי כי רב חסידי יאמר דברי חסידות, עוצבה על רקע הנוהג שהתקבל בעיר בשנים מאוחרות יותר: את מקומו של ארלוזורוב ברבנות חרקוב

האינטלקטואליות החב״דית הן במסורת החסידית הן בזו המשכילית הוא בוודאי מרכיב שיש להתייחס אליו בצורה ביקורתית, הרי שפרקטיקת הלימוד כשלעצמה אכן מילאה מקום מרכזי באתוס החב״די.

[124] על התפקיד, שראשיתו כבר בחצר רש״ז, ראו: אטקס, בעל התניא, עמ׳ 88; ביאל, חסידות, עמ׳ 130; יוסף יצחק שניאורסאהן, דברי ימי החוזרים, ברוקלין תשס״ו, עמ׳ ב. על קיומו של תפקיד זה באופן לא ממוסד בחצר בויאן ראו: פיקר, עיירת התאומים, עמ׳ 37.

[125] אטקס, שם, עמ׳ 99–110; לוריא, עדה ומדינה, עמ׳ 49–55.

[126] בשונה מן ה׳חוזרים׳ שישבו בגבולות החצר ושיננו את דרושי הצדיק לאחר אמירתם. להבחנה בין התפקידים ראו: לוריא, שם, עמ׳ 46, הערה 10.

[127] שם, עמ׳ 53. כדוגמה לרבנים חב״דיים ששימשו גם בתפקיד ׳חוזרים׳ בקהילות שונות ניתן לציין את דוב זאב קוזבניקוב (נפטר 1908), ששימש שד״ר ו׳חוזר׳ בערי דרום רוסיה, וכן רבם של החסידים ביקטרינוסלב. ראו עליו: יהודה־לייב לוין, ׳רבני יקאטרינוסלאב׳, ספר יקטרינוסלב, עמ׳ 113–114; חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 258–260; אלפנביין, חסידים הראשונים, ב, עמ׳ 45–51; שמואל, מאורי ישראל, עמ׳ 247–255. דוגמה נוספת היא דוב־בער בלאנק, ששימש שד״ר של הצדיק חיים שניאור זלמן מליאדי, ולאחר פטירתו התקבל לרב בקראסנאלוקי (חיטריק, שם, עמ׳ 318). ייתכן כי גם אריה לייב זיבוב, רב החסידים בדווינסק (ראו עליו לעיל, הערה 33), שימש משולח של ה׳צמח צדק׳ למשך זמן מה (היילמן, בית רבי, עמ׳ 257. וראו על כך גם: מונדשיין, זיו אריה, עמ׳ קעה. על מהימנותו של ׳בית רבי׳ בנוגע לזיבוב ראו לעיל, הערה 41).

[128] ראו לעיל, בפרק השני, הערות 68–69.

[129] הר־שפר, קהילת חרקוב, עמ׳ 202.

ירש חתנו, אורי ברכין.[130] עם מותו של האחרון, לקראת סוף העשור הראשון של המאה העשרים, גבר כוחם של הלא־חסידים בעיר,[131] ואלה הגיעו להסכמה עם החסידים המקומיים על מינויו של רב שאינו חסיד, אליהו אהרן מיליקובסקי (1860–1947).[132] בהמשך לכך הציע שמריה קזרנובסקי, אחד מחסידי קאפוסט המקומיים, למנות דיין חסידי 'שלהיות שצריך מי שילמד דא"ח עם המתפללים, ולחזור דא"ח בשעת שלוש־סעודות'.[133] נחום ראזין,[134] הדיין החסידי שהובא לעיר, היה, כמו קזרנובסקי, מקורב לחצר קאפוסט. החסידים המקומיים, שהשתייכו ברובם לחצר ליובאוויץ', לא היו שבעי רצון 'לא מלימודו ולא מחזרת חב"ד'. ראזין הפסיק, אפוא, בשלב מסוים, למסור שיעורי חסידות, אך הוסיף לחזור על מאמרי חסידות בשבת.[135] מן הדברים עולה, אם כן, כי הרצון ברב חסידי קיים היה בקרב החסידים בחרקוב, וכי הוא נשען לא רק על שאיפתם לתת ביטוי לכוחם הפוליטי בתוך הקהילה, אלא גם על הצורך שלהם במנהיג רוחני שיוכל לומר בפניהם דברי חסידות.

הסברה כי דרישת דברי חסידות היא אחד מתפקידיו של רב חסידי עולה גם מדבריו של כותב אשר דיווח בעיתון 'המליץ' על החסידים בבילויניץ (Byalynichy; פלך מוהילוב), שהם, לדבריו, הרוב בעיירה, אך אין להם כל ייחוד רעיוני־רוחני ביחס למתנגדים. בהתייחסו לרב העיירה – חסיד אף הוא – ציין אותו כותב כי האזין לדרשה שנשא באחת השבתות בבית המדרש החסידי, אך התפלא להיווכח כי 'מרמזי החסידות וסודותיה לא שמענו כלום, למרות רבים משומעיו החושבים לשמוע בדרשותיו "חסידות" ממש'.[136] רושם דומה מתקבל

---

[130] איגרות הרש"ב, ג, עמ' פג–פד.

[131] על יסוד נוסח התפילה החסידי שנקבע בבית הכנסת הישן, 'מעשצאנסקי שול', קבע יהודה חיטריק, שהתגורר בעיר בשנות העשרים של המאה העשרים, כי ראשוני היהודים שהתיישבו בחרקוב היו חסידי חב"ד, וכי ידם הייתה על העליונה בניהול הקהילה המקומית בשנים הראשונות: חיטריק, רשימות דברים, עמ' 424–425. גם מדברי כותב ב'המליץ' בראשית שנות התשעים עולה כי בית התפילה הגדול בעיר שייך לחסידי חב"ד: אפרים וויטעס, 'מעשים בכל יום: חארקוב', המליץ, 22 באפריל 1892, עמ' 6. כותב נוסף שדיווח באותן שנים על אחד מאנשי העיר הלא־חסידים שעלה לארץ, ציין כי הלה 'נלחם מלחמה בשלום עם החסידים, אנשי חב"ד, אשר המה הרבים, בחפצו להקים שם ושארית להאשכנזים המעטים בעיר' (משה הכהן יפה, 'מעשים בכל יום: חארקוב', המליץ, 6 בנובמבר 1893, עמ' 2).

[132] חיטריק, שם, עמ' 429. מיליקובסקי כיהן בחרקוב בין השנים תרע"ב–תרפ"ח: אליהו אהרן מילייקובסקי־סאמונוב, אהלי אהרן, ב, תל אביב תרצ"ו, עמ' ה.

[133] חיטריק, שם, שם.

[134] חיטריק הדגיש כי היה זה שם מזויף, שכן דיין זה לא החזיק באישור מגורים בחרקוב, שמצויה הייתה מחוץ לתחום המושב.

[135] חיטריק, רשימות דברים, עמ' 430.

[136] שמעון הלוי הורוויץ, 'מעשים בכל יום: בילויניץ (פ' מאהילוב)', המליץ, 5 ביולי 1894, עמ' 2.

ממכתב ששלח אחד מאנשי רוסטוב אל יהודה ליב צירלסון כאשר עמדה על הפרק מועמדותו של האחרון לרבנות בעיר. אותו כותב הביע שאיפה ברורה – 'כי נכספה נפשי שיהיה אצלנו הרב מאנ"ש חב"ד לשמוע מפיו דברי א"ח [אלוהים חיים]', והודיע לצירלסון כי מכיוון שהוא יודע על שייכותו למחנה החב"די, הוא יוכל להשתדל עבור התקבלותו.[137] התייחסויות אלה שבות ומצביעות על האופן שבו תפסו חסידים שונים את תפקידיו של הרב החסידי, ומלמדות על ציפייה להתלכדות ההיבט ההלכתי עם ההיבט החסידי בדמות מנהיגותית אחת.[138]

ניתן להניח כי הנוהג לדרוש דברי חסידות נשען, בין היתר, על הדרשות שנשאו רבנים קהילתיים – ובפרט רבני קהילות קטנות, שבהן לא פעלו דרשנים או מגידי מישרים – בפני הציבור.[139] לצד זאת, העיון בעדויות המתארות את פרקטיקת האמירה של דרושים על ידי רבנים חסידיים מלמד כי במקרים רבים הדרשה נמסרה בצורה שיש בה משום חיקוי של תפקיד הצדיק ושל האופן שבו דרש הוא בפני חסידיו. הדברים אמורים הן באשר לזמן אמירת התורות – על פי רוב בשבת, בשעת הסעודה השלישית[140] – והן באשר לנופך המיסטי־הכריזמטי שנלווה למאורע. נוסף על כך, בדרך כלל הועתקה הדרשה מבית הכנסת או בית המדרש הקהילתי אל המרחב הביתי או אל השטיבל החסידי. בסביבה זו, וכחלק מן ההתכנסויות הקבועות של העדה החסידית, עשויה הייתה הדרשה לעטות אופי אישי יותר, ולהתאים לאווירה החברתית ששררה בין החסידים.

---

[137] מכתב צ' פסח קופער ליהודה לייב צירלסון מתאריך 20 באפריל 1904, ארכיון יהודה לייב צירלסון, מחלקת הארכיונים של הספרייה הלאומית, V 696-01-606. מועמדות זו לא יצאה לפועל. וראו לעיל, בסמוך להערות 76–78.

[138] ראו גם את היחס אל אברהם לנדא, רבה החב"די של זמבין (Ziembin; פלך מינסק), כאל מורה רוחני בעולם החסידי: חיטריק, רשימות דברים, עמ' 253–254; חיים מרדכי פערלוב, לקוטי ספורים: זכרונות, ספורים ופתגמין קדישין, בעריכה מחודשת, ירושלים תשס"ב, עמ' תנג–תנד, תנט, תעז–תעח; אלפנביין, חסידים הראשונים, ב, עמ' 8–9. מסורת נוספת על העיירה זמבין מספרת אף היא על מועמד לרבנות שנשלח לעיר על ידי הצדיק שמואל שניאורסון, ונתקבל רק לאחר שהתנו איתו אנשי העיר 'שיאמר לפניהם וילמוד איתם לקוטי תורה', והלה עשה כן עד שנפגע מן השו"ב המקומי שזלזל בכבודו (קסטל, רשמיו של חסיד, ב, עמ' קט–קי). מסורת זו אינה עוסקת בלנדא, אלא ברב אחר, אחיו של החסיד שמואל דוב מבוריסוב (נפטר 1886). לא ברור מיהו אותו אח, וייתכן כי מסורת זו משקפת, למעשה, את הלך הרוח בעיירה סביב מינויו של לנדא. לאחר מותו של לנדא כיהן בעיירה חתנו, מנחם מנדל הילביץ. ראו: אלתר הילביץ, 'לתולדות בני משפחת לנדא מגזע החכם צבי', סיני, לא (תשי"ב), עמ' פז.

[139] ראו על כך: זלקין, מרא דאתרא, עמ' 151–155.

[140] ראו על כך לעיל, בפרק השלישי, הערות 175, 186.

הכריזמה של הרב, והממד המיסטי שנלווה לה עולים היטב מהאופן שבו תוארה אמירת החסידות של שניאור זלמן שניאורסון,[141] בתקופת כהונתו כרבה של הומל. הלה נוהג היה, לדברי בנו, לחזור מדי שבת על מאמר חסידות של אחד מאדמו״רי חב״ד בפני החסידים המקומיים שהתאספו בביתו. ׳למרום ההבעה׳, כתב הבן –

> הגיע אבא בשעת אמירת תורה חב״דית בשבת בין השמשות, בשעת הסעודה השלישית. באותה שעה היו מתאספים מאות חסידים באולם הגדול שבביתו, היו יושבים בבגדי שבת ובפנים חסודים מסביב לשולחנות ארוכים ושרים ניגונים חב״דיים, כשהכסא הכחול בעל המשענת הגבוהה עומד פנוי בראש השולחן, קצת באלכסון, ומחכה לרב־הרבי, המתייחד עדיין בחדר הסמוך ומתכונן ״ברגעים האחרונים״ לאמירת התורה. צללי בין השמשות של שבת מעמיקים והולכים באולם הגדול לקול הניגונים החב״דיים של החסידים, המצטופפים ליד השולחנות. אבל הנה נפתחת הדלת של החדר הסמוך, נשמעו צעדיו של הרב. הניגונים משתתקים לפתע, האנשים קמים על רגליהם ומפנים דרך לרב, הקרב והולך אל הכסא הכחול, כשהוא לבוש במעיל משי וכובע הפרווה של השטריימל הנהדר על ראשו, ופניו פני להבים. דממה עמוקה ומתוחה משתלטת באולם הגדול. בתוך צללי בין השמשות מתבלט במשהו ברק המשי של המעיל, ונצנוץ הקטיפה שמעל לפרווה של השטריימל. הרב יושב בנחת על הכסא, עוצם את עיניו, מרופף קצת את אבנטו, מתנענע כמה רגעים, וכאילו לפתע מתחיל לומר תורה בקול רם ובניגון חב״די מיוחד, שהוא לכאורה פשוט ולבבי, אבל מלא עוז מתגבר והולך. הרב אומר (או מנגן) את התורה החב״דית במשך שעה ויותר, לפרקים עד שעתיים. בינתים נדלקו הפנסים ברחוב ומבהיקים ממול החלונות, החול כבר השתלט על העולם מבחוץ, אבל בתוך האולם הגדול נמשכת השבת מעבר לגבול בין השמשות, כשניגון התורה החב״דית ממשיך על השומעים השראה הולכת וגדלה.[142]

הדמיון בין טקס אמירת הדרושים החסידיים בחצר הצדיק, ובין האופן שבו הועתק אל הרובד המקומי בידי הרב החסידי, הוא מובן מאליו ככל שמדובר בבן לשושלת אדמו״רים – שושלת שניאורסון במקרה זה.[143]

---

[141] בנו של שלום דוב־בער, האדמו״ר מרציצה. ראו עליו עוד להלן, הערות 195–196.

[142] שניאורסון, איש מפי איש, עמ׳ 95–96. על המקום המשמעותי שמילאו מאמרי החסידות במנהיגותו החסידית־הרבנית ראו גם: שניאורסון, כוחה של סניגוריה, עמ׳ 210.

[143] וראו על כך בהרחבה להלן.

ואולם, הוא חוזר ועולה גם מן ההתבוננות של בני הזמן בתפקודם של רבנים חסידיים 'מן השורה'. מרכיבים דומים יוחסו, למשל, לשלמה אליהו אושפול (1880–1941), שכיהן כרבה של קורניץ (Kuraniec; פלך וילנה) החל משנות העשרים של המאה העשרים. הלה נוהג היה לומר 'חסיד'ש' בבית הכנסת החדש מדי שבת בין מנחה למעריב, וכך תוארה ההתרחשות:

> עיניו של הרב אושפאל עצומות באמרו את דבריו. אין זאת, כי כך יתייחד יותר ויותר עם הרעיונות שהוא משמיע. הקהל מקשיב מתוך רצינות ודממה, פלוני עוצם את עיניו, כדי לרדת לעומקם של דברים, ופלוני מנענע אט־אט את ראשו ואת גופו. מפיו של הרב נובעים דברי תורתו כמתוך מעין חי, ללא הפוגה. זה למעלה משעה שהוא דורש והדברים רעננים והם נישאים הרחק־הרחק... עד אשר מהפלוש נשמע הקול: "והוא רחום יכפר עוון" וקהל השומעים כמו יתעורר וישוב מעולם רחוק ונפלא וגם כאן יתחילו בתפילת ה"מעריב"...[144]

אושפול והעדה החסידית בקורניץ, כמו יתר הדוגמאות שהובאו לעיל, זוהו עם החסידות החב"דית.[145] בתוכה, כאמור, הגיעה פרקטיקת אמירת התורות החסידיות לפיתוחה הנרחב ביותר. אף על פי כן, אבקש לטעון שריטואל זה, והתפקיד שמילא הרב החסידי בו – גם אם היו פחות נפוצים בקרב קבוצות חסידיות מקבילות – הרי שלא היו זרים להן לחלוטין.[146] דוגמה לכך ניתן להביא מתוך סיפורו של הירש דוד נומברג (1876–1927),

---

[144] אלתר צימרמן, 'שרטוטים', ספר קורניץ, עמ' 78–79. על אושפול ראו: הלפרין, אטלס עץ חיים, עמ' 309; יצחק דב אושפאל, 'מעט מהרבה', ספר קורניץ, עמ' 80–82. לדוגמה נוספת ראו גם את אופן אמירת התורה על ידי הרב החסידי של מוסקבה: קוטיק, נע ונד, עמ' 223. על זהותו של הרב ראו שם, עמ' 221, הערה 7.

[145] לדוגמאות נוספות לקיומה של פרקטיקה זו – אף הן מקהילות חב"דיות – ראו: נח טמיר (זווין), 'אבי ז"ל', ספר קלרש, עמ' 148; דינור, בעולם ששקע, עמ' 36; שמשי, זיכרונות, עמ' 85–86. שמשי אומנם העיד כי הרב המדובר, יעקב מרדכי בזפלוב, רבה של פולטבה שבה התגורר, 'נבחר לרב על פי המלצת הצדיק מרחמוסטריבקה'. ואולם, בין אם החזיק בזיקה גם לשושלת צ'רנוביל ובין אם לאו, בזפלוב היה בעל קשרים איתנים עם החסידות החב"דית. ראו על כך למשל: אלפנביין, חסידים הראשונים, ב, עמ' 93–102. עדות נוספת לפרקטיקה זו ניתן למצוא ביחס ל'ר' אלימלך', רבה של האדיץ' (Hadiach; פלך פולטבה), אשר במסגרת המריבה בין תומכיו ובין תומכי הרב מטעם הלשינו עליו האחרונים כי 'מקהיל הוא קהילות ברבים ודורש להם חסידות' (אל"ץ, 'ערב רב', המליץ, 9 ביולי 1886, עמ' 766). בהמשך לכך אסר עליו שר העיר 'לדרוש דברי חסידות בביתו' (שם, עמ' 767). וראו גם: שלמה זלמן ווארשאווסקי, 'מעשים בכל יום: האדיאץ (פ' פאלט')', המליץ, 9 ביולי 1886, עמ' 768–769. אף ששיוכו הפנים־חסידי של הרב אינו נזכר בדיווח זה, סביר להניח שגם כאן מדובר ברב חב"די, וזאת לאור הדומיננטיות החב"דית באזור בכלל, ובעיר האדיץ' בפרט. על האדיץ' במסורת החב"דית ועל חסידי חב"ד שהתגוררו במקום ראו: שניאור זלמן ברגר, ישראל נח הגדול, כפר חב"ד תשס"ו, עמ' 201–219.

[146] ראו למשל: פיקר, עיירת התאומים, עמ' 71–72.

׳הרב ובן הרב׳, ומן האופן שבו תיאר את הליכותיו של רב העיירה סאקין.[147] נומברג, יליד אמשינוב (Mszczonów ; פלך ורשה), גדל במשפחה ובסביבה חסידית. בעיירת הולדתו פעלה חצר שהסתעפה מחסידות וורקה, והונהגה בידי אדמו״רי קאליש.[148] בשלהי שנות התשעים השתקע נומברג בוורשה, ובה חי עד למותו.[149] אזורי גידולו ופעולתו מרוחקים היו ממרכזי ההשפעה החב״דיים בני התקופה, וריטואל אמירת התורה כפי שמתואר בסיפורו בוודאי משקף את המציאות התרבותית המקובלת כפי שהכירה במגעו עם חוגים חסידיים אחרים.

רב העיירה סאקין משתייך אל החסידות הבדויה ׳סמילוב׳, והוא נוהג לנסוע לרבו פעמיים בשנה. השהייה בחצר הצדיק מביאה לכך שבחזרתו ׳הוא נכסף מאוד לומר בעצמו ״תורה״׳. אלא שבשונה מבני צדיקים שהורגלו בכך מצעירותם, או ממנהיגים שניחנו בכריזמה טבעית, הרב מסאקין – בן למשפחה מתנגדית שימי חסידותו אורכם כימי מגוריו בעיירה החסידית סאקין – אינו מוכשר לכך, ובבואו לומר חסידות ׳הוא חש לחץ בלבבו, וכמעט גם בגרונו, כי מתבייש הוא לסדר את ״תורתו״. וקשה מכל – היא ההכנה – ההתחלה׳. הפתרון לכך – מסביר המספר מתוך הרהורי ליבו של הרב – הוא ׳לחקות בנוגע להכנה והתחלה את מעשי הקדוש: הקדוש משפשף מצחו, הקדוש מביט אל המסובים בעינים פקוחות מאד, כמעט בכעס, אחר־כך הוא נאנח...׳. אומנם, גם מעשה החיקוי אינו דבר פשוט לרב מסאקין, אך הכיסופים להשמיע את תורתו גוברים ולוחצים. הוא פותח בהיסוס, תוך הפגנת סימנים של חוסר ביטחון: ׳בידו האחת הוא מחליק את זקנו הקצר, ובשניה הוא מעביר ממקום למקום את הסכין אשר על השולחן, ומתחיל בקול נמוך מאד׳. הדבקות האקסטטית שהוא מבקש להשרות על עצמו באמצעות הנענוע בראשו והנימה הרגשנית שהוא משווה לדבריו הן שמסייעות בידו לגבור על ביישנותו.[150]

הקהל שמאזין לתורתו של הרב אינו מורכב אלא מאורחו, חסיד סמילוב, ומבנו שלום, משכיל בסתר, הסועדים עמו את סעודת השבת. למעשה, אף שני המשתתפים המשמשים לרב קהל מצומצם אינם מתעניינים

---

[147] שתי קהילות יהודיות קטנות התקיימו בעיירות סאקי (Šakiai ; פלך סובאלק) ושאקינה (Šakyna ; פלך קובנה) שבמרחב הליטאי, אך דומני כי לא אליהן כיוון המחבר, אלא לשם סימבולי שאינו מתייחס לעיירה קונקרטית.

[148] ראו עליה: אשכולי, החסידות בפולין, עמ׳ 109–110 ; יהושע אייבשיץ, כערער בערבה: קורות חיים של שריד הכבשנים, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ 149–152.

[149] קרסל, לכסיקון, ב, עמ׳ 443.

[150] הירש דוד נומברג, כתבים: חלק ראשון – ספורים וציורים, ורשה תרע״א, עמ׳ 214–215. הסיפור נדפס לראשונה בשבועון ׳הדור׳ שנערך בידי דוד פרישמן בשנת 1901 (19.9–26.9). הוא פורסם גם ביידיש בשבועון ׳דער יוד׳.

בתורתו יתר על המידה, ואדישותם מגחיכה כמובן את המעמד, ומציירת את הרב מסאקין כמנהיג ללא עדה של ממש. התיאור הספרותי שם אפוא ללעג את דמותו של הרב החסידי. ואולם, כשלעצמו, הריטואל העומד במרכז ההתרחשות בוודאי נטוע בדרכי הפעולה המקובלות של רבנים ומנהיגים חסידיים מקומיים בני התקופה, והוא עשוי להצטרף אל העדויות שהובאו לעיל.

מתיחת קווי הדמיון בין הרב ובין הצדיק, וההתייחסות אל האחרון כאל מודל לחיקוי העומד לנגד עיני הרב, גם הן בעלות ערך בתיאור ספרותי זה. אין בכך כדי לקבוע כי רבנים חסידיים שימשו בפועל כ׳צדיקים׳, או נדמו ככאלה בעיני עדתם. גם אם אימצו לעיתים פרקטיקות נוספות שזוהו עם הצדיקים, וגם אם – כפי שאראה להלן – ביקשו להרחיב את גבולות החוג החסידי בתוך עיירתם, הרי שבדרך כלל לא נקטו בפעולות המעידות על אספירציות של השפעה ברמה על־קהילתית. הארעיות של משרתם, והתחלופה הגבוהה של מקומות כהונתם, שימשו ככל הנראה אף הן גורם שלא אפשר למנהיגותם להתעצם יתר על המידה. ועם כל זאת, קווי הדמיון בין הצדיק ובין הרב היו גלויים לעיניהם של בני הזמן, והם אף הובילו לעיתים לכך שחסידים או מתבוננים מבחוץ יכנו את הרב בשם ׳צדיק׳ או ׳חצי קדוש׳.[151] קווי דמיון אלה בולטים היטב בטקס אמירת הדרושים החסידיים, והם מעידים כי המנהיגות החסידית כפי שנתגבשה בחצרות שימשה מקור השראה לרבנים שאימצו היבטים מסוימים של הנהגה כריזמטית, וכי מערכת היחסים בינם ובין בני עדתם, כפי שנתגבשה על ידי שני הצדדים השותפים בה, הושתתה בחלקה על אותם יסודות תרבותיים וחברתיים שהתוו את הקשר שבין הצדיק ובין חסידיו.

ניסיון לעמוד על תוכן דרשותיהם של רבנים חסידיים עשוי לשפוך אור נוסף על אופיו של הריטואל שאותו הובילו. הספרות שנדפסה על ידי רבני קהילות כללה, על פי רוב, ספרי הלכה ושו״ת, ולצידם גם ספרי מוסר

---

[151] ראו למשל: ברנשטיין, ממה שהיה, עמ׳ 55. לטענה לקיומה של ציפייה דומה ביחס לרוזין, אשר דחה את ׳המון העם הרוצים לראותו כרבי ואדמו״ר׳, ראו: פרנקל, יחידי סגולה, עמ׳ 195. לעיתים הופיעו כינויים אלה בתור לעג ליחסה של העדה לרב, אך גם זלזול זה בוודאי מתבסס על הנראות החיצונית של מערכת היחסים ביניהם. ראו למשל: אגור בן יקה, ׳עזרת סופרים: יעקאטערינאסלאוו׳, המליץ, 3 באפריל 1889, עמ׳ 2. ׳אגור בן יקה׳, או בשמו, אברהם הרכבי (כפי שמעידים בני העיר בהמליץ, 19 ביוני 1889, עמ׳ 2), הרבה לתקוף במאמריו ב׳המליץ׳ את הרב החסידי דוב זאב קוזבניקוב, את תקנותיו בעניין השחיטה בעיר, ואת עדת החסידים ביקטרינוסלב בכללותה (ראו למשל: אברהם הארקאווי, ׳בארצנו: יעקאטערינאסלאוו׳, המליץ, 31 באוגוסט 1894, עמ׳ 3–4). למאמריו נשלחו תגובות רבות שביקשו להפריך את האשמותיו או לצדד בהן (למשל: המליץ, 27 במאי 1889, עמ׳ 2; ׳מעשים בכל יום: יעקאטערינאסלאוו׳, המליץ, 19 ביוני 1889, עמ׳ 2; ב׳ זלאטאפטלסקי ואחרים, ׳בארצנו: יעקאטערינאסלאוו׳, המליץ, 6 באוקטובר 1894, עמ׳ 2). בין אם יש ממש בטענותיו ובין אם לאו, לענייננו חשוב האופן שבו הביט על קוזבניקוב כעל ׳חצי קדוש׳. על קוזבניקוב ראו גם לעיל, הערה 127.

ופרשנות, והיא מבטאת היטב את עולם התוכן שנחשב לתחום מומחיותם.[152] בחינת הספרות מפרי עטם של רבנים חסידיים שראתה אור בשנים הנדונות כאן אינה מלמדת על דפוס שונה בהיבט זה. חרף קיומו של מרכיב 'חסידי' בתפקידם המנהיגותי, וחרף החשיבות שייחסה העדה החסידית למרכיב זה, הרי שהדומיננטיות של הסוגה ההלכתית בתוך הספרות שהדפיסו מעידה כי זהו התחום המרכזי שבו ראו גם רבנים חסידיים את סמכותם ואת הרשות הנתונה בידם לחדש.[153] לעומת ספרי ההלכה והשו"ת, ספרות הדרוש שחיברו רבנים חסידיים (ובכללם רבנים חב"דיים) ונדפסה בשנים הנדונות כאן היא נדירה למדי, ודומה כי הדרשות שנדפסו בה הן בעיקר כאלה שנישאו במעמד רשמי, בנוכחות הקהילה כולה. גם המבנה הספרותי והתוכני של הדרשות הנדפסות שימר במידה רבה את דפוסי הדרוש שהיו מקובלים אצל רבנים לא־חסידיים, ולעיתים הוסיף עליהם רעיונות שמקורם בספרות חסידית או קבלית.[154]

על יסוד המצאי הספרותי ניתן לומר כי אין הלימה בין תפוצתו הרחבה של הנוהג לדרוש דברי חסידות בפני העדה, כפי שהוא מתואר בספרות הזיכרונות, ובין התיעוד המצומצם של הדרשות בכתב, שמשקף היבט ממוסד יותר של פרקטיקה זו. ניתן להסיק מכך בזהירות כי עיקר התוכן שנמסר על ידי רבנים חסידיים לבני עדתם היה חזרה על דרושי הצדיקים וביאורם,[155] וכי הרבנים שכללו בדרשותיהם רעיונות חסידיים או קבליים

---

[152] זלקין, מרא דאתרא, עמ' 150–151.

[153] להלן מבחר מצומצם של דוגמאות לספרות הלכתית מפרי עטם של רבנים חסידיים שכיהנו בתקופה הנדונה כאן: טלשבסקי, דבר הלכה; האפט, דברי טעם; יוסף בן זאב [קוטקובסקי], דרכי החיים על שלחן ערוך אורח חיים, פיוטרקוב תרמ"ד; ישראל יעקב יעב"ץ, תשובות מהרי"ש, ירושלים 1907; נפתלי הירץ קלאצקין, שאלות ותשובות אילה שלוחה, ורשה תרע"ב; אליהו פוסק, כורת הברית, למברג תרנ"ג; אברהם צבי ברודנא, ברכת אברהם, א–ג, וילנה–ורשה תרנ"ט–תרע"ג.

[154] ראו למשל: אברהם צבי ברודנא, לחם ערב, ורשה תרע"ג; משה רוטמן, דרש משה, ברדיצ'ב [תרע"א]. מרדכי זלקין, שזיהה כ־450 כותרים מן המאה ה־19 וראשית המאה העשרים מפרי עטם של כ־1,500 רבנים שפעלו במרחב הליטאי, ציין כי 16% מתוכם הוקדשו, בחלקם או במלואם, לדרשות שנישאו בציבור (זלקין, מרא דאתרא, עמ' 151–155). אומנם, כדי לקבוע במדויק את היקפה של ספרות הדרוש שמקורה ברבני קהילות חסידיים נדרש מחקר ביבליוגרפי מקיף, אולם מן המצאי הספרותי שבו עיינתי ניתן להתרשם כי חלקה היחסי מכלל הספרות שנדפסה בידי רבנים חסידיים לא חרג משיעור זה. יש לסייג ולומר כי קביעות אלה מחייבות מחקר השוואתי מעמיק, שעשוי להצטרף לשורה של מחקרים המבקשים לעמוד על טיבן התוכני־ההגותי, המבני והרטורי של הדרשה החסידית ושל ספרות הדרוש החסידית הנדפסת, ועל מקומן בתוך רצף היצירה של ספרות דרוש ומוסר. לניתוח מסוג זה ראו למשל: פייקאז', בימי צמיחת החסידות; שחר, ביקורת החברה; גריס, הספר העברי, עמ' 122–153; גולדשמידט, דורשי רשומות.

[155] המיקוד בדרושים חסידיים שאינם מקוריים בולט גם מן העדויות על תוכן הדרשות של צאצאים לשושלות חסידיות שכיהנו כרבני קהילות ופוסקי הלכה ולא כאדמו"רים באופן מוצהר. פישל שניאורסון, בתארו את ריטואל הדרשה של אביו (ראו לעיל, הערה 142), כתב כי 'הוא היה נזהר לא לחבר דרושים משלו, אלא היה "חוזר" על הדרושים של גדולי חב"ד' (שניאורסון, איש מפי איש, עמ' 95).

מקוריים לא היו אלא תופעה חריגה.[156] ואולם, במיעוט הדרושים החסידיים המקוריים אין כדי לגרוע מן החשיבות של המפגש ושל הריטואל כשלעצמם. אדרבה, ניתן לראות בכך משום 'עדות שבשתיקה' על חוסר החשיבות שיוחס לתוכן הדרשה, ועל כך שההתכנסות והישיבה בצוותא הן אלה שליכדו את העדה, והן שהציבו את הרב כמנהיגה וכמקור הסמכות שלה גם ברובד החברתי והתרבותי של החיים החסידיים.

2. <u>הרב וארגון החיים החסידיים המקומיים</u>

לא אחת תיארו מתבוננים מבחוץ את הרב החסידי כגורם בעל עוצמה, שבכוחו לבצר את מעמדה של החסידות בתוך הקהילה. כך, למשל, תיאר זאת פיליטוניסט שהעמיד במרכז הסאטירה שלו שיחה של חסידים המלינים על היחלשות כוחה של החסידות:

> צאו וראו בערים אשר אין שם רב מוסמך מאיזה צדיק, שם רופפו עמודי החסידות ולא תמצא אף גם איש הגון אחד אשר יסע לצדיק לתת לו כופר פדיון נפשו, ואיש קדוש לא יסכין נפשו לסור אליה. ובעוונותינו הרבים גם ביומא דפגרא אין מי יתמוך בידינו בערי ההרס כאלה אפילו בחצי קוואטיריל יי"ש. לא כן בערים אשר שם ישכון כבוד על כס הרבנות אחד מבעלי בריתנו, אז גם הנחרים [נחרכים?] מגחלת ההשכלה ישלימו איתנו, ולנו הלוא אחת היא, אם המה חסידים באמת או רק לפנים, מפני היראה. די לנו אם נעלה בחכה איזה בעל בית עשיר,

---

אהרן פצ'ניק העלה על הכתב שלושה דרושים קצרים של אביו, נחום יהושע פצ'ניק (ראו עליו לעיל, הערה 100), ואלה ראו אור בספרו של אלפסי (יצחק אלפסי, תורת החסידות: תולדות, דברי תורה והגות, א, ירושלים תשס"ז, עמ' 285–286), בתוספת הסתייגותו של פצ'ניק הבן, שלדבריו 'אבא שלי זצ"ל, רבי נחום יהושע הלוי הי"ד, היה רגיל להביע כמה דברים רק בסעודת "שלש סעודות" וגם זה לרוב מספרי "השל"ה הקדוש"; "מאור עינים"; "עבודת ישראל"; "בני יששכר" ועוד. רק לפעמים שמעתי ממנו דברים שלא מצאתי אותם בספרים אחרים, ואני אביא לך כאן לדוגמא כמה מהם' (שם, עמ' 285). יש לציין כי גם הספרים שנדפסו על ידי רבנים חסידיים ומלמדים על עניין ועל עיסוק ברעיונות חסידיים ומיסטיים – רובם ככולם מנגישים את דרושי הצדיקים, ומביאים שמועות ואמרות מהם. לדוגמאות ראו: שטאם, זכר צדיק (על החיבור ראו לעיל, בפרק השלישי, בסמוך להערות 236–237); גרשטין, רמזי הגדות, עמ' 27–40; אפרים זלמן ראזומנע, הר אפרים: מאמרים יקרים אשר חבר הרב המפורסם איש צדיק תמים מו"ה אפרים זלמן זצ"ל, אודסה תרנ"ז, עמ' 6–9, 17–21. סוגה נפוצה יותר שנדפסה על ידי רבנים חסידיים היא ספרות פרשנית השואבת השראה מעולם המושגים הקבלי, אך זו לא נתבססה בדרך כלל על דרשות שנמסרו לעדה החסידית. ראו למשל: גרשטין, שם, עמ' 8–24; אהרן אקרמן, בית אהרן: מסכת אבות, ורשה תרמ"ט.

[156] עדות על רב שחידש בתחום החסידי מסר בעל 'בית רבי' על זלמן פינסקר, מחסידיו של ה'צמח צדק' ושל בנו שמואל, שכיהן כרב בחרסון, 'ושמענו שנמצא ממנו הרבה כתבים בחסידות דרושי עצמו' (היילמן, בית רבי, עמ' 256). על מעמדו הבכיר של פינסקר בתוך חסידות חב"ד־ליובאוויץ' ניתן ללמוד מכך שנכח באספה שהתקיימה בליובאוויץ' זמן קצר לאחר פטירת הצדיק שמואל שניאורסון על מנת לדון בעתיד ההנהגה בחצר: מונדשיין, מגדל עוז, עמ' רכד. על אספה זו ראו לעיל, בפרק הראשון, הערה 96.

> אברך נחמד, בחור כארז, אישה קצינה ואנו נחליבם מעט מעט, ולא יחסר לנו המזג, כי בכל יום ויום אתרחיש איזה ענין לתקן, היום יאהרצייט ומחר יולד בן זכר או נקבה, תנאים וחתונות ובריתּ קודש ופדיון בכורים וכדומה למכביר, ומאלה נמצא די לנו ולצדיקינו ולכל הכבודה אשר ברגליהם לשבוע ולהותיר. אבל אוי ואבוי אם אין רב חסיד ואין קלויז או שטיביל אז לא תואר ולא הדר לעדה כולה, ואחינו החסידים יכבשו פניהם בקרקע וגרונם ניחר, כי אין מטיף ליין ולשכר.[157]

הבטחת השפעתה של החסידות בעיירה אינה מתבטאת, לדברי כותב זה, אלא בדאגה לסיפוק צורכיהם החומריים של החסידים, ובאספקה סדירה של משקאות חריפים להילולותיהם המרובות. לצורך כך מתפקד הרב החסידי כמי שבכוחו לאכוף את רצונם של החסידים על הכלל. הכפייה והטלת האימה על בני הקהילה הם, כמובן, תוצר של נקודת מבטו הביקורתית של הכותב. ואולם, ההתבוננות על תפקידים שמילאו רבנים חסידיים מלמדת כי במקומות אחדים אכן שימש הרב כמקור של כוח וכגורם מלכד – 'אחד מעמודי התווך', כפי שתואר, למשל, ישראל מרדכי סטראקובסקי, רבם של חסידי סדיגורה בחוטין (Khotyn) שבבסרביה[158] – של העדה החסידית המקומית. להלן אסקור מספר תפקידים ותחומי פעולה שבהם היו מעורבים רבנים חסידיים בכמה קהילות שונות, ושבאמצעותם הצליחו ללכד סביבם את החסידים המקומיים.

הראיתי לעיל את התפקיד המרכזי שמילאו ההתכנסויות החברתיות בחיי העדה החסידית, ואת התנועה הגמישה בין השטיבל החסידי ובין בתיהם הפרטיים של החסידים. במקומות אחדים אירח הרב החסידי התכנסויות מסוג זה בביתו. כך, למשל, נהג יעקב זלצמן, רבם של חסידי סטולין בדומברוביצה: 'בערבים היו מתאספים אצלו "יקירי קרתא" ממקורביו, והיו דנים בבעיות הזמן או מבלים בשיחות רעים, אגב שתיית חמין. באותן השיחות היו מגלגלים סיפורים על האדמו"רים, מעשי־נסים, ל"ו נסתרים וכיו"ב'.[159] בדיסנה שבפלך וילנה היו מתאספים חסידי חב"ד לסיעותיהם – ליובאוויץ', ליאדי, קאפוסט וסטרושלה – 'בבית הרב דמתא או זקן החסידים, בעיקר בליל שבת ובזמן הסעודה השלישית של שבת',[160] ובקורניץ נהגו החסידים

---

[157] צבת בצפת עשויה, 'פולייטון: מגלה סוד', המליץ, 8 בדצמבר 1884, עמ' 1532. וראו עוד על הפיליטון לעיל, בפרק הראשון, הערות 92, 95.

[158] שיטנוביצר, חיי הדת, עמ' 53, 58.

[159] עובד, מן הפרט אל הכלל, עמ' 308. וראו גם: זלצמן, שלושה דורות, עמ' 87. על זלצמן ראו לעיל, הערה 96.

[160] שריון, זיכרונות, עמ' 2. הדברים מתייחסים ככל הנראה לשנות השמונים, שכן שריון עזב את דיסנה בהיותו בן 17, סביב שנת 1888. על ההנהגה המקומית של החסידים בדיסנה בשנים מאוחרות יותר ראו גם להלן, הערות 249–253.

לבקר בבית הרב, חיים משה יהודה לייב לנדא (בערך 1855–1913), שלוש פעמים בשנה – באחרון של פסח, ביום השני של שבועות, ובשמחת תורה – ולהאזין לדברי תורה ולמאמרי חסידות.[161] גם מן האופן שבו תוארה התקבצותם הספונטנית של חסידי טאלנה בהאלטה (Holta; פלך חרסון) בבית הרב המקומי, בהגיע הבשורה על לידת בן לצדיק מנחם נחום, ניתן להסיק כי בית הרב שימש עבורם מקום קבוע למפגש והתכנסות.[162]

עדויות אחדות מלמדות כי רבנים חסידיים עסקו לעיתים גם במאמצים להרחיב את שורות עדותיהם. כך, למשל, פירש יחזקאל קוטיק את העניין שגילה בו הרב החסידי של מוסקבה. קוטיק התקרב אל הרב על מנת שהאחרון יסייע לו במציאת עבודה בעיר, ולאחר שמאמץ זה לא צלח, שיער כי הרב לא קירב אותו אליו אלא משום ש׳רצה לעשות לו עוד נפש, ובמילים אחרות, להפוך אותי לחסיד, שיתווסף עוד אחד לבני עדתו׳.[163] גם על ׳רב איצי׳, רב חסיד סדיגורה מבריטשיבה (Briceva) שבבסרביה, סיפר אחד מבני העיר כי ׳היה עושה נפשות לחסידות׳, וכי בהשתדלותו נבנה בעיר בית הכנסת לחסידי סדיגורה,[164] ובדומה לכך, על משה דוב לוריא (נפטר 1888), שהגיע מווליז שבפלך ויטבסק ללוחביץ (Lokhvytsia) שבפלך פולטבה וכיהן שם ברבנות, סופר כי הותיר בעיר ׳חותם של חסידות חב״ד מאסכולת קאפוסט׳, וכי בימיו שגשגה החסידות בעיר ונוסדו בה ׳חבורות חבורות של לומדי ״תניא״ ו״לקוטי תורה״׳.[165] יש להדגיש כי במקרים אלה הרב הוא לא זה שיצר את העדה החסידית, אלא, כפי שהראיתי ביחס להליך המינוי – היא זו שבחרה בו, והוא היה כפוף למרותה, אך דומה כי משעה שנבחר עשוי היה ליטול חלק פעיל במאמציה לבסס את מקומה בתוך קהילת האם.

עמדת המנהיגות של הרב התבטאה במקרים רבים בהפיכתו לסמכות המקומית בכל הנוגע לענייניה של העדה החסידית. כך, למשל, רבנים חסידיים היו לעיתים מקבלים את פני נציגי החצר המבקרים בעיירה – צדיקים, גבאים או שד״רים. בעיירה שצ׳דרין (Shchadryn; פלך מינסק) נהוג היה כי עם בואו של שד״ר מחצרות חב״ד כינסו הרבנים המקומיים אספה שמטרתה לסייע לו לאסוף את הכספים בצורה ממוסדת, ולתת

[161] לנדא, עיר מולדתי, עמ׳ 25–26. ראו עליו: גוטליב, אהלי שם, עמ׳ 178.

[162] שמ״ע, ׳מעשים בכל יום: האלטע (פ׳ חערסאן)׳, המליץ, 2 בדצמבר 1888, עמ׳ 2561. בעיר כיהן ככל הנראה באותה עת נפתלי רפפורט: גוטליב, אהלי שם, עמ׳ 43. לעדויות אנקדוטליות נוספות על התכנסויות בבית הרב החסידי ראו דינור, בעולם ששקע, עמ׳ 36; פוליקמן, ליל שבת.

[163] קוטיק, נע ונד, עמ׳ 224, וראו לעיל, הערה 144.

[164] שלאפיד, מגילת הדמעות, עמ׳ 382–384.

[165] י״ז דיסקין, ׳שתי קהילות בפלך פולטאבה׳, העבר, יב (תשכ״ה), עמ׳ 170. על לוריא ראו: היילמן, בית רבי, עמ׳ 256.

תוקף לסמכותו באמצעות מינוי אחד מחשובי העדה שילווה אותו.[166] נוהג דומה עולה מדבריו הסאטיריים של כותב מצ׳רניגוב. הלה ׳בירך׳ את סלוצק המתנגדית על הפיכתה המסתמנת למשכן של חסידות, וזאת לאחר שבעירו הופיע שד״ר מסלוצק ובידו מכתבים מגדולי רבני החסידים. למראה חתימותיהם, דיווח הכותב, ׳מיהר גם הרב החסידי דעירנו לאשר ולקיים בחותמו את הבקשות והוסיף מדיליה כי מצווה על כל איש **״ליתן נדבה הגונה״**; העשיר לו – ירבה, והדל – לא ימעיט ממחצית השקל, ועד מהרה שלחו את גחזי משרת הרב בלווית השד״ר, ופנקסו בידו לסובב את העיר׳. גם את הצלחת השד״ר באיסוף התרומות ייחס הכותב לתמיכת הרב המקומי ׳כי חזק דבר מורנו ורבינו עלינו׳.[167]

אף שלעיתים, כמו במקרים אלה, הפך הרב החסידי לגורם המתווך בין העדה המקומית ובין החצר, הרי שהיבטים אחדים בתפקידו מלמדים כי החזיק גם במרכיב ׳כלל־חסידי׳ שמכוחו הפך לכתובת לענייני החסידות בעיירה באשר הם. כך ניתן לראות כי רבנים חסידיים היו מתלווים לצדיקים שביקרו בקהילותיהם לאורך ימי שהותם בעיירה, ולאו דווקא לצדיקים שעמם הזדהו.[168] ברוקיטנה שבוולין, למשל, יוצאת הייתה ׳כל סיעת החסידים עם הרב, ר׳ אהרן שאמעס בראשה׳, כדי להקביל את פניו של הצדיק גדליה מברזנה בעת ביקוריו

---

[166] חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 291. שצ׳דרין, ספק כפר חקלאי גדול ספק עיירה שרק מיעוט מיושביה עסק בעבודת אדמה, נרכשה על ידי הצדיק מנחם מנדל שניאורסון, ה׳צמח צדק׳, כדי לזכות בתואר ׳אזרח נכבד׳, והיא מתוארת במקומות אחדים כעיירה ׳חב״דית׳ (למשל: גרליק, מעשיות, עמ׳ 812). על רכישת הכפר ומעורבות ה׳צמח צדק׳ בכך ראו: לוין, תולדות חב״ד ברוסיה, עמ׳ קנד; ב׳ גנקין, ׳חורבן ישוב יהודי חקלאי ברוסיה הלבנה׳, העבר, א (תשי״ג), עמ׳ 85; ג׳ייקובסון, זיכרון לבני ישראל, עמ׳ כג; קצנלסון, מה שראו עיני, עמ׳ 91. לתכתובות ולתעודות מפרשה זו ראו: אגרות קודש מאת כ״ק אדמו״ר ה״צמח צדק״, הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות, ברוקלין תשע״ג, עמ׳ קח–קלא; אוברלנדר ושמוטקין, שנים ראשונות, עמ׳ 558–567.

[167] אחיכם המדבר בצדקה ש״ח בר פד״ק, ׳מעשים בכל יום: טשערניגוב׳, המליץ, 12 בפברואר 1890, עמ׳ 2 (ההדגשה במקור). על הרב החסידי שכיהן באותן שנים בצ׳רניגוב, דוד צבי חן, ראו גם להלן, הערה 171.

[168] צדיקים, בעת ביקוריהם בקהילות, התאכסנו לרוב בבתיהם של חסידים אמידים, שסיפקו להם תנאים חומריים ראויים (לדוגמאות ראו: ז׳ שטשיגליק, ׳אונדזער שטעטל׳, פנקס בריטשיבה, בעריכת ק״א ברתיני, תל אביב 1970, עמ׳ 194; בנדרסקי, דור לדור, עמ׳ 19–20; הוברמן, ברשאד, עמ׳ 98–99; ינאי, זיכרונות, עמ׳ 33; פייגלשטיין, היה הייתה, עמ׳ 341–343; שארפשטיין, דונוביץ, עמ׳ 41; קוסטרינסקי, חסידי סטולין, עמ׳ 223–224; יצחק מאיר ראבינאוויטש, ׳ביטען, מיין שטעטעלע׳, ספר בוטן, עמ׳ 66–67; אפרים לערנער, ׳אַ באַזוך פון טריסקער רבין׳, ספר לובומל, עמ׳ 166), ואולם, הרב המקומי עשוי היה לשמש באותם מקרים כ׳מארח הרוחני׳ – הוא שליווה את הצדיק במפגשים עם הציבור ובאירועים שלשמם הגיע לביקור.

בעיירה.[169] נכדו של שאמעס, שסיפר על בית סבו, הדגיש כי 'צדיק הבא לעיר – זה ביתו'.[170] בצ'רניגוב מקבל היה רב העיר, דוד צבי חן (1846–1925), חסיד חב"ד, את פניו של הצדיק מרדכי דוב מהורניסטופול בעת ביקוריו של האחרון בעיר. הצדיק מבקר היה בביתו של חן, והרב פוקד היה את בית הכנסת שבו התפלל הצדיק בעיר, ומאזין לדרשותיו. הקשרים הלבביים בין השניים ניכרים גם בהפצרתו של הצדיק בחן לדרוש אף הוא מאמרי חסידות בפני קהל מאזיניו.[171] שמועה מאוחרת שהובאה מפי מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר החב"די האחרון ובנו של לוי יצחק שניאורסון, רבה החב"די של יקטרינוסלב, מלמדת אף היא כי כאשר ביקר בעיר האדמו"ר פנחס רבינוביץ מקנטיקוזבה (1861–1922), שלח אותו אביו לשמשו, וכך עשה במשך שלושת חודשי שהותו של רבינוביץ בעיר.[172] התנהלות זו שבה ומשקפת את מעמדו של הרב כגורם שנתפס – הן כלפי פנים והן כלפי חוץ – כנציגם של החסידים המתגוררים בקהילה, וכמקור סמכות חשוב בכל הנוגע לפעילות חסידית המתקיימת בגבולות העיירה.

ה. רבנות ואדמו"רות: ממשקים ודגמי התלכדות

תהליכי המינוי של רבנים חסידיים כפי שתוארו כאן, כמו גם דפוסי הפעולה שלהם בהובלת עדתם, מאפשרים לעמוד על אופייה המבוזר של ההנהגה החסידית בגבולות האימפריה, ועל התפקיד המשמעותי שמילאו העדות המקומיות בבנייתה ובביסוסה של ההשפעה החסידית הרחבה בתחום המושב. מובן, עם זאת, כי אין בתהליכים אלה כדי לבטל את כוחן של החצרות החסידיות, או לשלול את מעורבותן בנעשה בקהילות ובמינויי רבנים וכלי קודש. לשם השלמת תמונת דיוקנה של הרבנות החסידית, ושל הכיוונים השונים שבהשפעתם

---

[169] פישמן, הרבי בא, עמ' 177. נוסף על חסידי ברזנה, פעלו ברוקיטנה גם קבוצות של חסידי טריסק וקרלין־סטולין. ראו: זנדווייס, הרבי מסטולין, עמ' 172.

[170] יעקב פנחס שיר, 'הרב אהרן יוסף שאמעס', ספר רוקיטנה, עמ' 199. על שאמעס ועל מינויו ראו: אהרן ליפשיץ, 'בחירת רב ברוקיטנה', שם, עמ' 178.

[171] ליין וברגר, אבני חן, עמ' 259–260. חן היה מקושר לשושלת שניאורסון משעה שנישאה רחל, בתו, לשלום שלמה שניאורסון (ראו עליו להלן, הערה 200). הוא כיהן כרבה של צ'רניגוב עד לעלותו ארצה בשנות העשרים. ראו עליו: חמוטל בר־יוסף, על שירת זלדה, תל אביב תשמ"ח, עמ' 10–13.

[172] בלוי, מנחם משיב נפש, עמ' קכג. יש להניח כי קרבה זו בין שניאורסון, צאצא של שושלת שניאורסון החב"דית, ובין רבינוביץ, חתנו של מרדכי דוב טברסקי מטומשפול (נכדו של דוב־בער, 'האדמו"ר האמצעי'), התבססה על קשרי הנישואין המסועפים בין השושלות. ראו גם על ביקוריו של הצדיק מטומשפול בקמינקה, שבהם נעזר ברב החסידי בעיירה, משה נחום ירושלימסקי: שם, עמ' קי–קיא.

עוצבה, אבחן להלן את מעורבותן של החצרות בתהליך זה. בחינה זו תיעשה באמצעות התבוננות על הצורה הייחודית שעטתה ההצטלבות בין תפקידי רבנות ואדמו״רות בתחומי רוסיה הצארית.

טיפוס ה׳אדמו״ר־פוסק׳, שרווח בשושלות שמקורן בגליציה, בפולין ובהונגריה,[173] נדיר היה למדי בגבולות רוסיה. כך שיקף זאת, למשל, הצדיק יהושע השל רבינוביץ ממונסטריץ׳ (1860–1938) בתארו את המשרות הרבניות שהוצעו לו בכמה ערים. אלה עמדו, לתפיסתו, במתח אל מול מחויבותו אל החסידים שנתאספו סביבו במונסטריץ׳ – ׳ולשמש בשניהם, בתור רב ובתור רבי, כבר ידוע שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד ואין מלך אחד משמש בשני כתרים...׳.[174]

על פניו, ניתן היה לראות בחריגותו של דגם ה׳אדמו״ר־פוסק׳ אישוש מסוים לדימוי הרווח של החסידויות שפעלו בתחום המושב, ובפרט בחלקיו הדרומיים, שתוארו כהמוניות, כעממיות וכרחוקות מן האתוס הלמדני.[175] ואולם, דפוס דומה שב ומופיע גם בחסידות החב״דית, שעל פי אותו מדרג סטריאוטיפי הלמדנות והשכלתנות הן שעומדות במרכזה. האדמו״רים שעמדו בראש החצרות החב״דיות הגדולות בנות הזמן – בהם שלמה זלמן מקאפוסט ושלום דוב־בער מליובאוויץ׳ – לא כיהנו כרבני הקהילות שבהן ישבו. אומנם, חלקם ענו

[173] איריס בראון (הויזמן), ר׳ חיים מצאנז: דרכי פסיקתו על רקע עולמו הרעיוני ואתגרי זמנו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס״ד; תמיר גרנות, תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו״ר ר׳ יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז־קלויזנבורג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס״ח, במיוחד עמ׳ 161–349; לוי יצחק קופר, האדמו״ר ממונקאטש הרב חיים אלעזר שפירא הפוסק החסידי: דמות ושיטה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשע״א; קרן־קרץ, הקנאי, במיוחד עמ׳ 61–162; סילבר, ישיבות, עמ׳ 81–82; דיינר, אנשי משי, עמ׳ 58; גרטנר, הרב והעיר הגדולה, עמ׳ 359–361; גלמן, רבנות, עמ׳ 217; פרידמן, בעיות יסוד, עמ׳ 138–139. על הממשק שבין הלכה וחסידות, כפי שהתבטא בפועלם של אדמו״רים־פוסקים אלה, ראו גם: גרין, טיפולוגיה, עמ׳ 441–444; איריס בראון (הויזמן), ׳בין רבנות לחסידות: הלכה וקבלה בכתביהם של שני אדמו״רים־פוסקים מבית צאנז׳, רבנות: האתגר, בעריכת ידידיה צ׳ שטרן ושוקי פרידמן, ירושלים תשע״א, עמ׳ 871–934; משה חלמיש, ׳שלחן ערוך הרב: בין קבלה להלכה׳, היסטוריה, הגות ודימוי, עמ׳ 75–95; גלמן, השבילים היוצאים מלובלין, עמ׳ 163–173; כהנא ואבן־מעשה, הלכה חסידית; אבן־מעשה, לערוך את השולחן; Levi Cooper, ‘Jewish Law in the Beit Midrash of Hasidism’, *Dine Israel*, 34 (2020), pp. 51*–110*

[174] רבינוביץ, חיי יהושע, עמ׳ נז.

[175] ראו לעיל, במבוא, הערה 107.

על שאלות הלכתיות,[176] אך כמו צדיקים בני שושלות אחרות,[177] נהגו גם הם להפנות שאלות אל רבנים שהפסיקה נחשבה לתחום מומחיותם. כך נהג, למשל, שלום דוב־בער, מנהיג חצר ליובאוויץ׳. לצד פסיקותיו ההלכתיות העצמאיות,[178] עמד בקשרים הדדיים עם רבנים חב״דיים מוכרים, והפנה אליהם שאלות הלכתיות שהגיעו לידיו,[179] כמו גם שאלות שנגעו לחייו האישיים.[180] העיסוק של צדיקי חב״ד בענייני הלכה, אף שהיה

[176] על מעורבותו של ה׳צמח צדק׳ בכך ראו: לוריא, עדה ומדינה, עמ׳ 51–53. נראה שגם אחדים מבניו הלכו בדרכו בהיבט ההלכתי. כך למשל, ישראל נח – שייתכן שכיהן בעצמו במשרת רבנות בנייז׳ין (ראו: שמואל דובער פיקוס, ׳בארצנו: ניעזיז׳, המליץ, 28 באפריל 1895, עמ׳ 2) – נהג לתת תשובות הלכתיות למורי הוראה שפנו אליו על מנת שייתן תוקף לפסיקותיהם. תשובותיו ניתנו לעיתים דרך מורה ההוראה אליהו דוד מנייז׳ין. ראו: בלוי, גאון ישראל, עמ׳ קלח–קמב. ניתן להניח כי נהג בדרך זו בתור המשך לתפקיד שהוטל עליו עוד בחצר אביו, ככותב תשובותיו. ראו על כך: היילמן, בית רבי, עמ׳ 244. לתשובות שכתב בהיותו בחצר אביו ראו: יגדיל תורה: ילקוט חידושי רבותינו ותלמידיהם בנגלה, מז (תשמ״ב), עמ׳ רח–ריד; אור ישראל: קובץ לענייני הלכה ומנהג, מט (תשס״ח), עמ׳ ו–ז. לתשובות שכתב אליהו דוד מנייז׳ין בשמו ראו: יגדיל תורה: ילקוט חידושי רבותינו ותלמידיהם בנגלה, נט (תשמ״ד), עמ׳ רסט–רפח. על בקיאותו התורנית של ישראל נח בהשוואה לאחיו, ראו גם: רבינוביץ, תולדות משפחת שניאורסון, עמ׳ 167–168.

[177] ראו: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 225–226, 260–261; שגיב, השושלת, עמ׳ 156–157; גלמן, השבילים היוצאים מלובלין, עמ׳ 171; טברסקי, גדולת מרדכי, עמ׳ 12–13; אברהם דוד לאוואוט, פסקי פרי מגדים: הערות לשלחן ערוך, ברוקלין תשמ״ה, עמ׳ שפה–שפו. ראו על כך גם: גרטנר, רבנות וחסידות.

[178] ראו למשל: שניאורסון, שו״ת תורת שלום, עמ׳ כא–כד (אורח חיים סימן ז); שם, עמ׳ נג–נד (אורח חיים סימן כג); שם, עמ׳ ס–סא (יורה דעה סימן לב–לג). יש לציין כי המכתבים שקובצו ב׳שו״ת תורת שלום׳ אינם כוללים פסיקות הלכתיות בלבד, אלא גם התייחסויות למנהגי אדמו״רי חב״ד מן הדורות הקודמים וכן הוראות ובקשות ששלח לחצר (לרוב לבנו) בענייני הלכתיים בעת ששהה בחו״ל.

[179] כך למשל הפנה אל הרב דוד צבי חן מצ׳רניגוב שאלה שהגיעה אליו וכתב כי ׳היות שבא אלי איזה שאלה בעניני נידה ואין בידי להחליט הדבר, ולזאת הנני כותבה לכבוד מעל׳, וגודל בקשתי לעיין בזה היטיב ולהשיב לי דברים ברורים לאמיתתה של תורה׳: שם, עמ׳ עא–עז (יורה דעה סימן מו). שאלה זו נשלחה גם למשולם זלמן ניימרק: שם, עמ׳ עז–צח (יורה דעה סימן יז). בדומה לכך, בתשובה לשאלה בעניין נישואי שני אחים לשתי אחיות כתב כי ׳אם רב יסכים על זה יכולה לעשות השידוך׳ (שם, עמ׳ סט [יורה דעה, סימן יב]). לשאלות נוספות שהפנה אל יעקב מרדכי בזפלוב מפולטבה ואל יהושע נימויטין מבישנקוביץ ראו: שם, עמ׳ קנה–קנח (יורה דעה סימן עז–עח). על נוהג דומה של חיים שניאור זלמן מליאדי, שהפנה את השאלות ההלכתיות שהגיעו לפתחו אל מורה הוראה מקומי ראו: רבינוביץ, תולדות משפחת שניאורסון, עמ׳ 169–170.

[180] שם, עמ׳ סט (יורה דעה סימן יג); לנדא, אור יקר, ב, עמ׳ קה; כהן, שמועות וסיפורים, א, עמ׳ 313.

נרחב למדי, לא היה ייחודי, וניתן למצאו גם בקרב צדיקים בני שושלות נוספות.[181] ואולם, אלה כמו אלה לא כיהנו בדרך כלל במשרות רבנות רשמיות.

מה, אם כן, עומד מאחורי ייחודיותה של ההפרדה בין תפקיד הצדיק ובין משרת הרב, כפי שהתקבעה ברוסיה? ההסבר לכך עשוי להימצא דרך ההתבוננות בקבוצה יוצאת דופן של צדיקים אשר בניגוד לעמיתיהם כן כיהנו במשרות רבניות רשמיות במקומות מושבם. בתוך קבוצה זו ניתן לציין את שמעון שלמה ורטהיים מבנדרי שבבסרביה, שמיזג בין רבנות וצדיקות – 'שאלות ותשובות באיסור והיתר ו"שולחנות" ערוכים לחסידים, פסקי־דינים ופדיונות',[182] ואת ישראל יוסף גינזבורג מדויד־הורודוק, 'האדמו"ר אשר ישמש פה בכתר רבנות עשרות בשנים'.[183] המשותף לצדיקים אלה הוא גודלה המצומצם של החצר שאותה ניהלו – שבצילה חסו אנשי עירם, ולכל היותר חסידים מן העיירות והכפרים הסמוכים.[184] ייתכן כי כמנהיגים של עדות קטנות, שתנועת המבקרים בחצרותיהם הייתה דלה למדי, נזקקו אלה לשכר המועט הנוסף שסיפקה להם משרת הרבנות, ואפשר גם שהמשרה העניקה להם תוקף וסמכות שסייעו להם לבסס את מעמדם בעיירה ולהתמודד עם התנגדות שמקורה בכוחות חברתיים ופוליטיים אחרים שפעלו בתוכה.

כך או כך, המיזוג בין שני התפקידים, יותר משהוא מלמד על הצדיקים ה'קטנים' שאימצו אותו, מעיד על צורת הארגון של החצרות ה'גדולות' באימפריה, שנמנעו ממנו, ומסמן את נטייתן לביזור כוח שאפשר להן להרחיב ולבסס את גבולות השפעתן. חוקרים שבחנו את דפוסי ההנהגה ואת אופני ההתארגנות של החצרות הגדולות ברוסיה כבר הצביעו על מגמה זו, ותיארו את המערכת ההיררכית שכוננה מלמעלה, במטרה להפחית את העול המוטל על כתפי הצדיק, מחד גיסא, ולאפשר הפצה רחבת היקף של מסריו הדתיים והחברתיים,

---

[181] הבולט שבהם הוא מרדכי דוב מהורניסטופול משושלת צ'רנוביל. על קשריו ועל התכתובות שניהל עם דמויות בעלות סמכות בעולם ההלכתי ראו: ברינר, רבנו הקדוש, עמ' קפח–קצח. להדגמה של קשריו ההלכתיים עם רבנים פוסקי הלכה מן החוגים החסידיים ומחוצה להם ראו: גלמן, היתר מאה רבנים. לחיבוריו ההלכתיים ראו: שו"ת עמק שאלה, פיוטרקוב תרס"ו; חיבר לטהרה, ברדיצ'ב תרנ"ח; תורי זהב, ירושלים תרצ"ו; לחם רב, ירושלים תשכ"ג.

[182] יונתן, נוף וגזע, עמ' 59.

[183] עובר אורח, 'מעשים בכל יום: דויד־האריזאק (מחוז מאזיר, פ' מינסק)', המליץ, 23 בינואר 1890, עמ' 30. כותב זה דיווח על פטירתו של אחד מרבני העיר ועל בואו של מועמד שביקש להדיח גם את גינזבורג מתפקידו. לעומתו, הסביר כותב אחר כי הרב המנוח היה מעדת המתנגדים, והביא גרסה אחרת לפרשה, שבה לא נזכר גינזבורג: נשי"ש, 'מעשים בכל יום: דויד־גאראדאק (פ' מינסק)', המליץ, 4 בפברואר 1890, עמ' 2–3. על כהונתו של ישראל יוסף ושל אחדים מצאצאיו באדמו"רות וברבנות של הצד החסידי בעיירה ראו גם: קונדה־גינצבורג, זיכרונות, עמ' 98–99; ליפשיץ, זיכרונותי, עמ' 153, 155.

[184] ראו על כך לעיל, בפרק השני.

מאידך גיסא.[185] את הימנעותם של צדיקי חב״ד, צ׳רנוביל ואחרים מנטילת תפקידי רבנות פורמליים יש לפרש, אפוא, גם כסממן נוסף של המערכת המסועפת שבראשה עמדו, שביקשה להאציל תפקידים וסמכויות לדרגי משנה שהיו שותפים בעול ההנהגה.

אדמו״רים־פוסקים בעלי משרה רבנית פורמלית שבצידה סמכות והשפעה הלכתית רחבה – כחיים מצאנז או יצחק מאיר מגור (1799–1866) – לא מצויים היו, אם כן, ברוסיה. לעומת זאת, דפוסים אחרים של התלכדות בין רבנות וצדיקות, המוכרים אף הם מאזורים אחרים של התפשטות התנועה, הופיעו בתחומי האימפריה, והשתלבו במערכת ההיררכית שנתגבשה סביב החצרות. חיים גרטנר, במחקרו המקיף על הרבנות בגליציה במחצית הראשונה של המאה ה־19, בחן את המפגש בינה ובין החסידות, ובתוך כך תיאר את מאמצי ההתרחבות הטריטוריאלית של החצרות החסידיות בגליציה, שהתבססו במידה רבה על מינוי צאצאיהן לרבני עיירות.[186] גם אם היקף התופעה לא הגיע ברוסיה לכדי יצירת רציפות שושלתית רבנית־חסידית ושליטה מלאה במשרת הרבנות בקהילות מסוימות, הרי שכהונה של צאצאי צדיקים – ובכללם צאצאי שושלות גדולות ומבוססות – במשרות רבניות רווחה גם בשטחיה. כפי שהראיתי בשני הפרקים הראשונים, מרבית השושלות ה׳גדולות׳ בנות התקופה פעלו במתכונת מפוצלת, שאפשרה להן להרחיב את השפעתן מצד אחד, אך פעלה כגורם שביזר את כוחן וריסן את שלטונן מצד שני. בתוך אותה מתכונת מנהיגותית מפוצלת, ובדומה לחלק מן הצדיקים ה׳קטנים׳ שתוארו לעיל, מופיעים במקרים רבים צאצאי צדיקים שכיהנו גם הם במשרות רבניות. העיון בפועלם מלמד כי רבים מהם נעו על הרצף שבין ׳רב׳ ל׳צדיק׳.

---

[185] ראשיתה של מגמה זו כבר בשלהי המאה ה־18, בחצרו של רש״ז מליאדי. ׳תקנות ליאזנה׳, שהגבילו את ביקוריהם של חסידים ותיקים בחצרו, נועדו לצמצם את החובות המנהיגותיות שרוכזו בידיו, ולאפשר גיוס של חסידים חדשים. בד בבד, תקנות אלה יצרו ׳דרגי ביניים׳ שתיווכו בין הצדיק ובין ציבור החסידים. ראו: אטקס, בעל התניא, עמ׳ 70–80. על המנהיגים המקומיים שמינה רש״ז בקהילות, ועל השליחים שניהלו את הקשר עמן ואת הפיקוח עליהן, ראו: שם, עמ׳ 99–110. על פיתוחו וביסוסו של מנגנון ההנהגה ההיררכי־ריכוזי בחצר חב״ד בדורות הבאים ראו: לוריא, עדה ומדינה, עמ׳ 42–61. גם בחצר רוז׳ין כונן הצדיק ר׳ ישראל מערכת יחסים הדדית עם רבנים במטרה לשלבם במנגנון הארגוני של החיים החסידיים תוך קביעת עמדה של פטרונות כלפיהם ופיקוח על התנהלותם. ראו: אסף, דרך המלכות, עמ׳ 255–263. ביטוי נוסף למערכת ההיררכית שהתגבשה בחצרות אחדות מצוי בטיפוס ׳צדיקי המשנה׳ שתואר במאמריו של אסף – דמויות שנמנו עם השורה השנייה או השלישית של ההנהגה החסידית, ניהלו בעצמן חצר קטנה, ובה בעת היו כפופות לחצר החסידית הגדולה, והפיצו את בשורתה באזורים מרוחקים: אסף, מוולין לצפת; הנ״ל, החסידות בהתפשטותה; אסף ושגיב, החסידות ברוסיה הצארית, עמ׳ 89–90.

[186] גרטנר, הרב והעיר הגדולה, עמ׳ 342–353. ראו גם: גלמן, רבנות.

ההנהגה החב״דית בת הזמן, שהסתעפה למספר חצרות, הייתה אחת מן השושלות שרבים מצאצאיה כיהנו בתפקידי רבנות.[187] למעשה, ראשית מנהיגותם של כמה מן ה׳קטנים׳ שבאדמו״רי חב״ד בני התקופה נעוצה אף היא במשרה רבנית. שמריה נח שניאורסון, בן הצדיק יהודה לייב מקאפוסט, כיהן כרב החסידים בבוברויסק, ובמקביל תפקד כצדיק מקומי.[188] בשלהי שנות השמונים הובאו בעיתונות העברית דיווחים שונים שעסקו בניסיון למנותו לאדמו״ר באחת הערים בפלך פולטבה או צ׳רניגוב. מדברי אחד הכותבים עולה כי עד לתקופה זו הצטמצמה עבודתו בבוברויסק לפן ההלכתי, ו׳בן לילה נהפך רב עוסק בהויות דאביי ורבא וידיו היו מלוכלכות בדם בשפיר ובשיליא בעולם דעשייה, לאדמו״ר עוסק בעולם האצילות וידיו טהורות ופשוטות לקבל פתקאות ובקשות על בני חייא ומזוני׳.[189] בסופו של דבר לא התגשם מהלך זה, והוא הסתיים בהעלאת שכרו על ידי קהילת בוברויסק. ניסיון דומה לתאר את התפתחותו מ׳רב׳ ל׳רבי׳ נעשה על ידי בעל ׳בית רבי׳. בחיבורו, שנתפרסם זמן קצר לאחר מותו של שלמה זלמן, הצדיק מקאפוסט ואחיו של שמריה נח, טען היילמאן כי חסידי קאפוסט ביקשו למנות את שמריה נח לממלא מקום אחיו, ומשלא הצליחו בכך, החלו נוסעים אליו

[187] לוריא ראה בתופעה זו עדות מסוימת לחוסר יכולתם של צאצאי השושלת לעלות לעמדת הנהגה בתור צדיקים, ופירש אותה כסימן לירידה שהסתמנה בחצרות החב״דיות, והתכתבה עם דעיכתו של ׳היסוד הכריזמטי של ההנהגה החסידית׳ בכללותה (לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 34). פרשנות זו נטועה בהבחנה בינארית בין ׳צדיק׳ ובין ׳רב׳, שאותה אבקש לטשטש קמעא להלן. נוסף על כך, היא אינה עולה בקנה אחד עם ריבוי החצרות והצדיקים מכלל השושלות שפעלו בשטחי רוסיה בשנים הנדונות כאן.

[188] מן המקורות השונים עולה כי נתמנה לתפקיד מייד לאחר פטירתו של הלל מפאריץ׳ (בשנת 1864), שכיהן לפניו כרבה החסידי של בוברויסק, או, לכל המאוחר, בתחילת שנות השבעים. ראו: ניסנבוים, עלי חלדי, עמ׳ 32; גורודצקי, ספר זיכרון, עמ׳ 337; היילמן, בית רבי, עמ׳ 250; מהרם, בית שלום, עמ׳ מג; שניאורסון, רשימת היומן, עמ׳ רפח–רפט. על פעילותו החינוכית והציבורית של שמריה נח ראו גם להלן, בפרק השישי.

[189] אחד מחסידי חב״ד, ׳מעשים בכל יום: לאחוויץ (פ׳ פאלט׳)׳, המליץ, 20 בינואר 1889, עמ׳ 2. עוד על ניסיון זה ראו: יחיאל זאב זאטולאווסקי, ׳מעשים בכל יום: פראכאראווקי (פ׳ פאלט׳)׳, המליץ, 8 במרץ 1889, עמ׳ 3–4; הצופה, ׳מעשים בכל יום: לאחוויץ (פלך פאלטאווא)׳, המליץ, 1 באפריל 1889, עמ׳ 3; חסידא ופרישא, ׳מעשים בכל יום: באברויסק׳, המליץ, 15 באפריל 1889, עמ׳ 5; אחד ממלחכי פנכא, ׳מעשים בכל יום: באברויסק׳, המליץ, 30 באפריל 1889, עמ׳ 4; ילוד באברויסק, ׳שונאי צדיק יאשמו׳, המליץ, 21 במאי 1889, עמ׳ 1–3; הצופה, ׳מעשים בכל יום: לאחוויץ (פ׳ פאלטאווא)׳, המליץ, 19 באוגוסט 1889, עמ׳ 2–3; שלמה פריעד, ׳משא באברויסק׳, המגיד, 16 בינואר 1890, עמ׳ 19. ב׳בית רבי׳ הוצג מהלך זה כניסיון של אנשי נייז׳ין למנותו כממלא מקום חותנו, ישראל נח, לאחר פטירתו של האחרון: היילמן, שם, עמ׳ 250. וראו גם: ׳באברויסקער רבי נפטר געווארן׳, יידישעס טאָגעבלאט, 14 בפברואר 1923, עמ׳ 1.

לבוברויסק.[190] תהא אשר תהא מידת הטרנספורמציה שחלה במעמדו ובתפקידיו של שמריה נח לאורך שנות כהונתו בבוברויסק, העדויות השונות מלמדות כי החל באמירת תורות חסידיות ואימץ גינוני אדמו״רות עוד בשלב מוקדם.[191] אמירת הדרושים,[192] הניסיונות להכתירו כאדמו״ר במקומות שונים כבר בשנים מוקדמות, וכן תפקודו העל־קהילתי כמתווך בסכסוכים בין רבנים ובין קהילות[193] – כל אלה מלמדים כי ההפרדה בין תפקיד ה׳רב׳ לתפקיד ה׳צדיק׳ מעולם לא הייתה מוחלטת ביחס אליו.

אחיו של שמריה נח, שלום דוב־בער, שפעל כצדיק ברציצה, נתמנה גם הוא לרב העיירה בהשתדלות חסידי חב״ד המקומיים.[194] בנו, שניאור זלמן שניאורסון, כיהן כרב בריפקה (Ripky; פלך צ׳רניגוב), בסטורדוב, ומאוחר יותר בהומל.[195] ביחס אל האחרון הדגיש בנו, פישל, את התעקשות אביו על כך ׳שהוא רק רב, בן לאדמו״ר׳, ואת ה׳חותם של אדמו״ריות חב״דית׳ שהיה טבוע בהליכותיו חרף ניסיונו להימלט ממנו:

> קודם כל היה בעל הדרת פנים ״תורשתית״, שעשתה רושם כביר על רואיו. כשהיה הולך ברחוב, היו יהודים ונוצרים מפנים לו דרך ביראת הכבוד. בשבתות וחגים היה לובש מעיל משי וחובש לראשו כובע שטריימל של פרווה, שהגביר והבליט ביותר את הדרת הפנים האדמו״רית. והיו לו גינונים אדמו״ריים עדינים, מושכי עין ולב. בני העיר, בעיקר החסידים,

---

[190] היילמן, בית רבי, עמ׳ 250. מכתב תשובה ממנו ליהודה לייב צירלסון, שבו הסביר כי מצבו הבריאותי אינו מאפשר לו את המעבר לקאפוסט, הובא אצל מונדשיין, מגדל עוז, עמ׳ תרטז.

[191] תיעוד של מעמד הדרשה בראשית שנות התשעים מובא אצל צבי הירש מסלנסקי, כתבי מאסליאנסקי: נאומים, זכרונות ומסעות, ג, ניו יורק תרפ״ט, עמ׳ 108–109. גם לדברי נכדיו של שמריה נח, שהביאו לדפוס את דרושיו, החל בכך כבר בשנים הראשונות לכהונתו בבוברויסק: ׳דברים אחדים מהמו״ל׳, בתוך: שמריה נח שניאורסון, שמן למאור על חמשה חומשי תורה, א, [תל אביב] תשכ״ד, עמ׳ ג (ללא מספור). אומנם, בהוראת הצדיק להדפיס ׳הכתבים הנבחרים׳, נכללו בספר רק דרושים משנת תרס״א ואילך ׳שנה שהתחיל למלא מקומו של אחיו הגדול׳ (שם, שם), ומעדויות נוספות נראה כי לכך כיוון הצדיק עצמו. ראו: ביחובסקי, כתבי הרח״א, עמ׳ קנ.

[192] וראו לעיל, הערה 155, על טיב הדרושים שנשאו חלק מצאצאי הצדיקים בעת כהונתם כרבני קהילות.

[193] ראו לעיל, הערה 79, וכן: שלמה זלמן ווארשאווסקי, ׳מעשים בכל יום: האדיאץ (פ׳ פאלט׳)׳, המליץ, 9 ביולי 1886, עמ׳ 768–769.

[194] הדובר בשם האמת, ׳רעציצא (פלך מינסק)׳, המליץ, 22 במרץ 1881, עמ׳ 196–198. את דמותו תיאר נכדו, פישל שניאורסון, כשהעלה על הכתב את זיכרונותיו מן הפוגרום שהתחולל בעיירה בעת שהתארח בבית סבו: פישל שניאורסון, סיפורי התגלות חסידיים, תל אביב תשל״ז, עמ׳ 199–228. גם לגביו כתב בעל ׳בית רבי׳ כי ׳כפי הנראה יבוא עתה לשכון כבוד בעיר קאפוסט למלאות מקום אביו ואחיו הק׳ רבותינו נ״ע׳ (היילמן, בית רבי, עמ׳ 249).

[195] היילמן, שם, עמ׳ 250; שניאורסון, כוחה של סניגוריה, עמ׳ 208–215; בלוי, דובר שלום, עמ׳ קס–קסא. בנו של שניאור זלמן, יצחק שניאורסון, כיהן כרב מטעם בצ׳רניגוב. את זיכרונותיו משנים אלה העלה על הכתב: שניאורסון, חיים ומאבק.

העריצוהו מאוד. והיו שאמרו עליו, שהוא רב בגלוי ואדמו״ר במסתרים, כשדווקא המסתרים פועלים ביותר.[196]

לצד שניאור זלמן, כיהן בן נוסף של האדמו״ר מרציצה במשרת רבנות: חיים ישעיה (נפטר בערך 1921), חתנו של מרדכי־דוב טברסקי מהורניסטופול, כיהן כרב בפאריץ׳ (Paryčy) שבפלך מינסק, ולאחר מכן ברומני (Romny) שבפולטבה.[197] גם יהודה לייב, בנו של הצדיק יצחק דוב־בער מליאדי, כיהן כרב בהומל, בסירוטשין ובוויטבסק.[198] חתניו של הצדיק שלמה זלמן מקאפוסט כיהנו אף הם כרבנים: חנוך הניך גינזבורג כיהן כרבה של סמולנסק,[199] ואילו ישראל יחיאל אלטר הנלין כיהן כרבה של פולוצק (Polatsk; פלך ויטבסק).[200]

צאצאי שושלת טברסקי נתמנו אף הם למשרות רבניות, אם כי בהיקף מצומצם למדי. דיווח שהתפרסם בעיתונות העברית, ועסק, בין היתר, בזאב (1851–1937), בנו הצעיר של הצדיק מרחמסטריווקה, עשוי ללמד

---

[196] שניאורסון, איש מפי איש, עמ׳ 95. ראו עליו גם לעיל, הערה 142.

[197] היילמן, בית רבי, עמ׳ 250; גוטליב, אהלי שם, עמ׳ 195; גרוסמן, שם ושארית, עמ׳ מז; בלוי, דובר שלום, עמ׳ קסא–קסב; האפט, דברי טעם, עמ׳ 74; ברוך דוד טברסקי, ויברך דוד, ירושלים תש״ן, עמ׳ שנח–שס.

[198] סלונים, משפחת הרב מלאדי, עמ׳ 105; צינוביץ, לתולדות הרבנות, עמ׳ 189 (שם תואר בטעות כבן של חיים שניאור זלמן מליאדי, סבו).

[199] שניאורסון, שו״ת תורת שלום, עמ׳ קטו–קיז (יורה דעה סימן נה–נו); היכל הבעש״ט, ל, עמ׳ קצב.

[200] היילמן, בית רבי, עמ׳ 249; סלונים, משפחת הרב מלאדי, עמ׳ 104; בלוי, שמע שלמה, עמ׳ קמא, קמג; מהרם, בית שלום, עמ׳ מג. לצאצאים נוספים של שושלת שניאורסון שכיהנו בתקופה הנדונה כאן במשרות רבניות ראו למשל: יהודה לייב, נכד ה׳צמח צדק׳ (בן בתו פריידה), כיהן ברבנות בווליז שבפלך ויטבסק (היילמן, שם, עמ׳ 240); מרדכי (נפטר 1907), נכד נוסף של ה׳צמח צדק׳ (בן בנו ברוך שלום), כיהן בוויטבסק (שם, שם; סלונים, שם, עמ׳ 79; צינוביץ, לתולדות הרבנות, עמ׳ 188; גרוסמן, שם ושארית, עמ׳ מה; בר״ד, ׳מעשים בכל יום: וויטעבסק׳, המליץ, 5 בספטמבר 1884, עמ׳ 1097; ארונוב, מפענח נעלמות, עמ׳ 3; חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 277; עמרם בלוי, ׳נסיך השלימות: קורות חייו של הרה״ק רבי ברוך שלום שניאורסאהן נ״ע בנו הבכור של כ״ק אדמו״ר ה׳צמח צדק׳ מליובאוויטש זי״ע׳, היכל הבעש״ט, כא [תשס״ח], עמ׳ קנה); לוי יצחק (בן נוסף של ברוך שלום) כיהן בכפר פדברנקה (Padabranka) שבפלך מוהילוב ולאחר מכן בבישנקוביץ שבפלך ויטבסק (היילמן, שם, עמ׳ 240; סלונים, שם, עמ׳ 79); מנחם מנדל (בנו של לוי יצחק הנ״ל) כיהן כרב בריפקה, ולימים, לאחר המהפכה הקומוניסטית, עבר לכהן ברבנות בצ׳רניגוב (בלוי, דובר שלום, עמ׳ קסא; חיטריק, שם, עמ׳ 277); שלום שלמה (נכדו של לוי יצחק הנ״ל, אביה של המשוררת זלדה) כיהן למן שנת 1911 במושבה שירוקה שבפלך חרסון (חיטריק, שם, עמ׳ 277; גרוסמן, שם, עמ׳ מז; האח, כ׳ תמוז תרע״א [גיליון 31], עמ׳ 1–2); אחיו, לוי יצחק, כיהן כרב ביקטרינוסלב (נפתלי צבי גוטליב, תולדות לוי יצחק: תולדותיו וקורות חייו של רבי לוי יצחק שניאורסאהן, א–ג, מהדורה חמישית מורחבת ומתוקנת, כפר חב״ד תשע״ח. וראו עליו לעיל, הערה 172); ושמואל, אח נוסף, כיהן כרב בניקולייב (גרוסמן, שם, עמ׳ מז).

כי אפשרות זו עמדה לפתחם של אחדים מצאצאי השושלת. הדיווח המדובר, אשר הגיב לידיעות על נסיעתו לברלין של משה טברסקי,[201] נכדו של הצדיק יוחנן מרחמסטריווקה שהתמשכל, ביקש להציב את המקרה בהקשר רחב והתייחס להידלדלותו של המחנה החסידי, להכנסותיהם המתמעטות של הצדיקים, ולהשפעותיה של תופעה זו על בני הצדיקים שהחלו 'לדאוג לאחריתם, בראותם לדעת כי משענת "כסא הצדיקים" הוא משענת קנה רצוץ'. זהו הרקע, לדבריו, לפנייתו של זאב טברסקי להכשרה לרבנות. הלה 'יהגה יום ולילה בתלמוד ופוסקים ומתעתד להיות רב באחת הערים הגדולות, וכבר הגיע למעלת "למדן" מפורסם'. כותב זה סיים את דבריו וייחל כי 'כל בני הצדיקים אשר כשרונות טובים להם יהגו בתורת ה' להלכה לא למעשה נסים'.[202]

זאב טברסקי אכן מתואר בהיסטוריוגרפיה החסידית כלמדן וכגאון הלכתי – במידה החורגת מן התיאור ההגיוגרפי השגור.[203] אף על פי כן, אף הוא לא כיהן באותן שנים במשרת רבנות, אלא מילא את מקום אביו ברחמסטריווקה, והנהיג את החצר החסידית בעיירה לצד אחיו.[204] רק לאחר מלחמת העולם הראשונה, הפוגרום שנערך בעיירה בימי מלחמת האזרחים, ונטישת החצר ברחמסטריווקה,[205] פנה לאפיק הרבני, וכיהן במשרה רשמית בטולצ'ין.[206] אף שההשערות שהועלו בראשית שנות התשעים לגבי עתידו הרבני ככל הנראה אינן חורגות מגדר רושם נקודתי של בן התקופה, שביקש לקדם תפיסת עולם המעניקה עליונות לרבנות על פני הצדיקות, הרי שעצם העלאת האפשרות מלמדת כי במציאות החברתית והכלכלית של אותם ימים נפתח חלון

---

[201] על כך ראו: אסף, נאחז בסבך, עמ' 331–332, הערה 55; שגיב, השושלת, עמ' 376–377.

[202] יזרעל, 'מעשים בכל יום: פראָאחאָראָווקא', המליץ, 3 בינואר 1893, עמ' 4.

[203] בין היתר, נסמכת ההיסטוריוגרפיה החסידית על כתבי הלכה ושו"ת מפרי עטו, שחלק ניכר מהם אבד. ראו: נתן אליהו רוט, מאיר החיים, א, בני ברק תש"ן, עמ' לו, הערה יא; דוד שיינברגר ודוד שיש, בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' מ; טברסקי, ספר היחס, עמ' 141–142; נזר התורה, ג (תשס"ב), עמ' לט; יעקב חנניה וינגרטן, 'הסכמות כ"ק הגה"ק רבי זאב מראחמיסטריווקא זצוק"ל', נזר התורה, ל (תשע"ט), עמ' ס, וראו שם את פירוט תשובותיו ההלכתיות שהופיעו בדפוס. כמה מהערותיו ההלכתיות נדפסו גם בכרם החסידות, ד (תשמ"ז), עמ' יז–כג. ראו גם: כהן, שפולה, עמ' 62.

[204] ראו לעיל, בפרק הראשון, בסמוך להערה 77.

[205] שגיב, השושלת, עמ' 398.

[206] הלפרין, אטלס עץ חיים, עמ' 114; גרינבוים, רבני ברית המועצות, עמ' 27. במחצית שנות השלושים עלה זאב טברסקי לארץ והתיישב בירושלים (טברסקי, ספר היחס, עמ' 141). באותן שנים כיהן מעבר לגבול גם בנו, נחום משה טברסקי (נפטר 1943), כרב רשמי מטעם השלטון הפולני בקובל – שם ישב עוד קודם לכן חותנו, יעקב לייב מטריסק (שם, עמ' 110). צאצא נוסף לענף טריסק שכיהן במשרה רבנית בתקופה מוקדמת יותר הוא אפרים מרגליות (נפטר 1886), חתנו של אברהם מטריסק, שכיהן כרבה של מציוב שבוולין (גרוסמן, שם ושארית, עמ' לז; גור־אריה, שרשרת זהב, עמ' לא).

– גם אם מצומצם – להשתלבותם של בני השושלת במשרות רבניות. אפשרות זו עשויה הייתה לסייע להם להגדיל את הכנסותיהם, או לבסס את מובחנותם בתוך הרשת הצפופה של הצדיקים שהקיפה אותם.

המינוי לתפקידי רבנות מוכר, למשל, מן הענף הצ׳רקאסי של השושלת, ודומה כי שם שימשה משרת הרב כאמצעי יעיל לביצור כוחה של החצר. לאחר מותו של מרדכי מצ׳רנוביל התגלעו סכסוכים בין שניים מבניו – יעקב ישראל (1794–1876) שישב בצ׳רקאס, ואהרן, שישב בצ׳רנוביל ונחשב ליורשו הרשמי של אביו – על השליטה באחדות מן הקהילות שסרו למרות השושלת. הפשרה שנקבעה בין השניים הובילה לכך שיעקב ישראל נטל לידיו את הזכות למינוי רבנים בקהילות אלה, והפקיד את משרות הרבנות בידי כמה מצאצאיו: חתנו, יוסף יצחק שניאורסון (בערך 1819–1875), נתמנה לרב באוורוץ׳, ונכדו, מרדכי זלמן, נתמנה על ידו לרב בז׳יטומיר. החזקת משרת הרב באוורוץ׳ התמידה גם בתקופה הנדונה כאן. בשנות השבעים, לאחר מותו של יוסף יצחק, נתמנה בנו, נחום דוב (1841–1895), ליורשו וממלא מקומו, וכיהן כרב וכצדיק בעת ובעונה אחת.[207]

צאצאיו של מרדכי דוב, הדמות הבולטת בענף הורניסטופול־צ׳רקאס בשנים אלה, נתמנו אף הם למשרות רבניות: חתנו, נחום זלמן שניאורסון (נפטר 1916; נכדו של יוסף יצחק מאוורוץ׳), כיהן בתקופה הנדונה כאן כרבה של צ׳רקאס;[208] משה גוטרמן, חתן נוסף, נצר לשושלת הסווראנית, נתמנה בשנות השמונים לרב בקייב, וכיהן שם עד לפטירתו בשנות העשרים;[209] נכדו של מרדכי דוב, משה משולם זוסיא (בן בנו בן־ציון יהודה לייב), נתמנה לרב בלוהין (Luhyny) שבוולין.[210]

חסידות נוספת שרבים מצאצאיה כיהנו במשרות רבניות היא ראדוויל־יאמפולה הוולינית. ׳אם כי במשפחתנו העניפה מקובל היה, שכל הבנים חייבים לקבל היתר הוראה כרב׳ – כתב יוסף גור־אריה, אחד מצאצאי השושלת, בהתייחס לאביו, שלמה אינגרליב (לימים גור־אריה, 1866–1952)[211] – ׳התואר ״רבי״ עבר במשפחתו של אבא בירושה מדור לדור ולפיכך כונו כל הבנים חר״חר (חצי רבי־חצי רב)׳.[212] האופן שבו תיאר

---

[207] שגיב, השושלת, עמ׳ 165–168; היילמן, בית רבי, עמ׳ 245–246; עמרם בלוי, ׳בן פורת: כ״ק אדמו״ר רבי יוסף יצחק שניאורסאהן אדמו״ר מאוורוטש לחסידי טשערקאס׳, היכל הבעש״ט, כ (תשס״ח), עמ׳ קמד–קסג. על השילוב בין רבנות וצדיקות אצל נחום דוב ראו: יוסף חיים דאראזקא, ׳בארצנו: קאלענקאוויטש (פ׳ מינסק)׳, המליץ, 29 בדצמבר 1895, עמ׳ 2.

[208] ברינר, רבנו הקדוש, עמ׳ תג–תיא; סלונים, משפחת הרב מלאדי, עמ׳ 107.

[209] ברינר, שם, עמ׳ תלד–תלו.

[210] מנחם נחום טברסקי, מדור אל דור: מגילת יוחסין, תל אביב תשכ״ז, עמ׳ לט.

[211] שלמה אינגרליב כיהן ברבנות אקרמן (Bilhorod-Dnistrovs׳kyy) שבבסרביה למן ראשית העשור השני של המאה העשרים. בשנת 1937 עבר לבוקרשט, וממנה עלה כעבור עשור לארץ (גור־אריה, שרשרת זהב, עמ׳ צ–צא).

[212] יוסף גור אריה, ׳אקרמן: עיר מכורתי׳, אקרמן ועיירות המחוז: ספר עדות וזכרון, בעריכת ניסן אמתי, תל אביב תשמ״ג, עמ׳ 106.

גור־אריה את פועלו של אביו כרבה של אקרמן אכן מלמד על מיזוג בין 'רבנות' ל'אדמו"רות'. לצד דיני התורה שהובאו בפניו, העלה הבן על נס את ההתכנסויות שהיו נערכות בביתם, שבהן נטל חלק חוג החסידים המצומצם שבעיירה: 'במיוחד זכורות לי אותן סעודות־מצווה שהיו נערכות באחרון של פסח לציון הנס שאירע לבעל שם טוב כשניצל מטביעה בים האגאי בדרכו לארץ־ישראל. [...] אבא היה יושב בראש השולחן והניגונים החסידיים לא פסקו עד שעת לילה מאוחרת'.[213]

דוגמאות רבות של צאצאי שושלת ראדוויל־יאמפולה שכיהנו במשרות רבניות אכן מצביעות על תפוצתה הרחבה של התופעה, ועל הצלחתה של השושלת לבסס בדרך זו השפעה רחבה בפלך וולין.[214] התנועה העדינה בין שני דפוסי ההנהגה – רבנות ואדמו"רות – אף היא שבה ועולה מאופני פעולתם של רבים מצאצאי השושלת. דוגמה לכך ניתן למצוא בדמותו של יוסף ורטהיים (1881–1946), חתנו של אליעזר אינגרליב מראדוויל־אוסטילה (נפטר 1898), ובן לשושלת בנדרי הבסרבית. לאחר מות חותנו מילא ורטהיים את מקומו ברבנות אוסטילה. בהמשך, תחת שלטון פולין העצמאית, עזב את אוסטילה, וכיהן כרב באוסטראה ובהרובישוב (Hrubieszów).[215] דומה כי את המורשת האדמו"רית־רבנית ינק מאבותיו בבנדרי וממשפחת רעייתו, חנה, גם

---

[213] שם, עמ' 107. שני ספריו של אינגרליב נדפסו לאחר הגיעו ארצה, והם משקפים את שני ההיבטים שבמנהיגותו: ספרו 'בנין שלמה' (תל אביב תש"י) כולל דרושים לפרשיות השבוע לספרי בראשית ושמות, וכן כמה פלפולים תלמודיים על אגדות ממסכתות ברכות, סוכה ושבת; ספרו 'שרשרת זהב' כולל תורות חסידיות, דרושים, סיפורים ושמועות מצדיקים המובאים לצד הערות, פירושים ודרושים מקוריים שלו. בחלקו השני של הספר פירט אינגרליב באריכות את ייחוסו המשפחתי, וממנו עולה מרכזיותה ושורשיותה של הרבנות בענפיהן השונים של החסידויות שאליהן השתייך. גם מן הסיפורים בעלי האופי ההגיוגרפי שהביא על אביו, אליעזר, שכיהן כרב וכצדיק בראדוויל ולאחר מכן באוסטילה, עולה ניסיון לייחס לו פופולריות כמנהיג חסידי מחולל מופתים, מצד אחד, ועיסוק בתקנות הלכתיות, בהסמכת רבנים, ובפיקוח על הדיינים שהיו כפופים אליו, מצד שני (גור־אריה, שרשרת זהב, עמ' נב–נג).

[214] את מקומו של אליעזר אינגרליב ברבנות ראדוויל מילא בנו, ישראל דוד (גור־אריה, שם, עמ' לג, נה, נט, פח. תשובות הלכתיות מפרי עטו קובצו בכרם החסידות, ד [תשמ"ז], עמ' יב–טז), ולאחר מותו הועברה המשרה ליצחק, חתנו של אליעזר אינגרליב ובנו של מרדכי לרנר משומסק (שם, עמ' פד, פז, פט); משה, בנו של שלמה אינגרליב, שימש רב בהייסין (Haysyn) שבפודוליה (שם, עמ' נט–צ); סנדר שמואל ומאיר נחום, שני בניו של יוסף אינגרליב מראדוויל (נפטר 1875), מילאו, בזה אחר זה, את מקומו ברבנות וישנוביץ (שם, עמ' פו; גוטליב, אהלי שם, עמ' 64; מאיר אור, 'וועגן שולן אין ווישניוויץ', וישניביץ: ספר־זכרון לקדושי וישניביץ שנספו בשואת הנאצים, בעריכת חיים רבין, [תל אביב תשל"א], עמ' 431); מרדכי לרנר, חתנו של יוסף אינגרליב, כיהן כרב וכצדיק בשומסק, ואת מקומו מילאו בזה אחר זה בניו ישראל דוב ואברהם (גור־אריה, שרשרת זהב, עמ' סב, פו–פז; גוטליב, שם, עמ' 203).

[215] ישראל פוגל, 'הזרמים הרוחניים והתרבותיים באוסטראה', ספר אוסטראה, עמ' 201; צבי גוברמן, 'רבני אוסטראה בתקופת מחצית־המאה שלפני השואה', שם, עמ' 388–389. כמו אוסטילה, הרובישוב הייתה אף היא בתקופה מוקדמת יותר מקום מושבם של אדמו"רים־רבנים משושלת נסכיז (שאף אליה קשור היה אליעזר אינגרליב), כאשר כיהן בה ברבנות יוסף קצנלבוגן (נפטר 1830),

יחד. וכפי שתיאר זאת בן דודו, יהודה לייב יונתן: 'שושלות של צדיקים מפורסמים חותרות בגלוי ובהסתר לכוח השפעה, לשליטה על הרב'.[216] כמו יתר בני שושלת ראדוויל־יאמפולה, תואר אף הוא על ידי בן העיירה הרובישוב כמי שמכונה 'רב־רבי, רב־חסיד, והוא – אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך!'.[217]

פועלו של אהרן רבין, צאצא נוסף לשושלת ראדוויל־יאמפולה, שילב אף הוא סממנים של רבנות הלכתית עם הנהגה חסידית, והוא עשוי לספק הצצה נוספת לשזירה של תפקיד הרב והצדיק בדמות אחת.[218] רבין נבחר לרבה של לנוביץ סביב שנת 1900. הוא כיהן במשרה זו עד לחורבן הקהילה, ונספה יחד עם אנשיה בבורות הירי.[219] בנופה של לנוביץ הוא נתפס כדמות כריזמטית ורוויית הוד, וכך, למשל, תוארה הגעתו לבית הכנסת הגדול בעיירה בימים הנוראים:

> הרבי בא והופיע בהדרו, על פניו אצילות נסוכה וקדושה שלא מעלמא הדין. מעיל משי כבד היה לבוש ושטריימיל ממין משובח על ראשו חבוש. היה הוא נכנס בצעדים דקים דקיקים כמרחף ואינו נוגע בקרקע, זו הקרקע של כל עוברי עבירות אנשי "העולם הזה". וכל קהל העבדקני הזה זע, ומקום כבוד לרבי מפנה, ומסתכל בהערצה לאין גבול על הרבי.[220]

התמיכה הרחבה שלה זכה בלנוביץ כצדיק 'מורם מעם' ניתרגמה גם לתמיכה חומרית, ואחת מן הנשים האמידות בעיירה רכשה עבורו בית ובית מדרש ששימש מקום לימוד קבוע לצעירים בני העיירה.[221] בבית המדרש שלו נהג 'לערוך שולחנות', להשמיע 'תורה', ולציין ימי 'יארצייט' של צדיקים.[222] לצד המקום שתפס

בנו של מרדכי מנסכיז (גלבר, יהודי לוצק, עמ' 35; אלחנן סורוצקין, 'רבני לוצק', ספר לוצק, עמ' 298; מ"ש גשורי, 'דער ניעסכיזשער רבי און זיינע נאכקומער', שם, עמ' 314). כמה שנים לאחר פטירת אביו, שמעון שלמה, שב יוסף ורטהיים לבנדרי, וממנה עלה בסופו של דבר ארצה.

[216] יונתן, לרוח היום, עמ' 105.

[217] דב אהרוני (פיינגלוז), 'הרב הגאון ר' יוסף ורטהים זצ"ל', פנקס הרוביעשאוו, בעריכת ברוך קאפלינסקי, תל אביב תשכ"ב, עמ' 399.

[218] רבין נישא לחיה איטה, בתו של מרדכי לרנר משומסק ונכדתו של יוסף אינגרליב מראדוויל. גם בלנוביץ, שבה כיהן, ישב יוסף אינגרליב לתקופה מסוימת בצעירותו (גור־אריה, שרשרת זהב, עמ' ע).

[219] בייע גולדברג, 'מעוללות הזועה', לנוביץ: ספר זכרון לקדושי לנוביץ שנספו בשואת הנאצים בשנים 1941–1942, בעריכת חיים רבין, [תל אביב] תש"ל, עמ' 99.

[220] רויכמן, אדם והווי, עמ' 35.

[221] ורטהיים, אהרון רבין, עמ' 201–202.

[222] וורך, לא לשכוח, עמ' 285.

בחייה החסידיים של העיירה בזכות עצמו, רבין שימש גם כתובת לחסידיו של חותנו, מרדכי לרנר משומסק (נפטר בערך 1906), שהתגוררו בלנוביץ.[223] המיזוג בין עמדתו 'כרב פוסק בהוויות עולם הזה וכרבו המעלה אותם אל מרומי ההגות החסידות' הביאה לכך שקבוצה מתוך הקהילה התפלגה ומינתה לעצמה רב נוסף, 'משום שרצו ברב הנתון כביכול להוויות העולם'.[224]

הדוגמה האחרונה שאבקש להביא לדפוס המיזוג בין רבנות ובין הנהגה חסידית תלמד על הופעתו גם בחסידות קוידאנוב. שלום פרלוב (1850–1925) היה בנו של הצדיק ברוך מרדכי מקוידאנוב (נפטר 1870). בשלהי שנות השבעים, בשעה שאחיו, אהרן, מילא את מקום אביהם בקוידאנוב, נבחר פרלוב לרבה של עדת החסידים בלידא שבפלך וילנה. באמצע שנות השמונים עבר לכהן ברבנות ברזנה, עיירת מוצאה של רעייתו, ברכה ציפא, בתו של הצדיק המנוח יוסף מברזנה (נפטר בערך 1870). החל משנות התשעים כיהן כרבה של בראהין (Brahin; פלך מינסק).[225] הספרות הענפה שחיבר ושהביא לדפוס מלמדת כי ראה בעצמו סמכות רבנית־הלכתית וחסידית גם יחד. ספריו כוללים ליקוט של דרושים חסידיים וקבליים על התורה שעליהם הוסיף את רעיונותיו ואת פירושיו,[226] פרשנות לכתבים חסידיים,[227] אמרות, דרושים והנהגות מצדיקים,[228] כמו גם הלכה ושו"ת.[229] החשיבות שייחס לדברי ההגות מפרי עטו בולטת בצוואתו, שבה הורה לצאצאיו ללמוד בספריו, וכן ייחל שיוסיפו לבארם, ונתן הוראות להדפסת החיבורים שהותיר בכתב יד.[230]

---

[223] רויכמן, אדם והווי, עמ' 38.

[224] ורטהיים, אהרון רבין, עמ' 202.

[225] פרלוב, דברי שלום, עמ' ה ('תולדות המחבר').

[226] פרלוב, שם.

[227] הנ"ל, עטרת שלום. חיבור זה כולל ביאור של הפיוט 'יה אכסוף' של 'אהרן הגדול' מקרלין, וכן ביאור של שלושה מכתבים של אביו, ברוך מרדכי, בענייני עבודת האל.

[228] מדרש פנחס החדש. בספר זה נדפסו לראשונה מכתב יד מאמרים של פנחס מקוריץ, שלא נדפסו בשני ספריו הקודמים (פנחס מקוריץ, מדרש פנחס, א–ב, ורשה–לובלין, תרל"ו–תר"ס), ועליהם נוספו הגהות והערות מפרי עטו של פרלוב. בתוכו נדפס חיבור נוסף שנקרא 'שם אהרן', ובו מאמרים, הנהגות, דרושים וסיפורים מצדיקי קוידאנוב ומצדיקים נוספים כמו גדליה מליניץ ומרדכי מצ'רנוביל.

[229] פרלוב, משמרת שלום; הנ"ל, דברי שלום, עמ' 29–33; הלולא רבה החדש, ירושלים תרס"ט, עמ' כג. בין כתבי היד שהותיר מצויים חיבורים תורניים והלכתיים נוספים, בהם חיבור על מסכת ברכות, וחיבור על 'שולחן ערוך הרב' של רש"ז מליאדי (פרלוב, משמרת שלום, עמ' 41; הנ"ל, דברי שלום, עמ' 8 [ללא מספור]; הנ"ל, דובר שלום, עמ' 7–8).

[230] פרלוב, דובר שלום, עמ' 7–8.

הפן החסידי במנהיגותו של פרלוב חרג גם מעבר לגבולות מפעלו הספרותי, והתבטא בהנהגה כריזמטית של החסידים במקומות רבנותו. ההיסטוריוגרפיה החסידית הרשמית, בניסיונה להציג רצף שושלתי מובחן המבדל את זה שעלה להנהגה מכל היתר, ציינה כי 'לא ישב מעולם על כס האדמו"רות ולא הנהיג עדת חסידים, אבל כיהן ברבנות במקומות רבים'.[231] ואולם, מצוואתו של פרלוב עולה כי מנהיגותו חצתה את גבולות בראהין, שבה כיהן רוב ימיו, וכי הוא נהנה מתמיכתן הכספית של מספר קהילות.[232] פרלוב גם נהג לדרוש תורות חסידיות בציבור,[233] וכן מתברר כי בכמה הזדמנויות עסק במתן שירותים מאגיים.[234]

לצד הסמכות שהפגין בחיבוריו ובדפוסי הנהגתו, שלום פרלוב דאג להבהיר במקומות אחדים את כפיפותו לאחיו, הצדיק אהרן מקוידאנוב. כך, למשל, בחיבור שבו תיאר כמה מקרים של הוצאת 'דיבוק' שבהם נתנסו הוא ואחיו, הציג את האחרון כגורם המוסמך לעניין זה: הלה, כמשתמע מן הדברים, מוסמך לריפוי מאגי מעצם היותו ממשיך השושלת, ומי שמחזיק בירושה את המטה של הסבא, מרדכי מלחוביץ; שיטות הפעולה שלו הן אלה שאותן מחקה גם האח, שלום, שנדחק לעיסוק בכך בניגוד לרצונו; ובעוד שתיאור המעשה של הצדיק מקוידאנוב מסתיים בהצלחה, הרי שאת המקרים שהובאו בפניו, טען שלום פרלוב, לא הצליח לרפא – כי 'אני מכיר ערכי שאין שייך לי להוציא רוחות וליתן להם מקום'.[235]

*

ההתבוננות על צאצאי הצדיקים שתוארו לעיל, שמקורם בשושלות שונות ובאזורים מגוונים ברחבי האימפריה הרוסית, מלמדת על מספר מאפיינים שעיצבו את ההתלכדות בין רבנות ובין אדמו"רות.[236] בהתייחס למקומות כהונתן של הדמויות הנדונות ניתן לראות כי לא זו בלבד שנתמנו למשרות רבניות בעיירות הסמוכות למקום מושבה של החצר, אלא שלעיתים היו אלה קהילות שבהן הייתה נוכחות מטעם השושלת עוד קודם לכן. כאלה היו, למשל, וישנוביץ ולנוביץ שבוולין, שבהן כיהנו כרבנים צאצאים לשושלת ראדוויל.[237] גם קהילות 'חב"דיות'

---

[231] הנ"ל, דברי שלום, עמ' א ('תולדות המחבר').

[232] פרלוב, דובר שלום, עמ' 6.

[233] ראו בהסכמת מרדכי קלצקי (מלצר) לספרו: פרלוב, דברי שלום, עמ' 7 (ללא מספור). וראו גם שם, עמ' 26–28.

[234] פרלוב, דובר שלום, עמ' 10–12.

[235] שם, עמ' 9–12. דומה כי פרלוב ביקש להציג את אחיו כסמכות עליונה גם כאשר פרסם את מכתבו אליו בעניין 'איגרת עליית הנשמה' לבעש"ט, שבו ביקש את פרשנותו למושגים התיאוסופיים הנזכרים בה (פרלוב, עטרת שלום, עמ' 65–67).

[236] יש לציין כי קשרי הנישואין המסועפים בין שושלות חסידיות – כמו למשל בין חב"ד וצ'רנוביל, ברזנה וקוידאנוב, בנדרי ויאמפולה׳ ראדוויל – שימשו גם כאן מכשיר להפצתו הרחבה של דגם ההנהגה הרבני בקרב צאצאיהן.

[237] ראו לעיל, הערות 214, 218.

כמו הומל, בוברויסק ופאריץ׳, שבהן כיהנו צאצאים לשושלת שניאורסון, היו עוד קודם לכן מקומות מושבן של דמויות חב״דיות ידועות שם כמו יצחק אייזיק אפשטיין (1770–1857) והלל מפאריץ׳. במקרים אלה ניתן לשער כי המינוי היה תוצר של התלכדות אינטרסים בין החצר ובין העדה: העדה החסידית המקומית ביקשה לאתר דמות שתשמר את ליכודה הפנימי ותאפשר את רציפותם של החיים החסידיים בעיירה, והחצר שאפה גם היא לתחזק את שלטונה בעיירה שבה השיגה זה מכבר השפעה ניכרת; נוכחותו של נציג השושלת צמצמה באופן סימבולי את המרחק בין החצר ובין העיירה, העניקה ביטוי מוחשי לשייכותם של החסידים אל צדיקי השושלת, וכן הקלה על ביקוריהם בעיירה.

בעיני החצר, אם כן, מינוי נאמניה לרבנים עשוי היה להיות מהלך שמשרת את מאמצי התרחבותה, כמו גם את מאבקי השליטה שניהלה במקום מושבה[238] או מחוצה לו.[239] באופן זה היא עשויה הייתה אף לשמר מידה של פיקוח על צאצאי משפחת הצדיק, וכמובן, לדאוג להם להכנסה קבועה. עם זאת, לפיזור הצאצאים במרחב נודעה השפעה דו־כיוונית. לא רק חיזוק הסמכות הריכוזית של החצר, אלא גם תרומה לתהליך המתמשך של יצירת מנעד רחב של דגמי הנהגה ושל דפוסי השתייכות אל התנועה. המרכיב הבולט ביותר בפועלן של הדמויות שנדונו לעיל הוא טשטוש ההבחנה בין תפקיד הרב ובין תפקיד הצדיק. באופן טבעי היו ביניהם שנטלו לעצמם חירות מנהיגותית ופיתחו עמדות עצמאיות יותר, לעומת אחרים, שהבליטו את כפיפותם לעומד בראש החצר. ואולם, אלה כמו אלה נעו על רצף שבין ׳רב׳ ל׳צדיק׳, ודומה כי מתוקף שילוב זה בין מקורות הסמכות הבטיחו את רציפות הקיום החסידי ואת חיבורו אל הנעשה בשטח.

ו. מחוץ לשדה הרבני־הלכתי: מנהיגים מקומיים נוספים

עד כה הראיתי כי משרת הרב החסידי כללה באופן בלתי רשמי גם תפקידים של הנהגה כריזמטית של העדה החסידית ואחריות על ליכודה סביב פרקטיקות וריטואלים חסידיים. אף שהישנותו של דפוס הנהגה זה בעדות חסידיות רבות והגיוון שנוצר בתוכו מעידים כי מדובר בתופעה רחבה, הרי שאין להשליכה על כלל הרבנים החסידיים בני הזמן, ולא ניתן לטעון כי נטל המנהיגות המקומית של העדה החסידית היה חלק בלתי נפרד מתפקודו של כל רב חסידי באשר הוא. בעקבות התפקידים המרכזיים שזוהו לעיל, דהיינו, אמירת תורות חסידיות וארגון החיים החסידיים ברובד המקומי באמצעות אירוח, גיוס חסידים וייצוג העדה אל מול ההנהגה

[238] כך, למשל, ניתן לפרש את מינויו של שלום פרלוב לרב בברזנה, שבה התקיימה מתיחות בין שתי חצרות חסידיות. ראו על כך לעיל, בפרק השני, בסמוך להערה 53.

[239] ראו למשל על הרבנות באוורוץ׳ ובז׳יטומיר, לעיל, הערה 207.

הצדיקית, אבקש להתבונן על טיפוסים נוספים של מנהיגים מקומיים, ולבחון את הישנותם של תפקודים אלה גם בדפוסי הפעולה שלהם.

1. <u>כלי קודש</u>

חשיבות לא פחותה מזו שייחסו חסידים לזהות הרב שיכהן בעדתם נתונה הייתה למינוי שוחטים. המשמעות המיסטית שבה הוטענה פעולת השחיטה בחסידות היתרגמה כבר בימי צמיחתה לערוץ מרכזי של השפעה פוליטית; הימנעותם של החסידים מצריכת בשר שלא נשחט בהתאם להקפדתם בסכינים חדות וחלקות, והקיצוץ שנגרם בעקבות זאת בהכנסות ה'קהל', הובילו להתקבלותה של השחיטה החסידית, ולכניסתם של חסידים לתוך המנגנונים הקהילתיים.[240] נחישותם של החסידים למנות שוחטים מקרב אנשיהם נשתמרה לאורך המאה ה־19, גם לאחר שנפתר היסוד ההלכתי שהזין את המחלוקת.[241] המאבקים הבלתי־פוסקים שניטשו סביב מינויי שוחטים נסובו אפוא על סוגיות של שליטה, כוח פוליטי, עליונות חברתית וכלכלית, ובד בבד שימשו מכשיר לליטוש תודעת הזהות הקבוצתית הנבדלת של החסידים.[242]

מקומו הגבוה של השוחט בהיררכיה הפנים־קהילתית, כמו גם הימצאותה של השחיטה בצומת מרכזית בחיים הקהילתיים שבה הצטלבו סוגיות של סמכות הלכתית, כוח פוליטי, מונופול ורווח כלכלי – כל אלה הובילו לכך ששוחטים עשויים היו לנצל את מקומם הייחודי לצורך מעורבות בנעשה במוסדות הקהילתיים. עדויות אחדות אכן מלמדות על מקרים שבהם נוצל כוח זה לשם הובלה של עדה חסידית, ולשם השפעה על בידולה מיתר בני הקהילה.[243] כפי שראינו ביחס לתפקידו של הרב החסידי כמי שדורש תורות חסידיות, גם כאן מגיעות מרבית העדויות מעדות חב"דיות. כך, למשל, דיווח תושב סבסטופול שבקרים על שוחט חב"די שעמד בראשו של פיצול מסוג זה: 'ויבנו למו במה לעצמם, בית תפילה קטן, לבלי התערב בין אחיהם המתנגדים, וזה האיש עומד בראשם וזובח להם בשר ויאכלו'.[244] הטינה שנטר כותב הדברים לשוחט מסבסטופול על חלקו בקריעת הקהילה, פעפעה – כך עולה מדברי הסופר והפיליטוניסט אלחנן לייב לוינסקי

---

[240] שמרוק, הקריאה לנביא, עמ' 33–63.

[241] שאול שטמפפר, 'לקורות מחלוקת הסכינים המלוטשות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טו (תשנ"ט), עמ' 197–210.

[242] למבחר דוגמאות ראו: פלאי, 'מעשים בכל יום: קרעסלאווא (פלך וויטעבסק)', המליץ, 11 באוקטובר 1881, עמ' 796–797; אחד מחסידי מאקארוב, 'מעשים בכל יום: שדה לבן (פ' קיוב)', המליץ, 2 ביולי 1883, עמ' 743–744; הצופה, 'מעשים בכל יום: סמאלענסק', המליץ, 22 בדצמבר 1884, עמ' 1599; יעקב מאנטשאר, 'מעשים בכל יום: נעמירוב (פ' פאד')', המליץ, 12 בפברואר 1891, עמ' 2.

[243] וראו לעיל, על מקומם של השוחטים בדווינסק ביצירת ושימור הפיצול בין חסידים ומתנגדים.

[244] דוד וויינער, 'מעשים בכל יום: סעבאסטופול', המליץ, 24 במרץ 1892, עמ' 3.

– גם בקרב תושבי ח–ן (חרסון), לנוכח ניסיונות ההשתלטות של השוחט החב״די המקומי על המוסדות הקהילתיים. כשוחטים רבים ירש גם האחרון את משרת חותנו. לדברי לוינסקי, שפרסם ב׳המליץ׳ רשמים ממסעו לאורך ערי הדנייפר, למן התמנותו מילא שוחט זה תפקיד דומיננטי כיסוד מלכד של הקהילה המקומית בכלל ושל העדה החסידית בפרט, לשביעות רצונם של בני העיר: ׳מתחילה שמח הוא בעירו והעיר בו, כי בימים ההם היה אברך מושלם, בעל שמחה [...] ביחוד שמחו עליו החסידים, כי היה הודם ותפארתם ומשוש עוזם; ובמשתה דסעודה השלישית, או שד״ר כי יבוא לעיר, הראה הידוע נפלאות, ויכבד את הסעודה ואת השד״ר באופן נפלא מאד, ״כיד הגרון״ הטוב עליו׳. ואולם, ברבות השנים, כאשר ביסס שוחט זה את מעמדו החברתי והכלכלי, ונעשה גם קצב, חוכר וסוחר עורות, החל להתערב בענייני העיר ׳ויהי הראשון לכל דבר שבקדושה ושלא בקדושה׳. ההתנגדות שהתעוררה למעשיו מצד מרבית בני העיר, ובתוכם גם חלק מהחסידים, הובילה בהמשך להכרזת איסור על שחיטתו, ולהתבצרות של ׳חסידיו׳ סביבו וסביב בית המטבחיים שהקים לעצמו – ׳כי עשיר האיש – משחיטתו נתעשר׳.[245]

רמז לציפיות מנהיגותיות ברובד הרוחני־התרבותי, החורגות גם אל מעבר לעיסוק הפוליטי במוסדות הקהילתיים, ניתן למצוא, למשל, בדברים שכתב בתקופה מאוחרת יותר (לאחר הגירתו לארצות הברית בשנות הארבעים) האדמו״ר החב״די השישי, יוסף יצחק שניאורסון (1880–1950), לשוחט שפנה אליו:

> כבר מילתי אמורה במרבית מכתביי אשר משרת שו״ב בעדת ישראל היא כהונת פאר במשרות הקודש, הרב הוא ראש העדה והשו״ב הוא לב העדה, כי משרת השו״ב איננה רק איש ומאכלת בידו להספיק בשר כשר לעדתו, כי אם עליו להתעניין גם במצבה המוסרי של עדתו ולקבוע שיעורי לימוד ברבים, נוסף על הקביעות המסודרת בשיעורי לימוד כל השו״בים בחברותא. [...] ואוסיף לבקשו לעורר את ידידינו אנ״ש שי׳ לקבוע שיעור לימוד דא״ח חסידות בשבת קודש בזמן המתאים לרבים.[246]

---

[245] א״ל לעווינסקי, ׳עזרת סופרים: בעגלה ובעגלת החרף׳, המליץ, 9 במרץ 1890, עמ׳ 2.

[246] איגרות הריי״ץ, ח, עמ׳ קלב. מצוטט גם אצל גולדנשטיין, השוחט, א, עמ׳ 24. וראו גם את השבחים שהרעיף על ׳מפעלו הטוב בהרבצת תורה׳ של שוחט נוסף שפנה אליו כעשור קודם לכן. הריי״ץ ייעץ לאותו שוחט שלא לקבל את המשרה שהוצעה לו בקהילה אחרת, וביקש להציע לקהילה זו את אחד מתלמידי הישיבה שתחת חסותו, ׳וכאשר ישים לבו לזה בטח ימצא מקרב תלמידינו שי׳ את הראוי לזה לשו״ב ומייסד מוסד של תורה ויראת שמים׳ (איגרות הריי״ץ, ב, עמ׳ תקיב). גם במכתב שנשלח אליו מאביו, שלום דוב־בער, בשנת 1901 ממקום שהותו בעיירת המרפא הגרמנית ורישופן (Bad Wörishofen) כתב לו האחרון על ביקורו בפירט (Fürth) שבה, לדבריו, השוחטים הם ׳יר״א בתכלית, למדים ולומדים הרבה עם בחורים ואברכים בכיתות ובשיעורים שונים׳ (איגרות הרש״ב,

ואומנם, אף שאין אינדיקציה שתעיד על היקפה הנרחב של התופעה,[247] דומה כי מצבים מסוימים, כמו היעדרו של רב בעל השפעה חסידית או תרבותית רחבה, או כריזמה מיוחדת שבה ניחן שוחט זה או אחר, פתחו פתח לשוחטים מסוימים לבסס לעצמם עמדת הנהגה גם ברבדים אלה של החיים החסידיים.[248]

כך היה, למשל, במקרה של מנחם מנדל סמירין (1870–1948). בשנת 1911 ירש הלה את חזקת חותנו, שלמה זלמן איטיגין־חפץ, ונתמנה לשוחט בדיסנה שבפלך וילנה.[249] לפי עדותו של אחד מצאצאיו, התייחסו אליו בני העיירה כאל דיין ופוסק, משום שלא היו שבעי רצון מן הרב המקומי. סמירין, לדברי כותב זה, היה גם גבאי בבית המדרש של חסידי ליובאוויץ',[250] 'מנהיגם של החסידים' וכן 'מסביר תורת הרבי'.[251] תפקידים אלה באו לידי הגשמה בהתכנסויות התכופות בביתו בחגים, בשבתות, בי"ט בכסלו, ובהזדמנויות נוספות שבהן ליכד סביבו את העדה החסידית. במרכז התכנסויות אלה הוצבו הדברים שנשא סמירין 'בענייני דיומא':

ג, עמ' קסב). אין מדובר, כמובן, בעדה חסידית, אך שביעות רצונו של האדמו"ר מתפקודם של השוחטים המקומיים מלמדת על האופן שבו תפס אף הוא את תפקידו של השוחט בקהילה.

[247] וראו בהקשר זה הסברים אפשריים לכך: גולדנשטיין, שם, עמ' 25.

[248] כזו, למשל, הייתה המציאות בפלשצ'ניץ (Plieščanicy; פלך מינסק), שבה הגיעו החסידים והמתנגדים לפשרה שלפיה הרב המקומי יהיה מעדת המתנגדים, ואילו השוחט יהיה חסיד. מכמה מכתבים שנשתמרו בארכיונו של אברהם חיים רוזנבוים (בערך 1840–1913), יליד העיירה, עולה כי בתקופות מוקדמות יותר הובילו את החסידים המקומיים דמויות של 'משפיעים' או 'חוזרים' חב"דיים, וייתכן כי למשך זמן מסוים היה מעורב בכך אף רוזנבוים עצמו. כך או כך, למן שלהי שנות השמונים, שבהן נאסר רוזנבוים, מילא השוחט החסידי, ראובן ליברמן (בערך 1857–1927, אביו של החוקר החסידי חיים ליברמן), תפקיד מסוג זה, והיה מארח את חסידי חב"ד המקומיים ללימוד משותף של 'דא"ח'. ראו את ריכוז המקורות בעניין זה אצל: שלום דובער לוין, תולדות אברהם חיים: תולדותיו וקורות חייו של הגאון החסיד רבי אברהם חיים ראזענבוים מפלעשצעניץ, ברוקלין תשנ"ח, עמ' כט–לד. על הפשרה בין החסידים למתנגדים בעיירה ראו גם: יהושע ד' לבנון [מונדשיין], 'תולדות אדם', עלי ספר, ו–ז (תשל"ט), עמ' 5–6. בדומה לכך, בנובוסליצה שבבסרביה היו מתאספים החסידים – 'איש על מחנהו ואיש על דגלו' – חסידי בויאן בבית הרב, משה זידיצ'ובר, שהשתייך אף הוא לחסידות בויאן, ואילו חסידי סדיגורה, שלא חסו בצילו של הרב הבויאני, היו מתכנסים אצל השוחט, ישראל גאון (פוליקמן, ליל שבת).

[249] ראו את כתב המינוי שלו: קדם: בית מכירות פומביות, מכירה מקוונת 33, פריט 477, www.kedem-auctions.com/he/node/122164

[250] בדיסנה, שכל יהודיה היו, לדברי בני העיר, חסידי חב"ד, היו גם חסידי ליאדי, קאפוסט וסטרושלה. ראו: שריון, זיכרונות, עמ' 2.

[251] זמירין, מחיי העיירה, עמ' 34, 36–37.

> ענייני דיומא, פירושם היה פסוק מתוך פרשת השבוע, כגון: ביום השמיני עצרת תהיה לכם, מוסבר על פי תורת החסידות. ר' מנחם היה מפליג בפירושים וחידושים שנאמרו על ידי הרבי. אגב כך הוסיף דברים שראה אצל מפרשים מוסמכים ורעיונות משלו. בין יתר הדברים הסביר את דרגות "ביטול היש" ו"התפשטות הגשמיות". באיזו דרך יכול חסיד להגיע לכדי ביטול ישותו החומרית והאנוכית, לפשוט מעליו את קליפת הגשמיות ולעבוד את בוראו ברמה גבוהה של רוחניות צרופה. גם ענין "שבירת הכלים", מונח ידוע בתורת החסידות החב"דית, מצא את הסברתו בדברי השוחט.[252]

בנו של סמירין תיאר אף הוא את זיכרונותיו מאותן התכנסויות ומהדרשות החסידיות שעמדו במרכזן. הן המפגשים בזירה הביתית, הן ההוראה של דברי חסידות מקורם, לדברי הבן, בסבו, זלמן, שממנו, כאמור, ירש סמירין את משרתו. מעמדו של חותנו, והרציפות שנקט סמירין ביחס לתפקידיו, חיזקו את מעמדו כמנהיג החסידים בעיירה.[253]

אף שהעדויות על שוחטים חסידים שנטלו לעצמם עמדה של הנהגה ברובד הרוחני־התרבותי, כאמור, אינן רבות, הרי שניתן לזהות שוחטים אחדים – חב"דיים ושאינם – ששימשו דמויות מובילות בקהילותיהם. גם כאן, כמו ביחס לתופעות 'חסידיות' רבות, ריבוי העדויות המגיעות מן העדות החב"דיות מאפשר לזהות את קיומו של דפוס חברתי־תרבותי, ולאתרו, בהמשך לכך, גם בקרב קבוצות חסידיות נוספות.[254] כמה עדויות על שוחטים שמילאו תפקידים מעין אלה בתקופה שבין מלחמות העולם, עשויות אף הן לבסס את תפוצתו – המוגבלת אולי, אך הלא בלתי מוכרת – של שוחט המשמש מנהיג חברתי־תרבותי לעדתו.[255]

---

[252] שם, עמ' 37–38.

[253] יהודה זמיר, 'חסידות וחסידים', דיסנה: ספר זיכרון לקהילה, בעריכת דב ברנשטיין ושלום צירלין, תל אביב תשכ"ט, עמ' 55–56. זיכרון נוסף מדרשותיו החסידיות של הסב־החותן, שלמה זלמן, מופיע אצל בנו של חסיד חב"ד־סירוטשין: וועלוול גריינימן, 'טיפוסים משכבר הימים', שם, עמ' 71.

[254] גם יעקב, ראש השוחטים החסידיים בדווינסק (ראו לעיל, בסמוך להערה 39), תואר כדמות בכירה בתוך עדת חסידי קאפוסט: 'כי כוח ועצמה בידו ע"י המחזיקים בבריתו, הלא המה חסידי ק. אשר יבואו אליו לשמוע לקח החסידות מפיו לעת הסעודה השלישית, וחבר מלמדים אשר יחדיו ישתו לרוויה ביומי דפגרא [...]' (שלום, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 16 בנובמבר 1885, עמ' 1333).

[255] שלום דוב לקח, שוחט בפריאסלב שבפלך פולטבה, היה, לדברי יהושע זליג דיסקין, שכיהן כרב בעיר, 'טיפוס של למדן הוגה דעות', והוביל את חסידי רזישצ'ב אשר 'נקשרו אליו כאל "רבי" אחרי פטירת האדמו"ר'. הנהגתו התבטאה, לדברי דיסקין, בלימוד ובחידוש בספרי חסידות. במקביל אליו היה גם ראש השוחטים בעיר, השוחט החב"די זלמן נבוטובסקי, 'הראש וראשון לכל ענייני העיר' (דיסקין, פריאסלב, עמ' 226). כמוהו, גם אחד השוחטים ברוקיטנה שבוולין, חסיד קרלין־סטולין, הכניס עצמו 'בכל הלהט לחיי

2. <u>'תורה וגדולה': על הנהגה פוליטית, תרבותית, ועל ההצטלבות ביניהן</u>

התפקידים המנהיגותיים שתוארו עד כה התמקדו במידה רבה במישור החברתי והתרבותי של החיים החסידיים. עם זאת, וכפי שטענתי לעיל, לא ניתן למתוח קו שיפריד באופן מוחלט בין טיפוסי מנהיגים 'תרבותיים' ובין טיפוסים 'פוליטיים'. מרצ'ין וודז'ינסקי, אף שהבליט את מקומה של השליטה הכלכלית־הפוליטית בהופעתה של מנהיגות חסידית ברובד המקומי, כבר עמד על כך שבמרבית המקרים לא די היה ביתרון הכלכלי לבדו. כמו בהנהגת הקהילות היהודיות המסורתיות בכללותן, גם בעדה החסידית שילובו של היתרון הכלכלי עם יכולת למדנית או עם יתרון תרבותי הוא זה שסלל, על פי רוב, את הדרך לעמדת הנהגה.[256] הדוגמאות שתובאנה בסעיף זה תלמדנה על אימוץ של תפקידי הובלה חברתית ותרבותית, בדמותם של התפקידים שתוארו לעיל, בידי דמויות מגוונות של חסידים. מקור הסמכות שלהם, כפי שאראה להלן, נשען על פי רוב על שילוב בין עושר ובין ייחוס, למדנות, כריזמה או קרבה מיוחדת לצדיק.

הסימן המובהק ביותר לעמדת המנהיגות של חסיד זה או אחר היה עמידתו בראש שטיבל חסידי. הייסוד של השטיבל, שנתאפשר על פי רוב מתוקף יכולת כלכלית, אכן לווה במקרים מסוימים בעמדת הנהגה של הפעילות החברתית, התרבותית והרוחנית שהתנהלה בתוכו. בקורניץ שבפלך וילנה, לדוגמה, החזיק יודה זושה'ס, הגביר המקומי, שטיבל משלו. יודה זושה'ס שלח ידו בעסקי יערות, במסחר בפשתן, בחכירה של אחוזת הפריץ, ו'עליו פרנסתם של רבים מיהודי המקום וכל קרוביו מובטחת להם מחייתם'. לצד עושרו העידו עליו בני קורניץ כי היה גם למדן גדול, 'אדם מורם מעם בכל הליכותיו, מורם בגופו וגם בנפשו', 'וחסיד מובהק בכל מהותו'. את בית התפילה שלו הוא החזיק, אפוא, לא רק במישור הכלכלי, אלא גם במישור התרבותי: מדי יום ביומו, לאחר תפילת שחרית היה קורא בפני הציבור פרק משניות, ובין מנחה למעריב, לימד שיעור ב'עין יעקב', או לחילופין, אמר מאמר חסידות.[257]

הציבור וקיווה שיצליח להפוך את רוקיטנה למרכז של חסידות קרלין'. הלה פעל, לדברי בנו, כדי להפיץ את תפיסת עולמו החסידית בעיירה, ואירח בביתו התכנסויות חברתיות בחגים ואספות ציבוריות בהזדמנויות שונות (חנן חצובי, 'אבי, השו"ב יששכר טריגון', ספר רוקיטנה, עמ' 202–203).

[256] וודז'ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ' 228.

[257] קאצוביץ, למקום תורה, עמ' 17; לנדא, עיר מולדתי, עמ' 28. דוגמה נוספת למנהיגות מסוג זה ניתן למצוא בכפר סלובודז (Slobozia; פלך חרסון), שם הונהגו שני השטיבלאך החסידיים המקומיים על ידי שתי משפחות. הראשון הובל בידי משפחת כהן, שהייתה בעלת השפעה ניכרת בעיירה. חתניה, יצחק ולייב, היו חסידי טאלנה אדוקים ואחד מהם הוכר גם כלמדן גדול. השטיבל השני הונהג בידי מנדל סלובסק, חסיד סווראן עשיר. שני בעלי המניינים התחרו על תמיכת החסידים המקומיים ונוהגים היו לספק למתפלליהם מזון ומשקאות כדי למשכם אליהם. ראו: גולדנשטיין, השוחט, ב, עמ' 403–447.

דפוס הנהגה מסוג זה, שכלל הובלה של בית תפילה, עריכת התכנסויות ואמירת דברי חסידות, דמה בעיניהם של אחדים מבני התקופה לדפוסי ההנהגה של שכבת הצדיקים. כך, למשל, תוארו חסידים עשירים מקישינוב 'שהיו מתנהגים כדרך הצדיקים. היו להם בתי תפילה משלהם, עם חדר מיוחד לתפילה ביחידות. בשבתות היו עורכים שולחנות במיסב עניים וחסידים מאוכלי שולחנם, שהיו משמיעים דברי תורה, סיפורי צדיקים, פרקי זוהר וכדומה'.[258] כך פירש גם פנחס מינקובסקי – כאשר תיאר את מנהיגו של 'כל מחנה ומחנה מן החסידים' בקישינוב של שנות השבעים – את דפוסי התנהגותו של יעקב יוסף אורטינברג, 'עמוד החסידות הבהושית והסאדגורית'. הלה הגיע למעמדו הודות לאחיו, דוד אורטינברג (נפטר 1910), שכיהן כרב בברדיצ'ב והיה בעל השפעה בחצר סדיגורה.[259] יעקב יוסף, אומנם, לא נחשב, לדברי מינקובסקי, ללמדן בפני עצמו, אך היה הוגה בספרות קבלה ומוסר. אל עובי הקורה של הנהגת חסידי בוהוש וסדיגורה בקישינוב הכניס אורטינברג גם את חתנו, אברהמ'ל גרינברג. הלה כלל לא היה חסיד, אך ניחן בחריצות ובממון, ונוסף על כך היה בעל מהלכים בדומה העירונית ואצל מושל הפלך. את צירופם של גורמים אלה סיכם מינקובסקי בעצמו וקבע: 'הרי שר' יעקב־יוסף היה מוקף תורה וחסידות, תקיפות ועושר, ולפיכך היה נוהג נשיאותו ברמה'. במניין שהיה מתאסף סביב אורטינברג התקבצו חסידים 'מסלתה ומשמנה' של העדה הבוהושית בעיר, ואלה זכו לחסותו ולהגנתו. האופן שבו התבונן מינקובסקי על הופעתו החיצונית של אורטינברג, שהודות ל'כיסו המלא וידו הפתוחה' של חתנו יכול היה 'ללבוש בגדי־משי אפילו בחול, להחליף צווארון נקי בכל יום, לנעול מנעלים מגוהצים, ופניו היפים וזקנו הלבן והמחודד הוסיפו לו לווית־חן של אצילות חסידותית מיוחדה' – מושפע, כמדומה, מן האתוס המלכותי ששלט ברוז'ין־סדיגורה, כמו גם מן הכריזמה המנהיגותית שנלוותה לו.[260]

לא רק מייסדי בתי תפילה נמנו על שורות ההנהגה של העדה החסידית. הרחבת הפעילות החסידית לתוך הזירה הביתית אפשרה לדמויות נוספות שניחנו אף הן בעושר, למדנות או יתרון חברתי זה או אחר, להגיע

[258] הוברמן, החסידות בבסרביה, עמ' 15.

[259] על קשריו של דוד אורטינברג עם צדיקי רוז'ין־סדיגורה ניתן ללמוד מהסכמת הצדיק יצחק מבויאן לספרו, שבה כונה 'נאמן ביתנו [...] כאשר ידוע לכל איך היה רצוי ומקובל אצל כ"ק אדמו"ר קדוש יעקב זי"ע עד לאחת ושלא זז מחבבו כל הימים' (דוד אורטינבערג, תהלה לדוד: כולל חדושים בדברי השו"ע, מהדורה שנייה, ירושלים תשנ"ג [ללא מספור]). וראו גם: אסף, דרך המלכות, עמ' 247, הערה 55; בוקשטיין, פרקי זיכרונות, עמ' 158.

[260] מינקובסקי, מספר חיי, ב, עמ' 127–128. על האתוס המלכותי הסדיגוראי ראו: אסף, שם, עמ' 303–336.

לעמדה של הובלה חברתית־תרבותית באמצעות אירוח ההתכנסויות החסידיות בבתיהם.[261] כך, אלתר רובינשטיין, חסיד בויאן ו׳מן העשירים הנודעים׳ בקמניץ־פודולסק, הגיע מ׳משפחת חסידים מפורסמת ונודעת לתהילה, שהיו בה תורה וגדולה במקום אחד׳. ביתו היה פתוח לרווחה, ובתוך כך היו החסידים פוקדים אותו בימי חג, ובמיוחד בפורים ובשמחת תורה.[262] תפקיד דומה מילא גם אברהם יצחק, ׳דער מלאך׳ל׳, כפי שכונה בפי החסידים בדויד־הורודוק. גם בביתו מתאספים היו חסידי קרלין־סטולין בלילות שבת ובמוצאי שבתות. אלא שלמעמדו החברתי הרם – שהתבטא גם ביחס המיוחד שלו זכה בבית התפילה הסטולינאי – הגיע, כמדומה, לא על סמך נכסים חומריים, אלא הודות לקרבתו לצדיק ישראל מסטולין, ולהערכה שרחש לו האחרון.[263]

נראה כי הפיכתו של ביתו של משה קוטיק בקמניץ־ליטובסק למוקד לפעילות חסידית נשענה אף היא על קרבה לצדיק, כמו גם על מעמד ה׳בכורה׳ שממנו נהנה כראשון החסידים בעיר. אחת לשנה היה מתארח בבית קוטיק הרבי, משה מקובארין, ׳והכבוד הזה׳, סיפר יחזקאל קוטיק, ׳עלה לאבא כמה מאות רובל. שחטו שוורים, אווזים וברווזים וערכו סעודות לשלוש מאות איש׳. נוסף על כך היה הבית פתוח לחסידים מפורסמים שהיו פוקדים את העיירה – ׳כל אחד מהם בילה כאן כשבוע, ובבית היתה אווירה של מעין יום טוב. אורח אחד נסע לדרכו, ולא עברו אלא כמה שבועות וכבר הגיע האורח הבא, וחוזר חלילה׳.[264] השהות הממושכת של הרבי ושל דמויות חסידיות מוכרות בביתו לא הייתה אלא נדבך נוסף בפעילות החסידית השוקקת שרחשה בבית. בליל שבת סועדים היו על שולחנו של משה קוטיק כמה עשרות חסידים מקומיים, ששרו ורקדו בבית עד חצות הלילה. למחרת, בצהרי היום, שבים היו החסידים וחוזרים על הריטואל, ולמעט הפסקה קצרה לתפילות בשטיבל, נמשכת הייתה ההתכנסות בבית קוטיק עד לשעת ליל מאוחרת במוצאי השבת.[265]

אירוח המפגשים החסידים הציב, באורח טבעי, את החסיד המארח בעמדה של הנהגה ביחס להתכנסות החברתית. עמדה זו נתבטאה לעיתים גם בהובלת המפגש באמצעות הכתבת מהלכיו וניווט השיחות הנערכות

---

[261] למבנה טיפוסי של עדת חסידים המתלכדת סביב דמותו של חסיד כריזמטי ומתכנסת בביתו ראו גם: י״נ גאלדבערג, ׳פולייטון: טעות שאינו חוזר׳, המליץ, 1 בינואר 1889, עמ׳ 2837–2842; שם, 3 בינואר 1889, עמ׳ 2861–2864; שם, 6 בינואר 1889, עמ׳ 2889–2892; שם, 8 בינואר 1889, עמ׳ 2897–2899; שם, 11 בינואר 1889, עמ׳ 2931–2936.

[262] ברנשטיין, ממה שהיה, עמ׳ 59.

[263] קלוזני, לדמותו הנפלאה; גרשון גלייברמן, ׳לזכרו של הרב ר׳ אברהם יצחק המלאך׳, ספר דויד־הורודוק, עמ׳ 177.

[264] קוטיק, מה שראיתי, עמ׳ 179. הדברים נוגעים לשנות החמישים של המאה ה־19.

[265] שם, עמ׳ 179–181, 258.

בו. הובלה מסוג זה הפגין, למשל, משה מורוז במקום מגוריו במאלין. מורוז היה, לדברי נינתו, רחל ינאית־בן־צבי, 'עתיר־נכסים [...] אך לא על שום עושרו באה לו חשיבותו בעיני הציבור. תלמיד־חכם היה ודאג לצרכי הכלל, ולכן היה חביב ומקובל על הבריות'. ביתו של מורוז היה, לדבריה, 'מרכז חיי העיירה', ופקדו אותו לעיתים תכופות יהודים ושאינם יהודים. מורוז, אומנם, לא הקים שטיבל משלו, אך היה מקיים תפילות במניין בביתו בימי חג.[266] עמדה חברתית־ציבורית זו היא שהעניקה לו מקום של כבוד גם בתוך עדת החסידים המקומיים. בהתכנסויות ה'מלווה־מלכה' ובמסיבות החסידים שהיה עורך מורוז בביתו, היה הוא עצמו 'מראשוני המדברים. והיו הדיבורים מתובלים בשמות של צדיקים מפורסמים ושל גדולי החסידות – ושם הבעש"ט נישא בפי כל'.[267]

סיפורי החסידים או שיחות החולין שקלחו מפיו של מורוז הפכו במקומות אחרים לאמירת תורות חסידיות. כך, למשל, סיפר יעקב מזא"ה (1859–1924), רבה של מוסקבה, על דודו החסיד, אחי אביו. בביקורו, לראשונה, אצל דוד זה לרגל נישואי בתו, נוכח לדעת 'כי לדודי יש "מקורבים" ו"קהל חסידים", ועל פי בקשתם החל לומר "חסידות", אבל מתובלת ב"למדנות"'.[268] מזא"ה שחזר בזיכרונותיו את דברי דודו, ותיאר את 'כח ההסבר שלו ואת כשרון הדברנות אשר חונן בו מידי הטבע', ואת ההתלהבות שנסוכה הייתה על דבריו.[269] דומה כי הכריזמה והכישרון הרטורי, שחברו אל מעמדו הכלכלי של הדוד – שאליו התוודע מזא"ה בראותו את המרכבה והסוסים שבהם החזיק – הם שהפכו אותו למעין מנהיג הדורש בפני חסידיו, וכן משמש להם כתובת להתייעצות בעניינים שונים.[270] בדומה לכך סיפר גם בוקי בן יגלי (יהודה לייב קצנלסון, 1846–1917) על דודו, תושב צ'רניגוב, אשר 'בימי שבת ומועד היו טובי העדה מקדימים לפתחו וצעירי החסידים היו באים לשמוע

[266] ינאית־בן־צבי, שרה אחותי, עמ' 14; משה סמילנסקי, 'האחות שרה', האחות: שרה לישנסקי, תל אביב תשי"ח, עמ' 68.

[267] ינאית־בן־צבי, אנו עולים, עמ' 249–250; הנ"ל, דמותה, עמ' 114; שושנה לישנסקי, מצרור זכרונותי, ירושלים תש"ב, עמ' 7. על מעמדו החברתי של מורוז בעיירה ראו שם, עמ' 20. על עושרו ראו: שם, עמ' 13; לישנסקי, עיירתנו.

[268] מזא"ה, זיכרונות, א, עמ' קמ. מקום מגוריו של הדוד אינו מצוין מפורשות, ומן הדברים ניתן להבין כי מדובר בעיירה קטנה בפלך מינסק.

[269] שם, עמ' קמ–קמא.

[270] שם, עמ' קלח.

תורה מפיו, ותמיד מצאו שולחן ערוך מלא ממתקים וכוס רוויה',[271] ומעת לעת היה דורש 'ענינים שונים בחב"ד' גם בפני כמה אברכים צעירים שהיו מבקרים בביתו.[272]

אירוח המפגשים החסידיים – אם במסגרת השטיבל ואם בזירה הביתית – והובלתם באמצעות סיפורים חסידיים, שיחות חולין ואמירת תורות חסידיות, שבים ומתכתבים עם תפקודיו החברתיים התרבותיים של המנהיג המקומי כפי שזוהו בדמותו של הרב, או בדמותם של כלי קודש נוספים. תפקודים אלה הם אלה שביטאו במקרים רבים את עמדת ההנהגה בתוך העדה, והם אלה ששבים ומופיעים גם בדפוסי הפעולה של דמויות חסידיות בעלות השפעה.

ז. סיכום

מאפייני הקיום של העדות החסידיות, כפי שעלו מן הפרקים הקודמים, העידו על מרכיב של גמישות שנשתמר גם בתקופה שבה הן פעלו תחת חסותן של חצרות בעלות סמכות ריכוזית, וכן על מידה של עצמאות שהלכה וגברה בתקופה הנדונה כאן על רקע הנסיבות ההיסטוריות של התפתחות התנועה. ההתבוננות בצורות ההנהגה של העדה החסידית ברובד המקומי מתוך נקודת מבט משולבת חושפת אף היא תמונה מורכבת של יחסי הכוחות בתוך החברה החסידית בת הזמן. נקודת מבט זו בחנה את היוזמות שהגיעו מהשטח, כמו גם את מהלכיה של שכבת הצדיקים. כך זוהו, מצד אחד, שאיפתן של העדות החסידיות למנות לעצמן רבנים, והמנגנונים הפוליטיים שבהם הן השתמשו לשם כך. בהמשך לכך תוארו גם מקומו הדומיננטי של המנהיג המקומי – יהיה זה רב, שוחט, מנהיג כריזמטי או חסיד בעל אמצעים – בחייה של העדה החסידית, והפעולה החברתית־התרבותית שבאמצעותה ליכד סביבו את העדה: הובלת המפגשים החסידיים, אמירת תורות חסידיות, גיוס חסידים ותחזוק הקשרים עם שכבת ההנהגה העל־קהילתית. מצד שני, זוהתה גם מעורבותן של חצרות חסידיות בהליכי מינוי רבנים, והמאמצים שהפעילו חלקן על מנת למנות את צאצאיהן לתפקידי רבנות. מהלכים אלה סימנו את ניסיונותיהן לבצר את סמכותן ולהרחיב את השפעתן באמצעות מבנים שלטוניים היררכיים. התמונה המתקבלת מאפשרת לראות את החברה החסידית כמערכת שניזונה מקשרים מורכבים בין בסיס הכוח המצוי בחצר ובין העדות החסידיות המקומיות. קשרים אלה חיזקו את יכולת שרידותה של

[271] קצנלסון, מה שראו עיני, עמ' 30. הדברים אמורים לגבי תקופה קצרה שבה התגורר קצנלסון אצל דודו בילדותו, ככל הנראה בשנות החמישים של המאה.

[272] שם, עמ' 31.

התנועה, והבטיחו את עמידותן של העדות החסידיות, שרכשו לעצמן מידה בלתי מבוטלת של עצמאות ויכולת קיום גם ללא תלות ישירה בחצר.

מעבר להתבוננות על מאזן הכוחות בין עדה, חצר ודרגי ביניים, מאפשרת דמותו של הרב החסידי – שעמדה במוקד הפרק – לשפוך אור על תהליכי ההתחדשות שפעלו בתוך התנועה ותמכו אף הם ברציפות קיומה. הרב החסידי, כפי שהוצג כאן, היה חלק משכבת הרבנות המסורתית המזרח־אירופית, אך במקביל היה בעל ערך מוסף בתוך העולם החסידי. המשמעות שהוענקה לזהותו החסידית בעיני בני עדתו, ועמדת ההובלה החברתית־התרבותית שמילא במקומות רבים, חיזקו לא רק את עמידתה העצמאית של העדה שאותה הנהיג, אלא גם את מעמדו כרב המשתייך לשכבת הנהגה דתית המצויה בשעה של שפל. במובן זה, הרבנות והחסידות לא היו מנוכרות זו לזו, אלא התלכדו ונסכו זו בזו כוחות של חיוניות לנוכח האתגרים הסובבים אותן והמציאות המשתנה.

פרק חמישי

בין המרחב הביתי למרחב הקהילתי: נוכחות נשית בעדה החסידית

א. נשים וחסידות: משאלת השוויון לשאלת השותפות

השפעת החסידות על דמותה של המשפחה היהודית בכלל, ושל נשים בפרט, היא מן השאלות שעוררו את סקרנותם של החוקרים עוד בדורות הראשונים של חקר החסידות. בהשראת טענותיהם הפולמוסיות של המתנגדים ושל המשכילים נטו חוקרים להתמקד בהשלכותיה השליליות של ההצטרפות לחסידות על המבנה המשפחתי, ולראות בתנועה קהילה גברית שדבקותה בצדיק פגמה במחויבות החברים בה כלפי נשותיהם.[1] במקביל, כבר בשלב מוקדם עלתה במחקר שאלת מעמדן של נשים כשותפות שוות ערך בתוך התנועה. נקודת המוצא לעיסוק בשאלה זו הייתה קביעתו הנחרצת של שמואל אבא הורודצקי, שלפיה החסידות העניקה לנשים שוויון מלא, ואף אפשרה להן להגיע לעמדת הנהגה.[2] אחדים מן החוקרים, ובראשם עדה רפפורט־אלברט, הפריכו את טענותיו של הורודצקי, והראו כי החסידות אימצה את היחס השלילי לנשים כפי שרווח ביהדות הרבנית והקבלית, לא קיבלה נשים כחסידות מן השורה, ובוודאי שלא העניקה לגיטימציה למנהיגות נשית.[3]

---

[1] דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 365, 369; כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 281–282; דויד ביאל, ארוס והיהודים, תל אביב תשנ"ה, עמ' 191–195. ביאל נקט גישה ביקורתית כלפי טענות המתנגדים, אך קיבל את עיקריהן בכך שראה בחצר החסידית קהילה גברית ששימשה חלופה ליחידה המשפחתית, והציגה על רקע תיאולוגי של העתקת המיניות מהמישור האנושי לאלוהי. לניתוח טענות אלה לצד ייצוגים נוספים של היחס לנשים בספרות המתנגדית והמשכילית ראו: שמואל ורסס, 'האישה בחצר החסידית בראי ספרות הפולמוס המתנגדית והסאטירה המשכילית', גלעד, כא (תשס"ח), עמ' 29–47. להפרכת הטענות בדבר השפעתה השלילית של החסידות על המבנה המשפחתי ראו: שטמפפר, השפעת החסידות.

[2] הורודצקי, החסידות והחסידים, עמ' סז–עא. לגישה דומה ראו גם: Harry M. Rabinowicz, *The World of Hasidism*, London 1970, pp. 202–210

[3] רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, עמ' 223–254; הנ"ל, הופעתו של ציבור נשי, עמ' 7*–14*. מרצ'ין וודז'ינסקי אימץ את גישתה של רפפורט־אלברט, ושלל את ההגדרה של נשים כ'חסידות' על יסוד היעדר הגדרה עצמית או הגדרה על ידי מתבוננים מבחוץ, ועל יסוד היעדרן של התנהגויות המזוהות עם החסידות: וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 43–85. בהקשר זה, ועל רקע השימוש בסיפור 'הבתולה מלודמיר' כדי להכריע בדבר מקומן של נשים בחסידות, ראו גם את הפרשנות שהציעה חיה בר־יצחק, שלפיה האגדה, שהופצה בעל פה על ידי נשים, משקפת את חוסר הבהירות ואת האמביוולנטיות שרווחה בחסידות כלפי מקומן: Haya Bar Itzhak, 'The

בעקבות רפפורט־אלברט, ולעיתים מתוך הנחה שסוגיית המנהיגות הנשית עשויה לשקף את הביטוי המובהק ביותר לשאלת ה'שוויון', מיקדו חוקרים רבים את עיונם בנושא זה. הם ביקשו לרכך קמעא את מסקנותיה החד־משמעיות ולהציג ביטויים של מנהיגות נשית או מעורבות של נשים בביסוס השושלת החסידית. אחדים הסבירו בהקשר זה את הדיאלקטיקה העדינה שאפשרה את פריצת הגבולות המגדריים,[4] ואחרים עמדו על אפיוניה הייחודיים של המנהיגות הנשית ככזו שהתקיימה לצד המנהיגות הגברית הסטנדרטית ותפקדה ככוח מסייע או משלים.[5]

הניסיון לעמוד על מקומן של נשים בתוך התנועה התבטא גם בשורה ארוכה של מחקרים שביקשו לנתח את היחס אליהן כפי שהוא משתקף בסיפורת ובדרושים החסידיים. בהקשר זה חשפו מרבית החוקרים מסורות המבטאות יחס שלילי ומנגנוני דיכוי, שבתוכם חבויות לעיתים עמדות מורכבות או רב־משמעיות.[6] על רקע זה, בחינתן של מסורות סיפוריות לאורן של תיאוריות מגדר אפשרה לאחרונה למספר חוקרים להציע קריאות חתרניות המאירות פרספקטיבה פמיניסטית פוטנציאלית הגלומה בטקסט ובעולם הערכים החסידי.[7]

Legend of the Jewish Holy Virgin of Ludmir: A Folkloristic Perspective', *Journal of Folklore Research*, 46 (2009), esp. p. 286

[4] פולין, רבניות; Nehemia Polen, 'Miriam's Dance: Radical Egalitarianism in Hasidic Thought', *Modern Judaism,* 12 (1992), pp. 1–21; Justin Jaron Lewis, '"Eydele, The Rebbe": Shifting Perspectives on a Jewish Gender Transgressor', *Journal of Modern Jewish Studies*, 6 (2007), pp. 21–40; Nathaniel Deutsch, *The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman and Her World*, Berkeley 2003, esp. pp. 214–215

[5] פרץ, מנהיגות נשית; Мария Михайловна Каспина, «Ребецн Сурка: роль жены праведника», *Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции*, ред. О.В. Белова, Moscow 2020, pp. 122–141

[6] דוד ביאל, 'קריאה פמיניסטית בטקסטים חסידיים', הרימי בכח קולך: על קולות נשיים ופרשנות פמיניסטית בלימודי היהדות, בעריכת רינה לוין־מלמד, תל אביב 2001, עמ' 125–144; משה רוסמן, 'על נשים וחסידות: הערות לדיון', ישן מפני חדש, א, עמ' 151–164; גדליה נגאל, נשים בסיפורת החסידית, ירושלים תשס"ה; רבקה דביר־גולדברג, 'הבעש"ט ו'מחברתו הטהורה': היחס לנשים בסיפורת החסידית', מסכת, 3 (2005), עמ' 45–62; לואיס, לדמיין קדושה, עמ' 171–182. מסקנה שונה מעט עולה ממחקרים שמיקדו את עיונם ב'שבחי הבעש"ט' בלבד. ייצוגן הבולט של נשים בקובץ זה הביא לזיהוי מגוון רחב יותר של גישות: גדליה נגאל, 'נשים בספר שבחי הבעש"ט', מולד, ו (תשל"ד), עמ' 138–145; רבקה דביר־גולדברג, 'קולו של מעיין תת־קרקעי: דמותה של אישה מבעד לסיפור החסידי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כא (תשס"א), עמ' 27–44.

[7] קויפמן, לידה והולדה; Tsippi Kauffman, '"Outside the Natural Order": Temerl, the Female Hasid', *Studia Judaica*, 19 (2016), pp. 87–109; Roni Bar lev, 'Chasidism and Gender through a New Reading of a Feminist Story of R.

בהמשך לעיסוק בחוויה החסידית ברובד הקהילתי, אבקש בפרק זה להניח לשאלת השפעתן של נשים בחצרות החסידיות ובמנגנוני ההנהגה שלהן, ולמקד את הדיון ביחסי הגומלין שבין נשים ובין העדה החסידית המקומית ומוקדי הארגון שפיתחה בערים ובעיירות ברחבי תחום המושב בתקופה הנדונה כאן. גם בהקשר זה ביקשו מרבית המחקרים לספק תשובה קטגורית לזיקתן של נשים לתנועה, ולהכריע באופן חד־משמעי בשאלה אם היו חלק מן העדה החסידית או לא. נטייה זו עולה הן ממחקרים שעסקו במקומן של נשים בחברה החסידית כשאלה העומדת בפני עצמה,[8] והן ממחקרים שבחנו אותה כנדבך המאפשר להשיב על שאלות רחבות הנוגעות לאוכלוסייה החסידית, כמו, למשל, הערכת גודלה בזמן ובמרחב נתונים, או בחינת יחסה של ההנהגה החסידית אל ההמון היהודי ומידת הסולידריות שהפגינה כלפיו.[9]

כפי שטענה ציפי קויפמן, הניסיון לספק תשובה קטגורית לשאלת חברותן של נשים בתנועת החסידות, או, במילים אחרות, לשאלת ה׳שוויון׳ של נשים בחסידות, אינו מהלך קונסטרוקטיבי; הוא אינו מתכתב עם מאפייניה הלא־בינאריים של הזהות החסידית, ואין בכוחו לתרום להבנת טיב הקשרים שקיימו נשים עם החוויה החסידית.[10] ואכן, כפי שהראיתי לעיל, הזהות החסידית לא עטתה אופי מחייב ולא הוגדרה בצורה אובייקטיבית או חד־משמעית. גבולות העדה החסידית לא היו ברורים כל צורכם, הכניסה והיציאה ממנה היו גמישות, והחברות בה לא הותנתה בקריטריונים נוקשים. ההווי החברתי־הקהילתי שהוצב במרכזה שימש עוגן של יציבות לחברים בה, בה במידה שאפשר להם להבנות את דפוסי שייכותם אליה באופנים שונים. לפיכך, כשם שהתקיימו טיפוסי חסידים מגוונים, וכשם שהללו קיימו מערכות יחסים מגוונות עם מוקדיה הדתיים והחברתיים של החסידות, כך ניצבת גם שייכותן של נשים אל התנועה על אותו רצף של מידות משתנות של קרבה אליה.

דוגמה בולטת לגיוון בדגמי הזיקה החברתית לחסידות כפי שהתבטא בעולמן של נשים בנות הזמן קשורה בדפוסי הנישואים שרווחו במשפחות חסידיות. מרצ׳ין וודז׳ינסקי הצביע על היעדרה של מחויבות לנישואים

Nachman of Breslov', *Jews and Gender*, ed. Leonard J. Greenspoon [*Studies in Jewish Civilization*, 32], West Lafayette 2021, pp. 101–122

[8] ראו לעיל, הערות 2–3.

[9] דיינר, אנשי משי, עמ׳ 44–45, 181–183.

[10] קויפמן, נשים חסידיות, במיוחד עמ׳ 231, 256–257.

בתוך החברה החסידית כעל אחת הראיות להדרתן של נשים ממנה.[11] דפוסי נישואים אלה אכן מלמדים כי הורים רבים, בשדכם את בנותיהם, לא ראו בהן 'חסידות', ולא ראו לנגד עיניהם דגם של משפחה 'חסידית'.[12] ואולם, התבוננות רחבה יותר על הסוגיה עשויה ללמד כי לא היה זה דפוס בלעדי, וכי הורים חסידיים רבים ייחסו חשיבות לזהות החסידית של המועמד או המועמדת לשידוך.[13] יתרה מכך, גם במקרים של נישואים בין חסידים לשאינם ניתן להצביע על היעדרה של לגיטימציה חברתית מלאה, ועל מגוון של אילוצים העומדים ברקע. כך, למשל, בסיפורו האוטוביוגרפי 'בחורף' הציג יוסף חיים ברנר (1881–1921) את נישואי ה'תערובת' של הורי הגיבור, ירמיה, כנישואים שנעשו בלית ברירה, בעקבות מחלתה של הכלה.[14] בדומה לכך, כאשר השיא ר' ישבב החסיד, אחד מגיבורי הפיליטון של יעקב חיים קרמר (1852–1918), את בתו למתנגד, הלינו חבריו למניין החב"די 'על אשר נתן לאשתו לקחת חתן לבתו מבני המתנגדים'.[15] הנימה האפולוגטית – שבוודאי

[11] וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 72–76. זאת בשונה מן הנוהג שרווח בחוגי ההנהגה החסידית. ראו על כך: ברגר־סופר, בריתות פוליטיות; וודז'ינסקי, נישואים והנהגה; Marcin Wodziński, Uriel Gellman and Gadi Sagiv, 'Hasidic Dynasties: Geosocial Patterns of Marriage Strategies', *Comparative Studies in Society and History*, 67 (2025), pp. 487–523

[12] על תקפותו של דפוס זה גם בתקופה הנדונה כאן ניתן ללמוד מדברי כותבים אחדים שהסתייעו בו כדי ללמד על קרבה ועל היעדרה של מחלוקת בין חסידים לשאינם, כפי שציין למשל כותב ב'המליץ' כי 'החסיד המאמין בהרבי והמתנגד אשר ישחק להבליו, מעולם לא נמנעו מלאכול אלה עם אלה ולהתחתן זה בזה' (יבא"ר, 'עזרת סופרים: שאלת החיים או ריב עם הסופרים', המליץ, 24 באוקטובר 1882, עמ' 781). ראו גם: אלכסנדרובסקי, שערי יצחק, עמ' נו.

[13] ראו לדוגמה: 'אבא התעקש על מחותן חסיד, אבל כשהציעו שידוכים עם חסידים, סבא [המתנגד] לא הסכים' (קוטיק, מה שראיתי, עמ' 299); 'עיקר תשומת הלב בחקירת הייחוסין ניתנה למוצאם של בני הזוג: מי היו ההורים מצד אמא ואבא – החסידים הם אם מן המתנגדים [...]' (דבורה בכמן [גורדון], 'חתונה בעירה', ספר קובילניק, עמ' 53); 'חסידים לא היו משתדכים עם מתנגדים, וסתם ליטאי נחשב למתנגד. רק מקרה אחד במשפחתנו אני יודע, שבחורה נישאה לליטאי והצדיקו זאת בנימוק שהוא "ציוני נלהב" (כך אמרו באידיש)' (קרוא, שלוש ערים, עמ' 264).

[14] ברנר, בחורף, עמ' 5. על נישואי ה'תערובת' של הוריו של ברנר ראו: שפירא, ברנר, עמ' 14–15.

[15] חיים יעקב קרעמער, 'פולייטון: פרץ על פרץ', המליץ, 17 באפריל 1888, עמ' 775. שידוך חסידי־מתנגדי נוסף נרקם בפיליטון זה בין בנו של ר' ישבב ושפרה, בתו של זלמן המתנגד. במקרה זה ייתכן שההצדקה לכך נעוצה הייתה בנטייתו הכמוסה של זלמן לחסידות, כמו גם במעמדו הרם של ר' ישבב, שהוא 'סוחר נכבד בין כנעני ארץ, מפורסם במעשיו הטובים ובצדקת פזרונו. ואף כי הוא מתנהג בחסידות בכל זאת נכבד הוא גם בעיני המתנגדים, כי אוהב תורה הוא ומכבד לומדיה בהונו ובגרונו' (שם, 10 באפריל 1888, עמ' 713). על קרמר ראו: כתבי אברהם לוינסון, א, בעריכת יוסף שפירא, תל אביב תשט"ז, עמ' 153–155.

הועצמה לצורך הדרמה הספרותית[16] – חוזרת ומופיעה במקורות נוספים, כמו למשל בדבריו של אליהו קפלן, בן בוברויסק, שתהה על נישואי הוריו – חסיד ליובאוויץ׳ ובת מתנגדים מסלוצק.[17] גם מרדכי בער גמזו, בהתייחסו להתקרבות שהסתמנה בין החסידים למתנגדים בדווינסק בראשית שנות התשעים, ציין כי נפרץ מחסום הנישואים שהציבו שתי הקבוצות בעיר ביניהן, אך הבליט את האווירה העכורה הכרוכה בכך: ׳הלא חרפה שברה נפשנו וכלימה תכסה פנינו בבוא החסיד על שמחת בנו לבית מחותנו המתנגד ולא יאכל מבשר זבחו ולא יתגאל בפת בגו׳.[18]

התמונה המתקבלת, אפוא, אינה מצביעה על דפוס מחייב אלא על מגוון דגמי נישואים שרווחו בחברה החסידית בת הזמן.[19] אלה נבעו, ככל הנראה, ממידות שונות של מחויבות לזהות החסידית, מפרשנויות שונות של צורת הביטוי שלה, ואולי במקרים מסוימים אף מתוך התחשבות בהלך הרוח התרבותי והאידאולוגי שביטאו הנער או הנערה המשודכים. כך או כך, דפוסים אלה חוזרים ומלמדים כי כמו אצל הגברים, גם שייכותן של נשים אל החברה החסידית התבטאה במגוון דרכים.[20]

---

[16] החשיבות שייחסו חסידים לזהותו החסידית של החתן או הכלה לעתיד אכן חוזרת בסיפורים ובפיליטונים רבים, וניתן לשער כי גם השקפת העולם המשכילית, שנטתה להבליט את מאפייניה המתבדלים והחד־ממדיים של הזהות החסידית, מילאה תפקיד בהקשר זה. ראו למשל: שמואל ראזענפעלד, ׳פוליטון: נפשות פרחות׳, המליץ, 23 באוגוסט 1891, עמ׳ 2; י״נ [ישעיהו ניסן] גאלדבערג, ׳פוליטון: הרבה שלוחים למקום, או גט מעושה׳, המליץ, 18 בדצמבר 1889, עמ׳ 3; נ״מ שייקעוויטש, ׳פולייטון: מדחי אל דחי׳, המליץ, 21 באפריל 1883, עמ׳ 459–462. עדות לגוזמה שבכך ניתן לראות בנישואיו של שייקביץ (שמ״ר) – מי שבעצמו לא היה חסיד – לבת חסיד. על משפחתו של שמ״ר ראו להלן, בפרק השישי.

[17] קפלן, בית חסידים, עמ׳ 300. יש להדגיש כי אין מדובר בתהייה רטרוספקטיבית של הכותב על נישואי הוריו לאור הידוע לו על דפוסי הנישואים בחברה האורתודוקסית בזמן העלאת הדברים על הכתב, אלא בזיכרונות משיחה שניהל עם אביו בתור נער.

[18] מרדכי בער גמזו, ׳עזרת סופרים: בואכם לשלום מלאכי השלום׳, המליץ, 20 במרץ 1891, עמ׳ 1. על הפילוג בין החסידים למתנגדים בדווינסק ראו לעיל, בפרק הרביעי.

[19] תמונה זו עולה בקנה אחד גם עם דבריה של שֶׁירן פריז, שלפיהם השיוך החברתי־הדתי לחסידות היה השיקול האחרון שעמד לנגד עיניהם של המשתדכים והוריהם. שיקול זה נחלש, לדבריה, לאורך המאה ה־19 ולנוכח עלייתה של ההשכלה, אך גם בשלב זה חשיבותו לא נתבטלה (פריז, נישואים וגירושים, עמ׳ 69–72).

[20] לעיתים אף שימשו הנישואים בין חסידים ומתנגדים שער כניסה לחברה החסידית או ליציאה ממנה – עבור גברים כמו עבור נשים. כך, למשל, היה במקרה של זאב יוסילביץ ממיר – בן לאב ׳משכיל׳, שבהשפעת חותנו החסיד החל להתפלל בשטיבל החסידי, לאמץ מנהגים חסידיים ולהופיע בפני הרבי מסלונים בבקרו בעיירה (י׳ יוסילביץ, ׳אישים מ״דער מיר״׳, ספר מיר, עמ׳ 286–288). וראו גם: י״נ גאלדבערג, ׳פולייטון: טעות שאינו חוזר׳, המליץ, 1 בינואר 1889, עמ׳ 2837–2842.

כאן יש להדגיש כי קיומם של דפוסי נישואים ושל צורות זיקה מגוונות אל החסידות אצל נשים וגברים כאחד אין משמעותו שוויוניות בין גברים לנשים בעדה החסידית. אם נשוב אל הניסיון להתנתק משאלת ה׳שוויון׳ ביחס לנשים בחסידות, הרי שאחת הסיבות לכך היא שזוהי, במידה רבה, שאלה מיותרת; עמדתן הנחותה של הנשים ביחס לתרבות החסידית, הדרתן ממוקדי הכוח, ההנהגה, החידוש והיצירה, ודחיקתן לשוליה החברתיים של התנועה הן מאפיינים שלא ניתן להתכחש אליהם,[21] ושאין בהם כל ממד של הפתעה לנוכח עקרונות היסוד הפטריארכליים של המרחב החברתי־הדתי שבתוכו פעלה החסידות. ואולם, הרושם המתקבל מן המחקרים שעוסקים בהדרתן של נשים מן התנועה, הוא כי התקיים מנגנון הדרה כפול. דהיינו, לא זו בלבד שנשים הוצבו בשולי החיים הפולחניים והציבוריים־הקהילתיים שבמרכזם בית הכנסת, התפילה בציבור, הקריאה בתורה, הרבנות והפסיקה ההלכתית, שירותי הדת, ראשות הקהילה והחברות המקומיות; אלא שהוצב מחסום נוסף בפני כניסתן אל כלל המרחבים המזוהים עם קהילת המשנה החסידית, ובראשם השטיבל וההתכנסויות החברתיות־החסידיות.[22]

בעמודים שלהלן אבקש לבחון מספר תחומים שבהם התקיימו זיקות שוטפות בין נשים ובין העדה החסידית. בחינה זו תכוון אל התחום החברתי של החיים החסידיים כפי שהתקיימו בגבולות הקהילות המקומיות.[23] לא תוצגנה במסגרתה עדות חסידיות ׳נשיות׳ שפעלו בנפרד ובמקביל לעדות החסידיות ה׳גבריות׳, אלא עדויות להכללתן ושותפותן של נשים בתוך הפעילות החסידית ה׳גברית׳ לכאורה.[24] בשלב הראשון תיבחנה

---

[21] שוליות זו אכן עולה אף ממחקרים שהתאמצו לאתר יחס חיובי כלפי נוכחות נשית בחסידות; הזיהוי של דמויות נשיות דומיננטיות או של עמדות חיוביות בספרות החסידית כלפי נשים לא חושף אלא מקרים יוצאי דופן בתוך עושר ספרותי שהינו תוצר של מציאות חסידית גברית, או ניצנים של יחס אוהד החבויים בין שכבות עבות של טקסטים המבטאים יחס שלילי ואף מיזוגניה.

[22] ראו למשל: וודז׳ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ׳ 223.

[23] בשונה, למשל, מהכיוון שבו נקטה קויפמן (נשים חסידיות), שהפנתה את המבט אל עבר ערכים חסידיים כמו ׳עבודה בגשמיות׳ או ׳תפילה מיסטית׳ – המכוונים, כהגדרתה, ליישום ברובד ה׳פנימי׳ – שניתן לאתר עדויות על הטמעתם בקרב נשים. יש לציין כי מרבית העדויות שהביאה קויפמן מתייחסות לנשים שהגיעו משורות ההנהגה החסידית, והן, לטענתה, שימשו מודל לציבור נשי רחב.

[24] אין זה מופרך כי עדות ׳נשיות׳ מעין אלה התקיימו במקומות אחדים, אך מן המקורות לא עלתה אינדיקציה שבכוחה להעיד על תופעה כזו. וראו גם להלן, הערה 75. עם זאת, יש לתת את הדעת על כך שמרבית המקורות נכתבו על ידי גברים, ולפיכך הם משקפים את נקודת מבטם. עדויות ישירות מפרי עטן של נשים חסידיות בנות הזמן הן נדירות למדי. מרבית הנשים החסידיות שהתייחסו בכתיבתן לחסידות בתקופה הנדונה כאן היו בנות לשושלות חסידיות, והן תיארו בעיקר את הדפוסים החברתיים והתרבותיים שרווחו בחוגי ההנהגה. ראו: קאליש, אתמולי; שפרבר, מברדיצ׳ב עד ירושלים; מרים שפרבר, מספורי הסבתא, ירושלים תשמ״ו; הנ״ל, אחותי ואחי, ירושלים תשמ״ט; פינקלר, חיים, עמ׳ 38–79; מלכה שפירא, מדין לרחמים: סיפורים מחצרות האדמו״רים, ירושלים תשכ״ט; רייסר ושלום, האישה הראשונה. חנה שניאורסון (1880–1964) – שהייתה אף היא מקורבת לשושלת שניאורסון

עדויות הקשורות בנוכחותן של נשים במרחבים החסידיים ה׳מוסדיים׳, כלומר, המרחבים שהסדירו את פעילותה של העדה החסידית בתוך הקהילה, ודמו באופן פונקציונלי, כפי שהראיתי לעיל, לדפוסי פעולתן של קבוצות משנה נוספות בקהילה. בחינה זו תאפשר לראות בנשים בנות הזמן אוכלוסייה שהייתה חלק נורמטיבי – גם אם שולי – מן העדה החסידית המקומית, ולמתוח קווי דמיון בין מקומן בחיים הפולחניים והציבוריים של הקהילה היהודית, ובין מקומן בחברה החסידית. במילים אחרות, צורת התבוננות זו תאפשר לטעון כי אף שנשים היו מודרות מחלקים נרחבים מן הפעילות ה׳חסידית׳, הרי שהיה זה תוצר של מקומן השולי בחיים הדתיים בכלל, ולא מנגנון הדרה כפול. לאחר מכן אעבור אל המרחבים החסידיים הייחודיים, כלומר, אל ההתכנסויות החברתיות ואל ההווי החסידי שנוצק לתוכן, ואבקש להראות כיצד המבט על הכללתן של נשים במרחבים אלה מאירה באור נוסף את אופייה הרבגוני של החוויה החסידית בת הזמן.[25]

החב״דית, ולימים, בעת שהעלתה את זיכרונותיה על הכתב, אמו של האדמו״ר החב״די האחרון – פרסה בזיכרונותיה נקודת מבט מעניינת של אשת רב חסידי, אך עיקרם נוגע להתמודדות עם רדיפות הדת תחת השלטון הסובייטי, ולמאסרו של בעלה. ראו: צדי״ק למלך, ד (תשנ״ג), עמ׳ 185–266 (זיכרונות אלה תורגמו לעברית ופורסמו באופן חלקי שנערך לפי סדר ההתרחשויות: חנה שניאורסון, אם בישראל: פרקים מזכרונות הרבנית הצדקנית מרת חנה שניאורסאהן, בעריכת אלתר אליהו פרידמן, כפר חב״ד תשמ״ז, עמ׳ 51–129). אף שהמיקוד כאן יהיה בחברה החסידית הרחבה ולא בחוגי ההנהגה, מובן כי חוויות חיים אחדות שתיארו כותבות אלה הן בעלות ערך גם בהקשר זה, והן תוזכרנה להלן. לעומת העושר הספרותי היחסי של כתיבה נשית על הנעשה בחצרות החסידית, הרי שבזיכרונותיהן של כותבות ׳מן השורה׳ ניתן למצוא התייחסויות קצרות בלבד לתרבות החסידית – ורובן נוגעות לאורחות החיים של אבותיהן או משפחותיהן של הכותבות, ולא להן באופן אישי. חלק מזיכרונות אלה נדונים לאורך פרקי העבודה (למשל: ינאית־בן־צבי, אנו עולים; חן־זהבי, הרב מנחם מנדל; שמ״ר־צונזר, אתמול). זיכרונות מפורטים ניתן לעיתים למצוא בחיבורים המתארים תקופות מאוחרות יותר – כמו, למשל, בזיכרונותיה של גוטה שטרנבוך (1917–2012), שתיארה את ורשה החסידית בין שתי מלחמות העולם, ואת לימודיה בבית ספר ובסמינר ׳בית יעקב׳: גוטה שטרנבוך, גוטה: זיכרונות מעולם שחרב, תרגמה מיכל פלהיימר, ירושלים תשע״ז. ספרי היזכור כוללים אף הם לא מעט פרקי זיכרונות מפרי עטן של נשים, ובהם גם התייחסויות לחסידות, אלא שכותבות אלה סיפקו בדרך כלל רשמים כלליים מההווי החסידי בעיירה ותו לא. ברכה זלצמן היא אחת הדוגמאות החריגות בהקשר זה, וסיפורה יידון להלן. כאן אבקש להדגיש כי מרבית המקורות מפרי עטם של גברים שעליהם אתבסס אין מטרתם לעסוק בנשים באופן ישיר, ואינני מאמצת את הפרשנות שהציעו הכותבים למקומן של הנשים בתוך החברה החסידית, אלא נסמכת על אזכורים הנמסרים ׳כבדרך אגב׳, שיש בהם כדי ללמד על פרקטיקות חסידיות קונקרטיות שבהן נשים היו שותפות.

[25] ראו בהקשר זה את הגישות השונות לחקר חיי הדת של נשים שהציגה וייסלר, קולות, עמ׳ 36–50.

ב. מבט מן השוליים: הזיקה הנשית לעדה החסידית

1. מינויים, מחלוקות ומעורבות קהילתית: קולן העצמאי של נשים חסידיות

בעקבות הטענה המחקרית שגרסה כי נשים לא יכולות היו להיחשב חסידות, ובמיוחד בעקבות הסקירה של מרצ'ין וודז'ינסקי שבה לא זוהתה כל התייחסות אל נשים כאל 'חסידות',[26] מנתה ציפי קויפמן כמה אזכורים מסוג זה.[27] ואכן, גם ביחס לתקופה הנדונה כאן ניתן לאתר מקורות רבים המתייחסים אל נשים כאל 'חסידות' או 'חסידיות'.[28] עם זאת, יש להדגיש כי הכינוי 'חסידה' או 'חסידית' איננו האופן היחיד שבו תיארו בני התקופה את הנשים שהשתייכו בדרך זו או אחרת לחברה החסידית. בהתאם למגוון דגמי ההשתייכות שהצגתי לעיל, גם כאן ניתן לציין מקרים שבהם הסתמנה הפרדה בין הגבר והאישה ביחס לאופן שבו תוארה זהותם החסידית. כך, כמה בנים ובנות למשפחות חסידיות התייחסו אל אביהם בתור 'חסיד', ואל האם, לעומת זאת, בתור 'אישה אדוקה מאוד',[29] או תיארו את הגבר 'בסביבה של חסידים', ואת האישה 'בין הנשים הצדקניות'.[30]

ההכרה במגוון דגמי ההשתייכות של נשים – כמו של גברים – אל החברה החסידית, מחייבת להתנתק מן השאלה המהותנית ומן העיסוק בהגדרות. לפיכך, לא אקבע על יסוד בחירות לשוניות מעין אלה כי נשים בהכרח היו או לא היו 'חסידות'. במקום זאת, אבקש להיעזר בהן כדי להראות שבני הזמן ייחסו משמעות מכרעת דייה לשייכותן החברתית של נשים – תהא עוצמתה אשר תהא – לחסידות, ולברר ביחס לאילו תחומים עשו זאת.

ידיעה שנשלחה לעיתון 'המליץ' מקרסלב (Kraslave) שבפלך ויטבסק בראשית שנות השמונים דיווחה כי עם מותה של הבלנית שהופקדה על המקווה המקומי התקוממו החסידים נגד מינויה של מחליפתה, משום

---

[26] וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 47–51.

[27] קויפמן, נשים חסידיות, עמ' 229–230.

[28] כך, למשל, בפתח אחד מספריו הודה שלום פרלוב (ראו עליו לעיל, בפרק הרביעי, הערות 225–235), לאחותו על תמיכתה בו, תוך שהוא מקדימה לבעלה ומייחד לה את הכינוי 'אחותי **החסידה**' אי"א [אישה יראת אלוהים] מנב"ת [מנשים באוהל תבורך] ב"ק [בת קדושים] מרת אידיל תחי' לאויוש"ט [לאורך ימים ושנים טובות]' (פרלוב, משמרת שלום, בהקדמה, עמ' 6, ההדגשה שלי); כשסיפר פנחס דוב גולדנשטיין על נסיעה לרומניה שבמסגרתה העביר אתרוג אל הצדיק מליאובה, ציין את שמחתה של אחותו, שרה, מששמעה על כך, והסביר זאת בכך 'שאחותי הייתה **אישה חסידית**' (גולדנשטיין, השוחט, א, עמ' 281), ובמקור ביידיש: 'איז דיא **רעכטע חסידה** געווען' (פ"ד גולדנשטיין, מַיין לעבענס־געשיכטע, פתח תקוה תרפ"ח, עמ' 169, ההדגשות שלי). וראו גם: דיינר, אור הלימוד, עמ' 26.

[29] ראו למשל: צילע יעזשאר, 'סאָניע טשעמעלינסקי־נאָוואגרדוסקי', ספר בוטן, עמ' 542.

[30] משה ביק, 'נחום מאטענקא ז"ל', ספר דובוסרי, עמ' 321.

שהייתה 'מתנגדת'. סירוב החסידים להפקיד בידי 'מתנגדת' את הפיקוח על טהרת הנשים, ועמידתם על כך שתמונה 'אישה **חסידה**' על משמרת הקדש',[31] מזכירים במידה רבה את צורת הפעולה החסידית ביחס ל'כלי הקודש' בקהילה; כשם שהתעקשו החסידים לצרוך את שירותי הדת שלהם מידי רבנים, שוחטים ובעלי תפילה מקרב אנשי שלומם – אם מתוך רצון בחיזוק השפעתם הפוליטית־הכלכלית בקהילה, אם מתוך שאיפה לחזק את לכידותם הפנימית, ואם בשל ניואנסים ריטואליים שאותם אימצו – כך גם במקרה זה הם חתרו לחיזוק האוטונומיה הדתית־החברתית־המוסדית שלהם.[32] כותב הדיווח הזכיר אף הוא את 'המחלוקות בערי יהודה בגלל רבנים, שוחטים, חזנים, גבאים, עליות, מושבות בכותל מזרחי וכדומה', אך בהתרחשות המדוברת ראה אירוע חריג – 'מריבה חדשה אשר לא נודעה עד היום בקהילות יעקב'. ואולם, חריגותה של המריבה אינה מעידה בהכרח על חוסר עניין במינוי נשים חסידיות לתפקידים קהילתיים – לבלניות, למובילות התפילה ('זאָגערקע'), לגבאיות בעזרת הנשים וכדומה. שירותי הדת שהופקדו בידי נשים היו ספורים, והנראות הציבורית שלהם הייתה מוגבלת.[33] שיעור העימותים שעשוי היה לפרוץ בעטיים נמוך היה אפוא באופן משמעותי ביחס לאלה שהתרחשו בזירה ה'גברית'. ייתכן כי ההתקוממות בקרסלב מרמזת על תפיסה שהתפתחה בקהילות מסוימות, שמכוחה ייחסו החסידים לתפקידים הפולחניים ששמורים היו לנשים משמעות דומה – אף כי בוודאי לא זהה לחלוטין – לזו שיוחסה ל'כלי הקודש' הגברים.

המחלוקת בקרסלב משקפת עניין שגילתה העדה החסידית – ומדברי הכותב משתמע כי היו אלה בעיקר הגברים שבה – בשייכותה הדתית־החברתית של הבלנית שנקלעה לעין הסערה. לעומתה, מחלוקות שכיחות יותר שפרצו בין חסידים למתנגדים או בין קבוצות חסידים שונות בתוך הקהילה סביב סוגיות כמו מינוי רבנים, תמיכה בצדיקים, שינויים בנוסח התפילה ועוד, חושפות עמדה אידאולוגית או פוליטית שנקטו נשים באופן עצמאי. כך, למשל, בתיאור המריבה שהתלקחה ביאנוב שבפלך גרודנה בין חסידי יעקב לייב ויינגרטן מלובושוב לחסידי אחיו, אברהם אבא, ציין הכותב כי המחלוקת מפלגת משפחות ומפרידה בין 'חסידים' ל'חסידיות'.[34] כך היה גם במחלוקת שפרצה באוזדה שבפלך מינסק בין המתנגדים לבין חסידי קוידאנוב.

---

[31] N.N., 'מעשים בכל יום: קריסלאווע (פ' וויטעבסק)', המליץ, 3 באוגוסט 1883, עמ' 898 (ההדגשה במקור).

[32] ראו בהרחבה לעיל, בפרק הרביעי.

[33] על תפקידים ציבוריים רשמיים אחדים שמילאו נשים בקהילה ראו: רוסמן, נשים יהודיות, עמ' 53–54.

[34] ישראל לעווין, 'מעשים בכל יום: יאנאווא (פ' הוראדנא)', המליץ, 17 במאי 1886, עמ' 544–545. לדיון במחלוקת בין הקבוצות כפי שהיא מתוארת בידיעה זו ראו: רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ' 146–148. על המחלוקת ראו גם: לוי ושיינה לוין, 'שונות מלפני 60–80 שנה', ספר יאנוב, עמ' 66.

הפיצול בקהילה, שהחל במינוי רבנים נפרדים לחסידים ולמתנגדים, התרחב במהרה גם למערכת השחיטה, ועל מנת להמחיש את עומק הקרע ציין אחד מבני העיר כי 'יש אשר האיש ואשתו לא יאכלו בקערה אחת כי האיש מתנגד הוא ואשתו חסידה וכלים מכלים שונים להם'.[35] גם אל המחלוקת האלימה בין חסידי סקווירה וחסידי סדיגורה בצ'רניבצי שבפודוליה, שבה תמך כל מחנה במועמד אחר למשרת הרבנות, הצטרפו הנשים המקומיות.[36] התייחסויות נוספות אל מחלוקות שפרצו בין קבוצות חסידיות חוזרות ומציינות אף הן כי 'גם נשי החסידים לקחו שכם במלחמה־הקדושה',[37] ומתארות מציאות שבה משפחות נקרעות, 'חתנים מחזירים את התנאים לכלות. אברכים שולחים גט לזוגותיהם'.[38] הנימה הסאטירית של הדיווחים, והטון המשכילי־הביקורתי שאפיין את עמדתם של רבים מן הכותבים בעיתונות, עשויים לרמוז כי השימוש בתואר 'חסידה' אינו אלא לעג לשיתופן של נשים בהווי החסידי, על המגרעות שזיהו בו הכותבים.[39] ואולם, גם אם נניח שיש בתיאורים אלה מן הזלזול ומן ההגזמה, הרי שלענייננו לא חשוב גובהן של להבות המחלוקת, אלא עצם שותפותן של נשים בה; זו מעידה באופן ברור על המשמעות שהן ייחסו להשתייכותן החסידית ככזו העומדת בפני עצמה, ואינה תלויה בהכרח בעמדת הבעל או המשפחה.

---

[35] פלוני וכהן הוא, 'מעשים בכל יום: אוזדא (פ' מינסק מחוז איהומען)', המליץ, 31 במאי 1888, עמ' 1135–1136. ידיעה זו מצוטטת גם אצל קויפמן, נשים חסידיות, עמ' 230, במטרה להצביע על השימוש בשם 'חסידה', אלא שכאן אני מבקשת להדגיש גם את נקיטת העמדה בתוך המחלוקת שבה הייתה מעורבת העדה החסידית המקומית.

[36] צוזמר, בעקבי הדור, עמ' 246–247.

[37] 'יצחק בערינבלום, 'מעשים בכל יום: בריסק דליטא', המליץ, 14 במרץ 1884, עמ' 323. על מחלוקת זו ראו לעיל, בפרק הראשון, בסמוך להערה 88.

[38] טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 100–101. גם במחלוקת צאנז־סדיגורה, בשלהי שנות השישים, הופיעו דיווחים על 'פיצולים' או מחלוקות בתוך המשפחה. ראו: אסף, הציץ ונפגע, עמ' 223, והשוו שם, עמ' 375. לעומת מקרים אלה, במחלוקת בין החסידים למתנגדים בדווינסק, כפי שתוארה על ידי שרה פייגה פונר, הוצגו הנשים כקבוצה שלא צייתה לפילוג המוסדי, וביכרה את הגישה המקלה על פני הנאמנות להשתייכות החסידית (פונר, מזכרונות, עמ' 14–15, 25–26). ממקורות אחרים, עם זאת, מתקבל הרושם כי הנשים לא היו הגורם היחיד בעיר שהתעלם מן ההפרדה שנוצרה במערכת השחיטה המקומית (ראו לעיל, בפרק הרביעי, הערה 38). נוסף על כך, פונר עצמה סיפרה במקום אחר בחיבורה על 'אשה עשירה, חסידה', שנטלה חלק בגידוף המתנגדים (פונר, שם, עמ' 15), כמו גם על של נשי החסידים אשר 'הרבו לריב ולקלל' במחלוקת עם המתנגדים (שם, עמ' 18).

[39] לעג זה בולט למשל, בדיווח על חסידים שחגגו את המופת שחולל 'הינוקא' מנחם נחום מטאלנה אשר הצליח 'להוציא חסידה קטנה מבטן אמה': איש פלוני וכהן הוא, 'מעשים בכל יום: שדה לבן (פ' קיוב)', המליץ, 3 בספטמבר 1883, עמ' 1040. ראו גם: אברהם זינגער, 'פוליטון: מעל רמת צופים', המליץ, 23 ביולי 1891, עמ' 2.

עמדתן ה׳חסידית׳ העצמאית של נשים עולה לא רק ממקרי סכסוך ומריבה, אלא גם מן המציאות כפי שתוארה בימי שגרה. כך, למשל, מינדל, אשת השוחט מחוטין שבבסרביה הייתה ׳חסידה נלהבת של האדמו״ר מסאדיגורה, אעפ״י שבעלה נימנה עם חסידי צ׳ורטקוב׳, ואף הייתה נוסעת לסדיגורה לימים הנוראים. בהיבדלותה מבעלה, הבהיר הכותב, בן חוטין, לא הייתה מינדל חריגה: ׳בהרבה משפחות השתייך הבעל לאדמו״ר אחד ואילו אשתו לאדמו״ר אחר׳.[40]

הנקיטה בעמדה ׳חסידית׳ עצמאית, כמו התמיכה האקטיבית בצדיק זה או אחר, מלמדת על הזדהות של נשים עם התגלמותה החברתית של החסידות. וכך, גם מבעד לשתיקתן הספרותית של מרבית הנשים החסידיות בנות הזמן, משמש ההד של בחירותיהן החברתיות והציבוריות, כפי שהוא נשמע מעל דפי העיתונות וספרות הזיכרונות, בסיס איתן דיו המאפשר לזהות את תמיכתן בחצר או בעדה חסידית זו או אחרת, ולהעריך את המשקל שנודע לכך בתוך הקהילה שבה התגוררו.

2. <u>מן המרחב הסמלי אל המרחב הממשי: השטיבל החסידי ועזרת הנשים</u>

התחום הבא שאבקש לבחון הוא נוכחותן של נשים במוקד המרכזי של החסידות בתוך גבולות העיירה, כלומר, בבית התפילה החסידי. בניגוד לטענות העולות מן המחקר באשר להיותו של השטיבל מרחב גברי אקסלוסיבי,[41] עדויות מן התקופה הנדונה כאן מלמדות על קיומן של ׳עזרות נשים׳ בשטיבלאך חסידיים שפזורים היו באזורים שונים ברחבי תחום המושב.

דיווח מבוטן שבפלך גרודנה שהתפרסם בעיתון ׳המליץ׳ בשנת 1884 ביקש ליידע את הקוראים ׳במלחמת מצווה שהיתה לחסידי העיר עם הנשים החסידות׳. לדברי כותב הדיווח, כשנתיים קודם לכן ייחדו חסידי סלונים המקומיים חדר לנשים בבית התפילה שלהם, והאחרונות רכשו בו מקומות ישיבה קבועים. עם מותו של הצדיק אברהם ויינברג מינו לעצמם החסידים בבוטן מנהיג מקומי, והחליטו להפקיע את החדר מן הנשים,

---

[40] שלמה זלצמן, ׳מינדל אשת השוחט נוסעת לאדמו״ר׳, ספר חוטין, עמ׳ 97. וראו גם את הפיליטון העוסק ברבה של העיירה ׳כרפס׳, ובדבקות המוחלטת שלו ושל רעייתו בצדיקים שונים: י״נ גאלדענבערג, ׳פולייטון: מלך והדיוט׳, המליץ, 26 ביולי 1886, עמ׳ 907–908.

[41] ראו למשל: שטמפפר, התפשטות החסידות, עמ׳ 206; וודז׳ינסקי, חסידות, עמ׳ 52–56, וראו את ההסתייגויות – במיוחד לגבי גליציה – שהובאו שם, בסמוך להערות 24–25. דוגמה למניין שפעל ברישיון השלטונות ההבסבורגיים בביתו של חסיד בלבוב בשנות הארבעים של המאה ה־19, והוקצו בו גם מקומות לנשים, מובאת במאמרה של מנקין: Rachel Manekin, ‘Praying at Home in Lemberg: The Minyan Laws of the Habsburg Empire 1776–1848’, *Polin*, 24 (2012), p. 67. לדוגמה לשטיבל חסידי בוויירושוב (Wieruszów; פלך קאליש) שבו הייתה נוכחות נשים ראו: לוין, ארכיטקטורה, עמ׳ 104.

ולשכן בו את המנהיג החסידי החדש. והנה, אף שהוותק הקצר של עזרת הנשים בשטיבל החסידי בעיירה עשויה לרמוז לכך שמדובר בתופעה חדשה, הרי שלא כותב הדיווח, שהתמקד בקטטה האלימה שהתפתחה בין הנשים לגברים, ולא העורך, התייחסו לעצם קיומה של עזרת הנשים בשטיבל כאל תופעה יוצאת דופן.[42]

התייחסויות רבות אל עזרות נשים שמוקמו בבתי תפילה חסידיים מופיעות במקורות – הן בעיתונות בת הזמן והן בפרקי זיכרונות מאוחרים – כבדרך אגב. אזכורים אלה מחזקים את הרושם כי בני הזמן לא ראו בעזרת הנשים בשטיבל עניין חריג הדורש תשומת לב מיוחדת, ומאפשרים להסיק כי מדובר בתופעה רווחת למדי. על קיומה של עזרת נשים בבית המדרש של החסידים באוזדה שבפלך מינסק, לדוגמה, ניתן ללמוד מדיווח על מהומה שעוררה אחת הנשים במקום בשל שערותיהן של כמה מן הנוכחות שבצבצו מבעד לפאות הנוכריות שלראשיהן.[43] בדומה לכך, על הימצאותה של עזרת נשים באחד מבתי התפילה החסידיים בקמין קושירסקי שבוולין מעידים זיכרונותיו של בן העיירה, שסיפר על ספר התורה שתרמה המיילדת המקומית, מילקה, לשטיבל של חסידי סטפן, שבו נהגה להתפלל בימים הנוראים.[44] בזיכרונותיו מן השטיבל של חסידי סטולין בדומברוביצה שבוולין סיפר אחד מבני העיירה על הצפיפות במקום בערב שבת, לרגל ביקורו של הרבי מסטולין. בתוך כך, תיאר גם את עזרת הנשים, שהייתה מלאה בנשים שהמתינו לבוא הצדיק.[45] זיכרונותיו של בנו של גבאי בית המדרש הסטולינאי ביאנוב שבפלך גרודנה, שסיפר כיצד החביא האב במהלך מלחמת העולם הראשונה את 'כתר התורה' המהודר שרכש כשנה קודם לכן, חושפים אף הם כי הכתר הוסתר מתחת לרצפת עזרת הנשים.[46] גם זיכרונותיה של מרים שור־שפרבר (1900–1992) מן התקופה שבה התגוררה משפחתה באודסה מלמדים על מקומות לנשים באחד המניינים החסידיים בעיר.[47] על חסידי ברסלב שהתגוררו בקרבת ברדיצ'ב סיפר אברהם רכטמן – שפגש בהם במסגרת המשלחת האתנוגרפית בראשות ש' אנ־סקי שבה נטל חלק

---

[42] 'מעשים בכל יום: מבוטען (פלך הוראדנא)', המליץ, 24 במרץ 1884, עמ' 369. וראו על כך גם לעיל, בפרק הראשון, בסמוך להערה 83. אף שמדיווח זה ברור כי עזרת הנשים בשטיבל החסידי המדובר היא חידוש, הרי שממרבית העדויות לא מתקבל הרושם כי מדובר בתופעה חדשה. כך או כך, כדי להכריע בסוגיה זו נדרש מחקר השוואתי מעמיק לתקופות מוקדמות.

[43] אחי"ה, 'מעשים בכל יום: אוזדא (פלך מינסק)', המליץ, 25 במאי 1883, עמ' 582–583, ותגובת ארז שם.

[44] י' בן משה, 'אַ סיום הספר אין שטעטל', ספר קמין קושירסקי, עמ' 537.

[45] יצחק פייגעלשטיין, 'נאָך אייניקע פאַקטן וואָס טאָרן נישט פאַרגעסן וועלן', ספר דומברוביצה, עמ' 807.

[46] מנחם מדניק, 'זכרונות מבית הורי', ספר יאנוב, עמ' 68.

[47] שפרבר, מברדיצ'ב עד ירושלים, עמ' 60.

– כי היו מגיעים ל'סעודה שלישית' בקלויז יחד עם נשותיהם, שעבורן הייתה כניסה נפרדת.[48] נוסף על אזכורים אלה, תקנות מן השטיבל הסלונימאי בדרוהיצ'ין שבפלך גרודנה, העוסקות בהופעתם החיצונית של מתפללי השטיבל, גברים ונשים כאחד, מלמדות גם הן על נוכחות סדירה של נשים בין כתליו.[49]

קיומה של עזרת נשים ונוכחות של מתפללות בבית המדרש החסידי היו אפוא תופעה מוכרת. מובן, עם זאת, כי לא בכל שטיבל הוקצו מקומות לנשים; ההדגשה שהוסיפו חלק מן הכותבים, שפירטו את בתי התפילה שפעלו בעירם וציינו באילו מהם פעלה גם עזרת נשים, ממחישה זאת היטב. כך, למשל, עולה מדברי בן לובומל שבוולין, שמנה את בתי המדרש החסידיים שפעלו בעיירה, וציין כי 'באחדים מהם היתה גם עזרה לנשים'.[50] ואולם, מצב זה לא היה שונה בהכרח מן הנוהג המקובל ביתר בתי התפילה שפעלו בקהילה.[51] דומה כי בעוד שבבתי הכנסת הקהילתיים הגדולים 'עזרת נשים' הייתה דבר מובן מאליו, הרי שבבתי המדרש, במניינים פרטיים ובבתי תפילה קטנים או ארעיים – חסידיים ושאינם – מקום לנשים היה בגדר תוספת אפשרית נפוצה אך לא הכרחית.[52]

עדויות על שימושים שונים שנעשו בשגרה בעזרות הנשים שבבתי המדרש החסידיים מצביעות על הנוכחות הדלה של מתפללות בתוכן, כמו גם על החשיבות הפחותה שיוחסה להן על ידי הציבור החסידי. אומנם, בבוטן, כפי שהראיתי לעיל, מחו הנשים על הפקעת חדר התפילה שלהן, ונאבקו על מנת לעצור את המהלך. ייתכן שמאבק זה קשור בגילו הצעיר של מרחב התפילה שלהן, בעמדה האקטיבית החדשה שאליה הוא רומז,

---

[48] אברהם רעכטמאן, יידישע עטנאגראַפיע און פאלקלאר: זכרונות וועגן דער עטנאָגראַפישער עקספעדיציע, אָנגעפירט פון ש' אנ־סקי, בואנוס איירס 1958, עמ' 255.

[49] פולה, זיכרונות, עמ' 101–102.

[50] משה ליפשיץ, 'ארגון הקהילה היהודית', ספר לובומל, עמ' 117–118. השוו: גרמי, בתי הכנסת, עמ' 160. וראו גם: יהודה בן יעקב גרמייזא, 'מעשים בכל יום: האמעל (פ' מאהילוב)', המליץ, 20 במאי 1889, עמ' 1.

[51] לדוגמה לבית מדרש קהילתי (לא־חסידי), שבו לא יוחד מקום לנשים ראו: יעקב באסניאק, 'די קאַלטע שוהל', ספר הורודץ, עמ' 38–39; ע' בן עזרא, 'אָנמערקונגען וועגן דער קאַלטער שוהל', שם, עמ' 41.

[52] לוין, ארכיטקטורה, עמ' 101–103. בתוך סדר חברתי זה, ככל שגדלה הקהילה החסידית, היא אימצה בחלק מן המקומות (ולא בכולם, וראו לעיל, בפרק השלישי, בסמוך להערה 66) דפוסי התארגנות המאפשרים פנייה אל הרוב, ונכנסה אל בתי הכנסת הקהילתיים, שבהם נכללו גם עזרות לנשים. ראו, למשל, על עזרות הנשים בבתי הכנסת המרכזיים ברוסטוב ובחרקוב, שהיו נתונים תחת השפעה חב"דית: חיטריק, רשימות דברים, עמ' 424–425. על עזרת הנשים בנבל שבפלך ויטבסק, שלפי כמה עדויות הייתה, לכל הפחות במאה העשרים, עיירה 'חב"דית' לחלוטין (ראו על כך לעיל, בפרק הרביעי, הערה 84) ראו: אוריאלי, בשוב בנים, עמ' 22.

ובביקורת שהחלו משמיעות חלק מן הנשים בנות הזמן כלפי הזנחתן של עזרות הנשים בקהילות.[53] ואולם, במקומות רבים אחרים שימשו עזרות הנשים באופן שוטף, וככל שמשתמע מן המקורות גם באין מפריע, לצורכי מקום לימוד לילדי ה׳חדר׳,[54] אירוח של חסידים,[55] וכדומה. אלא שגם במציאות זו לא היה כל חידוש ביחס לבתי מדרש אחרים. ככלל, שימשו עזרות הנשים את המתפללות בימי שבת וחג, ונותרו שוממות לאורך ימות השבוע.[56] ולדימיר לוין, שהבחין בין סגנונות אדריכליים שונים של ׳עזרות נשים׳ בבתי הכנסת במזרח אירופה, הראה כי בתקופה הנדונה כאן אימצו חלק ניכר מבתי הכנסת הגדולים דגם חדש של הפרדה מגדרית, שהכניס את הנשים לתוך אולם התפילה המרכזי באמצעות בניית גלריות פנימיות. עם זאת, כפי שהראה לוין, גם בתקופה זו הוסיפו לפעול במקומות רבים עזרות נשים שהופרדו באופן הרמטי מעזרת הגברים. מרחבים נשיים אלה היו זמינים לצורך מגוון פעילויות חברתיות וקהילתיות שהתקיימו בהם באופן שגרתי ומבלי להפריע למהלך התפילה.[57]

הימצאותן של עזרות נשים בחלק גדול מבתי המדרש החסידיים, כמו גם הדמיון הפונקציונלי ביניהן ובין המרחבים הנשיים בבתי המדרש הלא־חסידיים בקהילה, מאפשרים לטשטש את ההבדלים בין השטיבל ובין

---

[53] ראו להלן, בסמוך להערה 185.

[54] אהרונסון, סבא, עמ׳ 41; יעקב פלאט, ׳די דערציאונג ביז דער ערשטער וועלט־מלחמה׳, ספר קמין קושירסקי, עמ׳ 477–478; י״צ גאלפערין, ׳מיינע מלמדים׳, ספר לוצק, עמ׳ 339.

[55] ברמאן־קופלוביץ׳, על בית אבא, עמ׳ 498.

[56] כותבי זיכרונות אחדים הדגישו את נוכחותן של נשים בבתי הכנסת דווקא בימים הנוראים, ולעיתים גם בשבתות ובחגים. ראו למשל: שלמה מיליקובסקי, ׳איבניץ – עיירת מולדתי, בסוף המאה התשע־עשרה׳, ספר איבניץ, קמין, והסביבה, תל אביב 1973, עמ׳ 39; גולדשמידט, ינובה שלי, עמ׳ 18. וראו גם: לוין, ארכיטקטורה, עמ׳ 103–104; רוסמן, להיות אישה יהודייה, עמ׳ 421, 424–426. רוסמן הציג את תפיסת הגר״א שלפיה ראוי שנשים תימנענה מביקור בבית הכנסת בשל הקנאה והחמדנות שעלולות להתפתח ביניהן, ולצידה דן בהכרה הגוברת בחשיבות הכללתן של נשים בזירה הדתית, שהתבטאה החל מראשית העת החדשה בהתמודדות מתוחה אל מול המנהגים שנתקבעו בהקשר זה בעבר.

[57] לוין, שם, בעיקר עמ׳ 117–119. על קביעת מקומם של ׳חדרים׳ ו׳תלמודי תורה׳ בעזרות נשים בבתי מדרש קהילתיים ראו: קוטיק, נע ונד, עמ׳ 247; יונה קראוויעץ, ׳יאנעווע און אירע יידן׳, ספר יאנוב, עמ׳ 117; מזא״ה, זיכרונות, א, עמ׳ לה. וראו דוגמאות נוספות המובאות אצל אולשקביץ, ׳לדות יהודית, עמ׳ 83, הערה 67. לשימוש בעזרת הנשים לצורך מקום מגורים לנזקקים ראו: מזא״ה, שם, עמ׳ מג–מד; יצחק טוניק, ׳ר׳ מאיר חייטוביץ׳, ספר סטויבץ, עמ׳ 104. ההפרדה המלאה של עזרות הנשים מן המרחבים הגבריים ותפקודן כישות העומדת בפני עצמה עולים גם מן האזכור הנפרד של תרומות שהגיעו בערב יום הכיפורים מבית המדרש החסידי בפינסק – ׳בית מדרש חסידים׳, ולצידו ׳חסידים עזרת נשים׳ (המליץ, 6 בדצמבר 1894, עמ׳ 5). עם זאת, אין זה מן הנמנע כי לצד בתי תפילה חסידיים שבתוכם פעל חדר ייעודי לנשים, באחרים הוקצה מרחב לנשים באמצעות הצבת מחיצה בתוך אולם התפילה.

בתי תפילה אחרים בכל הנוגע לשייכות הנשית אליהם. גם בהיעדר התייחסויות מפורשות של נשים לאופן שבו תפסו את זיקתן לשטיבל החסידי, ניתן להניח כי מערכת היחסים שכוננו עמו דמתה במידה רבה לזו שקיימו יתר הנשים בנות הזמן עם בתי התפילה הקהילתיים, וכי היא עוצבה בהשראת מקומן של הנשים בתוך מוסדות הקהילה והחיים הפולחניים־הציבוריים שהתנהלו בה.

התמונה נעשית מורכבת יותר כאשר בוחנים את הימצאותן של עזרות נשים בבתי המדרש שפעלו בחצרות הצדיקים. מחקרים שבחנו את שותפותן של נשים בעלייה לרגל אל חצר הצדיק הראו כי נוכחות נשית בחצרות החסידיות הייתה עניין שבשגרה, אך הדגישו את המגבלות ואת המחסומים שהוצבו בפני שיתופן המלא של המבקרות בהווי ובפעילות שהתקיימו בחצר. היחס הממסדי אל נשים השתנה מחצר לחצר. בחצרות אחדות הן נזקקו למתווכים בדמות גבאי, בעל, אב או אשת הצדיק על מנת להעביר את בקשותיהן. באחרות הן היו זכאיות, אומנם, לפגוש את הצדיק באופן אישי, אך גם בהן הן הודרו מיתר הפעילויות שהתרחשו בחצר.[58] ניתן, אם כן, לשער כי שלילת החוויה הקולקטיבית מן הנשים בחצר התבטאה גם בהיעדרה של עזרת נשים. ואכן, אזכורים של מקומות מוסדרים לנשים בחצרות הצדיקים הם נדירים למדי.[59] עם זאת, גם אם על פי הדפוס הרווח לא יוחדו מקומות תפילה והתכנסות לנשים בחצרות הצדיקים, מובן שלכלל זה היו גם חריגות.

כמה מחוקרי החסידות שביקשו לשלול את חברותן של נשים בעדות החסידיות נסמכו, בין היתר, על תשובה שסיפק הצדיק מאיר רוטנברג מאפטה (1760–1831) בחקירה שעניינה עמידה על טיבה של החסידות, שאליה זומן מטעם המשרד הממשלתי לעדות דתיות בפולין הקונגרסאית. בתשובה לשאלה האם יקבל נשים

---

[58] רפפורט־אלברט, הופעתו של ציבור נשי, עמ' 17*–32* ; וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 57–65 ; דיינר, אור הלימוד, עמ' 27–28. למקורות נוספים שמהם עולה הדרתן של נשים מבתי המדרש של הצדיקים ראו: קסטילניץ, מזקנים אתבונן, ב, עמ' עה–עו ; טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 198 ; מונדשיין, מגדל עוז, עמ' ריח–ריט.

[59] מרבית כותבי הזיכרונות שתיעדו את המבנה הפיזי של חצרות חסידיות, ובתוכו את בית המדרש ואולם התפילה, לא הזכירו את הימצאותה של עזרת נשים בתוכו. ראו את הדוגמאות המובאות לעיל, בפרק השני. נוסף על דוגמאות אלה, ראו גם את התיאור של חצרות סקווירה וצ'רנוביל: טברסקי, בחצר הצדיק, עמ' 19 ; טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 14 ; ינאית־בן־צבי, דמותה, עמ' 116–117. לעומת תיאורים אלה, שבהם אין כל התייחסות להימצאותה או להיעדרה של עזרת נשים, בתיאור חצרו של דוד מסווראן כפי שהובא בזיכרונותיו של ברוך שוורץ, שהתגורר בעיירה בשנות השבעים של המאה ה־19, צוין מפורשות כי בקלויז לא הייתה עזרת נשים: שוורץ, חיי, עמ' קפט. על חצר טאלנה בשמחת תורה כתב נחמן חסיד כי 'החלונות פתוחים לרוחה ואדניהם זרועים נשים ובתולות, שגם הן מותרות הפעם לבוא לעזרת־האנשים ולחזות בנועם פני הרבי' (נחמן חסיד, 'פרורים', רשומות, ב [תרפ"ז], עמ' 455). אף שמן ההדגשה כי בהזדמנות זו הותר לנשים להיכנס לעזרת הגברים עשוי להשתמע כי הייתה במקום גם עזרת נשים, הרי שתיאורים נוספים של החצר אינם מזכירים את קיומה: טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 28–29 ; מינקובסקי, מספר חיי, א, עמ' 113.

לקהילתו השיב הצדיק כי 'הן רשאיות לבוא לבית המדרש, ואולם, באופן כללי, נשים אינן חסידות'.[60] אם נתמקד בפן המעשי, ונתעלם, כפי שביקשתי לעשות, מן השאלה המהותנית ביחס ל'חסידותן' של נשים – שאלה שבלאו הכי אינה רלוונטית כאשר מדובר בהצהרה הניתנת מפי גבר ואין בה כדי לשקף את תודעתן העצמית של נשים – הרי שלפי תשובת הצדיק לא הוטלה מגבלה עקרונית על נשים להגיע לבית המדרש שלו לצורכי תפילה או האזנה לדרשותיו. אין זה מחייב, אומנם, כי בפועל הוקצו מקומות לנשים בבית מדרשו של הצדיק מאפטה, אך מן הדברים משתמע כי אפשרות כזו לא הייתה בלתי סבירה. עדויות אחדות מן התקופה הנדונה כאן אכן מלמדות כי אפשרות זו, גם אם לא רווחה בחצרות חסידיות, התקיימה בכמה מהן. על בסיס הניתוח של כמה דוגמאות כאלה, אבקש להציע הסבר שיבאר את תפקידן של עזרות הנשים בחצרות הצדיקים – במקומות שבהם הופיעו – ואת הצורך המרכזי שאותו שירתו.

המבנה של חצר ליובאוויץ' מתואר בזיכרונותיהם של כמה מבני התקופה. על פיהן, בית המדרש של האדמו"ר, שלום דוב־בער, חולק ל'אולם גדול' שנבנה בתקופת אביו, שמואל שניאורסון,[61] ושימש לתפילה וללימוד של הבוגרים שבתלמידי ישיבת 'תומכי תמימים', ול'אולם קטן', אשר ניצב ממולו. ה'אולם הקטן' שימש את הצדיק, את בני העיירה ואף חלק מן התלמידים לתפילה במשך כל ימות השנה, למעט בימים

[60] לשימוש בתשובה זו כראיה לכך שנשים לא היו חסידות ראו: רפפורט־אלברט, הופעתו של ציבור נשי, עמ' 10*; וודז'ינסקי, חסידות, עמ' 48. לפרשנות שונה של תשובה זו ראו: דיינר, אנשי משי, עמ' 44, 182. על החקירה ראו: וודז'ינסקי, חסידות ופוליטיקה, עמ' 77–114; דיינר, שם, עמ' 109–113. לפרוטוקול החקירה ראו: Marcin Wodziński, *Źródła do dziejów chasydyzmu w Królestwie Polskim, 1815–1867: w zasobach polskich archiwów państwowych*, Kraków–Budapest 2011, pp. 162–164

[61] ראו את ההתייחסות לבנייה המחודשת של בית המדרש לאחר השריפה בקיץ 1868: שמואל שניאורסון, אגרות קודש, ברוקלין תשס"ב, עמ' מ–מב.

הנוראים.[62] מרבית כותבי הזיכרונות אינם מזכירים את קיומה של עזרת נשים בחצר, באולם או בסמיכות לו.[63] על פניו, הם מאוששים בכך את המסקנה המתבקשת מגישתו של שלום דוב־בער שניאורסון, שסירב לקבל נשים לפגישות אישיות, ומעידים על היעדרה של חוויה נשית קולקטיבית מחצר ליובאוויץ׳ בתקופה הנדונה כאן.[64]

והנה, שאלה הלכתית שהפנה שלום דוב־בער אל ׳אחד מהלומדים דפה׳ בשנות השמונים עוסקת במיקומה של עזרת הנשים שבבית מדרשו.[65] מדבריו עולה כי אמו, רבקה, נהגה להצטרף לתפילה באופן קבוע מעזרת הנשים שבקומה העליונה – וכי ׳מנהגא היה תמיד להתפלל במניין׳. מאחר שהתקשתה בעלייה במדרגות, ביקש שלום דוב־בער להקל עליה, ולהעתיק את עזרת הנשים לקומת הקרקע. במכתבו הציג שתי אפשרויות לעשות

---

[62] הר־שפר, ליובאוויץ׳, עמ׳ 86 ; ששונקין, זיכרונותי, עמ׳ 36–37 ; חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 331–332, ושם מובאים גם תרשימים של החצר ושל המבנה הפנימי של ׳האולם הגדול׳ ששורטטו בהנחיית המחבר. גם פסח רודרמן (1854–1886), שהתייחס לתקופה מוקדמת יותר, תיאר את התפילה בחצר בראש השנה ׳בבית הגדול (דער גראָסע זאאַל [כך במקור]) של אדמו״ר, בית אשר אין בתוכו כי אם חדר אחד גדול ורחב ידיים מאד, בנוי אך לימים הנוראים, אשר בהם יתאספו חסידים הרבה מארבע כנפות הארץ וצר להם המקום בבית התפילה התמידי׳ (פסח רודערמאנן, ׳צרור מכתבים מאת מי שהיה חסיד׳, השחר, ז [תרל״ו], עמ׳ 132). על הפיכתו של ׳האולם הגדול׳ למרכז חיי הישיבה ראו גם: לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 100.

[63] יוצא דופן הוא כהן, ליובאוויץ׳ וחייליה, עמ׳ 21, שהזכיר את הימצאותה של עזרת נשים, והביא (שם, עמ׳ 22) תרשים של חלק מן החצר, ובכלל זה ציון של עזרת הנשים בעלייה של ׳החדר הקטן׳. התרשים שורטט על יסוד דבריו של זלמן שמעון דבורקין (בערך 1900–1985), שנמנה על תלמידי הישיבה (דבורקין חילק בתרשים בין ׳אולם קטן׳ ו׳חדר קטן׳ – הפרדה שאינה מצויה בתרשים של חיטריק. דבורקין וחיטריק למדו בליובאוויץ׳ באותן שנים, בראשית העשור השני של המאה העשרים. סביר להניח כי אין מדובר בשינויים שנעשו במבנים עם הזמן אלא בדקויות שונות שאליהן התייחס כל אחד מהם או בטעויות דקות הנובעות ממגבלות הזיכרון). חיטריק עצמו הזכיר אף הוא באחד מפרקי זיכרונותיו, כאשר תיאר את הימים הנוראים בחצר בחודשים שלאחר פרוץ מלחמת העולם הראשונה, את עזרת הנשים (חיטריק, שם, עמ׳ 355), אך, כאמור, התעלם ממנה לחלוטין בפרק שבו תיאר בהרחבה את מבנה חצר ליובאוויץ׳, כמו גם בתרשים שצירף לפרק זה.

[64] רפפורט־אלברט, הופעתו של ציבור נשי, עמ׳ 28*–32*. הנשים שהחלה לקבץ סביבה אשת האדמו״ר, שטרנא שרה, עמדו עמה בקשר באופן אינדיבידואלי לצרכיהן האישיים, וכן גויסו לפעילות פילנתרופית שלא הגיעה לכדי איחוד קולקטיבי של הנשים בחצר. ראו שם, עמ׳ 34–44 ; רפפורט־אלברט, מאישה כחסידה, עמ׳ 447–450. פעילות בעלת אופי דומה הובלה על ידי נשות צדיקים נוספות, וזו מעידה על מעורבותן בתפקידים בעלי אופי מנהיגותי שלא היו כרוכים בגיבוש של ציבור נשי דווקא. ראו למשל: גוברין, היינו כחולמים, עמ׳ 34 ; איבנסקי, הרבי מקוידאנוב, עמ׳ 56.

[65] איגרות הרש״ב, ה, עמ׳ קצט–רה. לתיארוך האיגרת לטווח השנים תרמ״ד–תרמ״ט ראו שם, עמ׳ קצט, בהערה. גם שם מובא התרשים של דבורקין (ראו לעיל, הערה 63). השרטוט של דבורקין, שלמד בישיבה לפחות שני עשורים לאחר משלוח שאלה זו, מלמד כי השינוי שהוצע בה לא יצא לפועל, וכי עזרת הנשים לא הורדה אל קומת הקרקע. על זהותו של הנמען – חיים משולם זלמן נייְמרק – ראו: שניאורסון, שו״ת תורת שלום, עמ׳ כה–לא (אורח חיים, סימן ט), הערה א.

כן – לקבוע את עזרת הנשים באולם הקטן שבו, כאמור, נהגו להתפלל ולקרוא בתורה, ובו הוצב שנים אחדות קודם לכן ארון קודש עם ספרי תורה; או לקבעה במסדרון המעבר, לפתוח בו חלון שיאפשר לשמוע את התפילות, ואת המסדרון להעביר לתוך האולם הקטן. הנחת היסוד שעמדה בבסיס השאלה היא שהפיכתו של בית כנסת לעזרת נשים משמעותה הפקעתו מקודש לחול.[66] לפיכך, פירט שלום דוב־בער במכתבו חמש קטגוריות של בתי כנסת המוכרות בספרות ההלכתית, הציג את סברתו באשר לקטגוריה שאליה יש לשייך את האולם המדובר, וביקש את חוות דעתו של הנמען בסוגיה זו.[67]

נחיתותה ההלכתית של עזרת הנשים והדרתן של המתפללות מן הריטואלים המכוננים של התפילה בציבור היתרגמו גם בליובאוויץ', כבכל בתי הכנסת המסורתיים והאורתודוקסיים, לנחיתות חברתית ותרבותית שהתבטאה בגודלה המצומצם ובהצבתה בשולי המבנה. אף על פי כן, שאלתו של שלום דוב־בער, לבד מכך שהיא מעידה באופן ברור על הימצאותה של עזרת נשים בחצרו, אינה מטילה ספק בצורך או בלגיטימיות שבקיומה של עזרה זו. מדוע, אם כן, התעלמו ממנה כותבי הזיכרונות השונים? לכך עשויים להיות מספר הסברים. צבי הר־שפר, שתיאר את החצר בימי הצדיק הקודם, שמואל – שגם בתקופתו, כמשתמע מן השאלה, נהגה רעייתו, רבקה, להתפלל בציבור – התמקד בזיכרונותיו במבנים הגדולים שהעניקו לחצר ממד של בולטות ביחס לעיירה, ומובן כי עזרת הנשים לא הייתה ראויה לציון בהקשר זה; יהודה חיטריק ונחום שמריהו ששונקין (1889–1975) תיארו את החצר בימי לימודיהם בישיבה בעשור הראשון והשני של המאה העשרים.[68] גם כאן לא מילאה עזרת הנשים תפקיד בעל משמעות, ואפשר שבתקופה זו, כשני עשורים ויותר לאחר שהתעורר הצורך בהעתקת מקומה, היא מילאה תפקיד שולי עוד יותר.[69] כך או כך, התעלמויות אלה

---

[66] בהמשך סייג זאת והביא נימוקים שונים שבגינם אין מדובר ב'חולין' של ממש, בין היתר כיוון שלאמו יש קביעות בתפילה בציבור, שכן התמידה בה כל ימיה.

[67] תשובתו של ניימרק נדפסה על ידי תלמידי ישיבת ליובאוויטש טורונטו: קובץ הערות וביאורים בתורת אדמו"ר, עא (תש"פ), עמ' מג–מז. ניימרק פסק כי הפיכת המסדרון לעזרת נשים אינה מציבה כל בעיה הלכתית כיוון שהיא בגדר 'עלייה בקודש', ולצד זאת לא פסל גם את האפשרות הראשונה שהציע הצדיק.

[68] ששונקין הגיע לליובאוויץ' בשנת 1905 (ששונקין, זיכרונותי, עמ' 29, 35–36); חיטריק הגיע לשם בשנת 1913 (חיטריק, רשימות דברים, עמ' 324).

[69] ברור, עם זאת, כי היא הוסיפה להתקיים גם בשלב זה. מזיכרונות שהעלה על הכתב נכדה, יוסף יצחק, עולה כי רבקה שניאורסון הוסיפה להתפלל בציבור גם בימיה האחרונים (בשנת 1914): שניאורסון, דברי ימי הרבנית, עמ' סח. בזיכרונותיו של חיטריק, שהזכיר את עזרת הנשים במנותק מן התיאור המקיף של החצר, נכתב כי בעזרת הנשים, שמצויה הייתה בקומה העליונה של החדר השני, 'התפללו כבוד הרבניות הצדקניות ובנות ביתן, ועוד נשים מעטות' (חיטריק, שם, עמ' 335).

מרמזות כי ייתכן שעזרות נשים ששירתו – כמו את רבקה שניאורסון – בראש ובראשונה את הנשים במשפחת הצדיק, פעלו בחצרות חסידיות נוספות, וכי היעדר ההתייחסויות אליהן בתוך השחזורים השונים של מבני החצרות מקורו בשוליותן ובחוסר הבולטות שלהן הן במבנה הפיזי והן במרקם החיים הדתי והחברתי של החצר.

שתי עדויות נוספות על קיומה של עזרת נשים בחצר חסידית מגיעות מחצרות קטנות. את קיומה של עזרת נשים בחצר ברזנה שבוולין הזכיר יהודה לייב יונתן, כאשר תיאר את בית סבו, הצדיק חיים טויבמן: 'פרוזדור אחד ארוך חוצה את הבית לשניים: בית־המדרש ועזרת נשים מכאן, ובית סבא מכאן'.[70] בדומה לכך, על יוסף דוד קצנלבוגן מלוצק (נפטר 1935), משושלת נסכיז, סופר כי –

> אשתו הרבנית, נאה ואצילית, הזכירה בהילוכה גינוני מלכים ונסיכים. היא הייתה מופיעה בשמלת־המשי הארוכה שלה, עם השביס המקושט באבני־חן ופנינים לרוחב מצחה, נכנסת לעזרת־הנשים בבית־המדרש ומזמינה את הילדים לבוא לביתה, שם היתה מחלקת להם דובשניות. והרבי יחד עם חסידיו היו רוקדים בבית־מדרשו ״הלוצקאי״ עד אור הבוקר.[71]

הימצאותן של עדויות על קיומם של מרחבים נשיים דווקא בחצרות 'קטנות' ובעלת אופי מקומי,[72] מחזקת את הרושם שלפיו עזרות נשים, ככל שנמצאו בחצרות חסידיות, שירתו את הנשים ממשפחת הצדיק ואת הנשים המקומיות, ולא ציבור של נשים שנטל חלק בריטואל 'העלייה לרגל' אל החצר.[73] הבחנה זו מקבלת אישוש גם בזיכרונותיה של גולדה פינקלר (1903–1991), שציינה כי עזרת הנשים הקטנה שנלוותה לבית המדרש של סבה, אברהם איגר מלובלין (בערך 1846–1914), שירתה את הנשים במשפחתה ועוד נשים ספורות בלבד.[74] עדותה

---

[70] יונתן, נוף וגזע, עמ' 10.

[71] מ״ש גשורי, ״הרבי מנסחיז' וממשיכיו', ספר לוצק, תרגם מאיר גף, [תל אביב] תשס״ז, עמ' 356.

[72] על גודלה והשפעתה של חצר ברזנה ראו לעיל, בפרק השני. באשר לחצר בלוצק – אין בידיי עדויות מדויקות שיאששו את ההשערה ביחס לגודלה המצומצם, אך מריבוי הצדיקים משושלת נסכיז שפעלו בשנים הנדונות כאן בסמיכות זה לזה, ומן הרושם המועט שהותירו במקורות, ניתן לשער כי כל אחד מהם החזיק בהשפעה מוגבלת.

[73] על עזרות נשים בחצרות נוספות ראו: אסיפוב, חיי, עמ' 55; י' בן־דוד, 'זכרונות מימים שעברו', ספר זינקוב, עמ' 119. שתי עדויות אלה מגיעות מחצרות ליאדי וזינקוב. גם אם לא היו אלה חצרות גדולות ורבות השפעה, הן החזיקו במעגל מסוים של חסידים שמבקרים היו בחצר מבחוץ. יש להדגיש אפוא כי יותר מאשר ניסיון להצביע על חצרות שבהן פעלה עזרת נשים לעומת כאלה שמהן היא נעדרה, אני מבקשת להשתמש בניתוחים שהוצעו לעיל כדי לטעון שבאופן כללי שירתו עזרות הנשים בחצרות הצדיקים את נשות החצר ואת נשות העיירה.

[74] פינקלר, חיים, עמ' 50. וראו גם לעיל, הערה 69.

של פינקלר, כמו יתר העדויות שהובאו לעיל, חוזרת, אפוא, ומבהירה כי מרחב הביטוי החסידי של נשים 'מן השורה' ממוקם היה קודם כל במסגרת הקהילתית המקומית, וכי זהו ההקשר המרכזי שבתוכו עליו להיבחן.[75]

*

לסיכום, בחינת שותפותן של נשים בעדה החסידית המקומית מלמדת כי זו התבטאה בכמה מישורים. במישור הסמלי, נשים ראו עצמן חלק מן הזהות הקולקטיבית של העדה, הצטרפו למאבקיה, וייתכן כי במקומות אחדים אף ביטאו את שייכותן אליה באמצעות מתן שירותים דתיים לחבריה. במישור הפיזי, שותפותן התבטאה בביקוריהן המזדמנים במרחב שהעניק לעדה נראות ממשית בתוך גבולות הקהילה, הלוא הוא השטיבל החסידי. בשני מישורים אלה – הסמלי והממשי – מצויות היו הנשים בשוליה החברתיים של העדה; הן לא הגיעו לעמדת הובלה, לא איישו תפקידי מפתח של 'כלי קודש', לא נכחו בשטיבל באופן סדיר, וככל הנראה ברוב המקרים גם לא נטלו חלק פעיל בהתכנסויות החברתיות שהתקיימו בין כתליו. אלא ששוליות זו אינה תופעה ייחודית לעדה החסידית. דפוסי ההשתתפות של נשים במרחבים החסידיים בקהילה מצביעים במידה רבה על הפנמה של יחסי הכוח שמבעדם עוצבה שותפותם של נשים בחיים הדתיים והציבוריים של הקהילה היהודית בכללותם.

ג. נשים, גברים והחוויה החסידית בעידן של תמורות

הניסיון לאפיין את החוויה החסידית ברובד הקהילתי, כפי שנעשה בפרק השלישי, העלה שני היבטים בעלי חשיבות. הראשון שבהם קשור היה באינטרס המשותף שמכוחו התאגדו קבוצות חסידיות רבות, ובמאפיינים הפורמליים והממסדיים של הקיום החסידי, שהתבטאו בפרישה מן הקהילה ובהקמתו של בית תפילה נפרד.

---

[75] תמונה שונה עולה ממחקרה של דורית פרץ, שבחנה את ההיבטים המנהיגותיים בפועלן של הרבניות בחצרות קוזניץ וגרודז'יסק הפולניות על יסוד כתביה של מלכה שפירא – מי שהייתה בעצמה נצר לחסידויות אלה וגדלה בתחומן. פרץ תיארה את נשות האדמו"רים כמי שאמונות על קבלת הנשים בחצר, וכמי שכינסו סביבן מעגלי נשים. במעגלים אלה נטלו חלק הן נשות העיירה, הן נשים שהגיעו אליה מבחוץ. ראו: פרץ, מנהיגות נשית, עמ' 395–397. יש לציין כי הדוגמאות הנוספות שאליהן מפנה פרץ במחקרה (שם, עמ' 395, הערה 26) לקוחות, רובן ככולן, מן המחצית השנייה של המאה העשרים, שאליה אתייחס בקצרה להלן, או שאינן מתרחשות בגבולות החצר החסידית דווקא. ואומנם, אף שישנן עדויות על ביקורי נשים גם בחצרות החסידיות ששכנו במרחב הרוסי (ראו למשל: גולדנשטיין, השוחט, א, עמ' 261), הרי שאין בהן אינדיקציה לקיומה של חוויה נשית־קולקטיבית בחצר. זיכרונות מתוך החצרות החסידיות מלמדים על קיומו של מרחב נשי שבו נטלו חלק נשות החצר ובנות השושלת (ראו למשל: טברסקי, החצר הפנימית, עמ' 175–176; שניאורסון, דברי ימי הרבנית, עמ' כה, קח. וראו גם: קויפמן, נשים חסידיות, עמ' 253–254), אך גם בהם אין עדות על שיתופו של ציבור נשי רחב יותר.

ברבדים אלה דפוסי הארגון של העדה החסידית דמו לדפוסי הפיצול ולדינמיקות הפנימיות שהכתיבו את התנהלותן של קבוצות משנה נוספות בקהילה היהודית. ההיבט השני, כזכור, הפנה את הזרקור אל החוויה החסידית כאל כזו שמבססת את קיומה על התשתית החברתית ועל הליכוד הפנימי המתקיים בתוכה. בשלב זה אבקש, אפוא, להפנות את הזרקור אל עבר אותה 'ליבה' חסידית, כלומר, אל החוג החברתי שאותו הצבתי במוקד החוויה החסידית. לאחר בחינת הגורמים שעיצבו את שוליותן של נשים ביחס לחוויה זו, אציע לזהות מספר תהליכים שהחלו מבשרים שינוי – גם אם מוגבל – בתחום זה, ואפשרו לעיתים את הצטרפותן של נשים לאותן פעילויות שעיצבו את ההווי החסידי במרחב הקהילתי והביתי.

1. <u>ה'חבורה' החסידית כמרחב גברי</u>

בשונה מפרקטיקות פולחניות ממוסדות כתפילה בציבור או קריאה בתורה, ייחודיותה של ההתאספות החברתית החסידית – כמו של אותו יסוד רליגיוזי שבו, לטענתי, הייתה קשורה – היא קודם כל בהיותה וולונטרית. משכך, שוליותן של הנשים בתוך הווי זה לא נתקבעה בחסות החוק ההלכתי אלא באופנים אחרים. נוכחותן המצומצמת של נשים – שלא היו מחויבות בתפילה בציבור – בשטיבל, ההפרדה המגדרית בתוך בית התפילה והצבתן של הנשים בשוליו הממשיים והסמליים – אלה היו חלק מהגורמים שכוננו את ההתכנסות החברתית החסידית כמרחב גברי בתהליך מעגלי שבו כל גורם חיזק והזין את האחרים: נוכחותן המצומצמת של הנשים תיקפה את אפיוניו ה'גבריים' של המרחב החסידי, ואפיונים אלה, בתורם, חיזקו את הדרת הנשים מתוכו.

באופן מעניין, דווקא דוגמאות חריגות המלמדות על התקבלות של נשים בתוך המרחב החסידי עשויות להבליט את ההבניות המגדריות העמוקות ששוקעו בו. כך, למשל, סיפר אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ על סבתו, 'די באָבע צירלי':

> זאת הייתה נשמת גבר תקיף שנתגלגלה בגוף אישה. היא הייתה לבושה מגפיים, על ראשה צנופה ככדור מטפחת משי גדולה, מעילה ("קאטינקע") לבוש רק על יד אחת והיד השנית של המעיל מתחת לשחיה. בידה האחת מקל עב ובשניה קופסת טבק. והיא, הסבה, תמיד הולכת, תמיד טרודה. ואמנם רבות היו טרדותיה. מלבד שהיא הייתה המפרנסת, ומלבד שהייתה המיילדת, עוד הייתה פרנסת היולדות העניות, היתומים והיתומות וסתם עניים וקשי יום מוטלת עליה [...]. מפניה היו יראים גם הגברים, שאליהם הייתה פונה כשנצטרכה לנדבה

הגונה. אחרי כן, כשבא האדמו״ר ר׳ זלמן[76] לשכון בליאדי, הכיר גם הוא לטוב את הסבתה והיא היתה האישה היחידה שהייתה נכנסת אל חדרו לבקש ממנו נדבה ותפילה בעד החולים.[77]

הפרקטיקה החסידית הניצבת במרכז הדברים היא הכניסה אל הצדיק. זו, כאמור לעיל, הייתה מקובלת ביחס לנשים אצל חלק מן הצדיקים. בין אם בחצרו של האדמו״ר מליאדי אכן הודרו הנשים מן ההתקבלות בחדרו ובין אם לא, חשובה לעניין זה הצורה שבה נתקבעה בתודעת הכותב שייכותה של סבתו אל המרחב החסידי. בדבריו יצר אז״ר חיבור בין הפרפורמנס הגברי – שהתבטא בסגנון הלבוש המגושם, באביזרים כמו קופסת הטבק ומקל ההליכה, בנוכחותה הדומיננטית במרחב הציבורי ובאסרטיביות שהפגינה ביחסיה עם הגברים – ובין היכולת להתקבל בתוך המרחב החסידי.

חיבור דומה ניתן לזהות גם בדבריו של חיים צ׳מרינסקי (בערך 1862–1917) ביחס לסבתו, ׳הסבתא רָחל׳ כאשר תיאר את האופן שבו ׳אותי, אני עבדכם בן אמתכם, לקחה הסבתא בתקיפות ובעקיפין מיד ״יהודי טוב״, כמדומני הצדיק מסטפין׳.[78] צ׳מרינסקי אומנם לא ייחס חריגות לעצם התקבלותה של סבתו אצל הצדיק מסטפן. ואולם, יומרתה לתבוע מן הצדיק את מבוקשה, המוצגת בתוך מקבץ של סיפורים המלמדים על תקיפותה ועל ׳כוחו של רצון ברזל׳ שבו ניחנה, מקורה במידה רבה באותן תכונות שהופיעו כבר בדברי אז״ר, והפכו את הסבתא ל׳אישה רעה עד כדי בחינת ״ארורה״, אבל פיקחית שבפיקחיות, זקנה מנוסה בניסיונות החיים, מלומדת בתחינות, קפדנית וסרבנית, אבל רבת פעלים, טבע עז שלא ייחת מפני כול, תקיפה בדעתה ומעמידה על דעתה, מתעסקת גם בענייני הקהל ועושה דין לעצמה׳. דומה כי אין זה מקרה שאותה אישה שלא הדירה עצמה מעיסוק בתחומים גבריים כ׳ענייני הקהל׳ היא גם זו שהציבה עצמה בתוקף אל מול הצדיק, מלווה בפדיון ובפתק, והתעקשה כי יבטיח לה בפה מלא ׳נכד בן זכר כעת חיה׳.[79]

חיבורים מעין אלה בין פרפורמטיביות ׳גברית׳ ובין יכולת ההתקבלות בתוך המרחב החסידי יש בהם, לדעתי, כדי ללמד על האופן שבו בנוי היה המרחב התרבותי־החסידי שבתוכו גדלו כותבים אלה. הרושם המתקבל מדבריהם הוא של מרחב בעל אפיונים תרבותיים ׳גבריים׳ מובהקים, כזה שרק מידה של קונפורמיות

[76] חיים שניאור זלמן שניאורסון קבע את מושבו בליאדי בשלהי שנות השישים.

[77] אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, ׳זכר לנשכחות׳, רשומות, א (תרע״ח), עמ׳ 184.

[78] ככל הנראה לוי יצחק מסטפן.

[79] צ׳מרינסקי, עיירתי מוטלה, עמ׳ 83–85.

שגילו נשים ביחס לאפיונים אלה, עשויה הייתה לאפשר את כניסתן לתוכו – גם אם לא להופכן לחברות שוות ערך בו.[80]

על פניו, אופייה של השוליות הנשית במרחב החסידי – שהתעצבה לאור הבניות חברתיות ונורמות התנהגותיות, ולא עוגנה בהלכה – היא ברורה מאליה. אף על פי כן, ראוי להתעכב עליה, משום שאחת המשמעויות הכרוכות בכך היא שבניגוד לנורמות הלכתיות, וכפי שהדגימו המקרים שצוטטו לעיל, ההדרה מן החוג החברתי החסידי ניתנת לשינוי בתנאים מסוימים, ואף עשויה בנסיבות חברתיות מתאימות להגיע לממדים נרחבים יותר.

למעשה, השינוי שהתחולל במקומן של נשים בחברה החסידית במאה העשרים ובמאה ה־21 מדגים זאת היטב. בעוד שהתחום הפולחני הממוסד עודנו מציב חסם של ממש בפני נשים בחברה האולטרה־אורתודוקסית, ובכללה החברה החסידית – ובהיבטים מסוימים שלו אף מסתמנת הקשחה בעלת אופי ריאקציוני של נורמות ההפרדה המגדרית – הרי שפעילות בעלת אופי 'חסידי' הוכנסה גם למרחבים נשיים. ביסוסן של מכלול הפעילויות ה'חסידיות' על הווי ועל תרבות, ולא על מסורת הלכתית, הביא לכך שבקבוצות מסוימות, ובראשן בחסידות חב"ד, נשים נעשו כתובת לפנייה ישירה של מנהיגים חסידיים וקיבלו לגיטימציה ללמוד תורות חסידיות, לבקר בחצרות הצדיקים, להשתתף בהתכנסויות חסידיות ולהקים ארגונים ייעודיים המבטאים את זהותן החסידית הקולקטיבית.[81]

---

[80] בהקשר זה עשויה התיאוריה של ג'ודית באטלר לשמש כלי פרשני מועיל. לפי באטלר, המגדר הוא תוצר של חזרה מתמשכת על פעולות, מחוות ונורמות תרבותיות, כלומר, של פרפורמטיביות היוצרת מראית עין של קביעות מגדרית. ואולם, העיצוב של המגדר ושל המרחבים המזוהים עמו על ידי חזרה פרפורמטיבית לא רק משעתקת דפוסי פעולה ומטמיעה אותם, אלא גם פותחת פתח לשיבושם, או, למה שמכונה בלשונה של באטלר 'חזרה חתרנית' (subversive repetition), כלומר, לשימוש בנורמות המקובלות באופן שמערער את יסודותיהן, חושף את המלאכותיות שבהן, ופותח אפשרויות חדשות. כך, הנשים שתוארו כאן יכולות היו לאמץ – לא בהכרח באופן מכוון או רצוני – התנהגויות המזוהות כ'גבריות', ודי היה בכך כדי לאפשר להן גישה מסוימת אל המרחב החסידי הגברי. ראו: Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York–London 1999, esp. pp. 101–180; idem, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York 1993, pp. 1–23, 121–140

[81] על תהליכי השינוי ראו בעיקר: רפפורט־אלברט, הופעתו של ציבור נשי; וויטק טוורק, 'מגדר וזמן בכתבי ר' שניאור זלמן מלאדי', היסטוריה, הגות ודימוי, במיוחד עמ' 71–72; לוונטל, נשים והדיאלקטיקה הרוחנית; Naftali Loewenthal, '"Daughter/Wife of Hasid" or "Hasidic Woman"?', *Jewish Studies*, 40 (2000), pp. 21–28; idem, 'Letter to Riga: Rabbi Yosef Yitzchak Schneersohn's Meditative System for a Young Woman', *Be-Ron Yaḥad: Studies in Jewish Thought and Theology in*

השינויים שהתחוללו ביחס לנשים בחברה החסידית לא נבעו מתוך עניין במעמדן או מתוך הכרה בחשיבות של השוויוניות בין המינים. הרקע להתרחשותן של תמורות בתחום זה קשור במתח הגלום במפגש החסידי המשברי עם המודרנה. הפנייה אל ציבור הנשים עוצבה על רקע הסחף של נערות ונשים אחר תהליכי החילון, ונועדה לגייסן למאבק האורתודוקסי על זהותו הדתית של הדור הצעיר.[82] ניתן להקביל זאת לתמורות שהתרחשו באותה עת בחברה האורתודוקסית הלא־חסידית, אשר הובילו להקמתן של מסגרות חינוך – ובראשם רשת בתי הספר 'בית יעקב' – שמטרתן להעניק לנערות חינוך תורני, לטפח את זהותן הדתית ולהעמיק את זיקתן הרגשית אליה, מבלי לערער על ההירכיה המגדרית הברורה של התרבות הלמדנית היהודית, ומבלי לפרוץ נורמות מגדריות המעוגנות בהלכה.[83]

Honor of Nehemia Polen, eds. Ariel Evan Mayse and Arthur Green, Boston 2019, pp. 203–222; idem, 'From "Ladies Auxiliary" to "Shluhot Network": Women's Activism in Twentieth-Century Habad', חוט של חן, ב, עמ' 69*–93*. על נשים חסידיות במחצית השנייה של המאה העשרים ראו גם: William Shaffir, 'Persistence and Change in the Hasidic Family', *The Jewish Family: Myths and Reality*, ed. Steven M. Cohen and Paula Hyman, New York–London 1986, pp. 189–199; Rose Waldman, 'Women's Voices in Contemporary Hasidic Communities', *Shofar*, 38 (2020), pp. 35–60; Gershon Kranzler, 'The Women of Williamsburg: A Contemporary American Hasidic Community', *Tradition*, 28 (1993), pp. 82–93; Ayala Fader, *Mitzvah Girls: Bringing Up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn,* Princeton 2009; Bonnie J. Morris, *Lubavitcher Women in America: Identity and Activism in the Postwar Era*, Albany 1998

[82] הדגישה זאת בעיקר רפפורט־אלברט, מאישה כחסידה. ביחס לאדמו"ר החב"ד יוסף יצחק שניאורסון, הראתה כי דבק בייחוס התפקידים המגדריים המסורתיים לנשים, וטענה כי המוטיבציה שהנחתה את פנייתו אליהן הייתה פרגמטית, ונועדה לגייסן למאבק בחילון. בדור הבא של המנהיגות החב"דית זיהתה רפפורט־אלברט שינוי של ממש שהפך את הנשים ל'חסידות' במלוא מובן המילה, אך הדגישה כי אין זו אלא גישה קונטרה־פמיניסטית, שמטרתה להעצים את הנשים בתוך המרחב השייך להן באופן מסורתי. ראו על כך גם: ביאל, חסידות, עמ' 744–745. לגישות מורכבות יותר ביחס לממשקים שבין הנשים החב"דיות במחצית השנייה של המאה העשרים ובין הפמיניזם ראו: אלדד וייל, 'תחילתה של תקופת הנשים: נשים ונשיות במשנתו של הרבי מלובביץ'', אקדמות, כב (תשס"ט), במיוחד עמ' 80–85; Bonnie Morris, 'Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies', חסידים בעולם החדש, עמ' 161–180; Debra R. Kaufman, 'Engendering Orthodoxy: Newly Orthodox Women and Hasidism', ibid., pp. 135–160

[83] 'בית יעקב' יצא אומנם מתוך חוגים חסידיים; שרה שנירר (1883–1935), המייסדת, הגיעה מתוך החברה החסידית, ולאורך הדרך פנתה לקבלת תמיכה מאדמו"רים חסידיים. 'אגודת ישראל', שפרסה את חסותה על הרשת תוך שנים ספורות, נתונה הייתה אף היא

בעמודים הבאים אבקש להציע כי ראשיתו של שינוי תרבותי זה נעוץ עוד בשלהי המאה ה־19. ואולם, בניגוד לתמורות שמקורן בשורות ההנהגה החסידית, שהוכוונו 'מלמעלה' ועוצבו כחלק מדפוסי הסתגלותה האורתודוקסיים של התנועה לעולם המחולן, התהליכים שאדגים להלן צמחו 'מלמטה' באופן אורגני, ללא זיקה ישירה למנגנוני הפעולה של החצרות החסידיות, ובמנותק ממטרות חינוכיות מוצהרות. שלושת מקרי הבוחן שאציג מדגימים את כניסתן ה'רכה' של נשים לתוך שלושה תחומים שהיו חלק מן המרחב התרבותי והחברתי החסידי. הרקע המשותף להם הוא נוכחותם של אידאולוגיות, תחומי עניין והיבטים תרבותיים חדשים לצידם של אורחות החיים החסידיים. רקע זה – אם מתוקף התמורה העדינה שטבע בטיבה של הזהות החסידית, ואם מתוקף נקודת המבט החדשה על טיב היחסים בין המינים שהביא עמו – חולל, לטענתי, את השינוי המתון גם בזיקות שקיימו נשים עם התרבות החסידית בת זמנן. התפקיד המשמעותי שמילא ההקשר התרבותי בשלושת מקרי הבוחן שיידונו להלן מחייב, אפוא, לבחון בראשית הדברים את הסביבה המשפחתית והקהילתית שבתוכה פעלו נשים אלה, ואת הדינמיקות שאפשרו את האימוץ של פרקטיקה חסידית זו או אחרת.

2. <u>שותפות נשית בהתכנסות החסידית</u>

שרה גינצבורג־רובשוב (נפטרה 1923) נולדה בעיירה מיר שבפלך מינסק למשפחה בעלת שורשים חב"דיים ענפים. הרקע החסידי העשיר שממנו באה תואר בהרחבה בכתביו של בנה, זלמן שזר (1889–1974). זיכרונותיו

בשנים אלה להשפעה חסידית דומיננטית. ואולם, אוכלוסיית היעד של בתי הספר לא הצטמצמה לחברה החסידית, ובמרביתם לא נוהלה פעילות בעלת אופי 'חסידי'. המרכיב האורתודוקסי־השמרני שאפיין את הקמתו ואת פעילותו של 'בית יעקב' מודגש במיוחד בספרה של מנקין, בנות סוררות, עמ' 175–228. מנקין הציגה את הקמתו כתגובה ישירה ל'דור האבוד' של הבנות היהודיות בגליציה בכלל ובקרקוב בפרט, וביקשה למתן את המרכיב המהפכני שבו ולהבליט את היעדרה של חתירה תחת הנורמות המגדריות בכל הקשור ללימוד תורה. המתח בין חדשנות ומהפכנות לעומת הסתגרות ושמרנות עולה מכלל המחקרים שהוקדשו לפועלה של שנירר ול'בית יעקב' בפולין. ראו: דיינר, אור הלימוד, עמ' 72–75; לוונטל, נשים והדיאלקטיקה הרוחנית, עמ' 26*–41*; Deborah Weissman, 'Beis Yaakov: A Historical Model for Jewish Feminists', *The Jewish Woman: New Perspectives*, ed. Elizabeth Koltun, New York 1976, pp. 139–148; Naomi Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement: A Revolution in the Name of Tradition*, London 2019; Iris Brown (Hoizman), 'At the Center of Two Revolutions, Beit Yaakov between Neo Orthodoxy and Ultra Orthodoxy', *Polin*, 33 (2021), pp. 339–369; idem, 'Triumphs of Conservatism: Beit Yaakov and the Polish Origins of Haredi Girls' Education in Israel', *From Europe's East to the Middle East*, eds. Kenneth B. Moss et al., Philadelphia 2021, pp. 143–173

של שזר,[84] שבעצמו נתפס במידה זו או אחרת כ׳חסיד׳,[85] סיפקו למתעניינים בדמותו הצצה לסביבה החסידית שבתוכה גדל, ואף העניקו הסבר להתפתחותו של יחסו הייחודי לחסידות בבגרותו.[86] מנקודת מבט המבקשת לעיין בדמותה ובזהותה החסידית של אמו, פותחים הזיכרונות צוהר לתרבות חסידית רבגונית שעברה תמורות והתעצבה מחדש דרך המפגש עם הלאומיות, ההשכלה והתרבות המודרנית.

המסורות הפנימיות שעברו במשפחת גינצבורג, כפי שתוארו בכמה מקורות, חושפים, כאמור, את הזיקה החסידית ארוכת השנים של המשפחה, שימיה כימי החסידות החב״דית. במסורות אלה שלובות הגיוגרפיות חסידיות עם שורה של סמלים המשרטטים את ייחוסו המשפחתי של הסב: משה (נפטר 1911), אביה של שרה, היה בן לחסיד של שניאור זלמן מליאדי, שבהוראת האדמו״ר נשא בעול רדיפות המתנגדים במיר, וייסד את השטיבל החב״די בעיירה.[87] יש להניח כי כטיבם של מיתוסים משפחתיים, גם באגדת חסידותה של משפחת

---

[84] שזר, כוכבי בוקר. הזיכרונות פורסמו לראשונה ב־1950. לאורך השנים נדפס הספר במהדורות רבות, ובמאוחרות שבהן נוספו וכונסו רשימות שראו אור מאז בכתבי עת ובספרי יזכור שונים. הציטוטים להלן מובאים מתוך המהדורה השמינית שנדפסה בתשל״ב.

[85] תנועת חב״ד, שעם מנהיגיה ועם חסידיה קיים קשרים איתנים למן שנות הארבעים, נטתה לראות בו ׳חסיד׳ של ממש (לתיאור קשרים אלה מנקודת המבט החסידית ראו: שמואל קראוס, נשיא וחסיד: מסכת הקשרים שנרקמה בין הרבי מליובאוויטש וחסידו ר׳ שניאור זלמן רובשוב, כפר חב״ד תשנ״ט. וראו גם: יקותיאל, בשני עולמות, עמ׳ 95–103, 201–217, 224–229). ואולם, גם רבים מעמיתיו של שזר, מאנשי התקשורת שסיקרו את פעילותו, ומן החוקרים והביוגרפים שעסקו בו, ראו בו ׳חסיד׳, כאשר הם נסמכים בעיקר על התכונות הנפשיות שטבעה בו, לדעתם, החסידות. ראו למשל: נשיא וסופר, עמ׳ 50–52, 79–81, 104, 127–129, 154, 251; ׳החב״דניקים יקראו לשז״ר ״דער פרזידענט״...׳, מעריב, 6 במאי 1963, עמ׳ 4; יקותיאל, שם, למשל עמ׳ 1, 3, 101.

[86] הביוגרפיות והסקירות השונות שהתייחסו לילדותו של שזר ראו בה תקופה שמעורבות בה חסידות וציונות, ולשם כך נסמכו במיוחד על שתי רשימות מתוך זיכרונותיו. הראשונה שבהן מתארת את ספרייתו של אביו, שתכולתה שופכת אור על העולם התרבותי המגוון שממנו ניזון (שזר, כוכבי בוקר, עמ׳ 9–17, וראו להלן, בסמוך להערה 99). הרשימה השנייה מתארת את סיפור פרידתו טרם עלייתו ארצה מסבו, משה גינצבורג, שנתפס כמי שנטע בו את היחס החם לחסידות (שם, עמ׳ 263–271). ראו למשל: אלכסנדר מנור, נשיא ישראל זלמן שזר, תל אביב תש״ל, עמ׳ 9–10; דוד זכאי ואחרים, זלמן שזר: דיוקנו של נשיא, תל אביב 1973, עמ׳ 9–17; יקותיאל, שם, עמ׳ 7–8.

[87] אחד המקורות העיקריים שבהם תוארו שורשיה החסידיים של המשפחה הוא סיפור מפרי עטו של מנדל גינצבורג, אחיה של שרה גינצבורג־רובשוב, שאותו הוציאה לאור המשפחה לאחר מותו: גינצבורג, שם לאבא. הסיפור כורך מיתוס משפחתי עם הגיוגרפיה חסידית, ומתאר את נסיבות הולדתו של הכותב, שנולד בברכת הצדיק שמואל מליובאוויץ׳, ובהוראתו נקרא על שם אביו, ה׳צמח צדק׳. אגדת לידתו משמשת בסיפור כציר מרכזי שסביבו טווה גינצבורג את תיאור דמותו של אביו, ׳משה ממיר׳, ואת סדרי נסיעתו אל הרבי. שזר, נכדו של ׳משה ממיר׳, תרגם את הסיפור לעברית, והוסיף לו אחרית דבר שבו תיאר את הרקע לאגדה המשפחתית ואת זיכרונותיו האישיים מן הדוד ומן הסב (שם, עמ׳ 33–64. נדפס שוב בתוך: שזר, אור אישים, ג, עמ׳ 245–268). מקור חשוב נוסף

גינצבורג מעורב גרעין ריאלי עם נופך סיפורי שהלך והתעצם עם העברת השמועה מדור לדור.[88] אף על פי כן, בעצם קיומה של מיתולוגיה משפחתית מעין זו, כמו גם במאמץ הספרותי לשמרה בידי צאצאים שעזבו בבגרותם את דרך החסידות, יש כדי להעיד על התודעה העצמית החסידית העמוקה שטבועה הייתה בבני המשפחה.

מעט בלבד ניתן ללמוד על שרה גינצבורג־רובשוב מתוך המסורות הסיפוריות העשירות על משפחתה. מיקוד הסיפור בחלקן של הדמויות הגבריות במשפחה ובפועלן למען כינונה של העדה החסידית במיר עשוי לאשש את הידוע על מרבית הנשים בנות המאה ה־19, וללמד כי כמותן גם שרה גינצבורג־רובשוב לא הייתה שותפה של ממש בריטואלים החסידיים כפי שצויינו בעיירת הולדתה.[89] לאחר נישואיה של שרה ליהודה לייב רובשוב (נפטר 1918) התגוררו בני הזוג במיר, בסמיכות למשפחת הוריה.[90] בשנת 1893, בעקבות שריפה שפרצה בעיירה, התפזרו בני משפחת גינצבורג בין הערים הסמוכות, ומשפחת רובשוב קבעה את מושבה בעיירה הסמוכה סטויבץ (Stolbtsy), השוכנת כ־20 ק״מ צפונית־מזרחית למיר. זיכרונותיו האישיים של שזר משנות ילדותו, שיעמדו במוקד הדיון, מתארים, אפוא, את שנותיה של המשפחה בסטויבץ, שאליה הגיע בהיותו בן ארבע.

הוא מאמר שפרסם שזר בספר היזכור של מיר, שבו חזר ופירט את הידוע לו על אודות שורשיה החסידיים של משפחת אמו, והזכיר שורה של סמלים המבטאים את זיקתה החסידית של המשפחה: סידורו של שניאור זלמן מליאדי שהוענק לאבי המשפחה, שאול; הרציפות החסידית הבין־דורית בין בנו של שאול – שניאור זלמן גינצבורג – שנולד בשנת פטירתו של מייסד החסידות החב״דית (1812), ובה בשנה שבה הלך לעולמו (1889) נולד נינו – שניאור זלמן רובשוב, שנקרא על שמו; קשרי נישואין של המשפחה עם שושלת שניאורסון; ובני משפחה שעלו לארץ ונמנו בין מייסדי היישוב החב״די בחברון: שזר, פרקי מיר.

[88] דמותו של הסב, משה, שמוצגת במסורת המשפחתית כעמוד התווך של החסידות במיר, נזכרת גם על ידי כותבים אחרים בני העיר, ודומה כי אכן היה דמות דומיננטית בין החסידים המקומיים (חסידי חב״ד, סלונים וקוידאנוב). ראו למשל: חנוך רקוביץ, ׳מיר לגאון ולכבוד׳, ספר מיר, עמ׳ 155.

[89] על חינוכה מעידים רק דברי נכדתה, שציינה כי ׳הייתה אשה פיקחית מאוד ומשכילה, אם כי לא גמרה כל בית ספר׳ (סופיה רובשוב, ׳אני לדודי׳, נשיא וסופר, עמ׳ 257).

[90] בדומה לרעייתו, יהודה לייב הגיע אף הוא ממשפחה חב״דית שמוצאה מדוברובנה (Dubrowna) שבפלך מוהילוב. שזר כתב עליה כי הייתה ׳משפחה גדולה, מושרשת בחסידות ומעוטרת בעושר׳ וציין את מפעל הטליתות שהיה בבעלות המשפחה ואת בניה שהיגרו לערים הגדולות (שזר, אור אישים, ג, עמ׳ 251; הנ״ל, כוכבי בוקר, עמ׳ 207–208). ראו גם: ירוחם קירזון, ׳תעשיית סת״ם בדוברובנה׳, העבר, יט (תשל״ב), עמ׳ 224.

דומה כי הסביבה החסידית שהקיפה את שרה בבית הוריה במיר השתנתה קמעא בשנים מאוחרות יותר. תמורות עדינות אלה עולות מן האופן שבו התנהל בית משפחת רובשוב בסטויבץ. אִם אביה של שרה, משה, היה 'אורח נכבד מאד בחצר הרבי', ומקפיד היה לנסוע לשם פעמיים בשנה,[91] הרי שבעלה, יהודה לייב – אף שבתחילה נוסע היה אף הוא לליובאוויץ'[92] – ככל הנראה חדל מכך בשלב מסוים.[93] בשנים אלה התבטאה זהותו החסידית של יהודה לייב, כפי שעולה מזיכרונות בנו, בכך שהתפלל בשטיבל החסידי המקומי – שטיבל משותף לחסידי קוידאנוב ולחסידי חב"ד.[94] כן נתנה את אותותיה זהות זו במועדים מיוחדים, כמו ראש השנה ושמחת תורה, שבהם שבו לקידמת הבימה המנהגים החסידיים, הניגונים, והדבקות המיסטית שהוטמעה בו בזמנים אלה.[95]

במקביל לזהותו החסידית, נטה יהודה לייב אחר הציונות. ואולם, גם נטייה זו הוצגה בזיכרונות הבן – אולי בראי מסירותו האישית לתנועה – כמבוקרת וכמפוכחת; כשם שמסוגל היה האב להכיר בלהט הנעורים המצוי בחסידות, כך מסוגל היה לזהות אותו גם בציונות ולטעון כי 'כשאני שומע את מיכאל שימי הורביץ, ששב מהקונגרס מבזל, מספר על אודות ד"ר הרצל, הרי זה כאילו שמעתי את מורה ההוראה שלנו מדוברובנה, בשובו מליובביץ', לאחר ימים נוראים, מספר על המהר"ש [האדמו"ר שמואל שניאורסון]'.[96]

---

[91] בתחילה נוסע היה לליובאוויץ', ולאחר מכן לליאדי. ראו: גינצבורג, שם לאבא, עמ' 7. בזיכרונותיו של שזר מתוארות בהרחבה נסיעותיו של הסב לחצר ליאדי – פעמיים בשנה, בראש השנה ובחג השבועות. בדרכו חזרה לביתו במיר עובר היה הסב בבית משפחת רובשוב בסטויבץ. לדברי שזר, נסיעות אלה היו לו ל'מקור הערצה וכיסופים טמירים', עוררו את סקרנותו באשר למתרחש בחצר הרבי וחשפו אותו לאוצרות השונים שהביא משם הסב – ניגונים, סיפורים, עוגת 'לעקאח' מהרבנית וקונטרסים ובהם 'דברי אלוהים חיים' מפי הרבי: שם, עמ' 11; שזר, אור אישים, ג, עמ' 246–247; שמואל אבידור, 'שניאור זלמן שזר', פנים אל פנים, 212 (17.5.1963), עמ' 9.

[92] שזר, פרקי מיר, עמ' 272.

[93] ניתן לשער שנסיעות אלה פסקו עם מותו של שמואל שניאורסון בשנת 1882. נראה שהאב לא המיר אותן בנסיעה לחצר חב"דית מתחרה, ואף לא חידש אותן עם התבססותה המחודשת של החצר בליובאוויץ' בשנות התשעים. הרושם המתקבל מזיכרונותיו של שזר על נסיעות סבו לחצר הרבי הוא כי זהו המקור היחיד שדרכו התוודע אל ריטואל חסידי זה.

[94] שזר, כוכבי בוקר, עמ' 11, 29, 99–111.

[95] שזר, אור אישים, ג, עמ' 255–256; מרדכי מכטיי, 'זכרונות מימי הילדות', ספר סטויבץ, עמ' 125; 'מירושלים הבירה: "אברשה" מספר על אחיו', מעריב, 6 בנובמבר 1964, עמ' 19.

[96] שזר, כוכבי בוקר, עמ' 30. מיכאל שימי הורביץ (1867–1924) ממינסק, בן למשפחת גינצבורג אף הוא, היה חבר האגודה הציונית במינסק וציר בקונגרסים הציוניים.

הפרשנות המתונה שהוענקה בבית משפחת רובשוב לזהות החסידית שבה ועולה גם ממכתב שכתב שזר לאביו מנלנצ׳וב (Nałęczów) שבפולין, שאליה הגיע עם אמו כדי להיכנס ללימודים בגימנסיה.[97] במכתב זה תיאר את אדיקותם ואת קנאותם של החסידים המקומיים, וקבל על היעדרם של ההולכים בדרך האמצע, ׳הדרך הטובה שיבור לו אדם׳.[98] האופן הגלוי והישיר שבו הציג את הדברים בפני אביו מלמד על השתאות של ממש בפני צורות חדשות של חסידות בלתי מוכרת, ועל הדהוד של תפיסות עולם המשותפות לשניים. הביטוי המוחשי ביותר למיזוג ההרמוני בין חסידות, ציונות והשכלה בביתם, הוא, כמדומה, ספרייתו של האב, שתכולתה המגוונת – מספרות חסידית ותורנית ועד לספרות עברית־משכילית, ולצידן ׳הדברים הנוגעים לארץ ישראל׳ ו׳השקל הציוני׳ של אותה שנה – שופכת אור על עולמו התרבותי העשיר.[99]

על התפר שבין עולמו של אביה, משה – הממלא בתוך הדינמיקה המשפחתית את דמות הקנאי,[100] וכן דואג להנכיח את ההווי החסידי בתוך הבית – ובין עולמו המתחדש של בעלה, ניצבת שרה. גם כאן מספק מדף הספרים – שבו דרו בכפיפה אחת ספרי מוסר ואגדה, ספרות מסורתית־עממית שיועדה לנשים,[101] ספרות פולקלוריסטית־שימושית ורומנים וכתבי עת במגוון שפות – הצצה לעולמה התרבותי:

> פינה לחוד הייתה לספרי אמא. היא השתמשה גם בספרים העבריים ואף קראה לועזית. אולם ספרי־הקודש שלה היו בעברי־טייטש. עמד שם ״ראשית חכמה״ ו״צאינה וראינה״ עבה מאד. נדפס בכתיב עברי־טייטש מיוחד המזכיר את אותיות רש״י ואינן אותיות רש״י, ומעוטר בציורים מיוחדים ומשונים ומשובבי נפש. והיה שם ה״נופת צופים״ ו״קב הישר״ ו״מנורת המאור״. וגם קונטרסי ״מעשה אלפס״, שרק זה מקרוב באו ובכל זאת ביצרו להם מקום באיצטבה ההיא. ומייד אחריהם – ספרי שימוש של ממש: סידורים וחומשים, מחזורים וספרי תהילים ופרקי אבות ותיקון־קריאה, תיקון חצות ותיקון שבועות, ותיקון להושענא רבא, וקינות וסליחות והגדות מצוירות לכל בני הבית, ומגילת אסתר וספר הגורלות

---

[97] על תקופת הלימודים בנלנצ׳וב ראו: יקותיאל, בשני עולמות, עמ׳ 14–15.

[98] מכתב זלמן רובשוב ליהודה לייב רובשוב, 3 באוגוסט 1903, נדפס בתוך: זלמן שזר הנשיא השלישי: מבחר תעודות מפרקי חייו, בעריכת חגי צורף וימימה רוזנטל, ירושלים תשס״ח, עמ׳ 7–10.

[99] שזר, כוכבי בוקר, עמ׳ 9–17.

[100] ביקוריו של הסב בחגים דרשו מהמשפחה להתמסר להקפדותיו ולאמץ את מנהגיו (שזר, אור אישים, ג, עמ׳ 256–257), והשתלבו בתוך הפיקוח הקפדני שביקש להשליט על הדור הצעיר במשפחה (שם, עמ׳ 247–248; שזר, כוכבי בוקר, עמ׳ 263).

[101] ראו על כך להלן, הערה 135.

> ובריוונשטעלר[102] ולוח ובינטשערל[103] וכו׳. ורק אחרי כן החלו ספרי לעז. היו שם כרכי ה״ווסחוד״, וכרך מצויר של ״אוסט אונד וועסט״, היה שם רומן של שפילהאגן ואיזה כרך גדול של ״הויזפריינד״. ועוד ספרים מקריים שתעו והגיעו מספריית הדוד או מספריית הבנות אשר בחדר האחר – מספרי הלעז לא נשארו בזכרוני לא השמות ולא הסדר.[104]

שעות ארוכות בילתה האם, לדברי שזר, בקריאת רומנים ביידיש, בעברית, ברוסית, בפולנית ובגרמנית. אלא שמרכיב זה בחניכתה ובזהותה התרבותית לא הוביל לפריצת גבולות המסורת. בלשונו של בנה, ׳את כל הקריאה המרובה הזאת ניצלה אמא כדי לבסס עוד יותר את דעותיה על הדת ועל שמירת המצוות באוזני הילדים ובאוזני ידידיה המרובים באי ביתה׳. אף שרוחו של אביה לא הייתה נוחה מדפוסי הקריאה שאימצה לה, ואף שגם אותה ראה ׳כנוטה במשהו מן המסילה׳, הרי שבכל זאת נתפסה כ׳עוזרת נאמנה׳ למאבקיו במודרנה. שרה הקפידה על שמירת המצוות קלה כבחמורה, ותחזקה קשרים הדוקים עם רב העיירה ועם רבנים נוספים מבני המשפחה ומחוצה לה. את עמדתה האקטיבית כמנחילת הזהות הדתית בתוך הבית רתמה אף לידי כך ש׳הרהיבה להציץ לתוך השולחן ערוך ולנסות להבין גם דף של גמרא׳.[105] גם בלימודיהם של ילדיה גילתה מעורבות גבוהה, ותמכה בשיטות החינוך הנוקשות ובדפוסי הענישה שהנהיג המלמד שהוצמד לשזר בנעוריו.[106] בעוד שאביו מוצג בכתביו כמי ששכר לו ׳מורה׳ מודרני (הוא יעקב שלום קצנלבוגן) להוראת עברית, האם מתוארת כמי שהתפארה בחינוכו ובכך שאינו סוטה כהוא זה מן הדרך המסורתית.[107]

אף שהרקע החסידי של משפחתה אינו מרמז, כאמור לעיל, על שיתוף מכוון של הבנות בתוכו, הרי שהתרחשויות אחדות כפי שהן מסופרות בזיכרונות שזר מלמדות על ההווי החסידי שאותו ספגה שרה מתוקף גידולה במשפחה ובסביבה חסידית. כן מעידות אנקדוטות אלה על העברה – מכוונת או אקראית – של אותן מסורות לדורות הבאים. כך, למשל, עולה מן האופן שבו תוארה ׳הסעודה השלישית׳ כפי שצוינה מדי שבת בבית משפחת רובשוב – בטרם הלכו לציין אותה בשטיבל. האב, יהודה לייב, מפזם היה ניגונים, והאם, לדברי

---

[102] מדריך לכתיבת מכתבים.

[103] ככל הנראה הכוונה ל׳בענטשערל׳, כלומר, קובץ של ברכות וזמירות הכולל את ברכת המזון, פזמונים ופיוטים לפי לוח השנה. ראו על כך: חוה טורניאנסקי, ׳ה״בענטשערל״ והזמירות ביידיש׳, עלי ספר, י (תשמ״ב), עמ׳ 51–92.

[104] שזר, כוכבי בוקר, עמ׳ 15–16.

[105] שזר, אור אישים, ג, עמ׳ 247–248.

[106] זלמן רובשוב, ׳ספר יוממי׳, ארכיון גנזים, כ-60841 / 248, עמ׳ לג–לד.

[107] שם, עמ׳ ז–ח.

שזר, מוסיפה הייתה ניגונים משלה 'מתוך חיקוי גמור לזקני חב"ד שבעיירת־מולדתה'. אל הסיטואציה המוזיקלית מצטרפות היו בנות המשפחה, אחיותיו של שזר, 'שידעתי היטב', הדגיש, 'כי כבר רחוקות מכל וכל'.[108]

דומה כי השילוב בין ההווי החסידי שספגה בבית הוריה, העמדה הדתית־האקטיבית שמילאה בתוך הדינמיקה המשפחתית בבגרותה, ומעורבותה האינטנסיבית בחינוך ילדיה, הם אלה שהובילו למקום המרכזי שתפסה שרה רובשוב גם בחוג החברתי החסידי הבלתי פורמלי שנתארגן בתקופה זו בביתה בסטויבץ. ראשיתו של חוג זה, כך נדמה, בהתפלגות החברתית־החינוכית שמקובלת הייתה בסטויבץ,[109] ובקשרי הידידות שרקמה האם עם יעקב מאיר, המלמד החסידי שאליו נשלח שזר:

> ר' יעקב מאיר זה [...] היה מעין בן־בית אצלנו. ערב־ערב, בין מנחה למעריב היה נכנס לאמא לשתות תה בחלב, ואמא היתה מספרת באוזניו ובאוזני יהודים אחרים שהיו באים איתו, את פרקי קריאתה מן הספרים הרבים הגרמניים והרוסיים, שהיתה קוראת בערבים, והייתה מתבלת את שיחותיה בסיפורי מעשיות מעיירתה ומסיפורי המשפחה, ולא עייפה אמא מלספר, ולא שבעה אוזנם משמוע. ואף אני הקטן כשהזדמנתי לשולחן הייתי עושה אוזני כאפרכסת.[110]

האומנם תפקדה התכנסות זו כמעין 'חבורה חסידית'?[111] גם אם ניתן לפרש את ההתכנסות המתוארת באופנים שונים, הרי שטענתי היא כי האלמנטים התרבותיים והחברתיים החסידיים המצויים ברקע תרמו במידה רבה להתגבשותו של אותו מפגש יומי ועיצבו את אופיו. יעקב מאיר וחבריו, מתפללי השטיבל החסידי בסטויבץ,

---

[108] שזר, כוכבי בוקר, עמ' 102.

[109] 'היה זה מקובל שאיש ביה"מ הגדול שולח את ילדיו למלמד מתנגד, המתפלל כמותו בביה"מ הגדול, ואיש ביה"מ החדש בוחר לשלוח ילדיו למלמד השומר אמונים לביה"מ החדש. ועל אחת כמה וכמה שאיש השטיבל נזהר מאד לשלוח את ילדיו למלמד חסיד המתפלל בשטיבל דוקא' (שזר, כוכבי בוקר, עמ' 49–50). בהמשך רשימה זו סיפר שזר על מלמדיו, שהיו כולם חסידים. אף על פי כן, ככל שניתן להתרשם מזיכרונותיו של שזר, ההקפדה על חלוקה למוסדות חינוך בהתאם לבתי התפילה ולשיוך חברתי לא נשמרה במלואה. וראו עוד בעניין זה להלן, בפרק השישי, הערות 2–3.

[110] שזר, שם, עמ' 64.

[111] התייחסות מפורשת נוספת לנוכחות נשית בהתכנסויות חסידיות בקהילה ניתן למצוא בזיכרונותיו של יהודה חיטריק, שסיפר על 'התוועדות חסידית' שהתקיימה בעיר הולדתו, קראסנאלוקי, לרגל שובו לעיר של אחד מתלמידי ישיבת 'תומכי תמימים', והזכיר את נוכחות שני הוריו במעמד: חיטריק, רשימות דברים, עמ' 319. על הפצת ריטואל ה'התוועדות' מן הישיבה אל העדות החב"דיות ראו לעיל, בפרק השלישי, הערה 198.

מגיעים היו לבית רובשוב היישר מבית התפילה; בבואם, ניתן להניח, הביאו עמם משהו מן האווירה ששרתה בין כתליו. את הנוהג לעסוק בסיפורי צדיקים ובשיחות חולין בעלות אופי חברתי, שרווח בשטיבל בשעת בין־ערביים של בין מנחה למעריב, כך נראה, העתיקו לתוך מעונה של שרה גינצבורג־רובשוב. מיצובה של האחרונה בעמדת ה׳מספרת׳ – דמות מוכרת בהווי החברתי של רבים מן השטיבלאך החסידיים[112] – גם הוא בעל משמעות. המסירה האוראלית של סיפורי מעשיות חסידיים הייתה תחום תרבותי שבו נשים היו שותפות מרכזיות.[113] ואולם, בעוד שבאופן מסורתי נתחמה השפעתן למעגלים משפחתיים ולכל היותר לחוגים נשיים, הרי שבמקרה זה פרצה השפעתה של ה׳מספרת׳ גבולות אלה. ניתן לשער כי יכולתה להיכנס לתוך המרחב החברתי־החסידי הגברי ניזונה מן התוקף והסמכות שבהם החזיקה ביחס לתרבות החסידית, בהיותה נצר למשפחה בעלת שורשים חסידיים ענפים, שאת זכרם שזרה בסיפוריה; מן התפקיד המשמעותי שמילאה, כאמור, ביחס לחינוך המסורתי של בנה, שהוביל להתרקמותם של אותם קשרי ידידות עם המלמד החסידי; ולא פחות מכך, מבקיאותה הנרחבת בספרות הכללית, שהייתה, כפי שעולה מן הדברים, הציר המרכזי של המפגש. יש מקום לטעון, אם כן, כי תחום עניין חדש זה, שמתח במידת מה את גבולותיו התרבותיים־התוכניים של אותה התכנסות חסידית, הוא גם זה שאפשר למתוח את גבולותיו החברתיים־המגדריים.

3. <u>הסיפורת החסידית: מתרבות אוראלית לחווית קריאה מודרנית</u>

בראשית המאה העשרים התגוררו גליקל (נפטרה 1929) ויצחק חיות (1855–1937) בשפיקוב שבפודוליה, באגף נפרד בתוך בית ילדיהם, אודיל ומרדכי גלובמן־חיות.[114] למן שלהי המאה ה־19 הייתה שפיקוב מקום משכנם של כמה מצדיקי טברסקי מענף סקווירה. כמו מרבית אנשי שפיקוב, השתייכו גם בני משפחת גלובמן־חיות לחברה החסידית.[115] שורשיה החסידיים של המשפחה נעוצים היו עוד באמו של יצחק חיות, מנוחה, שהלכה

[112] ראו לעיל, בפרק השלישי, הערה 189.

[113] ראו להלן, הערות 134, 136.

[114] גוברין, היינו כחולמים, עמ׳ 43–44. אודיל, בתה של גליקל מנישואיה הראשונים, ומרדכי, בנו של יצחק, שודכו זה לזה עם נישואי הוריהם בשנות השמונים המוקדמות. ראו על כך: גלובמן, כתבים, עמ׳ 107–108.

[115] ראו למשל: גוברין, שם, עמ׳ 31. וראו גם: שגיב, השושלת, עמ׳ 123, הערה 127. לצד חצר שפיקוב פעלה בעיירה גם חצרו של שלום יוסף פרידמן, בן לשושלת סדיגורה־בוהוש, חתנו של מרדכי טברסקי משפיקוב.

בעקבות אחיה, עקיבא שלום חיות (בערך 1815–1868), ודבקה בחסידויות טאלנה וסקווירה.[116] זיקתו האישית של יצחק לחסידות נתחזקה עם הגיעו לשפיקוב ה'סקוויראית', ועם נישואיו והשתקעותו בעיירה.[117]

התרבות החסידית נכחה באופן בולט באורחות חייה של המשפחה גם בדורות הבאים; הדומיננטיות שלה ניכרת היטב בזיכרונותיו של מרדכי גלובמן,[118] המתארים את שנות ילדותו ונעוריו, ועוד יותר מכך בזיכרונות בנו, פנחס, המתארים את קורות המשפחה למן העשור הראשון של המאה העשרים. לצד זאת, השפעתן של הרוחות החדשות שפיעמו בעולם היהודי המזרח־אירופי הותירה בהם את חותמה אף היא. מזיגה זו בין מסורת חסידית ובין פתיחות תרבותית, כפי שהיא ניבטת מבעד לזיכרונות השניים, מאפשרת להתבונן גם על היחסים הבין־דוריים שנרקמו בתוך המשפחה.[119] בתוך כך, היא מספקת גם כמה רמזים באשר לזיקות הייחודיות שקיימו הדמויות הנשיות, ובראשן הסבתא, גליקל, עם גרסה ייחודית זו של התרבות החסידית.

כשלעצמו, מתגלה מרדכי גלובמן – אולי מתוקף היותו החוליה המקשרת בין הדורות בתוך המשפחה – כביטוי מובהק לאותו שילוב בין מסורת וחידוש. בזיכרונות בנו, פנחס, הוא מתואר כ'משכיל' מן השורה, איש 'חובבי ציון' המתמסר לפעילות ציבורית וחינוכית.[120] ואולם, זהותו החסידית, שעוצבה בסביבה שבה גדל,[121]

---

[116] ראו בביוגרפיות הקצרות שכתבה מיכל גוברין על אבות ואמהות המשפחה: גוברין, שם, עמ' 586–587, 591–592. על עקיבא שלום חיות וזיקתו לחסידות ראו: אסף, נאחז בסבך, עמ' 255–282.

[117] גלובמן, כתבים, עמ' 55; גוברין, היינו כחולמים, עמ' 416–417, 591–592. אף שיצחק וחוה, רעייתו הראשונה, התגוררו למשך תקופה בכפר הסמוך זאמליני, הרי שחייהם התרבותיים והדתיים נותרו תלויים בשפיקוב לאורך כל התקופה. ראו על כך לעיל, בפרק השלישי, בסמוך להערות 166–167.

[118] זיכרונותיו של גלובמן נתפרסמו באופן חסר; הם אינם כוללים התייחסות לפרק זמן ניכר של שנותיו כנער ולתקופת נישואיו, ומסתיימים בהיותו בן 21.

[119] ביטוי לפרשנויות שהעניקו הדורות השונים במשפחה להליכי המודרניזציה ניתן לראות באופן הייחודי שבו עיצב כל אחד מהם את 'הביוגרפיה היהודית הציונית' המשפחתית – כפי שכינתה זאת מיכל גוברין (Michal Govrin, 'How True to Life is Biography?', *Partisan Review*, 68 [2001], pp. 25–26). ארבעה דורות מבני ומבנות המשפחה עלו ארצה בשנות העשרים, כאשר כל אחד מהם בחר בנתיב שונה – חלקם השתלבו ביישוב הישן בירושלים, ואחרים פנו להתיישבות העובדת. על הליך החילון והמודרניזציה הטבעי ונעדר המשבריות כפי שהתרחש במשפחה ראו גם בהקדמתו של דוד אסף: גוברין, היינו כחולמים, עמ' 23.

[120] ראו למשל: גוברין, שם, עמ' 55, 62. עוד על פעולתו הענפה בשדה החינוך העברי והלאומי בשפיקוב ובברסלב, שאליה עברה המשפחה בסמוך למלחמת העולם הראשונה, ראו: תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, יד, עמ' 4571–4572.

[121] היכרותו המעמיקה עם הדפוסים הארגוניים של חצרות טאלנה וסקווירה בולטת היטב בזיכרונותיו: גלובמן, כתבים, עמ' 21–30.

והתהדקה בנעוריו בעקבות הצטרפותו לישיבה שייסד הצדיק המקומי, מרדכי משפיקוב,[122] לא נעלמה גם לאחר שאימץ מוקדי הזדהות תרבותיים חדשים.[123] בבגרותו הוסיף גלובמן לעמוד בקשר עם הצדיק ועם משפחתו,[124] ולדאוג לצורכי החצר.[125] כל ימי מגוריו בשפיקוב הוסיף להתפלל בבית מדרשו של הרבי בחגים,[126] ולפקוד את שולחנו באירועים מיוחדים.[127]

בתוך הגיוון התרבותי שהתגבש בבית גלובמן־חיות מתגלות דמויותיהם של הסב והסבתא, יצחק וגליקל, כסמן האדוק והחסידי. אגף מגוריהם סימל בעבור פנחס הילד 'מעין משכן זוטא של קדושה, שתמיד בקעו ממנו תפילות של סבא או של סבתא, עומדים ליד כותל המזרח שעליו תלויה תמונת הכותל המערבי, מתנועעים ומתפללים'.[128] בתוך כך, נטל על עצמו הסב, יצחק, את תפקיד הוראת לימודי הקודש לנכדיו, תלמידי בית הספר היהודי־המודרני.[129] את ההווי החסידי הוא טבע בבית, גם אם באופן בלתי מכוון, באמצעות ההתכנסויות השבועיות שהיה עורך עם חבורתו החסידית, חבורת 'אבלי ציון'. המעשיות החסידיות שהיו מספרים המשתתפים במפגשים אלה, כמו הניגונים שניגנו בהם, היו למוטיב מרכזי שנצרב בזיכרון הנכד, פנחס.[130]

---

[122] שם, עמ' 139–150. על ישיבה זו ראו להלן, בפרק השישי, בסמוך להערות 221–225. קשריו האישיים עם הרבי הגיעו עד לידי כך שהאחרון הגיע לבקרו בביתו בעת שחלה, ובהזדמנות זו ביקש להפוך את הנער הצעיר ל'חסיד' של ממש ולהבטיח את דבקותו בו (שם, עמ' 184–186). לכאורה מסמן אירוע זה את הפיכתו של גלובמן מחסיד של יוסף מאיר ממחנובקה לחסיד של מרדכי משפיקוב. ברובד המעשי מובן כי לא הייתה לכך כל משמעות, שכן, עוד קודם לכן למד בחצרו של מרדכי משפיקוב ועמד עמו בקשר קרוב, ולחצר מחנובקה, לעומת זאת, העיד כי לא נסע מעולם.

[123] ניתן להניח כי הקלה על כך גם האווירה בחצר הרבי, שלא הייתה זרה לציונות ולמודרנה בכלל. ראו על כך: אסף, נאחז בסבך, עמ' 322–326; גוברין, היינו כחולמים, עמ' 64, 443–444.

[124] גלובמן, כתבים, עמ' 127–128.

[125] גוברין, היינו כחולמים, עמ' 406.

[126] על התפילה בבית המדרש של מרדכי טברסקי בראש השנה סיפרו עקיבא ופנחס גוברין: הקלטה על ידי מיכל גוברין מתאריך 18 בספטמבר 1973, ארכיון הצליל הלאומי, הספרייה הלאומית, הקלטה YC00801, דקה 56:2:52–9:56.

[127] גוברין, היינו כחולמים, עמ' 406–407.

[128] שם, עמ' 418.

[129] שם, עמ' 38–42.

[130] שם, עמ' 45–46, 205.

מתוקף קרבתו לחצר שפיקוב היה שותף חיות גם בכמה מן התפקידים השמורים לנאמניה, וגם בהם שיתף לעיתים את נכדיו.[131]

לצד התפקיד המרכזי שמילא הסב בטיפוח היסוד החסידי בתוך הבית, גם באורחות חייה של רעייתו, גליקל, קיבלה התרבות החסידית ביטוי. הפרוטות שהייתה תורמת דרך קבע לקופת 'רבי מאיר בעל הנס',[132] כמו גם מנהגה לפקוד את קברי הצדיקים מדי שנה לקראת הימים הנוראים,[133] הנכיחו אף הם את ההווי החסידי בתוך מרקם החיים המשפחתי. ואולם, יותר מכול, מקושרת דמותה של הסבתא אל סיפור מעשיות חסידיות.

הסיפורת החסידית נחשבת לאחד המרכיבים המרכזיים בתרבות החסידית שהיו נגישים לנשים.[134] עדה רפפורט־אלברט, בתוך עיסוקה הנרחב בממשקים שבין נשים לחסידות, דנה בשאלה האם נשים קראו סיפורת חסידית מן הכתוב. על בסיס 'הוכחה מן השתיקה' טענה כי אף שהסיפורת החסידית הייתה נגישה גם ביידיש,

---

[131] ראו למשל: שם, עמ' 404–409. חיות שימש מחנכם של צאצאי השושלת, ובמסגרת תפקיד זה היה מגיע בהזדמנויות שונות עם תלמידיו לביתו; ביניהם ובין נכדיו נוצרה באופן טבעי היכרות מעמיקה (שם, עמ' 54–55, 417). מכתבי המלצה שנשלחו בעבור הסב עם עלותו ארצה, בשנת 1925, לכולל וולין, עשויים להעיד על הקשרים הקרובים שיצר עם חוגי ההנהגה החסידית בעקבות תפקיד זה. מכתבים אלה הגיעו מחצר בוהוש, שצאצאיה, בניו של שלום יוסף מבוהוש־שפיקוב, היו תלמידיו של חיות, ומחצרות ראשקוב ובלז, שבניו של הרבי משפיקוב – משה דוד ויצחק נחום – היו חתניהם. ראו על כך שם, עמ' 422–423.

[132] שם, עמ' 46. התרומה הקבועה לכוללים בארץ ישראל או לישיבות במזרח אירופה באמצעות 'פושקע' שהוצבה בתוך הבית, כפי שעשתה גליקל, מקורה, ככל הידוע, בחוגים חסידיים, אך לאורך המאה ה־19 היא התרחבה לחוגים נוספים, ונפוצה בקרב נשים כריטואל דתי המתקיים במסגרת הביתית. התרומה ל'רבי מאיר בעל הנס', עם זאת, זוהתה בשנים אלה עם התרומה לכוללים בארץ ישראל, שנשלטו לפי מפתח חסידי־מתנגדי. ראו בין היתר: שטמפפר, משפחות, עמ' 110; עמרם בלוי, 'ייסוד והתפתחות 'קופת רבי מאיר בעל הנס'', היכל הבעש"ט, יא (תשס"ה), עמ' קכז–קנח.

[133] גוברין, היינו כחולמים, עמ' 85. על הזיקה החסידית־הנשית לעלייה לקברי צדיקים ראו: לוונטל, נשים והדיאלקטיקה הרוחנית, עמ' 32*–33*.

[134] ראו בין היתר: קויפמן, נשים חסידיות, עמ' 233–238; פרץ, מנהיגות נשית, עמ' 399–403; Justin Jaron Lewis, 'The Great Holy Woman Malka of Belz: Women as Heroes and Storytellers in Hasidic Tales', *Women in Storytelling: Proceedings of the University College of Cape Breton's Third Annual Storytelling Symposium*, ed. Afra Kavanagh, Sydney, NS 2000, pp. 102–112

הרי שנשים לא קראו בה, אלא בספרות ששויכה להן באופן מסורתי.[135] לצד זאת, הציגה מספר עדויות שעל בסיסן הציעה לראות בנשים גורם ששימר והעביר סיפורים חסידיים בצורה אוראלית.[136]

בהתייחס לגליקל חיות, כפי שהיא מתוארת בזיכרונות נכדה, אכן בולט הממד האוראלי. גליקל מתוארת כמי שניחנה בכושר סיפורי יוצא מן הכלל.[137] המטבח של הבית, ממלכתה של הסבתא, היה 'אפוף כולו סיפור ואגדה', ואת הנכדים המכונסים סביב כורסתה ריתקה באמצעות סיפורים עוצרי נשימה על מסעותיו ומופתיו של הבעש"ט.[138] לצד זאת, מתברר כי הסיפורים ששגורים היו על לשונה של גליקל לא היו רק מסורת אוראלית שקלטה מפי הדורות הקודמים במשפחה. בתוך תיאור חוויית הקריאה בבית נזכרת גם הסבתא כמי שיושבת לצד בני המשפחה ושקועה בקריאה ב'שבחי הבעש"ט'. וכך תיאר זאת גוברין:

> מרבה אני לקרוא בימות החורף, השלג הכבד מכסה את הגגות והבתים, העיירה שרויה בדומיה לבנה, בשעה ארבע כבר יורדת החשכה. ארוכים לילי החורף, בבית עומדת חמימות נעימה, כל התנורים מוסקים ונשמעים מהם קולות נפץ של בולי העץ הארוכים העולים בלהבה. כולם קוראים, אבא, אמא, אחי, אחותי חוה רכונה על ספריה, סבא נשען על העמוד ומעיין, סבתא שקועה בסיפורים המופלאים שבספר "שבחי הבעש"ט".[139]

בהנחה והקריאה בסיפורת החסידית הכתובה אכן הייתה חידוש, יש לשאול מה עומד מאחוריו? בניגוד להרגלי הקריאה המסורתיים של נשים, שנתונים היו בתוך הקשר דתי שהתבטא בתוכן, בזמן ייעודי – על פי רוב בערב

---

[135] על ספרות היידיש המסורתית לנשים – תרגומים ועיבודים לסיפורי התנ"ך, למדרשים ולאגדות, ספרות מוסר, הדרכות דתיות, ספרות יראית ותחינות – שהופיעה למן העת החדשה המוקדמת ראו: וייסלר, קולות, עמ' 3–35; רוסמן, להיות אישה יהודייה, עמ' 422–424, וראו גם את סימן השאלה שהציב ביחס לייעוד ה'נשי' של ספרות זו: הנ"ל, נשים יהודית, עמ' 42–46.

[136] רפפורט־אלברט, הופעתו של ציבור נשי, עמ' 52*–55*. והשוו להשערתה המוקדמת של רפפורט־אלברט, שלפיה השטף של הספרות ההגיוגרפית שנדפס במחצית השנייה של המאה ה־19 תרם לפיתוח תודעתן החסידית של נשים. על בסיס השערה זו קבעה כי מתקופה זו ואילך 'הותנתה ההשתייכות לתנועת החסידות לא בבחירה חופשית אישית של גברים צעירים אלא בתורשה משפחתית: החסידים נולדו, חונכו והתחתנו זה בזה בתוך תחומי התנועה, ואת חסידותם הנחילו לילדיהם, הן בנים והן בנות. [...] אמנם זיקתה של האשה לחיי הרוח והפולחן של עדתה החסידית לא היתה מלאה או ישירה יותר מזיקתה אליהם בימי הבראשית של התנועה; ואף על פי כן, זהותה החסידית היתה לעובדה מוצקה, אשר ניזונה ללא ספק מן הספרות ההגיוגרפית שעמדה עכשיו לרשותה' (רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, עמ' 231).

[137] גוברין, היינו כחולמים, עמ' 595.

[138] שם, עמ' 52–54.

[139] שם, עמ' 65.

שבת – ולעיתים גם בממד ריטואלי שנתקבע באמצעות קריאה קבוצתית, הרי שההקשר שבתוכו נטועה חוויית הקריאה של גליקל חיות הוא הקשר מודרני.[140] חוויית הקריאה הייתה חוויה דומיננטית בבית משפחת גלובמן־חיות, והמשמעות הרבה שיוחסה לה ניכרת היטב במקום שהקדיש פנחס גוברין לתיאור מפורט של הספריות הפזורות ברחבי הבית, ושל בעלי הספרים היושבים לקרוא בהם ביחד או לחוד: הספרייה התורנית של הסב, יצחק; ספרי ההגות והמחקר, כתבי העת והספרות העברית של האב, מרדכי; ספריית היידיש של האם, אודיל;[141] ועיתוני הילדים והספרונים ('ספרי אגורה') שנרכשו במיוחד עבור הילדים.[142] בתוך עושר ספרותי ותרבותי זה עוצבה חוויית הקריאה כחוויה מודרנית ונגישה הנעשית במסגרת של פנאי והנאה. דומה כי לתוך מסגרת זו הצטרפה גליקל, תוך שהיא מביאה את עולמה התרבותי־הדתי לתוך הסביבה החילונית המודרנית, שבה הקריאה הייתה מעשה אישי ויום־יומי.

השפעה דומה ניתן לזהות בהרגלי הקריאה של גולדה פינקלר, צאצאית לשושלות מודז'יץ ולובלין, שגדלה בחצר סבה, אברהם איגר, בלובלין. בביתה היא קיבלה חינוך מסורתי שהכשיר אותה לקרוא ולהתפלל, ולצידו גם חינוך כללי שכלל לימודי מתמטיקה, רוסית, צרפתית ופולנית. החל מגיל שש נשלחה לסירוגין ללימודים בבתי ספר פרטיים בלובלין ובאופולה (Opole Lubelskie), שאליה עברה אמה לאחר שנישאה בשנית. על רקע החינוך העשיר שקיבלה, תיארה עצמה פינקלר בזיכרונותיה כמי שהפכה לאוהבת ספר.[143] אלא שבטרם החלה לקרוא ספרות רוסית ופולנית, קראה, לדבריה, 'סיפורים רבים ביידיש על הצדיקים'.[144] דומה כי גם במקרה זה השתלבה הסיפורת החסידית בתוך מרחב קריאה מודרני ומתחדש.

---

[140] על התמורות בהרגלי הקריאה של נשים – בעיקר בהקשר לזמן והמסגרת שבה נעשתה – ראו: ורסס, הקיצה עמי, עמ' 323–325; פרוש, נשים קוראות, עמ' 137–144.

[141] באֵם, אודיל, ניתן לראות קוראת מודרנית המגלמת את המעבר ההדרגתי והחלק למדי של נשים מספרות מסורתית לספרות יידיש מודרנית גם מבחינת תוכן הקריאה. ראו על כך גם: פרוש, שם, עמ' 144–165; David G. Roskies, 'Yiddish Popular Literature and the Female Reader', *Journal of Popular Culture*, 10 (1977), pp. 852–858; Shmuel Niger, 'Yiddish Literature and the Female Reader', *Women of the Word: Jewish Women and Jewish Writing*, ed. Judith R. Baskin, Detroit 1994, esp. pp. 75–83

[142] גוברין, היינו כחולמים, עמ' 60–69. ראו גם שם, עמ' 460–464.

[143] פינקלר, חיים, עמ' 69.

[144] שם, עמ' 57. על חינוכה ראו שם, עמ' 56–57.

הזיקות בין הספרות העברית וספרות היידיש המודרנית ובין הופעתה של ספרות השבחים החסידית נדונו באריכות במחקר שהתחקה אחר צורות הביטוי התרבותיות והספרותיות של החסידות בת הזמן.[145] ואולם, בשונה מן ההתבוננות המחקרית שזיהתה בהדפסה ובהפצה הנרחבת של הסיפורת החסידית תגובת נגד לספרות המחולנת, הרי שהדפוס המגולם בחוויות הקריאה שנדונו לעיל אינו עוטה אופי 'אורתודוקסי', ואינו חלק ממאבק על התרבות השלטת בסביבתן של הקוראות. הפנייה לסיפורת החסידית הכתובה נעשתה במקרים אלה מתוך זיהויה כסוגה ספרותית נוספת שעשויה להצטרף אל חוויית הקריאה המודרנית, או לשמש עוגן לתהליכי מעבר שבמסגרתם הפכו החוויה הדתית ודפוסי הקריאה המסורתיים למרכיב אחד בתוך פסיפס תרבותי רחב יותר.

4. <u>'חסידה ממש לכל דבר': נשים בחצר החסידית</u>

מקומן של נשים בתרבות החסידית, כפי שהראיתי עד כה, מתוחם היה רובו ככולו בגבולות קהילת האם שאליה השתייכו. בתוכה הן יכלו לבטא את שייכותן החברתית לעדה החסידית באמצעות נוכחות והשתתפות בתפילה בשטיבל החסידי, נקיטת עמדה ביחס למחלוקות שפרצו בתוך הקהילה או תמיכה ב'כלי הקודש' החסידיים. בחלוף הזמן, ובעקבות האינטראקציות שקיימו חסידים עם תופעות תרבותיות חדשות, התאפשרה במקרים מסוימים כניסתן של נשים גם לתוך מרחבים חסידיים שסומנו כ'גבריים', כמו ההתכנסות החברתית־החסידית. המקרה הבא, לעומת זאת, פורץ את גבולות העדה המקומית, וניתן להניח כי שכיחותו הייתה נדירה יותר. אף על פי כן, בדומה לשני המקרים הקודמים, גם בו ניתן לעמוד על האפשרויות החדשות שנפתחו בפני נשים עם חשיפתן הכפולה לערכים מודרניים המגולמים בתנועות האידאולוגיות החדשות בנות הזמן ולהתגוונותה של החברה החסידית שבה גדלו. חשיבותו נעשית בעלת משמעות מכרעת אף יותר בהינתן כי זהו אחד המקרים הבודדים בהם נשים בנות הזמן התייחסו באופן ישיר ובגוף ראשון לזהותן החסידית ולאופן שבו תפסו אותה.

ברכה זלצמן (נפטרה 1954), נולדה בדומברוביצה שבוולין למשפחה שנמנתה על חסידי קרלין־סטולין. אביה, פנחס זלצמן, היה מלמד גמרא;[146] סבה, אשר גייאר מברז'ניץ (Berezhnytsia), נמנה, לדבריה, על 'נאמני

[145] ראו לעיל, במבוא, הערה 62.

[146] ראו עליו: זלצמן, על דאבדין, עמ' 255–257.

השושלת הסטולינית׳;[147] דודה, יעקב זלצמן, כיהן כרבם של חסידי סטולין בדומברוביצה.[148] ׳ביתנו בדומברוביצה׳, כתבה זלצמן, ׳היה ספוג חסידות ותורה, ואבי ר׳ פינחס ז״ל נטע בלב ילדיו יחד עם תורה ודרך־ארץ גם את הרגש החסידי׳.[149] סיפורי המופתים, ששימשו מכשיר מרכזי לעורר את אותו ׳רגש׳ חסידי, ולהנכיח את דמותו של הרבי בבית המשפחה, פעלו עליה, לדבריה, יותר מעל יתר האחים והאחיות, עד כי הייתה ׳כבושה לחסידות׳.[150]

תהליך ההתקרבות לחצר מתואר בזיכרונותיה של זלצמן כתהליך הדדי, שניזון הן מההתלהבות שגילתה כלפי התרבות החסידית שאליה נחשפה בביתה, הן מן התוקף שהעניק הרבי ללהט החסידי שלה. לאחר ששמע הצדיק ישראל מסטולין על כיסופיה לחסידות, החלה זלצמן להצטרף לאביה בנסיעותיו לחצר. ביקורה הראשון, שבו עוד עמדה בצילו של אביה, אך חיזק את התפעמותה. וכך תיארה את תודעתה החסידית העצמית, ואת יחסה לצדיק, כפי שנתעצבו בעקבות מפגש זה:

> מאז ראיתי את עצמי חסידה ממש לכל דבר, ינקתי מן המקור שממנו ינקו אבי וסבי הגדולים ז״ל. ה״רבי״ היה בעיניי ״מלאך אלוקים״ והתחלתי לבוא אליו תכופות לשמוע עצה מפיו בכל עניין ועניין ומדברו לא סרתי. ידעתי מראש שעצתו אמונה ונכונה ולא נתאכזבתי. כל ביקור אצל הרבי עודדני וחיזקני בכל המצבים וממקור זה שאבתי עוז ובטחון. ברכתו של הרבי הייתה בשבילי הנשק הבטוח והנאמן ובכוחה ובזכותה צעדתי ופעלתי ויצאתי בשלום מסכנות רבות. וכך נעשיתי בת־בית בחצר סטולין ומקורבת לבני משפחת הצדיק משך שנים רבות.[151]

---

[147] לדברי ברכה זלצמן, הוא היה אחד מארבעת האפוטרופסים על ישראל מסטולין, ׳הינוקא׳, כאשר התמנה לצדיק. גייאר אינו נמנה בין האפוטרופסים הנזכרים בהיסטוריוגרפיה החסידית או במחקר שנעשה על ׳הינוקא מסטולין׳. ראו: שגיב, ינוקא, עמ׳ 152. חסיד בשם אשר הלוי טריגון מברז׳ניץ נזכר כאחד ׳מזקני חסידי סטולין־קרלין המפורסמים וממונה על גביית ״מעמדות״ לבית האדמו״ר׳. ראו: יעקב ישראלי (קולא), בית קרלין סטולין: פרקים במסכת חייהם של אדמו״רי השושלת ועיונים במשנתם החסידית, תל אביב תשמ״ב, עמ׳ שד–שה.

[148] ראו עליו לעיל, בפרק הרביעי, הערות 96, 159.

[149] זלצמן, במחיצת הרבי, עמ׳ 161.

[150] שם, עמ׳ 162. לדברי אחיה של ברכה, גם ב׳חדר׳ שהוביל נהג האב לספר סיפורים חסידיים: זלצמן, שלושה דורות, עמ׳ 88.

[151] זלצמן, במחיצת הרבי, עמ׳ 162.

קרבתה של זלצמן לחסידות בכלל, ולחצר סטולין בפרט, הייתה בולטת דייה, עד כי גם בעיני בני עירה נתפסה כ׳חסידת קרלין מובהקת׳,[152] וכמי ש׳קשורה בכל ליבה לחצר הרבי בסטולין׳.[153] קשריה עם החצר הלכו והתהדקו באופן עצמאי וללא תלות באביה, והגיעו לשיאם בימי מלחמת האזרחים, שבהם יצאה לשליחויות שונות בעבור הצדיק. בין היתר סייעה זלצמן לבן הרבי, יעקב חיים פרלוב (בערך 1888–1946), ולמשפחתו להבריח את הגבול; חילצה חסידים אחדים שמצויים היו בתוך אזורי הקרבות, והעבירה אותם לסטולין; והבריחה כספים אל החצר. בכתבה כי ׳יצאתי בשלום מסכנות רבות׳ כיוונה, אפוא, זלצמן לאותן משימות שבהן נטלה חלק בשנים אלה, ובגינן אף נעצרה. את הצלחתה בשליחויות אלה תלתה גם במבט רטרוספקטיבי באמונתה בצדיק ובברכתו; רק חסידים ׳מסורים ומעריצים׳, לדבריה, מסוגלים היו להסתכן כך.[154]

ניתן להניח כי קשרים מן הסוג שתיארה זלצמן בין נערה חסידית ובין הצדיק ומוסדות החצר נתאפשרו מתוקף הקרבה המסוימת בין משפחתה ובין חוגי ההנהגה.[155] לתפיסתה העצמית כ׳חסידה בת חסידים׳,[156] במובן זה, הייתה חשיבות לא רק בשל הייחוס שבו החזיקה, אלא משום שהרציפות הבין־דורית היא זו שסללה את הדרך לעצם ׳חסידותה׳. אף על פי כן, אבקש לטעון כי הרקע החברתי והתרבותי הרחב של ברכה זלצמן, שכלל גם פעילות ציבורית ותודעה ציונית מפותחת, תרם אף הוא לבניית ביטחונה בזהותה העצמית כ׳חסידה׳, ולזיהויה בעיני סביבתה כ׳חסידת קרלין מובהקת׳.[157] זלצמן, לדברי בני דומברוביצה, הייתה חברה בחוג הציוני בעיירה, ׳וידעה להקדיש לפעולה הציונית הרבה מזמנה ומכוחה ואף מרווחיה׳. היא נתבלטה גם בפעילות פילנתרופית.[158] האקטיביזם הציוני תפקד אפוא כבסיס שאפשר לזלצמן להרחיב את עשייתה גם לתחומים נוספים; הפנייה אליה מטעם החצר בימי המלחמה לא באה אלא משום ש׳שמו עין בי לרגל נסיעותיי השונות בימים ההם׳.[159] דומה כי פעילותה הציבורית בשדה הציוני אף אפשרה לה לפרש את זהותה החסידית באופן עצמאי, ולאו דווקא במונחים של התבטלות מוחלטת בפני הצדיק. פרשנות זו נעשתה בולטת כאשר הגיעה

---

[152] זרם, סמל למעשים.

[153] אבטיחי־הדרי, בת העיירה.

[154] זלצמן, במחיצת הרבי, עמ׳ 162–163.

[155] ראו בהקשר זה גם: מלכה לי, דורך קינדערשע אויגן, בואנוס איירס 1955, עמ׳ 13.

[156] זלצמן, במחיצת הרבי, עמ׳ 163.

[157] זרם, סמל למעשים.

[158] אבטיחי־הדרי, בת העיירה.

[159] זלצמן, במחיצת הרבי, עמ׳ 162.

זלצמן לפרשת דרכים, שבה נתבקשה להכריע בין רצונה לעלות ארצה, ובין עמדתו של הצדיק מסטולין בעניין זה:

> וכשבת חסיד, שהיא עצמה חסידה מסורה לצדיק, גומרת אומר בליבה לעלות לארץ ישראל, הן לא תעשה צעד כזה בלי ברכת ה"רבי". ומה תעשה כשה"רבי" אינו מתלהב מעליית הנערים והנערות בדרך הציונים? הולכת היא עם אביה הזקן לסטולין ומפילה תחנונים לפני הצדיק עד שהוא עונה "אמן" בתנאי שתקיים את הבטחתה לאביה, והוא מוסיף: "פנחס, אני רואה אותה כבר שם בארץ־ישראל, תעלה ותצליח".[160]

הזדהותה הכפולה של זלצמן עם החסידות ועם הציונות בעת ובעונה אחת לא פגמה, אם כן, בזהותה החסידית, אלא העניקה לה תוקף ונחישות לעמוד בפני הרבי ולדרוש את ברכתו לעלייתה ארצה.[161]

ד. הנשים החסידיות בין מסורת למודרנה: מבט היסטוריוגרפי

שלושת מקרי הבוחן שנדונו לעיל משקפים תנועה זהירה בין נאמנות למסורת, שייכות לתרבות החסידית, ופתיחות להלכי הרוח החדשים שהופיעו ברחוב היהודי במפנה המאות ה־19 והעשרים. מה ניתן ללמוד מהם על הזיקות ועל הממשקים בין תחומים אלה בחייהן של נשים חסידיות בנות הזמן? תהליכי המודרניזציה של נשים ונערות יהודיות במזרח אירופה תוארו ונדונו באופן נרחב למדי במחקר. חרף ריבוי המחקרים שהוקדשו לנושא ונקודות המבט המגוונות שדרכן נדונו תהליכים אלה, המסגרת הכללית של דגם המודרניזציה שעולה מהם דומה למדי: היא נעוצה בחירות היחסית שהוענקה לנשים לעסוק בלימודים ובהשכלה כללית – חירות שמקורה, בלשונה של איריס פרוש, ב'יתרון השוליות' שמתוקפו הן נותרו מחוץ לתחומי החינוך הדתי ובשולי מנגנוני הפיקוח הקהילתיים – כמו גם בתפקידן של הנשים כמפרנסות, במגע עם העולם הסובב שהיה כרוך בכך, ובכוח היחסי והעמדה העצמאית שבהם זכו מתוקף תפקיד זה. החשיפה האינטנסיבית של נשים ונערות אל הנעשה מחוץ לעולם היהודי־המסורתי, והפערים התרבותיים העמוקים שנתגלעו ביניהן ובין משפחותיהן או בני הזוג שיועדו להן, הם שהובילו, לפי דגם זה, לתהליכי חילון מואצים, ובמקרים מסוימים גם לתהליכים משבריים, לבריחה ולניתוק המגע עם סביבתן הקרובה.[162] השתרשותו של דגם זה במחקר ניכרת היטב באופן

---

[160] שם, עמ' 163. על עמדתו של ישראל מסטולין כלפי הציונות ראו: בראון, כספינה מיטלטלת, עמ' 120–123.

[161] זלצמן עלתה לארץ בשנת 1926, כלומר, ארבע שנים לאחר מותו של הצדיק (אבטיחי־הדרי, בת העיירה).

[162] פרוש, נשים קוראות, במיוחד עמ' 189–206; פולה היימן, האשה היהודיה בסבך הקידמה, תרגמה טל אילן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 49–68; מנקין, בנות סוררות; Naomi Shepherd, *A Price below Rubies: Jewish Women as Rebels and Radicals*,

שבו עוצבה דמותה של האישה היהודייה המזרח־אירופית. אם להשתמש בהמשגה של קרול ביילין, שביקשה להרחיב את גלריית הטיפוסים של הנשים היהודיות ברוסיה הצארית, אזי דמות האישה היהודייה נעה במידה רבה בין שני קטבים סטריאוטיפיים: ה'בלבוסטע', שניהלה את ביתה על אדני התרבות המסורתית, מחד גיסא, וה'מורדת', שהשתחררה מכבלי המסורת והתמסרה לאידאולוגית רדיקליות, מאידך גיסא.[163]

הפתיחות התרבותית להשכלה כללית ולחידושים שהופיעו בעולם הסובב אותן ניכרת היטב במציאות חייהן של הנשים שנדונו לעיל, כמו גם בזו של נשים חסידיות נוספות שתוזכרנה להלן. אלא שהעיון בהקשר המשפחתי והקהילתי שבו התנהלו נשים אלה אינו מאפשר לטעון בנקל כי פתיחות זו הייתה תוצר של 'יתרון של שוליות' שבו החזיקו ביחס לגברים. סביבתה הקרובה של שרה גינצבורג־רובשוב, כמו גם הסביבה המשפחתית שבתוכה התנהלו גליקל חיות ובתה, אודיל, היו סביבות חסידיות שאימצו מרכיבים מודרניים מגוונים. גם בסביבתה של ברכה זלצמן – אף שאביה, פנחס, תואר כ'קפדן וקנאי' – הצליחו חידושי התקופה להכות שורש: דודה, הרב יעקב זלצמן, העניק לילדיו השכלה כללית שכללה הוראת שפות ונגינה;[164] בהשראתו של הדוד – ואולי גם בעזרתו – וחרף התנגדות אביו, למד גם אחיה של ברכה, אריה זלצמן, שיעורים ברוסית

ChaeRan Y. Freeze, 'When Chava Left Home: Gender, Conversion, and the Jewish Family in Tsarist Russia', *Polin*, 18 (2005), pp. 157–158. חלוקת התפקידים המגדרית בתוך המשפחה היהודית המזרח־אירופית בעת החדשה בכלל, ובמאה ה־19 בפרט, העצמאות הכלכלית והחירות היחסית שבהן החזיקו נשים יהודיות תוארו במספר מחקרים והועמדו אל מול הסדר הבורגני שרווח באותה עת במרכז ובמערב אירופה, כמו גם אל מול נחיתותן בחיים הפולחניים והציבוריים. ראו: שאול שטמפפר, 'האם המשפחה היהודית המסורתית במזרח־אירופה בדורות האחרונים הייתה פטריארכלית?', חוט של חן, א, עמ' 359–378; פריז, נישואים וגירושים, עמ' 100–109; דיינר, אלה שנשארו. על הפעילות הכלכלית של נשים במפנה המאות ה־19 והעשרים ראו גם: Charlotte Baum, 'What Made Yetta Work? The Economic Role of Eastern European Jewish Woman in the Family', *Response: A Contemporary Jewish Review*, 18 (1973), esp. pp. 32–35; Susan A. Glenn, *Daughters of the Shtetl: Life and Labor in the Immigrant Generation*, Ithaca–London 1990, esp. pp. 8–30. יש לציין כי חלק מהחוקרות שדנו בדפוס ה'משבר' וה'בריחה' הדגישו כי אלה מקרי קצה שאינם מייצגים את גורלן של מרבית הנערות היהודיות בנות התקופה, אך סברו כי המיקוד בהם מאפשר לנתח את מאפייני הקיום והאתגרים הייחודיים שעמדו בפני 'הדור האבוד', בלשונה של רחל מנקין, של נשים ונערות יהודיות שחיו במזרח אירופה במפנה המאות ה־19 והעשרים. ראו למשל: פרוש, שם, עמ' 194; מנקין, שם, עמ' 5, 234.

[163] Carole B. Balin, *To Reveal Our Hearts: Jewish Women Writers in Tsarist Russia*, Cincinnati 2000, pp. 1–2

[164] זלצמן, שלושה דורות, עמ' 87. כותב נוסף מדומברוביצה הציג את יעקב זלצמן כ'גדול בישראל ובקי בחכמת העולם' (פייגלשטיין, דפים, עמ' 139).

ובגרמנית;[165] ואף ל׳חדר׳ שהוביל האב הקנאי הוכנסו בסופו של דבר, בעקבות דרישות ההורים, לימודי חשבון ורוסית.[166]

אין זה מן הנמנע כי בחלקים מן האוכלוסייה החסידית בת הזמן נהנו נשים ממרחב תמרון שאפשר להן להחזיק ביתרון תרבותי והשכלתי ביחס לגברים, שנתונים היו תחת מנגנון פיקוח מחמיר יותר.[167] ואולם, תמונה זו לא הייתה אחידה בכל האזורים במזרח אירופה ובכל השכבות החברתיות. כך, בגליציה, כפי שהראתה רחל מנקין, הובילה הנהגתו של חוק חינוך חובה במחצית השנייה של המאה ה־19 לעלייה ניכרת בשיעור הבנות – ובהן גם בנות למשפחות אורתודוקסיות וחסידיות – שנשלחו ללימודים בבתי ספר ציבוריים. התפתחות זו העמיקה את הפער התרבותי בין הבנות לבין סביבתן המשפחתית, ולעיתים אף הובילה לבריחה משברית ולניתוק.[168] לעומת זאת, במציאות החברתית היהודית־רוסית (ובכללה, ככל הנראה, הפולנית) לימודים פורמליים היו תופעה נדירה יותר. האליטות הכלכליות והלמדניות הן שהחזיקו ביכולת לרשום את בנותיהן לבתי הספר הפרטיים, או להעניק להן השכלה במסגרת הביתית. במקביל, הן גם אלה שעל פי רוב שלחו את בניהן ללימודים תורניים גבוהים והטילו עליהם פיקוח הדוק. לפיכך, פערים מגדריים עמוקים בדפוסי ההשכלה והאקולטורציה אפיינו בראש ובראשונה את השכבות הגבוהות של החברה.[169]

בתוך העולם החסידי בלטו פערים מסוג זה במיוחד בתוך שורות ההנהגה.[170] המרחק התרבותי שנוצר בין בנות לשושלות חסידיות, שנחשפו להשכלה ולתרבות מודרנית, ובין החצר שבתוכה גדלו והגורל שאליו יועדו כנשות אדמו״רים, אכן הוביל למקרים טראגיים של משבר, מרד ובריחה. דוגמאות לכך ניתן למצוא, בין היתר בסיפור חייה של איטה קאליש (1897–1994) – מן הדמויות הידועות בהקשר זה – שגדלה בחצר אוטבוצק שבפולין, נחשפה להשכלה ולתרבות המודרנית היהודית והאירופאית, ועזבה את ביתה ואת בעלה פעמיים – בראשונה שבה אליו בעקבות בקשת אביה, ולאחר מותו של האחרון גורשה מבית הורי בעלה;[171] במעשה הבריחה של אסתר שניאורסון, שנמלטה מחצר סבה, יצחק דוב־בער מליאדי, כדי להיחלץ מן השידוך שנכפה

---

[165] זלצמן, שם, עמ׳ 94–95.

[166] זלצמן, על דאבדין, עמ׳ 256.

[167] ראו לדוגמה: פיקר, עיירת התאומים, עמ׳ 24–25.

[168] מנקין, בנות סוררות.

[169] שטמפפר, משפחות, עמ׳ 182–184. ראו גם: רוסמן, נשים יהודיות, עמ׳ 41. על בתי הספר הפרטיים לבנות ברוסיה במאה ה־19 ראו: אדלר, בידיה. על הדפוסים החינוכיים בקרב יהודי רוסיה בתקופה הנדונה כאן ראו בהרחבה בפרק השישי.

[170] ראו גם: שגיב, ילדים, עמ׳ 27–28.

[171] קאליש, אתמולי; אבריאל בר־לבב ואחרים, תהליכי חילון בתרבות היהודית, א, רעננה תשע״ג, עמ׳ 36–61.

עליה ולצאת ללמוד מחוץ לרוסיה;[172] או בסיפורה של נכדתו של הצדיק חיים מברזנה, שעזבה את תחומי רוסיה יחד עם המורה העברי שהגיע לעיירה, בניסיון להימלט מן השידוך שיועד לה.[173]

מסלול מודרניזציה זה – שבמסגרתו נוצר פער תרבותי שאינו ניתן לגישור בין נערות לנערים, ובין בנות להורים – עורר תשומת לב ונדון בהרחבה בשיח הציבורי היהודי למן שנות השישים של המאה ה־19.[174] דומה כי שיח זה תרם גם למקום הבולט שקיבל דגם זה בתוך הספרות המחקרית. ואולם, השיח הציבורי בעיתונות היהודית – ובפרט בעיתונות העברית והיהודית־הרוסית – הובל במידה רבה על ידי האליטה הכותבת, ואינו מייצג בהכרח את המציאות החברתית והתרבותית בקרב השכבות הרחבות של האוכלוסייה היהודית. אומנם, גם בקרב שכבות אלה נחשפו נערות ונשים לאידאולוגיות חדשות ולמסלולי מודרניזציה מגוונים, לרוב בדרכים בלתי פורמליות; ואולם, בכך הן לא היו שונות באופן מכריע מאחיהן או מבני זוגן, שרק מיעוטם קיבל חינוך תורני גבוה במסגרת ישיבתית קפדנית.[175]

---

[172] אסיפוב, חיי, עמ׳ 56–57.

[173] יונתן, נוף וגזע, עמ׳ 24–25. החשש מפני השפעות החילון ותהליכי האקולטורציה של נערות בנות הזמן הותיר חותם ממשי על נישואיהם וגירושיהם של זוגות נוספים מתוך שורות ההנהגה החסידית. ראו על כך: גלמן, היתר מאה רבנים. יחד עם זאת, הן ברוסיה והן בגליציה דפוס ה׳בריחה׳ לא היה דפוס המודרניזציה הבלעדי של בנות לשושלות חסידיות, והיו רבות שנחשפו להשכלה ולתרבות מודרנית, ונותרו בתוך גבולות העולם החסידי. כזו הייתה למשל בתו של הצדיק ישראל מצ׳ורטקוב, שעליה העיד יעקב מזא״ה, רבה של מוסקבה, לאחר שפגש בה במעיינות המרפא במריינבאד, כי גילתה בקיאות מרשימה בספרות הגרמנית ובספרות העברית החדשה, וכי ניהלה עמו שיח מעמיק ׳בשאלת הציונות׳, שאליה התייחסה ׳בכובד ראש ובחבה׳ (מזא״ה, זיכרונות, ג, עמ׳ נה). בדומה לכך, גולדה איגר־פינקלר, שחינוכה תואר לעיל (בסמוך להערה 143), למדה משפטים באוניברסיטה בוורשה. בראשית שנות השלושים היא נישאה לחיים פינקלר, ששימש בעצמו כ׳חצי־צדיק׳. גם לאחר נישואיה נטלה חלק בחיים התרבותיים בוורשה, והייתה מבקרת עם חברותיה בתיאטרון (פינקלר, חיים, עמ׳ 72–77). לדוגמה נוספת ברוח זו ראו: מנקין, בנות סוררות, עמ׳ 232–233.

[174] על הדיון הנרחב בכך בחוגי המשכילים המתונים ראו: טובה כהן ושמואל פיינר, קול עלמה עברייה: כתבי נשים משכילות במאה התשע־עשרה, תל אביב 2009, עמ׳ 26–36; שמואל פיינר, ׳האשה היהודייה המודרנית: מקרה־מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה׳, ציון, נח (תשנ״ג), עמ׳ 479–487; פרוש, נשים קוראות, עמ׳ 189–206. לשיח בסוגיה זו מעל דפי העיתונות העברית בת הזמן ראו למשל: בן איש יהודי, ׳פולייטון: מכתבים מעולם ההוה׳, המליץ, 11 במאי 1883, עמ׳ 505; שלמה פריעד, ׳על דבר חנוך הבנות׳, המליץ, 16 בינואר 1887, עמ׳ 28; משה ריינעס, ׳עזרת סופרים: הספרות בלשון יהודית המדוברת׳, המליץ, 2 בספטמבר 1887, עמ׳ 1989. ייתכן כי השיח הציבורי בעניין זה קשור גם במקום המרכזי שמילאו קונפליקטים מסוג זה בחברה הרוסית הכללית. ראו על כך: אלפרן אנגל, אמהות ובנות, עמ׳ 62–85.

[175] שטמפפר, משפחות, עמ׳ 178–180; הנ״ל, החדר. וראו גם להלן, בפרק השישי, על מסלולי החינוך שבהם נטלו חלק בנים למשפחות חסידיות בנות הזמן.

בנסיבות אלה, שבהן החשיפה של נערות ונשים לצורות חיים חדשות לא בהכרח עמדה בניגוד חד לאווירה התרבותית שהלכה וכבשה בהדרגה את הסביבה המשפחתית והקהילתית שבה הן חיו, ניתן לשער כי דגם ה׳משבר׳ או ה׳ניתוק׳, היה נדיר יותר. כמו שלוש הנשים שתוארו לעיל, שנחשפו – כל אחת בדרכה ובמידה משתנה – לזרמים אידאולוגיים ותרבותיים מודרניים, והוסיפו לחיות בתוך עולם המסורת, כך במקרים רבים נוספים לא נקטו נשים בצעדים שמשמעותם חילון או עזיבה משברית, אלא הביאו איתן עולמות תוכן וביטוי חדשים, שאותם שאבו מן העולם הסובב, לתוך החברה והתרבות החסידית שבגבולותיהן נותרו. כך נהגה, למשל, מטליע בתיה, בת למשפחה חב״דית מנבל שבפלך ויטבסק, שהייתה, לדברי בנה, מנחם אוריאלי, ׳קצת מרדנית בטבעה׳. היא לא הסתפקה בלימודים הכלליים שהוענקו לה במסגרת הביתית, אלא קראה בספרות רוסית והצטרפה בנעוריה למחתרת סוציאליסטית. לאחר נישואיה הצטננו, אומנם, נטיותיה המהפכניות, אך את השליטה ברוסית היא דאגה להנחיל לילדיה.[176] גם שיינה חיה סאדובניק מחוטין שבבסרביה, אף שהייתה נשואה לחסיד, ׳יהודי מן הסוג הישן׳, חינכה את ילדיה ׳בסגנון רוסי׳.[177] בדומה להן, ציפורה (ציפה) ברוורמן־שלונסקי, אמו של אברהם שלונסקי (1900–1973), בת למשפחה חב״דית, הצטרפה בצעירותה למפלגה הסוציאל־דמוקרטית (רסדר״פ), ואף נטלה חלק בפעולות מחתרתיות. בבית שהקימה יחד עם טוביה שלונסקי, שעירב תרבות חסידית עם לאומיות, ומסורת עם מודרנה, משך האחרון אל עבר השכלה עברית, ואילו ציפורה הקנתה לילדיה את השפה הרוסית, ואת התרבות וההשכלה האירופית.[178] נעמי אסקינבייין־דינבורג מחורול (Khorol) שבפלך פולטבה תוארה גם היא על ידי בנה, בן־ציון דינור, כדמות ׳מרדנית מטבעה׳, ואופייה זה מתכתב עם משיכתה לפעילותן של התנועות המהפכניות, ועם הסיפורים שהרבתה לספר לילדיה על חוג המהפכנים שפעל בתקופה מסוימת בסמיכות לביתם.[179] והנה, על אף נטיותיה המרדניות, הייתה זו דווקא האם, נעמי, שטענה כלפי האב כי הוא שומר על חסידותו ועל תורתו לעצמו, ואינו משתף בהן את ילדיו.[180]

כשלעצמה, הימצאותן של נשים משכילות שאימצו הלכי רוח מודרניים בתוך גבולותיו של העולם המסורתי במפנה המאות ה־19 והעשרים – גם אם היא עומדת בשולי המחקר על נשים יהודיות בנות התקופה

---

[176] אוריאלי, בשוב בנים, עמ׳ 26, 29. וראו גם: אוריאלי, חיי, עמ׳ 21.

[177] אברהם אבא פוליקמן, ׳זכרונות׳, ספר חוטין, עמ׳ 102.

[178] הלפרין, המאסטרו, עמ׳ 24–26, 47; ׳מתוך שיחה של אברהם שלונסקי׳, ספר יקטרינוסלב, עמ׳ 84–85. וראו גם לעיל, בפרק השלישי, הערה 46.

[179] דינור, בעולם ששקע, עמ׳ 17–18.

[180] שם, עמ׳ 21.

– אינה בגדר חידוש.[181] ההיבט שאני מבקשת להאיר בהקשר זה, ושעולה, במידות משתנות, ממקרי הבוחן שנדונו לעיל, נוגע ליחסי הגומלין שהתקיימו בין שני התחומים. טענתי היא כי המבט התרבותי הרחב שהביאו עמן נשים אלה, התמורות העדינות שהתחוללו באורחות חייהן, הנורמות המגדריות החדשות שהופיעו בחיים הציבוריים ובתנועות הפוליטיות המודרניות שאליהן נחשפו,[182] ואולי גם, במקרים מסוימים, התובנות הפמיניסטיות שאליהן התוודעו[183] – כל אלה לא יכולים היו להיוותר בגבולותיו של העולם ה׳חוץ־מסורתי׳ בלבד. אם מתוקף הקשרים והזיקות שנרקמו באופן אורגני בין תחומי החיים השונים, ואם מתוקף עמדה ביקורתית מודעת שאימצו נשים אלה – התפיסות, הערכים וצורות החיים החדשות שאליהם הן נחשפו חלחלו בהכרח גם אל המגע שקיימו עם ההיבטים הפנים־קהילתיים והדתיים שבחייהן, והתבטאו בכוח ובעמדה הפעילה שאימצו לעצמן ביחס אליהם.

---

[181] ראו למשל: דיינר, אלה שנשארו, במיוחד עמ׳ 295–297; פרוש, נשים קוראות, עמ׳ 165–173.

[182] על המקום הבולט שמילאו נשים ברוסיה בת הזמן בחיים הפוליטיים, ובמיוחד בתנועות הרדיקליות, ראו: אלפרן אנגל, אמהות ובנות; Richard Stites, *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860–1930*, Princeton 1990, pp. 115–154, 233–277; Robert H. McNeal, 'Women in the Russian Radical Movement', *Journal of Social History*, 5 (1971), pp. 143–163. על מקומן של נשים יהודיות בבונד ובתנועה הציונית ברוסיה לפני 1917 ראו: Harriet Davis-Kram, 'The Story of the Sisters of the Bund', *Contemporary Jewry* , 5 (1980), pp. 27–43; Tamar Shechter, 'Choosing Zionism: Women Zionists in the Russian Empire as Reflected in Their Memoirs (A)', *Women's Zionism Worldwide, 1897–1948*, ed. Mira Katzburg-Yungman, New York 2025, pp. 21–50; idem, 'The New Hebrew Woman: Women Zionists in the Russian Empire as Reflected in Their Memoirs (B)', ibid., pp. 51–75. יש להדגיש כי גם בתנועות הפוליטיות המודרניות לא התקיים שוויון מלא בין נשים לגברים, לא מבחינת שותפות מספרית בתנועה, ובמיוחד לא ברובד האידאולוגי של ההנהגה, אך הן כוננו דפוסים חדשים של יחסים בין המינים, והביאו לצמצום הגבולות החברתיים ביניהם. על תמורות באינטראקציות שהתקיימו בין נערים ונערות בתקופה הנדונה כאן ראו גם: אולשקביץ, ילדות יהודית, עמ׳ 133–137.

[183] למן שנות השישים הלכה ותפסה ׳שאלת הנשים׳ מקום משמעותי בציבוריות הרוסית. ראו על כך: אלפרן אנגל, שם, עמ׳ 45–54; סטיטס, שם, עמ׳ 29–190. שיח זה חלחל בהכרח גם אל החברה היהודית. לשיח בנושא מעמד האישה וחינוך נשים מעל דפי העיתונות ביידיש ראו: ורסס, הקיצה עמי, עמ׳ 334–347; אורחן, יוצאות מארבע אמות, עמ׳ 112–115, 123, 181–193. לסוגיות פמיניסטיות המשתקפות בספרות העברית והיידיש בת הזמן ראו בין היתר: נורית גוברין, ׳דבורה בארון: מגילוי לכיסוי – על סיפורי הראשית של דבורה בארון׳, בצרון, ו (תשמ״ה), עמ׳ 56–62; הילה שלומית קינל־לימוני, תלושות ומורדות: סיפורת נשים בספרות התחייה העברית, תל אביב 2016; Naomi Seidman, 'The Modernist Erotics of Jewish Tradition: A View from the Gallery', *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, ed. Jonathan Frankel, New York 2000, esp. pp. 163–168

דוגמה להשפעה מסוג זה ניתן למצוא בקרב הכותבות בעיתונות היידיש בת התקופה. העיתונות היהודית בכלל, ועיתונות היידיש בפרט, היו אחד האמצעים הראשונים שאפשרו לנשים לצאת אל המרחב הציבורי ולגלות מעורבות בעיצוב החברה. ואכן, נשים נטלו חלק פעיל בקריאה ובכתיבה בעיתונות היידיש מייד עם הופעתה.[184] בתוך הגלריה המגוונת של הכותבות שתיארה נורית אורחן בספרה מופיעות גם נשים שהחזיקו באוריינטציה 'מסורתית' מובהקת. בבחינת הקורספונדנציות ששלחו ל'יידישעס פֿאָלקסבלאַט' החל משנות השמונים המוקדמות והסוגיות שעליהן דיווחו, הצביעה אורחן על מעורבותן של נשים בעניינים ציבוריים, ועל הביקורת המפורשת שהפנו כלפי בעלי הסמכות, הרבנים ומנהיגי הקהילות בשלל סוגיות – בהן התנהלות מוסדות הצדקה בעיירותיהן וההזנחה הניכרת של עזרות הנשים והמקוואות. כותבות אלה, הדגישה אורחן, ראו עצמן מחויבות לאורח החיים המסורתי, ואת ביקורתן עיצבו בתוך הקשר זה, כאשר העיתון, כמדיום מודרני, הוא זה שהעניק להן את היכולת לאמץ עמדה של כוח בתוך קהילותיהן.[185]

המקרה של עיתונות היידיש והמרחב המתחדש שהיא פתחה לנשים מלמד כי העמדה הפעילה שתבעו לעצמן נשים בנות הזמן בתוך העולם המסורתי אינה תופעה ייחודית לעולם החסידי.[186] אף על פי כן, אבקש לטעון כי מרחב הפעולה של נשים בתוך החברה החסידית היה רחב וגמיש יותר. התרבות החסידית מכילה תחומי פעולה חברתיים־דתיים רחבים שאינם חלק מן התחום הפולחני־ההלכתי הישיר. כפי שהראיתי לעיל, ההדרה של נשים מתחומים אלה – בהם השותפות בהתכנסות החברתית של העדה החסידית, הקריאה בסיפורת החסידית או השהות במחיצת הצדיק – לא הייתה נעוצה בהדרה פורמלית בחסות ההלכה, אלא באופני ההבנייה החברתית של הנורמות המגדריות. משעה שנתעוררו בחוגים מסוימים ניצנים של שינוי

---

[184] ורסס, שם, עמ' 57–66.

[185] אורחן, יוצאות מארבע אמות, עמ' 50–68. על ההזנחה שרווחה במקוואות ראו: אסף קניאל, 'על טהרה, היגיינה וקהילה: מקוואות במזרח אירופה, 1860–1939', גלעד, כח (תשפ"ה), עמ' 87–96. דוגמה נוספת להשפעתה של החשיפה להשכלה על נקיטת עמדה ביקורתית בתוך גבולות העולם המסורתי ניתן למצוא בקבוצה של משכילות 'עבריות'. כפי שהראתה טובה כהן, החל משלהי שנות השישים, הכתיבה של חלקן כוללת פנייה אל הכלל בתביעה לשינוי ולפריצת המוסכמות המגדריות. כהן שיערה כי קריאה זו עוצבה בהשראת אידאולוגיות פמיניסטיות אירופאיות בכלל, והפמיניזם והרדיקליזם הרוסי בפרט. התביעה לשינוי שהשמיעו נשים אלה הופנתה – כדרכה של ההשכלה העברית המתונה בכללותה – כלפי פנים, אל עבר תיקונה של החברה היהודית, ואל העלאת תשומת הלב אל הזיקה שבין חינוכן הלקוי של הבנות ומעמדן הנחות של נשים בחברה היהודית. ראו: טובה כהן, קול משלהן: כותבות עבריות מחוץ למסורת התרבותית ובתוכה, ירושלים 2021, עמ' 164–184.

[186] ראו גם את הדוגמאות שהביאה יקטרינה אולשקביץ, שמשקפות אף הן את עלייתו ההדרגתית של הביקוש לחינוך יהודי לבנות בתקופה הנדונה כאן, כמו גם את מקורותיו בתהליכים שצמחו 'מלמטה': אולשקביץ, ילדות יהודית, עמ' 119–121.

חברתי, תרבותי ומגדרי, ההזדמנות של נשים להצטרף וליטול חלק במרחבי התרבות החסידית, או לתבוע את שיתוף בני ביתן בהם[187] גדלה אף היא.

ה. סיכום

פרק זה בחן את מקומן של נשים בחברה החסידית ברוסיה. תחילה הוצג כי התמקדות בחיים החסידיים כפי שהתנהלו בגבולות קהילת האם מאפשרת לעמוד על השתייכותן לזהות החסידית ואת ביטוייה – הן באמצעות נקיטת עמדה במחלוקות פנים־קהילתיות והן באמצעות נוכחות והשתתפות בתפילה בשטיבל. בהיבט זה שיקף מעמדן של נשים בעדה החסידית את מיקומן השולי בחברה היהודית הרחבה, אך לא העמיק אותו. בחלקו השני של הפרק נדונו שינויים הדרגתיים שאפשרו את הרחבת מעורבותן של נשים בפעילויות בעלות זיקה חסידית. תהליכים אלה נשענו על תמורות שהתחוללו במרחב הסובב, על חשיפה לרעיונות חדשים ועל משאבים ודפוסי פעולה שהובאו מן החוץ אל תוך המסגרת הקהילתית. אף שאין מדובר בתופעה ייחודית לנשים חסידיות, המרחב התרבותי הלא־הלכתי הרחב שקיים בתרבות החסידית פתח בפניהן אפשרויות משמעותיות יותר לעיצוב דפוסי השתתפותן בתוכו.

לצד היוזמה שביטאו נשים בתהליכים אלה, יש משקל לא מבוטל גם לשינוי המתון שעברה החברה החסידית ברוסיה כשלעצמה. הסביבה החסידית שניבטה מן המקרים שנדונו כאן הייתה סביבה שהתייחסה בסקרנות זהירה אל צורות החיים ואל עולמות התוכן המודרניים, הלאומיים והחילוניים. המתינות והסתגלנות שאפיינו במקומות רבים את החיים החסידיים באימפריה תרמו להתקבלותן של נשים בתוך הפעילות החברתית והתרבותית החסידית ולהתקרבותן אליה. בחינת מקומן של נשים בחסידות בתקופה הנדונה כאן פותחת אפוא צוהר להכרת עולמן התרבותי־הדתי, אך לא פחות מכך היא מספקת נקודת מבט נוספת המאפשרת לעמוד על אופיו של המפגש החסידי עם המודרנה. בהיעדר איום חד על דפוסי הקיום המסורתיים – כדוגמת התהליכים שהתחוללו בגליציה ובהונגריה – במקרים רבים לא פנה הקיום החסידי באימפריה הרוסית אל פעילות אורתודוקסית ממוסדת אלא אל שילוב אורגני של תמורות הזמן בתוך המסגרת החסידית, מבלי לפרום אותה. תובנה זו תשוב ותעלה בפרק הבא, שבו אדון במעורבותם של חסידים בשדה החינוך, ואראה כיצד קבוצות חסידיות נכונו לאמץ חידושים מודרניים גם בתחום זה.

[187] כך במקרה של שרה גינצבורג־רובשוב, ראו לעיל, בסמוך להערות 105–108, וכן במקרה של נעמי אסקינבייין־דינבורג, ראו לעיל, בסמוך להערה 180.

פרק שישי

החסידים ושדה החינוך המתחדש באימפריה הרוסית

א. 'חינוך חסידי'? מעורבות חסידית בזירה החינוכית

מסלול החינוך שבו עברו מרבית הילדים בחברה היהודית ברוסיה עד לשלהי המאה ה־19 תואר בהרחבה במחקרים רבים. המוקד העיקרי של מסלול זה היה ה'חדר', שאליו נכנס הילד בגיל הרך, ובו עבר לאורך השנים בין כמה שלבי חינוך (חדר דרדקי; חדר חומש; חדר גמרא), בהתאם להתקדמות הלימודית שהפגין. עם סיום הלימודים ב'חדר' – לכל היותר סביב גיל 13 – הופנה הנער לתהליך חניכה לקראת השתלבות בשוק העבודה ותמיכה בכלכלת המשפחה, או ללימודים במסגרת תורנית־ישיבתית. מסגרות לימוד אלה פעלו בבתי המדרש הקהילתיים, והנערים – שהתקבצו והגיעו אליהן מערים שונות – נשענו על תמיכת הקהילה המארחת והיו כפופים לפיקוחה. לצידן החלו להיווסד במרחב הליטאי במהלך המאה, ובמיוחד לקראת סופה, ישיבות על־קהילתיות ששימשו אף הן כתובת ללימודים תורניים גבוהים. מוסדות אלה ניתקו עצמם ממערכת התמיכה הקהילתית, והפקידו את הפיקוח על התלמידים, כמו גם את מסירת השיעורים, בידי מורים או 'ראשי ישיבה'.[1]

שלבי החינוך השונים של המסלול ה'מסורתי' נכונים היו לחסידים ולשאינם, ובין האוכלוסיות לא הסתמנו הבחנות בעלות משמעות באופני היישום שלהם. אף שבמקרים מסוימים הורים עמדו על כך שילדיהם יישלחו למלמד חסידי דווקא,[2] הרי שעל פי רוב לא הייתה מניעה שילדי חסידים ושאינם ילמדו אלה לצד אלה במסגרות משותפות.[3] בהלימה לכך, מלמדים חסידים לא לימדו את תלמידיהם תורות חסידיות, אלא דבקו בתוכנית הלימודים המסורתית שכללה לימוד קריאה, חומש ותלמוד,[4] ואף שניתן להצביע על 'חדרים' שבהם

---

[1] על ה'חדר' ראו: אוריאל גלמן, 'החדר במזרח אירופה: מבחר ביבליוגרפי מוער', החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזיכרונות, בעריכת עמנואל אטקס ודוד אסף, תל אביב תש"ע, עמ' 525–566. על מערכת הלימוד הבלתי־פורמלית בבתי המדרש ראו: שטמפפר, החדר, עמ' 47–49; הנ"ל, משפחות, עמ' 215–218; אוריאל גלמן, 'האליטה הלמדנית ביהדות ליטא: דמותה ותדמיתה', תולדות יהודי רוסיה, עמ' 119–121. על הישיבות העל־קהילתיות במרחב הליטאי ראו בין היתר: שטמפפר, הישיבה הליטאית; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 216–222; הנ"ל, לשם שמים, עמ' 158–201; טיקוצ'ינסקי, למדנות, עמ' 21–188; קליבנסקי, כצור חלמיש.

[2] ראו למשל לעיל, בפרק החמישי, הערה 109. וראו גם: עמי, 'מלמדים און לערער', ספר הורודץ, עמ' 125.

[3] ביאל, חסידות, עמ' 446; שטמפפר, השפעת החסידות, עמ' 180–181; הרמן, היחס לבני הנוער, עמ' 13–14. ראו גם: ניסנבוים, עלי חלדי, עמ' 21.

[4] הניסיון להציג אופי ייחודי שעטתה הוראת החומש והגמרא ב'חדרים' חסידיים – כפי שעשה, למשל, ורטהיים, הלכות והליכות, עמ' 210–212 – אינו מבוסס. הנחת המוצא שלו – שלא נבדקה בספרו – היא קיומה של הפרדה ברורה בין מערכות החינוך של חסידים

ניתן ביטוי להווי התרבותי החסידי, נראה כי לא הייתה זו אלא חריגה מן הכלל, שנתאפשרה בעיקר בעיירות בעלות צביון חסידי דומיננטי.[5] מרקם החיים המשותף של חסידים ולא־חסידים בעיירות, כמו גם קיומם של חסידים שהחזיקו ברמות משתנות של מחויבות לזהותם ולעדתם הולידו אף הם, בהכרח, ערבוב במוסדות הלימוד. וכך, יכול היה מאמר מערכת שהופיע ב׳המליץ׳ בראשית שנות התשעים, בדברו על התמורות בשדה החינוך, להציג את הלימוד ב׳חדר׳ כפי שהתנהל בדור הקודם כבסיס לרקע התרבותי המשותף ולקשרי הידידות שנרקמו בין בני המגזרים השונים:

> לפנים שאבו כולם ראשית לימודם ממקור אחד – בחדר אחד למדו בני מתנגדים, חסידים ומשכילים ויחיו באהבה ואחווה שלום ורעות, וימלאו כרסם תורה ומצוות, ורוח היהדות באה בליבם מן הלקח אשר שמעו מפי מלמדיהם דברים היוצאים מלב בקדושה ובטהרה, גם מן ההרגל, כי המלמד השגיח בעין פקיחא לבלי יעברו תלמידים על דין ועל מנהג בישראל. גם

למתנגדים. כמו כן, הוא נסמך בעיקר על ספרות מפרי עטם של צדיקים, ולא על עדויות להתפשטות צורת לימוד זו בקרב החסידים, וכן על זיהויה של החסידות עם אזורים גאוגרפיים מובחנים. לעומת זאת, הנוהג להורות תורות חסידיות לילדים רווח ככל הנראה בקרב משפחות הצדיקים, שם נהוג היה ללמד את הילדים בעזרת מלמדים פרטיים – חסידים בלבד (ראו בין היתר: טברסקי, החצר הפנימית, עמ׳ 37; רבינוביץ, עבודת יצחק, עמ׳ רסד; קסטילניץ, מזקנים אתבונן, ב, עמ׳ קנא, קנג, שנו; שוורץ, חיי, עמ׳ קצג, ריד; פצ׳ניק, חמישים צדיקים, עמ׳ 11). מרדכי זוסיא מטריסק־הוצלס הביא מסורת בשם סבו, המגיד אברהם מטריסק, על האופן שבו בחר אביו, מרדכי מצ׳רנוביל, מלמדים לשמונת בניו, ובתוך כך התייחס גם ל׳מלמד חסידות וקבלה׳. הדברים תועדו בידי נכדתו של מרדכי זוסיא, מרים שור־שפרבר, ששמעה אותם מאחיה יוסף שור: שפרבר, מברדיצ׳ב עד ירושלים, עמ׳ 43. אף אם מסורת זו אינה מדויקת, הרי שבעצם העלאתה על הכתב יש אישור לכך שמדובר בתפקיד שמוכר למוסרים ולכותבת.

[5] האשמות משכיליות סטריאוטיפיות טענו כי ילד הלומד אצל מלמד חסיד יהיה בקיא פחות מאחרים בלימודי הגמרא, שכן ב׳חדרים׳ אלה מכלים המלמדים את הזמן בעשיית נפשות לצדיקים שבסיועם נתמנו לעבודתם. ראו למשל: ׳משנכנס יין יצא סוד׳, המליץ, 3 באוגוסט 1883, עמ׳ 892; ׳די מאדע׳, קול מבשר, 17 במאי 1866, עמ׳ 263. אף שהמגמה הפולמוסית העומדת מאחורי טענות אלה טבעה בהן בוודאי מידה של הפרזה, הרי שעולם התוכן החסידי אכן נכנס לחדריהם של חלק מן המלמדים החסידים. אחד הביטויים הנפוצים לכך היה סיפור מעשיות חסידיות. לדוגמאות ראו: ברזובסקי, מרכז של תורה, עמ׳ 218–222; זלצמן, שלושה דורות, עמ׳ 88; בוקשטיין, פרקי זיכרונות, עמ׳ 156–157. בדומה לכך, מלמדים אחדים נחקקו בזיכרון תלמידיהם כמי שאמונים היו על הנחלה של אתוס, מנהגים והליכות חסידיים. ראו למשל: מנדל טורנובסקי, ׳ארבעה דורות יהודיים בדרוהיטשין׳, ספר דרוהיטשין ע״נ בוג, עמ׳ 59; קוסטרינסקי, חסידי סטולין, עמ׳ 223–224. ההווי התרבותי החסידי הוכנס לחלק מן ה׳חדרים׳ גם דרך החיבור לדופק החיים החסידי בעיירה – בין אם באמצעות ציון ביקורו של צדיק, ובין אם באמצעות שותפות באירועים חסידיים שנחוגו בה. ראו למשל: שלמה גרעין, ׳ל״ג בעומר׳, ספר הורודץ, עמ׳ 68; פייגלשטיין, דפים, עמ׳ 163–164; איסר בריסקי, ׳בכפר בפולסיה׳, העבר, יט (תשל״ב), עמ׳ 165.

> אחרי צאתם מן החדר, אלה לישיבות ולבתי המדרש ואלה לב״ס הכוללים הבינונים והגבוהים, גירסא דינקותא נשארה קשורה וגנוזה בליבם ואהבתם לחבריהם בימי עלומיהם לא נשכחה מליבם. וגם אם נפלגו אח״כ בדעותיהם ומשפטיהם ותהלוכותיהם, לא ניתק עד גמירא החבל אשר אסרם יחד משחר טל ילדותם.[6]

המציאות החינוכית במסגרות הישיבתיות לא הייתה שונה מבחינה זו באופן ניכר. אומנם, מחקרים רבים הניחו כי הישיבות העל־קהילתיות שנוסדו בליטא בתקופה הנדונה כאן משכו אליהן בעיקר נערים לא־חסידיים, בעוד שהחסידים המשיכו את מסורת הלימוד הוותיקה בבתי המדרש.[7] ואולם, גם אם יש בהנחות אלה כדי לשקף משהו מדרכי התפתחותו של הממסד הישיבתי במאה ה־19, הרי שהן מתבססות במידה רבה על התמונה הדיכוטומית של חברה מתנגדית־למדנית לעומת חברה חסידית המדירה רגליה ממחוזות הלמדנות. בפועל לא חצץ גבול חברתי־סקטוריאלי מוצק בין הלומדים במסגרות השונות, וכשם שהרשת הרחבה של מסגרות הלימוד הקהילתיות הוסיפה למשוך חלק ניכר מן הלמדנים הצעירים הלא־חסידיים בני הזמן, כך פנו גם רבים מבני החסידים אל מרכזי הלימוד הגדולים בליטא.[8]

בכל הנוגע למערכת החינוך ה׳מסורתית׳, כפי שיושמה אצל מרבית יהודי האימפריה עד לשלהי המאה ה־19, לא ניתן, אפוא, לדבר על חינוך ׳חסידי׳ – לא מבחינה סוציולוגית ולא מבחינה פדגוגית ותוכנית. ואכן, בהלימה לכך, המחקר שסקר את הזיקות שבין החברה החסידית ובין שדה החינוך, או ביקש לתאר מסלולי חינוך בעלי אופי ׳חסידי׳, הפנה את תשומת הלב אל יוזמות שראשיתן בתקופות מאוחרות יותר.[9] הרקע ליוזמות אלה נעוץ במידה רבה בהתגוונותו הניכרת של שדה החינוך היהודי בתקופה הנדונה כאן.

מערכת החינוך היהודית הייתה מוקד לעניין ולניסיונות מודרניזציה הן מצד משכילים והן מצד השלטון הצארי לאורך עשורים רבים. אף על פי כן, רק בשליש האחרון של המאה ה־19, ורק לאחר שנסוג השלטון ממאמצי הכפייה של חינוך מודרני, הצליחה הנטייה אליו לפרוץ את המעגל המצומצם של האליטות המשכילות, ולהגיע אל חלקים נרחבים מן האוכלוסייה היהודית. ראשיתה של מערכת היחסים שבין השלטון

---

[6] ׳שני בתי ישראל׳, המליץ, 24 במרץ 1891, עמ׳ 1.

[7] ראו למשל: ורטהיים, הלכות והליכות, עמ׳ 46–48, 212–215; לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, ב, עמ׳ 123; סילבר, ישיבות; שטמפפר, ישיבות חסידיות, עמ׳ 351–352, 354–355; ברויאר, אוהלי תורה, עמ׳ 49–50.

[8] על מסגרות הלימוד הקהילתיות ועל מרכזיותם בחברה הלא־חסידית במאה ה־19 ראו במיוחד: שטמפפר, החדר, עמ׳ 47–49. על נערים חסידיים בישיבות ליטא ראו: לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 62–63; קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ׳ 172.

[9] ראו להלן, הערות 22–24.

הרוסי ובין החינוך היהודי נעוצה עוד בתקנת 1804, שבה הותרה כניסתם של יהודים אל בתי הספר הרוסיים.[10] הניסיונות לשרש את בדלנותה של החברה היהודית דרך תחום החינוך הואצו בימי שלטונו של הצאר ניקולאי הראשון. בתי הספר היהודיים־הממשלתיים ובתי המדרש לרבנים שנוסדו במסגרת פרויקט 'ההשכלה מטעם' נועדו להכניס את החינוך היהודי תחת פיקוחו של השלטון, להרחיב את החשיפה להשכלה כללית, לעקור את השפעותיו המזיקות של התלמוד, ולהפוך את היהודים ל'אזרחים מועילים'.[11] חוסר ההיענות של הציבור היהודי הרחב למוסדות אלה לאורך כ־25 שנות קיומם הוביל בסופו של דבר להחלטה לסגור את מרביתם, ולהותיר על כנם רק את המוסדות שפעלו באזורים שמהם נעדרו בתי ספר כלליים. דווקא הרפורמה שהוטמעה במערכת החינוך היהודית־הממשלתית למן שנת 1873 הביאה לגידול במספר התלמידים היהודים שפנו אליה.[12]

המגמה המקבילה שבה נקט השלטון למן שנות השישים, שביקשה לנתב את היהודים אל בתי הספר הכלליים, מצאה אף היא כר פורה למדי בתוך החברה היהודית. צו ממשלתי שניתן בשנת 1861 אפשר ליהודים בוגרי אוניברסיטאות השתלבות במרבית המקצועות החופשיים, והעניק להם זכויות ישיבה מחוץ לתחום המושב. היתרונות הכלכליים והאזרחיים הם שהביאו לכך ששכבה הולכת וגדלה – בעיקר מקרב סוחרים יהודים ותושבי הערים הגדולות – נענתה לכך, ומצאה עניין בשילוב בניה ובנותיה בהשכלה התיכונית והגבוהה.[13] הדרישה היהודית להשתלבות במערכת ההשכלה הכללית התמידה גם בעשורים הבאים, ואולם, המדיניות הריאקציונית הכללית כלפי החברה היהודית כפי שנתגבשה בשנות השמונים נתנה את אותותיה גם בתחום זה. בשנת 1887 הונהגה הנורמה הפרוצנטית (או 'נומרוס קלאוזוס') – 'ההתקפה הקשה ביותר על

---

[10] אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 250.

[11] לסיכום פרשת 'ההשכלה מטעם' וייסוד בתי הספר היהודיים־הממשלתיים ראו בין היתר: לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, ב, עמ' 45–55; סטניסלבסקי, ניקולאי הראשון, עמ' 59–109; עמנואל אטקס, 'פרשת ה'השכלה מטעם' והתמורה במעמד תנועת ההשכלה ברוסיה', הדת והחיים, עמ' 167–216.

[12] קרייז, בתי־ספר, עמ' 80–89; רפפורט, חינוך יהודי, עמ' 41–44. במסגרת הרפורמה שונתה תוכנית הלימודים, הופחתו לימודי היהדות, מונו מנהלים יהודים, הוענקה לבוגרים זכות מעבר ישירה להשכלה תיכונית, ונוסדה קטגוריה חדשה של בתי ספר יהודיים 'עממיים', המקבילה לבתי הספר העממיים הכלליים, שכללו בין כיתה אחת לשלוש כיתות לימוד והוראה של אוריינות בסיסית ושל אריתמטיקה.

[13] יהודה סלוצקי, העיתונות היהודית־רוסית במאה התשע־עשרה, ירושלים תשל"א, עמ' 25–29; נתנס, מחוץ לתחום, עמ' 12–262; ולדמן, הגימנזיסטים, למשל עמ' 16–17. על הפנייה הישירה להשכלה התיכונית תוך 'דילוג' על בתי הספר היסודיים ראו: נתנס, שם, עמ' 235–236; ולדמן, שם, עמ' 48–52.

מדיניות האינטגרציה הסלקטיבית בכל תקופת האימפריה המאוחרת, כדברי בנימין נתנס;[14] נוכחות יהודים במערכת החינוך התיכונית ובמוסדות להשכלה גבוהה הוגבלה על ידי מכסות, והשפעתן של הגבלות אלה ניכרה במידת מה גם במערכת ההשכלה היסודית.[15]

אפיק נוסף שבאמצעותו ביקשו השלטונות לתקן את החינוך היהודי עבר דרך הפיקוח על ה'חדרים' הפרטיים, על הישיבות ועל תלמודי התורה הקהילתיים. התקנות שנתגבשו למן שנות הארבעים של המאה ה־19 ביקשו לפקח על ידיעותיהם והכשרתם של ה'מלמדים' ועל תכני ההוראה ב'חדרים'. אופני הפיקוח והאחריות עליהם הועברו בין גופים שונים לאורך העשורים הבאים, ואולם, בדומה לבתי הספר הממשלתיים, גם שיטה זו נתגלתה כבלתי יעילה; יותר מאשר שינוי ה'חדרים' והטמעת השכלה, היא הביאה להורדתם אל התחום המחתרתי. בשנת 1893 זנח אפוא השלטון הצארי גם את ערוץ הפעולה הזה, והתיר פתיחה חופשית של 'חדרים' בעד תשלום של שלושה רובלים.[16]

בתנאים אלה – שבהם נחסם החינוך הכללי בפני יהודים, והוסרו ההגבלות מעל פעילותם של 'חדרים' – הפך שדה החינוך הפרטי והקהילתי למוקד המרכזי שבו קודמו והוטמעו החידושים האידאולוגיים המגוונים בני התקופה. המודרניזציה של החינוך היהודי הפרטי גם היא איננה תוצר חדש של תקופה זו; ראשיתה עוד בעשורים הראשונים של המאה ה־19, ביוזמות שהובילו משכילי רוסיה, בבתי הספר הפרטיים שייסדו בשורה ארוכה של ערים ברחבי תחום המושב,[17] כמו גם ברפורמות המתונות שהוטמעו באחדים מתלמודי התורה הקהילתיים.[18] אף על פי כן, בתקופה הנדונה כאן הסתמנה תאוצה ניכרת במגמה זו, והתגוונות משמעותית שלה. למן העשור האחרון של המאה ה־19 הסתמנה פנייה לאומית בשדה החינוך היהודי באימפריה. פנייה זו התבטאה בהעדפה של מוסדות החינוך הלאומיים, והקיפה ציבורים נרחבים ששיעורם עלה באופן ניכר על התמיכה המעשית במפלגות הלאומיות הפוליטיות. היא ניזונה ממגמות שהגיעו 'מלמעלה' – כמו למשל מן השינוי במוקדי העניין והפעילות של חברת 'מפיצי ההשכלה' ושל דמויות מפתח מקרב האינטליגנציה היהודית־

[14] נתנס, שם, עמ' 311. על הליך הטלת המכסות והתגבשותו ראו שם, עמ' 263–274; ברטל, ההשכלה הגבוהה, עמ' 85–86.

[15] רפפורט, חינוך יהודי, עמ' 48–50.

[16] דינור, דורות ורשומות, עמ' 214–215; לוין ולוריא, צמיחתה של הפוליטיקה, עמ' 287–290. לשינויים בתקנות הפיקוח שהוטלו על ה'חדרים' לאורך המאה ראו: שרפשטיין, תולדות החינוך, עמ' 313–322.

[17] זלקין, אל היכל ההשכלה; קרייז, בתי־ספר, עמ' 19–32; אדלר, בידיה.

[18] קרייז, שם, עמ' 95–108; זלקין, שם, עמ' 59–63; רפפורט, חינוך יהודי, עמ' 40; באר־מרקס, על חומות הניירן, עמ' 182–201.

הרוסית[19] – שחברו לשורה של יוזמות מקומיות שהגיעו 'מלמטה', והובילו לגידול ניכר במספרם של בתי הספר היהודיים הפרטיים והקהילתיים,[20] לייסוד חדרים מודרניים ו'מתוקנים', ולהופעת מגוון רחב של מוסדות חינוך שהובלו בידי דמויות 'מן השטח'.[21]

על רקע תמורות אלה וההתפתחויות המקבילות אליהן ביתר האזורים במזרח אירופה הוקמו לראשונה מוסדות 'חסידיים', כלומר, מוסדות חינוך שנוסדו מטעם חצרות חסידיות ובחסותן, במטרה לספק מענה אורתודוקסי ולגונן על האוכלוסייה החסידית מפני החידושים ברוח החילון וההשכלה. המוסד ה'חסידי' הראשון זוהה במחקרים רבים עם הישיבה שהוקמה בווישניצה (Nowy Wiśnicz) הגליצאית בראשית שנות השמונים על ידי שלמה הלברשטאם (1847–1905), מייסד חסידות באבוב.[22] הפריצה הרחבה בתחום זה זוהתה בפולין בין המלחמות, עם הקמתן של ישיבות חסידיות גדולות, ועם ההתפלגות האידאולוגית הגוברת של

---

[19] בשנות התשעים ייסדה החברה ועדה לחינוך יסודי, והמירה את התמיכה שהעניקה עד לשלב זה לאינדיבידואלים שפנו להשתלבות בהשכלה התיכונית והגבוהה בתמיכה בבתי ספר יסודיים יהודיים. בהמשך פתחה בתי ספר מטעמה, ועסקה בפיתוח תוכניות לימוד ובהכשרת מורים. מגמת הדמוקרטיזציה שננקטה בחברה בשנים הבאות והרחבת שורותיה הובילו לדיון ער בין החברים בה באשר לטיבו המבוקש של 'החינוך הלאומי' שיש להנחיל בבתי הספר היהודיים ברחבי האימפריה, ולקריאה לתמוך גם ב'חדרים' ולפעול למען המודרניזציה שלהם. ראו: רפפורט, שם, עמ' 73–127, 233–243; הורוביץ, החזרה של החדר; הנ"ל, פילנתרופיה, עמ' 97–158. על מדיניות החברה בשדה החינוך בעשורים שקדמו לכך ראו: Steven J. Zipperstein, 'Transforming the Heder: Maskilic Politics in Imperial Russia', *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, eds. Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein, London 1988, pp. 87–109

[20] שמיון קרייז, 'בתי ספר יהודיים פרטיים: גורם רוסיפיקטורי או גורם יהודי משמר?', חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים, בעריכת רבקה פלדחי ועמנואל אטקס, ירושלים תשנ"ט, במיוחד עמ' 286; רפפורט, חינוך יהודי, עמ' 5–6, 50–52.

[21] על השיח הציבורי בסוגיית ה'חדר' ראו: ציפרשטיין, חדר משלנו. על 'החדר המתוקן' ראו בין היתר: שרפשטיין, תולדות החינוך, עמ' 389–410; גולדשטיין, החדר המתוקן; ראובני, העברית, עמ' 213–261; Judah Pilch, *The Heder Metukan*, PhD Thesis, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning 1952

[22] סילבר, ישיבות, עמ' 99; הרמן, היחס לבני הנוער, עמ' 92–93; ביאל, חסידות, עמ' 549–550; ברויאר, אוהלי תורה, עמ' 56; מאיר וונדר, 'הישיבות בגליציה', מוריה, רה–רו (תשנ"ב), עמ' צז–צח. לאמתו של דבר, מוסדות 'ישיבתיים' שונים נוסדו על ידי אדמו"רים חסידיים עוד קודם לכן. ראו למשל: בראון, שני הפנים, עמ' 356. לישיבות חסידיות נוספות שנוסדו עד למלחמת העולם הראשונה בגליציה ובפולין הקונגרסאית ראו: שטמפפר, ישיבות חסידיות, עמ' 359; הרמן, שם, עמ' 69–70; דיינר, אור הלימוד, עמ' 23–24, 202.

החינוך היהודי והכפפתו לתנועות הפוליטיות בנות הזמן.[23] בהקשר הרוסי, תשומת לב מחקרית נרחבת הוקדשה לישיבת 'תומכי תמימים' החב"דית שהוקמה בליובאוויץ' בשנת 1897. הגישה שהוביל האדמו"ר שלום דוב־בער שניאורסון דגלה במגמה אולטרה־אורתודוקסית קיצונית ומתבדלת, שללה מכל וכל את הכנסתה של השכלה כללית לתוכנית הלימודים, הובילה מאבקים ציבוריים נגד בתי ספר של חברת 'מפיצי ההשכלה', וראתה בישיבה את ספינת הדגל שלה, שתפקידה להצמיח אליטה מנהיגותית שתבצר את חומות הדת ותוצב בחוד החנית של המאבק במודרנה ובחילון.[24] גישה זו קיבלה, כאמור, ביטוי היסטוריוגרפי נרחב, שמקורו, בין היתר, בזיהוי של החסידות המאוחרת עם מאבקים אורתודוקסיים, בדומיננטיות של האורתודוקסיה באזורים אחרים במזרח אירופה באותה עת, כמו גם בכתיבה ההיסטורית החב"דית הענפה.

בצד החידוש שהיה גלום בישיבת 'תומכי תמימים' והחשיבות שנודעה לה בעיצוב המפה החינוכית של האוכלוסייה החסידית בת הזמן, מובן כי היא לא הייתה אלא מוסד אחד שפעילותו אינה מייצגת את הערכים שלאורם התחנכו כלל בני החסידים בתקופה הנדונה כאן. במה התאפיינו, אפוא, דפוסי החינוך של יתר הנערים החסידיים בני התקופה? כיצד התחנכו ילדים צעירים יותר, בגילאי החינוך היסודי? האם הם הוסיפו לצעוד בשבילי החינוך ה'מסורתי' כפי שהתקבעו לאורך המאה ה־19?

גם אם ניתן לעמוד על מגמות של בדלנות ושל שמרנות שמכוחן התנגדו מנהיגים חסידיים אחדים לחידושים שהסתמנו בשדה החינוך, ושבשמן קראו לחסידיהם להתרחק ממוסדות מודרניים, הרי שעל פי רוב קריאות אלה אינן חלק מתפיסת עולם חינוכית־אורתודוקסית מגובשת ומקיפה.[25] יתרה מכך, החברה החסידית הרחבה לא צייתה בהכרח לתכתיבי המנהיגים באופן מלא; די בהתבוננות על מכתביהם של כמה מן

[23] לדוגמאות למחקר הענף על החינוך החסידי בכלל ועל הישיבות החסידיות בפרט ברפובליקה הפולנית השנייה ראו: שטמפפר, שם; נדלר, הסינתזה, עמ' 409–411; הרמן, שם, עמ' 36–52, 92–111, 164–169, 183–191; דיינר, שם, עמ' 57–94; טוורק, חינוך והכשרה; גרשון בקון, פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין, 1916–1939, ירושלים תשס"ה, עמ' 101–146; Wojciech Tworek, 'Mystic, Teacher, Troublemaker: Shimon Engel Horovits of Żelechów and the Challenges of Hasidic Education in Interwar Poland', *The Jewish Quarterly Review*, 110 (2020), pp. 313–342. על רשת 'בית יעקב' בפולין בין המלחמות ראו לעיל, בפרק החמישי, הערה 83.

[24] ראו לעיל, במבוא, הערות 59–60.

[25] על מגמות אלה כפי שהן עולות מכתבי צדיקי פולין וגליציה בתקופה זו ראו: פייקאז', חסידות פולין, עמ' 97–104.

הצדיקים, שבהם הוכיחו נמרצות את חסידיהם 'על דבר חילול הקודש המקדש החינוך של ילדי איזה אנ"ש שבמחנם',[26] כדי להסיק כי היו בתוך העדות החסידיות קבוצות שאימצו לעצמן דרך עצמאית בתחום זה.[27]

רמזים אלה, כפי שהם מתקבלים ממכתביהם של אחדים מן המנהיגים החסידיים, מתכתבים היטב עם הטענות שעלו לא אחת בשיח הציבורי שהתנהל מעל דפי העיתונות היהודית. המשתתפים בדיונים רחבי היריעה שעסקו בדרך הראויה להטמיע חידושים בתחום החינוך, חזרו וטענו כי החסידים הפנימו אף הם את הצורך המעשי שברכישת השכלה חילונית, וכי גם בקרבם קיימת מגמה כוללת של פנייה למוסדות החינוך החדשים על צורותיהם השונות. בטיעון זה השתמש, למשל, אחד הכותבים שפנה מעל דפי עיתון 'המליץ' לרבנים, וביקש לשכנעם לשתף פעולה עם גורמים 'משכילים' לצורך כינון מערכות חינוך שתתאמנה לרוח הזמן. חובתה של ההנהגה הרבנית לנקוט בפשרה בעניין זה, הסביר אותו כותב, מקורה באחיזה הניכרת שקונה רוח ההשכלה גם בתוככי המחנה המסורתי: 'צאו וראו כמה בנים ובנות מילדי ישורון יתרבו בכל שנה ושנה בהגימנאזיען והרעאל־שולען, בבתי ספר המחוזות [המחוזיים], בבתי ספר לעם [העממיים], ובכל יתר בה"ס ובתי החינוך הכוללים: הנמוכים, הבינונים והגבוהים, ולא רק ילדי משכילים ונאורים, אך גם בני אורתודוכסים וחסידים, נכדי רבנים וקדושים'.[28]

---

[26] מתוך מכתבו של האדמו"ר שמואל מסלונים שנשלח בשנת 1910 לחסידיו בביאליסטוק, ובו תוכחה על פנייתם ל'חדרים מתוקנים': ויינברג, דברי שמואל, עמ' רלו–רלז. למכתבים ברוח זו מאת אדמו"רים נוספים, שברקע להם עומדת פניית חסידיהם למוסדות חינוך מודרניים שונים, ראו: דברי אהרן, בעריכת אהרן הויזמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' קח (וראו על כך: בראון, כספינה מיטלטלת, עמ' 130–131); איגרות הרש"ב, ב, עמ' תפב–תפה; אוסף מכתבים ודברים מכ"ק אדמו"ר שליט"א מגור, אאוגסבורג תש"ז, עמ' 11.

[27] הבחנה בין המנהיגים החסידיים ובין האוכלוסייה הרחבה בעיירות מושבם נעשתה במחקרו של סטיבן רפפורט, שעסק במודרניזציה של תלמודי התורה ובתי הספר הקהילתיים באימפריה בשנים הנדונות כאן. לדבריו, בין הקצוות האידאולוגיים, שיוצגו על ידי המנהיגים החסידיים מכאן, ומייסדי בתי הספר או פעילי חברת 'מפיצי ההשכלה' מכאן, התקיים מנעד רחב. על בסיס ניתוח הדינמיקה הקהילתית סביב בית הספר שנוסד בשלהי שנות התשעים בליובאוויץ', כמו גם דוגמאות אנקדוטליות מעיירות חסידיות נוספות, הראה כי מרבית האוכלוסייה תמכה בחצר החסידית ובה בעת נענתה לתהליכי המודרניזציה בחינוך, מבלי לזהות סתירה בין המגמות. ראו: רפפורט, חינוך יהודי, עמ' 214–225. לתיאור של המאבק החב"די בבית הספר המודרני בליובאוויץ' ראו גם: לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 226–232. העמדה הקיצונית יותר המתקבלת מדבריו של לוריא נובעת בעיקר מן המיקוד בתפיסת עולמה של החצר ובמאבקיה האידאולוגיים. רפפורט, לעומת זאת, עסק בהתקבלותו של בית הספר בקרב האוכלוסייה המקומית, והתעכב על שיעור הנרשמים אליו ועל הגידול בתמיכה הציבורית בו. בעקבות זאת תיאר גם את התנגדותו של הצדיק (שבזיהויו, יש לציין, טעה) בצורה מרוככת יותר, וייחס את הימנעותו מהפגנת התנגדות פומבית למוסד לצורך להתחשב בדעת הקהל בעיירה.

[28] 'מרפא יניח חטאים', המליץ, 23 ביולי 1883, עמ' 843.

מאמר מערכת שהופיע בהמשכים מעל דפי 'המליץ', ועסק ביחסם של המגזרים השונים בחברה היהודית אל הזהות הלאומית, ביאר אף הוא את התמורה שהתחוללה במרוצת השנים ביחסם של החסידים להשכלה. המעבר מזיהוי ההשכלה ככפירה ועד להטמעתה בתוכנית הלימודים הוא, לדבריו, תוצר של ניסיונם המר של החסידים בעולם המעשה:

> אומנם כן מבשרם יחזו את אשר יחסר להם בעולם העשייה ויאשימו את הוריהם כי לא לימדום מקרא ומכתב לשון הארץ ודרכי החשבון, ורק כאשר כבר באו באנשים, מטופלים באישה וילדים, למדו לבדם מעט קרוא וכתב וחשבון רוסי. וע"כ לא יאבו למנוע בניהם מן ההיגיון וישלחום לבה"ס הכוללים, ולא יוסיפו לשאול תורה מה תהא עליה?[29]

דמויות של 'חסידים־משכילים' אשר שלחו את בניהם ללימודים גבוהים,[30] או מיזגו 'חסידות' עם 'חוכמות חיצוניות' בחינוך ילדיהם באופנים שונים,[31] הופיעו גם בסיפורים ובפיליטונים בעיתונות בת הזמן. יצירות ספרותיות אלה מחזקות ומהדהדות את הטענה ששבה ונשמעה במאמרים רבים, שלפיה, כאמור, רוח הזמן נתנה את אותותיה גם במחנה החסידי:

> והאיש השופט מישרים בהיגיון ישר יודה כי החסידים אשר נאמנה עם אלוהים ועם אנשים רוחם, יודעי תורה ושומרי מצווה, הם נושאים ונותנים באמונה, ומביאים תועלת רבה לעולם במסחרם ומערבם ובמלאכת מחשבת; בעסקיהם ובבתי חרושת אשר להם ימצאו רבים עבודה ומחיה בכבוד, הן רוב החסידים עושי מסחר וקנין בקיאים בהוויות העולם מלומדים בנסיונות, ע"כ ידעו היטב, כי בדורנו זה אי אפשר לבוא באנשים ובערכאות ולפני פקידים ושרים מבלי הבין שפת הרשות, והמה ירגישו את החסר להם ויאבו למלאותו בבניהם, וכבר נוכחו לדעת כי לימוד קרוא וכתוב וכללי דקדוק שפת חול ומלאכת החשבון לא לעבירה תחשב,

---

[29] 'היהודים או היהדות?', המליץ, 17 ביולי 1889, עמ' 3.

[30] משה ווינברג, 'אשה מספרת עם בעלה (מעין המאורע)', המליץ, 26 בינואר 1883, עמ' 51–54. דמותו של גיבור פיליטון זה, 'שלומיאל', חסיד־משכיל השולח את בנו ללימודים באוניברסיטה בפטרבורג, עולה בקנה אחד עם הדברים שהשיב ויינברג, בן העיירה באר (Bar) שבפודוליה, לטענה כי יהודי אוקראינה שונאים את המלמדים הליטאים המגיעים לאזורי מגוריהם, ואת ההשכלה הרחבה שבה הם מחזיקים. 'בשנים האחרונות האלה', כתב ויינברג, 'החלו גם בני הדור החדש בפלכנו לדרוש דעת וגם האבות היותר אדוקים באמונת צדיקיהם נמשכו בעל כרחם אחר רצון בניהם ללמדם חכמה ודעת; ומני אז גם הליטאי איננו עוד נורא על כל סביביו בנוף זה'. תמורה זו מצביעה, לדבריו, על כך ש'החסידות פשטה את צורתה הישנה ולבשה צורה אחרת': משה ווינברג, 'מעשים בכל יום: באר (פ' פאד')', המליץ, 3 בספטמבר 1886, עמ' 1265, בתגובה ל: קול שדה, 'מורה מאד', המליץ, 6 באוגוסט 1886, עמ' 1014–1016.

[31] חיים יעקב קרעמער, 'פולייטון: פרץ על פרץ', המליץ, 17 באפריל 1888, עמ' 775.

וראשית לימודים אלה לא ישחיתו מוסר הילדים ולא יביאו בליבם אפיקורסות ולא יחלישו האמונה, אם רק ישננוה להם באר היטב. [...] ובשביל דברים קלי ערך כאלה אשר אולי לפני חמישים שנה נחשבו לגזירה רעה, ועכשיו נוכחו לדעת כי אין בזה סכנה ח״ו לאמונה, וכי יש ויש חכמים וסופרים אשר תמים הם עם אלוהים ותורתו.[32]

עד כמה יש בטענות אלה שיקוף של מציאות היסטורית? שמא אינן אלא בגדר ׳חשיבה משאלתית׳ או גוזמאות שמטרתן להניע חלקים נוספים בחברה היהודית להצטרף לתהליך המודרניזציה בחינוך? כך או כך, שיח ציבורי ער זה מבהיר כי בחינת שדה החינוך ומעורבותם של החסידים בו עשויה לפתוח צוהר להתבוננות רחבה יותר על התמורות שהתרחשו בתוך החברה החסידית בת הזמן.

לשינויים שהתחוללו בדפוסי המעורבות של החסידים בשדה החינוכי עשויות היו להיות משמעויות רבות הנוגעות להיבטי חיים מגוונים – מחיי המשפחה ודפוסי ההשתלבות בשוק העבודה ועד לתמורות בריבוד המעמדי הפנימי של החברה היהודית. מובן כי במסגרת זו לא יוכלו להיבחן כלל ההיבטים הללו. המגמות החינוכיות שתתוארנה להלן תידונה בראש ובראשונה ביחס למידת הפתיחות שהפגינו כלפי החידושים הפדגוגיים שהופיעו בתקופה הנדונה כאן, וביחס לעמדתם של ההורים, המחנכים או המנהיגים החסידיים שעמדו במרכזן כלפי הטמעת השכלה חילונית או התגוננות מפניה. המיקוד בהיבט זה מטרתו לצאת מגבולות השדה החינוכי, ולדון בתפיסות העולם ובנטיות התרבותיות של החסידים במובן רחב יותר. בחירותיהם החינוכיות של הורים ומחנכים הושפעו, באופן טבעי, ממגוון שיקולים אידאולוגיים ופרגמטיים, והן משקפות את האופן שבו הם התבוננו על העולם שבו חיו, ואת הפרשנויות שהעניקו לתמורות שהתחוללו סביבם.

השימוש בשדה החינוכי כחלון לבחינה וניתוח של תפיסות העולם של החסידים מכתיב גם את אופיים של המקרים שיידונו כאן: לא יהיו אלה רק מוסדות שפעלו תחת חסותן של חצרות, של עדות או של אישים חסידיים. מקרי הבוחן שיוצגו להלן יעסקו במגוון דמויות – משורות ההנהגה כמו גם מן האוכלוסייה החסידית הרחבה – ובבחירותיהם החינוכיות השונות, בין שהיה בתוכם מרכיב ׳חסידי׳ ובין שלא. מעורבותם של אישים

[32] א׳, ׳עזרת סופרים: אוי לי אם אומר וכו״׳, המליץ, 23 בנובמבר 1891, עמ׳ 2–3. וראו גם: אביה איש קאוואל, ׳עט־סופרים: לשאלת עמנו׳, המגיד, 9 באפריל 1884, עמ׳ 121; מרדכי הלוי פישלס, ׳ומלאה הארץ דעה!׳, המליץ, 7 באוגוסט 1885, עמ׳ 906; צבי פערלא, ׳תלמוד תורה כיצד?׳, המליץ, 28 ביוני 1886, עמ׳ 719; ׳חשבון הנפש׳, המליץ, 5 באוקטובר 1886, עמ׳ 1527; הנעקד, ׳מעשים בכל יום: פאלאצק (פ׳ וויטבסק)׳, המליץ, 10 בדצמבר 1886, עמ׳ 2030; ׳היראים והשלמים׳, המליץ, 17 בינואר 1890, עמ׳ 1–3; אברהם ווארשאווסקי (איש כפרי), ׳מעשים בכל יום: טיראספאל (פ׳ חערסאן)׳, המליץ, 19 במאי 1890, עמ׳ 3; ׳אל תטיפו יטופון׳, המליץ, 7 ביולי 1893, עמ׳ 1–3.

אלה בשדה החינוכי, אם כיזמים ואם כמשתתפים, והתהליכים החברתיים והתרבותיים הרחבים שעמדו מאחוריה, הם אלה שיוצבו במוקד הדיון.

הגיוון הרב שאפיין את בחירותיהם החינוכיות של החסידים בתקופה הנדונה כאן אינו מאפשר להציג 'מסלול חינוכי' מובנה ואחיד. משכך, דגמי החינוך השונים לא ימויינו לפי שלבי החינוך המקובלים, ולא יוצגו בסדר עולה מגיל הילדות ועד לבגרות, אלא ינועו בין השכלה יסודית להשכלה תיכונית או ישיבתית ולעיתים יחברו ביניהן. סדר הצגת המקרים הוא הסדר הכרונולוגי של התרחשותם. ייתכן כי אין זה מקרה שהרצף הכרונולוגי מתכתב עם מידת הפתיחות שהפגינו הדמויות השונות כלפי החידושים הסובבים אותם – שהלכה והצטמצמה, אולי, בחלוף השנים.

ב. מן ה'חדר' לגימנסיה: השתלבות במערכת החינוך הכללית

מיכל ברצינסקי (בערך 1820–1904), חסיד קרלין־סטולין, היה דמות בולטת ורבת השפעה בקהילה היהודית בפינסק. הוא היה מעורה היטב בסביבה הנוצרית, נבחר למועצת העיר – הדומה המקומית, וגם בהופעתו החיצונית היה שונה ממרבית היהודים האדוקים המקומיים, כאשר אימץ סגנון לבוש אירופאי.[33] תולדות חייו ותולדותיהם של עשרת ילדיו הועלו על הכתב בידי נכדתו, המחזאית היהודייה־אמריקאית מרים (מיני) שמ"ר־צונזר (1883–1951).[34] שמ"ר־צונזר נולדה באודסה בשם מניה שייקביץ לדינה (1848–1936), בתו של ברצינסקי,[35] ולסופר והמחזאי היידי נחום מאיר שייקביץ, 'שמ"ר' (1849–1905). מאמצע שנות השמונים ועד להגירת משפחתה לניו יורק בשלהי העשור התגוררה עם אמה בבית הסב בפינסק. את תולדות המשפחה, המבוססים על זיכרונותיה המוקדמים השלובים בסיפורים ששמעה מפי בניו ובנותיו של ברצינסקי – שרבים מהם היגרו אף הם לארצות הברית – העלתה על הכתב בשנות השלושים של המאה העשרים. בצד המגבלות המתודולוגיות הברורות שיש לייחס לזיכרונות, הנובעות ממרחק הזמן ומן התבנית הנרטיבית שלתוכה נוצקו קורות המשפחה, הרי שהתמונה המורכבת והרב־ממדית העולה מהם תומכת במהימנותה של מסגרת הסיפור,

---

[33] שמ"ר־צונזר, אתמול, עמ' 26–27.

[34] ראו עליה: זלמן זילבערצווייג, לעקסיקאָן פון ייִדישן טעאַטער, ג, ניו יורק 1959, עמ' 2115–2117; Sonia Gollance, '"An Altogether Unusual Love and Understanding": The Shomer Sisters and the Gender Politics of Shund Theatre', *In Geveb*, 21.4.2023, https://ingeveb.org/articles/the-shomer-sisters-and-the-gender-politics-of-shund-theatre

[35] 'דינה שייקעוויטש, שמ"ר'ס אלמנה, געשטאָרבען אין עלטער פון 88 יאָהר', דער מאָרגן זשורנאל, 20 במרץ 1936, עמ' 11.

ומאפשרת לראות בהם עדות רבת ערך לתהליכי המעבר המתונים ממסורת למודרנה כפי שחוותה אותם משפחה חסידית אחת באימפריה הרוסית בעידן של תמורות מרחיקות לכת.

יחסו של מיכל ברצינסקי להשכלה, כסט של ערכים וכגוף ידע, עולה מן הזיכרונות כיחס אמביוולנטי. כבר כאברך צעיר בבית הוריו הוא עמד במרכזה של מהומה שאופיינית הייתה למשכילים צעירים בני התקופה, כאשר נתפס קורא בהיחבא בספרות רוסית.[36] משסירב לוותר על הרגלו החדש, גורש מיכל מבית אביו, והקשר בין השניים ניתק למשך מספר שנים.[37] בינתיים הוסיף מיכל לשקוד על לימוד השפה הרוסית ועל התמצאות בנבכי החוק הרוסי, ובתוך כמה שנים הפך ל'סופר', מעין 'שתדלן' מודרני, והציע את שירותיו בשלל תחומים הנוגעים לייעוץ משפטי וללוביגציה עבור קהילת פינסק וחבריה.[38]

על נטייתו של ברצינסקי לאגף הנאור של הקהילה היהודית בפינסק ניתן ללמוד גם ממאורע שהתרחש בבית הכנסת הקהילתי בראשית שנות השבעים, כאשר זימנו הרשויות אספה שמטרתה להגדיל את הרישום לבית הספר היהודי־הממשלתי בפינסק ולגימנסיה בעיר. ניהול האספה הופקד בידי מנהל בית הספר, לייב הורביץ; מנהל הגימנסיה הריאלית; והרב מטעם, אברהם חיים רוזנברג (1837–?), חתנו של ברצינסקי, שנבחר למשרה הודות לתמיכת חותנו.[39] לפי תיאורו של מרדכי קרמן (1858–?), במקום פרצה מהומה כאשר ניסו חלק מן הנוכחים להביע את התנגדותם הקולנית. בשלב זה התגייס ברצינסקי לעזרת חתנו. בצעד שסימל את מימוש עמדתו וסמכותו בתוך הקהילה, מצד אחד, ואת הזדהותו עם משכילי העיר, מצד אחר, דרש ממפקד המשטרה שנכח במקום להורות כי כל מי שאין לו ילדים בגיל בית ספר, וכמוהו כל מי שאינו מעוניין לשלחם לבית הספר, יעזוב את המקום, ובכך אפשר לאספה להתנהל כסדרה.[40]

---

[36] ורסס, הקיצה עמי, עמ' 67–114. ראו גם: זלקין, אל היכל ההשכלה, עמ' 66–69.

[37] שמ"ר־צונזר, אתמול, עמ' 5–7.

[38] שם, עמ' 7–10, 20–22. ראו גם: י' זיסלמן, 'כיצד נפלה המחיצה?', ספר פינסק, ב, עמ' 280; 'מיכל ברצ'ינסקי', שם, עמ' 517.

[39] על בחירתו לרב מטעם בראשית שנות השבעים – בחירה שנכרכה בנישואיו לחיה, בתו של ברצינסקי – ראו: שמ"ר־צונזר, אתמול, עמ' 126–144; נדב, תולדות קהילת פינסק, עמ' 293–294; מרדכי קרמן, מיינע זכרונות: (הונדערט יאר פינסק) ת"ר–ת"ש, חיפה [תש"י], עמ' 48–51. לדברי שמ"ר־צונזר, על פרשה זו ביסס שמ"ר את עלילת הרומן 'מחותנים פון שונאים' (וילנה 1876), שעלילתו מתרחשת בפינסק ('ניפסק') של שנות השישים. רוזנברג כיהן בתפקיד זה בפינסק ארבע שנים, ולאחריהן עבר עם משפחתו לשמש רב מטעם בניקולייב. ראו עליו גם: אייזנשטט, דור רבניו וסופריו, ה, עמ' 95.

[40] קרמן, שם, עמ' 57.

בית הספר היהודי־הממשלתי בפינסק נוסד בשנת 1853,[41] ומשכך מובן כי בנו הבכור של ברצינסקי, משה (׳מיישה׳), שגדל בשנות הארבעים של המאה, לא למד בו.[42] ואולם, כפי שיתברר להלן, גם בשנים מאוחרות יותר לא גילה בהכרח ברצינסקי הזדהות מלאה עם הרוח החינוכית המשכילית, והוסיף לשלוח את ילדיו לחינוך מסורתי. ההתייחסויות אל החינוך שהעניק ברצינסקי לבנותיו מלמדות אף הן על גישה נוקשה. האיסור שהטיל על השכלתן, ובכלל זה מניעת הגישה ללימודי עברית או רוסית, שבים ונזכרים לא פעם לאורך פרקי הספר.[43]

יהושע, בנם האחרון של ינטל ומיכל ברצינסקי, נולד, ככל הנראה, בשלהי שנות השישים. המציאות שלתוכה נולד הייתה שונה לחלוטין מזו שבה גדלו אחיו הגדולים, שמבוגרים היו ממנו בכמה עשורים.[44] הפערים הדוריים התבטאו, קודם כל, במערך המשפחתי: אם בזמנו של משה, הבן הבכור, הייתה משפחת ברצינסקי יחידה מלוכדת שבמרכזה האב,[45] הרי שבזמנו של יהושע הפכה המשפחה לשבט מפוזר שהתגורר בערים שונות ברחבי רוסיה. תמורות אלה גרעו מעוצמת סמכותו של האב, מיכל, ומיכולתו לכפות את מרותו על ילדיו.[46] גם אל תוך הבית פנימה חדרו ברבות השנים רוחות חדשות. כך, חדרם של דינה ושמ״ר הפך לאחר נישואיהם, וללא התנגדות מצידו של האב, למרכז האינטלקטואלי של משכילי פינסק, ואלה עוררו עניין ומשיכה בקרב יתר בני המשפחה.[47] התמורות שנטבעו בתרבות המשפחתית התגלמו, למשל, בדפוסי ההשתדכות של הילדים, שעם הזמן הלכו והתגוונו.[48]

---

[41] נדב, תולדות קהילת פינסק, עמ׳ 261.

[42] לתיארוך האירועים הנדונים בזיכרונות ראו להלן, הערה 44.

[43] שמ״ר־צונזר, אתמול, למשל עמ׳ 56, 66, 96. עם זאת, נראה שאיסור זה לא היה מוחלט, ושיעורים ברוסית כן ניתנו לחלק מהבנות. ראו למשל: שם, עמ׳ 136.

[44] מרבית האירועים המתוארים בזיכרונותיה של שמ״ר־צונזר אינם מתוארכים, ולמעשה, הממד הכרונולוגי של ההתרחשויות כולן לוקה בערפול, וככל הנראה גם בחוסר דיוק. רמזים שמסרה במקומות אחדים מאפשרים להסיק כי יהושע, בן הזקונים, נולד בשלהי שנות השישים או בראשית שנות השבעים, וכי בינו ובין אחיו הגדולים היה פער של כשלושה עשורים: שם, עמ׳ 243; שמ״ר־בצ׳ליס ושמ״ר־צונזר, אבינו שמ״ר, עמ׳ 37.

[45] שמ״ר־צונזר, אתמול, עמ׳ 16–18.

[46] שם, עמ׳ 239–240.

[47] שם, עמ׳ 95–101; נדב, תולדות קהילת פינסק, עמ׳ 255–256.

[48] ׳משה, כזכור, לא ראה את האישה שלה נישא עד לרגע האמת – הרגע הטראגי שבו נערך טקס הנישואין. אמי, דינה, עשתה צעד מסוים קדימה כאשר הותר לה לראות את חתנה המיועד לפני שנחתמו קשרי השידוכים. חיה הרחיקה לכת עד כדי כך שהתאהבה ונאבקה על הזכות להינשא לגבר שבו בחרה, אף שלבסוף נאלצה לעשות כמצווה עליה. אברהם חרג במידה ניכרת מהמנהג כאשר

בשלהי שנות השישים ובראשית שנות השבעים, שבהן גדל יהושע, פעל בעיר, כאמור, בית הספר היהודי־הממשלתי. החל משנת 1873, כאשר הורתה הממשלה על סגירת מרבית בתי הספר היהודיים־הממשלתיים, פעל לצידו גם בית ספר פרטי, שאותו ייסד הרב מטעם וחתנו של ברצינסקי, אברהם חיים רוזנברג.[49] אף על פי כן, יהושע לא נשלח אל מוסד לימודים מודרני, אלא קיבל בילדותו חינוך מסורתי ב׳יחדר׳. הוא התגלה כתלמיד שקדן, אוהב ספר, ומחונן בזיכרון פנומנלי, לשביעות רצונו של אביו, ששמח כי ׳סוף סוף יהיה במשפחה למדן גדול, אולי אפילו רב גדול׳. ואולם, יהושע הכזיב את התקוות שתלה בו אביו, וביקש להרחיב את אופקיו ולרכוש השכלה כללית. וכך תיארה זאת שמ״ר־צונזר:

> במהרה התברר שהילד לא יכול היה להסתפק בלימודי תלמוד. תפיסתו המהירה קלטה את הרוסית שהייתה נוכחת כבר בבית ובעיירה; היא קלטה את הגרמנית מפיו של עובר אורח, ואת הפולנית מפי הרופא השכן. במהרה הוא גם התעניין במדעים, במתמטיקה ובפילוסופיה. היה רק מקום אחד מתאים לילד מסוג זה – הגימנסיה, או בית הספר התיכון. הגימנסיה – לשם הלכו גם דוד וגם יהושע. תוך זמן קצר הם לבשו את תלבושת בית הספר, עם כפתורי הנחושת והכובע המתנשא מעלה, וספריהם על גבם. היה זה, כמובן, דבר חדש בבית ברצינסקי, שבין כתליו אביו של ר׳ מיכל קרע בעבר את בגדיו ואמר קדיש משום שבנו נמצא קורא בספר רוסי.[50]

הליכתם של שני בניו הצעירים של מיכל ברצינסקי, יהושע ובעקבותיו גם אחיו דוד, אל הגימנסיה הרוסית, מתוארת בזיכרונות כצעד שנטוע בהשפעות הסביבתיות; הרוסית, כמו יתר השפות ותחומי הידע שהקיפו אותם, הם בבחינת התגלמות מוחשית של מציאות תרבותית חדשה, שבה לא ניתן להדוף את רוח הזמן או להסתגר מפניה. אך האם הייתה הגימנסיה המענה היחיד במציאות זו? מה ניתב את הבנים לבית ברצינסקי דווקא אל מסלול חינוכי זה?

בניתוח דפוסי הפנייה היהודית להשכלה תיכונית באימפריה בין שנות השבעים לשנות התשעים של המאה ה־19 הציג אלכס ולדמן מספר גורמים בעלי השפעה. ולדמן עמד על הדומיננטיות של בני סוחרים מתוך בוגרים

נישא לאישה שהותר לו לחזר אחריה. פריידל נאבקה ברצונותיו של אביה, ופעלה בניגוד להם. מניה נענתה להם רק משום שהם עלו בקנה אחד עם רצונה שלה. דוד כלל לא נועץ בר׳ מיכל באשר לדרך שבה בחר, ויהושע לעג לדעתם של הוריו בגלוי, ועשה אך ורק כרצונו׳ (שמ״ר־צונזר, אתמול, עמ׳ 240).

[49] נדב, תולדות קהילת פינסק, עמ׳ 264, 294.

[50] שמ״ר־צונזר, אתמול, עמ׳ 240–241.

יהודים שסיימו את לימודיהם בבתי הספר הריאליים ובגימנסיות במחוז החינוכי (учебный округ) של וילנה, ועל חשיבותם של הגורמים החברתיים, הכלכליים והגאוגרפיים בהקשר זה. האפיון השכיח של תלמידים יהודים שפנו למסלול חינוכי זה, כפי שהוא עולה מדבריו, הינו של בנים ובנות למשפחות שהתגוררו במרכזים עירוניים גדולים בקרבת מוסדות להשכלה תיכונית. המגורים בעיר הגדולה, לא זו בלבד שהקלו על הנגישות למוסד החינוכי שפעל בעיר, אלא שהצביעו לעיתים קרובות גם על יכולת כלכלית, וכן על תהליך של אקולטורציה שאותו עברה המשפחה.[51] כן הראה ולדמן כי אחד התנאים המשמעותיים שתמכו בהצלחתם של צעירים יהודים בלימודיהם התיכוניים היה הכניסה אל הכיתות הנמוכות של הגימנסיה, שהקבלה אליהן התאפשרה עד לגיל 12 או 13. התמיכה – ואולי גם היוזמה – ההורית, שהייתה מרכיב בלתי נפרד מן ההחלטה לפנות ללימודים תיכוניים בגיל צעיר, הייתה בעלת משמעות מכרעת ביחס ליכולתם של צעירים יהודים לצלוח מסלול לימודי זה. [52]

מובן כי הימצאותה של גימנסיה ריאלית בפינסק, והיותה כתובת לתלמידים יהודים רבים – הללו היוו באמצע שנות השמונים למעלה משלושים אחוזים מתלמידי המוסד[53] – הייתה עבור משפחת ברצינסקי גורם מרכזי שהוביל למחשבה על ההשכלה התיכונית כעל אפשרות חינוכית בת קיימא. בה בעת, התשתית הכלכלית והתרבותית של המשפחה תמכה גם היא בבחירה זו.[54] מן הדברים משתמע, אומנם, כי המהלך כולו נעשה ביוזמת הבן, יהושע, וכי הוא לא עלה בקנה אחד עם שאיפותיו החינוכיות והדתיות של האב. אף על פי כן, סביר להניח כי הרקע של האב, שהמוסדות העירוניים והחיים מחוץ לקהילה היהודית בפינסק – ובכללם הגימנסיה[55]

---

[51] ראו גם: ברטל, ההשכלה הגבוהה, עמ' 85.

[52] ולדמן, הגימנזיסטים, עמ' 47–71.

[53] שם, עמ' 77; נדב, תולדות קהילת פינסק, עמ' 267; Г. С. Лурiи, *Русскій Еврей*, 4.2.1880, p. 131–132 (כותב זה נקב אף הוא בשיעור של 35% תלמידים יהודים, וזאת בתגובה לכתבה שהופיעה בעיתון בתאריך 26.11.1879, עמ' 394, וטענה כי בית הספר הריאלי מלא עד אפס מקום בתלמידים יהודים. עוד יש לציין כי שני הכותבים הסכימו – גם אם נחלקו באשר למספר המדויק – כי כמות המלמדים בעיר הצטמצמה באופן ניכר). בסקירתו של נדב צוין גם מספרם האבסולוטי של התלמידים היהודים במוסד – שעמד, לדבריו, בשנת 1882, על 70 תלמידים. על הביקוש הגבוה להשכלה תיכונית בפינסק ניתן ללמוד גם מן האופן שבו תיארו כמה מבני העיר את הקושי סביב הנורמה הפרוצנטית שהונהגה בשלהי שנות השמונים, ואת הפתרונות שנמצאו לכך. ראו להלן, הערה 66.

[54] הרמזים השונים המובאים בזיכרונותיה של שמ״ר־צונזר מלמדים על הצלחה שנחל מיכל בעיסוקו המקצועי כסופר וכשתדלן, על תמיכתו הכלכלית במשפחה המורחבת, ועל תרומותיו הנדיבות לצורכי הקהילה. גם האזכורים של המשרתים הרבים בבית רומזים למעמדה הכלכלי המבוסס של המשפחה. ראו למשל: שמ״ר־צונזר, אתמול, עמ' 16–18, 20–26, 39–40, 101.

[55] ראו לעיל, בסמוך להערות 39–40.

– לא היו זרים לו, מילא תפקיד בעל משמעות בהגשמתו המוצלחת של תהליך המעבר ממסגרת החינוך היהודית־המסורתית אל ההשתלבות במוסד הרוסי.[56] תמיכתו של האב והחסות שפרס על התהליך ניכרים, בראש ובראשונה, דרך המסגרת שבה מתוארת ההתרחשות. חרף הידוע לנו על קפדנותו ועל תקיפותו של מיכל ברצינסקי, ובניגוד למהלכים אחרים שבהם נקט בנו, יהושע,[57] ההליכה לגימנסיה אינה מתוארת במושגים של מרד, אלא במושגים של השלמה.

רוח מפויסת, המצביעה על התקבלותו של הצעד בתוך המרקם המשפחתי, עולה גם מזיכרונותיה של בת משפחה נוספת. בתארה את ערבי השבת בפינסק, התייחסה רוזה שמ״ר־בצ׳ליס (1882–1966), אחותה של מרים, אל שובם של הגברים מבית הכנסת, כאשר לצד ׳סבנו גבה הקומה ויפה התואר, בעל הזקן הלבן׳, נכנסים אל תוך הבית ׳שני בניו, גימנזיסטים צעירים׳, והללו נוטלים חלק פעיל בסעודת השבת, ובזמירות המתנגנות בבית עד שעת ליל מאוחרת.[58] ההליכה עם האב לבית הכנסת, והמקום שתפסו בחיק המשפחה, הם ביטוי מוחשי לכך שהלימודים בגימנסיה לא הרחיקו את שני הבנים מן ההווי המשפחתי, ולא מן ההיבטים הדתיים הכרוכים בו.

אל אותה גימנסיה ריאלית בפינסק שבה למדו בני משפחת ברצינסקי הגיע באותן שנים גם חיים וייצמן (1874–1952) הצעיר ממוטלה (׳Motal; פלך גרודנה, כ־40 ק״מ דרומית־מזרחית לפינסק). המכוונות הגבוהה של משפחת וייצמן להשכלה ולהכשרת ילדיה לחיים פרודוקטיביים[59] הובילה לכך שעוד בהיותו בן עשר נשלח חיים לפינסק על מנת להיבחן בבחינות הכניסה לבית הספר הריאלי. יחד עמו הגיעו גם אחיו, פייבל בן ה־12,

---

[56] משהו על השתלבותם של דוד ויהושע בהווי ובתרבות של תלמידי הגימנסיה בעיר ניתן ללמוד מזיכרונותיה של חיה וייצמן־ליכטנשטין, שקיבלה שיעורים פרטיים מאחד הבנים, שהיה באותה עת תלמיד המחלקה השישית של בית הספר הריאלי. היא תיארה את השפעתו עליה, ואת מעמדו בפינסק כפי שנתפס בעיניה כנערה: ׳שיעוריי עם המורה ברצינסקי, אם כי נמשכו אך כעשרה או אחד־עשר שבועות, שימשו יסוד להשכלתי בעתיד. [...] לימוד השפה הרוסית וקצת חשבון והיסטוריה כללית, השיחות על הנעשה בעולם הגדול, העצות והתוכניות איך לעבוד כשהוא יצא את העיירה – כל אלה נתנו לנו דחיפה לשקוד על השכלה. [...] מפי ברצינסקי נודע לנו שיש ספרות אסורה, שאין לקבלה בספריה. לצורכי משק ביתנו הייתי נוסעת מזמן לזמן לפינסק, והודות לקשרים שהיו לו למורה הזה נפתחו לפני האוצרות ״האסורים״׳ (ויצמן־ליכטנשטין, בצל קורתנו, עמ׳ 56). מכיוון שלפי דבריה שיעורים אלה ניתנו לה לאחר שמלאו לה 12, כלומר לאחר שנת 1891, הרי שייתכן שניתן להסיק מכך שמדובר בדוד, ולא ביהושע, שבשלב זה עזב ככל הנראה את לימודיו.

[57] ראו: שמ״ר־צונזר, אתמול, עמ׳ 242.

[58] שמ״ר־בצ׳ליס ושמ״ר־צונזר, אבינו שמ״ר, עמ׳ 93–94.

[59] ויצמן־ליכטנשטין, בצל קורתנו, עמ׳ 30.

שהוכוון ללימודי מלאכה, וברכה, אחות האב, שנשלחה ללוות את השניים. והנה, לא רק ההורים – שבביתם ׳נותקו קצת מוסרות האדיקות׳[60] – עמדו מאחורי המהלך ופרסו עליו את חסותם; הסב, יחיאל מיכל צ׳מרינסקי, חסיד קרלין־סטולין, שהתגורר בשנים אלה בבית המשפחה, השלים עמו אף הוא.[61] חששותיו של הסב, כפי שהם מתוארים בזיכרונותיה של נכדתו, חיה וייצמן־ליכטנשטין (1879–1959),[62] לצד ביטויי הגאווה שאפיינו, לדבריה, את יחסו להצטיינותו הלימודית של הנכד, מרמזים על קבלה של המסלול החינוכי החדשני, ואולי גם על הפנמת היתרונות הגלומים בו.[63] מעורבותו של צ׳מרינסקי בהליכתו של חיים לגימנסיה עולה גם מדברי האם, רחל, שהצביעה על אביה כעל מי שבחר את מלמדיו של הילד, ושהמליץ להוריו לשלחו ללימודים מחוץ למוטלה.[64]

חיים וייצמן, בדומה לדוד ויהושע ברצינסקי,[65] החל את לימודיו בגימנסיה הריאלית בפינסק באמצע שנות השמונים, כלומר, בטרם הוחלה הנורמה הפרוצנטית שצמצמה את מספר התלמידים היהודים במוסד זה,[66]

---

[60] שם, שם.

[61] עליו ראו: יהודה ריינהרץ, חיים וייצמן: בדרך אל המנהיגות, תרגם משה רוזן, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 16.

[62] ׳תחילה פיקפק סבא אם להסכים שישלחו את הילדים לפינסק, ובפרט שחיימקה עמד להיכנס לבית ספר ממשלתי. מי יודע אם יתפללו ואם לא ישכחו חלילה את בוראם בעיר הגדולה? אבל חיימקה הבטיח לסבא ולמוריו שיהיה ירא שמים ובשום אופן לא יכתוב בשבת בבית הספר׳ (ויצמן־ליכטנשטין, בצל קורתנו, עמ׳ 34). מכתב ששלח חיים וייצמן למורו שלמה סוקולובסקי בקיץ 1885, זמן קצר לפני שעזב את מוטלה, מלמד כי הדיון בנושא, והניסיון ליישב בין התחומים, אכן עמד ברקע של הליכתו לגימנסיה: ׳ואל ידמה מורי יקירי, כי כאשר אבקר בבית הגימינאזיום אשליך מעלי את מכסה היהדות. לא! זאת לא זאת. אחת גמרתי בליבי לשמור את היהדות, ואעשה נגד שיטת האומרים, כי אז הוא דאקטאר כאשר ישליך מעליו את אמונתו. זאת היא נגד ההשכלה ונגד הציוויליזאציע׳ (כתבי חיים וייצמן: אגרות, א, בעריכת גדליה יוגב, ירושלים תש״ל, עמ׳ 31).

[63] צ׳מרינסקי, לדברי נכדתו, ׳הביט בגאון על נכדו האהוב בבואו לחגים ולימי החופשה לבוש מדים וכפתורים נוצצים׳, ולכל המלעיזים השיב: ׳חיימקה שלי יהיה תמיד יהודי טוב, וכלכם תקנאו בי, שנכדי יהיה מוכתר בתורה ובחכמה גם יחד׳ (ויצמן־ליכטנשטין, שם, שם).

[64] ח׳ יאַפע, ׳מאַמע ווייצמאַן שילדערט די קינדהייט פון איהר חיימ׳ל׳, דער טאָג, 25 באפריל 1938, עמ׳ 5.

[65] בעת שעזבה משפחת שייקביץ־שמ״ר את פינסק, לקראת סוף שנות השמונים, היה יהושע בן 19. בשלב זה הוא התאושש ממחלת נפש שבה לקה, ושבגינה הפסיק את לימודיו בגימנסיה. אף ששני הבנים לא סיימו את חוק לימודיהם (ראו על כך להלן, בסמוך להערות 79–80), נראה שתקופת הלימודים השתרעה על פני מספר שנים – לכך רמזה, למשל, שמ״ר־צונזר כאשר כתבה כי ׳יהושע מצא עצמו בראש כל כיתה שבה נכח׳ (שמ״ר־צונזר, אתמול, עמ׳ 241). ניתן לשער שכניסתם של הבנים לגימנסיה הייתה באמצע שנות השמונים, וככל הנראה לא אחרי שנת 1887.

[66] בעשורים הבאים ׳בית הספר הריאלי הממשלתי שבעיר ברחוב ״בולשאיא קייבסקאַ״ לא פתח דלתותיו לרווחה לכל דורש בכלל ולבני יהודים בפרט. מכסת האחוזים המצומצמת, שהוענקה לבני הדת היהודית, סיפקה אך במעט את רעבונם להשכלה כללית של

כמו ביתר מוסדות ההשכלה התיכונית והגבוהה באימפריה. ואולם, גם בהתייחס לשנים הבאות ניתן למנות מקרים המלמדים על נוכחות של בני ובנות חסידים בבתי ספר ממשלתיים־כלליים, ובכלל זה במוסדות להשכלה תיכונית. מרבית המקרים חוזרים ומשקפים את אותם מאפיינים בסיסיים: מוצא עירוני, תשתית כלכלית איתנה, והחשוב במיוחד לענייננו – גיבוי משפחתי, אם מלכתחילה ואם בדיעבד, שבמסגרתו ליוו הורים חסידיים את השתלבות בניהם ובנותיהם במוסד הרוסי.

נוכחות בבתי ספר יסודיים היא מהלך שנעשה, באופן טבעי, ביוזמת ההורים ובחסותם. בהתייחס לרישום למוסדות מסוג זה ניתן לציין, למשל, את אהרן יוסף שווינסקי, בן לחסיד קוברין מדרוהיצ'ין (פלך גרודנה);[67] את ילדיהם של חסידי סטולין מטורוב (פלך מינסק), שנשלחו בראשית העשור השני של המאה העשרים לבית הספר העירוני;[68] או את בנותיהם של חסידי סטולין מבליז'וב (Blazhove, כ־20 ק"מ צפונית־מזרחית לעיירה רוקיטנה שבפלך וולין), שנשלחו לבית הספר העממי בכפר.[69] ואולם, דיווחים נוספים על כניסתם של בני ובנות חסידים לגימנסיות, גם אם לא ידוע באיזה גיל נעשתה, מאפשרים אף הם להסיק מרוח הדברים כי מקרים אלה לא היו כרוכים בניתוק מהמשפחה. דוגמה בולטת לכך ניתן למצוא בבית התפילה החסידי בסטויבץ (פלך מינסק). השטיבל המקומי נוסד בידי משפחת סוחרים מבוססת שמוצאה מלידא, שנמנתה על חסידי קוידאנוב. בני המשפחה קיבצו סביבם את עוזריהם וסוכניהם, כמו גם כמה מבני העיירה, שעלו יחד לכדי מניין. אליהם הצטרפו גם חסידי חב"ד המקומיים, ובהם משפחתו של זלמן שזר הצעיר, שהגיעה לעיירה בשנת 1893.[70] הלה סיפר על נכדיה של אותה משפחת חסידים, שנשלחו בראשית כל שנה ללימודים בעיר הפלך (מינסק), מי לבית

צעירי ישראל' (יהודה חקלאי, 'החינוך בפינסק לפני יובל שנים', ספר פינסק, ב, עמ' 102). 'רק יחידי סגולה מבין בני יהודי פינסק זכו להימנות עם תלמידי המוסד הזה ברחוב קיאבסקי (הרחוב הגדול) ולהתקשט בתלבושת האחידה של הריאלי [...] בימים ההם סיפרו, שיהודי פלוני היה מוכן לשלם שכר לימוד בעד 9 נערים שלא מבני ברית כדי שבנו יוכל להיות העשירי [בשטחי תחום המושב עמדה המכסה לקבלת יהודים להשכלה תיכונית וגבוהה על 10 אחוזים מסך התלמידים] ולהתקבל כתלמיד הריאלי' (א' בריסקי, 'הגימנסיה של צ'יקובסקי', שם, עמ' 134). לנתונים על תלמידים יהודים בבית הספר הריאלי בין השנים 1887–1901 ראו: עזריאל שוחט, 'תולדות קהילת פינסק: תרמ"א/1881–תש"א/1941', ספר פינסק, א2, עמ' 91. בשלהי העשור הראשון של המאה העשרים פעלה בעיר למשך תקופה קצרה גימנסיה פרטית לבנים, ורבים מתלמידיה היו יהודים. ראו: שוחט, שם, עמ' 92.

[67] 'אהרן־יוסף שעווינסקי ע"ה', ספר דראהיטשין, עמ' 235. הלה סיים 'אַ רוסישע מיטל־שול', משמע, בית ספר עירוני או מחוזי, שכלל שש כיתות לימוד וניצב רמה אחת מעל לבתי הספר העממיים, או פרו־גימנסיה.

[68] בראון, כספינה מיטלטלת, עמ' 130–131.

[69] אהרן בליז'ובסקי, 'כפר בליז'וב', ספר רוקיטנה, עמ' 139.

[70] ראו לעיל, בפרק החמישי, בסמוך להערה 90.

ספר למסחר ומי לגימנסיה, וחזרו לעיירה בתקופות החגים. נוכחותם בשטיבל בימי החופשה, לבושים במדי הגימנסיה, אף שהיא מתוארת על ידי שזר כיסוד זר וחריג, היא בעלת משמעות מכרעת לעניין זה. לא זו בלבד שהליכתם לגימנסיה ושהותם מחוץ לבית נעשתה על דעת משפחתם האמידה ובתמיכתה, אלא שצעד זה אף לא הביא לניתוק של ממש מן הקהילה החסידית בעיירתם.[71]

בדומה לכך, בלומה, סוניה ולובה, בנותיו של הרב החב״ד שלמה אהרונסון, שכיהן כרבה של קייב החל מאמצע העשור הראשון של המאה העשרים ועד לבריחתו מרוסיה בימי מלחמת האזרחים,[72] למדו אף הן בגימנסיה הרוסית בעיר. לדברי שלמה אהרונסון (1936–2020) הנכד, הן ׳עוררו לא מעט תרעומת בקרב שלומי אמוני ישראל המקפידים בקלה כבחמורה׳.[73] בין אם משקפת אותה ׳תרעומת׳ זיכרון היסטורי מהימן, ובין אם אינה אלא השערה בעלמא, הרי שהיא עשויה הייתה להתפתח רק לנוכח רוח של קבלה שהפגינה המשפחה כלפי פנייתן של בנותיה אל הלימודים בגימנסיה. למעשה, תגובה מסוג זה אכן עולה בקנה אחד עם ההטרוגניות התרבותית ששלטה בבית אהרונסון בקייב, ועם הקבלה שהפגין האב כלפי מגוון צורות החיים שאימצו בניו ובנותיו.[74] ניתן להניח כי גם כניסתו של פנחס פלדמן (1890–1973), יליד נובו־אושיצה (Nova Ushytsya) שבפודוליה, אל הגימנסיה באודסה, נעשתה בתמיכת הוריו – לאודסה עבר פלדמן יחד עם כל משפחתו, ואביו, מאיר דוב, חסיד בויאן שהיה גם ׳משכיל וחובב ציון׳, החזיק ברקע חינוכי מודרני, שכן עוד בנובו־אושיצה נמנה עם מייסדי ׳בית־הספר העברי הראשון בעיירה׳.[75]

ביטוי להשלמה שהפגינו חלק מן ההורים החסידיים כלפי החלטת ילדיהם לפנות אל מערכת ההשכלה התיכונית הרוסית ניתן למצוא בתגובתו של הצדיק שמעון שלמה ורטהיים מבנדרי שבבסרביה, כפי שתיאר

---

[71] שזר, כוכבי בוקר, עמ׳ 61–62. יש לציין כי שזר נכנס אף הוא ללימודים בגימנסיה בשנים מאוחרות יותר (ראו לעיל, בפרק החמישי, הערה 97). ניתן לשער כי הזרות והחריגות שייחס – גם ממרחק הזמן – לנוכחותם של אותם גימנזיסטים בתוך השטיבל נטועה הייתה ברוח הרוסיפיקטורית שייצגו, וזאת בניגוד אליו, שלימודיו בגימנסיה הפולנית בנלנצ׳וב החלו לאחר שנעשה ציוני, ונמשכו פרק זמן קצר – לא יותר משנתיים. יש להדגיש כי בשני המקרים היציאה ללימודים בגימנסיה נעשתה בתמיכת המשפחה – שזר אף הוא הגיע לנלנצ׳וב בלווית אמו.

[72] אלפסי, החכם המופלא, עמ׳ 26–41. על אהרונסון ראו לעיל, בפרק השני, בסמוך להערות 71–73, ובפרק הרביעי, הערה 69.

[73] אהרונסון, סבא, עמ׳ 27.

[74] ראו למשל שם, עמ׳ 23–24. על נטייתו של אהרונסון אחר השכלה כללית, פילוסופיה ושפות ראו: אלפסי, החכם המופלא, עמ׳ 15–16; א׳ ׳תולדותיו׳, הארץ, 26 במרץ 1935, עמ׳ 7; הרב יעקב ברמן, ׳ר׳ שלמה אהרנסון – הרב׳, הארץ, 15 במרץ 1936, עמ׳ 2.

[75] ׳ד״ר פנחס פלדמן ז״ל׳, העבר, כ (תשל״ג), עמ׳ 294. על פלדמן ראו גם: נסים לוי ויעל לוי, רופאיה של ארץ־ישראל, 1799–1948, מהדורה שלישית מורחבת ומעודכנת, זכרון יעקב 2017, עמ׳ 373–374.

אותה נכדו. בניו של ורטהיים למדו, לדבריו, בגימנסיות באודסה, וצעד זה נתקבל על ידי אביהם 'באנחת־הסכמה'. טיבה של הסכמה זו הומחש על ידי הנכד בסיפור הבא:

> מעשה שהיה, והבן אברהמ'ל שלמד באודיסה, הגיע לחופשת פסח לבנדרי, ובא לראותו חברו מאודיסה, ומראהו כמראה גוי, ר"ל: חבוש כובע בעל "הקוקרדה" (ה"סמל") והכפתורים נוצצים כמנהג "ראסייה" בימים ההם. לדפיקתו בדלת פתח לו הסבא [שמעון שלמה, סבו של הכותב]. האורח החווה קידה ושאל "האם מתגורר כאן אברהם סולומונוביץ?" הביט בו הסבא, עטור הזקן ובעל הפיאות המתולתלות, חבוש השטריימיל לראשו ולבוש קאפוטה של משי, ואמר לו ברוסית העילגת שלו: "מילא אברהמ'ל – אברהם, עוד אוכל איכשהו להבין, אבל אני – סולומונוביץ? מה איתך, איזה מין סולומונוביץ אני? פה! אבל כיוון שבאת, היכנס נא, שב, אקרא לך את אברהם סולומונוביץ שלך.[76]

הפנייה אל ההשכלה התיכונית או הגבוהה, כפי שעולה היטב מדברים אלה, הייתה ביטוי מובהק של תהליך האקולטורציה לתוך התרבות הרוסית.[77] מתברר אפוא כי כמו מיכל ברצינסקי, הורים חסידיים נוספים נכונים היו 'ליישר קו' עם תהליך זה, וכי ההליכה לגימנסיה הייתה, על פי רוב, מהלך שנעשה הודות לתמיכת המשפחה, יותר מאשר צעד שסימל את ההתנתקות ממנה.[78] מובן, עם זאת, כי הקבלה ומתן החסות מצד ההורים אין משמעותן כי בניהם ובנותיהם אימצו גם הם בבגרותם את אורחות החיים החסידיים.

דוד ויהושע ברצינסקי, אף ששניהם לא השלימו את חוק לימודיהם בגימנסיה, עזבו – כל אחד בדרכו – את העולם החסידי והמסורתי. עזיבתו של דוד את הגימנסיה מתוארת על רקע סכסוך עם אחד ממוריו. מאוחר יותר הוא היגר לארצות הברית, השלים שם את לימודיו הגבוהים, והפך לרופא.[79] יהושע, לעומתו, עשה חיל בלימודיו עד שלקה במחלת נפש. מחלתו פגעה בהישגיו, ובסופו של דבר הוא סולק מן הגימנסיה. לאחר שהחלים התגייס יהושע לצבא, אך כעבור זמן קצר ברח אף הוא לארצות הברית, ושם מת בשנות השלושים לחייו.[80]

---

[76] רדי, חוטר לשני גזעים, עמ' 117. לדוגמה נוספת ראו: ינאית־בן־צבי, אנו עולים, עמ' 263–264.

[77] ברטל, ההשכלה הגבוהה, עמ' 75.

[78] ולדמן, הגימנזיסטים, עמ' 53–61, 68–71.

[79] שמ"ר־צונזר, אתמול, עמ' 222–238.

[80] שם, עמ' 241–250.

בדומה לבנים למשפחת ברצינסקי, גם יתר הנערים והנערות שנזכרו לעיל, שלגבי קורותיהם בשנים הבאות יש מידע קונקרטי, לא נותרו בתוך גבולות העולם החסידי. בעבור בנים ובנות להורים חסידיים ההליכה לגימנסיה הייתה, כאמור, צעד בדרך למעבר אל עולם חברתי ותרבותי חדש. אף על פי כן, צעד זה היה בעל משמעות שראויה להיבחן גם ביחס לעולם החסידי בן הזמן. ראשית, הוא משקף, כאמור, את תפיסת עולמם של ההורים החסידיים, ומלמד על האופן שבו תפסו את זהותם החסידית, ועל הצורה המורכבת שבה הביטו עליה. שנית, הבנים והבנות כשלעצמם, כפי שהראיתי, הוסיפו להיות בשנים אלה חלק מנופו החברתי של העולם החסידי. הצעירים שהופיעו כשהם לבושים במדי הגימנסיה בשטיבל החסידי בסטויבץ,[81] כמו בנותיו של הרב החב״ד מקייב שבהליכתן לגימנסיה עוררו את תשומת ליבה של הקהילה המקומית – כל אלה מספקים ביטוי מוחשי לסביבה ההטרוגנית, לתהליכי השינוי ולמתיחת הגבולות התרבותיים שבתוכם ובצילם תפקדה החסידות בתקופה זו.

אף שהדוגמאות שהובאו לעיל אינן מייצגות אלא פלח קטן מתוך האוכלוסייה החסידית בת הזמן, הרי שיש בהן כדי להעיד שדפוס זה מוכר היה לחברה החסידית, ונתפס כחלק ממנעד האפשרויות החינוכיות העומדות לפתחה. נוכחותו הדומיננטית בשיח הציבורי־החינוכי החסידי עולה, למשל, מאחד הסיפורים שהופיעו בעיתון הילדים החב״די ׳האח׳ בשנתו הראשונה.[82] מגמתו האורתודוקסית של העיתון ביקשה לכוון את הקוראים הצעירים ואת הוריהם אל חינוך תורני וישיבתי. אף על פי כן, הסיפור ׳דוִד׳ל׳, הקרוי על שם גיבורו – הנער המבקש להציל את נפשו מן הסכנות התרבותיות והחינוכיות האורבות לו מכל עבר – מזמן לקוראים מפגש בלתי אמצעי עם הגימנסיה. אדוות השפעתה של הגימנסיה חודרות אל כל פינה גם בעולמה של משפחה חסידית מן השורה: לומד בה בן־דודתו של דוד׳ל, מישה, המבקר תדיר בביתו ׳והוא לבוש מעיל ארוך מרוכס כולו בכפתורים נוצצים ועל ראשו כובע עם טס [...], על כתפיו ילקוט שער ובו ספריו ומחברותיו וכלי הכתיבה, לחייו העגולות אדומות כדם ועיניו השחורות מפיקות חיים וחופש, נכנס הוא ומיד תוקע את כפו

[81] מאחר שתלמידי הגימנסיה מחויבים היו בלבישת מדיהם כאשר שהו במרחב הציבורי, יש להניח שתמונה מעין זו חזרה על עצמה במקומות נוספים, ובהזדמנויות מסוימות אף עוררה קונפליקטים. כך, למשל, עולה מדבריו של קדיש לוז (1895–1972), יליד בוברויסק, שסיפר כי בחגים לאחר התפילה נוהג היה אביו לבקר בבית מדרשו של האדמו״ר שמריה נח שניאורסון, וכי מסרב היה לצרפו אליו לביקורים אלה. ׳כנראה׳, כתב, ׳בוש להביא אל הרבי נער לבוש מדי־שרד של גימנסיה גוייתי׳ (קדיש לוז, אחד משנים־עשר, תל אביב 1970, עמ׳ 12).

[82] על העיתון ראו בהרחבה להלן.

לדודתו ולבת דודתו בברכת שלום חמה, ומדבר בשפת המדינה כאזרח גמור';[83] מתכוננת ושואפת להתקבל אליה גם אחותו, שספריה פזורים ברחבי הבית כשהם מתחרים על מעמד הבכורה אל מול ספרי הקודש של דוד'ל; ובהשפעת האחיין והבת מבקשת אמו של דוד'ל לשכנע אף אותו להיכנס בשערי המוסד. דוד'ל, גיבור הסיפור, מצליח אומנם לעמוד בפני הפיתויים שהוצבו בדרכו, ולמלט את עצמו אל מקום תורה, ואל האווירה המגוננת שמספקת העיירה ל.[ליובאוויץ']. עם זאת, הגימנסיה – המוצגת כהיפוכו של החינוך הישיבתי, וכנתיב המוביל בהכרח לחבירה למהפכנים שאינם אלא שורש כל רע – אינה מנותקת כלל מן העולם החברתי שאליו השתייך הנער.[84] זוהי אפוא דוגמה נוספת המלמדת כי הסביבה החסידית באה אף היא במגע עם אפשרות חינוכית זו, נדרשה לגבש עמדה ביחס אליה, ולעיתים גם לשאת ולתת בעניין זה בינה לבין עצמה, או בינה לבין ילדיה.

ג. בין 'תיקונים בחינוך' ל'חינוך לאומי': חסידים והחינוך היהודי־המודרני

אליעזר משה מדייבסקי (בערך 1849–לפחות 1934),[85] היה חסיד חב"ד, רב דתי ורב מטעם בעיירה הקטנה חורול שבפלך פולטבה. הוא מוכר בעיקר בשל מעורבותו בפעילות האורתודוקסית הענפה שהובילה חצר חב"ד־ליובאוויץ' החל מהעשור האחרון של המאה ה־19. הוא תואר כ"יד ימינו של רש"ב בהנהגת התנועה ברוסיה',[86] וכחוליה חשובה בתוך שורה של רבנים, עסקנים ובעלי הון חב"דיים שעמדו בקשר מתמיד עם האדמו"ר, והיו שותפים בחזיתות השונות שניהלה החצר נגד ההשכלה, הציונות והחילון.[87] התכתובות בינו ובין שלום דוב־בער שניאורסון, כמו גם זיכרונותיו של אחיינו, בן־ציון דינור, אכן מלמדים על מעורבותו בשורה ארוכה של יוזמות מסוג זה: שיתוף פעולה עם אנשי 'הלשכה השחורה' בקובנה נגד הציונות; ניסיון הקמת אגודות מקומיות בשם 'מחזיקי הדת' בשיתוף עם חצר סלונים; מעורבות במאבק על דמותה של הרבנות ובמאבק בחברת 'מפיצי

---

[83] 'דודל', האח, ד' ניסן תרע"א (גיליון 17), עמ' 5.

[84] 'דודל', האח, תרע"א, גיליונות 6–30. להתייחסויות נוספות אל הגימנסיה ואל בתי הספר הממשלתיים כאפשרות העומדת לפתחו של קהל הקוראים ראו למשל: 'בחיק האדמה', האח, י"ב טבת תרע"ב (גיליון 12), עמ' 89–93; יוסף הלוי גאל[ד]בערג, 'הנשבה בין הגוים', האח, י' תמוז תרע"ב (גיליון 36), עמ' 291–294; חיים יהושע שיפמאן, 'זכרונות', האח, כ"ג אב תרע"ב (גיליון 42), עמ' 336–340; 'דער ישיבה בחור', האח, כ"ז אייר תרע"ג (גיליון 34), עמ' 278–280.

[85] בן־ציון דינור, אחיינו, ציין בזיכרונותיו את השנים תר"ט–תרפ"ח, ואולם המכתב האחרון הנדפס שנשלח אליו מאת האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסון מתוארך לשנת 1934.

[86] לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 159–160.

[87] לוריא, שם, לפי המפתח; לוין, הפוליטיקה היהודית, עמ' 201, 251, 285; בראור, התנגדות ותגובה לשינוי, עמ' 46.

ההשכלה'; ייצוג החצר בניסיונותיה לבצר את שליטתה ב'כולל חב"ד'; השתתפות ותמיכה בעמדת החצר בוועידת הרבנים הממשלתית שכונסה בשנת 1910; וסיוע בהתארגנות פוליטית אורתודוקסית בימים שלאחר מהפכת פברואר.[88] בכל היוזמות הללו נסע מדייבסקי לשליחויות שונות מטעם החצר, הוזמן תדיר להתייעצויות ולאספות שהתקיימו בה, ונראה שבתקופות מסוימות אף קיבל ממנה משכורת בעבור פעולותיו אלה.[89] נוסף על כך, היה מעורב בענייני הישיבה שייסדה החצר, 'תומכי תמימים',[90] ובתקופת המהפכה, עת מצויה הייתה הישיבה במנוסה, פעל למען קליטה של קבוצת תלמידים בחורול.[91]

והנה, ידיעה שהופיעה בעיתון 'המליץ' בראשית שנות התשעים מלמדת על יוזמה חינוכית מסוג שונה לחלוטין שהוביל מדייבסקי בחורול. הידיעה נשלחה על ידי משה דוד אסנר, יליד וולקוויסק (Vawkavysk; פלך גרודנה) שהגיע לחורול כמה שנים קודם לכן, ולימד במוסד שהקים מדייבסקי.[92] אסנר פתח את הדיווח בהתייחסות למשפט שנערך לישישה אנשים אשר עברו חוק ללמד תנוקות של בית רבן בבית ספר יפה ומתוקן', ובתוך כך תיאר את המוסד החינוכי שעמד בעין הסערה.[93] אותו מוסד מתואר גם בזיכרונותיו של דינור, שכילד בן שבע נמנה על תלמידיו.[94] מדברי השניים עולה כי מדייבסקי איחד את מרבית ה'חדרים' שפעלו בעיר לכדי מערכת מסודרת אחת שנקראה 'החדרים המאוחדים', הנהיג קופה משותפת וועד משותף. ברובד הארגוני והחיצוני דאג למבנה מרווח ולריהוט הולם שכלל ספסלים מסודרים לתלמידים וקתדרות למורים. ברובד הפדגוגי הפקיד את ההוראה בידי 'מלמדים' מסורתיים לצד 'מורים' מודרניים, הנהיג מנגנון פיקוח, קבע מערכת שעות מסודרת שכללה, לצד תוכנית הלימודים המסורתית, גם לימודי רוסית ודקדוק, והכניס ספרי לימוד מודרניים כמו סדרת ספריו החדשה של בצלאל מרדכי שניידר 'בית הספר'.[95] במוסד למדו כ־90

---

[88] איגרות הרש"ב, א–ה, לפי המפתח; איגרות הריי"צ, א–ב, יא, יג, טז, לפי המפתח. על מעורבותו במאבק בציונות ראו גם: דינור, בעולם ששקע, עמ' 86–92; ב"ל 'מתריעין על חיה רעה...', ספר שנה לחקר הציונות ותקומת ישראל, א, ירושלים תש"י, עמ' 232–235; אלפסי, החסידות וארץ ישראל, עמ' 73.

[89] איגרות הרש"ב, ג, עמ' עה.

[90] מונדשיין, דברי ימי התמימים, לפי המפתח.

[91] איגרות הריי"צ, יא, עמ' ג–ד; איגרות הרש"ב, ב, עמ' תתפט; גנזבורג, ספר התמימים, עמ' צא.

[92] ראו את ההסכמות לספרו: אסנר, המזכיר, וכן: הנ"ל, לשאלת החינוך, עמ' 97–98.

[93] משה דוד אסנער, 'מעשים בכל יום: חאראל (פי פאלט')', 6 בנובמבר 1890, עמ' 3.

[94] דינור, בעולם ששקע, עמ' 23, 27.

[95] בצלאל מרדכי שניידר, בית הספר, א–ד, וילנה תרמ"ט–תרס"א. שיטתו של שניידר ביקשה להשתית את לימוד התנ"ך על שיטה פדגוגית סדורה, להטמיע בתוכו את הוראת השפה העברית ואת כללי הדקדוק, ולפתח לומד עצמאי.

תלמידים, וגם אם נטיל ספק בדבריו של דינור, שטען שכלל תושבי העיירה היו חסידי חב״ד,[96] הרי שהשפעתה של החסידות בוודאי הייתה דומיננטית בה, וניתן לשער שגם בין תלמידי המוסד נמנו לא מעט ילדים למשפחות חסידיות.

המוסד החינוכי שהקים מדייבסקי לא האריך ימים. כאמור, לאחר התערבות הרשויות מדייבסקי והמורים הועמדו לדין ונקנסו. מדברי אסנר, שתלה את האשם ב׳רבים מהחשוכים׳ אשר ׳התמרמרו על השקאָלע ויכתבו כתבי שטנה על ביה״ס׳, מתברר כי המוסד פעל ללא רישיון ממשלתי; שניים מן המורים בו לא החזיקו בתעודה, ונוסף על כך, מספר התלמידים ששויך לכל מורה עלה על המותר בחוק. מדברי דינור, שלא ביאר את הרקע לסגירת המוסד, עולה כי כשנה וחצי לאחר היווסדם הועברו ׳החדרים המאוחדים׳ אל מבנה קטן יותר, ובו פעלו כשנה נוספת. מעבר זה עשוי להיות אפוא תוצר של התערבות הרשויות, וחלק מניסיון לשנות את צביון המוסד ולהופכו מ׳בית ספר׳, שלשם הפעלתו דרוש רישיון, ל׳חדר׳.[97]

בדברו על מסגרת חינוכית זו הגדיר אותה דינור כ׳רפורמה גדולה בחינוך הילדים בעיר׳. במבט לאחור, ומתוך פרספקטיבה חינוכית רחבה, ייחס למהלך זה מידה בלתי מבוטלת של תעוזה. אסנר, שתיאר את המוסד בזמן אמת, השתמש גם הוא במונח ׳תיקונים׳ שנעשו במערכת החינוך בעיר. עולם המושגים המשכילי שממנו לקוח מונח זה קיבל ביטוי בולט במאמר נוסף שכתב אסנר, שבו מצטיירת השקפתו החינוכית כנטועה באידאולוגיה המזוהה עם ההשכלה העברית, המתונה והפרוטו־לאומית. במאמר זה יצא אסנר, בהתאם לפרדיגמה המשכילית של ׳דרך האמצע׳, נגד המקדשים את סדרי החינוך הישנים במלואם, מכאן, ונגד המקנים לילדיהם השכלה כללית שאינה שלובה בהנחלת האמונה, מכאן. הוא הציג 12 סעיפים של תיקונים שיש להטמיע, לשיטתו, במוסדות החינוך המסורתיים, כאשר עיקריהם נוגעים לאיחוד כלל החדרים המקומיים; לשיפור התנאים הפיזיים של מבני הלימוד; ליצירת כיתות הומוגניות על פי גיל ורמת לימודים; להכללת מקצועות לימוד נחוצים, בהם דקדוק, כתיבה, שפת המדינה ואריתמטיקה; לאימוץ גישה חיובית ומקרבת כלפי התלמידים, ולשימוש בלימודי המקרא והתלמוד כבסיס לחיזוק האמונה.

את ׳החדרים המאוחדים׳ שהקים מדייבסקי בחורול הציג אסנר כמוסד שיישם עקרונות אלה. כשלעצמו, היתמם, ׳לכל איש אשר אין לו פגע במוחו אין התשובה דרושה כלל על השינוי הזה אשר ישנו בו מרעה לטובה׳. אלא שההתנגדות שקמה למוסד של מדייבסקי מאת ׳אנשים נרגנים ומבקשי מומים אשר תחת לתת לו תודה

---

[96] דינור, בעולם ששקע, עמ׳ 16.

[97] המוסד נסגר, אומנם, עוד לפני שנת 1893, שבה הוקלו באופן ניכר תנאי הייסוד של ׳חדרים׳ (ראו לעיל, הערה 16). אף על פי כן, גם בתקופה זו, הפעלתם של ׳חדרים׳ במסגרת הביתית אפשרה למלמדים רבים להעלימם מעיני הפיקוח.

וברכה על חריצותו ורוב השתדלותו בגופו ובמאודו, הרימו עליו קולם כאילו פרץ פרץ בחומת האמונה, ותחת להשגיא ולהשגיב פועלו נתנו כבוד לו לשבת על ספסל הנאשמים בבי״ד הגלילי, גרמה לו להתעכב ולהסביר באמצעות תקדימים היסטוריים והצדקות מן הספרות התלמודית מדוע כל אחד מן הסעיפים שהציג אינו סותר את חוקי הדת, ואף מתחייב מתוכם.[98]

הרפורמות שהוטמעו ב׳חדרים המאוחדים׳ שהקים מדייבסקי אכן הפנימו את עיקריה של הביקורת המשכילית על החינוך המסורתי.[99] ההתנגדות שקמה, כאמור, למוסד מצד היסודות האדוקים בעיר, כמו גם תפיסתו כ׳שקאָלע׳ – מונח המקושר בשיח בן הזמן לבית ספר מודרני – מעידות אף הן על החידוש שהיה גלום בו, ומאפשרת לראותו כנטוע בהקשר של המאבקים ארוכי השנים לתיקון מערכת החינוך המסורתית באימפריה ושל העימותים בין מחדשים ומשמרים בתחום זה. לצד זאת, ההיבטים הדתיים והאמוניים שהודגשו במאמרו של אסנר, הביקורת הגלויה על הפנייה למוסדות חינוך רוסיים כלליים, כמו גם ההבלטה של הצורך הכלכלי שברכישת השכלה כללית – כל אלה מבטאים את ייחודיותו של השיח החינוכי הרבגוני בן התקופה, ואת נחישותם של ראשי המוסד לדבוק באפשרות החינוכית הפנים־יהודית דווקא.

שנות התשעים המוקדמות, שבהן יזם מדייבסקי את הרפורמה החינוכית בחורול, היו עדות לראשיתו של מפנה לאומי בשדה החינוך היהודי באימפריה – מפנה שהלך והתחזק בשנים הבאות. ברובד המקומי התבטאה מגמה זו במגוון רחב של יוזמות חינוכיות שצמחו מלמטה. אלה הובלו, בדומה ליוזמתו של מדייבסקי, בידי מורים ואנשי חינוך שלא נמנו על השורה הראשונה של הציבוריות היהודית ברוסיה,[100] וביקשו, בדומה לו, להטמיע רפורמות שונות בסדרי החינוך המסורתי. המחקר הענף שנדרש ליוזמות אלה ביקש, על פי רוב, לסווגן לקטגוריות, ולהבחין בין ׳בתי ספר׳ יהודיים־מודרניים ל׳חדרים׳, כמו גם בין ׳חדרים מתוקנים׳ ל׳חדרים׳

---

[98] אסנר, לשאלת החינוך. על המסורת המשכילית שעמדה ברקע השימוש בתקדימים היסטוריים לצורך הצדקת תביעותיו לתיקונים ראו: שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת־עבר יהודית מודרנית, ירושלים תשנ״ה. גישתו המשכילית המתונה, הדתית והפרוטו־לאומית של אסנר עולה מכמה מאמרים נוספים. ראו למשל מאמר מוקדם שגם בו עשה שימוש בתקדימים היסטוריים כדי להצדיק את האתוס של ׳תורה וחכמה׳, וכן מתח ביקורת על המשכילים המזויפים והמתבוללים: משה דוד אסנער, ׳עזרת סופרים: עת לעשות׳, המליץ, 17 באוגוסט 1883, עמ׳ 958–960, בתגובה ל: ׳חכים יתקרי ורבי לא יתקרי׳, המליץ, 6 באפריל 1883, עמ׳ 369–374. ספרו של אסנר, המזכיר, הוקדש אף הוא, בהלימה למסורת ההשכלה המתונה והעברית, לעיון במקרא. על פרדיגמה משכילית זו ראו גם: פיינר, מלחמת תרבות, עמ׳ 181–230.

[99] ראו: זלקין, אל היכל ההשכלה, עמ׳ 20–56.

[100] שרפשטיין, תולדות החינוך, עמ׳ 400; זלקין, שם, עמ׳ 18–19; ראובני, העברית, עמ׳ 219.

שדבקו בשיטה המסורתית.[101] הבחנות אלה מתבקשות, אומנם, מתוקף החוק האימפריאלי והרגולציות שהחיל על הקטגוריות המוסדיות השונות, אך אינן מתכתבות בהכרח עם דפוסי ההתנהלות החינוכיים ברובד המקומי. כך, למשל, אף שלימודים כלליים זוהו עם בתי ספר, ונאסרו בתקופה זו בחדרים, מלמדים רבים הכניסו אותם לתוכנית הלימודים.[102] מנגד, כמו בחורול, בבתי ספר רבים הועסקו מלמדים שאיבדו את מקור פרנסתם, ולא החזיקו בתעודת הוראה.[103] בדומה לכך, בין 'החדר המתוקן' הציוני שאימץ את שיטת ההוראה 'עברית בעברית' ובין 'החדר המסורתי' היה מנעד רחב של מוסדות שהטמיעו רפורמות חינוכיות בצורות שונות וקידמו גרסאות מודרניות שונות של ה'חדר'. הגיוון הרב ניכר, למשל, בדו"חות שפרסמה חברת 'מפיצי ההשכלה' בשנת 1912 על בסיס רשמים מביקורים ב'חדרים' בפלכי יקטרינוסלב, וולין, מינסק ופולין. מן הדו"חות עולה כי המונח 'חדר מתוקן' טעון היה בריבוי משמעויות בעיני בני הזמן, לימדו בו מלמדים מודרניים בסגנונות שונים, ולצידו פעלו חדרים 'משופרים' או 'משוכללים' ששימשו שלב ביניים בין החדר המסורתי לבין החדר המתוקן.[104] כן עולה מן הדברים כי הביקוש הגדול לחינוך מודרני, כמו גם התחרות שנוצרה בין המוסדות החינוכיים השונים, הובילה לכך שגם רבים מן החדרים ה'מסורתיים' שינו את פניהם, והטמיעו חידושים פדגוגיים וארגוניים.[105] השיטה שבה נקט מדייבסקי כאשר איחד את החדרים המקומיים הייתה אף היא פרקטיקה מוכרת שנפוצה בשנים הבאות בקרב מלמדים שביקשו להטמיע רפורמות מודרניות בחדריהם. ההתאגדות, שהומלצה גם על ידי אחדים מן המפקחים של חברת 'מפיצי ההשכלה',[106] אפשרה הרכבת כיתות הומוגניות, וכן סיפקה למלמדים בסיס לתמיכה הדדית ולהתמודדות עם התחרות החינוכית בעירם.[107]

---

[101] ראו לעיל, הערות 17–21.

[102] ראו על כך: רפפורט, חינוך יהודי, עמ' 245–247. וראו גם לעיל, בפרק החמישי, הערה 166.

[103] זלקין, אל היכל ההשכלה, עמ' 176–178; רפפורט, שם, עמ' 150–154.

[104] החדר היום, עמ' 276–278, 281, 300, 307–308, 327, 337; י"ש, 'תולדות סטודנט ציוני', העבר, יח (תשל"א), עמ' 318.

[105] וכך סיכם זאת פ' שפירא, שהעיד על ניצחונו של 'החדר המודרני' בבוברויסק, ניצחון שמתבטא 'לא רק בתפקודו ובשגשוגו של החדר המתוקן, אלא גם בכך שהמנוצחים עצמם החלו ללכת בעקבות החדר החדש ולחקות את שיטות הלימוד שבו' (החדר היום, עמ' 317). ראו גם: שם, עמ' 328–329. על הכנסת ספרי לימוד מודרניים לחדרים ראו שם עמ' 282, 302, 305, 320–321, 327, 337. על הכנסת לימודים כלליים ולימודי עברית ראו שם עמ' 284, 306, 316. וראו גם: אולשקביץ, ילדות יהודית, עמ' 92–99.

[106] החדר היום, עמ' 286–288, 313.

[107] שם, עמ' 316, 318; גולדשטיין, החדר המתוקן, עמ' 148; ביילה פייגין, 'זכרונות מימי ילדותי', ספר יאנוב, עמ' 60; לוי פיינשטיין, 'חינוך חברות צדקה ומוסדות אשראי ביאנוב', שם, עמ' 77.

המסגרת החינוכית בחורול הייתה, אם כן, אחד מן הביטויים המוקדמים להתגוונות החינוכית הפנים־יהודית בתחום המושב. בחינת הרקע שממנו הגיע מדייבסקי מלמדת כי יוזמה זו הולמת במידה רבה את הלך הרוח התרבותי־האידאולוגי שבתוכו מצוי היה בראשית שנות התשעים, שנות כהונתו הראשונות כרב בחורול. את משרתו כרב 'דתי' וכרב מטעם ירש מאביו, אברהם מדייבסקי (בערך 1810–1888). הלה היה רשום בגילדת הסוחרים השלישית בעיר זינקוב, והיה מעורב אף הוא בפעילות ציבורית: הוא שירת במשרת 'יהודי מלומד' אצל שלטונות פלך פולטבה בשנות החמישים, וייצג את יהודי הפלך בוועידת הרבנים שהתקיימה בראשית שנות השישים. בצד התיאום של פועלו עם חצר ליובאוויץ' ומאמציו להפיץ את התרבות החסידית בחורול, הוא מתואר כאדם משכיל, ששלט ברוסית ובגרמנית, וקרא באופן קבוע בעיתונות העברית.[108]

הרושם המתקבל מזיכרונותיו של דינור באשר לבנו ויורשו, אליעזר משה מדייבסקי, שהיה 'סוחר עשיר, חסיד תקיף בדעתו ומשכיל',[109] הינו דומה. באותה תקופה, כלומר, בעת קיומם של 'החדרים המאוחדים', התאכסן דינור בבית דודו, ונתון היה להשגחתו. נוסף על הלימודים הפורמליים, התווה לו מדייבסקי תוכנית אישית שכללה 'כמה לימודים שלא למדתי אותם אף לא שמעתי עליהם',[110] ובתוכם לימוד הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה וחשיפה לפוסקים שעבודתם ניזונה גם מפתיחות לחידושים מדעיים ולספרות חוץ־תורנית. כשלעצמו, הוסיף דינור, ידע מדייבסקי רוסית וקצת גרמנית. הוא התעניין בהיסטוריה והושפע מספריו של ההיסטוריון הצרפתי ארנסט רנאן (Ernest Renan, 1823–1892), שאותם קרא בתרגום לרוסית.[111]

על רקע פתיחות תרבותית זו, והפעילות החינוכית שנקשרה בה, מתחדדת השאלה כיצד יש להבין את קשריו של מדייבסקי עם חצר ליובאוויץ'. בשנות התשעים המוקדמות, קרוב לעשור לאחר פטירתו של הצדיק שמואל שניאורסון, לא נתמנה עדיין מנהיג מוסכם בחצר ליובאוויץ'.[112] אף על פי כן, כבר בתקופה זו עמד מדייבסקי בקשרי מכתבים עם שלום דוב־בער שניאורסון, שהחל לגלות מעורבות בענייני החצר. הקו הניצי שהוביל הצדיק כעבור שנים אחדות ביחס להשכלה, לציונות ולחילון ככל הנראה לא הגיע עדיין לידי הבשלה

---

[108] לוריא, עדה ומדינה, עמ' 91–93; שוחט, מוסד הרבנות מטעם, עמ' 174; דינור, בעולם ששקע, עמ' 13; הנ"ל, בימי מלחמה, עמ' 363; יואל פאליקאווסקע, 'מכתבי סופרים: חאראל (פלך פאלטאווא)', היום, 21 בנובמבר 1887, עמ' 1; כנסת ישראל: ספר שנתי לתורה ולתעודה, ג (תרמ"ח), עמ' 643.

[109] דינור, בעולם ששקע, עמ' 14. על ביתו המרווח של מדייבסקי ועל חנות האריגים הגדולה שהייתה ברשותו ראו שם, עמ' 19.

[110] שם, עמ' 29.

[111] שם, עמ' 29–30; דינור, בימי מלחמה, עמ' 207–208.

[112] ראו לעיל, בפרק הראשון.

בשלב זה. חותמו אינו ניכר במכתבים,[113] והתייחסות אל יוזמתו החינוכית של מדייבסקי – שספק אם שְמעה הגיע בזמן אמת לאוזני הצדיק לעתיד – נעדרת מהם אף היא.[114]

למעשה, עיון בכרונולוגיה של האירועים מלמד כי אין הכרח לראות בין שני המישורים הללו קשר ישיר; ניתן לראות בהם שני שלבים בהתפתחות עמדותיו של מדייבסקי. 'החדרים המאוחדים' נסגרו סביב השנים 1890–1891, בטרם יצאה לדרך המערכה האורתודוקסית החב"דית, שאת ניצניה ניתן לזהות לכל המוקדם בשנת 1895, ואת התגבשותה לכדי מנגנון שתדלני־פוליטי מפותח יש לקבוע רק לשלהי העשור.[115] סגירתם קשורה הייתה, כאמור, בהתערבות השלטונות ובמשפט שהתנהל בעניין, ואין רמזים לכך שלבטים אידאולוגיים־אישיים מצד מדייבסקי מעורבים היו במהלך הסגירה. דומה, עם זאת, כי התהדקות הקשרים בינו ובין חצר ליובאוויץ' בשנים הבאות נקשרה גם בשינויים בעמדותיו החינוכיות. קשה להניח כי מדייבסקי מעורב היה באופן כה נמרץ במאבקי הדת שהובילה החצר, שביטאו התנגדות עמוקה להשכלה ולביטוייה המגוונים בשדה החינוך, לולא חש הזדהות אידאולוגית עם הגישה שלמענה נלחם. על קבלתו את עמדותיה

---

[113] במכתב משנת 1890 פנה שלום דוב־בער שניאורסון למדייבסקי בעניין סיוע לחסיד אבא פרסון, שירד מנכסיו: איגרות הרש"ב, א, עמ' צד–ק; ג, עמ' יט–כ. ראו על כך: לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 57, הערה 154. מרבית המכתבים שכתב שניאורסון בין השנים תרנ"ב–תרנ"ט לא הגיעו לידי העורכים של סדרת איגרותיו. ואולם, רשימה של מכתביו למדייבסקי, הכוללת את תאריכי המכתבים ואת נושאיהם, נעתקה בידי האדמו"ר החב"די האחרון מתוך האוסף שמצוי היה אצל חותנו, יוסף יצחק שניאורסון. מרשימה זו עולה כי לאחר מכתב נוסף משנת תרנ"ד בעניין הסיוע לפרסון, התחדשה התכתבותם רק בשנת תרנ"ז. בשנים תרנ"ז–תרנ"ח ניתן למצוא ברשימה זו, בין היתר, מכתבים העוסקים ב'אופן הניגוד לציונים', כמו גם בעניין 'סדר נסיעותיו' של מדייבסקי, שפעל בשנים אלה כשליח מטעם החצר. ראו: איגרות הרש"ב, ג, עמ' נה, בהערה. במכתב שכתב למדייבסקי יוסף יצחק שניאורסון בראשית שנות השלושים הודה לו על מכתבי אביו, שלום דוב־בער, מן השנים תרמ"ח–תרנ"ג, שאותם שלח אליו. מכך ניתן להסיק כי ההתכתבות המוקדמת בין השניים כללה מכתבים נוספים שלא נדפסו באיגרות הרש"ב, ולא ברשימה הנ"ל. אף שתוכנם המלא של מכתבים אלה אינו בנמצא, הרי שמדברי הריי"ץ עולה כי הם כללו דיונים בענייני תורות חסידיות, ולא עניינים בעלי אופי חינוכי או ציבורי (איגרות הריי"ץ, ב, עמ' של–שלא).

[114] רמז למודעות מסוימת של שלום דוב־בער, הצדיק מליובאוויץ', למעורבותו של מדייבסקי בשדה החינוך העברי ניתן למצוא במכתב ששלח לו בשנת 1918, ובו ביקש את חוות דעתו על מאמר שחיבר בעניין התנגדותו לשימוש בעברית כשפת דיבור יום־יומית. בהתייחסו לשיטות הלימוד של החינוך העברי כתב שלום דוב־בער 'היה מהראוי להאריך, אבל אני חסר ידיעה בזה, וכאשר כבודו בקי גדול בכללות העניין הזה, ויודע מסת' דרכי הלימוד שלהם, ביקשתי אותו ליתן לי חומר בזה' (איגרות הרש"ב, ה, עמ' קלו–קלז).

[115] לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 207, 212–213.

החינוכיות של החצר תעיד גם העובדה ששלח את בנו ללמוד ב׳תומכי תמימים׳ – ספינת הדגל של התפיסה החינוכית הליובאוויצ׳ית.[116]

והנה, התמורה בהשקפתו של מדייבסקי חוללה שינוי גם ביחסם של חלק מבני חורול כלפיו. הפעילות הציונית התוססת שהובילו דינור ופעילים נוספים בחורול בשנים 1903–1904 עוררה את חמתו של מדייבסקי, שהפך, כאמור, בשלב זה למתנגד לתנועה. שורה של התנגשויות בין מדייבסקי ובין הפעילים הציונים הובילה להתגבשותם של שני מחנות ניצים בעיר. על רקע זה החליטה האגודה הציונית המקומית על תמיכה ברב מטעם חדש, ועל בחירה במועמד בעל ניסיון חינוכי, על מנת שיבצע תיקונים במצב החינוך בעיר, ויהפוך את תלמוד התורה המקומי לבית ספר מודרני. בבחירות שהתקיימו בעיירה בקיץ 1904 גבר כוחו של המחנה הציוני־המודרני, שהצליח להביא לבחירת רב משכיל שהובא מקרמנצ׳וג. אומנם, הלה חזר לבסוף לביתו, ולא נטל על עצמו את המשרה, בשל המורא שהטילו עליו תומכיו של מדייבסקי.[117] אף על פי כן, מהלך זה מורה כי גם בשנים הבאות הוסיפו רבים מאנשי חורול – שהשתייכו, כזכור, אף הם לחסידות החב״דית – לדבוק בעמדות מתונות יותר, ולהביע עניין בתיקונים בשדה החינוך.[118]

---

[116] איגרות הריי״ץ, א, עמ׳ מא.

[117] דינור, בעולם ששקע, עמ׳ 185–198. את שלטונו התקיף של מדייבסקי בעיר תיאר דינור כך ש׳לא מעטים היו שדעתם לא הייתה נוחה משלטונו הטוטאליטארי של רב שהיה גם רב־מטעם וגם סוחר עשיר. אבל האופוזיציה הזאת לא הייתה לה זמן רב שום חשיבות׳ (שם, עמ׳ 16). על מעמדו של מדייבסקי בחורול גם בשנים הבאות תעיד בחירתו כ׳בורר׳ (אלקטור) בעיר בבחירות לדומה הראשונה והשלישית (לוין, הפוליטיקה היהודית, עמ׳ 203, הערה 46). על התנגדותו של מדייבסקי ושל קבוצה שהתגבשה סביבו לציונות ׳בצורה קיצונית ביותר׳ עוד בשנת תרנ״ט, ועל ניסיון כושל של צעירים לייסד אגודה ציונית בתקופה זו ראו: דינור, שם, עמ׳ 82. מעניין לציין כי כשנתיים קודם לכן, כלומר, באותן שנים שבהן החל מדייבסקי להתכתב עם האדמו״ר מליובאוויץ׳ בעניין ההתנגדות לציונות, צוינה בתוך רשימות תורמים למפעלים הציוניים תרומה על סך 1 רובל לטובת הפועלים בארץ ישראל מאת ׳הרב מאדיעווסקי ר״מ׳. תרומה זו ניתנה ברומני (פלך פולטבה), כמתנת כלולות לנישואי בתו של פנחס אוסטרובסקי, גיסו של מדייבסקי: המליץ, 22 במרץ 1897, עמ׳ 8. ואולם, תרומות אלה, שנאספו לעיתים קרובות – כמו במקרה זה – באופן קולקטיבי, לא ביטאו בהכרח הזדהות מלאה עם התנועה הלאומית, ובוודאי לא עם הקשריה הפוליטיים.

[118] על הביקוש שהיה קיים בחורול לחינוך יהודי מודרני ניתן ללמוד גם מקיומו של בית ספר יהודי פרטי בעיירה בעשור השני של המאה העשרים: במכתב שנשלח למחוז החינוכי של קייב זמן קצר לאחר מהפכת פברואר, הציג עצמו הכותב, מרדכי אייזיקוביץ יודין, כמנהל בית ספר יהודי פרטי לבנים בעיר. על סמך הניסיון החינוכי שבו החזיק, הציג יודין בקשה לקבלת רישיון לייסוד פרו־גימנסיה לנערים יהודים בחורול. ראו מכתב מתאריך 10 באפריל 1917, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, CD-807.19 (המקור: Центральний державний історичний архів України в м. Києві, Ф.707, оп.167, д.219)

גם בעשור הראשון של המאה העשרים, וגם בשעה שדמויות כמדייבסקי כבר הפנו עורף למגמת ה'תיקונים' בחינוך, הופיעו, אם כן, יוזמות מעין אלה בתוך קהילות חסידיות. בזיכרונותיו של מנחם אוריאלי, שנולד בשנת 1904 בנבל שבפלך ויטבסק – עיירה בעלת השפעה חב"דית דומיננטית – תואר בהרחבה 'החדר המתוקן' שאליו נשלח בגיל שש:[119] הלימודים, שכללו את מקצועות הקודש בגרסה לאומית־מודרנית, התנהלו על טהרת העברית; התלמידים חולקו לכיתות הומוגניות בהתאם לגילם ולרמתם הלימודית; הונהגה מערכת שעות מסודרת עם הפסקות בין שיעור לשיעור; ושיטתו החינוכית של המלמד, מנדל ירשין – שלבוש היה, אומנם 'כדרך האדוקים', ואף על פי כן היה 'פדגוג נפלא בטבעו' – השרתה במוסד 'רוח טובה'.[120] דומה כי מתכונת לימודית זו הייתה בחירה חינוכית איתנה ובת קיום בעיני החסידים בנבל, לא פחות – אם לא יותר – מאפשרויות מקבילות בעלות אופי אורתודוקסי. וכך, כאשר פגשו ילדי 'החדר המתוקן' את בניו של השכן מאיר שמחה חן (בערך 1862–1934), שלמדו בישיבה בליובאוויץ',[121] עוררו בהם אלה עניין רב: 'אנחנו, ככל ילדי העיר, לבשנו בקיץ חולצות ומכנסים קצרים ולעיתים קרובות הלכנו יחפים. לעומת זאת היו הילדים בחצר הסמוכה לבושים קפוטות ומראיהם ותנועותיהם כמעט כמבוגרים'.[122] תלמידי הישיבה גילמו, אפוא, במראם החריג, את היסוד החדש והזר בעיניהם של בני המקום.[123]

סממנים של מודרניזציה הוטמעו ב'חדרים' ובמוסדות חינוכיים בקהילות חסידיות נוספות גם ללא מרכיב 'ציוני' או 'לאומי' מובהק. לא רק חסידים כאנשים פרטיים דאגו להקנות לילדיהם השכלה כללית או לשלחם

---

[119] על הדומיננטיות של החסידים בנבל ראו גם לעיל, בפרק הרביעי, הערה 84. על הורי התלמידים בחדר זה ראו לעיל, בפרק השלישי, הערה 202.

[120] אוריאלי, בשוב בנים, עמ' 29–32. על 'חדר מתוקן' זה ראו גם: אוריאלי, חיי, עמ' 16.

[121] פרץ (1884–1969), בנו הבכור של מאיר שמחה חן, החל את לימודיו ב'תומכי תמימים' בליובאוויץ' סביב שנת 1900. לדברי אוריאלי, בעת לימודיו בחדר המתוקן היה פרץ חן כבר אב לילדים. שני בניו הצעירים של מאיר שמחה חן, פייביש (1900–?) ויוסף יהודה (בערך 1903–1991), למדו אף הם ב'תומכי תמימים' – בליובאוויץ' או באחד מסניפיה: גנזבורג, ספר התמימים, עמ' מט, קמט; כהן, ליובאוויץ' וחייליה, עמ' 285–286; ליין וברגר, אבני חן, עמ' 195, 199.

[122] אוריאלי, בשוב בנים, עמ' 32.

[123] להתייחסויות דומות למראם החיצוני החריג של תלמידי 'תומכי תמימים' הן ביחס לקהילות חב"דיות הן ביחס לתלמידי ישיבות אחרות ראו: ששונקין, זיכרונותי, עמ' 11, 38–40; חיטריק, רשימות דברים, עמ' 340. הופעה חיצונית זו הייתה, כפי שהראה איליה לוריא, חלק מן הטרנספורמציה הנפשית העמוקה שביקשו ראשי הישיבה להטמיע בתלמידים. תהליך זה הוביל, לדבריו, 'ליצירת זהות חדשה שבאה לידי ביטוי בהתנהגות התלמידים, בלבושם ובמהלך רוחם' (לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 109). יש לציין כי בין השנים 1901–1902 פעל בנבל סניף של 'תומכי תמימים', אך אוריאלי, יליד 1904, כמובן לא נחשף אליו, וככל הנראה גם לא אל החותם שהותיר – אם בכלל – בעיירה (לוריא, שם, עמ' 92).

למוסדות החינוך המודרניים בעירם;[124] גם קבוצות מאורגנות של חסידים עמדו לעיתים מאחורי רפורמות חינוכיות. בהומל, למשל, היה 'המחנך העברי' משה שלום קזרנוב (אלוקר, בערך 1861–1911) 'המקובל ביותר בחוגי החסידים האמידים';[125] בקמין קושירסקי שבוולין היה זה חסיד טריסק שהוטרד מבעיית החינוך, ועמד בראשה של קבוצת הורים שדאגה להביא לעיירה מורה משכיל מפינסק;[126] ובאחד מחדריו של בית המדרש של חסידי דויד־הורודוק בלונינץ (פלך מינסק) אפשרו החסידים את פעילותו של 'בית ספר'.[127] גם ביוזמות חינוכיות שנוסדו בידי גורמים אחרים בקהילה תמכו לעיתים החסידים: בדווינסק, למשל, השתתפו חסידים בחנוכת בית ספר ללימוד מלאכה,[128] ובקובל שבוולין הם היו מעורבים בפיקוח על בית הספר המתוקן שייסדה אגודת 'משכיל אל דל'.[129]

אין זה מן הנמנע כי כמו המוסד שהקים מדייבסקי, רבות מיוזמות חינוכיות אלה לא האריכו ימים. אף על פי כן, ריבוי המוסדות שנפתחו בשנים הנדונות כאן גם בתוך קהילות חסידיות מעיד על התקבלותה של מגמה חינוכית זו בחברה החסידית, ועל האופנים השונים שבהם נטלו חסידים חלק פעיל בקליטה ובהפנמה של הליכי המודרניזציה של החינוך המסורתי.

---

[124] לדוגמאות ראו: 'זלמן שעווינסקי', ספר דראהיטשין, עמ' 195; ניסנבוים, עלי חלדי, עמ' 76–77; קרוא, שלוש ערים, עמ' 265; א' זלצמן וישראל בר־ג, 'משה ושושנה שטרן', ספר חוטין, עמ' 45; כהן, שפולה, עמ' 66. וראו גם: 'הללו בוכים והללו שמחים', המליץ, 22 ביולי 1901, עמ' 2.

[125] צינוביץ, אישים וקהילות, עמ' 400. מן המאמרים הרבים שפרסם קזרנוב ב'הצפירה' בשנות התשעים עולה כי בתקופה זו אכן התגורר בהומל. בנוסף תרם קזרנוב מפרי עטו גם לעיתונים אורתודוקסיים, ובהם 'הלבנון', 'מחזיקי הדת', 'הפלס', 'הפסגה' ו'המודיע', ומכך ניתן ללמוד כי גילם בתפיסתו חיבור מסוים בין העולמות. לחיבור זה רמז גם כאשר דיווח על ההתפעמות שחש כאשר נוכח לגלות כי בחברת 'לינת צדק' בהומל התאחדו חסידים ומשכילים, וסעדו 'יחד חולים, כאשר זה קורא בספר ה'תניא' לשניאור זלמן מליאדי, וחברו ב'התועה בדרכי החיים' לפרץ סמולנסקין. ראו: משה שלום קאזארנאוו, 'חזון עיר קטנה', הצפירה, 27 בנובמבר 1894, עמ' 1094. גישתו המשכילית־העברית עולה גם מחיבורים שכתבו תלמידיו, שהוקדשו לדמויות מהמקרא ולהיסטוריה היהודית, שאותם הדפיס בצירוף כמה מהרצאותיו ומדרשות בר־המצווה שנשאו תלמידיו: הנ"ל, ילקוט בית הספר, ורשה תר"ס.

[126] ורבה, קמין קושירסקי, עמ' 546–548.

[127] זאבי, עסקי קהל, עמ' 39.

[128] מרדכי בער גמזו, 'מעשים בכל יום: דינאבורג', המליץ, 18 במרץ 1887, עמ' 573–575.

[129] H. G–r, 'בארצנו: קאווענ (פ' וואהלין)', המליץ, 30 בנובמבר 1894, עמ' 4.

ד. אורתודוקסיה מתונה: ישיבות חסידיות

1. <u>ישיבות קהילתיות בין מסורת לחידוש</u>

מסלול החינוך המסורתי ב'חדר' הסתיים, כאמור לעיל, לכל היותר בגיל 13. בשלב זה הופנו הנערים שהפגינו יכולת לימודית אל מסגרות ישיבתיות שבמרכזן העיסוק העצמאי בלימוד התלמוד. מערכת הלימוד המקומית והבלתי־פורמלית בבתי המדרש, ששימשה כתובת ללמדנים צעירים אלה, הלכה ודעכה לקראת שלהי המאה ה־19. הישיבות העל־קהילתיות שנוסדו לאורך המאה במרחב הליטאי נתפסו, במידה רבה, כתחליף לה.[130] אלא שהישיבות העל־קהילתיות לא היו התשובה הבלעדית להיעלמותה של מסורת הלימוד בבתי המדרש. במקומות רבים הופיעו במחצית השנייה של המאה ה־19 מסגרות מקומיות בעלות אופי רשמי למחצה.[131] מסגרות אלה שימרו מאפיינים מסוימים – כמו החירות הלימודית שניתנה לנערים, או התמיכה הקהילתית – מתוך הדגם הישן. בה בעת הן שילבו סממנים מודרניים כמו הכפיפות לסמכותו הריכוזית של גורם מובחן שנשא בעול הובלתן, וקידמו רמות שונות של מיסוד ושל פיקוח שהושת על הלומדים. בתוך מערך זה של מוסדות מקומיים השתלבה גם החברה החסידית – הן כגורם משתתף והן כגורם יוזם ומוביל.[132] בטרם אפנה לניתוח מאפייני פועלם של מוסדות חסידיים אלה, ושל האופן שבו פירשו את אתגרי התקופה, אבקש לעמוד על היקף התופעה, ולהציג כמה מן המוסדות שקמו בתקופה הנדונה כאן או בסמוך לה תחת חסותם של חצרות, עדות או אישים חסידיים.[133]

---

[130] ראו למשל: שרפשטיין, תולדות החינוך, עמ' 380; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 183–186; ברויאר, אוהלי תורה, עמ' 46. עוד על הישיבות העל־קהילתיות ראו לעיל, הערה 1.

[131] מגוון רחב של בתי־מדרש ומוסדות ישיבתיים שפעלו במאה ה־19 תוארו אצל מרדכי זלקין, "'עיר של תורה'": תורה ולימודה במרחב העירוני הליטאי במאה התשע־עשרה', ישיבות ובתי מדרשות, עמ' 131–161. על טשטוש הגבולות שבין בתי מדרש לישיבות ועל תהליך התחדשותן בעקבות המפגש עם המודרנה ראו גם: חיים גרטנר, 'בית המדרש בגליציה במאה התשע־עשרה כמוסד לטיפוח תלמידי חכמים', ישיבות ובתי מדרשות, עמ' 163–186.

[132] ראו על כך גם: גרטנר, שם, עמ' 174–176.

[133] עמידתם של מוסדות אלה על התפר שבין מסורת לחידוש עולה גם מדפוסי הארגון וההתנהלות הכלכלית שלהם. בעולמן של הישיבות העל־קהילתיות במאה ה־19 ובראשית המאה העשרים קשורות היו התמורות הארגוניות באופן הדוק בחידושים הפדגוגיים. ניתוק הישיבה מהתמיכה הקהילתית – שהתבטאה בעבר בלינה בבית המדרש ובאכילת 'ימים' – וביסוסה על תשתית פילנתרופית רחבה, הובילו לעלייה במעמדם של תלמידי הישיבה, והשתלבו במגמה הכללית של העברת הפיקוח לידיהם של ראשי ישיבה ודמויות חינוכיות בעלות סמכות ריכוזית. בשלב מאוחר יותר נוסדו בחלק מן הישיבות פנימיות וחדרי אוכל שאפשרו להגביר את הממד הריכוזי שבפועלן. על תמורות אלה ראו בעיקר: שטמפפר, משפחות, עמ' 211–228. המוסדות שיוצגו להלן התבססו בחלקם על התמיכה הקהילתית לפי הדפוס הישן, ובחלקם על תמיכה של פטרונים חסידיים אמידים – שבמקרים מסוימים אף הקימו בניינים

כבר בשנות השישים, בסמוך להגעתו של הצדיק ישראל נח שניאורסון לנייז׳ין שבפלך צ׳רניגוב, הוקמה בעיירה ישיבה. בהקמתה מעורב היה בן דודו, לוי יצחק שניאורסון, וככל הנראה הצדיק עצמו נטל אף הוא חלק בהובלתה.[134] באמצע שנות התשעים, למעלה מעשור לאחר שהלך ישראל נח לעולמו, דווח כי בראשות הישיבה עומד דוד דוב־בער קרבלניק, וכי ׳רבה העזובה בה, אחרי אשר הוא לבד המורה, הוא המשגיח, אין לזר חלק בה ומשגיח אין בלתו׳.[135] פעילות הישיבה התחדשה בסוף העשור הראשון של המאה העשרים, לאחר שהחל לכהן בעיירה הרב החב״די מנחם מנדל חן (בערך 1879–1919). היא חולקה לשתי מחלקות לימוד, ובראשה הועמד בן־ציון יעקובסון מטלז. בתקופה זו למדו בה כמה עשרות תלמידים, וחלק ניכר מתקציבה הגיע מידי הקהילה המקומית.[136]

לזוויל שבוולין הועברה בשנת 1899 ישיבתו של הרב יואל שורין (1862–1927), ׳העילוי מפולטבה׳, בוגר ישיבת וולוז׳ין. הישיבה, שנקראה ׳אור תורה׳, נוסדה כשנתיים קודם לכן בברז׳ניץ. זמן מה לאחר העתקת מקומה לזוויל זכתה לתמיכת הצדיק המקומי לבית גולדמן.[137] בהמשך נבנה בניין ייעודי שאפשר את התרחבות המוסד, שבשיאו הכיל כ־300 תלמידים. במלחמת העולם הראשונה נמלטה הישיבה לקוריץ, ושם הוסיפה לפעול עד למלחמת העולם השנייה.[138]

גם בקוידאנוב, בחצר הצדיק יוסף פרלוב (נפטר 1915), נוסדה בעשור הראשון של המאה העשרים ישיבת ׳תומכי צדק׳. היא הונהגה בידי חתנו, מנחם נחום רבינוביץ (1887–בערך 1959; בנו ולימים ממלא מקומו של

ייעודיים לשכן בהם את המוסד, ופנימייה עבור התלמידים. עם זאת, המידע באשר לדפוסים הארגוניים של מרבית המוסדות שייסקרו להלן הוא חסר, וייתכן גם שבחלק מן המקרים ערבבו הכותבים בין מושגים שונים (ראו למשל להלן, הערה 159). כך או כך, הדיון יתמקד בראש ובראשונה בהיבטים הפדגוגיים של מוסדות אלה, במנגנוני הפיקוח שהפעילו על תלמידי הישיבה ובמגעים שקיימו עם העולם הסובב.

[134] בלוי, גאון ישראל, עמ׳ קמב–קמג.

[135] שמואל דובער פיקוס, ׳בארצנו: ניעזין׳, המליץ, 28 באפריל 1895, עמ׳ 2.

[136] גוטליב, אהלי שם, עמ׳ 128; צבי הרכבי, ׳שלושה רבנים׳, ספר יקטרינוסלב, עמ׳ 120; ׳הגאון החסיד רבי מנחם מנדל חן הי״ד׳, בטאון חב״ד, 7 (תשכ״ה), עמ׳ 17; ליין וברגר, אבני חן, עמ׳ 359–362. מנהלי הישיבה הזמינו נערים להירשם אליה מעל דפי העיתונות. ראו למשל: המודיע, 16 בספטמבר 1910, עמ׳ 351–352; ׳מודעה רבא לאורייתא!׳, המודיע, 11 באוקטובר 1912, עמ׳ 15; ׳מודעה רבה לאורייתא!׳, הזמן, 19 בספטמבר 1912, עמ׳ 4. על חן ראו גם: חן־זהבי, הרב מנחם מנדל.

[137] בתקופת העברת הישיבה לזוויל הלך לעולמו הצדיק מרדכי גולדמן, ואת מקומו מילאו שני בניו: יחיאל מיכל ושלמה.

[138] צינוביץ, אישים וקהילות, עמ׳ 442–444; פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ׳ 51; קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ׳ 69. על הישיבה בתקופה שבין המלחמות ראו שם, עמ׳ 174–177.

הצדיק פנחס רבינוביץ מקנטיקוזבה), עד לימי המלחמה, ובשיאה מנתה כ־150 תלמידים.[139] בדומה לכך, באחדות מחצרות צ׳רנוביל, על הסתעפויותיהן השונות – ביניהן שפיקוב, סקווירה ורחמסטריווקה – נוסדו ישיבות מקומיות בסגנון זה.[140] הרצון שהביעו מנהיגים חסידיים נוספים לייסד ישיבות בחצרותיהם, כמו גם ניסיונות אחדים שנעשו בשלהי התקופה הנדונה כאן ולא הגיעו לידי הגשמה, מלמדים כי מדובר היה בדפוס חינוכי מוכר, שנתפס כתגובה בעלת ערך לאתגרי התקופה.[141]

ישיבות מקומיות נוסדו גם בבתי מדרש חסידיים בקהילות. הראשונה שבהן – שעל פעילותה קיים גם תיעוד נרחב למדי[142] – היא ככל הנראה הישיבה שנוסדה בקישינוב בשנות השישים.[143] בשנותיה המוקדמות עמד בראשותה דוד שבתאי משה גרשטין, שהחזיק בזיקה מסוימת לחסידות חב״ד,[144] וכעבור זמן מה החליפו אברהם בער, חסיד קרלין.[145] לאורך כמה עשורים נתונה הייתה הישיבה תחת חסותם של כמה בעלי בתים מקומיים, ותלמידיה התפצלו בין בתי המדרש הקהילתיים.[146] בשנת 1900 אימץ אותה שלום פרלמוטר, חסיד צ׳ורטקוב אמיד, ובתמיכתו עברה הישיבה תהליך של מיסוד ושל צמיחה.[147] פרלמוטר הקים מבנה ייעודי בן שלוש קומות שכלל פנימייה, כיתות לימוד וחדר אוכל, שבמסגרתו דאגו לכל צורכי התלמידים וכלכלתם –

---

[139] רבינוביץ, עבודת יצחק, עמ׳ רסז; מנחם נחום רבינוביץ, מחשבת נחום: אוסף מאמרי אגדה וחסידות, ירושלים תשס״ד, בהקדמה (ללא מספור); רבינוביץ, החסידות הליטאית, עמ׳ 126; שרגא בן־דוד (דוידוביץ׳), ׳דרבנה ורוביז׳ביץ״, ספר רוביז׳ביץ, דרבנה והסביבה, בעריכת דוד שטוקפיש, תל אביב 1968, עמ׳ 150.

[140] שגיב, השושלת, עמ׳ 377–381; גלובמן, כתבים, עמ׳ 139–150. הישיבה בשפיקוב תוארה בהרחבה אצל שגיב על יסוד זיכרונותיו של גלובמן, והמסקנות שהציג באשר לאופייה תידונה להלן.

[141] בחצר סטולין ובחצר סלונים־ברנוביץ הוקמו ישיבות לאחר מלחמת העולם הראשונה. לפי עדויות שונות השאיפה או היוזמה הראשונית לייסודן מקורה כבר במנהיגיהן הקודמים, ישראל פרלוב מסטולין ושמואל ויינברג מסלונים, שהלכו לעולמם במהלך המלחמה או מייד לאחריה. ראו: בראון, כספינה מיטלטלת, עמ׳ 126; קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ׳ 67, 180–183; נדלר, הסינתזה, עמ׳ 409–411; ויינברג, דברי שמואל, עמ׳ יט; ברזובסקי, מרכז של תורה, עמ׳ 242.

[142] זיכרונותיהם של תלמידי הישיבה נדפסו בשנת 1960 על ידי איגוד הבוגרים: ישיבת קישינוב.

[143] וסרמן, לתולדות ישיבת קישינוב, עמ׳ 10. ראו גם: ברייאר, הישיבות ברומניה, עמ׳ 527–533.

[144] גרשטין, רמזי הגדות, עמ׳ 6.

[145] קורן, יהודי קישינוב, עמ׳ 39.

[146] וסרמן, לתולדות ישיבת קישינוב, עמ׳ 13–15.

[147] על מעמדו של פרלמוטר בקהילה היהודית בקישינוב ראו: ישראל ברמן, ׳בדיחה וחידוד׳, ידע עם: במה לפולקלור יהודי, א (תש״ח), עמ׳ 33.

'וההידור החיצוני לוקח את לבד'.[148] הישיבה חולקה לכיתות, שלכל אחת מהן – מלבד האחרונה, שבה זכו התלמידים לחירות לימודית – 'מלמד' משלה, ואוכלסה בתקופה זו בכ־150 תלמידים.[149] פרלמוטר הלך לעולמו סביב שנת 1907, ואת מקומו בתמיכה בישיבה ובאחזקתה מילאו בתו וחתנו, שרה ומשה קליגמן.[150] בשנים אלה עמדו בראשות הישיבה מרדכי פרנקל, 'הרב מסורוקה', חסיד רחמסטריווקה, גמליאל רבינוביץ ושלום אוורבוך, שניהם חסידי צ'ורטקוב.[151] מלבדם מעורבות היו בניהול הישיבה ובהוראה בה לאורך כל שנותיה דמויות חסידיות נוספות מקרב חסידי חב"ד, רוז'ין, צ'רנוביל וקרלין, בהן גם יהודה לייב צירלסון, רבה של קישינוב למן שלהי העשור הראשון של המאה העשרים.[152]

אף שתוכנית הלימודים בישיבה לא כללה תוכן חסידי, נראה כי ההווי החסידי הוכנס לפרקים אל בין כתליה – וזאת דווקא על ידי התלמידים, שנהגו להתכנס ולספר סיפורי חסידים.[153] וכך, שמריהו ששונקין, שהגיע לישיבה בשנת 1905, פגש בה 'תלמידים צעירים, כולם עטורי פיאות ולובשים תלבושת חסידית ארוכה'. הפליאה שאחזה בתלמידים לנוכח תלבושתו הקצרה, התכתבה, לדבריו, עם החלטתו של פרלמוטר, שסירב לקבלו משום ש'איננו יכולים לקבל ליטוואק בשום אופן'.[154] דומה, אם כן, כי יש מן האמת בקביעה שהישיבה נחשבה 'למצודה גדולה של החסידות בעיר זו ובבסרביה כולה'.[155]

בין אם בשל הוותק הארוך שצברה, ובין אם בשל המנגנון הכלכלי שעמד לרשותה, הגיעה הישיבה החסידית בקישינוב בשלהי התקופה הנדונה כאן למעמד של ישיבה מבוססת ובעלת שם. לא כך היה מצבן של ישיבות

---

[148] ששונקין, זיכרונותי, עמ' 31. וראו גם: וסרמן, לתולדות ישיבת קישינוב, עמ' 17; רחמני, ישיבת קישינוב, עמ' 68–69; קורן, יהודי קישינוב, עמ' 41.

[149] וסרמן, שם, עמ' 23–24. לדברי שמואל קופמן, ששלח את בנו ללמוד בישיבה בתקופה זו, למדו בה באותה עת כ־200 בחורים (קופמן, זיכרונות, עמ' 179).

[150] וסרמן, לתולדות ישיבת קישינוב, עמ' 22–23. בשנת 1917 עמדה הישיבה בפני סגירה ונלקחה תחת חסותו של שלמה בבושקין, חסיד חב"ד. לאחר שירד האחרון מנכסיו חזרה הישיבה לחסות הקהילה, ונוהלה בידי ועד בנשיאותו של הרב יהודה לייב צירלסון. בשנות השלושים אף חזרה הישיבה לבניין שייסד פרלמוטר, והוסיפה להתקיים עד לפלישת הסובייטים לעיר. על תקופה זו ראו: שם, עמ' 26–49; רחמני, ישיבת קישינוב, עמ' 69–72; שמואל, מאורי ישראל, עמ' 355–359.

[151] וסרמן, שם, עמ' 20–21; קורן, יהודי קישינוב, עמ' 41; משה שכטר, 'זכרונות', ישיבת קישינוב, עמ' 85.

[152] וסרמן, לתולדות ישיבת קישינוב, עמ' 21, 23.

[153] יעקב הורוביץ, 'אזכרה ימים מקדם', ישיבת קישינוב, עמ' 95.

[154] ששונקין, זיכרונותי, עמ' 31.

[155] יצחק קורן, 'קווים לדמותה של יהדות ביסאראביה', יהדות בסרביה, עמ' ג.

שפעלו בתחומן של קהילות חסידיות אחרות. אף שהמידע לגביהן הוא אנקדוטלי ברובו, הרושם העולה ממנו הוא כי מרבית המוסדות הללו פעלו במתכונת של בית מדרש שהתלמידים בו חולקו לכמה מחלקות, והוכנסו תחת פיקוחו של הרב החסידי המקומי או של ראש ישיבה שהובא לשם כך. על הסדרתה של הישיבה בבית התפילה של חסידי טאלנה באומן דיווח בהתפעלות אחד מאנשי העיר עוד בשנות השמונים. הישיבה חולקה, לדבריו, לארבע מחלקות בהתאם לרמת ידיעותיהם של התלמידים, כאשר כל כיתה התקבצה סביב שולחן אחר בבית המדרש. על כלל הקבוצות – שמנו יחד כחמישים תלמידים – הופקד משגיח. אל הנערים המקומיים הצטרפו תלמידים מערים סמוכות, ואלה הוחזקו בידי אנשי אומן, אשר נרתמו 'להקים את סוכת התורה הנופלת בעת הזאת'.[156]

בראשות הישיבה שנוסדה בפרוסקורוב (Khmel'nyts'kyy) שבפודוליה בעשור הראשון של המאה העשרים הועמד שמואל זוסיא בלוך, חסיד מז'יבוז'־זינקוב.[157] זמן לא רב לאחר הקמתה הועברה הישיבה לקמניץ־פודולסק הסמוכה. מושבה נקבע בבית המדרש הקהילתי, ושם פעלה עד למלחמת העולם הראשונה. בביסוסה בעיר מעורבים היו האחים שמואל ואברהם ברייטמן, חסידי צ'ורטקוב בעלי אמצעים. לאחר עזיבתו של בלוך הועמד בראשותה יחיאל מיכל טריבוך־מרגלית (1881–1965),[158] ולצידו פעלו מלמד ומשגיח שהורו גמרא בהתאם לרמות הלימוד השונות. למדו בה תלמידים מבני המקום ומן העיירות הסמוכות, ואף שנתמכה, כאמור, על ידי שניים מן האמידים שבעיר, הרי שהבאים מבחוץ עדיין נזקקו ללינה ולאכילת 'ימים' אצל בעלי הבתים המקומיים.[159] אופייה של הישיבה, שהייתה, לדברי אחד מבני העיר 'חסידית במהותה ובכיוונה',

---

[156] יחזקאל זאלצשטיין, 'מעשים בכל יום: אומאן (פ' קיוב)', המליץ, 25 ביולי 1888, עמ' 1615.

[157] כך עולה מהספד שפרסם על האדמו"ר ישראל שלום יוסף השל: שמואל זוסיא בלאך, שרש ישי, [ברדיצ'ב תרע"ג]. מהקדמתו לספר עולה כי קודם לכהונתו כראש הישיבה בפרוסקורוב ובקמניץ שימש בלוך רבה של זינקוביץ. לאחר שעזב את הישיבה כיהן כרבה של אורינין (Orynyn; פלך פודוליה). מודעה על פעילותה של הישיבה בצירוף כתובתו של בלוך בפרוסקורוב הופיעה בהזמן, 8 באפריל 1907, עמ' 4.

[158] חלק מן החידושים על מסכת נזיקין שלימד במסגרת הישיבה הדפיס טריבוך בספרו: יחיאל מיכל טריבוך, מאירת עיניים, א, פרוסקורוב תרע"ד. מספרו לא עולה כי החזיק בזיקה חסידית כלשהי. בטרם החל לכהן כראש הישיבה בקמניץ־פודולסק שימש בתפקיד דומה בקמניץ־ליטובסק. מאוחר יותר כיהן כרבה של קפטקביץ (Kopatkevichi). בשנות השלושים עלה לארץ וכיהן כרבה של נווה־שאנן בחיפה (דאר היום, 5 במרץ 1934, עמ' 4).

[159] משמעותה המקורית של אכילת 'ימים' היא שתלמידי הישיבה אחראים היו לאתר בכוחות עצמם משפחות שעל שולחנן יוכלו לסעוד דרך קבע באחד מימי השבוע. ייתכן, עם זאת, כי העירוב של פרקטיקות שונות במוסדות החדשים שנוסדו בתקופה הנדונה כאן הוביל חלק מן הכותבים – כאן ולגבי יתר המוסדות – לייחס למושג זה משמעויות שונות. כך, היות שידוע שהישיבה נהנתה

נתבטא קודם כל בשם שניתן לה – 'תפארת ישראל' – על שם הצדיק ישראל מרוז'ין. גם כאן, כמו בקישינוב, היו אלה התלמידים שהתאמצו להכניס את עולם התוכן החסידי לתוך ההווי הישיבתי, כאשר ייסדו את אגודת 'אורח לצדיק', שנועדה לתמוך בנסיעה לצדיקים.[160]

בדובנה היה זה הרב החסידי, אליהו גוטמן, שהקים בשלהי התקופה הנדונה כאן ישיבה. כמו בקמניץ־פודולסק, גם כאן נתבססה הישיבה על תרומותיו של נדבן מקומי, שאליו הצטרפו תומכים נוספים מן הקהילה. בישיבה למדו כארבעים בחורים בהדרכתם של שני מלמדים.[161] במאלין שבפלך קייב נוסדה ישיבה על ידי הרב המקומי, מנחם נחום וייסבלאט (1864–1925), חסיד צ'רנוביל ולימים רב בקייב,[162] וגם בברדיצ'ב התגייס הרב החסידי דוד אורטינברג (לצידו של הרב יוסף יוזפא אפרתי [1818–1900]) לתמיכה בישיבה המקומית.[163]

מוסדות לימוד מקומיים בעלי אופי ישיבתי שיועדו לנערים צעירים פעלו אפוא ברחבי תחום המושב תחת חסותם של צדיקים, חצרות, עדות, רבנים או אישים חסידיים. מוסדות אלה שמרו על רציפות ביחס לדפוסי הלימוד המסורתיים בבתי המדרש הקהילתיים, תוך אימוץ של עמדה אורתודוקסית מתונה כלפי תמורות התקופה. הממד האורתודוקסי שבפועלן כרוך בעיקרון הפיקוח וההשגחה על התלמידים, ובמכוונותם של מוסדות אלה להתמודדות עם הירידה הכללית שנסתמנה בשיטת הלימוד המסורתית ולגיבוש מענה למגמות החילון ולהופעתם של מסלולי חינוך מודרניים. הממד המתון, לעומת זאת, נובע מן ההתבוננות על גישתן הפדגוגית ועל האינטראקציות שקיימו עם התופעות התרבותיות שרחשו סביב להן. גישה זו – שנעה בין בדלנות

מתמיכתם של חסידים אמידים, ייתכן, למשל, שתלמידי הישיבה בקמניץ־פודולסק קיבלו, כפי שנהוג היה בישיבת וולוז'ין, תקציב ממנהלי הישיבה, ובעזרתו שכרו מקומות לינה וקנו ארוחות מתושבי המקום – מה שבלשונם המאוחרת של הכותבים כונה 'אכילת ימים'.

[160] ברנשטיין, ממה שהיה, עמ' 59–61; חיים ברוידא, נתיבי חיים: פרקי הווי ויצירה, תל אביב תשל"ז, עמ' 287–289.

[161] אברהם שריטניק, 'ר' מוטיל לויצקר', ספר דובנה, עמ' 391–392. על גוטמן, רבם של חסידי טריסק, ראו לעיל, בפרק הרביעי, הערה 116.

[162] צינוביץ, אישים וקהילות, עמ' 442; גאון יעקב, עמ' 10, 97–99. עליו ועל אחיו, מרדכי דב, חסיד צ'רנוביל שלימד בישיבה במאלין אף הוא ראו שם, עמ' 5–13. בהקדמה לספרו 'פרדס הרימונים', שבו ליקט חידושים ודברי אגדה על המצוות, קונן וייסבלאט על מצבו של לימוד התורה בזמנו: 'קול תורת ה' תתיפח, תהמה אף מר תצריח [...] כל דתי האמונה ילכו שחוח תחת כפות רגלי איש הישראלי, כל עין חודרת בין חגווי הטבע, בין בתרי המחקר, ורבים נוהים אחרי ההבל ויהבלו [...]' (נחום וייסבלאט, פרדס הרמנים, ברדיצ'ב תרנ"ז, עמ' 7).

[163] צינוביץ, שם, עמ' 442. על אורטינברג ראו לעיל, בפרק הרביעי, הערה 259.

לבין פתיחות והשתלבות – תודגם להלן באמצעות העיון בדפוסי התנהלותה של הישיבה שפעלה בחצר בוברויסק.

2. <u>חצר בוברויסק כמקרה מבחן</u>

שמריה נח שניאורסון המשיך את ענף קאפוסט של שושלת שניאורסון בבוברויסק, שבה כיהן כרב וכצדיק למן השליש האחרון של המאה ה־19.[164] בראשית העשור הראשון של המאה העשרים נוסדה בחצרו ישיבה. בהיסטוריוגרפיה החסידית המאוחרת הוצגה ישיבה זו כתופעה יוצאת דופן שמשכה אליה תלמידים חב״דיים מרחבי האימפריה.[165] ייתכן, אומנם, שייסודה הושפע גם מהקמתה של ישיבת 'תומכי תמימים' בחצר החב״דית המתחרה שנים ספורות קודם לכן. יחד עם זאת, בחינה של הישיבה בהקשר המקומי מלמדת כי הייתה חלק ממערך של כמה ישיבות שפעלו בבתי המדרש בבוברויסק, בהן, למשל, הישיבה שפעלה בבית מדרשו של עקיבא אלטשול;[166] 'קיבוץ' של בחורים שלמד בבית המדרש הגדול, שחסה לתקופה קצרה תחת אחריותו של אחד מבוגרי ישיבת וולוז'ין;[167] ישיבתו של ר' חיים 'איש בית הקברות';[168] וישיבת 'דער מויער' (בית החומה).[169] מערך רחב זה כלל למעלה מעשרה ראשי ישיבה, עשרות מלמדים, ולמעלה מ־300 תלמידים שהגיעו לבוברויסק מהעיירות הסמוכות ו'פה מצאו קן לתורה ולתעודה'.[170] הוא נסמך על תמיכה קהילתית: הלימוד נעשה בבתי המדרש הקהילתיים, התלמידים לנו בבתי המדרש או בבתיהם של בעלי הבתים

---

[164] ראו לעיל, בפרק הרביעי, בסמוך להערות 188–193.

[165] בלוי, המאור הגדול, עמ' קג–קד.

[166] ניסנבוים, עלי חלדי, עמ' 14–21. על ישיבה זו, שנוסדה עוד בשנות העשרים של המאה ה־19, ראו: זלקין, מרא דאתרא, עמ' 22; שטמפפר, הישיבה הליטאית, עמ' 59, הערה 123; שמחה אסף, 'מגילת יוחסין של משפחת אלטשול', רשומות: סדרה חדשה, ד (תש״ז), עמ' 135. ניסנבוים למד בישיבה זו בראשית שנות השמונים, ולדבריו, באותה עת פעלו בעיר כשלוש או ארבע ישיבות. בוקי בן יגלי, שלמד בבוברויסק בשנות השישים, כתב כי היו בה באותה עת כמה ישיבות 'נמוכות', כלומר למתחילים, ועוד שלוש ישיבות 'גבוהות' למתקדמים, בהן גם ישיבה בבית המדרש ה'מתנגדי' ובבית המדרש ה'חסידי': קצנלסון, מה שראו עיני, עמ' 55. על לימודיו במוסד האחרון ראו גם שם, עמ' 58–66.

[167] ב״מ לוין, 'מפרקי זכרונותי', סיני, יד (תש״ד), עמ' קפה–קצא, קצז. בנימין מנשה לוין (1879–1944), בן לחסיד חב״ד, למד בבית המדרש בבוברויסק שתי תקופות קצרות: תחילה בהיותו בן 14, כלומר סביב שנת 1893, ופעם נוספת לקראת סוף העשור, תחת חסותו של שמואל אלכסנדרוב. לדברי לוין, גם לאחר שעזב ראש הישיבה הנ״ל, משום ש'השכנות של ״קבוץ״ ו״ישיבה״ קשתה', המשיכו הבחורים שכבר עמדו ברשות עצמם ללמוד במקום.

[168] יהושע מרגולין, דרכו של מחנך עברי: פרקי זכרונות, מרחביה 1948, עמ' 36–41.

[169] ש״ג, 'בישיבת ״דער מויער״', ספר בוברויסק, א, עמ' 297–298.

[170] ראובן שפירא, 'בארצנו: באברויסק', המליץ, 30 במאי 1902, עמ' 2.

המקומיים, וחלקם אכלו 'ימים' אצל בני העיר. לצד זאת, הישיבות בבוברויסק שילבו סממנים של מיסוד בדמות פיקוח והוראה של ראשי ישיבה ושל מלמדים.

גם בעיני תושבי בוברויסק הייתה הישיבה של שניאורסון חלק ממגמה משותפת שהובלה בידי כלל הרבנים בעיר.[171] בין ישיבתו של שמריה נח ובין יתר הישיבות המקומיות נמתחו קווי דמיון פדגוגיים וארגוניים – כמו למשל החלוקה לשתי מחלקות בהתאם לגיל ולרמה לימודית, כאשר הצעירים מקבלים הוראה והדרכה צמודה, ואילו הבוגרים נהנים מחירות לימודית.[172] גם הכינוי של ישיבתו של שניאורסון בשם 'הקיבוץ' – שהתייחס בדרך כלל ל'מצב ביניים בין בית מדרש לישיבה'[173] – לקוח היה ממוסדות נוספים שפעלו בעיר.

ראשיתו של המוסד, ככל הנראה, בגרעין של לומדים עצמאים שישב בתחומי החצר.[174] אם אכן כך היו פני הדברים, הרי ששנת 1901 – שאליה מתייחסים מרבית הכותבים כשנת ייסוד הישיבה – היא השנה שבה מוסד גרעין זה והועמד תחת השגחתו של מנחם מנדל שניאורסון (נפטר 1919), בן הצדיק.[175] תמיכתה של החצר נתבטאה, ביחס אל חברי קבוצה זו, בהימצאותם בתוך מבניה, בהכוונתם להיבחן ולקבל סמיכה לרבנות מידי רבנים שביקרו בחצר, ובהכנסתם תחת חסותו של האדמו"ר.[176] הקבוצה כללה בחורים רווקים כמו גם אברכים שנסמכו על שולחן חותניהם.[177] עם הגידול במספר הלומדים הצעירים הוסדרה חלוקת הישיבה לשתי מחלקות, נתמנה ראש ישיבה – יעקב הנקין מסנובסק (Shchors; פלך צ'רניגוב)[178] – והובאו מלמדים לצורך מסירת

---

[171] גורודצקי, ספר זיכרון, עמ' 18.

[172] על ייסודן של שתי מחלקות בישיבתו של שמריה נח שניאורסון ראו להלן, בסמוך להערות 178–179. והשוו למשל: ניסנבוים, עלי חלדי, עמ' 16. על החלוקה לכיתות לפי רמות לימוד ועל התקבלותה בישיבות ראו: שטמפפר, הישיבה הליטאית, עמ' 323.

[173] שטמפפר, שם, עמ' 280–281. וראו גם: ברויאר, אוהלי תורה, עמ' 26–27.

[174] קיומה של קבוצה זו עולה, אולי, מזיכרונותיו של נחום שמריהו ששונקין, שסיפר כי אביו, אברהם, היה 'תלמיד ישיבת בברויסק, אשר בראשה עמד רבם של חסידי בברויסק רבי שמרי' נח שניאורסאהן' (ששונקין, זיכרונותי, עמ' 10), אך לא ציין באילו שנים מדובר. ששונקין הבן, יליד 1889, לא התגורר בילדותו בבוברויסק. גם אם שהה אביו בחצר בוברויסק בתור אברך, ניתן לשער כי היה זה בסמוך לנישואיו, כלומר לפני שנת 1901.

[175] שניאורסון, ביתו של אדמו"ר. ראו גם: היילמן, בית רבי, עמ' 250.

[176] טיליושקין, בישיבות; סלוצקי, קהילת בוברויסק, עמ' 45.

[177] ראו למשל: גורודצקי, פרקי מעש, עמ' 342. ייתכן שחלק מן הלומדים הבוגרים היו במעמד של 'יושבים' בחצר בוברויסק. על קבוצה זו ראו: אסף, דרך המלכות, עמ' 380–381.

[178] שניאורסון, ביתו של אדמו"ר. שניאורסון, נכדו של שמריה נח ובנו של מנחם מנדל, מנהל הישיבה (ובעקבותיו ככל הנראה גם בלוי, המאור הגדול, עמ' קג; אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, ג, עמ' תתמח), ציין כי לאחר שעלה הנקין לירושלים נתמנה לתפקיד זה חיים אליעזר ביחובסקי 'שהיה אחד מהחסידים הנלהבים של סבי'. על הקשרים בין שני חסידים אלה ניתן ללמוד מתורות

שיעורים.[179] באשר לכלכלת התלמידים – ניתן להסיק מדבריו של בן העיר, ב. טיליושקין, שדיווח על פעילות הישיבה בשלהי העשור הראשון של המאה העשרים, כי זו לא נסמכה על אכילת 'ימים' אצל אנשי העיר.[180] ייתכן, אם כן, כי גם בהיבט זה תמכה החצר בתלמידים שהגיעו מחוץ לעיר על מנת שיוכלו לשכור חדרים ולרכוש את ארוחותיהם מידי משפחות מקומיות.

ההיסטוריוגרפיה החסידית ביקשה, כאמור, לצייר את הישיבה כ'חסידית' באופייה, ובתוך כך טענה כי האדמו"ר הנהיג בה גם לימוד חסידות.[181] הכללתם של שני הנושאים – 'נגלה ונסתר' – בתוך תחומי עיסוקם של הלומדים עולה גם מצוואת האדמו"ר, שבה התייחס אל 'הקיבוץ' הפועל בבית מדרשו.[182] ואולם, מדבריו של טיליושקין מתקבל הרושם כי בדומה לכמה מן הישיבות החסידיות שתוארו לעיל, גם בבוברויסק היו אלה התלמידים עצמם שהביאו את עולם התוכן החסידי אל בין כותלי המוסד. אפשרות זו נתבססה על מרחב הבחירה הלימודי שהוענק להם. 'להתפתחות הרגש הדתי', כתב טיליושקין, 'מתקבצים יודעי ה"חסידות" יום יום, אחרי גמר לימודיהם, וקוראים פרק ב"תניא" או ב"לקוטי תורה"'.[183]

חסידיות שהביא ביחובסקי בשם הנקין: ביחובסקי, כתבי הרח"א, לפי המפתח: יעקב הנקין. מכתביו של ביחובסקי אכן עולה כי הוא עמד בזיקה לחצר בוברויסק, ואולי גם ביקר בה (ראו שם, לפי המפתח: שניאורסאהן מהרש"נ), אך לא ברור האם ומתי שהה למשך זמן בעיר. ביחובסקי אף הדפיס בספרו את צוואתו של שמריה נח, שתוזכר להלן, אך את הרשמים שהביא בספרו מן הימים הסמוכים למותו של הצדיק לא כתב בשמו (שם, עמ' קמט–קנד). במשך שנים שימש ביחובסקי גבאי כולל חב"ד באזור מגוריו בפלך פולטבה (ראו: לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 144; 'השקפה ארץ־ישראלית', הצבי, 11 בפברואר 1913, עמ' 2; 'אימפארטירע מחלוקת', יידישעס טאגעבלאט, 6 באפריל 1913, עמ' 7), ומכתבים שכתב לרב יהודה לייב צירלסון בעשור הראשון של המאה העשרים מעידים כי גם בשנים אלה התגורר באזור: מכתבי חיים אלעזר הכהן ביחובסקי, 1903–1910, מחלקת הארכיונים של הספרייה הלאומית, ארכיון יהודה לייב צירלסון, 71-01-696 V.

[179] קפלן, בית חסידים, עמ' 300.

[180] כך עולה מן הביקורת שהבליע טיליושקין בסוף דבריו כלפי ישיבה נוספת שנוסדה בעיר באותם ימים, אשר רק ביחס אליה העיר כי 'אכילת ארוחת "ימים" בדורנו זה משפיעה לרעה על מצב רוחם של התלמידים, מדכאת את נפשם, וראוי הוא להמציא להם אפני־כלכלה אחרים' (טיליושקין, בישיבות).

[181] 'אמנם לא למדו ארבע שעות חסידות בכל יום כמו בישיבת תומכי תמימים, כי ידוע שאדמו"ר הרש"ז מקאפוסט התנגד לסדר זה, אבל היה סדר לימוד חסידות יום יומי בתניא ובליקוטי תורה' (בלוי, המאור הגדול, עמ' קג).

[182] ביחובסקי, כתבי הרח"א, עמ' קנב.

[183] טיליושקין, בישיבות. לא ברור האם קהל היעד שאליו כיוונה החצר היה חסידי בהכרח. ייתכן שעל רקע קיומם של כמה מוסדות ישיבתיים בעיר, הבחירה במוסד שחסה בצילה קיבל באורח טבעי גוון 'חסידי' יותר מבחינת האוכלוסייה שפקדה אותו. כך או כך, נראה כי בין התלמידים היו נערים רבים שהגיעו ממשפחות חב"דיות, ולצידם גם נערים מעדות חסידיות נוספות. בין התלמידים

מנקודת מבטו של טיליושקין, שכתב על הישיבה כעשור לאחר היווסדה, הצלחת המסגרת החסידית בבוברויסק התבטאה ביכולת ההתמדה שהפגינה גם לנוכח התרוקנות העיר מלומדי התורה – 'מכל המון הבחורים, בחורי הישיבות, שבהן הצטיינה בוברויסק מיתר מרכזי ליטה, לא נשאר פה אפילו זכר. [...] רק קיבוץ אחד מסודר נשאר לפליטה, הקיבוץ שנוסד בשנת 1901 על ידי האדמו"ר ר' שמריה־נוח שניאורסון'.[184] בתקופה זו למדו בה, לדבריו, חמישים תלמידים.[185] דעיכתו של עולם התורה בבוברויסק מקבלת אישור גם בדברי כותבים נוספים. אלה ציינו, בדומה לטיליושקין, את שנות המהפכה הראשונה (1905) ואת התסיסה הציבורית שניעורה סביבן, ככאלה שהובילו לסגירתן של מרבית הישיבות המקומיות – מלבד הישיבה החב"דית, ששרדה את המשבר.[186] אף את השנים הסוערות של המהפכה הבולשביקית ומלחמת האזרחים הצליחה הישיבה לשרוד, ובצוואתו עוד הפציר האדמו"ר בצאצאיו 'להשתדל להעמיד הקיבוץ על מכונו בבהמ"ד שלי להיותו בית ועד לחכמים מקום קיבוץ של לומדי תורה מבחורי חמד הרוצים לעסוק בתורת ה'

החב"דיים ניתן למנות את אליהו גרוסמן, שלמד במוסד בראשית העשור השני של המאה העשרים (גוטליב, אהלי שם, עמ' 330; תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, ה, עמ' 2099); יעקב ישראל זובר (1895–1953, יעקב ישראל זובער, זכרון יעקב: שאלות ותשובות ודרשות, ירושלים תשל"ה, עמ' ה–ז); שלמה יוסף זוין (1886–1978, זוין, אישים ושיטות, עמ' 14–15); וכן את מרדכי גורודצקי, חסיד קוצק שנמשך בצעירותו לחב"ד (גורודצקי, פרקי מעש, עמ' 333, 342). לצד אלה ניתן לציין את אהרן קמינקר (1881–?) רב בסברוב (Ksaveriv; פלך וולין), נצר לחסידות קמינקה־מירופול ותלמידו של אברהם דוד מרבינו ממירופול, שלמד אף הוא במוסד (גוטליב, שם, עמ' 130).

[184] טיליושקין, שם.

[185] אף שאין בידינו נתונים מדויקים על מספר התלמידים בישיבה בשנים שקדמו לכך, ניתן להעריך כי מספרם לא היה גבוה באופן משמעותי מן הנתון האמור. כאמור לעיל (הערה 170), בשנת 1902 נמנו בעיר כ־300 תלמידים בכלל המוסדות הישיבתיים בקהילה. בהינתן שבאותה עת פעלו בעיר לפחות ארבעה מוסדות, הרי שמספר הלומדים ב'קיבוץ' של שמריה נח בוודאי לא היה גבוה בהרבה מחמישים.

[186] יצחק ניסנבוים, 'ר' שמריה־נוח שניאורסון', ספר בוברויסק, א, עמ' 276; גורודצקי, ספר זיכרון, עמ' 18. יש להניח כי תרמה לכך גם השריפה שפרצה בבוברויסק בראשית העשור, שבגינה עזבו את העיר רבים מבני העיירות הסמוכות שלמדו בה: ראובן שפירא, 'בארצנו: באברויסק', המליץ, 30 במאי 1902, עמ' 2; 'בארצנו: באברויסק (פ' מינסק)', המליץ, 12 במאי 1902, עמ' 2; בלומע גינזבורג, 'נפוצות יהודה: בוברויסק (רוסיה)', המגיד, 10 ביולי 1902, עמ' 313.

תמימה [...] כי ממנו יצאו בעלי תורה רבנים שו״בים ובעלי עבודת ה״.[187] מדברי נכדו, עם זאת, עולה כי הישיבה חדלה להתקיים סמוך למותו בשנת 1922.[188]

הפיכתם של סדרי הלימוד בבית המדרש של החצר למסגרת פורמלית והשתתו של פיקוח על הלומדים היו, כאמור, חלק ממאמציו הכוללים של המחנה המסורתי בבוברויסק לעצור את הסחף אחר הזרמים החברתיים והתרבותיים החדשים. ייסודה של הישיבה היה גם חלק משורה של פעולות ציבוריות – מקומיות כמו על־קהילתיות – בעלות אופי אורתודוקסי שבהן מעורב היה מחנה זה, והאדמו״ר בתוכו. כבר בראשית שנות השמונים נרתמה קבוצה מן העיר, והאדמו״ר בראשה, למאבק שהובל על ידי ההנהגה הרבנית־הליטאית נגד היוזמה של חברת ׳מפיצי ההשכלה׳ להקים בית מדרש לרבנים שיכשיר דור חדש של מנהיגות רבנית משכילה.[189] אל מכתבי המחאה הרבים שנשלחו על ידי רבנים ואישי ציבור אל הברון הוראץ גינצבורג הצטרף גם מכתב שנשלח מבוברויסק, שבו הביעו הכותבים את מחאתם והזהירו כי ׳כל היודע מצב עמנו ודתנו, יראה את התיסדות הסעמינאריום כהתחלה ח״ו להריסת הדת וכל קודש לישראל בארצנו׳.[190]

גם ברובד המקומי התנהלו מאבקים ברוח זו. כך, בין השנים 1898–1900, כאשר נוסד לראשונה בבוברויסק ׳חדר מתוקן׳, פנו המלמדים הוותיקים אל הרבנים המקומיים – הרב החסידי, כלומר שמריה נח שניאורסון, ולצידו ככל הנראה רב המתנגדים, שמואל משה שפירא (1843–1917) – על מנת שיסייעו בסיכול הקמת המוסד. בעקבות זאת, הוזמנו מייסדי ׳החדר המתוקן׳ לדין תורה. בסופו של דבר, אומנם, לא הוצא פסק דין חלוט כנגד המוסד החדשני, והרבנים הסתפקו בהחתמת מייסדי ה׳חדר המתוקן׳ על התחייבות לשמור

---

[187] ביחובסקי, כתבי הרח״א, עמ׳ קנב. בנוסף ביקש האדמו״ר ׳את אנשי עירנו הוותיקים וחסידים ועמהם את הרב הממלא מקומי לחזק את הישיבה ות״ת בעירינו׳ (שם, עמ׳ קנא), ומן הדברים משתמע כי הכוונה למוסד אחר, שחסה תחת חסותה של הקהילה ולא של החצר. וראו לעיל, הערה 180.

[188] שניאורסון, ביתו של אדמו״ר.

[189] המוסד נועד להחליף את הסמינרים הממשלתיים שנסגרו כעשור קודם לכן. על מאמצים אלה לאורך שנות השמונים והתשעים ראו: הורוביץ, פילנתרופיה, עמ׳ 135–143. על ההתנגדות האורתודוקסית ליוזמה ראו: שוחט, מוסד הרבנות מטעם, עמ׳ 82–98; אטקס, ישראל סלנטר, עמ׳ 295–304; לוין ולוריא, צמיחתה של הפוליטיקה, עמ׳ 280–287.

[190] מכתב שמריה נח שניאורסון ואחרים אל הברון הוראץ גינצבורג, כ״ד בשבט תרמ״ג, ארכיון יוו״א, Baron Horace (Naftali Herz) de Gunzburg Papers 1850–1904, RG. 89, folder 757, item 107-116, letter 63583

על הסדרים הנהוגים בחדרים המסורתיים.[191] אף על פי כן, זיהויו של האדמו״ר עם המחנה השמרני, כמו גם נכונותו להתגייס למאבק, התבססו כמובן על המקום שמילא בתוך הדינמיקה הפנים־קהילתית בבוברויסק.[192]

על רקע פעילות זו, ולנוכח השינויים החינוכיים והתרבותיים שהחלו מתרקמים בעיר, מובן כי הקמת הישיבה נועדה לספק מענה שמרני לבני הנוער, ולהגן על הלומדים בה מפני הרוחות החדשות המנשבות בעולם היהודי. דומה, עם זאת, שהפיקוח שהשיתה על תלמידיה לא היה מוחלט, וכפי שניסח זאת טיליושקין: ׳ואין בכל זאת כל מקום להתלונן על מנהלי ה״קיבוץ״ כי ריאקציונרים הם ומפריעים בעד חופשתם של בני הישיבה׳.[193] וכך, השל פרומקין (1896–1974), יליד העיר שחבש את ספסלי הישיבה בשנת 1912, סיפר כי חרף הקפדתו של המשגיח – הלוא הוא מנחם מנדל שניאורסון, בן הצדיק – על כך שהתלמידים לא יימשכו אחר דעות אפיקורסיות, והציונות בכללן, הרי שהאחרונה לא הייתה זרה לתלמידי הישיבה. כמה מן התלמידים אף הצטרפו, לדבריו, לחוג מקומי של בני נוער ציונים, וממנו התגלגלו אל המניין הציוני המקומי. במניין זה, שאיחד ׳אדוקים וחילוניים בענייני דת, קשישים ומבוגרים וגם מספר צעירים [...] סוחרי יערות לא אמידים ביותר וסוחרים בכלל, מספר פקידים, עוזרים בבתי־מסחר, מורים לעברית וכמה צעירים תלמידי גימנסיה׳ התקבלו תלמידי הישיבה, לדברי פרומקין, ׳ברצון רב ובידידות׳.[194] דומה, אם כן, שאותה חירות שהוענקה לתלמידים הבוגרים ואפשרה להם להתאגד סביב לימוד טקסטים חסידיים, אפשרה להם גם להיפתח לעולם החברתי והתרבותי הסובב אותם.

מידה מסוימת של מתינות קיבלה הדהוד גם במדיניות הרשמית שהובילו מייסדי הישיבה. לבחורים הבוגרים שלמדו בה, שיועדו לרבנות, הותר לעסוק גם בלימודי חול, ׳כיוון שבלי זה אי אפשר לרבנים להתקיים

---

[191] Ф. Шапиро, «Старый и новый хедер», *Вѣстникъ Общества распространения Просвѣщенія между евреями въ Россіи*, 12 (1912), pp. 37–38. על שגשוגם של ׳החדרים המתוקנים׳ בבוברויסק ועל השפעתם החיובית על החדרים בעיר, ראו גם בדו״ח שפרסם שפירא על החדרים בליטא שצוטט לעיל, הערה 105. לפי ההערה המופיעה בספר בוברויסק, א, עמ׳ 337, שפירא היה בנו של לייב־הירש שפירא, אחד ממייסדי ה׳חדר המתוקן׳ בעיר.

[192] לצד זיהוים הברור של הרבנים – שניאורסון ושפירא – עם המחנה השמרני בעיר, שעמד בוודאי מאחורי פנייתם של המלמדים אליהם, יש לציין כי ברקע עמדו ככל הנראה גורמים נוספים, כמו תפקודו של שניאורסון כבורר בין מסיגי גבול בעיר. אותו תפקיד מילא שמריה נח גם כעשור קודם לכן, כאשר פנו אליו ׳שרייבערס׳ – ׳הסופרים אשר יורו לנערי בני ישראל כתיבה תמה וישרה׳, והתלוננו כי המלמדים מקפחים את פרנסתם בכך שהם מכניסים את הוראת הקליגרפיה לחדרים. במקרה זה התייצב הצדיק לצידם של המתלוננים. ראו: י׳ זעליגמאנן, ׳מכתבי סופרים: באברויסק׳, היום, 6 ביולי 1887, עמ׳ 2.

[193] טיליושקין, בישיבות.

[194] ה׳ פרומקין, ״׳צעירי ציון״ ו״החלוץ״ בבוברויסק׳, ספר בוברויסק, א, עמ׳ 441–442.

בזמן הזה׳.[195] גישה זו קיבלה ביטוי גם בעמדה שבה צידד שמריה נח שניאורסון ב׳אספת היהודים׳ שהתכנסה בפטרבורג בחודשים מרץ–אפריל 1910 בצידה של ועידת הרבנים הממשלתית.[196] החלטות האספה, שהתקבלו באמצעות הכרעת הרוב, אמורות היו לשמש את משרד הפנים כבסיס לחקיקה. אף שהממשלה הרוסית לא השלימה את התהליך, ולא נקטה בפעולה על מנת ליישם את המסקנות שהוגשו לה, הרי שהעמדות שהוצגו באספה מאפשרות לעמוד על תפיסותיהם של המשתתפים בה ביחס לשלל סוגיות הנוגעות לדפוסי ההתארגנות הדתיים והחברתיים של הקהילות היהודיות.

בהלימה לעניין הרב שגילו רבים ממשתתפי האספה בשאלת הרבנות, תפס נושא זה את המקום הראשון והמכריע בדיוני האספה. הסוגיות שנדונו בהקשר זה עסקו בהסדרת מעמדם של הרבנים ה׳דתיים׳; בקושי הכרוך ב׳רבנות הכפולה׳; ובדרישות ההשכלה הפורמליות (׳צנז׳) שיש להציב בפני מועמדים לרבנות. מרבית המשתתפים, אורתודוקסים וליברלים כאחד, הסכימו כי יש לבטל את כפילות התפקידים הרבניים, ולהסדיר את מעמדו של הרב כמי שעוסק בעניינים הלכתיים ובענייני המדינה גם יחד. המחלוקת בסוגיה זו הצטמצמה לשאלת ההכשרה: בעוד שהצד הליברלי ראה לנגד עיניו רב־משכיל שירכוש את השכלתו הדתית במוסד מודרני, הרי שהמחנה האורתודוקסי שאף לדבוק בדפוסי ההכשרה המסורתיים והבלתי פורמליים. למעשה, גם ביחס לדרישות הסף בתחום ההשכלה החילונית הצטמצמה המחלוקת כאשר המחנה הליברלי נסוג בשלב מוקדם מן התביעה ללימודים כלליים, והתכנס סביב הדרישה לידיעת השפה הרוסית בלבד. פשרה זו אפשרה גם למחנה האורתודוקסי להעניק את הסכמתו. וכך, להוציא המיעוט האולטרה־אורתודוקסי בראשותו של האדמו״ר שלום דוב־בער מליובאוויץ׳, שדבק בעמדתו השוללת כל סטייה מתוכנית הלימודים המסורתית, וחרף ניסיונו של האחרון לגבש מבעוד מועד חזית אורתודוקסית אחידה שתצדד בדרישותיו,[197] תמכו חלק ניכר מן הרבנים

---

[195] טיליושקין, בישיבות.

[196] הגם שהיה מעורב בהכנות לקראת ועידת הרבנים הממשלתית, ואף נבחר כציר של פלך מינסק, לא נכלל שמריה נח ברשימת המשתתפים הסופית, שכללה שבעה נציגים בלבד. לעומת זאת, ל׳אספת היהודים׳, שכונסה כדי לתת מענה להיקף רחב של נושאים לדיון שהגיעו לידי משרד הפנים, הוזמנו שלושים וחמישה נציגים נוספים, והצדיק מבוברויסק בתוכם. על האספה ראו: לוין, הפוליטיקה היהודית, עמ׳ 259–272; פריז, נישואים וגירושים, עמ׳ 335–346. לרשימת המשתתפים ולסדר היום של האספה ראו: ירושלמי, ועידות הרבנים.

[197] ראו על כך: לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 319–320. על העמדה שהציג האדמו״ר מליובאוויץ׳ ב׳אספת היהודים׳ ראו: שם, עמ׳ 331–333; שלום דובער שניאורסון, חשבון־קצר מהועידה הרבנית הפעטערבורגית שעל יד אסיפת הרבנים, פטרבורג תר״ע, עמ׳ 9–14.

משתתפי האספה בכך שמועמדים לרבנות יתבקשו לעמוד בדרישות פורמליות, ולהוכיח את בקיאותם בשפה הרוסית.[198]

שמריה נח, האדמו״ר מבוברויסק, תמך אף הוא בדרישה זו. כבר במכתב ששלח בנובמבר 1908 למחלקה לענייני דתות זרות עבור ועדת הרבנים הצהיר כי הוא שותף לעמדותיו של יהודה לייב צירלסון – ששימש באותה עת רב מטעם ורב ׳דתי׳ בפרילוקי – בעניינים העומדים על סדר היום של הועדה, וצירף למכתבו דו״ח שחיבר האחרון. בדו״ח זה הציג צירלסון, בין היתר, את מגרעותיה של ׳הרבנות הכפולה׳, וטען כי לא ניתן לצפות מרבנים שיעברו את מסלול ההכשרה המסורתי לרבנות, ובה בעת יעמדו בדרישות שנקבעו בחוק לרבנים ממשלתיים. לעומת זאת, שיבח את המציאות בפולין, שבה נדרשים הרבנים להפגין שליטה בשפה הרוסית בהיקף של בית ספר מדרגה שנייה, וקרא להחיל דרישה זו בכל רחבי רוסיה.[199]

גם בדברים שנשא בפני האספה – שצוטטו בכמה מן העיתונים בני הזמן – הציג שמריה נח את ידיעת השפה כתנאי סף המתחייב מתוך התמיכה באיחוד תפקידי הרב, ובהפיכת ׳הרב הדתי׳ לנציגה הרשמי של הקהילה בפני השלטון:

> סבי עליו השלום אמר שזהו אסון עבורנו שלא למדנו בפולין את השפה ושהיינו צריכים להתנהל באמצעות שתדלנים. הגמרא אומרת שיש ללמוד את שפת המדינה. זה נחוץ מאוד. הטוב ביותר היה אם יכולים היו להסתדר ללא ׳צנז׳. אך הרבנים צריכים לדעת את השפה

---

[198] לסיכום הדיונים וההחלטות שהתקבלו בשאלת הרבנות ראו: לוין, הפוליטיקה היהודית, עמ׳ 259–264; לוין ולוריא, צמיחתה של הפוליטיקה, עמ׳ 295–299; פריז, נישואים וגירושים, עמ׳ 336–339; סטניסלבסקי, הרהורים על הרבנות, עמ׳ 431–432; ירושלמי, ועידות הרבנים, עמ׳ 93–94.

[199] מכתב שמריה נח שניאורסון אל המשרד לענייני דתות זרות מתאריך 10 בנובמבר 1908, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, HM2-8003.1, עמ׳ 104. ראו את הדו״ח של צירלסון שם, עמ׳ 105–123 (המקור: Российский государственный исторический архив [РГИА], Санкт-Петербург, 821-9-51). צירלסון הואשם על ידי רבני פלך פולטבה כי דיבר בשני קולות בעניין הרבנות הכפולה, וכי הציג בפני אספת הרבנים הפלכית עמדה שונה מזו שהציג בפנייתו לשר הפלך. כדי להפריך האשמות אלה הוא פרסם את הדו״ח שהגיש למחלקה לענייני דתות זרות, בתוספת מענה למתנגדיו. ראו: Л.М. Цирельсонъ, *Анализъ ‘мыльныхъ пузырьковъ’, или: Разборъ фрейденбергскаго ‘Ответа’*, Priluky 1908, pp. 23–36. לעניין ׳הרבנות הכפולה׳ ודרישות ההשכלה מרבנים ראו שם, עמ׳ 31–34. בניגוד לצירלסון, שמריה נח לא כיהן כרב רשמי, ואף על פי כן הביע גם הוא את דעתו בעניינים שעמדו על סדר יומה של הוועדה, בהתאם לבקשתו של משה קרפס, ׳היהודי המלומד׳ במשרד הפנים, שהיה אמון על הכנת הוועדה.

הרוסית. הרב צריך להיות אחד, ועליו להסתדר ללא מתורגמן. אנו רואים זאת בפולין. שם ישנם רבנים אדוקים וכולם מדברים רוסית.[200]

הייחוס של התמיכה בלימוד שפת המדינה למייסד השושלת, שניאור זלמן מליאדי, מעבר לכך שהוא מצביע על ניסיונו של שמריה נח להתחרות על הפרשנות הנכונה למסורת החב״דית, מלמד על כוונתו להציג את ידיעת הרוסית כתנאי סף שהתמיכה בו איננה נעשית בדיעבד, מתוך כניעה לתמורות הזמן או לדרישותיו של האגף הליברלי; זהו, לדבריו, מרכיב חיוני בעבודתו של הרב, והמציאות בפולין מוכיחה כי אין בתביעה זו כדי לפגום במחויבותו ההלכתית והדתית. על רב הקהילה, לתפיסתו, למלא את תפקיד ההנהגה בצורה הרחבה ביותר, ולהיות מצוי בעניינים רוחניים וארציים כאחד.

רושם דומה באשר למחויבותו של שמריה נח לדרך מתונה זו מתקבל גם מדברי הנריך סליוזברג (1863–1937), חבר האספה ונציג ׳הקבוצה היהודית העממית׳, שתיאר את האדמו״ר כמי ש׳ניסה באמת ובתמים ליישב את אדיקותו עם דרישות החיים החדשים, שאליהן גילה סבלנות רבה׳.[201] אף הבידול שהתווה לעצמו שמריה נח ממקבילו הליובאוויצ׳י ומניסיונותיו של האחרון לשלוט בסדר יומה של האספה היה בולט ומובחן, עד כי סליוזברג הדגיש כי הרבי מבוברויסק הוא אומנם בן דודו של הרבי מליובאוויץ׳, אך הוא ׳משוחרר מהשפעתו׳.[202]

החירות שניתנה לתלמידים הבוגרים בישיבה בבוברויסק לעסוק בלימודים כלליים, ובכללם לימודי שפת המדינה, נבעה, אם כן, מן החזון שעמד לנגד עיניו של האדמו״ר באשר למשרת הרבנות, והייתה חלק מהזדהותו הכללית עם המחנה האורתודוקסי המתון. יוזמה נוספת שבה הייתה מעורבת חצר בוברויסק שנים אחדות לאחר ייסוד הישיבה עשויה אף היא ללמד על אותו הלך רוח שאפיין את פועלה. בשנת 1910, בשיתוף פעולה עם רב פרבר העיר ׳מינסקער פלאן׳, הקים מנחם מנדל שניאורסון, בן האדמו״ר, מסגרת לימודית בשם ׳תפארת בחורים׳. האזכור הקצר של היוזמה אינו עשיר בפרטים: ניתן ללמוד ממנו כי הייתה זו יוזמה שצמחה באופן

---

[200] ׳די אַרבייט פונ׳ם רבנים־צוזאַמענפאָהר׳, דער פרײַנד, 24 במרץ 1910, עמ׳ 2. גרסה דומה של דברי האדמו״ר מבוברויסק הביא בזיכרונותיו ממרחק הזמן גם קרוב משפחתו יצחק שניאורסון, שכיהן באותה עת כרב מטעם בצ׳רניגוב, והשתתף אף הוא באספה: שניאורסון, חיים ומאבק, עמ׳ 361. הלה טען כי הדברים הותירו רושם רב על הקהל, והביא גם את תגובת האדמו״ר מליובאוויץ׳: שם, עמ׳ 361–362. על עמדתו של הצדיק מבוברויסק ראו גם: פריז, נישואים וגירושים, עמ׳ 337; סטניסלבסקי, הרהורים על הרבנות, עמ׳ 431–432; רפפורט, האור מדווינסק, עמ׳ 95–96.

[201] Г.Б. Сліозбергъ, *Дѣла минувшихъ дней: записки русскаго еврея*, 3, Paris 1934, p. 271

[202] שם, עמ׳ 270–271.

אורגני מתוך דרישה של אנשי העיר, כדי ללמד את הנוער תורה ו׳להחזיר עטרה ליושנה׳, וכי המסגרת, שפעלה עד לשנות המהפכה, הייתה כתובת ל׳מאות ילדים ונערים׳.[203]

על אף מיעוט המידע, הרי שייסודן של מסגרות שונות שנשאו אף הן את השם ׳תפארת בחורים׳ במרכזים שונים במרחב היהודי־הליטאי בשנים שקדמו לכך מאפשר לנסות ולהשלים את התמונה. בזהירות המתחייבת ניתן לשער כי כמו בערים אחרות, גם בבובּרויסק נועדה המסגרת להורות לימודי דת לנוער שמצוי היה מחוץ למסגרת המסורתית־התורנית – מנוער עובד ועד לתלמידי בתי ספר מודרניים – באמצעות שיעורי ערב או לימודים בשבת. בצד היותן של מסגרות אלה בגדר ניסיון תגובה מקומי לתהליכי החילון והמודרניזציה שיצא מקרב החוגים השמרניים בקהילה, הרי שהמבט על דפוסי פועלן, כפי שנתגבשו במקומות שונים, מלמד על גיוון תרבותי וחברתי, ועל זיקות שהתקיימו במקומות אחדים לאגודות ציוניות ולעולמות תוכן עבריים, לאומיים ומשכיליים.[204]

אומנם, אין לדעת מה כללו תכני הלימוד ועל פי אילו דפוסים עוצבה מסגרת לימודית זו בבובּרויסק. אף על פי כן, בעצם הפנייה אל האוכלוסייה המודרנית והמוכנות לפעול בתוכה ניתן לראות מעין גושפנקה שהעניקה החצר, דה פקטו, לאורחות חייה של קבוצה זו, ולשילוב בין תורה והשכלה. באמצעות שיתופי פעולה אלה שבה ומיצבה עצמה חצר בובּרויסק כמי שהולכת בנתיב האורתודוקסי המתון, שמוקד עניינו אינו ביצירת אליטה מתבדלת, אלא בנכונות לתמוך בפשרות שמטרתן המרכזית היא שימור הממד המסורתי בקרב אוכלוסייה רחבה תוך הכרה בצורך להסתגל לתמורות התקופה.

3. <u>מתינות זהירה: על הפתיחות להשכלה בישיבות החסידיות</u>

הלך הרוח המתון, כפי שהתבטא בפועלה החינוכי והציבורי של חצר בובּרויסק, כמו גם בניהול הישיבה שפעלה תחת חסותה, מתכתב עם הגישה האורתודוקסית הפרגמטית שהובלה בידי דמויות רבניות מן המרחב הליטאי – עם חלקן, כזכור, הצדיק מבובּרויסק שיתף פעולה בצמתים שונים לאורך שנות כהונתו.[205] המתינות

---

[203] סלוצקי, קהילת בובּרויסק, עמ׳ 45.

[204] ישראל רוזנסון, ״בעבור צעירים כמו גם לעובדים ולעוזרים בחנויות״: על המפעל החינוכי ״תפארת בחורים״ בווילנה׳, הגות, י (תשע״ד), עמ׳ 15–35; בן־ציון קליבנסקי, ״תפארת בחורים״: תנועת לימוד תורה לבני מעמדות העמלים בליטא בין מלחמות העולם׳, ציון, פב (תשע״ז), עמ׳ 439–488. וראו דוגמאות להתארגנויות בשם זה ששילבו ׳קשר אל היהדות המסורתית וגם אל הרוחות החדשות׳: דב בנס, ׳אהובה ולא נשכחת׳, ספר קורניץ, עמ׳ 91; פנקס הקהילות, פולין, ה, עמ׳ 31; שמשי, זיכרונות, עמ׳ 7.

[205] ראו לעיל, הערה 190. גם בעת ההכנות לוועידת הרבנים עמד שמריה נח בקשר עם חיים עוזר גרודזנסקי (1863–1940), מראשי המחנה הליטאי. ראו מכתב גרודזנסקי לשניאורסון מיום י״א בשבט תרס״ט: אגרות ר׳ חיים עוזר, ב, בני ברק תשס״א, עמ׳ טו.

החינוכית – שאחד מסימני ההיכר שלה הוא הפתיחות ללימודים כלליים ולספרות המודרנית על צורותיה השונות – אפיינה, למעשה, את גישתם של כמה מראשי ישיבות ליטא. הללו – גם אם התנגדו להכללתם של לימודי חול בתוכנית הלימודים הישיבתית ולעיתים גם לקריאה ב׳ספרות השכלה׳ – לא ראו פסול בגופי הידע כשלעצמם, ואת האיסור הסבירו על פי רוב בתואנה של חשש לבטלה ולבזבוז זמן. ואומנם, עולם התוכן המשכילי והמודרני מצא את דרכו לחלק גדול מן הישיבות, אם במסגרת חוגי קריאה מחתרתיים, ואם באמצעות ׳היתר שבשתיקה׳ מצד ראשי המוסדות.[206]

דומה כי המסגרות הישיבתיות המקומיות שפעלו ברחבי תחום המושב שיקפו לעיתים גם הן את אותם יחסים דיאלקטיים בין מגמה מסורתית־שמרנית ובין הפתיחות לתיקונים השונים בשדה החינוך. כך, למשל, בביקוריו ב׳חדרים׳ בפלך וולין בראשית העשור השני של המאה העשרים, התרשם לטובה י׳ שולקובסקי מן הישיבות שתפקדו ׳כדרגה עליונה של חדר עם לימודי גמרא נרחבים יותר׳. בדו״ח שכתב עבור חברת ׳מפיצי ההשכלה׳ ציין את הישיבות בז׳יטומיר, ברובנה ובקובל, וכתב כי ׳בתנאים מסוימים אפשר להפוך את הישיבה לבית ספר יהודי גבוה מצוין, שבו יוכנו מלמדים, מגידים ורבנים משכילים ורחבי אופק׳.[207] בחינתם של כמה מן המוסדות החסידיים, שהשתלבו, כפי שהראיתי לגבי הישיבה שהפעילה חצר בוברויסק, בתוך מערך ישיבתי־מקומי זה, תלמד אף היא על פוטנציאל מתון ועל תנועה עדינה בין הצורך להתגונן מפני תמורות הזמן ובין הפנמתן.

הדוגמה המובהקת ביותר לישיבה חסידית ששילבה בתוכנית לימודיה גם לימודי חול מצויה הייתה דווקא מעבר לגבול הרוסי, ופעלה תחת חסותה של חצר בוהוש שברומניה. ישיבת ׳בית ישראל׳ – גם היא, כמו המוסד שקם בקמניץ־פודולסק, על שם הצדיק ישראל מרוז׳ין – הוקמה בשנת 1908 ביוזמת האדמו״ר ישראל שלום יוסף פרידמן (1855–1923), ונוהלה על ידי שני חתניו: בן אחיו, מנחם מנדל פרידמן (1876–1942) – שלימים מילא את מקומו, ודוד טברסקי (בערך 1882–1934), נצר לשושלת צ׳רנוביל־טריסק. לצד הלימודים התורניים, ובהלימה לחוק הרומני, הוכנס המוסד תחת פיקוחו של משרד החינוך הרומני, והונהגו בו לימודי חול, לימודי

---

[206] שטמפפר, הישיבה הליטאית, עמ׳ 171–181, 185–193, 284–285, 350–354; שרפשטיין, תולדות החינוך, עמ׳ 352–353, 382–384; אטקס, לשם שמים, עמ׳ 190–197; טיקוצ׳ינסקי, למדנות, עמ׳ 160–164. לימודי חול רשמיים, לעומת זאת, הוכנסו לישיבת וולוז׳ין באופן מינימלי ורק לאחר שנים רבות של מאבק עם השלטונות, כדי להציל את הישיבה מסכנת הסגירה שריחפה מעליה. ראו שטמפפר, שם, עמ׳ 216–225. על מוסדות תורניים שכללו לימודי חול באופן רשמי ראו: ברויאר, אוהלי תורה, עמ׳ 69.

[207] החדר היום, עמ׳ 313.

עברית ורומנית. מבקרים מבחוץ, בהם כתבי העיתון היהודי־הרומני *Curierul Israelit*, נציגי האליאנס ויק״א, התרשמו מן הפתיחות שגילו הצדיק וראשי הישיבה כלפי הנחלת השכלה כללית ותרבות עברית.[208]

גישה אורותודוקסית מתונה, שמטרתה לטפח הווי תורני בקרב הדור הצעיר מבלי להתכחש לצורך בהשכלה כללית, אפיינה גם את פועלה של חברת 'מפיצי התלמוד' – שביקשה, מן הסתם, להציב חלופה אורתודוקסית לחברת 'מפיצי ההשכלה' – ושל הישיבות שפעלו תחת חסותה. בראשות האגודה, שנוסדה בשנת 1905, עמד הצדיק שמעון שלמה ורטהיים מבנדרי.[209] הכתבות שדיווחו על פועלה בעיתונות בת הזמן הציבו את האגודה בתוך הקשר אורתודוקסי מובהק, שנועד לתת מענה להתפשטות החינוך החילוני ולאווירה שבה 'הכפירה בכל הולכת קוממיות'.[210] בשנת 1907 יזמה האגודה את הדפסתו של כתב העת 'היונה: ירחון תלמודי־ספרותי', בעריכת איש 'המזרחי' יהודה לייב פישמן (לימים מימון), באותה עת רבה של אונגני (Ungheni) שבבסרביה. 'היונה' נועד לשמש במה לדיון בסוגיות הלכתיות ותלמודיות, כמו גם בעניינים ציבוריים הנוגעים למצב הלמדנות והרבנות.[211] העיון בגיליון הראשון והיחיד שראה אור[212] מלמד אף הוא כי הרקע להקמת האגודה נעוץ בשפל שאליו הידרדרו הרבנות ולימוד התורה בכלל, ולימודי התלמוד בפרט: 'ננעלו כעת שערי

---

[208] הרשקוביץ, החסידות ברומניה, עמ' 199–200; ברייאר, הישיבות ברומניה, עמ' 520–521. על הסדרים שהונהגו בישיבה ראו בזיכרונותיו של חיים המבורגר, 'ישיבת 'בית ישראל' בבוהוש: זכרונות', צפונות, י (תשנ״א), עמ' צב–צה; שם, יא (תשנ״א), עמ' צג–צז; שם, יב (תשנ״א), עמ' פט–צו. על הישיבה ראו גם: א' פקשר, 'הרה״ק רבי ישראל שלום יוסף מבוהוש זצוק״ל', תפארת ישראל לחסידי בית רוז'ין, יד (תשמ״ו), עמ' 24–25; קובץ תורני אבן ישראל, בני ברק תשנ״א, עמ' י–יד. על תמיכתו המסויגת של יצחק מבוהוש, מייסד החצר ואביו של האדמו״ר ישראל שלום יוסף, ב'חובבי ציון', ראו: שלמון, אם תעירו, עמ' 197–198.

[209] כך עולה ממכתבו של ורטהיים ליהודה לייב צירלסון מתאריך י״ט באדר תרס״ז, שבו כתב כי האגודה נוסדה לפני כשנתיים על ידי רבני וולין ופודוליה, 'ועתה עפ״י בקשת אחדים מהרבנים יצ״ו עמדתי בראש ההנהגה': מחלקת הארכיונים של הספרייה הלאומית, ארכיון יהודה לייב צירלסון, 242-01-696 V. ראו גם: לוין ולוריא, צמיחתה של הפוליטיקה, עמ' 293; גאולה בת־יהודה, הרב מימון בדורותיו, ירושלים תשל״ט, עמ' 130–132.

[210] ד״ג, 'אגודת מפיצי התלמוד!', קול מחזיקי הדת, 28 ביוני 1907, עמ' 6. וראו גם: י״י רויטבערג, 'פראָווינץ: פון קיעווער גובערניע', דער פרײַנד, 9 באוקטובר 1906, עמ' 3–4.

[211] אף שעיקר פועלה של האגודה התרכז בדרום תחום המושב, היא פרסמה את כתב העת מעל דפי עיתון 'הזמן' הווילנאי – אולי משום שקיוותה למצוא חותמים לעיתון ותומכים לפעילותה דווקא באזורים אלה. ראו למשל: הזמן, 13 במרץ 1907, עמ' 4. על ניסיונו של ורטהיים לגייס דמויות רבניות מוכרות לכתיבה ב'היונה' ניתן ללמוד ממכתבו בעניין זה ליהודה לייב צירלסון, שצוטט לעיל, הערה 209. צירלסון בתשובתו שיבח את היוזמה והביע את תקוותו 'כי כאשר ירווח לי מעט אשתדל בלי״נ להעניקו מפרי עטי'. ניסיונות מסוג זה עולים גם ממכתביו של פישמן־מימון לאחיו, גבריאל פישמן: איגרות הרב מימון, א, עמ' 97–103.

[212] הדפסת הגיליון השני, לדברי פישמן־מימון, נאסרה על ידי הצנזורה: שם, עמ' 101, בהערה.

התורה, למוד התלמוד תמס יהלוך, בתי־המדרש נסגרו על מסגר, נדם קול הלומדים ובחורים שבתו מנגניתם...׳ – כך כתב ורטהיים, בהתייחסו באופן מיוחד לערי דרום רוסיה – ובהציבו את המטרה: לייסד ׳בתי אולפנא וישיבות ולתמכם בתמיכה חומרית׳, וכן חברות ללימוד ש״ס, משניות, עין יעקב ומדרש וכדומה, בכל עיר.[213] עד לפרסום הגיליון ייסדה האגודה ישיבות בטירספול (Tiraspol) ובבוהופול (Pervomays׳k) שבפלך חרסון, בז׳יוויטוב (Zhyvotiv) ובביאלה צרקוב שבפלך קייב, ביוזפול (Yosypivka) שבפלך פודוליה, וכן בבנדרי שבבסרביה.[214]

בדונו בגורמים שהובילו למצב הירוד של לימוד התורה, הצביע ורטהיים על ׳לימודי החול אשר יצֵרו את צעדי התלמוד׳, לצד ׳רפיון האמונה ברוממות התלמוד׳, והפנה אצבע מאשימה כלפי ׳רבים משלומי אמוני ישראל׳, אשר מדאגה לעתיד ילדיהם, ומתוך רצון ׳לפלס להם דרך בחיים׳, נותנים קדימות ל׳לימודים הכוללים׳.[215] ואולם, אף שיצא נגד הצבת ההשכלה הכללית כמטרה ראשונה במעלה, מדבריו של ורטהיים משתמע כי אין בה פסול כשלעצמה; לאורך דבריו לא התכחש לצורך שברכישת בהשכלה, אלא ביקש להדגיש כי ׳עלינו לדאוג לשמירת הנפש כמו לשמירת הגוף׳.[216] בדבריו של פישמן־מימון קיבלה עמדה זו ביטוי בולט אף יותר, והוא הבהיר כי אף שמטרת הירחון היא להרים את קרנו של התלמוד, הרי ׳שחלילה להיונה להעליב בלימודים הכוללים ולשום בם תהילה, כי יודעת היונה שבעיתים הללו בייחוד ״יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ״׳. הלימודים הכלליים, לדברי פישמן־מימון, לא יבוטלו כליל, אלא יהפכו ל׳טפלים וארעים׳ ללימודי התנ״ך והתלמוד.[217] ואכן, במכתב לאחיו, שבו דיווח על התייעצות שהתקיימה בביתו של ורטהיים, הציג פישמן־מימון את המוסדות שאליהם כיוונה האגודה – ׳ישיבות ובתי אולפנא בכל עיר־מחוזית ולמצער בכל עיר פלכית׳ – ככאלה שבהם ׳יעשו את לימוד התלמוד עיקר ואת הלימודים הכלליים ארעי (כי לפי החלטתנו ילמדו בהישיבות האלה גם לימודים כלליים לפי תנאי החיים, הזמן והמקום)׳.[218]

---

[213] ורטהיים, אגודת מפיצי התלמוד. וראו גם: פישמן, תעודתנו; רב כהנא, ׳הכהנים והעם או על ישראל ועל רבנן׳, היונה, א (תרס״ז), עמ׳ 26–39.

[214] אהלי יעקב, עמ׳ 46; ד״ג, ׳אגודת מפיצי התלמוד!׳, קול מחזיקי הדת, 28 ביוני 1907, עמ׳ 6.

[215] ורטהיים, אגודת מפיצי התלמוד, עמ׳ 21–22.

[216] שם, עמ׳ 19.

[217] פישמן, תעודתנו, עמ׳ 10.

[218] מכתב יהודא ליב הכהן פישמאן להגפ״ן [גבריאל פישמן] מתאריך כ״א אדר תרס״ז, איגרות הרב מימון, עמ׳ 96.

דגם למוסד תורני מסוג זה נמצא לוורטהיים ולפישמן־מימון בישיבות שהקים יצחק יעקב ריינס (1839–1915), שהגיע מתוך אותם חוגים דתיים־ציוניים.[219] ישיבת שווינציאן, שפעלה בין השנים 1882–1884, וישיבת לידא, שנוסדה בתמיכת 'המזרחי' במקביל לאגודת 'מפיצי התלמוד' בשנת 1905, קמו אף הן מתוך תודעה של משבר ביחס למצבו של עולם הלמדנות, ובמטרה להציע לבני הנוער דרך לתווך בינו לבין העולם המודרני, ולחזק את יסודותיה של החברה המסורתית. תשתית זו עמדה לנגד עיניו של ורטהיים; מעל דפי 'היונה', ובהמשך לציון הישיבות שהוקמו באופן ישיר על ידי האגודה, שיבחה המערכת גם את התפתחותה ואת גידולה של ישיבת לידא, 'המתנהלת בטוב טעם ובסדר מצוין'.[220]

בשונה מן הישיבות שפעלו בבוברויסק, בבוהוש, ומן הישיבות שפעלו חסותה של אגודת 'מפיצי התלמוד' – נראה שבמרבית המסגרות הישיבתיות־החסידיות המקומיות לא נכללו ולא הותרו לימודים כלליים או לימודי שפת המדינה באופן רשמי. אף על פי כן, ההתבוננות על מוסדות נוספים מאפשרת לעמוד על גישה סובלנית כלפי פנייתם של התלמידים אל תחומי ידע משכיליים, ספרות מודרנית ולימודים כלליים. כך, למשל, הישיבה שפעלה בשנות השמונים בחצרו של מרדכי טברסקי משפיקוב, ותוארה בזיכרונותיו של מרדכי גלובמן,[221] שנמנה בין תלמידיה, נדונה במחקרו של גדי שגיב מבעד לפריזמה של 'אורותודוקסיה מסתגלת'. בבית המדרש בשפיקוב הייתה מתאספת באותה עת, בתקופה שבה, לדברי גלובמן, 'רוח המלחמה בהשכלה

[219] לא רק פישמן־מימון, שהיה בין מקימי 'המזרחי' ולימים חבר כנסת ושר מטעמה, אלא גם ורטהיים היה מזוהה בשנים אלה עם פעילות ציונית, ועם תמיכה בבני עירו שביקשו לעלות ארצה. בשנת 1913 אף הגיע לארץ כדי לסייע בקליטתן של כמאה משפחות מבנדרי. ראו על כך: רדי, חוטר לשני גזעים, עמ' 117, 119; בנדרסקי, דור לדור, עמ' 16–17; ישראל קלוזנר, 'התנועה הציונית בביסאראביה', יהדות בסרביה, עמ' 539; יונתן, נוף וגזע, עמ' 59–61. כעשור קודם לכן נסע לפריז כדי לבקש את תמיכת יק"א בעלייתן של חמישים משפחות מבני עירו. ראו על כך: 'מחיי אחינו: מפאריז', הצפה, 11 בדצמבר 1903, עמ' 1170. התכתבות שלו עם עם ריינס משנת 1903 בעניין זה, ופנייה שיזם בעקבות זאת להרצל, נדפסו אצל: נפתלי בן־מנחם, 'צרור אגרות ציון', סיני, כד (תש"ט), עמ' שמד–שמו. על זיקתו לציונות ול'המזרחי' ראו גם: שמעון פדרבוש, חזון תורה וציון: מאמרים לתולדות הציונות הדתית, ניו יורק תש"ך, עמ' רח–רט; אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ב, עמ' 257–259; יהודה ליב הכהן מימון, שרי המאה: רשומות על גדולי ישראל, ג, ירושלים תשנ"ט, עמ' 83–84.

[220] אהלי יעקב, עמ' 46. על ישיבות שווינציאן ולידא ראו: יוסף שלמון, 'ראשית הרפורמה בישיבות מזרח אירופה: מאמציו של הרב ריינס בשנות השמונים למאה שעברה', מולד, 19–20 (1971), עמ' 161–172; הנ"ל, אם תעירו, עמ' 266–286; קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 59–60.

[221] גלובמן, כתבים, עמ' 139–150. על גלובמן ראו בהרחבה לעיל, בפרק החמישי.

הלך הלוך ורפה׳,[222] קבוצת נערים. בראשה עמד מנהיג בלתי רשמי ש׳נתפס כבר במידה ידועה להשכלה׳,[223] והנערים עוסקים היו באופן עצמאי בלימודי תנ״ך, כתיבה, רוסית וחשבון. בהזמינו את הקבוצה לעבור ללמוד בחצרו, ובתוך כך לקבל גישה חופשית לספרייתו הגדולה, על ספרי החקירה שמצויים היו בה, העניק הצדיק לבני הנוער הרשאה לעיון בספרות בעלת אוריינטציה ׳חיצונית׳. כפי שכתב גלובמן, שתיאר את הצלחת היוזמה ואת צמיחתה המהירה לכדי אולם מלא בעשרות לומדים, ׳שנת השתים עשרה, השנה הראשונה לכניסת החבריא לבית הרבי, הייתה בשבילי שנה ברוכה ופורייה לא רק בלמודי הקודש, השתלמות בגמרא ומפרשים ויו״ד [יורה דעה], אלא גם בלימודי הביניים שבין הקודש והחול, בתנ״ך שנחשב אז ללמודי הביניים, [...] גם בלימודי החול ממש הגובלים כבר בתחום האסור׳.[224] לצד זאת, לעצם פריסת החסות של החצר על אותה קבוצה נודעה משמעות של בקרה ושל פיקוח ביחס לסדרי לימודיהם של הנערים. ׳פתיחת הספרייה הגדולה הייתה׳, כפי שהסביר שגיב, ׳ביטוי הן לפתיחות והן להסתגרות׳.[225]

נראה כי אופני התקבלותם של תחומי ידע אלה במוסדות חסידיים נוספים – כמו, למשל, בישיבה שפעלה בקהילה החסידית בבאלטה שבפודוליה בעשור הראשון של המאה העשרים – היו דומים. שמואל קופמן (1855–1925), חסיד טאלנה שבנו, יהודה (לימים אבן־שמואל; 1887–1976), למד קודם לכן בישיבה החסידית בקישינוב, תיאר את מעורבותו האישית בהקמת המוסד: ׳בימים הראשונים אחרי החג׳, כתב, בהתייחסו לשהותו של בנו בבית בשל מחלה ולרגל חג הפסח, ׳בא לעירנו שליח מחברה מייסדת ישיבות, ובהשתדלותי נוסדה, בעזרת השם ית׳, הישיבה בבלטה׳. לראש הישיבה נתמנה, לדבריו, יוסף יודל ברויא, שהגיע לעיר כעבור שבועות מספר והתאכסן בבית קופמן.[226] יהודה, הבן, נותר אפוא בבאלטה, ונכנס למסגרת הישיבה המקומית החדשה, ׳אך קבע לו שעות גם ללימוד שפת המדינה ושאר שפות חיות. במשך שנה אחת רכש לו תוספת בקיאות בש״ס ופוסקים, וגם הגיע לידיעת לימודים של ארבע מחלקות גימנסיה׳.[227] בכך המשיך יהודה את הדרך שבה הרגילו אביו; קופמן הקפיד לחשוף את בניו לספרות העברית מגיל צעיר, ולחנכם ׳למען תיפקחנה עיניהם, לבלי

---

[222] שם, עמ׳ 142.

[223] שם, עמ׳ 140.

[224] שם, עמ׳ 149–150.

[225] שגיב, השושלת, עמ׳ 378–379.

[226] קופמן, זיכרונות, עמ׳ 182. על יוזמה קצרת ימים שבמסגרתה נוסדה ישיבה בבאלטה בשנות החמישים על ידי חסידי ליובאוויץ׳ שנזדמנו לעיר ראו: ו׳, ׳מכתבי מסע בגליל רוססיא החדשה׳, הכרמל, 19 ביולי 1861, עמ׳ 12.

[227] קופמן, שם, שם.

יהיו עיוורים כבנים של הדור הקודם, שגדלו בפאנאטיזם׳.[228] והנה, אל מול הטענות שנשמעו לעיתים כלפי לימודיו של בנו, היה זה, לדברי קופמן, דווקא ראש הישיבה שיצא להגנתו והסביר כי ׳מקום יש במוחו להניח שני תפילין׳, וכי ׳כל שיראת חטאו קודמת לחוכמתו – חוכמתו מתקיימת׳.[229] יש להניח כי גישתו המכילה של ברויא הייתה גם זו שאפשרה לאבן־שמואל להשפיע בהיבט זה על חבריו לספסל הלימודים, לשכנעם בדבר הנחיצות שבלימוד שפות ובשילוב ׳תורה והשכלה גם יחד׳, ולהזמין אחדים מהם לביתו על מנת לחלוק עמם את ידיעותיו.[230]

יחס סובלני כלפי תחומי ידע משכיליים ניתן לזהות גם בגישתו של יהושע נתן גנסין (בערך 1840–1921), חסיד חב״ד שעמד בראשותה של ישיבה שפעלה בפוצ׳פ (Pochëp; פלך צ׳רניגוב). את עיסוקו בחינוך החל גנסין עוד בימי מגוריו בסטורדוב, שם עמד בראשותה של ישיבה שנסגרה בשנות השמונים המוקדמות.[231] את משרתו כראש הישיבה המקומית בפוצ׳פ, שאליה עבר בהמשך,[232] קיבל בירושה מחותנו, שניאור זלמן באסין, חסיד חב״ד אף הוא.[233] שיטתו ׳לפתח כישרונות התלמידים׳ וביאוריו הבהירים לסוגיות התלמודיות תוארו על ידי כמה מבוגרי ׳תומכי תמימים׳ ככאלה שאפשרו לתלמידיו להמשיך מפוצ׳פ לישיבה בליובאוויץ׳, ולהתבלט בין תלמידיה.[234]

גנסין, שזכה לפרסום במידה רבה הודות לבנו, אורי ניסן (1879–1913) ולתלמידו, יוסף חיים ברנר (1881–1921), תואר כלמדן מובהק, קפדן הלכתי ובקיא בתורת חב״ד,[235] ולצד זאת כ׳אדם בעל שאר רוח׳, שניחן

---

[228] שם, עמ׳ 133. ראו גם שם, עמ׳ 134–135.

[229] שם, עמ׳ 183.

[230] שם, עמ׳ 184. בהמשך נכנס אבן־שמואל אל ישיבתו של חיים טשרנוביץ, ׳רב צעיר׳, באודסה, שהייתה מוסד ציוני־מודרני וכללה לימודי ׳חכמת ישראל׳ באופן רשמי.

[231] הישיבה בסטורדוב נסגרה בעקבות חקירה שהתנהלה באותן שנים בעניין מעורבותו של הרב החב״די המקומי, משולם זלמן ניימרק, וחסידים נוספים, בארגון השתמטות מן הצבא (ראו לעיל, בפרק הרביעי, הערה 85). הישיבה פעלה ללא רישיון, ושימשה מקום מקלט למשתמטים. על סגירתה ראו: יה״ל בן דוד איש חאטימסק, ׳רוסלאנד: סטאראדוב (פ׳ טשערניגוב)׳, המגיד, 2 באוקטובר 1884, עמ׳ 330. גנסין עצמו היה מעורב ככל הנראה אף הוא בהגנה על הנאשמים בפרשה. כמה מכתבים אנונימיים, שרמזים שונים מאפשרים לייחסם לו, נשלחו לחצר בליובאוויץ׳ בעניין זה. ראו: שניאורסון, כוחה של סניגוריה, עמ׳ 219–227. ראו עליו גם: קובץ לעניני הלכה וביאורים בתורת רבותינו נשיאינו, ו (תשנ״א), עמ׳ יג.

[232] בשנים שבתווך כיהן גם כרב בקרצ׳ב. ראו: ׳חדשות בישראל: קריטשוב (פלך מאהילוב)׳, הצפירה, 26 בספטמבר 1886, עמ׳ 2–3.

[233] צבי עמרמי (פוגורלסקי), ׳בפוצ׳פ בשנות מלחמת האזרחים׳, העבר, יז (תש״ל), עמ׳ 244.

[234] חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 279–280; ג׳ייקובסון, זיכרון לבני ישראל, עמ׳ כד. וראו גם: איגרות הריי״צ, ח, עמ׳ רפח.

[235] מירון, בודדים במועדם, עמ׳ 308–309.

'בסובלנות ובהבנה לרוח הצעירים'.[236] את כתבי העת העבריים שבהם היה קורא העמיד גם לרשות תלמידיו.[237] בין כותלי הישיבה שניהל ליכדו סביבם ברנר וגנסין הבן חוג חברתי של צעירים שעסקו בלימודי רוסית ובעניינים ספרותיים, והוציאו לאור כתבי עת פנימיים. גנסין האב לא מנע זאת מהם, ואף גער במשגיח בשל גישתו הקפדנית כלפי ברנר וה'ביכלך' שנמצאו בחיקו.[238] סלחנותו המכוונת של ראש הישיבה והשפעתה על צביון המוסד שהוביל שבה והועלתה על נס בנובלה האוטוביוגרפית של ברנר, 'בחורף', והיא משתקפת היטב בדברי יריביו של חנן נתן, בן דמותו הספרותי של יהושע נתן גנסין: 'רב בישראל! ישיבות הוא מייסד! במצוות הוא רוצה! ומפני מה הוא מעלים עין מבנו, הצדיק הגדול, העוסק בביבליותיקות, בחילוק־ספרים בין בחורי־הישיבה, כדי לעשותם לגויים?'.[239]

ברנר עזב, בסופו של דבר, את פוצ'פ בשנת 1897 בשל רצונו להרחיב את אופקיו ולהתכונן ללימודים גבוהים; ברור היה לו כי בפוצ'פ לא תימצא התשתית לכך. בבקשו לתרץ את עזיבתו, כשנה לאחר המעשה, כתב לאורי ניסן גנסין כי:

> הדבר כן הוא: התבוננתי בפני הרב שיחיה והנה אינם עמדי כתמול שלשום... המשגיח – הוא לא יבוש מלאמור, כי לא טוב יהיה ממני בקרב הימים... מדוע זה? הידעת? יען כי עמדתי לימין ה"ביכלך" – גם הרב, גם המשגיח, גם כל העדה הקדושה אנשי פוצ'פ יצ"ו, יודעים, כי אינני יין, רק **חומץ**, כי נתפשתי כבר ברשת המינות ר"ל.[240]

אף שהדברים חושפים את המרחק שנפער בין השאיפה ללימודים ולהשכלה ובין המסגרת הישיבתית, הרי שאין בהם כדי לעמוד בסתירה ליחס הדואלי של ראש הישיבה – שמבטא מורת רוח שאינה מבשילה עד לכדי הכרעה וסילוק של התלמיד הסורר.[241] יחס זה הוא ככל הנראה זה שאפשר לברנר לשוב לפוצ'פ במרץ 1898

---

[236] שפירא, ברנר, עמ' 18. משהו מגישתו הסובלנית של גנסין הגיע גם לאוזניו של אסי ניסלסון־לוריא, שליקט מזיכרונותיהם של בני משפחתו, ילידי העיר. סבו, לייב, למד עם אחיו אצל אחד מן המורים בישיבה. ראו: ניסלסון־לוריא, לא עלה נידף, עמ' 18–19; אסי ניסלסון לוריא, 'פוצ'פ: מסע אל המקום שהזמן בו עצר מלכת', האומה, 211 (תשע"ח), עמ' 100–101.

[237] שפירא, שם, עמ' 18.

[238] שפירא, ברנר, עמ' 19; מירון, בודדים במועדם, עמ' 309.

[239] ברנר, בחורף, עמ' 143. על הזיקה בין חנן נתן, האב הרוחני של גיבור 'בחורף', ירמיה פיירמאן, ובין יהושע נתן גנסין, ראו: מירון, שם, עמ' 315.

[240] מכתב יוסף חיים ברנר לאורי ניסן גנסין ולגרשון גינזבורג, ביאליסטוק, חורף 1898, איגרות ברנר, עמ' 16 (ההדגשה במקור).

[241] כפי שגורש, למשל, מן הישיבה הקודמת שבה למד, בקונוטופ (Konotop): שפירא, ברנר, עמ' 17.

לתקופה של כתשעה חודשים,[242] והוא זה שהוביל לכך שגם כעבור שנים אחדות עוד עמד בקשרי מכתבים עם גנסין האב.[243]

הדינמיקה בין ברנר ובין מחנכיו, וכך גם בינו ובין אביו, מהדהדת במידה מסוימת את ההתנגשויות ואת המשברים האידאולוגיים שאפיינו את יחסי המשכילים הצעירים עם הוריהם בעשורים הקודמים של המאה ה־19.[244] ואולם, מערכת יחסים זו אינה מייצגת את מציאות חייהם של כלל תלמידי הישיבות בני התקופה. די להביט על אופיו הבלתי־משברי של הקשר של ראש הישיבה, יהושע נתן, עם בנו, אורי ניסן גנסין, כדי לגלות שההתנגשות הבין־דורית לא הייתה מרכיב הכרחי בתוך תהליך החשיפה להשכלה. את יחסיו של גנסין עם אביו תיאר דן מירון במסגרת 'מודל היחסים ההרמוניים בין האב המסורתי לבן המתפקר'.[245] מודל זה נעשה, לדבריו, רווח ונורמטיבי החל משני העשורים האחרונים של המאה ה־19, וסימן מיתון ניכר של 'הדרמתיות החריפה' שאפיינה את יחסי האבות והבנים בדורות הקודמים.[246]

לא רק בקרב האליטה הכותבת, שהמפגש שלה עם הספרות החדשה נעשה מתוך נקודת מבט של מי שמבקש להיכנס לעולם זה, אלא גם בקרב נערים 'מן השורה' לא עטתה החשיפה להשכלה כללית אופי קונפליקטואלי. בעיני רבים הלימודים התורניים לא עמדו בסתירה לצורך להכשיר עצמם להשתלבות כלכלית בעולם שהלך והשתנה לנגד עיניהם.[247] יש לשער כי לעיתים קרובות הלימודים נעשו בתמיכת ההורים, או לכל הפחות בהסכמתם. וכך תיאר, למשל, מרדכי לזר, את האופן שבו הציג בפני הוריו את תוכניתו לעזוב את הישיבה בליובאוויץ' ולהיכנס ללימודים בישיבה המודרנית באודסה:

> בימים הראשונים לבואי לא גיליתי לשום בן אדם את תוכניתי. אבל כשהחילותי לחשוב על מורה ללימודים כלליים ונצרכתי למורה כזה, מוכרח הייתי לגלות את סודי לאמי ולאבי על התוכנית. כי הם היו צריכים לשלם את שכר הלימוד. אבא, שהיה יהודי מודרני, השיג זאת מיד, אבל לאמי הייתי צריך להמתיק את הגלולה. אמרתי לה, שאמנם אני מתכונן להיות רב,

---

[242] שם, עמ' 23.

[243] ראו מכתב יוסף חיים ברנר ליהושע נתן גנסין, לונדון, 15 באפריל 1907, איגרות ברנר, עמ' 364.

[244] ראו לעיל, הערה 36.

[245] מירון, בודדים במועדם, עמ' 315.

[246] שם, עמ' 308. גם את יחסיו הסבוכים של ברנר עם אביו פירש מירון כקונפליקט פסיכו־סקסואלי שעטה 'סימני היכר של מלחמת דורות בין האב המסורתי לבין בנו ש"החמיץ"' (שם, עמ' 314).

[247] ראו גם את הדוגמאות שהביאה אולשקביץ, ילדות יהודית, עמ' 123, הערה 110.

> אבל בימינו אלה צריך רב להיות גם מלומד ולדעת רוסית כדי שיוכל לייצג את הקהילה לפני הקיסר ומוסדותיו. [...] אמא לא הבינה הרבה בדברים אלה וכאשר הסברתי לה שרב בימינו צריך ללמוד רוסית, היא קיבלה זאת פשוטו כמשמעו.[248]

היחס הסובלני שאימצו מובילי המוסדות שתוארו לעיל כלפי לימודים כלליים – בין אם התבטא בהכנסתם באופן רשמי אל בין כותלי המוסד, ובין אם בהסכמה לעסוק בהם, שניתנה במפורש או במרומז – עוצב בוודאי לנוכח ההבנה כי הן התלמידים והן הוריהם מכירים בצורך המעשי שבלימודים אלה, ורואים בהם הכרח שאין לוותר עליו.

השיקול הפרגמטי והקריאה הנכונה של המפה החברתית־הכלכלית, גם אם היו בעלי משקל מכריע, לא עמדו לבדם. בעצם הקמתן של המסגרות שתוארו לעיל יש לראות צעד שמשמעותו כינון של בקרה והצבת גבול אל מול העולם התרבותי הסובב. המתח בין השאיפה לגונן על הצעירים מפני השפעות אלה ובין ההכרה במגבלותיה של יכולת הפיקוח עליהם בוודאי תרם גם הוא לדיאלקטיקה שעמדה בבסיס יחסיהם עם העולם המשתנה שבתוכו פעלו.

ה. חצר חב״ד־ליובאוויץ׳ והאולטרה־אורתודוקסיה החסידית בשלהי התקופה

הגישה המתונה שאפיינה את אופן הטיפול של ה׳קיבוץ׳ הבוברויסקי ביחסים שניהלו תלמידיו עם העולם התרבותי הסובב, וחזרה והופיעה, במידה זו או אחרת, במוסדות חסידיים מקומיים נוספים, התכתבה, כאמור, עם גישתן של חלק מן הישיבות הליטאיות. גישה זו קיבלה תוקף גם באספת הרבנים שהתכנסה בשנת 1910, שהדיונים בה העניקו ביטוי פומבי להתגבשותה של חלוקה אידאולוגית בין מחנה אורתודוקסי פרגמטי, שעליו נמנו האדמו״ר מבוברויסק ורבנים מן המחנה הליטאי, לבין דעת המיעוט המתבדלת שבה החזיק האדמו״ר מליובאוויץ׳.

הדגם העל־קהילתי שעליו הושתתו הישיבות הליטאיות הוא זה שעמד לנגד עיניו של האדמו״ר שלום דוב־בער שניאורסון בבקשו להקים, שנים ספורות לאחר שעלה על כס ההנהגה בליובאוויץ׳, ישיבה בחצרו. ואולם, את הפרגמטיזם המתון שאפיין את דרכי התמודדותן עם התמורות התרבותיות בנות הזמן הציב כמושא להתקפות חוזרות ולביקורת נוקבת. אתוס הלמדנות שביקשו הישיבות הליטאיות לטפח נגוע היה, לדברי

---

[248] לזר, במערבולת התמורות, עמ׳ 113–115. למעשה, תגובת האב אינה מפתיעה בהינתן שכבר בילדותו של מרדכי היה הוא זה שיזם את הבאתו של מורה שיעניק השכלה כללית לילדים במושבה סיידק (פלך חרסון) שבה התגוררו (שם, עמ׳ 58).

האדמו״ר מליובאוויץ׳, בטומאה שמקורה בהשכלה המתפשטת בהן. לפיכך, הבוגרים והרבנים היוצאים מבין כותליהן מאמצים גישה מקילה הן בפסיקותיהם והן בהשקפתם הכללית כלפי המסורת.[249]

ישיבת ׳תומכי תמימים׳, שנוסדה על ידי שלום דוב־בער שניאורסון בשנת 1897, הפכה, לדברי איליה לוריא, שסקר בהרחבה את הקמתה ואת התפתחותה בתקופה הנדונה כאן, ל׳יסוד עמידתה של חסידות חב״ד אל מול אתגרי התקופה׳.[250] דעת המיעוט שבה החזיק, כאמור, שלום דוב־בער ביחס לדפוסי ההתמודדות הראויים עם התפוררותה של החברה המסורתית הולידה עקרונות ייחודיים וקפדניים.[251] במרכז מאמציה החינוכיים הציבה הישיבה את עיצוב עולמם הפנימי של תלמידיה. לשם כך נוספו לתוכנית הלימודים המסורתית גם לימודים של תורות חסידיות, וההווי החסידי הוטמע בשגרת ההתנהלות של המוסד באמצעות טקסי ׳התוועדות׳ ומגע קרוב עם האדמו״ר ועם אורחות החצר.[252] לצד זאת, ביססו מנהלי הישיבה – בראשם האדמו״ר ובנו יוסף יצחק – דגם של ׳חינוך טוטאלי׳ המושתת על פיקוח הדוק ועל דרישה לציות מוחלט לדרישות המוסד. המשמעת הנוקשה שהושלטה בישיבה, ההגבלות על יציאות התלמידים לבתיהם, האיסור על החזקת ספרות מודרנית ועל קיום קשרים חברתיים עם בני נוער המצויים מחוץ לישיבה, לצד שיטות הענישה והגירוש של תלמידים שסרו מן הדרך שהותוותה מלמעלה – כל אלה נועדו להכניע את היסודות העצמאיים בנפש הצעירים, ולכונן את זהותם כך שיפנימו באופן מלא את התפיסה המתבדלת שפיתחה החצר, ויהפכו למגיני הדת והמסורת בתוך החברה היהודית.[253]

החזון המנהיגותי שהועידה החצר לבוגרי הישיבה הכתיב גישה אליטיסטית שתפנה אל קבוצה נבחרת ומצומצמת. אף על פי כן, תוך שנים ספורות מאז היווסדו – וככל הנראה בהשפעת יוסף יצחק, בן האדמו״ר, ששימש המנהל הראשי – התרחב המוסד באופן ניכר. גידולו התבטא הן בהקמת מחלקות לימוד לשכבות גיל נוספות – ׳חדרים׳ ו׳כיתות שיעור׳ – והן בייסוד סניפים נוספים.[254] המתח המתמיד בין ההשקפה האליטיסטית

---

[249] לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 66–69, 86–90.

[250] שם, עמ׳ 60.

[251] ייחודיות וחדשנות זו משכו כאמור, תשומת לב מחקרית נרחבת. ראו לעיל, בסמוך להערה 24.

[252] לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 67–68, 74–78, 81–86.

[253] שם, עמ׳ 78–81, 114–115.

[254] שם, עמ׳ 90–97.

ובין השאיפה לצמיחה ולהתרחבות היה, כפי שאבקש לטעון, גורם מרכזי בדרך החינוכית שהובילה חצר ליובאוויץ׳.[255] היוזמה הספרותית־החינוכית שאציג להלן מבטאת היטב את הניסיון לגשר בין שני קטבים אלה.

עיתון הילדים ׳האח׳ יצא לאור לראשונה בליובאוויץ׳ בדצמבר 1910 במתכונת שבועית, והופעתו התמידה (למעט הפסקה בסוף השנה השלישית) עד לחודש מרץ 1914.[256] ראשיתו של העיתון ב׳קופת ילדים׳ שנוסדה בשנת 1910 במטרה לתמוך בתלמידי הישיבה. החברים בקופה, ילדים שתרמו סך של שתי קופיקות בשבוע עבור המוסד, נחשבו ׳אחים׳ לתלמידי הישיבה. לעיתים מקבלים היו הילדים תגמול מסוים בעד תרומתם, עד שהוחלט על ייסוד שבועון שיישלח דרך קבע לכל החברים.[257]

על עריכת ׳האח׳ הופקד משה רוזנבלום (בערך 1850–1928), ששימש למן שנת 1909 מזכירו של האדמו״ר מליובאוויץ׳ לענייני פעילותו הציבורית, וכן מזכיר הישיבה.[258] רוזנבלום הגיע מרקע חינוכי: בעיר מגוריו נובוגרד־סברסק (Novhorod-Sivers׳kyy; פלך צ׳רניגוב) שימש במשך שנים בתפקיד מלמד.[259] בליובאוויץ׳ נתמנה בשלהי התקופה הנדונה כאן למלמד של ׳חדר׳ ייעודי שהוקם עבור קבוצת נערים שהגיעה מרוסטוב.[260] גם את תפקידו כעורך תפס רוזנבלום כתפקיד חינוכי: את מרבית התכנים שנתפרסמו בעיתון הוא כתב בעצמו, ואל הקוראים הצעירים הוא פנה מתוך נקודת מבט פדגוגית מובהקת.[261] את הגושפנקה של החצר קיבל רוזנבלום לא רק בעת הסמכתו למשימה זו, אלא גם באמצעות הגהות שערך לפרקים האדמו״ר על החומר שנדפס בעיתון.[262]

---

[255] מתח זה הוסיף לאפיין את צורת פעולתה של חצר ליובאוויץ׳ ושל הישיבה גם בשנים שבין מלחמות העולם, שבהן פעלה הישיבה בפולין. ראו: טוורק, חינוך והכשרה, במיוחד עמ׳ 277.

[256] גיליונות העיתון הופיעו במהדורת צילום הכוללת את תולדות העיתון ועורכו, בתוספת מפתחות. ראו: תולדות האח.

[257] שם, עמ׳ 9–10; תומכי־תמימים, ׳קול קורא!׳, האח, י׳ כסלו תרע״א (גיליון 1), עמ׳ 1–2. על העיתון כפלטפורמה לאיסוף תרומות לישיבה וליצירת קהילה של ׳אחי התמימים׳ ראו: ראובני, עולמנו הקטן, עמ׳ 278–280.

[258] עליו ראו: מונדשיין, דברי ימי התמימים, עמ׳ 10–22; תולדות האח, עמ׳ 33–67; לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 105–106.

[259] מונדשיין, שם, עמ׳ 11; תולדות האח, עמ׳ 35.

[260] תולדות האח, עמ׳ 48–51; ג׳ייקובסון, זיכרון לבני ישראל, עמ׳ מד–מה. וראו גם: ׳ידיעות שונות׳, האח, כ״ב טבת תרע״ד (גיליון 13), עמ׳ 103–104. על יוזמה זו ראו: כהן, שמועות וסיפורים, ב, עמ׳ 74–81ב. בעקבות הקשרים שנוצרו בין החצר ובין הקהילה ברוסטוב גלה לשם האדמו״ר לאחר פרוץ המלחמה. רוזנבלום הגיע עמו, וגם שם המשיך בתפקיד זה. ראו: כהן, שם, עמ׳ 80; ג׳ייקובסון, שם, עמ׳ נו–נז.

[261] לזר, במערבולת התמורות, עמ׳ 94–95.

[262] כהן, ליובאוויץ׳ וחייליה, עמ׳ 89–90. לדיון באיגרותיו של האדמו״ר שבהן התייחסות לתכני העיתון ראו: תולדות האח, עמ׳ 21–22; ׳השבועון לילדים ״האח״׳, כרם חב״ד, א (תשמ״ז), עמ׳ 118–120.

במובנים רבים הייתה יוזמה חינוכית זו המשך לפנייתה של הישיבה אל נערים צעירים באמצעות מחלקות לימוד ייעודיות. ייסוד 'האח' ביטא את ההכרה בחשיבות המכרעת של נטרול השפעות הסביבה ושל גיוס הילדים לחזון שעמד לנגד עיניהם של ראשי הישיבה כבר בשלב מוקדם. בד בבד, מסמנת הופעתו פופולריזציה של הפרויקט החינוכי שהובילה החצר. בעצם הייסוד של עיתון, שמטבעו פונה לקהל רחב יותר מן האוכלוסייה המצויה בין כותלי הישיבה, היה כדי לטעת מיתון מסוים במסר האליטיסטי והבדלני שאותו חרט המוסד על דגלו.

ואכן, אוכלוסיית היעד שאליה ביקש 'האח' לפנות לא הוגבלה לקהילה החסידית־החב"דית ברוסיה. מכתבים אחדים מפרי עטו של האדמו"ר, שלום דוב־בער, שבהם הביע את שאיפתו להתרחב מערבה, ולהפיץ את 'האח' גם בערי גרמניה, הם עדות ברורה לכך.[263] לכן, גם כאשר נדונו מעל דפי העיתון החיים בישיבה ובחצר ליובאוויץ' או התרבות החסידית בכללותה,[264] ניסתה המערכת לעשות את ההתאמות הנדרשות ולהנגיש את עולם התוכן החסידי לקהל הקוראים הרחב. כך, למשל, כאשר הובאה ב'האח' התייחסות ליום י"ט בכסלו,

---

[263] ראו: תולדות האח, עמ' 17. את המכתבים המצוטטים שם שלח שניאורסון מוייסבאדן (Wiesbaden), ומובן כי השאיפה שהביע קשורה בנסיעותיו המרובות למרכז אירופה לצרכים רפואיים. שאיפה זו אף עולה בקנה אחד עם פעולות נוספות שבהן נקטה החצר – כמו למשל פרסום חוברת שפנתה ליהודי גרמניה ותיארה את סדרי הפעולה של הישיבה: *Bericht über Tendenz, Organisation und Verwaltung der von Rabbiner S.D. Schneersohn in Lubawitsch (Russland) gegründeten und geleiteten Unterrichtsanstalten 'Tomche Temimim'*, Frankfurt a.M. 1910. (במקביל ראתה אור גם חוברת בעברית: הודעה מפורטת מכל עניני קבוצת התלמידים הלומדים, המיסדת על ידי כ"ק אדמו"ר הרש"ב שניאורסאהן שליט"א בעיר ליובאוויטש הנקראת בשם: מוסד תומכי תמימים, וילנה 1910. זו נתפרסמה בהמשכים גם בעיתון 'האח' בשנתו הראשונה, גיליונות 23–34. ראו גם: מונדשיין, דברי ימי התמימים, עמ' 325–354). יש לציין כי אף שהשאיפה של החצר להרחיב את תפוצת העיתון לכיוון מערב היא ברורה, הרי שאין עדויות על התגשמותה. העיר פרידריכשטאט, שממנה נשלחו לעיתים תרומות לעיתון, היא ככל הנראה פרידריכשטאט (Jaunjelgava) שבפלך קורלנד, ולא העיירה פרידריכשטאט שבצפון גרמניה, כפי ששיער מונדשיין. מפרידריכשטאט נשלחו גם כמה סיפורים מפרי עטו של יוסף גולדברג, תושב חאלוי שבפלך מינסק ולאחר מכן תושב בוברויסק (ראו עליו להלן, בסמוך להערה 313). ככל שמדובר בעיירה הגרמנית – הרי שהתרומות והמכתבים שהגיעו משם נטועים בוודאי בנוכחותו בעיירה ולא במגמת התפשטות רחבה יותר של העיתון. עוד על התקבלותו של 'האח' ועל קהל קוראיו ראו להלן.

[264] מעבר לתרומות לטובת הישיבה, שפרסומן תפס נפח נכבד מגיליונות העיתון, הובאו ב'האח' מדי פעם מאמרים מפרי עטם של תלמידי הישיבה, מאמרים שעסקו בערכה של הישיבה, כמו גם ברכות לבוגריה לרגל נישואיהם או לרגל מינוייהם למשרות רבניות. כן דווח לעיתים על הנעשה בחצר (למשל: 'ידיעות שונות', האח, ט"ו כסלו תרע"א [גיליון 2], עמ' 7–8), ופורסמו רשמיהם של מבקרים בליובאוויץ' מן הנעשה בישיבה (למשל: 'מכתב אחד הנוסעים', האח, ה' סיון תרע"ב [גיליון 31], עמ' 253–254; י"ט סיון תרע"ב [גיליון 33], עמ' 266–269). סיפורי שבחים על אדמו"רי חב"ד (ובעיקר על אדמו"ר ה'צמח צדק') הובאו ב'האח' לעיתים רחוקות.

גילו הכותבים – במקרה זה תלמידי הישיבה – מודעות לכך ש׳ילדים רבים מאחינו קוראי ״האח״ אינם יודעים כלל שיום זה חג הוא, וגם מוריהם ורבותיהם אינם מוצאים לנחוץ להודיעם מזה׳, וביקשו לייחס לו משמעות רחבה, החורגת מד׳ אמותיה של החסידות החב״דית: ׳גדול הוא היום גם לכל באי עולם, יום הבא ומעיד על השגחת השם ועל קרבתו לעמו ולאוהביו הצדיקים והחכמים, יום כזה עלינו להרים על נס, לפרסמו ולהכריז עליו ברבים, לקבע אותו לחג מייד ולדורות׳.[265]

הדגם החינוכי שהציב ׳האח׳ במרכז עוצב אף הוא בהלימה לקהל הקוראים שראה העורך לנגד עיניו. היה זה ה׳חדר׳ המסורתי, ולא הישיבה, שתפס את קדמת הבמה מעל דפי העיתון. מאמרי המערכת עסקו, כמעט ללא יוצא מן הכלל, בלימודים ב׳חדר׳, והסיפורים שהובאו ב׳האח׳ עסקו אף הם במגוון היבטים של חיי התלמידים בו. מאחורי הדומיננטיות שנודעה ל׳חדר׳ עמד לא רק גילם הצעיר של הקוראים ושלב החינוך היסודי שאליו השתייכו,[266] אלא היותו מוסד החוצה גבולות קהילתיים וסקטוריאליים, שהוסיף לספק תשתית – לכל הפחות ראשונית – לחינוכם של הרוב המכריע של הילדים היהודים באימפריה בשנים הנדונות כאן.[267] ככזה, יכול היה ה׳חדר׳ לשמש בסיס לפנייה אל קהל קוראים רחב. רק על מכנה משותף רחב זה יכול היה העורך להלביש את המסר שיצא מן החצר בליובאוויץ׳: קריאה להתבצרות סביב הלימודים התורניים, שלילה

[265] אחיכם התמימים, ׳י״ט כסלו׳, האח, י״ג כסלו תרע״ב (גיליון 8), עמ׳ 57–61.

[266] ראו בהקשר זה את ניתוח גילאי הקוראים של עיתון הילדים ׳עולם קטן׳, שמצביע על שיוכם לטווח הגילאים של החינוך היסודי: יגודז׳ינסקה, עולם קטן, עמ׳ 66–67.

[267] ראו על כך להלן, הערה 325.

מוחלטת של רכישת השכלה כללית[268] ושל הטמעת חידושים פדגוגיים מכל סוג שהוא,[269] והטפה לשמירה על שגרת לימודים קפדנית ואף סגפנית במידה.[270]

המתח בין אליטיזם ובין פופולריזציה – בין ה׳חדר׳ כמוסד כלל־יהודי ורב־פנים ובין הניסיון לקרב את בוגריו אל הדגם הבדלני שייצגה הישיבה – טבע, כאמור, חותם רב־משמעות במסר שיצא מחצר ליובאוויץ׳ והופץ אל הציבור הרחב מעל דפי ׳האח׳. באופן בלתי נמנע חולל מתח זה תמורות עדינות בתפיסה האולטרה־אורתודוקסית שאימצה החצר למן אמצע שנות התשעים. תמורות אלה, שתעמודנה במרכז הדיון שלהלן, מסמנות קריאה מפוכחת של המפה החברתית בת הזמן, הכרה הולכת וגוברת במציאות החיים המורכבת של יהודי רוסיה, וניסיון לעצב לאורן את המסרים החינוכיים שיצאו מן החצר.

1. <u>הסתגרות כאידיאל, הסתגלות כמציאות: ׳האח׳ והעיתונות האורתודוקסית</u>

אוריאל אופק, שסקר באופן מקיף את עיתוני הילדים העבריים שראו אור עד לשנת 1917, וכמוהו גם מירב ראובני, שבחנה כמה מעיתונים אלה כפלטפורמה להוראת השפה העברית, שילבו את ׳האח׳ במחקריהם, וראו בו מרכיב בלתי נפרד מעיתונות הילדים בת הזמן.[271] בכך הם מלמדים, ובצדק, על היותו חלק משורה של

---

[268] ההתקפה על לימודי החול ועל ׳החוכמות החיצוניות׳ נמשכה ב׳האח׳ מראשית הופעתו ולאורך כל דרכו, ונשזרה בתוך כלל מדוריו במישרין ובעקיפין. לדוגמאות אחדות ראו: ׳נר של חנוכה׳, האח, כ״ד כסלו תרע״א (גיליון 3), עמ׳ 4–5; אחיכם התמימים, ׳אזהרת אחים׳, כ״ב טבת תרע״א (גיליון 7), עמ׳ 1–3; ׳מדבר שקר תרחק׳, האח, כ״א שבט תרע״א (גיליון 11), עמ׳ 1–4; ׳שעשועים: מהרהורי לבי׳, האח, י׳ כסלו תרע״ד (גיליון 7), עמ׳ 54–56.

[269] בשנתיים הראשונות להופעתו כוונו התקפותיו של ׳האח׳ בעיקר כלפי הלימודים בבתי הספר הרוסיים ובגימנסיות. לדוגמאות ראו לעיל, הערות 83–84. רק לקראת השנה השלישית החל ׳האח׳ להתייחס באופן משמעותי גם לדגמי החינוך הלאומיים, ולצאת נגד פרשנותם המסולפת ללימודי היהדות. ראו למשל: ׳כי תשא׳, האח, י״א אדר א׳ תרע״ג (גיליון 20), עמ׳ 161–167; ׳פסח׳, האח, ח׳ ניסן תרע״ג (גיליון 28), עמ׳ 225–228; ׳מקץ׳, האח, כ״ד כסלו תרע״ד (גיליון 9), עמ׳ 65–68. ייתכן כי ההיסוס המסוים והאיחור בהתייחסות הביקורתית למגמות הלאומיות בחינוך קשור היה במערכה שניהלו הציונים נגד הישיבה, ומניסיונות ההצטדקות של יוסף יצחק, בן האדמו״ר ומנהל הישיבה, בפניהם. ראו על כך: לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 72–73.

[270] לקריאה לילדי ה׳חדר׳ לשמור על שגרת לימודיהם גם בימי החופשה ראו למשל: אחיכם התמימים, ׳אחינו!׳, כ״ח כסלו תרע״ב (גיליון 10), עמ׳ 73–75; ׳ניסן׳, האח, א׳ ניסן תרע״ב (גיליון 23), עמ׳ 173–177; ׳הילד הפקח׳, האח, א׳ אלול תרע״ב (גיליון 43), עמ׳ 343–346. לקריאה להתנזרות ממשחקי ילדות – ׳ילד עברי כשהוא מחליק על הקרח בנעלי מרוץ, או כשהוא משחק בכדורים ובמקלות, שט על גבי נהר בספינה וכדומה, הרכבה זו היא מאינו מינו: ׳חמשה עשר בשבט׳, האח, י״ג שבט תרע״ג (גיליון 16), עמ׳ 135. וכן ראו: ׳תצוה׳, האח, ד׳ אדר א׳ תרע״ג (גיליון 19), עמ׳ 153–157.

[271] אופק, ספרות הילדים, עמ׳ 167–215; ראובני, עולמנו הקטן.

עיתונים שהופיעו בזה אחר זה באותן ׳שנות שגשוג לעיתונות־הילדים העברית׳,[272] שאבו השראה זה מזה, ודמו דמיון רב במאפייניהם התוכניים ובצורתם החיצונית. כמו מרבית עיתוני הילדים, גם ׳האח׳ שילב בין ממד דידקטי־ערכי ובין ממד של פנאי ושעשוע, וביטא על פי רוב סגנון ידידותי ומלבב, שביקש לכונן שיח קרוב עם קהל הקוראים הצעיר.[273]

בראשית כל גיליון ׳האח׳ הובא מאמר מערכת שפרס בפני הקוראים את תפיסת עולמו, על פי רוב מתוך זיקה לפרשת השבוע וללוח השנה היהודי. לאחריו באו מדורים ספרותיים שכללו סיפורת בהמשכים, סיפורים קצרים, משלים, סיפורי מסע ואגדות; ביוגרפיות בסגנון הגיוגרפי של גלריה מגוונת של דמויות תורניות; מדור ׳מכתבי אחים׳ ובו מכתבי קוראים; ומדור ׳נדבות אחים׳ ובו רשימות הילדים התורמים לעיתון. הצבתו של מדור ׳שעשועים׳ ובו שירים, חידות, פיליטונים וסיפורים בעלי אופי היתולי מתחת לקו הפרדה נעשתה אף היא בהשראת סגנונה הגרפי והתוכני של העיתונות המודרנית בת הזמן.[274]

׳האח׳ הלך אפוא בדרכה של העיתונות האורתודוקסית, שבמאמציה להתגונן מפני המודרנה הפנימה את דפוסי התארגנותה, אימצה את כלי מבטאה, וניהלה איתם שיח מתמיד.[275] בה בעת, כביטאונו של זרם חסידי שחרט על דגלו התבדלות מוחלטת מן התרבות הסובבת, התקשה העיתון להעניק לגיטימציה לדיאלוג עם הספרות המודרנית. משכך, בהזדמנויות חוזרות התאמצה המערכת לבדל את ׳האח׳ מיתר היוזמות העיתונאיות בנות הזמן.

בהתייחסות ישירה אל ׳המודיע׳, השבועון האורתודוקסי שהוציא לאור באותן שנים (1910–1915) אליהו עקיבא רבינוביץ (1862–1917), יצא העורך כנגד הגישה העומדת בבסיסו, הגורסת כי על העיתונות האורתודוקסית לחקות את הספרות המודרנית. התגובות המגוונות המגיעות לפתחו, כתב רוזנבלום, חוזרות ומבקשות להתוות את הדרך למאבק במגמות החינוך החדשות, וטוענות כי ׳עלינו לצאת כנגדם בנשקם הם, עיתוננו צריך להיות טבוע במטבע שטבעו הם בעיתוניהם הם, גם חדשות שנפשו של קטן מחמדתן צריך להימצא

---

[272] אופק, שם, עמ׳ 192.

[273] עוד על עיתונות הילדים בת התקופה ועל מאפייניה ראו: יגודז׳ינסקה, קורא עברי; הנ״ל, עולם קטן; בר־אל, בין העצים.

[274] מאמרים מדעיים פופולריים, שהופיעו בחלק מעיתוני הילדים בני הזמן, נעדרו מדפי ׳האח׳. גם מדורי חדשות היו נדירים ב׳האח׳, וככל שהופיעו בו הם גויסו להטמעת מסריו החינוכיים של העיתון, כמו למשל בדיווח על משפט ביילים, שלימד על ׳יד השם׳ בעולם: ׳וירא׳, האח, י״א חשוון תרע״ד (גיליון 3), עמ׳ 17–22.

[275] באר־מרקס, על חומות הנייר, עמ׳ 31–32; מנחם קרן־קרץ, ׳הפלס: עיתון אורתודוקסי ומאבקו ברוחות המודרנה בראשית המאה העשרים׳, קשר, 54 (2020), עמ׳ 43–75; הנ״ל, שקיעת האורתודוקסיה, במיוחד עמ׳ 130–131.

בו, ואז אולי יש תקווה, כי הקטנים האלה במשכם אחרי ה״ממתקים״, הם החדשות, יבלעו בתוכן, אגב, גם הדברים הטובים שבעבורם כל חרדתנו׳.

כנגד גישה זו פרס העורך את משנתו, והסביר כי ׳לא באלה תיוושע היהדות החרדית, לא בחיקויים אשר נחקה את רודפי הדת נצליח להתגבר עליהם׳. מתוך ניסיון להתכחש לחידוש הגלום בהשקפתו החינוכית טען רוזנבלום כי הספרות החדשה אינה המקור הראשוני והבלעדי לחטא, שהרי ׳גם אם היו ה״הַיינט״ וה״פרַיינד״ מלאים על כל גדותיהם פיליטונים של יראה ושקידה בתורה, גם אז לא היה היצה״ר בטל מן העולם׳. לדבריו, המאבק בעיתונות החדשה ובמגמות החילון שזו מייצגת, אינו אלא המשך של המלחמה ביצר, שמנהל כל יהודי מימים ימימה. לפיכך, עליו להיערך באמצעים המסורתיים. ׳הספרות הזמנית׳, כלומר, כתבי העת,

> אינה גם אחד מהאמצעים ההם, כוונתי, על ספרות שתהא דומה לצרתה בכל פרטיה. ספרות זו שהחומר יגבר גם בה על הצורה, ספרות כזו לא תביא אל המטרה. הקוראים, אם לא כולם, אך רובם, אינם משגיחים כי אם ביופי ובטוב טעם הדברים, הם אוכלים את ״הקליפה״ וזורקים את ״התוך״, אם תיתן להם חדשות ופיליטונים יסתפקו בהם ולא ישימו לב אל הדברים המוסריים, ובכל אופן לא תיגע באש הנעלמה, לא תזעזע את הניצוץ, אשר בלתו אי אפשר להתגבר על היצר ולעמוד במלחמת היהדות הנאמנה עם כל המפגעים והמכשולים שהיא פוגשת, לדאבוננו הגדול, בימינו אלה. אנחנו, כשאנו עוסקים בעריכת עיתון זה לתועלת המבוארה בגיליון הראשון, איננו נוטים לחשוב, כי במליצה חידות, ובקסם על שפתנו, נקח נפשות ונמשוך אחרינו את כל קוראיו, ופעמים רבות דווה לבנו על שאנו עוסקים ביצירת סיפור או בדיחה בה בשעה שהיה אפשר לעסוק בדבר טוב מזה, ואם התקווה להביא בזה את התועלת הרצויה מכריחה אותנו ומעבירתנו על דעתנו, והרי גם אנחנו נותנים לפני קוראינו, הקטנים עם הגדולים, סיפורים וציורים, אך בכל אופן לא נוכל למלא את כל העיתון דברים תפלים, להרבות הקליפה על התוך, להשתדל שיהיה דומה בדמותו ובצלמו לחבריו בשם ומנגדיו בדעה.[276]

השניות העולה מדברי העורך ביחס למדיום שבו פרסם את השקפותיו בולטת היטב במאמר זה, המבטא הסתייגות מן הז׳אנר העיתונאי, לצד הכרה ביתרונותיו; שאיפה לייצר רציפות ביחס לחיים המסורתיים, לצד הכרה בגודל השבר שאליו נקלעו בתקופה זו. ואומנם, חרף המיאוס שהביע מן העיסוק ב׳דברים תפלים׳, וחרף

[276] ׳בירור דברים וגילוי דעת׳, האח, ט״ז כסלו תרע״ג (גיליון 8), עמ׳ 68–71; שם, ל׳ כסלו תרע״ג (גיליון 10), עמ׳ 86–88; שם, ז׳ טבת תרע״ג (גיליון 11), עמ׳ 93–94.

רצונו להתמקד ב׳תועלת הילדים׳, כלומר, ׳בחינוך דתי מוסרי ולא השבעת רצונם הילדותי בלבד׳,[277] ׳האח׳ לא חסך מקוראיו הצעירים את מדורי הפנאי והשעשוע.[278]

לעיתים – אולי לנוכח קולות ביקורתיים ממשיים שהגיעו לאוזניו, ואולי מתוך חשש מפני תגובות עתידיות – נקט העורך בקו אפולוגטי שמטרתו לעמוד על ההכרח שבשימוש בחומרים מסוג זה. כך, לדוגמה, הביא בפני הקוראים משל העוסק בישראליק, ילד שובב, מפונק וחלוש קמעא, המסרב להכניס לפיו מאכלים מזינים או מים מורתחים שיגנו עליו מחשש הידבקות במגיפות. אביו, החושש לבריאותו, עמל להרתיח לו במיוחד ׳מי זאדע׳ (סודה) ו׳מי חמיץ׳ (קוואס), ואף מטפטף לתוכם סמים מעוררי תיאבון. לשאלת הבן, מדוע הוא מעודדו לשתות משקאות שמפניהם הזהירו בעבר, מסביר לו האב כי לוּ היה מציית לוֹ ואוכל את המזון המוגש לו, אזי מובן כי לא היה מדרבנו לכך; ׳אבל כשאתה עיקש וסרבן, פונה עורפך למאכלים שהם חייך ואורך ימיך, ושותה משקים שהמוות, חלילה, כרוך בהם, הריני מזרזך, מאונס, לפחות, על שתיית המשקים שאין בהם סכנת מוות, חלילה, ושאולי על ידם יגדל תיאבונך לאכילה׳. רוזנבלום, כדרכו, לא הסתפק ברמזים, וטרח לבאר לקוראיו את המסר בפרוטרוט:

> יש מתמיהים ושואלים על העיתון המופיע בליובאוויטש וזרח ממוסד תומכי תמימים: וכי האיך ההנהגה החב״דית נותנת יד למקרא עיתון עברי או זרגוני? ומה עניינה לדבר אל הילדים בחידות, בדיחות ושעשועים, משל ומליצה? והרי עליה להוכיח גלוי את העם ולהשכילם בדברים העומדים ברומו של עולם, ולצד עילאה מילין למלל, אך לא לטפל בילדים ולזרזם על מקרא ספורים של חול ולהביאם לידי עסק ובילוי זמן בזה? אבל, רבותי השואלים, לכם הצדקה לשאול כאלה, ולכם גם בושת הפנים, בהיות עיניכם סמויות מבלי ראות את רפיון נפשו של הדור הצעיר, את אור נשמתו הדועך, ואת תיאבונו אל התורה והמצווה ההולך ופוחת מיום ליום, אינכם רואים, או רואים ואינכם חוששים למצוא מזור וסמי מרפא לדור הבא...

המזון שחפץ האב להאכיל את בנו, הסביר העורך, הוא הלימודים הכלולים בתוכנית המסורתית: תנ״ך עם פירוש רש״י, גמרא, הלכות ואגדות – ׳עליהם יחיה האדם וכל העוסק בהם נשמתו שלמה ובריאה׳. אלא שהתיאבון אליהם בדור הנוכחי הולך ופוחת. במצב זה, כאשר בני הנוער חשופים ממילא לספרות החדשה על

---

[277] ׳תשובה כוללת׳, האח, י״א ניסן תרע״א (גיליון 18), עמ׳ 7.

[278] לא זו בלבד, אלא שבשלב מסוים אף פנה העורך לקהל הקוראים, והציג בפניהם שורה של שאלות שמטרתן לייעל את הפצת העיתון ולהתאים את תכניו לדרישת הציבור. בין היתר שאל את הקוראים הצעירים מה הם הסיפורים או המדורים החביבים עליהם ׳ובכלל באיזה אופן אתם מתייחסים אליו ובמה חפצכם?׳ (׳אחינו הילדים׳, האח, כ״ג ניסן תרע״ב [גיליון 25], עמ׳ 199–201).

שלל סכנותיה, יש לנקוט בדרך של פשרה. מוטב להגיש להם חומרי לימוד שיש בהם מן החידוש על מנת לקנות עמדה של שליטה בחינוכם, מכאן, ולטפטף לתוכם תכנים תורניים, מכאן:

> כשהדור הצעיר רפה וחלש, כשתיאבונו לתורה סר לגמרי, כשהוא להוט אחרי הקריאה בספרות המלאה בקצילים [Bacillus] מסוכנים לחיי היהדות, בספרים אשר נופת תיטופנה שפתותיהם ותוכם לענה ורוש, כשבניכם, אתם השואלים, בניכם ובני בניכם, מתפנקים ומתרשלים מעסוק בתורה, בגמרא ובסברא, כשהם קוראים יום יום בעיתונים המנעימים להם את חיי העולם הזה בתבלין של יצר הרע ובצבעים של השכלה והיגיון, בעת הזאת, האפשר הוא להתעלם ולבלתי עשות מאומה? [...] בעת הזאת, כשחיי הדור הבא יקרים לנו, כשמסורים אנחנו בכל נפשנו לשמירת בריאותם של הילדים לקיום תמימות נפשם וטהרת רוחם, מוזגים אנחנו כוס של מים מתובלים במליצה חידות, ואומרים לו: "שתה"! שתה מים מבורנו. מים מכוסים, מים שלא הקיא בהם, חלילה, כל נחש את ארסו ארס מינות דמשכא, מים שיש בהם כמה טיפים של התעוררות לתורה וליהדות, לאמונה ולמידות טובות, את המים האלה ישתו נא כל התלמידים, ישתו ויחיו. ועל המפקחים ומשגיחים עליהם, לתת בינה בליבם להבדיל בין מים למים. ולהשתמש גם באלה במידה הראויה, ולהאכילם אחרי כן לחם ובשר, חומש ותלמוד, עד אשר יהיו בריאים ושלמים, לבל יאונה להם כל רע מהרוחות המנשבות בעולם, לבר יתקררו חלילה בקור השורר בארץ בימינו, ולבל תתקלקל קיבתם באוכלם גם מאכל בלתי רגיל, לבל תימוט יהדותם גם בקוראם לפעמים בספר חיצוני; הנה זאת תורת החינוך והחובה אשר על מחנכינו ומדריכי הילדים. ואנחנו בתכננו את רוח הזמן ואת פעולתו על הצעירים ותלמידי החדרים נתעוררנו לצאת לעזרתם בחומר למקרא, חומר שיש בו צורה ונשמה מוסרִיית, וזאת הסיבה והטעם בהופעת עיתון לילדים ממוסד תומכי תמימים הדואג לדור הבא, והעומד הכן על המשמר לשמור על היהדות הנאמנה ולטעת נטעי נעמנים בקרן בן שמן, בלב הילדים והנערים הזך והטהור, התמים ורצוי מאוד...[279]

חרף ניסיונו של רוזנבלום לצייר את דפוסי פעולתו, ובתוכם את הוצאת 'האח', כהמשך רציף לשיטות החינוך הנהוגות מזה דורות, מן הדברים עולה בצורה מובהקת הכרתו בפשרות שיש לנקוט על מנת לבצר את אורחות החיים הדתיים בקרב חלקים נרחבים מן החברה היהודית. אם ישיבת 'תומכי תמימים' נצמדה לדגם קפדני

[279] 'סבה וטעם', האח, כ"ו אב תרע"א (גיליון 36), עמ' 1–6.

המבוסס על בידול מוחלט מן העולם הסובב ועל דרישה לציות מלא לתכתיבי החצר, הרי ש׳האח׳, בתור יוזמה מאוחרת בזמן, מבטא שלב מתון ופרגמטי בפועלה החינוכי ובמאבקה האורתודוקסי של החצר.

מאין נבע פרגמטיזם זה, ומה הם היסודות שעיצבו את התגבשותו מעל דפי העיתון? מעבר לזהות העורך ולפרשנות שהעניק לדרכה החינוכית והחברתית של חצר ליובאוויץ׳, ניתן להצביע על שני רעיונות שקיבלו מקום בולט במאמרי ׳האח׳. אלה מבטאים, כפי שאראה להלן, זיהוי מפוכח של כמה מן הדפוסים הבסיסיים שעיצבו את תהליכי המודרניזציה החינוכיים בחברה היהודית בת הזמן. אין זה מן הנמנע כי הנכונות להכיר בהם, ולספק להם מענה פרגמטי בזירה החינוכית, מקורה בניסיון שצברה חצר ליובאוויץ׳ בעשור וחצי שחלפו למן הקמת הישיבה, ואולי אף בכישלונו של המוסד להכות שורש בקרב האוכלוסייה המסורתית הרחבה.[280]

2. <u>׳אתם הערבים׳: ילדים כחיל החלוץ של המאבק האורתודוקסי</u>

מתוך דבריו האפולוגטיים של רוזנבלום שצוטטו לעיל עולה התחבטות פנימית באשר לעצם ההחלטה להקצות משאבים לפנייה אל ילדים צעירים. פנייה זו עשויה הייתה להיתפס, כפי שעולה מבין השורות, ככזו שכרוכה בקלות דעת ובסטייה מתחומי העיסוק הרציניים והנשגבים של החצר. מה, אם כן, עמד מאחורי הבחירה בקהל קוראים כה צעיר, ומה הוביל את החצר לנקוט בצעד זה בשעה שעיתוני ילדים מצויים היו בשלבי התפתחותם הראשוניים בחברה היהודית?[281]

התשובה הפשוטה לכך נעוצה בנסיבות הופעתו של העיתון, שצמח, כאמור, בעקבות תמיכתם הכספית של ילדים בישיבה. מובן, עם זאת, שהיענות החצר ונכונותה לרתום יוזמה זו לכדי עיתון שבועי, הונחתה בידי החשיבות המכרעת שייחסה לשדה החינוך, ותפיסתה אותו כזירה העיקרית של המאבק במודרנה שאותו הובילה. דומה כי לאחר כעשור וחצי של פעולה חינוכית, הבשילה בחצר ליובאוויץ׳ הכרה בכך שדור ההורים הוא, במידה רבה, דור אבוד, ואין עוד טעם בפנייה אליו. אם בעשורים הקודמים היו האבות נוזפים בבניהם הקוראים בספרים חיצוניים, וחוששים כי יילכדו ברשתה של ההשכלה, הרי שבימים אלה, הסביר אחד הכותבים, התהפכו היוצרות כך ׳שההורים עצמם מכשילים את בניהם ובנותיהם בדברים שאינם מהוגנים, ההורים עצמם מוסרים אותם בידי מחנכים זרים שנותנים להם חינוך חופשי ונוטה לכפירה ופריקת כל עול׳.[282]

---

[280] על כך ראו: לוריא, מלחמות ליובאוויץ׳, עמ׳ 125–126.

[281] מלבד ׳האח׳, עיתוני ילדים אורתודוקסיים הופיעו, למיטב ידיעתי, רק החל משנות העשרים בהוצאת ׳אגודת ישראל׳. ראו על כך: בר־אל, בין העצים, עמ׳ 33–37.

[282] משה הסופר, ׳אמור׳, האח, כ״ט ניסן תרע״ג (גיליון 30), עמ׳ 241–244.

עקבותיה של תובנה זו ניכרו ב׳האח׳ מייד עם הופעתו, כאשר הציג את דמותו של הילד המשכנע את אמו – שאיננה מבינה ׳מה אלה תמימים? ומה שם העיר? הם עניים אומללים, ואתה מה – גביר?׳ – כי עליהם להתגייס ולתמוך בישיבה באמצעות חתימה על העיתון.[283] בהמשך דרכו של ׳האח׳ התפתחה תפיסה זו והבשילה לכדי טענה מפורשת ומנומקת שלפיה הילדים ׳מוחם פנוי, ליבם טהור ונשמעים הם לדברי הכול. בליבם, אולי ימצאו דבריו [של ׳האח׳] מסילות׳.[284] טענה זו, לצד הסברה כי הילדים הם אלה שעשויים לגרום להוריהם להותירם בתוך מסלול החינוך המסורתי, הן העומדות מאחורי הפנייה הישירה אליהם.

האחריות שביקשה השקפה זו להטיל על הילדים הובהרה, למשל, באמצעות הדיון במדרש ׳בנינו ערֵבים בעדנו׳.[285] ׳עתה בימינו אלה׳, הסביר העורך, ׳לצערנו, אי אפשר לתבוע מההורים את קיום התורה, הם טרודים מאד, הם טובעים עד ממעל לראשם במים זדונים׳. לאחר כריכת דאגותיהם הכלכליות עם הקסם שהפעילו עליהם מוסדות החינוך המודרניים, קבע העורך כי: ׳שלושה שותפים הם: האב והאם ונותן הנשמה, ואין שני השותפים נמלכים בשותפם השלישי, ועושים בילד על דעת עצמם, והדעת קלה וחסרה, מרבים צורכיהם ודעתם קצרה, נבוכים הם, תועים בדרכי החיים, וכלום אפשר לתבוע מה, משיכור, מנבוך ומטרוד ואינו יודע את נפשו?׳ לפיכך, פנה העורך אל הילדים והכריז כי ׳אתם הערֵבים!׳, וכי עליהם ׳לגשת אליו׳, אל השותף השלישי, ׳בפיוס [...] עליכם לגשת בדורון, תורה שאתם לומדים, מנחה טהורה היא בכלי טהור, פיכם־טהור, הבל פיכם הבל שאין בו חטא... עליכם לגשת למלחמה. מלחמה ביצרכם הרע, מלחמה בכל הדברים המסירים את לבבכם מאחרי השם ותורתו. גיבורים אתם ילדים! גיבורי כוח עושי דברו!׳[286]

ניסיון הפסיחה על ההורים והפנייה הישירה אל הדור הצעיר ניכרו, למעשה, כבר בחיי הישיבה. על התלמידים ב׳תומכי תמימים׳ נאסר לעזוב את המוסד ולנסוע לבתיהם במשך שלוש שנים מיום הגיעם לישיבה,

---

[283] ׳הילד ואמו׳, האח, ט״ו כסלו תרע״א (גיליון 2), עמ׳ 3–6. יש לציין כי גם בתוך ההתייחסות הכוללת אל ההורים כאל גורם המאיים על חינוך ילדיהם, צייר ׳האח׳ את האמהות ואת בנותיהן כגורם שלילי מובהק, המאופיין בקלות דעת וברדיפה אחר הנאות חומריות, שהשפעתו על הבנים ועל צורת חינוכם מזיקה באופן מיוחד. ראו למשל: ׳סליחות׳, האח, כ״ד אלול תרע״א (גיליון 40), עמ׳ 3–7; ׳בנערינו ובזקנינו׳, האח, ד׳ שבט תרע״ב (גיליון 15), עמ׳ 113–117; ׳לא תבשל גדי בחלב אמו׳, האח, כ״ה שבט תרע״ב (גיליון 18), עמ׳ 137–138. וראו גם: ראובני, עולמנו הקטן, עמ׳ 275. התייחסויות אלה תואמות לגישתו של האדמו״ר מליובאוויץ׳, שדבק בתפיסה הרווחת בספרות החב״דית, שעיקרה התייחסות לנשים כאלגוריה לחומריות, וכן תלה בנשים את האחריות להידרדרות הדתית של הדור הצעיר. ראו על כך: רפפורט־אלברט, מאישה כחסידה, עמ׳ 442, הערה 20, עמ׳ 447–450.

[284] ׳שבת שירה׳, האח, ז׳ בשבט תרע״ד (גיליון 15), עמ׳ 113–115.

[285] מדרש תנחומא, ויגש, ב.

[286] ׳ויגש׳, האח, ל׳ כסלו תרע״ג (גיליון 10), עמ׳ 81–84.

וגם לאחר תקופה זו נדרשו לקבל אישור מיוחד לשם כך. איסור זה נבע מחוסר אמון בדרך החינוכית של הורי התלמידים, וכונן את הישיבה כספֵרה מסוגרת, שניתוקה מכוון גם כלפי הרובד הביתי.[287] חשיבותה המכרעת של ההתנתקות מן הסביבה המשפחתית הופנמה היטב על ידי תלמידי הישיבה עד כי גם הם, בפנותם מעל דפי 'האח' אל הקוראים, שיקפו אי־נחת מהתנהלות ההורים, והסבירו לילדים הצעירים 'שעליכם אחינו החובה גדולה יותר, כי לדאבון לב כל אוהבי התורה, הרי ההורים והאבות מקדימים להוציא את בניהם מן החדרים ולמוסרם לבתי ספר, לחנויות או לאמנות והרי ימי לימודם בחדר קצובים'.[288]

בין כותלי הישיבה קל היה לייצר ניתוק בין התלמידים ובין התפיסות החינוכיות והאידאולוגיות שרווחו בבתיהם. לעומת זאת, הפנייתה של קריאה זו אל ילדים צעירים, שחיו בבתיהם ובאו במגע יום־יומי עם משפחותיהם, הייתה בלתי סבירה בעליל. את הניתוק הגאוגרפי ביקש אפוא 'האח' להמיר בהפרדה סימבולית, המציגה את הילדים כישות נפרדת. תומתם של הילדים היא זו שממצבת אותם בספֵרה מנותקת, ומציאות חייהם כמי שמצויים ב'גן עדן', כאדם הראשון בטרם שחטא – 'כל עבודת כלכלה אין עליו [...] כי דבר אין לו עם העולם' – היא זו שמחייבת אותם להקדיש את עיתותיהם לעיסוק בתורה.[289]

ההכרה בערבוביה האידאולוגית שבצילה גדלים הילדים והייאוש הממשי שניבט מבעד לדפי 'האח' ביחס לאפשרות לרתום את דור ההורים למשימה, הולידו לעיתים קריאות למרד של ממש, ועידוד הילדים לסרב ללכת בתלם החינוכי שהתוו להם הוריהם. בהתייחסות משווה לאברהם המקראי, שגדל בקרב עובדי אלילים, וגילה את בוראו באופן פלאי בכוחות עצמו, תיאר העורך גם את תלמידי הישיבה. אלה גדלו, לדבריו, בסביבה משכילית, אך התנכרו לדרך שבה ביקשו הוריהם להוליכם, וקמו וגלו למקום תורה; בכך, הם ראויים להפוך לדגם לחיקוי לכלל הילדים בני התקופה.[290] דברים דומים הביא העורך גם בתוך שיחתם של ילדי 'חדר' שתהו בינם לבין עצמם כיצד הלך שולל דור המדבר – 'דור ההורים' – אחר עדות המרגלים, ומאס בארץ המובטחת. על רקע זה הכניס העורך לפי הילדים את ההחלטה הנחושה: 'אנחנו לא נאבה ולא נשמע בזה לאבותינו. אומנם

---

[287] לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 81.

[288] אחיכם הילדים הלומדים בחדרים פה, 'אחינו הילדים!', האח, ט"ז אדר תרע"ב (גיליון 21), עמ' 159–162. גם אל מאמריהם וסיפוריהם של כותבים נוספים בעיתון חלחל הרעיון שהילדים הם אלה שבכוחם להשפיע על הוריהם, ולא להפך. ראו למשל: שח"ל, 'מכתב אל המערכת', האח, ט' אייר תרע"א (גיליון 21), עמ' 6; יוסף הלוי גאלדבערג, 'דאתי מינן מילף יליף', האח, כ"ז תשרי [ד' חשוון] תרע"ג (גיליון 2), עמ' 20–23.

[289] 'החדר: גן עדן הילדים', האח, כ"ה תשרי תרע"ב (גיליון 1), עמ' 1–3. וראו גם: 'דבר בעתו', האח, ג' אלול תרע"א (גיליון 37), עמ' 1–6; 'שני יצרים', האח, י"ז אלול תרע"א (גיליון 39), עמ' 1–3.

[290] 'זרע אברהם', האח, ט' חשוון תרע"ב (גיליון 3), עמ' 1–4.

חייבים אנחנו בכבודם, אבל בהמרותם פי השם, כשאינם מאמינים בו ובמשה עבדו, לא נלך, חלילה, בעקבותם. אנחנו הילדים נכונים לעשות ולשמוע את כל אשר יצווה עלינו על ידי עבדיו הנביאים והחכמים לומדי התורה׳. את התוקף והסמכות לצאת כנגד הוריהם שב והביא העורך מתוך הסיפור המקראי, כאשר ציטט מפיו של אחד הילדים: ׳הלוא כה דבר השם: ״וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה, והבאתי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה״׳.[291]

3. <u>׳מטרה׳ ו׳תכלית׳: המציאות הכלכלית, השיח הפרגמטי והפנייה אל ההורים</u>

הפנייה הישירה אל הדור הצעיר והטלת האחריות לדבקות בחינוך המסורתי על כתפיו תפסה מקום בולט מעל דפי ׳האח׳. מובן, עם זאת, כי העיתון לא ויתר לחלוטין על הפנייה אל ההורים ואל המחנכים; החתימה על העיתון, אחרי הכול, צריכה הייתה להיעשות בתיווכם.[292] אלא שלעומת ההצגה הפשטנית והחד־ממדית של בחירות ההורים במאמרים שכוונו אל ילדיהם, מעידים המאמרים שכוונו אל ההורים על קריאה נכונה של המפה החינוכית והחברתית בת הזמן, ועל זיהוי מפוכח של השיקולים שהנחו את בחירותיהם של הורים רבים.

התמורות הכלכליות והחברתיות שפקדו את יהודי האימפריה במחצית השנייה של המאה ה־19 – הגידול הדמוגרפי, עלייתה של מערכת קפיטליסטית מתועשת, השינויים התעסוקתיים שנלוו אליה, כוחו הסוחף של המעבר לערים הגדולות – כל אלה מילאו תפקיד רב משמעות בתהליך העדין של פרימת מסגרות החיים המסורתיות של החברה היהודית. ואולם, המנהיגות הדתית, בבקשה להתגונן מפני המודרנה, התקשתה לזהות בתמורות אלה – שהן מטבען, חמקמקות ובלתי ניתנות לעצירה – את האיום הנשקף לדפוסי החיים המסורתיים, ואת המנוע העיקרי לתהליכי החילון. עיקר ביקורתה כוונה אפוא כלפי חידושים אידאולוגיים מובחנים.[293] והנה, ניתוח פניותיו הישירות והמרומזות של ׳האח׳ אל ציבור ההורים – שחלקים נרחבים ממנו שקועים היו במאבק קיומי בתוך מציאות כלכלית סבוכה – מלמד כי בשלב זה הצליחה האורתודוקסיה לעמוד

[291] במדבר יד, לא; ׳שיחת ילדים׳, האח, כ״ט סיון תרע״א (גיליון 28), עמ׳ 3.

[292] ראו למשל: ׳ויחי׳, האח, ח׳ טבת תרע״ד (גיליון 11), עמ׳ 81–84. על הפנייה הכפולה של ספרות ילדים למבוגרים ולילדים ראו: Zohar Shavit, 'The Double Attribution of Texts for Children and How It Affects Writing for Children', *Transcending Boundaries: Writing for a Dual Audience of Children and Adults*, ed. Sandra L. Beckett, New York–London 2012, pp. 83–97. על מלמדים כגורם מתווך בהפצת ׳האח׳ ראו להלן, הערות 310–312.

[293] ראו על כך: ברטל, מאומה ללאום, עמ׳ 152–155.

על טיבו של התהליך שהוביל רבים לאמץ דפוסי חיים חדשים, ולהבין את המוטיבציה שבשמה פנו הורים רבים לניסיונות השתלבות במערכות חינוך מודרניות שתספקנה לילדיהם מענה לדרישות התקופה.[294]

במי ובמה האשם למצבו הירוד של החינוך המסורתי? שאל העורך לא פעם, והשיב: 'עוד הילד בחיתוליו וכבר דואגים אביו ואמו לתכליתו, על המחיה ועל הכלכלה, ומתנפלים הם על הלמודים הזרים למצוא על ידם חיית נפשם, מבלי שים אל לב, כי בבולעם את הלימודים ההם, בהכרח יבוא אל קרבם גם עוקץ הכפירה וקץ המינות אשר יחלחל את מעיהם וימית את רגש יהדותם'.[295] השאלה 'מה תהא תכליתו' של הילד,[296] כלומר, הדאגה לעתידו המקצועי והכלכלי, הובנה כמניע המרכזי לנהירתו של הציבור היהודי אחר לימודים כלליים, והולידה את הרצף ששב והוזכר לגנאי מעל דפי 'האח': 'מטרה, תכלית, גמנסיא'.[297]

דומה כי התגובה המיידית של העורך ושל שותפיו הכותבים נטתה לבטל את ערכן של אותן טרדות כלכליות, להטיף לדחיקתן לטובת חובתו הראשונה של הילד – 'המסירות לאלוקים חיים, אלה הם כל ענייניו, לתכלית זו נוצר ונולד',[298] ואף לרמוז כי הדאגה לעתיד המקצועי אינה אלא אמתלה לרדיפה אחר הנאות חומריות וחיי שעה.[299] אחד הכותבים אף הרחיק לכת ודימה את האימהות המוציאות את בניהן מה'חדר', ומוכנות להקריב את יהדותם על מזבח ההצלחה הכלכלית, לאותן אימהות שבתוך זוועות החורבן אכלו את בשר ילדיהן: 'שבשביל יראת ה"רעב" הם מפסידים את ילדיהם ומשחיתים את נפשם ונשמתם הנתונה להם מאת כבוד אלוקי ישראל, כי על כן קורא הנביא בעיניים מלאות דמעות מרות, נשים רחמניות בישלו ילדיהן!'.[300]

אומנם, הניסיון לתאר את הלימודים הכלליים כמסלול רצוף מהמורות רוחניות, ואת ההורים הבוחרים בו כמי שעוקרים מלב ילדיהם את אמונתם ואת זהותם הדתית, היה אינטואיטיבי ביחס לדפוסי המאבק

---

[294] ייתכן שלהבנה זו תרמה גם הביקורת שהופנתה כלפי הישיבה מכיוונים שונים, ובכלל זה מחוגים חסידיים־חב"דיים שטענו כי אין ביכולתה של הישיבה להבטיח את עתיד בוגריה. ראו על כך: לוריא, מלחמות ליובאוויץ', עמ' 71–72. על מאמצי הישיבה לדאוג לתעסוקת בוגריה ולכוונם למשרות תורניות ראו שם, עמ' 95, 115–116.

[295] 'מעשה בדגים', האח, י"ב סיון תרע"ב (גיליון 32), עמ' 258–259.

[296] ראו למשל: 'דודל', האח, ט' אייר תרע"א (גיליון 21), עמ' 1–4.

[297] 'רשמי־מסע', האח, כ' שבט תרע"ג (גיליון 17), עמ' 142.

[298] 'קדושים תהיו', האח, כ"ד ניסן תרע"ג (גיליון 29), עמ' 233.

[299] ראו למשל: שמש דמתא אירקוטסק [יצחק צבי ברודוצקי], 'עקדת יצחק', י"א חשוון תרע"ג (גיליון 3), עמ' 26–27. וראו גם: 'תולדות', האח, כ"ה חשוון תרע"ג (גיליון 5), עמ' 41–45.

[300] איכה ד, י; משה הסופר, 'אמור', האח, כ"ט ניסן תרע"ג (גיליון 30), עמ' 241–244.

האורתודוקסיים בהשכלה ובחילון, אך לא יעיל מתוך נקודת המבט הפרגמטית שעמדה בבסיס הדאגה ליכולת ההתפרנסות של הדור הבא. העורך, שהיה ער לכך, לא הסתפק אפוא בהצגת הנזק הרוחני, וביקש לתמוך בפרוגרמה החינוכית של 'האח' גם באמצעות טיעונים מעשיים. המחשבה כי באמצעות לימוד מקצוע יוכלו ההורים להבטיח את עתידם הכלכלי של ילדיהם, הסביר, היא בעיקרה שגויה. כך, כאשר תיאר בפני הקוראים את חלומות פרעה, הקביל זאת לחלומות ההורים אשר 'דואגים לתכלית בניהם ובנותיהם, ולתכלית זו מוסרים הם אותם לבתי ספר שונים לעשותם לרופאים ורוקחים וכדומה, והינם מבלים בזה ימים רבים הם ובניהם ובנותיהם'. ואולם, 'והנה חלום' – במהרה מתברר כי אותו 'חלום', שהופיע בתחילת הדרך כשאיפה עזה, הופך בהמשך ל'חלום' מסוג אחר, כלומר, למצג שווא: 'הבנות יושבות עד שראשן מלבין, והבנים יוצאים את הארץ, יוצאים מחוג ציבור עברי, יוצאים מחיי משפחה עברית, ואינם באים לתכלית זו שהוריהם איוו וקיוו להם, ותחת שנים טובות רבות אשר בילו במקומות ובחוגים שונים יוצאים פרים או פרות רעות מראה ודלות בשר ורוח מאד'.[301]

העתיד שצייר 'האח' לבוגרי הגימנסיות והחינוך המודרני היה עתיד קודר. המכסות שהגבילו כניסת יהודים להשכלה הגבוהה, רוחות האנטישמיות שהקשו על השתלבותם בשוק התעסוקה, התנועות המהפכניות, ההרסניות לדעת העורך, שלכדו אותם בציפורניהן והובילו להידרדרותם המוסרית – כל אלה הנחילו לצעירים מפח נפש, שהגיע לעיתים עד לידי אובדנות:

> כשהבן פושט את צווארו על פסי מסלת הברזל, וכשהבת נותנת בכוס רעל עיניה, בשביל שבחינתם בגמנזיום לא עלתה יפה, כשהם מאבדים את עולמם בשעה אחת על איוולת ופתיות – על אלה אני בוכיה, כי ירד עמי מאד, נפול נפל לבו, נשתה גבורתו וכשיכור עברו יין כן הוא מתבוסס ומתגולל, ולא בקיאו, כי אם בקיא אחרים, זרים ונוכרים אשר שתו לשוכרה וישכרו גם אותו וימירו כבודו בקלון.[302]

אל מול חניכי בתי הספר המודרניים, אשר 'מוסרים נפשותיהם על הלימודיות בשעה שעיניהם רואות כי לא יועילו בהן לנפשן מאומה, ויגעים הם ימים ולילות, גורסים ושונים, ושוקדים על דלתות בתי הספר מבלי אשר

---

[301] 'מקץ', האח, כ"ד כסלו תרע"ד (גיליון 9), עמ' 65–68.

[302] 'בוכה ומתנחם', האח, ה' אב תרע"א (גיליון 33), עמ' 1–2. וראו גם: 'שני יצרים', האח, י"ז אלול תרע"א (גיליון 39), עמ' 1; י"ב נאאודאוויץ, 'הפורש מן התורה פורש מן החיים', האח, כ"ז שבט תרע"ג (גיליון 18), עמ' 152.

יתקבלו גם לאחד מהם׳,[303] הציב ׳האח׳ את בוגרי החינוך המסורתי. האחרונים, ביקש להוכיח להורים הדואגים לעתיד ילדיהם, מסוגלים להשתלב בחיי המעשה ללא כל קושי, ולהרוויח את לחמם בכבוד.

ההמשגה של ׳האח׳ חרגה, כאמור, מן ההסבר האידאולוגי הצר, והכירה בפן הכלכלי שהנחה את התמורות התרבותיות־החינוכיות בתוך החברה היהודית. מכתיבתו של רוזנבלום אף עולה כי הכיר היטב את האתגרים ואת האילוצים הכלכליים ואת מבנה שוק התעסוקה בן זמנו. אף על פי כן, גם כאן הפגין רוזנבלום שניות שביסודה ניסיון להיאחז בדפוסי העבר. בפניותיו להורים ובדבריו על העתיד הצפוי לילדיהם הוא התעלם בעקביות מן השינויים העמוקים שהתחוללו בדפוסים התעסוקתיים, מעלייתם של המקצועות החופשיים, ומן הקושי להוסיף ולהתפרנס ממסחר וממלאכה בעידן של מצוקה כלכלית חריפה. את הדאגה לעתידו של הדור הצעיר ביקש לשכך באמצעות תמונת עבר אידילית:

> אבותינו עוד [עד] לפני שנים לא רבות חינכו את ילדיהם וילמדום תורה ומצוות ושמירת היהדות בכל דקדוקיה מבלי אשר עלתה על ליבם כלל השאלה: איככה יחיו בארצות גלותם ואיך יתקיימו בין מצרי החוקים המגבילים את זכויות היהודים [...] כל אדם מישראל גידל את בניו לתלמוד תורה, גם אז לא נעלם מכל איש כי לא כל תלמידי החדרים יהיו רבנים ומורי הוראה בישראל, גם אז לא לכל היתה התורה קרדום לחפור בה, ולא הכל התפרנסו ממנה. רבים רבים שלחו במסחר ידיהם, במקנה וקניין, במשא ובמתן, ובכל זאת לא דאגו לאחרית בניהם ולתכליתם, שמא לא תמצא ידם לפרנס את עצמם ואת בני ביתם, בשבתם בבית תלמודם עד ימי נישואיהם.[304]

הניגוד שביקש ׳האח׳ ליצור בין העתיד המבטיח והיציב הצפוי לבוגרי החינוך המסורתי והישיבתי ובין העתיד העגמומי ורווי התסכול הצפוי לבוגרי החינוך המודרני הודגש, למשל, בסיפור מפרי עטו של אחד הכותבים. מרדכי לפידות, חסיד שנישא לאישה שביקשה ׳לעשות את הבית הזה לאינטיליגנטי במלוא מובן המלה׳, נאלץ להתמודד עם בקשותיה החוזרות ונשנות לשלוח את בנם לגימנסיה במקום מגוריהם, באחת מערי רוסיה הפנימית. לנוכח האמתלות השונות שבהן דחה לפידות את דרישתה מדי שנה בשנה, הטיחה בו אשתו כי ׳חפץ אתה לעשות את בני לבטלן׳. בתשובתו הדהד לפידות את תפיסתו החינוכית־הכלכלית של ׳האח׳, כאשר טען: ׳הנה אנוכי איש בלתי לומד, ובכל זאת חנני אלוקים ויש לי כול, והמלומדים משכימים לפתחי ומבקשים עבודה׳. חיזוק לדבריו הופיע ׳כמו מן השמים׳ כבר למחרת היום, כאשר בזה אחר זה פקדו את ביתו שני צעירים

---

[303] ׳אספת היצרים׳, הוספה להאח, א׳ ניסן תרע״ב (גיליון 23), עמ׳ 181–182.

[304] ׳דבר אל ההורים׳, האח, ט״ז חשוון תרע״ב (גיליון 4), עמ׳ 25–26.

בני עיר הולדתו 'זה לעומת זה'. הראשון, גרינבלאט, משכיל ובוגר אוניברסיטה, נאלץ לזנוח את שאיפתו להפוך למהנדס לטובת משרה כסגן מנהל חשבונות בבנק בעד משכורת של 60 רובל לחודש. 'בעיתים האלו', יישב את תמיהתו של לפידות, 'אין מקשין קושיות כאלה על בן יהודי. אנוכי אומר עתה, כי מוטב להתלמד איזה אומנות גסה מהתלמד בבתי מדרש כאלה. הרדיפות שם אי אפשר לצייר, ואין מניחין לגמור בשום אופן'. לעומתו, יעקב, האורח הבא, עבר בבית לפידות בדרכו לעיר נ', שם הוצעה לו משרת רבנות בשכר של 80 רובל לחודש.[305] את המסקנה – המקפלת בחובה את התובנה המרכזית שביקש 'האח' לחזור ולהבהיר לקוראיו, ולאורה ביקש להנחות אותם בהתוויית דרכם החינוכית – שתל הכותב בפי הצעיר המשכיל בעצמו: 'מוטב להיות רב, מהיות דוקטור או אינזשינער'.[306]

4. <u>'האח' והציבור הרחב: התקבלות העיתון</u>

עד כמה הצליח 'האח' להגיע אל קהל היעד שאליו כיוון, ולקדם את הפרוגרמה החינוכית שבה דגל? בהוציאה לאור את 'האח' כיוונה חצר ליובאוויץ', כאמור, אל ציבור מסורתי רחב. אף על פי כן, עיון בגבולות תפוצתו הגאוגרפית מלמד כי העיתון התקשה להכות שורש ולפרוץ אל מעבר לעדות החב"דיות. מאחר ש'האח' נהג לפרסם את שמות הילדים שתרמו לו, ניתן להתחקות אחר הכיוונים שאליהם התפשט בקלות יחסית. בחינה

[305] הנתונים שהציג מרדכי זלקין ביחס לתקופה הנדונה כאן מלמדים כי משכורתו של רב בקהילה עירונית אכן עמדה על ממוצע של כ־130 רובל בחודש (זלקין, מרא דאתרא, עמ' 129). מרבית המיועדים לתפקידי רבנות, עם זאת, מצאו את פרנסתם בעיירות קטנות, ובהן הייתה משכורתם נמוכה בהרבה (כ־38 רובל בחודש, לדברי זלקין, בדומה לרמת ההכנסה הממוצעת של בני המעמד הבינוני בעיירות). נוסף על כך, לעיתים קרובות ההבטחות הכספיות שניתנו לרבני העיירות הקטנות לא מומשו במלואן (זלקין, שם, עמ' 130). עוד על מעמדה הכלכלי הרעוע של הרבנות בתקופה זו ראו לעיל, בפרק הרביעי, בסמוך להערות 109–113.

[306] חיים יהושע שיפמאן, 'ממחזות החיים', האח, כ"ז תשרי תרע"ג (גיליון 1), עמ' 7–10. ראו גם את מסקנתה של בת העשיר בסיפור נוסף מפרי עטו של שיפמן, הנישאת לבן ישיבה ומגלה 'כי אך שקר בדו אלה הסופרים על בחורי הישיבה כי "לא יוצלחים" המה, היא שמעה את כל דבריו כי בהשכל ודעת המה, שופט מישרים על כל דבר, ושאר רוח לו על כל הבחורים המתמשכלים' (חיים יהושע שיפמאן, 'מאטעלע', האח, י"ח אדר א' תרע"ג [גיליון 21], עמ' 173). ניגוד דומה בין עתידם של בוגרי הישיבה לזה של תלמידי הגימנסיה הוצג גם בסיפור המרכזי שהובא ב'האח' בשנתו הראשונה. שם הפך דוד'ל, גיבור הסיפור, לחתנו של זלמן 'איש עשיר נכבד [..] תם וישר' מהעיר הגדולה ו' [ויטבסק]. זלמן זה מאס בצעירי עירו 'כי רובם השחיתו את דרכם ויפרקו מעליהם עול תורה', ובחר לו את דוד'ל לחתנו. האחרון נתמנה למנהל בבית מסחרו הגדול של חותנו, 'ויוכיח לעיני כל באי בית מסחרם, כי ידיעת המסחר לא נפלאת היא גם מחובשי בית המדרש, וכי רק ימים מספר דרושים לתלמידי הישיבות בעלי הכישרון וכבר יודעים הם את הליכות העסק' ('דודל', האח, א' סיון תרע"א [גיליון 24], עמ' 5–7). הזיקה בין הנאמנות למסורת ובין הנאמנות לשלטון משמשת אף היא מנוף להצלחתו של דוד'ל, שטווה קשרים עסקיים עם שרים ופקידי צבא, ובזכותם אף הצליח להציל את בן דודו, שהידרדר בעקבות לימודיו בגימנסיה לרדיקליזם ולמהפכנות, מעונש מוות (שם, כ"ב סיון תרע"א [גיליון 27], עמ' 5–7).

של מדור התרומות מעלה כי העיתון הגיע לאזורים נרחבים – כולם בתחומי האימפריה הרוסית: מפלך קורלנד בצפון ועד רוסיה החדשה בדרום, לכמה מערי פולין, ואף לפטרבורג שבפנים רוסיה. ואולם, תוואי ההתפשטות חופף במידה רבה את מפת פריסתן של העדות החב״דיות בנות הזמן:[307] בעוד שערים ועיירות שמוקמו בריכוזים חב״דיים גדולים כמו פלכי מינסק, ויטבסק, מוהילוב וצ׳רניגוב, מיוצגות באופן בולט ברשימות החותמים, הרי שקוראים שמוצאם בערים ובעיירות בוולין, פודוליה, וקייב – אזורים שבהם לא התבססה החסידות החב״דית – כמעט ולא נזכרו מעל דפי העיתון.[308]

הזיהוי המסתמן של קוראי ׳האח׳ עם ילדים מעדות חב״דיות אין בו כדי לטעון כי מדובר בפרופיל אחיד של קוראים. גודלן של העדות החב״דיות בנות הזמן, פריסתן הגאוגרפית הנרחבת, התפלגותן לחצרות שונות – כל אלה ועוד הניבו, כפי שהראיתי בפרק זה ובפרקים הקודמים, גיוון דתי, חברתי ותרבותי עשיר בתוכן. אין ספק כי בתוך קהל קוראים זה היה פלח שהזדהה עם המסר הקנאי של העיתון, ונשא עיניו אל המודל הישיבתי הבדלני שביקש לקדם. פלח זה מיוצג היטב במכתבים שנדפסו מעל דפי ׳האח׳, החושפים תחושה של קשר אמיץ בין תלמידי הישיבה ובין הקוראים.[309] ואולם, מכתבים אלה בוודאי אינם משקפים את הלך הרוח של כלל הקוראים; קוראים המזדהים באופן מלא עם הטון האידאולוגי של העיתון הם, על פי רוב, אלה שמאמצים דפוסים של קריאה פעילה וכותבים לעיתון, והמערכת נוטה אף היא להעדיף מכתבים המביעים הזדהות עם מסרים אלה על פני אחרים. לעומת הפלח שהביע הזדהות אידאולוגית מלאה עם עמדות העיתון מגיעות עדויות – גם אם לא רבות – ממקורות אחרים, המלמדות על אופנים נוספים שבהם שולבה הקריאה ב׳האח׳ בתוך מערכות ותפיסות חינוכיות מגוונות. הקוראים מאוכלוסיות אלה עשויים היו להזדהות עם מסריו הרחבים של

---

[307] ראו לעיל, בפרק הראשון, מפה 1.27.

[308] ניתוח מספרי – אף שהוא מבוסס על הערכות גסות – עשוי לספק מסקנה מעט שונה. לדברי רפאל נחמן כהן, תלמיד הישיבה, העיתון הודפס מדי שבוע בכ־5,000–6,000 עותקים (כהן, ליובאוויץ׳ וחייליה, עמ׳ 90, 115. העורך אף הוא, כאשר התייחס לתפוצת העיתון, מדד את מספר הקוראים באלפים: ׳בראשית־נח׳, האח, כ״ז תשרי תרע״ג [גיליון 1], עמ׳ 1). הקהילה החב״דית ברוסיה בת התקופה הורכבה מעדות חסידיות שפעלו בכמה מאות קהילות (מסד הנתונים שברשותי מונה 134 קהילות שעל קיומן יש עדות מפורשת. בשל ההרכב החסר של המקורות ברור כי זהו תיעוד חלקי). היות שכל גיליון עיתון שימש קוראים רבים, סביר להניח כי בקהילה ממוצעת לא היה צורך ביותר מאשר כמה עשרות בודדות של גיליונות. ככל שהנתונים באשר לתפוצת ׳האח׳ מהימנים, ייתכן, אפוא, שהוא הגיע גם אל ילדים שלא הגיעו מבתים חב״דיים. אף על פי כן, תפוצתו נותרה כאמור, בתחומי ההתפשטות הגאוגרפית של העדות החב״דיות, ולפיכך מובן כי הם שימשו סוכני התפשטותו המרכזיים.

[309] ראו על כך: ראובני, עולמנו הקטן, עמ׳ 280.

'האח' בדבר טיפוח החינוך המסורתי וחשיבותם של הלימודים התורניים, מבלי לחוש מחויבות מלאה לקו הבדלני שקידם העיתון.

מכתבים ותרומות שהגיעו ל'האח' מילדי 'חדר' שהתאגדו יחד,[310] כמו גם פניות שנעשו מעל דפי העיתון אל 'מלמדים',[311] מצביעים על כך שמודל ההפצה העיקרי שלו עבר דרך מוסדות חינוך, ודרך מורים ומחנכים שחשפו את התלמידים לתכניו, ולעיתים גם אספו באופן מרוכז את דמי החתימה על העיתון מאת תלמידיהם.[312] שני מחנכים כאלה, והמוסדות החינוכיים שאותם הובילו, מספקים הצצה אל הסביבה הרבגונית שבתוכה נקרא 'האח'.

יוסף הלוי גולדברג היה אחד הכותבים שתרמו מפרי עטם ל'האח' דרך קבע, למן השנה השנייה להופעתו.[313] את כתיבתו ב'האח' יש לראות כהמשך ישיר לשותפותו בכתבי עת אורתודוקסיים נוספים בני התקופה, כדוגמת 'המודיע'.[314] עם זאת, העמדות שהביע בכתיבתו הציגו שניות ביחס לעיקרון הפעולה האורתודוקסי ולנקיטה בדפוסים ארגוניים ופוליטיים מתבדלים, וקראו לפעולה נרחבת בקרב הדור הצעיר לשם חיזוק זיקתו ליהדות.[315] סיפוריו של גולדברג ב'האח' – כמרבית הסיפורים שהובאו בעיתון – העמידו במרכזם את ילדי ה'חדר' ואת הווי החיים בו. אף שמפעם לפעם הטמיע בסיפוריו את רעיונותיו המתבדלים של 'האח' – כך, למשל, כאשר ביקש לצאת נגד הלימודים בגימנסיה[316] – הרי שעל פי רוב הם הוקדשו לחינוך ילדי

---

[310] ראו למשל: האח, ד' שבט תרע"ב (גיליון 15), עמ' 120; 'מכתבי אחים', האח, ט' אדר תרע"ב (גיליון 20), עמ' 156; 'מכתבי אחים', הוספה להאח, א' ניסן תרע"ב (גיליון 23), עמ' 185. שמות הילדים שנדפסו לעיתים בשולי הגיליון קיבצו גם הם תורמים וחותמים רבים מאותן ערים.

[311] מנהלי מוסד תומכי־תמימים, 'לשנה טובה', האח, כ"ד אלול תרע"א (גיליון 40), עמ' 7; האח, א' אלול תרע"ב (גיליון 43), עמ' 345–346; 'בראשית־נח', האח, כ"ז תשרי תרע"ג (גיליון 1), עמ' 2–3.

[312] ראו גם: כהן, ליובאוויץ' וחייליה, עמ' 90.

[313] למאמריו וסיפוריו ב'האח' ראו: תולדות האח, לפי המפתח. נוסף על כך, גולדברג נמנה גם בין תורמי הכספים לעיתון. ראו: 'נדבות אחים', האח, י"ב טבת תרע"ב (גיליון 12), עמ' 96; כ"ח טבת תרע"ג (גיליון 14), עמ' 120.

[314] ראו למשל: יוסף הלוי גאלדבערג, 'דברי סופרים: יקרא דשכבי', המודיע, 25 באוקטובר 1912, עמ' 77; הנ"ל, 'דברי סופרים: באברויסק', המודיע, 2 בינואר 1914, עמ' 189; הנ"ל, 'פיליטון קטן: תפוחים ופרחים', המודיע, 8 במאי 1914, עמ' 442–443.

[315] יוסף הלוי גאלדבערג, 'מעשים הבו לנו', המודיע, 20 בספטמבר 1910 [3 באוקטובר על פי הלוח הגרגוריאני], עמ' 362–364.

[316] יוסף הלוי גאל[ד]בערג, 'הנשבה בין הגוים', האח, י' תמוז תרע"ב (גיליון 36), עמ' 291–294; הנ"ל, 'דאתי מינן מילף יליף', האח, כ"ז תשרי [ד' חשוון] תרע"ג (גיליון 2), עמ' 20–23; הנ"ל, 'הפגישה', האח, כ"ז שבט תרע"ג (גיליון 18), עמ' 148–152; שם, י"ח אדר א' תרע"ג (גיליון 21), עמ' 173–176.

ה׳חדר׳ למידות טובות, ולטיפוח היושרה והמוסריות שלהם.[317] בדומה לכך, עבודתו החינוכית, והאופן שבו שילב את הקריאה ב׳האח׳ בתוכנית הלימודים, מלמדים אף הם על פרשנות שונה קמעא מזו שהעניקה המערכת למסר האידאולוגי של העיתון. בחאלוי (פלך מינסק), שבה התגורר בראשית הופעתו של ׳האח׳, היה גולדברג אחד משלושת המלמדים המקומיים, ונחשב ׳מן המחדשים׳. את ׳האח׳, לדברי בני העיירה, הקריא לתלמידיו במסגרת שיטת ׳עברית בעברית׳ שאותה הנהיג בחדרו.[318] גם בבוברויסק, שאליה הגיע בשנת 1913, לא היה חלק ממערכת החינוך המסורתית, אלא נתמנה למורה בבית הספר ׳יהודי׳.[319] מכתב שנשלח ל׳האח׳ מאת תלמידיו בבוברויסק מעיד כי גם שם הכניס את העיתון לכיתתו.[320] נראה אפוא כי גולדברג, עם דבקותו בחינוך תורני, ועם האהדה שרחש לחינוך הישיבתי, הזדהה גם עם עמדות מודרניות־מתונות בעלות גוון לאומי או עברי, ובתוכן שילב גם את הקריאה ב׳האח׳. את ההתרסה כלפי הלימודים בבתי הספר הרוסיים, כפי שביטא אותה בכתיבתו בעיתון, ניתן, בהלימה לכך, לפרש כניסיון להתאים את כתיבתו לבמה שבה פרסם, כמו גם כהתנגדות אידאולוגית למגמה הרוסיפיקטורית, שמקורה בנטייתו הלאומית.

עדות נוספת על קריאת ׳האח׳ במסגרת חינוכית מודרנית מגיעה מנבל (פלך ויטבסק). ׳החדר המתוקן׳ שפעל בעיירה, והאוכלוסייה החב״דית־הציונית שהכניסה את ילדיה בשעריו, תוארו לעיל במספר הקשרים על יסוד זיכרונותיו של מנחם אוריאלי, שהחל את לימודיו בו בשנת 1910.[321] ׳חדר׳ זה, של המלמד מנדל ירשין,

---

[317] ראו למשל: יוסף הלוי גאלדבערג, ׳יוסי שותק׳, האח, ט׳ אדר תרע״ב (גיליון 20), עמ׳ 155–156; שם, כ״ג אדר תרע״ב (גיליון 22), עמ׳ 172–174; הנ״ל, ׳מוסר כליות׳, האח, י״ב סיון תרע״ב (גיליון 32), עמ׳ 260–262; הנ״ל, ׳מדה כנגד מדה (מזכרונותיו של נער בעל תשובה)׳, האח, ז׳ אלול תרע״ב (גיליון 44), עמ׳ 353–358; הנ״ל, ׳לשון הרע׳, האח, ב׳ כסלו תרע״ג (גיליון 6), עמ׳ 52.

[318] ׳חאלוי׳, ספר בוברויסק, ב, עמ׳ 769.

[319] על בתי הספר שפעלו בבוברויסק בתקופה זו ראו: סלוצקי, קהילת בוברויסק, עמ׳ 79–82. בית ספר בשם זה אינו מופיע בסקר שערך הסניף המקומי של חברת ׳מפיצי ההשכלה׳ בעיר בשנת 1910, שתוצאותיו מובאות שם. ייתכן כי היה זה תלמוד התורה העירוני, הנזכר שם, או מוסד חינוכי קטן או ארעי שלא נכלל בסקר זה, וייתכן שזהו בית ספר שנוסד בשלוש השנים שעברו מאז ועד שעבר גולדברג לעיר. לענייננו, עם זאת, חשוב השימוש של גולדברג עצמו, בכתבו ל׳האח׳ (למן גיליון 29 בשנה השלישית), במונחים ׳בית ספר׳ ו׳מורה׳ דווקא (ולא ׳חדר׳ או ׳מלמד׳), כדי להצביע על מגמתו המודרנית של המוסד. גם במאמר מתקופת עבודתו בחאלוי השתמש לסירוגין במונחים ׳מורה מנוסה לילדי ישורון׳, ׳בית ספר׳, ו׳חדר׳: יוסף הלוי גאלדבערג מחלוי, ׳גלוי מלתא׳, המודיע, 30 במרץ 1911 [12 באפריל על פי הלוח הגרגוריאני], עמ׳ 397–398.

[320] זעליג ניימאן, אהרן הכהן קאפלאן ומיכאל פלוטציק, ׳מכתבי אחים׳, האח, כ״ט טבת תרע״ד (גיליון 14), עמ׳ 112. הקריאה ב׳האח׳ במסגרת הלימודים בכיתה או ב׳חדר׳ מופיעה גם בסיפוריו של גולדברג. ראו למשל: יוסף הלוי גולדבערג, ׳המשפט׳, האח, ל׳ חשוון תרע״ב (גיליון 6), עמ׳ 46–48.

[321] ראו לעיל, הערות 119–120.

הונהג, כזכור, לפי שיטת 'עברית בעברית'. לבד מן השיחה השוטפת בעברית, סידר ירשין בכיתת הלימוד גם ספרייה עברית. כמו בכיתתו של יוסף גולדברג בחאלוי ובבוברויסק, גם ב'חדר המתוקן' בנבל תפס את מקומו בספרייה הכיתתית 'האח', ובתוכה הוא דר בכפיפה אחת עם השבועון הלאומי־הציוני 'עולם קטן', ועם ממשיך דרכו, 'החיים והטבע'.[322]

'האח' ביטא, כזכור, מתח מובנה: הוא ביקש להפיץ מסר חינוכי מסתגר ובדלני, שעוצב לראשונה בהקשר של קבוצה מובחרת של תלמידי 'תומכי תמימים', ובה בעת להגיע לאוכלוסייה רחבה. מתח זה הניב, כפי שהראיתי, שניות ביחס לתמורות התקופה ולשיטות שיש לנקוט בהתמודדות עמן. הגיוון שאליו ביקש להגיע 'האח' מבחינת קהל היעד שלו, התגשם, בסופו של דבר, בתוך הקהילה החב"דית, ולא מחוצה לה. אלא שבמקום להכניס את כלל קוראיו תחת כנפי הפרדיגמה החינוכית הבדלנית שהובילה החצר, הוא השתלב ללא קושי בתוך תוכניות להוראת השפה העברית,[323] ונראה שנתפס כמרכיב נוסף – לאו דווקא חריג או ייחודי – בעושר הספרותי והתרבותי בן התקופה. גולדברג, ירשין ודומיהם – בני אותו דור של הורים ומחנכים שעליהם ביקש 'האח' לדלג כדי לנטרל את השפעתם השלילית על הדור הבא – נחשבו, מנקודת מבטה האולטרה־אורתודוקסית של חצר ליובאוויץ', ל'דור אבוד', שנשבה בזרמי החיים החדשים. ואולם, בפועל, הם הוסיפו להשתייך אל החברה החסידית. פנייתם אל מוסדותיה – ו'האח' בכללם – לא ביטאה מאבק פנימי או מתח מול כוחות מתחרים, אלא השתלבה באופן הרמוני בעולמם התרבותי והחינוכי העשיר.

קוראי 'האח' והמשפחות החסידיות שבתוכן גדלו לא היו שונים בתכלית מן הציבור החסידי שתואר בחלקיו הקודמים של פרק זה. כמו חלקים נרחבים מן האוכלוסייה החסידית בת הזמן, היה ציבור זה אף הוא יעד פוטנציאלי למגוון אפשרויות תרבותיות, אידאולוגיות וחינוכיות, ופילס דרך בין השכלה תורנית לסקרנות תרבותית, ובין נאמנות לדפוסי החיים המסורתיים לרצון בהבטחת עתידם הכלכלי של ילדיו ולהבנה מפוכחת של צורכי התקופה.

---

[322] אוריאלי, בשוב בנים, עמ' 29–31. 'עולם קטן' יצא לאור בהוצאת 'תושיה' הוורשאית ונדפס בווינה בין השנים 1901–1904. ראו עליו: אופק, ספרות הילדים, עמ' 177–181; ראובני, עולמנו הקטן, עמ' 264–265; יגודז'ינסקה, קורא עברי; הנ"ל, עולם קטן. 'החיים והטבע' ראה אור בווילנה בשנים 1905–1906. על מגמת ההמשכיות ביניהם ראו: אופק, שם, עמ' 181–183.

[323] כך עולה גם ממכתבו של יוסף שפיר בן התשע, שציין כי הוא לומד עברית מזה שנתיים, וביקש ש'האח' ידבוק בעברית ויוותר על היידיש שהופיעה בו לפרקים: 'מכתבי אחים', הוספה להאח, כ"ט טבת תרע"א (גיליון 8). וראו גם את דבריו של רפאל נחמן כהן (1897–1988), אשר כתב כי 'כמעט כל מורה עברי מהיראים היה דורשו לטיב הסגנון אשר בו' (כהן, ליובאוויץ' וחייליה, עמ' 90). על 'האח' כפלטפורמה לקידום השפה העברית ראו בהרחבה: ראובני, שם.

ו. סיכום

בפרק זה הוצגה מעורבותם של חסידים בני הזמן בארבעה דגמי חינוך שונים – מן ההשתלבות במערכת החינוך הרוסית־הכללית, דרך שותפות בהטמעת תיקונים ברוח מודרנית או לאומית במסלול החינוך המסורתי, ועד להובלת מסגרות ישיבתיות בעלות אופי אורתודוקסי מתון או מתבדל. מקרי הבוחן שנדונו לעיל משקפים את הטיפוסים המרכזיים של האפשרויות החינוכיות בנות הזמן, והם מלמדים כי המעורבות החסידית לא הצטמצמה לתחום מוגדר אחד של השדה החינוכי, אלא התפרסה על פני מגוון רחב של מסגרות ושל תפיסות חינוכיות. אחת המשמעויות של גיוון זה היא שלא ניתן לשרטט מסלול חינוך 'חסידי' מובנה שעמד לנגד עיניהם של הורים חסידיים בני התקופה, ואף לא על מסלול חינוך 'מסורתי' שבו דבקו חלקים מהם; המסלול המסורתי כשלעצמו כפוף היה להתפתחות ולתמורה.

נקודת המוצא המשותפת שבה החלו הרוב המכריע של הילדים החסידיים – אם לא כולם – את דרכם החינוכית הייתה ה'חדר': ילדי משפחת ברצינסקי, כמו חלק גדול מן התלמידים היהודים שנשלחו לגימנסיה, עשו זאת לאחר מספר שנות לימוד ב'חדר'; גם ילדים שהוכנסו לבית ספר יסודי למדו בו בדרך כלל במקביל ללימודים ב'חדר' ולא במקומם;[324] רבים מן המוסדות היהודיים הפרטיים שהטמיעו רפורמות חינוכיות נתבססו אף הם על הדגם של ה'חדר'. כפי שהראיתי לעיל, בתקופה הנדונה, לנוכח הגיוון הרב של היוזמות החינוכיות המקומיות, ההבחנה בין 'בית ספר' ובין 'חדר' לא הייתה מובהקת.

השתמרותו של ה'חדר' בקרב חלקים נרחבים מן האוכלוסייה היהודית לא הייתה תופעה ייחודית לחברה החסידית; בראשית המאה העשרים למדו בו כ־85 אחוזים מן הילדים היהודים ברוסיה ובפולין.[325] הדבקות ב'חדר' מגלמת בחובה מרכיב רב חשיבות ביחס להליכי המודרניזציה החינוכיים, ומלמדת כי אלה נעשו מתוך המבנים המסורתיים המוכרים, בזיקה אליהם ולא בניתוק מהם. מרכיב זה עשוי להסביר את ההצלחה של השינויים החינוכיים לרתום אליהם גם את החברה החסידית, ואת הקלות היחסית שבה נענו להם חלקים מתוכה.

מן הבסיס המשותף שמילא ה'חדר' – לאו דווקא כרונולוגית, אלא קונספטואלית – התפצלו הנתיבים החינוכיים. ילדים בני התקופה למדו ב'חדרים' שהיו שונים באופיים, בשיטותיהם ובתכנים שנלמדו בהם, עזבו אותם בגילאים שונים, והמשיכו את לימודיהם במסגרות מגוונות. אומנם, תהליכי השינוי של המוסדות הישיבתיים, כפי שתוארו כאן, משמעותם התרחבות מסוימת של מסלול זה, והפיכתו ההדרגתית ממסלול

---

[324] הורוביץ, החזרה של החדר, עמ' 183–184.

[325] ציפרשטיין, חדר משלנו, עמ' 156.

שיועד לאליטה הלמדנית והכלכלית לנתיב חינוכי סטנדרטי שמטרתו לשמש חממה תרבותית לנערים צעירים, ולשמרם בתוך גבולותיו של המחנה האורתודוקסי המתהווה.[326] אף על פי כן, המקרים שנדונו לעיל מלמדים כי עבור משפחות חסידיות לא היה החינוך הישיבתי ברירת מחדל מובנת מאליה, וכי גם בתוך מסלול זה האפשרויות התרבותיות והאידאולוגיות היו מגוונות דיין כדי לספק מענה לשיקולים השונים שעמדו לנגד עיני הנער והוריו.

הגיוון החינוכי־התרבותי שזוהה בתוך החברה החסידית אין משמעותו כי האוכלוסייה החסידית בת הזמן נפרדה לאגפים שביניהם חציצה אידאולוגית נוקשה ומובהקת. התמורות שחלו בתפיסותיהם של כמה מן הדמויות שתוארו לעיל, נוכחותן של אפשרויות חינוכיות שונות בתוככי אותן משפחות, ההתחבטויות שעלו מן הדברים כמו גם הניסיונות החוזרים לגשר בין עולמות תרבותיים – כל אלה מאפשרים לעמוד על הקרבה בין הדגמים החינוכיים, כמו גם בין יזמיהם והשותפים בהם, ולראותם כביטויים שונים של התמודדות משותפת שביסודה ניסיון למצוא את האיזון העדין שבין מסורת וחידוש.

לבסוף, אם הלימודים ב׳חדר׳ שימשו רכיב מלכד של החברה החסידית מן הצד המסורתי, ניתן להצביע על רכיב נוסף שסביבו התלכדו חסידים רבים בני התקופה מן הצד המודרני. מן המקרים שנדונו בפרק זה עולה בבירור הכרה רחבה בצורך שבחשיפה להשכלה כללית; גם אלה שביקשו להתנגד לה, עשו זאת מתוך הקשר חברתי־תרבותי שהתאפיין בנטייה גוברת אליה. הפיכתה של ההשכלה החילונית מאידיאל טרנספורמטיבי בעל משמעות תרבותית לצורך פרגמטי הנעוץ בתמורות הכלכליות היא זו שאפשרה את התקבלותה בקרב אוכלוסיות חסידיות רחבות ומוסדות חסידיים מגוונים. במובנים מסוימים ניתן לראות בתמורה זו משל לתהליכים רחבים יותר שעברו על החברה החסידית בת הזמן, ונדונו בפרקים הקודמים. נטרול הלהט האידאולוגי וההכרה דה־פקטו בתמורות המתחוללות בעולם הסובב – המשתקפים באופן מובהק בשדה החינוכי – מאירים באור נוסף את אופיים המתון והסתגלני של תהליכי השינוי שהתחוללו גם ביתר תחומי חייהם של חסידים בני התקופה.

[326] שטמפפר, משפחות, עמ׳ 225.

אחרית דבר

עידן של תמורות: החסידות כריבוי נתיבים

בשנת 1901–1902 שהה בן־ציון דינור למשך כחמישה חודשים בליובאוויץ׳, ולמד בישיבה שפעלה בחצר. בעצתו של בן האדמו״ר ומנהל הישיבה, יוסף יצחק שניאורסון, התקרב בתקופה זו אל החסיד ׳מיכאל הנוולי׳,[1] שהפך, לדבריו, ל׳מורי ורבי בחסידות׳. חסיד זה נוהג היה לשבת על יד דינור בבית מדרשו של הרבי, ונחשף, דרך שיחותיו עם דינור, לניסיונותיו של האחרון לעמוד על ׳עצם מהותה של השפעת הרבי׳. במהלך חגיגת י״ט בכסלו בחצר מצא את דינור הצעיר שקוע בשרעפיו, ומייד גער בו כי הוא ׳יושב ומהרהר אחר מידותיו של הרבי!׳. מיכאל הנוולי ביקש לנצל את ההזדמנות, ולהסביר לדינור כי תנאי הכרחי לכינון מעמדו של הצדיק הוא הבחירה של החסיד בו והסכמתו לקבלו עליו כרבו. לשם כך שיתף אותו בניסיונו האישי, וסיפר לו כיצד נסע לראשונה אל ה׳צמח צדק׳ בתנאים קשים, בעת הפשרת השלגים, זמן קצר לפני מותו של האחרון באמצע שנות השישים. המאמץ להגיע אל הרבי, שהיה כבר חולה, ולהספיק לראותו, הוא זה שמכוחו נבעה בו האמונה בו. בסיימו את דבריו הוסיף מיכאל הנוולי: ׳אה, חבל שנולדת במאוחר... בזמני היית יכול להיות חסיד טוב; אף טוב מאד!׳.[2]

ההנחה המובלעת בדברים אלה היא כי נער שנולד למשפחה חסידית כמה עשורים קודם לכן, כלומר, באמצע המאה ה־19, בהכרח נותר היה בגבולותיה החברתיים של התנועה, ומגשים את חייו הדתיים בתוך מוסדותיה. לעומת זאת, בראשית המאה העשרים, לנוכח ריבוי האפשרויות התרבותיות והחברתיות, לא הייתה עוד רציפות חברתית־דתית זו בגדר דבר מובן מאליו. האומנם קיומה של החסידות לצידו של מרחב חילוני הולך וגדל משמעותו כי היא בהכרח הלכה והצטמצמה בתקופה זו? האומנם – כפי שטען דובנוב, וכפי שעולה בצורות כאלה ואחרות ממחקריהם של ממשיכי דרכו – מצויה הייתה החסידות בשנים אלה ב׳תקופת הירידה המוחלטת׳, וצעדה במסלול היסטורי שפירושו היחלשות ודעיכה, ואחריתו היעלמות ושקיעה?

הגלריה המגוונת של הדמויות החסידיות שנסקרו לאורך עבודה זו ייצגו דפוסים שונים של קיום חסידי ששורשיו נטועים, בראש ובראשונה, ברובד המקומי, כלומר, בקהילת האם שאליה השתייכו, ובמוסדות ובריטואלים שפיתחה החסידות בתוכה: השטיבל החסידי, האינטראקציות החברתיות שהתפתחו בין החברים בעדה, ההתכנסויות החסידיות והתכנים שניצוקו לתוכן, כמו גם היוזמות החינוכיות שהובילו החסידים

[1] ככל הנראה מיכאל בלינר, יליד נבל, ששימש משפיע רוחני בישיבה. ראו עליו גם לעיל, בפרק השלישי, בסמוך להערה 158.

[2] דינור, בעולם ששקע, עמ׳ 149.

בקהילותיהם. מבנים חברתיים אלה לא היו מנותקים מן הקהילה שסבבה אותם: לצד הייחוד ה'חסידי' שבו החזיקו, הם עוצבו בדמותן של קבוצות משנה אחרות שפעלו בקהילה וקיימו עמן יחסי השפעה הדדיים; התאפיינו בגבולות גמישים שאפשרו הכללה של משתתפים בעלי מידות משתנות של זיקה לחסידות ומעברים חלקים בין העדות החסידיות השונות ובין התארגנויות אחרות בקהילה; והפנימו את הדינמיקות החברתיות־הפוליטיות שהסדירו את המינויים הקהילתיים כמו גם את יחסי הכוח המגדריים בקהילת האם. על רקע זה אין תמה כי גם רעיונות, אידאולוגיות והלכי רוח חדשים שהופיעו ברחוב היהודי במפנה המאה העשרים מצאו את דרכם אל תוך העדות החסידיות ואל תוך אורחות החיים של החברים בהן. עבור רבים מבני התקופה ייצגה החסידות מרכיב זהותי מובן מאליו מצד אחד, וגמיש דיו כדי להתיכו יחד עם דפוסי קיום חדשים, מצד שני. אותה תחושת טבעיות ביחס לזהות החסידית היא זו שמכוחה הפכה החסידות לצורת קיום שורשית, עד כדי כך שבמקומות מסוימים היא זוהתה כמעט לחלוטין עם אורח החיים המסורתי, ונעשתה לישות עצמאית שאינה תלויה בנסיעה אל הצדיק או בציפייה לבשורה היוצאת מחצרו. שורשיות זו היא שאִפשרה את רציפות הקיום החסידי לא רק אל מול עלייתם של כוחות חדשים בעולם היהודי, אלא גם לנוכח חילופי הנהגה, מחלוקות סוערות, ואף קריסה של חצרות מסוימות.

האוכלוסייה החסידית שעמדה במוקד עבודה זו חיה ופעלה לאורך תקופה של למעלה משלושה עשורים, למן שנות השמונים המוקדמות של המאה ה־19 ועד לאמצע העשור השני של המאה העשרים. הפרופיל החברתי־התרבותי שלה לא נבנה או השתנה בהכרח בזיקה ישירה לרצף האירועים וההתפתחויות הכרונולוגיות שהתחוללו סביבה בשנים אלה. אף על פי כן, ניתן להצביע על תהליכים מצטברים שבמרוצת השנים טבעו את חותמם על מרכיבי היסוד של הקיום החסידי. בתוך תא משפחתי טיפוסי נולדו, גדלו והגיעו לבגרות בשנים שנדונו כאן כשני דורות של חסידים וחסידות. אם זהותו של הדור הראשון עוד מושרשת הייתה במידה רבה ברציפות הקיום החסידי, ואם הפתיחות שהוא גילה במקומות רבים ביחס לחידושי התקופה – יהיו אלה השכלה, ציונות, חינוך כללי או ספרות מודרנית – נשתלבה בשלב זה באופן נינוח וללא קושי בתוך תבניות היסוד של הזהות ושל החוויה החסידית, אזי דומה כי בדור הבא התערער איזון עדין זה; בתוך מציאות חיים שבה מבית ומחוץ נחשפו נערים ונערות לצורות חיים מגוונות, השימור של הזהות החסידית – כפי שרמז אותו 'מיכאל הנולי' – הפכה מן ה'מובן מאליו' לאפשרות אחת מני רבות.

ההתפתחות הבין־דורית ניכרת היטב בכמה ממקרי הבוחן שנדונו לאורך פרקי העבודה, והיא מומשגת באופן רפלקטיבי גם בכתיבתם של בנים למשפחות חסידיות שביקשו לתאר במבט מלמעלה את חילופי

התקופות בבתים שבהם גדלו: 'בבית סבי ר' נחמן מרגוליס, השען' – כך סיפר מנוס גולדנברג (1901–1988), יליד קרמניץ,

> לא היה ניכר מקומם של הצעירים. כאן מלכו בכיפה חבריו, חסידי חב"ד, עטורי השיבה, באווירתם של הש"ס הירושלמי והבבלי וספרי חסידות. של דברי תורה מפולפלים מזה ודברי חידוד ובדיחה מזה. וגם אנו, הנכדים הקטנים, ילדי שעשועיהם, לא הכרנו בסמכות אחרת, ואת השפעת הורינו הרגשנו רק לאחר שעברו לדירה משלהם ב"חצר אלתרמן". "בקולות וברקים" נתלווה צעדם זה, כי מייד עשו צעד נועז אחר בהוציאם אותנו מרשות המלמד דרדקי ובמסרם אותנו לבית הספר העברי, שאך זה נוסד. היה זה בחזקת מרי גלוי נגד המסורת המקובלת, ולעולם לא השלימו עמו הזקנים. זכרונותיי הראשונים כאן קשורים בעולם הקסמים של אגדות חסידים, אנדרסן וגרים, אותן קרא באוזנינו אבינו מתוך החוברות "ניצנים" ו"פרחים" בהוצאת "תושיה" בוורשה. אחריהן באו חוברות "השלוח" וגליונות "הצפירה". לימים הובהרה לעיני דרך חייו [של האב, דוד גולדנברג] כולה: שניים מילדינו כבר היו בחיים בטרם עזב לימודו בבית המדרש עם חברו הקשיש ממנו, גצי קלורפיין. בהשפעת האחרון נתפס לספרות השכלה, קרא את מאפו וסמולנסקין ויחד עמו הצטרף לתנועת חיבת ציון וחובבי שפת עבר. אך כל ימיו ידע למזג את זיקתו למסורת עם זיקתו לרעיון שיבת ציון.[3]

אם בבית הסב נתנו את הטון ההווי ועולם התוכן החסידי, אזי בבית ההורים נעשה צעד אל עבר עולם משכילי־לאומי, וזאת מבלי לוותר על 'אגדות חסידים', או על הזיקה למסורת. הדור הבא, מנוס גולדנברג עצמו, שהוכנס בראשונה, כאמור, לבית ספר עברי, עבר בהמשך לבית ספר ממשלתי־רוסי. לאחר מלחמת העולם הראשונה הצטרף לתנועת 'החלוץ' בקרמניץ, ושנים אחדות לאחר עלותו לארץ נעשה חבר קיבוץ גבעת השלושה.[4] באותו אופן – רק מנקודת מבט המבכה את מהלך הדברים – נתפסו התפתחויות אלה גם בעיניים אורתודוקסיות, כמו למשל בעיניו של חסיד מבוטן שבפלך גרודנה: 'ר' שמואל מאיר מנדלוביץ' היה קפדן גדול. הוא נהג להתלונן בפניי לא פעם על הדור הצעיר של החסידים שאינם חזקים בחסידות. לגבי בניו, גבריאל ובינע, הוא עוד היה

[3] מנוס, 'דוד גולדנברג (1880–1934)', פנקס קרמניץ: ספר זכרון, בעריכת אברהם שמואל שטיין, תל אביב תשי"ד, עמ' 199.

[4] מנוס גולדנברג, 'תולדות חיים', אתר זיכרון גבעת השלושה,

www.g-3.co.il/%D7%92%D7%95%D7%9C%D7%93%D7%A0%D7%91%D7%A8%D7%92-%D7%9E%D7%A0%D7%95%D7%A1/

מרוצה, לעומת זאת, נכדיו היו חסידים קלושים מאוד׳.[5] ואכן, מנקודת המבט האולטרה־אורתודוקסית, כפי שהשתקפה במקומות אחדים לאורך העבודה בדבריה של שכבת ההנהגה החסידית, הלכה והתגבשה – לעיתים תוך מאבק ולעיתים תוך השלמה – ההכרה כי הדור החדש אינו נתון עוד להשפעתה הבלעדית.

התפתחויות בין־דוריות אלה, המצביעות על התרופפות הקיום החסידי בקרב בני הדור הצעיר, אינן סותרות את המסגרת האנליטית שביקשתי לאמץ לשם התבוננות על החיים החסידיים בני הזמן. מסגרת זו המירה, כזכור, את ׳דגם המשבר׳ בשינוי מתון המתבצע בתהליך הדרגתי ונטול קונפליקטים אידאולוגיים עזים. שינוי פרשני זה אינו מבקש לערער על תמונת ה׳סיום׳ של התהליך, או לחלוק על כך שבאמצע המאה העשרים איבדה החסידות חלקים נרחבים מבניה ומבנותיה לטובת צורות חיים או זרמים פוליטיים חילוניים, וששרידיה התארגנו משלב זה ואילך במסגרות אורתודוקסיות שהבדילו עצמן באופן נוקשה מיתר חלקי החברה היהודית. עיקר עניינו של מבט חדש זה הוא בניסיון להעריך את מידת הבשלתו של התהליך במפנה המאות ה־19 והעשרים, לבחון את המטען האידאולוגי שנלווה אליו, לנתח את שלבי הביניים שלו, ובמיוחד – לברר את משמעויותיו ביחס לנותרים בתוך גבולותיה הגמישים של החברה החסידית בשנים הנדונות כאן.

על רקע זה יש להדגיש כי הבהלה או הכאב שהתעוררו סביב עזיבתם או התרופפות אמונתם החסידית של הבנים או הבנות – כפי שהם עולים מן המקרים שצוטטו לעיל – אין בהם כדי לצבוע את כלל ההתפתחויות הפנים־חסידיות בתקופה הנדונה כאן בגוון משברי. מובן כי אל מול הורים חסידיים שקיבלו בהבנה את בחירות ילדיהם, או את ההתפתחות האורגנית של מסלול חייהם, עמדו גם כאלה שניסו להיאבק במהלך וראו בו איום ממשי על עולמם הדתי. כך או כך, דומה כי במקרים רבים הטון הכללי שאפיין את תגובות ההורים הגיע, בסופו של דבר, למעין ׳השלמה׳. כך היה, למשל, במקרה של מנדל קוזובסקי, מלמד חסיד קוצק מציחנוביץ (Ciechanowiec) שבפלך גרודנה. הלה נלחם בנטיות המשכיליות שגילה בנו, אברהם (נפטר 1933), במהלך לימודיו התורניים, ומשעה שנודע לו כי הצטרף לישיבה המודרנית באודסה, הוא סירב לקבלו, ורמס את הספרים שהביא איתו הבן כאשר ניסה לשוב ולהיכנס לביתו. לעומת זאת, שנים אחדות לאחר מכן קיבל בברכה את בתו, חנה קוזובסקי־זבמן, שנעשתה ציונית בהשראת המורים העבריים בעיירה, ובהמשך עלתה ארצה ונישאה לאחד מהם – ׳וניכר היה בר׳ מנדל שהשלים עם העובדה שבתו דרה בארץ בכפיפה אחת עם מינים

[5] טאפעלד, ׳זכרונות פון ביטען׳, ספר בוטן, עמ׳ 101.

ואפיקורסים ששם ״הויה״ נמחק מלבם׳. אף את הבת הצעירה ניאות לשלוח עמה, וכעשור מאוחר יותר הגיע לארץ אף הוא.[6]

כפי שהודגם בפרק החמישי, שבמרכזו עמד חינוכו של הדור הצעיר של החסידים, ׳השלמה׳ מסוג זה חזרה והופיעה בבתים רבים. טיבה של ׳השלמה׳ זו הוא שהיא אינה מבטאת קבלה ערכית של בחירותיהם של הבנים והבנות, אלא הכרה מפוכחת במציאות המשתנה. במובנים מסוימים ניתן אף לראות בה עדות לכך שגם דור ההורים הטיל ספק ביכולת עמידותה ושרידותה של החסידות, וחדל לתפוס את המשכיותה כדבר מובן מאליו.

אין בנמצא נתונים סטטיסטיים שיאפשרו להעריך את היקף עזיבת החסידות בקרב בנים ובנות למשפחות חסידיות ערב מלחמת העולם הראשונה, או בשנים הסמוכות לה. האומנם הייתה ׳נקודת סיום׳ זו – כלומר, החילון ונטישת הזהות החסידית מכאן, והמעבר לשלב התארגנות ׳אורתודוקסי׳ מכאן – נכונה ביחס לכלל הצעירים והצעירות שנולדו וגדלו בתוך החברה החסידית בשלהי התקופה הנדונה כאן? על מנת להשיב על שאלה זו אבקש למפות כמה מן הנתיבים הבולטים שבהם צעדו גיבוריה של עבודה זו בשנים שלאחר התקופה הנדונה כאן. נתיבים אלה התפצלו בשני מישורים עיקריים. במישור הגאוגרפי והגאו־פוליטי חלק מן הדמויות עזבו את מזרח אירופה, בעוד אחרים מצאו עצמם, לאחר מלחמת העולם הראשונה, מלחמות האזרחים והמלחמה הפולנית־הסובייטית, מסופחים לישויות מדינתיות חדשות, ובראשן ברית המועצות והרפובליקה הפולנית השנייה.[7] במישור התרבותי־האידאולוגי, ניווט הדור הצעיר של החסידים בין חילון, ציונות, סוציאליזם ואורתודוקסיה.

המציאות החברתית־התרבותית שנתגבשה ביעדי ההגירה – ובראשם בארצות הברית ובפלשתינה־א״י המנדטורית – סימנה במידה רבה את הפיצול בין חילון ונטישה ובין התכנסות והגנה על הזהות החסידית. שני הבנים למשפחת ברצינסקי, דוד ויהושע, שהיגרו לארצות הברית, הם דוגמה טיפוסית לבנים ובנות למשפחות חסידיות שהלכו בנתיב של הגירה וחילון.[8] גם בתוך גלי העלייה החלוצית־הסוציאליסטית־החילונית שהגיעו

[6] אליעזר לאוני, ׳בית קוזובסקי׳, ספר ציחנוביץ, עמ׳ 414–426. ראו גם: אנשי העליה השניה: פרקי זכרונות, ב, בעריכת נחמן תמיר, [תל אביב] תשל״א, עמ׳ 103; צבי מתיסון, ׳החינוך בעיירה בפולין על סף המאה הנוכחית (זיכרונות ורשמים)׳, שבילי החנוך, 40 (תשמ״א), עמ׳ 126–127. לימים היו חנה ויעקב ובמן ממייסדי נהלל. גם הבן, אברהם, עלה לארץ בשנות העשרים, עבד כמורה בתל אביב, ופרסם מספר שירי ילדים.

[7] חלקים מן הציבור החסידי ישבו גם באזורים שסופחו לאחר המלחמה למדינות הבלטיות ולרומניה, אך הסקירה שלהלן תתמקד בריכוזי האוכלוסייה הגדולים בפולין ובברית המועצות.

[8] ראו לעיל, בפרק השישי, בסמוך להערות 79–80.

בשנים אלה לפלשתינה־א״י ניתן למצוא לא מעט מן הדמויות – בנים ובנות למשפחות חסידיות – שקורותיהן נדונו בהקשרים שונים לאורך פרקי העבודה.[9] לצד זאת, לשני יעדים אלה החלו להגיע לאחר מלחמת העולם הראשונה גם צדיקים וצאצאי צדיקים שנוכחותם תשמש תשתית לתחייתה של החסידות, ולהפיכתם של ארצות הברית ושל מדינת ישראל לשני מוקדיה העיקריים של התנועה לאחר השואה.

על אף ההיפרדות שהסתמנה בין הנתיבים החברתיים־התרבותיים, גם ביעדי ההגירה ניתן היה לפגוש בשנים הבאות דמויות חסידיות שאתגרו את החלוקה הדיכוטומית בין חילון לאורתודוקסיה. החצרות הגדולות שהצליחו לגייס דור חדש של חסידים, שאימצו תודעה של התבדלות ושל מאבק בתרבות החילונית שהקיפה אותם, ושהקימו מוסדות חינוך שדרכם הנחילו את תפיסת עולמם לדור הבא, לא נתבססו בארצות הברית או בישראל אלא לאחר השואה.[10] למרבית האדמו״רים שהגיעו לארצות הברית בשנים הסמוכות למלחמת העולם הראשונה לא הייתה עדת חסידים מגובשת. חלקם קיבצו סביבם עדות הטרוגניות שהורכבו, בין היתר, ממתפללים שהאווירה החסידית קסמה להם; ממהגרים טריים – חלקם חסידים לשעבר או חסידים שעמדו על סף ה׳אמריקניזציה׳ – שהסביבה החסידית המוכרת סיפקה להם תשתית נוחה להתאקלמות בעולם החדש; וממבקרים שנמשכו אל ייצוגיו הנוסטלגיים של ׳העולם הישן׳.[11]

ההישענות על מרכיבים חסידיים־ספיריטואליסטיים ומיזוגם עם אקולטורציה בסביבה האמריקאית או עם זרמים אידאולוגיים אחרים נוכחים היו בתקופה זו אצל מגוון דמויות – לא רק מקרב אלה שפקדו את בתי התפילה החסידיים שזה לא מכבר נוסדו ב׳עולם החדש׳, אלא גם מקרב שדרת ההנהגה החסידית. כזה היה, למשל, אהרן פצ׳ניק (1904–1944), בנו של נחום יהושע פצ׳ניק מדומברוביצה,[12] ונצר לשושלות ברזנה

[9] זלמן שזר, רחל ינאית ובן־ציון דינור הם המוכרים שבהם.

[10] ראו בין היתר: מינץ, אנשים חסידיים; היילמן, מי ינהיג; בנימין בראון, המנהיגות החסידית בישראל: דוקטרינת הצדיק בין עבר להווה ובין רוח לחומר, ירושלים תשפ״ה; Jacques Gutwirth, *The Rebirth of Hasidism: 1945 to the Present Day*, translated by Sophie Leighton, London 2005; Nathaniel Deutsch and Michael Casper, *A Fortress in Brooklyn: Race, Real Estate, and the Making of Hasidic Williamsburg*, New Haven 2021; Menachem Keren-Kratz, 'Post-Holocaust Immigration and Hassidic Leadership: The Cases of Viznitz and Satmar', *Religions*, 15 (2024), 1058

[11] ביאל, חסידות, עמ׳ 638, 640–641.

[12] ראו עליו לעיל, בפרק הרביעי, הערה 100.

ואוסטראה.[13] פצ׳ניק הגיע לארצות הברית בשנות השלושים בעקבות רעייתו, בת שבע, בתו של שלום צוקרמן (בערך 1894–1930) משושלת רשקוב, שהיגר לשם לאחר מלחמת העולם הראשונה. הוא ירש את משרת חותנו, ובמשך 15 שנה שימש רבם של חסידי רשקוב בברונקס. אף על פי כן, אהרן פצ׳ניק לא היה חלק אינטגרלי מן האולטרה־אורתודוקסיה החסידית שהתגבשה בשנים אלה בניו יורק. עוד בהיותו נער, בבית אביו בדומברוביצה, הצטרף לפעילות ׳המזרחי׳. לאורך 25 שנותיו בארצות הברית ועד לעלייתו ארצה בשנת 1960 הוא נעשה אחת הדמויות הבולטות בסניף האמריקאי של המפלגה, וערך את כתבי העת שלה. עבודתו הספרותית הנרחבת מלמדת כי הוא הוסיף לחוש חיבור עמוק למוצאו החסידי, וכי ראה בתרבות החסידית מכאן, ובמחשבה הציונית־הדתית מכאן, שני יסודות רוחניים שהשתלבו זה בזה, ועיצבו יחד את מהלך חייו.[14]

גם בפלשתינה־א״י המנדטורית, כאמור, לא פעלו עדיין חצרות חסידיות מבוססות. הפעילות החסידית באזור בשנים אלה נשענה במידה רבה על התשתית שנבנתה לאורך המאה ה־19 ב׳יישוב הישן׳, הייתה קשורה אל החסידות המזרח־אירופית, ושיקפה את יחסי הכוחות שאפיינו אותה.[15] אם אחד מסממניה הבולטים של האולטרה־אורתודוקסיה הארץ־ישראלית הוא עמדתה האנטי־ציונית, אזי החסידים שהגיעו לארץ בין מלחמות העולם, ואף חלק מן הצדיקים שקבעו בה את מושבם, רחוקים היו בדרך כלל משלילה מוחלטת של האתוס הציוני.[16] מבין הדמויות שנדונו לאורך פרקי העבודה ניתן לציין, למשל, את מרדכי גלובמן, שהגעתו ארצה

---

[13] לקווים ביוגרפיים שלו ראו: פצ׳ניק, מטה אהרן, עמ׳ 5–10; הנ״ל, חמישים צדיקים, עמ׳ 11–13; אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ו, עמ׳ 724–725; הצופה, 6 ביוני 1960, עמ׳ 2.

[14] פצ׳ניק ערך את ׳אור המזרח׳, רבעון ׳המזרחי׳ בארצות הברית, ואת ׳שנה בשנה׳ בהוצאת היכל שלמה. חלק ניכר ממאמריו הוקדשו לחסידות, ועסקו בעיקר בדמויות חסידיות מן השושלות שאליהן התייחס. לדוגמאות ראו: פצ׳ניק, מטה אהרן; הנ״ל, חמישים צדיקים; אהרן פטשניק, ׳החסידות והציונות׳, אור המזרח, כו (תש״ך), עמ׳ 49–52; אהרן פצ׳ניק, ׳השושלות החסידיות בווהלין־ברזנה׳, ילקוט ווהלין, ה (תש״ו), עמ׳ 2–3; פצ׳ניק, השושלת; הנ״ל, ׳הצדיק רבי אהרן מטשרנוביל׳, שנה בשנה, תשל״ב, עמ׳ 315–320; הנ״ל, ׳המגיד הגדול: רבי דוב ממז׳יריץ׳׳, שנה בשנה, תשל״ג, עמ׳ 369–380; הנ״ל, ׳צדיקים ונסתרים ביאמפאלא׳, עיירה בלהבות: פנקס יאמפאלא (פלך ווהלין), בעריכת אריה ליב גלמן, ירושלים [תשכ״ד], עמ׳ 49–56. להתייחסויותיו לחיבור בין חסידות וציונות ראו למשל: פצ׳ניק, מטה אהרן, עמ׳ 10–16; הצופה, 28 בנובמבר 1958, עמ׳ 5.

[15] ביאל, חסידות, עמ׳ 644–651.

[16] לעיון ברעיונות לאומיים־ציוניים כפי שהם עולים מספרי דרוש של צדיקים או צאצאי צדיקים שהשתקעו בארץ בין מלחמות העולם ראו: יהודה ברנדס, במלכות הקדושה: ביקור בהיכלו של האדמו״ר מהוסיאטין – אדמו״ר ציוני בלב תל אביב, אלון שבות תשס״ו; Leore Sachs-Shmueli, ‘Twentieth-Century Hasidic-Zionist Homiletics: The Case of Netivot Shalom by “the Rebbe Painter”’, Avraham Ya‘akov Shapira of Drohobych’, *Religions*, 14 (2023), 581. הביטוי הבולט ביותר לחיבור המעשי בין

ביטאה הגשמה של נטייתו הלאומית־הציונית, אך לא עמדה בסתירה או בסימן של נתק אל מול זהותו החסידית.[17] גלובמן, שתואר כדוגמה לדור ששילב השכלה וחסידות, מסורת וציונות באין מפריע, עלה ארצה בשנת 1923, ובעוד בניו פנו להתיישבות העובדת ולהשתלבות במוסדות הלאומיים, התיישב הוא בשכונת 'שערי חסד' בירושלים. בשני העשורים שבהם חי בארץ המשיך את פועלו בשדה החינוך: הוא ניהל בית ספר של 'המזרחי' בשכונת 'מקור חיים', וייסד תלמוד תורה לילדי עניים. גלובמן קיים קשרים עם כלל חלקי היישוב – הישן והחדש גם יחד.[18]

גם מתוך שורות ההנהגה החסידית הגיעו ארצה נציגים אחדים שניתן לזהותם עם מגמה זו. כזה היה, למשל, יוסף ורטהיים, שאת המזיגה החסידית־הציונית ספג כבר בבית אביו, שמעון שלמה.[19] ורטהיים הגיע לארץ עם פרוץ מלחמת העולם השנייה. הוא התיישב בירושלים, ואת איכויותיו וניסיונו כרב־אדמו"ר ניתב בשנים הספורות עד למותו להובלת מניין קבוע שהתכנס בדירתו שברחביה.[20]

פועלם של כמה מן המנהיגים החסידיים שישבו באזורים שסופחו בשנים הבאות לפולין העצמאית, מלמד על חבירה לכוחות שנאבקו בזירה הציבורית למען חיזוק יסודות הדת, ועשוי, לפיכך, להעיד על התגבשותה של תודעה אורתודוקסית. כך ניתן להבין, למשל, את הצטרפותם של כמה רבנים חסידיים שנזכרו בפרקים הקודמים – בהם יעקב זלצמן, רבם של חסידי סטולין בדומברוביצה; אליהו גוטמן, רבם של חסידי טריסק בדובנה; אהרן שאמעס, רבם של החסידים ברוקיטנה; ואהרן לנוביץ, הרב־האדמו"ר מלנוביץ – אל אספה של רבני ואדמו"רי וולין שהתקיימה ברובנה בשנת 1925 לשם חיזוק מצבן של הישיבות באזור. כמו יתר משתתפי האספה, חתמו גם רבנים אלה על 'קול קורא' שבו הצטרפו אל התקנות שנתקבלו בכמה מרכזים במרחב הליטאי, וקראו לציבור לתמוך באופן קבוע בוועד הישיבות – 'ועתה הגיעה השעה גם לאחינו בית ישראל בחבל

חלוציות ובין חסידות הוא המושב החקלאי 'כפר חסידים', שנוסד בשנת 1924 על ידי קבוצה של חסידים מפולין. ראו על כך: רייסר ושלום, האישה הראשונה.

[17] ראו לעיל, בפרק החמישי, בסמוך להערות 120–127.

[18] תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב, יד, עמ' 4572–4573.

[19] ראו על כך לעיל, בפרק השישי, הערה 219.

[20] גרוסמן, שם ושארית, עמ' לב; יונתן, לרוח היום, עמ' 104–108; הנ"ל, נוף וגזע, עמ' 61–62; גור־אריה, שרשרת זהב, עמ' פד; ראובן גפני, מקדש מעט: בתי כנסת מוכרים ונסתרים בירושלים, ירושלים תשס"ד, עמ' 133–136. ראו עליו גם לעיל, בפרק הרביעי, הערות 215–217.

וואלין להשתתף באותו המפעל הכביר של החזקת הישיבות לקיומה של תורה׳.[21] לכיוון זה פנו גם כמה מן האדמו״רים שהשתייכו לשושלות שנדונו בעבודה זו, בהם הצדיקים מסלונים־ברנוביץ ומקרלין־סטולין. אלה ייסדו ישיבות בחצרותיהם, ובכך היו חלק מן המאמץ החינוכי שאפיין את הפעילות של חצרות חסידיות רבות בפולין בשנים אלה.[22]

למרות הדומיננטיות שנודעה לפעילות הציבורית בזירה החינוכית, ועל אף הפוליטיזציה המואצת של ההתארגנות האורתודוקסית־החסידית, הן אינן מקיפות את כל רבדי הקיום החסידי בפולין בין המלחמות. מחקרים שנדרשו להיבטים שונים בחיי החסידים בתקופה זו הצביעו על צורות הטרוגניות של זהות חסידית, על אימוץ מרכיבים מודרניים מגוונים, ועל פעילות תוססת של שטיבלאך שהיו מוקד משיכה לדמויות שניצבו על הסף שבין ספיריטואליזם חסידי ובין העולם החילוני.[23] על רקע התמונה הרבגונית של הקיום החסידי בפולין העצמאית ניתן להתבונן גם על כמה מן העדות החסידיות – בהן, למשל, עדת חסידי חב״ד בקורניץ ועדת חסידי סטולין ברוקיטנה[24] – שהפעילות שהתקיימה בהן בין מלחמות העולם הובאה לאורך פרקי העבודה כראיה להתפשטותם הרחבה של דפוסים חברתיים־דתיים מסוימים. פעילות זו צריכה אפוא להתפרש כביטוי לרציפות אורגנית של הקיום החסידי יותר מאשר כעדות לתמורה חדה.

ברפובליקה הפולנית השנייה, כמו בארצות הברית ובפלשתינה־א״י, הוסיפו להתקיים בשנים הבאות צורות חיים חסידיות מגוונות, שנשענו על מסורת הקיום החסידי ועל החיוניות הגמישה שהייתה טבועה בו. מעט נכתב במחקר על החסידות בברית המועצות. הדבר נעוץ במידה רבה בהנחה כי האירועים האלימים שחוו הקהילות היהודיות – ובכללן החצרות החסידיות[25] – באוקראינה בימי מלחמת האזרחים, וכן התגבשותו של

---

[21] הקול הקורא נדפס על ידי ועד הישיבות לצד מאמרים ומכתבים נוספים מפרי עטם של חיים עוזר גרודזנסקי וישראל מאיר הכהן (ה׳חפץ חיים׳): עץ חיים: קובץ מאמרים ומכתבים אודות החזקת התורה, וילנה תרפ״ו. נדפס מחדש: עץ פרי ועץ חיים: החזקת התורה, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ רמז–רנב. על ועד הישיבות ראו: קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ׳ 214–245.

[22] ראו לעיל, בפרק השישי, הערה 141. ישיבת ׳תורת חסד׳ בברנוביץ, מייסודה של חסידות סלונים־ברנוביץ, נכללה ברשימת הישיבות הגדולות של ועד הישיבות, וזכתה להקצאות מהכנסות הוועד: קליבנסקי, שם, עמ׳ 181, 223. על החסידות בפולין בין המלחמות ראו בהרחבה בספרו של דיינר, אור הלימוד. על הפעילות החסידית בשדה החינוך ראו לעיל, בפרק השישי, הערה 23.

[23] וודז׳ינסקי, חסידות, עמ׳ 268–275; דיינר, מחדשים, עמ׳ 255–260; פייקאז׳, חסידות פולין, עמ׳ 186–187; בקון, החברה המסורתית, עמ׳ 455–459; גלאובר, המתים החיים.

[24] ראו לעיל, בפרק הרביעי, הערות 144, 255.

[25] Glenn Dynner and Netta Ehrlich, ‘The Destruction of the House of Chernobyl: New Sources on Ukrainian Hasidism during the 1919–21 Pogroms’, *Shofar*, 43 (2025), pp. 312–350

המשטר הסובייטי, הביאו לחיסולם של החיים החסידיים באזור.[26] ההגירה הנרחבת שבמסגרתה עזבו מנהיגים חסידיים את האזור, התמוטטותן של כמה מן החצרות החסידיות,[27] והפיצול שנוצר בחלק מן המקרים בין אדמו״רים ובין עדותיהם, שנמצאו עתה משני עברי הגבול[28] – כל אלה אכן שמטו את הקרקע מתחת למרכיבים רבים שעליו נשען הקיום החסידי לאורך עשרות שנים.

על רקע זה, קורותיהן של כמה מן הדמויות שנזכרו לאורך פרקי העבודה, בהן, למשל, יהודה חיטריק,[29] עשויות להדגים את מורכבותו של קיום זה, ואת נטייתו הברורה לכיוון של מאבק דתי ושל פעולה מחתרתית שבבסיסם מחויבות אידאולוגית עמוקה עד כדי נכונות להסתכן. כבר בראשית שנות העשרים היה חיטריק חלק ממאבק זה, כאשר המשיך את לימודיו בישיבת ׳תומכי תמימים׳, ויחד עמה גורש ממקום למקום. גם לאחר נישואיו והשתקעותו בחרקוב בשנת 1926 הוא הוסיף להזדהות עם המוסד ועם פעילותו, ועבד עבור משרד הישיבה. בשנים אלה הפך לשוחט, ובשל כך נעשה בשלהי העשור כתובת ישירה לרדיפות היבסקציה. מחויבותו לאורח החיים החסידי לא פגה בתקופה זו, והתבטאה, בין היתר, בחזרה על תורות חסידיות בבתי הכנסת בחרקוב, כמו גם בקשרים ובהתייעצויות שהמשיך לקיים עם האדמו״ר. במקביל, סייע בהקמתם של ׳חדרים׳ מחתרתיים, וגם את ילדיו הפרטיים סירב לשלוח לבית הספר היהודי־הסובייטי, והתעקש לחנכם אצל מלמד. בשלהי שנות השלושים, בעקבות מעצרים של חסידים רבים בחרקוב ובסביבותיה, החל לתכנן את עזיבתו מזרחה. לסמרקנד הגיע, בסופו של דבר, רק לאחר פרוץ המלחמה, ובשנת 1946 יצא את גבולות ברית המועצות.[30]

חיטריק השתייך, כזכור, אל החסידות החב״דית. קבוצה חסידית זו, בראשותו של יוסף יצחק שניאורסון, שעלה להנהגה בשנת 1920, בלטה בהתגייסותה למען המאבק על שימור חיי הדת בברית המועצות. מאבק זה הובל במסגרת ׳ועדת הרבנים׳ שהקים האדמו״ר, שבמוקד עשייתה עמדה רשת חינוך מחתרתית,[31] וכן במסגרת

---

[26] אסף ושגיב, החסידות ברוסיה, עמ׳ 110–111; וודז׳ינסקי, חסידות, עמ׳ 256–257; וודז׳ינסקי וגלמן, גאוגרפיה, עמ׳ 195; ביאל, חסידות, עמ׳ 591.

[27] שגיב, השושלת, עמ׳ 397–399; פישמן, משמרים מסורת, עמ׳ 88–89.

[28] ראו למשל: בראון, כספינה מיטלטלת, עמ׳ 139. וראו גם לעיל, בפרק השני, הערה 103.

[29] ראו עליו, למשל, בפרק השלישי, בסמוך להערות 13–16.

[30] על קורותיו בשנים אלה ראו: חיטריק, רשימות דברים, עמ׳ 400–478.

[31] פישמן, יהדות בברית המועצות; הנ״ל, משמרים מסורת. הוועדה נהנתה מתמיכתו הפיננסית של הג׳וינט (JDC), ועסקה במגוון פעולות כמו תיקון בתי כנסת ומקוואות, שליחת שוחטים ואספקת מזון כשר. עיקר מאמציה כוונו, כאמור, לתמיכה ברשת מחתרתית של ׳חדרים׳ וישיבות, ובשיא פעילותה ייסדה גם סמינר לרבנים בנבל. ׳ועדת הרבנים׳ הוסיפה לפעול אף לאחר מעצרו של שניאורסון

הפעילות החסידית הענפה שניהל בלנינגרד, שבה קבע את מושבו בשנת 1924.[32] שניאורסון נעצר בשנת 1927 ונידון לעונש מוות. הודות להתערבותם של גורמים שונים הוא שוחרר ועקר לריגה. ואולם, על אף השלב המפותח שאליו הגיע המעקב אחר הפעילות החב״דית, יש להדגיש שמעצרו של שניאורסון קדם במספר שנים למעצרים של מנהיגים דתיים וחסידיים בולטים נוספים,[33] והוא קשור היה ברשת הרחבה שהפעיל, כמו גם בקשרים שניהל עם ארגונים מחוץ לברית המועצות.[34] פעילות דתית בהיקף מקומי ומצומצם יותר הייתה עילה לרדיפות ולמעצרים רק בעשור הבא.[35]

ואומנם, לאורך שנות העשרים נשתמרו בברית המועצות תשתיות דתיות רבות, ובכללן כאלה שעליהן נשענו החיים החסידיים ברובד המקומי. בעשור זה הועמד החינוך במוקד המאבק האנטי־קלריקלי, ומיקוד זה הוביל לסגירה של ׳חדרים׳ וישיבות, ולהעמדה לדין של מורים ומלמדים.[36] לעומת זאת, יתר מוסדות הדת, גם אם הותקפו חדשות לבקרים, לא נאסרו בחוק ולא דוכאו בפועל, ובשלהי העשור עדיין פעלו בתי כנסת בערים רבות.[37] היסודות שעליהם נשענו החיים החסידיים בעשורים הקודמים – כלומר, ההתכנסויות בשטיבל

ויציאתו מברית המועצות באוקטובר 1927, אך התפרקה כעבור שנים ספורות בעקבות קמפיין אנטי־קלריקלי אינטנסיבי שהוביל למעצר רבנים, לחשיפתן של מספר ישיבות מחתרתיות ולהפסקת תמיכתו של הג׳וינט.

[32] בייזר, יהודי לנינגרד, עמ׳ 210–212.

[33] פישמן, יהדות בברית המועצות, עמ׳ 259–260.

[34] בייזר, יהודי לנינגרד, עמ׳ 219–223.

[35] המערכה האנטי־דתית שהתנהלה בשנות העשרים לא הייתה אחידה, אלא ידעה עליות ומורדות. ראו בין היתר: מרדכי אלטשולר, היבסקציה בברית המועצות, 1918–1930: בין לאומיות לקומוניזם, תל אביב תשמ״א, עמ׳ 292–303; פינקוס, יהודי רוסיה, עמ׳ 206–212; אריה יודפת, ׳הדת היהודית בשנים הראשונות של השלטון הסובייטי (1917–1923)׳, העבר, יט (תשל״ב), עמ׳ 101–119; הנ״ל, ׳לתולדות הדת היהודית בברית המועצות בשנים 1924–1928׳, בחינות, 6 (תשל״ה), עמ׳ 43–51. על הפער בין הרטוריקה החריפה שליוותה את פעילות היבסקציה, ובין חופש הדת היחסי בתחום המעשי ראו גם: Zvi Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU 1917–1930*, Princeton 1972, pp. 291–318; Nora Levin, *The Jews of the Soviet Union Since 1917: The Paradox of Survival*, 1, New York 1988, pp. 68–86

[36] פישמן, יהדות בברית המועצות, עמ׳ 251–253.

[37] על בתי כנסת שפעלו בשנות העשרים ראו: שם, עמ׳ 251. על בתי הכנסת הכלליים והחסידיים שפעלו בלנינגרד בשנות העשרים (אלה עלו במספרם על בתי הכנסת שפעלו בעיר לפני המהפכה) ראו: בייזר, יהודי לנינגרד, עמ׳ 205. על בתי הכנסת במינסק ראו: Elissa Bemporad, *Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk,* Bloomington 2013, p. 119. לנתונים נוספים ראו גם: פינקוס, יהודי רוסיה, עמ׳ 213; אריה מוניץ, ׳שתי תעודות על החיים הדתיים של יהודי ברית־המועצות׳, שבות, 9 (תשמ״ג), עמ׳ 106.

וקיומם של ריטואלים שמיועדים, רובם ככולם, לאנשי הקהילה הבוגרים – נהנו, אם כן, בשלב זה, מחירות יחסית.[38]

בתוך מסגרת זו ניתן אכן למצוא פעילות של מנהיגים חסידיים 'קטנים', כמו למשל, של צאצאים אחדים לשושלת צ'רנוביל, שכל אחד מהם החזיק סביבו חוג מצומצם.[39] בפעילות המקומית שהובילו ניתן לזהות מידה של המשכיות ביחס למגמת ההתכנסות והצמצום שהסתמנה בחצרות חסידיות רבות בראשית המאה העשרים. עדויות מפורשות יש בנמצא גם באשר לפועלם של חסידי ברסלב, ואף הן מלמדות על מגמה של רציפות. מכתבים שנשלחו בשנות השלושים על ידי כמה מחסידי ברסלב למונטריאול, אל משה לייב הרשונוב (בנו של יעקב הרשונוב, חסיד ברסלב מטולצ'ין) מלמדים כי בשנים אלה הם עדיין פעלו כגרעין מאורגן באותן קהילות באזור פלך קייב שבהן נתבססו במאה ה־19. במוקד פעילותם החסידית הוסיפו לעמוד בתי הכנסת, הלימוד המשותף בתורת ברסלב, ההתכנסות החברתית, הניגון והריקוד. יתרה מכך, גם בשנים אלה, ובצל התנכלויות השלטון, הוסיפו חסידי ברסלב לקיים את ההתכנסות השנתית באומן בראש השנה, ולפקוד את קברו של ר' נחמן.[40] מובן כי במקרה זה ניסיונם ארוך השנים כקבוצה נרדפת, שהורגלה בקיום חסידי עצמאי, ללא חצר וללא מנהיגות ריכוזית, העניק להם יתרון ויכולת הסתגלות למציאות החדשה.[41]

החיים החסידיים בזירות השונות שאליהן הסתעפו נתיבי החיים של גיבורי עבודה זו לאחר מלחמת העולם הראשונה כללו, אפוא, לצד התמורות המשמעותיות – חילון ונטישה מצד אחד, והסתגרות בעלת אופי אורתודוקסי מצד אחר – גם ממדים של המשכיות. המשכיות זו עשויה הייתה להישען על רציפות אורגנית ביחס לדפוסי הקיום החסידי כפי שהתפתחו בעשורים הקודמים; לצעוד בנתיב ה'ביניים' שבמסגרתה הפגינו חסידים שונים ריבוי של נאמנויות לתנועות אידאולוגיות ולמוקדי זהות מגוונים; או לאמץ מרכיבים חסידיים מתוך מקום של נוסטלגיה וספיריטואליזם, ולהתחבר למגמות נאו־רומנטיות שהופיעו בתקופה זו.[42] מובן כי

---

[38] על הנרטיב המחקרי שהתמקד ברדיפות ובהתאם לכך הבליט את השבר והשינוי על פני ההמשכיות בהתגבשותם של החיים היהודיים־הסובייטיים ראו גם: במפורד, שם, במיוחד עמ' 1–12.

[39] בהם, למשל, זאב מרחמסטריווקה, שכיהן במשרה רבנית בטולצ'ין (ראו לעיל, בפרק הרביעי, בסמוך להערות 202–206); דוד יעקב מענף קוריסטשוב שישב באותן שנים בז'ייטומיר; צבי אריה (נפטר 1938) מענף מקארוב, שישב בברדיצ'ב, ועוד. ראו: ביאל, חסידות, עמ' 590–591; אלפסי, החסידות מדור לדור, א, עמ' 122, 130.

[40] מרדכי אלטשולר, 'חסידי בראסלב בברית המועצות בשנות השלושים', מיכאל, ו (תש"מ), עמ' לז–סח.

[41] ראו על כך גם: ביאל, חסידות, עמ' 592.

[42] על נאו־חסידות בראשית המאה העשרים ראו במיוחד: ניחם רוס, מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתיבה ניאו־חסידית בפתח המאה העשרים, באר שבע תש"ע.

הנתיבים שנסקרו לעיל אינם מתיימרים למצות את מכלול כיווני ההתפתחות של החסידות בשנים הבאות, או לקבוע באופן מדויק מה היה משקלן של כל אחת מן האפשרויות שהוצגו במציאות החברתית של התקופה. תרומתם העיקרית לדיון זה היא בכך שהם מספקים מבט־על שמאפשר להעריך היכן מצויה הייתה החסידות ברוסיה בשלהי התקופה הנדונה כאן. הערכה זו מלמדת כי חרף הנטייה 'לקרוא לאחור' את סיפורה ההיסטורי ולהבליט מוטיבים של שקיעה, היעלמות או התכנסות פנימה, ערב מלחמת העולם הראשונה החסידות הכילה עדיין כוחות של חיוניות, ומילאה תפקיד בעל משמעות בתוך החברה היהודית ברוסיה.

תולדותיה של החסידות לאחר השואה מלמדות, כאמור, כי האולטרה־אורתודוקסיה ניצחה; היא היחידה שהצליחה לקומם מעפר את הריסות החיים החסידיים. ניצניה של המגמה האורתודוקסית הופיעו בחסידות כבר במחצית הראשונה של המאה ה־19. המאבקים הציבוריים וההתארגנויות הפוליטיות שלהם היו שותפים מנהיגים חסידיים, כמו גם השמרנות שהפגינו ביחס לסוגיות חברתיות, מעידים כי זהו הנתיב שבו בחרו רבים מהם להוליך את התנועה לנוכח מגמות של גידול ושל התרחבות מבפנים, ואל מול תמורות שטלטלו את האוכלוסייה היהודית בכלל, ואת החברה החסידית בפרט, מבחוץ.[43] אף על פי כן, ההתבוננות על החסידות כעל קבוצה רחבה – חצרות ועדות, מנהיגים וחסידים 'מן השורה' – מלמדת כי הדרכים שבהן התמודדה עם שינויים אלה היו מורכבות ורבות פנים, וכי הן חרגו במידה ניכרת מן התמונה הפשטנית שעשויה להתקבל מבחינת שדרת ההנהגה לבדה. סיפורה של החסידות ברוסיה, מקום מושבו של הקיבוץ היהודי הגדול ביותר בעולם במפנה המאה העשרים, הוא סיפורה של תנועה שקנתה לה אחיזה דמוגרפית, חברתית ותרבותית נרחבת, שזוהתה עם הקיום המסורתי ותרמה לביסוסו, אך לא התנכרה לתמורות שהתחוללו סביבה. דווקא משום גודלה, ומתוך החיבור האורגני אל מרקם החיים העשיר של יהודי רוסיה, מצויה הייתה החסידות במפנה המאות ה־19 והעשרים באחת הנקודות המגוונות ביותר בתולדותיה.

[43] ראו בין היתר: דוד אסף וישראל ברטל, 'שתדלנות ואורתודוקסיה: צדיקי פולין במפגש עם הזמנים החדשים', צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין, בעריכת רחל אליאור ואחרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 65–90; Marcin Wodziński, 'Hasidism, Shtadlanut, and Jewish Politics in Nineteenth-Century Poland: The Case of Isaac of Warka', *The Jewish Quarterly Review*, 95 (2005), pp. 290–320; idem, 'How Modern is an Anti-Modernist Movement? The Emergence of Hasidic Politics in Congress Poland', *AJS Review*, 31 (2007), pp. 221–240

מפתח הקיצורים הביבליוגרפיים*

אבטיחי־הדרי, בת העיירה: א׳ אבטיחי־הדרי, ׳בת העיירה׳: ברכה זלצמן׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 312.

אבן־מעשה, לערוך את השולחן: Ariel Evan Mayse, ‘Setting the Table Anew: Law and Spirit in a Nineteenth-Century Hasidic Code’, *The Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 27 (2019), pp. 210–242

אדלר, בידיה: Eliyana R. Adler, *In her Hands: The Education of Jewish Girls in Tsarist Russia*, Detroit 2011

אהלי יעקב: ׳אהלי יעקב׳, היונה, א (תרס״ז), עמ׳ 46–47.

אהרונסון, סבא: שלמה אהרונסון, סבא: או, חורים שחורים, ירושלים תשס״ו.

אוברלנדר ושמוטקין, שנים ראשונות: ברוך אוברלנדר ואלקנה שמוטקין, שנים ראשונות: תיעוד שנותיו הראשונות של הרבי מליובאוויטש רבי מנחם מענדל שניאורסאהן, [כפר חב״ד] תשפ״א.

אויארבך, נוסח בסרביה: אפרים אויארבך, ׳נוסח ביסאראביה׳, יהדות ביסאראביה, בעריכת ק״א ברתיני ואחרים, ירושלים תשל״א, עמ׳ 825–854.

אולשקביץ, ילדות יהודית: Ekaterina Oleshkevich, *History, Culture, and the Experience of Jewish Childhood in Late Imperial Russia*, PhD Thesis, Bar-Ilan University 2023

אופק, ספרות הילדים: אוריאל אופק, ספרות הילדים העברית: 1900–1948, תל אביב תשמ״ח.

אורחן, יוצאות מארבע אמות: נורית אורחן, יוצאות מארבע אמות: נשים כותבות בעיתונות ביידיש באימפריה הרוסית, ירושלים תשע״ג.

אורי, פרקי זווהיל: עזריאל אורי, ׳פרקי זווהיל (נובוגראד־וולינסק)׳, העבר, ז (תש״ך), עמ׳ 165–169.

אוריאלי, בשוב בנים: מנחם אוריאלי, בשוב בנים לגבולם: (תולדות משפחה אחת), [תל אביב 1981].

אוריאלי, חיי: שמחה אוריאלי, חיי, ביתי, ארצי, כפר חב״ד תשל״ו.

* ברשימה זו מובאים בסדר אלפביתי מראי המקומות המלאים של המקורות המודפסים (ראשוניים ומשניים) שנזכרו בעבודה בצורה מקוצרת יותר מפעם אחת, או שנודעת להם חשיבות מיוחדת לנושא המחקר. יתר המקורות הובאו בגוף העבודה בלבד. מרבית המקורות מעיתונות התקופה הובאו אף הם בגוף העבודה בלבד.

אורתודוקסיה יהודית: אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, בעריכת יוסף שלמון ואחרים, ירושלים תשס״ו.

אחד העם, פרקי זיכרונות: אחד העם, פרקי זכרונות ואגרות, תל אביב תרצ״א.

אטינגר, בין פולין לרוסיה: שמואל אטינגר, בין פולין לרוסיה, בעריכת ישראל ברטל ויונתן פרנקל, ירושלים תשנ״ה.

אטקס, בעל התניא: עמנואל אטקס, בעל התניא: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב״ד, ירושלים תשע״ב.

אטקס, יחיד בדורו: עמנואל אטקס, יחיד בדורו: הגאון מווילנה – דמות ודימוי, ירושלים תשנ״ח.

אטקס, ישראל סלנטר: עמנואל אטקס, ר׳ ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ״ב.

אטקס, לשם שמים: עמנואל אטקס, לשם שמים: חסידים, מתנגדים, משכילים ומה שביניהם, ירושלים תשע״ו.

איבנסקי, הרבי מקוידאנוב: מ׳ איוועגסקי, ׳דער קוידענאוועד רבי ר׳ אהרעלע׳, קוידענאָוו זאַמלבוך: צום אַנדענק פון די קוידענאָוועד קדושים וואָס זיינען אומגעבראַכט געוואָרן פון די דײַטשישע נאַציס, בעריכת אברהם רייזן, ניו יורק 1955, עמ׳ 54–63.

איגרות ברנר: אגרות י״ח ברנר, א, הובא לדפוס על ידי מנחם פוזננסקי, תל אביב תש״א.

איגרות הרב מימון: אגרות הרב יהודה לייב הכהן מימון, א, ירושלים תשל״ט.

איגרות הריי״צ: אגרות־קודש מאת כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ נ״ע מליובאוויטש, א–יד, ברוקלין תשמ״ג–תשע״א.

איגרות הרש״ב: אגרות־קודש מאת כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב נ״ע, א–ו, ברוקלין תשמ״ב–תשע״ב.

אידל, החסידות: משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגם עזן ידין, תל אביב תשס״א.

אייזנשטט, דור רבניו וסופריו: בן־ציון אייזענשטאדט, דור רבניו וסופריו, א–ו, ורשה–וילנה–ניו יורק, תרנ״ה–תרס״ה.

אלכסנדרובסקי, שערי יצחק: יצחק אייזיק אלכסנדרובסקי, שערי יצחק, בתוספת ליקוטים מבנו ישראל שלמה זלמן אהרן אלכסנדרובסקי, ורשה 1898.

אלפנביין, חסידים הראשונים: ישראל אלפנביין, חסידים הראשונים: סיפורי חסידים על דמויות חסידיות, א–ב, כפר חב״ד תשס״ה.

אלפרן אנגל, אמהות ובנות: Barbara Alpern Engel, *Mothers and Daughters: Women of the Intelligentsia in Nineteenth-Century Russia*, Cambridge 1983

אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות: יצחק אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות: אישים, א–ג, בעריכת יצחק רפאל, ירושלים תשמ״ו–תשס״ה.

אלפסי, החכם המופלא: יצחק אלפסי, החכם המופלא: הרב שלמה הכהן אהרנסון, הרב הראשי הראשון של תל־אביב, חייו ופעלו, תל אביב תשמ״ה.

אלפסי, החסידות וארץ ישראל: יצחק אלפסי, החסידות וארץ ישראל: יחס החסידות לדורותיה לעליה לארץ ישראל, ירושלים תש״ע.

אלפסי, החסידות מדור לדור: יצחק אלפסי, החסידות מדור לדור, א–ב, ירושלים תשנ״ה–תשנ״ח.

אלרואי, המהפכה השקטה: גור אלרואי, המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית, 1875–1924, ירושלים תשס״ח.

אלשטיין, האקסטאזה: יואב אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי, רמת גן תשנ״ח.

אנציקלופדיה של הציונות הדתית: אנציקלופדיה של הציונות הדתית: אישים, מושגים, מפעלים, א–ו, ירושלים תשי״ח–תשס״א.

אסיפוב, חיי: שניאור זלמן אָסיפאָוו, מיין לעבן: דעראינערונגען און איבערלעבונגען פון אַ אידישן סאָציאליסט, בוסטון 1954.

אסנר, המזכיר: משה דוד אסנער, המזכיר: יברר את כל שם עצם פרטי הנמצא במקראי קדש, ורשה תר״ס.

אסנר, לשאלת החינוך: משה דוד אסנער, ׳לשאלת החנוך׳, גן פרחים: בו יבאו פרחים ושושנים נטעי נעמנים, מגדולי הרבנים משכילים ומאמינים חכמים ונבונים, ב, בעריכת יהושע מזח, ורשה תרנ״א, עמ׳ 97–109.

אסף, דרך המלכות: דוד אסף, דרך המלכות: ר׳ ישראל מרוז׳ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ״ז.

אסף, החסיד כאדם משחק: דוד אסף, ״׳בתי דינו להלקאה!״: החסיד כאדם משחק׳, ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם, א, בעריכת דוד אסף ועדה רפפורט־אלברט, ירושלים תשס״ט, עמ׳ 121–150.

אסף, החסידות בהתפשטותה: דוד אסף, 'החסידות בהתפשטותה: דיוקנו של ר' נחמיה יחיאל מביחאוה בן "היהודי הקדוש"', כמנהג אשכנז ופולין: ספר יובל לחנא שמרוק, בעריכת ישראל ברטל ואחרים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 269–298.

אסף, העיתונות: דוד אסף, 'העיתונות כמקור לתולדות החסידות', קשר, 56 (2021), עמ' 212–231.

אסף, הצדיקים ועסקי הביטוח: דוד אסף, 'הצדיקים ועסקי הביטוח: פרק לא ידוע בתולדות הכלכלה החסידית', עם ועולם: שי לישראל ברטל, בעריכת דימיטרי שומסקי ואחרים, ירושלים תש"פ, עמ' 159–183.

אסף, הציץ ונפגע: דוד אסף, הציץ ונפגע: אנטומיה של מחלוקת חסידית, חיפה תשע"ב.

אסף, חסידות פולין: דוד אסף, "'חסידות פולין" או "החסידות בפולין": לבעיית הגיאוגרפיה החסידית', גלעד, יד (תשנ"ה), עמ' קצז–רו.

אסף, מוולין לצפת: דוד אסף, 'מוולין לצפת: דיוקנו של ר' אברהם דוב מאוורוץ' כמנהיג חסידי במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה', שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 223–279.

אסף, נאחז בסבך: דוד אסף, נאחז בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים תשס"ו.

אסף ושגיב, החסידות ברוסיה: דוד אסף וגדי שגיב, 'החסידות ברוסיה הצארית: היבטים היסטוריים וחברתיים', תולדות יהודי רוסיה: מחלוקות פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772–1917 [ב], בעריכת איליה לוריא, ירושלים תשע"ב, עמ' 75–112.

אפרון, אמדור: ידידיה אפרון, אמדור: מַיַן געבוירן־שטעטל, בואנוס איירס 1973.

אפרתי, טפליק: שלמה אפרתי, 'העיירה טפליק', העבר, כא (תשל"ה), עמ' 207–210.

ארונוב, מפענח נעלמות: משה בן ציון ארונוב, מפענח נעלמות, לובלין 1897.

ארליך, מנהיגות: Avrum M. Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement: A Critical Evaluation of Habad Leadership, History, and Succession*, Northvale, NJ 2000

אשכולי, החסידות בפולין: אהרן זאב אשכולי, החסידות בפולין, מהדורת דוד אסף, ירושלים תשנ"ט.

באר־מרקס, על חומות הנייר: רוני באר־מרקס, על חומות הנייר: עיתון הלבנון והאורתודוקסיה, ירושלים תשע"ז.

בוכשטין, החתך המעמדי: יוסף בוכשטין, 'החתך המעמדי בלנוביץ – ושינויו', לנוביץ: ספר זכרון לקדושי לנוביץ שנספו בשואת הנאצים בשנים 1941–1942, בעריכת חיים רבין, [תל אביב] תש"ל, עמ' 166–168.

בוקשטיין, פרקי זיכרונות: יעקב בוקשטיין, 'פרקי זכרונות מברדיטשוב', העבר, ז (תש"ד), עמ' 156–158.

בורוכוב, הרוגצ'ובי: יאיר בורוכוב, הרוגצ'ובי: סיפור חייו של גאון הגאונים, שר התורה, רבי יוסף רוזין זצ"ל, מהדורה חדשה ומורחבת, [כפר חב"ד] תשע"ד.

ביאל, חסידות: David Biale et al., *Hasidism: A New History,* Princeton–Oxford 2017

ביחובסקי, כתבי הרח"א: חיים אליעזר ביחובסקי, כתבי הרח"א ביחובסקי, ברוקלין תש"ן.

בייזר, יהודי לנינגרד: מיכאל בייזר, יהודי לנינגרד: 1917–1939, תרגמה ברוניה בן־יעקב, ירושלים תשס"ה.

בלוי, גאון ישראל: עמרם בלוי, 'גאון ישראל: קורות ימי חייו של הגה"ק רבי ישראל נח שניאורסאהן מניעזין זי"ע', היכל הבעש"ט, יט (תשס"ז), עמ' קכח–קנב.

בלוי, דובר שלום: עמרם בלוי, 'דובר שלום: תולדות ימי חייו של כ"ק אדמו"ר רבי שלום דובער שניאורסאהן זצוקללה"ה מרעציצא', היכל הבעש"ט, כג (תשס"ח), עמ' קמט–קסב.

בלוי, המאור הגדול: עמרם בלוי, 'המאור הגדול: כ"ק אדמו"ר רבי שמריה נח שניאורסאהן זצוקללה"ה מבאברויסק', היכל הבעש"ט, כב (תשס"ח), עמ' צה–קל.

בלוי, מנחם משיב נפש: עמרם בלוי, 'מנחם משיב נפש; מחב"ד לטשערנוביל: שושלת טאמאשפיל־טשערנוביל, נכדי הרה"ק רבי מנחם נחום בן אדמו"ר האמצעי מליובאוויטש נ"ע', היכל הבעשט, כו (תשס"ט), עמ' צז–קכד.

בלוי, שמע שלמה: עמרם בלוי, 'שמע שלמה: תולדות ושיחות כ"ק אדמו"ר רבי שלמה זלמן מקאפוסט זי"ע בעל ה'מגן אבות' על פי כתבי־יד ומסמכים חדשים', היכל הבעש"ט, יז (תשס"ז), עמ' קט–קמד.

בנדרסקי, דור לדור: פנחס בנדרסקי, 'דור לדור יביע אומר...', קהלת בנדרי: ספר זכרון, בעריכת מ' תמרי, תל אביב תשל"ה, עמ' 7–39.

בעלוץ צדיקים: בעלוץ צדיקים: אוצר [...] סיפורי קודש, תיאורים ועובדות בצירוף אגרות קודש, הזמנות לחתונה, ברכות מז"ט וכדומה [...], בעריכת יעקב יוסף ראזענבלום ושמואל חיים יעקב גרובער, שיכון סקווירא תש"ס.

בקון, החברה המסורתית: גרשון בקון, 'החברה המסורתית בתמורות העתים: היבטים בתולדות היהדות האורתודוקסית בפולין וברוסיה, 1850–1939', קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם, ב, בעריכת ישראל ברטל וישראל גוטמן, ירושלים תשס"א, עמ' 453–491.

בקון, הפוליטיקה החדשה: Gershon Bacon, 'The New Jewish Politics and the Rabbinate in Poland', *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, 2, ed. Jack Wertheimer, New York 2004, pp. 447–477

בראון, הורשת ההנהגה: Benjamin Brown, 'Hasidic Leadership: From Charismatic to Hereditary and Back', *From Europe's East to the Middle East: Israel's Russian and Polish Lineages*, eds. Kenneth B. Moss et al., Philadelphia 2021, pp. 174–193

בראון, כספינה מיטלטלת: בנימין בראון, כספינה מיטלטלת: חסידות קרלין בין עליות למשברים, ירושלים תשע״ח.

בראון, שני הפנים: Benjamin Brown, 'The Two Faces of Religious Radicalism: Orthodox Zealotry and "Holy Sinning" in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia', *The Journal of Religion*, 93 (2013), pp. 341–374

בראון, תחליפי המיסטיקה: Benjamin Brown, 'Substitutes for Mysticism: A General Model for the Theological Development of Hasidism in the Nineteenth Century', *History of Religions*, 56 (2017), pp. 247–288

בראור, התנגדות ותגובה לשינוי: Naftali Yosef Brawer, *Resistance and Response to Change: The Leadership of Rabbi Shalom DovBer Schneersohn (1860–1920)*, PhD Thesis, University College London 2004

בר־אל, בין העצים: עדינה בר־אל, בין העצים הירקרקים: עיתוני ילדים ביידיש ובעברית בפולין, 1918–1939, ירושלים תשס״ו.

ברגר־סופר, בריתות פוליטיות: Rhonda Berger-Sofer, 'Political Kinship Alliances of a Hasidic Dynasty', *American Culture: Essays on the Familiar and Unfamiliar*, ed. Leonard Plotnicov, Pittsburgh, PA 1990, pp. 259–277

ברויאר, אוהלי תורה: מרדכי ברויאר, אוהלי תורה: הישיבה, תכניתה ותולדותיה, ירושלים תשס״ד.

ברוש, כמעשה הספיר: רעות ברוש, כמעשה הספיר: הסיפור החסידי והמעשה החינוכי, תל אביב תשפ״ד.

ברזובסקי, מרכז של תורה: מתתיהו ברזובסקי, 'מרכז של תורה וחסידות', ברנוביץ: ספר זכרון, תל אביב תשי"ד, עמ' 217–244.

ברטל, ההשכלה הגבוהה: ישראל ברטל, 'יהודי מזרח אירופה וההשכלה הגבוהה', תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, בעריכת שאול כ"ץ ומיכאל הד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 75–89.

ברטל, לתקן עם: ישראל ברטל, לתקן עם: נאורות ולאומיות במזרח אירופה, ירושלים תשע"ג.

ברטל, מאומה ללאום: ישראל ברטל, מ'אומה' ל'לאום': יהודי מזרח אירופה, 1772–1881, תל אביב תשס"ב.

ברייאר, הישיבות ברומניה: מנחם מ' ברייאר, 'הישיבות ברומניה', מוסדות תורה באירופה בבנינם ובחורבנם, בעריכת שמואל ק' מירסקי, ניו יורק תשט"ז, עמ' 517–557.

ברינר, רבנו הקדוש: צבי ברינער, רבינו הקדוש מהארנסטייפל: זה ספר תולדות אדם, הרה"ק רבי מרדכי דוב טברסקי, מהדורה שלישית, בני ברק תשפ"ב.

ברמאן־קופלוביץ', על בית אבא: אסתר ברמאן־קופלוביץ', 'על בית אבא', גרודנה, בעריכת דב רבין, ירושלים תשל"ג, עמ' 496–500.

ברנר, בחורף: יוסף חיים ברנר, בחורף, קרקוב תרס"ד.

ברנשטיין, יוסטינגרד־סוקוליבקה: ברוך ברנשטיין, יוסטינגרד־סוקוליבקה: עיירה שנחרבה, משאבי שדה תשל"ב.

ברנשטיין, ממה שהיה: י' ברנשטיין, 'ממה שהיה', קמיניץ־פודולסק וסביבתה, בעריכת אברהם רוזן ואחרים, תל אביב תשכ"ה, עמ' 54–63.

בר־צבי, עיירתנו טרנובקה: ג' בר־צבי, עיירתנו טרנובקה: פרקי זיכרון ומצבה, מהדורה רביעית ומורחבת, תל אביב תשל"ח.

גאון יעקב: גאון יעקב: ספר האחים הרבנים, הביא לדפוס יעקב בר־מדות (ווייסבלט), תל אביב תשכ"ח.

גוברין, היינו כחולמים: פנחס גוברין, היינו כחולמים: מגילת משפחה, הביאה לדפוס מיכל גוברין, בתוספת מבוא מאת דוד אסף, ירושלים תשס"ה.

גוטליב, אהלי שם: שמואל נח גוטליב, אהלי שם: יכלכל תולדותיהם ויחוסיהם של רבני וגדולי הדור מכל תפוצות ישראל, פינסק תרע"ב.

גולדנשטיין, השוחט: Pinkhes-Dov Goldenshteyn, *The Shochet: A Memoir of Jewish Life in Ukraine and Crimea*, 1–2, translated by Michoel Rotenfeld, New York 2023–2025

גולדשטיין, החדר המתוקן: יוסי גולדשטיין, ״החדר המתוקן״ ברוסיה כבסיס למערכת החינוך הציונית׳, עיונים בחינוך, 45 (1986), עמ׳ 147–157.

גולדשמידט, דורשי רשומות: רועי גולדשמידט, דורשי רשומות: רטוריקה, עריכה, למדנות ומעמדות חברתיים בספרות הדרוש במזרח אירופה, ירושלים תשפ״ב.

גולדשמידט, ינובה שלי: שמואל גולדשמידט, ׳ינובה שלי׳, ינובה על גדות הוויליה, בעריכת שמעון נוי, תל אביב תשל״ג, עמ׳ 15–19.

גור־אריה, שרשרת זהב: שלמה גור־אריה (אינגרליב), שרשרת זהב: ובו פנינים יקרים, דברים נפלאים, סיפורים שעשועים, דברי תורה מאירים ומזהירים, תל אביב תש״י.

גורודצקי, ספר זיכרון: בנימין אליהו גראדעצקי, ספר זכרון: אינטערעסאַנטע קאַפּיטלען פון זעכציג יעהריגע ציבורי״שע טעטיגקייט פון איינעם פון די גרויסע געוועזענע רבנים אין רוסלאנד, ירושלים תשמ״ה.

גורודצקי, פרקי מעש: בנימין אליהו גורודעצקי, ספר זכרון : פרקי מעש וזכרון של ששים שנות עסקנות צבורית והפצת תורה של אחד מגדולי הרבנים ברוסיה, ירושלים תשמ״ג.

ג׳ייקובסון, זיכרון לבני ישראל: ישראל דזייקאבסאן, זכרון לבני ישראל: זכרונותיו של הרה״ג הרה״ח וכו׳ ר׳ ישראל ע״ה דזייקאבסאן, לוקט ונערך על ידי שלום דובער לוין, ברוקלין תשנ״ו.

גינצבורג, שם לאבא: מנחם מנדל גינצבורג, שם לאבא: (זכרונות לבית חסיד), עם תרגום ואחרית דבר מאת זלמן רובשוב, ירושלים תש״א.

גלאובר, המתים החיים: Samuel Glauber, ‘The Living Dead: In Search of Hasidism at the Bratslaver Shtiblekh of Warsaw’, *East European Jewish Affairs*, 53 (2023), pp. 68–85

גלבר, יהודי לוצק: נ״מ גלבר, ׳תולדות יהודי לוצק׳, ספר לוצק, בעריכת נחום שרון (שטרכמן), תל אביב תשכ״א, עמ׳ 18–43.

גלובמן, כתבים: מרדכי גלובמן, כתבים, ירושלים תשס״ה.

גליקמן, חתך של עיירה: שמחה גליקמן, ׳חתך של עיירה יהודית׳, פנקס הקהילה אוליקא: ספר יזכור, בעריכת נתן ליבנה, תל אביב תשל״ב, עמ׳ 19–44.

גלמן, דת עממית: Uriel Gellman, ‘Popular Religion and Modernity: Jewish Magic Books in Eastern Europe in the Nineteenth Century’, *Polin*, 33 (2021), pp. 185–202

גלמן, היתר מאה רבנים: אוריאל גלמן, ״היתר מאה רבנים״ לבן הרבי: קורות משפחה יהודית אורתודוקסית בגליציה בשלהי המאה ה־19׳, חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה ומרכז אירופה, 26 (2024), עמ׳ 125–161.

גלמן, השבילים היוצאים מלובלין: אוריאל גלמן, השבילים היוצאים מלובלין: צמיחתה של החסידות בפולין, ירושלים תשע״ח.

גלמן, מדריך למחבר: Uriel Gellman, ‘An Author's Guide: Authorship of Hasidic Compendia’, *Zutot*, 9 (2012), pp. 85–96

גלמן, סיפורים: Uriel Gellman, ‘Stories’, *Studying Hasidism: Sources, Methods, Perspectives*, ed. Marcin Wodziński, New Brunswick, NJ 2019, pp. 60–74

גלמן, רבנות: אוריאל גלמן, ׳רבנות, חסידות ומאבקי ירושה בגליציה בשלהי המאה התשע עשרה׳, ציון, פז (תשפ״ב), עמ׳ 213–246.

גנזבורג, ספר התמימים: יצחק גנזבורג, ספר התמימים, א, ברוקלין תשנ״א.

גרוסמן, שם ושארית: לוי גרוסמן, שם ושארית: מכיל רשימה מפורטת מכל האישים החשובים מורי החסידות ומנהיגיה, ירושלים תשמ״ט.

גרטנר, הרב והעיר הגדולה: חיים גרטנר, הרב והעיר הגדולה: הרבנות בגליציה ומפגשה עם המודרנה, 1815–1867, ירושלים תשע״ג.

גרטנר, מהגרים יהודים: Lloyd P. Gartner, ‘Jewish Migrants En Route from Europe to North America: Traditions and Realities’, *Jewish History*, 1 (1986), pp. 49–66

גרטנר, רבנות וחסידות: חיים גרטנר, ׳רבנות וחסידות בגליציה במאה התשע־עשרה: ר׳ שלמה קלוגר והחסידות׳, במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, בעריכת עמנואל אטקס ואחרים, ירושלים תש״ס, עמ׳ 51–74.

גרין, טיפולוגיה: אברהם יצחק גרין, ׳טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי׳, צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, בעריכת דוד אסף, ירושלים תשס״א, עמ׳ 422–444.

גרינבוים, הרבנות הרוסית: Avraham Greenbaum, 'The Russian Rabbinate under the Czars', *The Jews of Eastern Europe*, eds. Leonard J. Greenspoon et al. [*Studies in Jewish Civilization*, 16], Omaha 2005, pp. 1–7

גרינבוים, רבני ברית המועצות: אברהם גרינבוים, רבני ברית המועצות בין מלחמות העולם, 1917–1939: חומר ללקסיקון ביו־ביבליוגרפי, ירושלים תשנ״ד.

גרינשפן, רבי אהר׳לי: אביגדור גרינשפאן, ׳האדמו״ר רבי אהר׳לי מאלאוויצקי׳, לאחוביץ: ספר זכרון, בעריכת ישראל רובין, תל אביב תש״ט, עמ׳ 198–200.

גריס, הספר העברי: זאב גריס, הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע״ו.

גריס, ספר, סופר וסיפור: זאב גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש״ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל אביב תשנ״ב.

גריס, ספרות ההנהגות: זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר׳ ישראל בעל שם־טוב, ירושלים תש״ן.

גריס, ספרות ההנהגות החסידית: זאב גריס, ׳ספרות ההנהגות החסידית מהמחצית השנייה למאה הי״ח ועד שנות השלושים למאה הי״ט׳, ציון, מו (תשמ״א), עמ׳ 198–236.

גרליק, מעשיות: יעקב גארעליק, ׳מעשהלעך פון מײַן שטעטל (שטשעדרין)׳, באברויסק: ספר־זכרון לקהילת בוברויסק ובנותיה, ב, בעריכת יהודה סלוצקי, תל אביב תשכ״ז, עמ׳ 812–817.

גרמי, בתי הכנסת: ישראל גרמי (גרימטליכט), ׳בתי הכנסת והחסידים בעיירתנו׳, ספר יזכור לקהילת לובומל, בעריכת בערל כהן ויעקב הטמן, תל אביב [תשל״ד], עמ׳ 158–162.

גרשטין, רמזי הגדות: דוד שבתי משה גרשטין, רמזי הגדות: על הגדות הש״ס ועל אמרי תפלה ותנ״ך ע״ד חכמת האמת והחסידות, ברדיצ׳ב תרנ״ח.

גשורי, הניגון והריקוד: מ״ש גשורי, הניגון והריקוד בחסידות, א–ג, תל אביב תשט״ו–תשי״ט.

דובנוב, תולדות החסידות: שמעון דובנוב, תולדות החסידות על יסוד מקורות ראשונים, נדפסים וכתבי יד, תל אביב תר״ץ–תרצ״א.

דיינר, אור הלימוד: Glenn Dynner, *The Light of Learning: Hasidism in Poland on the Eve of the Holocaust*, New York 2023

דיינר, אלה שנשארו: Glenn Dynner, 'Those Who Stayed: Women and Jewish Traditionalism in East Central Europe', *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*, eds. Antony Polonsky et al., Boston–Warsaw 2019, pp. 295–312

דיינר, אנשי משי: Glenn Dynner, *Men of silk: the Hasidic conquest of Polish Jewish society*, Oxford–New York 2006

דיינר, הפונדק: Glenn Dynner, *Yankel's Tavern: Jews, Liquor, and Life in the Kingdom of Poland*, Oxford–New York 2014

דיינר, חברות: Glenn Dynner, 'Friendship and Betrayal: Hasidism and Secularism in Early Twentieth-Century Poland', *Friendship in Jewish History, Religion and Culture*, ed. Lawrence Fine, University Park, PA 2021, pp. 167–185

דיינר, מחדשים: Glenn Dynner, 'Replenishing the "Fountain of Judaism": Traditionalist Jewish Education in Interwar Poland', *Jewish History*, 31 (2018), pp. 229–261

דיינר, מסורתיות יהודית: Glenn Dynner, 'Jewish Traditionalism in Eastern Europe: The Historiographical Gadfly', *Polin*, 29 (2017), pp. 285–299

דינור, בימי מלחמה: בן־ציון דינור, בימי מלחמה ומהפכה: זכרונות ורשומות מדרך חיים (תרע״ד–תרפ״א), ירושלים תשכ״א.

דינור, במפנה הדורות: בן־ציון דינור, במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשט״ו.

דינור, בעולם ששקע: בן־ציון דינור, בעולם ששקע: זכרונות ורשומות מדרך חיים (תרמ״ד–תרע״ד), ירושלים תשי״ח.

דינור, דורות ורשומות: בן־ציון דינור, דורות ורשומות: מחקרים ועיונים בהיסטוריוגראפיה הישראלית, ירושלים תשל״ח.

דיסקין, פריאסלב: י״ז דיסקין, 'פריאסלאב', העבר, יד (תשכ״ז), עמ' 220–228.

דן, בתי תפילה: חיים דן, 'בתי תפילה ובעלי תפילה, חסידים ואנשי מידות', ספר הורוכוב, בעריכת יוסף קריב, תל אביב תשכ״ו, עמ' 48–51.

דן, הסיפור החסידי: יוסף דן, הסיפור החסידי, ירושלים 1975.

האפט, דברי טעם: אריה ליב האפט, דברי טעם: כולל תשובות ושאלות מארבע חלקי שו״ע, ורשה תרס״ד.

הדת והחיים: הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, בעריכת עמנואל אטקס, ירושלים תשנ״ג.

הוברמן, ברשאד: נחמן הוברמן, ברשאד: בצל עיירה, בתוספת מבוא מאת דב סדן, ירושלים תשט״ז.

הוברמן, החסידות בבסרביה: נ׳ הוברמן, ׳החסידות בביסראביה׳, על אדמת ביסראביה: דברי מחקר, זכרונות, רשימות, תעודות ודברי ספרות לקביעת הדמות של יהדותה, א, בעריכת ק״א ברתיני, תל אביב תשי״ט, עמ׳ 9–16.

הונדרט, גאולה קטנה: גרשון דוד הונדרט, גאולה קטנה ומעט כבוד: החברה היהודית בפולין־ליטא במאה השמונה־עשרה, תרגמה צופיה לסמן, ירושלים תשס״ח.

הורוביץ, החזרה של החדר: Brian Horowitz, 'The Return of the "Heder" among Russian Jewish Education Experts, 1840–1917', *Polin*, 30 (2018), pp. 182–193

הורוביץ, פילנתרופיה: Brian Horowitz, *Jewish Philanthropy and Enlightenment in Late-Tsarist Russia*, Seattle 2009

הורודצקי, החסידות והחסידים: ש״א הורודצקי, החסידות והחסידים, ד, מהדורה רביעית עם תיקונים והוספות, תל אביב תשי״ג.

הורודצקי, זיכרונות: שמואל אבא הורודצקי, זכרונות, תל אביב תשי״ז.

החדר היום: ׳החדר היום (1912): סקר החדרים של חברת מפיצי השכלה׳, תרגם אלי פורמן, החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזיכרונות, בעריכת עמנואל אטקס ודוד אסף, תל אביב תש״ע, עמ׳ 269–346.

היילמן, בית רבי: חיים מאיר היילמאן, בית רבי, ברדיצ׳ב תרס״ב.

היילמן, מי ינהיג: Samuel C. Heilman, *Who Will Lead Us? The Story of Five Hasidic Dynasties in America*, Berkeley, CA 2017

היילפרין, יהודים ויהדות: ישראל היילפרין, יהודים ויהדות במזרח־אירופה: מחקרים בתולדותיהם, ירושלים תשכ״ט.

היילפרין, יחסו של ר׳ אהרן הגדול: ישראל היילפרין, ׳יחסו של ר׳ אהרן הגדול מקארלין כלפי משטר הקהילות׳, צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, בעריכת דוד אסף, ירושלים תשס״א, עמ׳ 153–159.

היסטוריה, הגות ודימוי: חב״ד: היסטוריה, הגות ודימוי, בעריכת יונתן מאיר וגדי שגיב, ירושלים 2016.

הלל׳ס, העיר סורוקי: שלמה הלל׳ס, ׳העיר סורוקי וקהלתה (במחצית השניה של המאה הי״ט)׳, פרקי בסרביה: מאסף לעברה של יהדות בסרביה, א, בעריכת ל׳ קופרשטיין ויצחק קורן, תל אביב 1952, עמ׳ 94–120.

הלפרין, אטלס עץ חיים: רפאל הלפרין, אטלס עץ חיים: תולדות עם ישראל מבריאת העולם ועד ימינו, יג, תל אביב תשמ״ז.

הלפרין, המאסטרו: חגית הלפרין, המאסטרו: חייו ויצירתו של אברהם שלונסקי, תל אביב תשע״א.

הנדל, מלאכה: מיכאל הנדל, מלאכה ובעלי מלאכה בעם ישראל: (לתולדות המלאכה בקרב היהודים מימי קדם ועד ימינו), תל אביב תשט״ו.

הרמן, היחס לבני הנוער: מוריה הרמן, היחס לבני הנוער בחסידות בתקופה שבין מלחמות העולם: החידושים ההגותיים והמעשיים בחסידות פולין ביחס לבני הנוער כתגובה לעזיבת הדת, 1914–1939, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן תשע״ה.

הר־שפר, ליובאוויץ׳: צבי הר־שפר, ׳ליובויץ, עיר מושב אדמו״רי חב״ד׳, העבר, ב (תשי״ד), עמ׳ 86–93.

הר־שפר, קהילת חרקוב: צבי הר־שפר, ׳קהילת חארקוב׳, העבר, כא (תשל״ה), עמ׳ 198–206.

הרשקוביץ, החסידות ברומניה: לוסיאן זאב הרשקוביץ, ׳קווים לתולדות החסידות ברומניה׳, תולדות היהודים ברומניה, ב, בעריכת ליביו רוטמן וקרול ינקו, תל אביב תשס״א, עמ׳ 185–203.

וודז׳ינסקי, אטלס: Marcin Wodziński, *Historical Atlas of Hasidism*, Princeton 2018

וודז׳ינסקי, השכלה וחסידות: Marcin Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: A History of Conflict*, translated by Sarah Cozens, Oxford–Portland, OR 2005

וודז׳ינסקי, חסידות: Marcin Wodziński, *Hasidism: Key Questions*, New York 2018

וודז׳ינסקי, חסידות ופוליטיקה: Marcin Wodziński, *Hasidism and Politics: The Kingdom of Poland, 1815–1864*, Oxford–Portland, OR 2013

וודז׳ינסקי, לחקור חסידות: *Studying Hasidism: Sources, Methods, Perspectives*, ed. Marcin Wodziński, New Brunswick, NJ 2019

וודז׳ינסקי, מרחב ורוח: Marcin Wodziński, ‘Space and Spirit: On Boundaries, Hierarchies and Leadership in Hasidism’, *Journal of Historical Geography*, 53 (2016), pp. 63–74

וודז׳ינסקי, נישואים והנהגה: Marcin Wodziński et al., ‘Marriage, Leadership, and Dynasties in Hasidism: Big Data Approach’, *Religion*, 55 (2025), pp. 20–42

וודז׳ינסקי וגלמן, גאוגרפיה: Marcin Wodziński and Uriel Gellman, ‘Toward a New Geography of Hasidism’, *Jewish History,* 27 (2013), pp. 171–199

וורך, לא לשכוח: יוסף וואראך, ׳נישט צום פאַרגעסען אָדער לאַנאָוויץ אַ גיַיסטיקער בעגריף׳, לנוביץ: ספר זכרון לקדושי לנוביץ שנספו בשואת הנאצים בשנים 1941–1942, בעריכת חיים רבין, [תל אביב] תש״ל, עמ׳ 284–287.

וורניק, זיכרונות: נחמיה וורניק, ׳זכרונות׳, ספר קוברין: מגילת חיים וחורבן, בעריכת בצלאל שוארץ וישראל־חיים בילצקי, תל אביב תשי״א, עמ׳ 57–68.

ויינברג, דברי שמואל: שמואל וינברג, דברי שמואל: על התורה והמועדים, לקוטים ואגרות הקודש, בתוספת הקדמה מאת שלום נח ברזובסקי, ירושלים תשל״ד.

וייס, מיסטיקה וחסידות: Joseph Weiss, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, with a new introduction by Joseph Dan, Oxford–Portland, OR 1997

וייס, ראשית צמיחתה: יוסף וייס, ׳ראשית צמיחתה של הדרך החסידית׳, פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, בעריכת אברהם רובינשטין, ירושלים תשל״ח, עמ׳ 122–181.

וייסלר, קולות: Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*, Boston 1998

וילנסקי, זיכרונות: י״ז ווילנסקי, ׳זכרונות׳, ספר קוברין: מגילת חיים וחורבן, בעריכת בצלאל שוארץ וישראל־חיים בילצקי, תל אביב תשי״א, עמ׳ 283–286.

וילנסקי, חסידים ומתנגדים: מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל״ב–תקע״ה, א–ב, ירושלים תש״ל.

ויסקינד־אלפר, ועוד מעט ואין רשע: אורה ויסקינד־אלפר, ״ועוד מעט ואין רשע...״: מדברי רבי יהושע העשיל ממונסטרישצה על היהדות בזמנים משתנים׳, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כה (תשע״ח), עמ׳ 157–204.

ויצמן־ליכטנשטין, בצל קורתנו: חיה ויצמן־ליכטנשטין, בצל קורתנו: פרקי זכרונות מבית אבא, תל אביב תשי״ג.

ולדמן, הגימנזיסטים: אלכס ולדמן, הגימנזיסטים: חינוך, אקטיביזם ומקורות האינטליגנציה היהודית באימפריה הרוסית, ירושלים תשפ״ג.

וסרמן, לתולדות ישיבת קישינוב: אהרן וסרמן, ׳לתולדות ישיבת קישינוב׳, ישיבת קישינוב, תל אביב תש״ך, עמ׳ 9–67.

ורבה, קמין קושירסקי: אהרן וועבע, ׳קאַמין קאָשירסקי: מײַן געבורטס־שטעטל׳, ספר הזכרון לקהלת קמין־קושירסקי והסביבה, בעריכת א״ש שטיין ואחרים, [תל אביב] 1965, עמ׳ 541–549.

ורטהיים, אגודת מפיצי התלמוד: שמעון שלמה וועדטהיים, ׳אגודת ״מפיצי התלמוד״׳, היונה, א (תרס״ז), עמ׳ 19–23.

ורטהיים, אהרון רבין: אהרון ורטהיים, ׳ר׳ אהרון רבין זצ״ל (אחרון רבני לנוביץ)׳, לנוביץ: ספר זכרון לקדושי לנוביץ שנספו בשואת הנאצים בשנים 1941–1942, בעריכת חיים רבין, [תל אביב] תש״ל, עמ׳ 201–203.

ורטהיים, הלכות והליכות: אהרן ורטהים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תש״ך.

ורסס, הקיצה עמי: שמואל ורסס, ׳הקיצה עמי׳: ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תש״ס.

זאבי, עסקי קהל: יוסף זאבי, ׳עסקי קהל׳, יזכור: קהילות לוניניץ־קוז׳נהורודוק, בעריכת יוסף זאבי ואחרים, תל אביב תשי״ב, 36–40.

זבדי, בתי המדרש: שרגא זבדי, ׳בתי־המדרש בקוריץ׳, קוריץ (ווהלין): ספר זכרון לקהילתנו שעלה עליה הכורת, בעריכת אליעזר לאוני, [תל אביב] תשי״ט, עמ׳ 99–100.

זגורודסקי, עיר דויד: מ׳ זגורודסקי, ׳עיר דויד (דאוויד־האראדאק): קטעים מזכרונותי, מתקופה הגולה׳, ספר זכרון דויד־הורודוק, תל אביב 1957, עמ׳ 63–69.

זוין, אישים ושיטות: שלמה יוסף זוין, אישים ושיטות: שורת מאמרים על אישי הלכה ושיטותיהם בתורה, מהדורה חדשה עם הוספות, ירושלים תשס״ז.

זוסמאן, שטיבל סטולין: ישראל זוסמאַן, ׳דאָס סטאָלינער שטיבל׳, האָראָדעץ : אַ געשיכטע פון אַ שטעטל (1142–1942), בעריכת ע׳ בן־עזרא וישראל זוסמאַן, ניו יורק תש״ט, עמ׳ 47–50.

זלצמן, במחיצת הרבי: ברכה זלצמן, ׳במחיצת ה״רבי״ ובשליחותו : (מזכרונות חסידה בת חסידים)׳, סטולין : ספר־זכרון לקהילת סטולין והסביבה, בעריכת א׳ אבטיחי וי׳ בן־זכאי, תל אביב תשי״ב, עמ׳ 161–163.

זלצמן, בנתיבי הימים: שמואל זלצמן, ׳בנתיבי הימים שחלפו׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 21–61.

זלצמן, על דאבדין: שמואל זלצמן, ׳על דאבדין ולא משתכחין׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 253–274.

זלצמן, שלושה דורות: אריה זלצמן, ׳שלושה דורות שאינם עוד׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 85–106.

זלקין, אל היכל ההשכלה: מרדכי זלקין, אל היכל ההשכלה : תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע־עשרה, בני ברק תשס״ח.

זלקין, מרא דאתרא: מרדכי זלקין, מרא דאתרא? רב וקהילה בתחום המושב, ירושלים תשע״ז.

זלקינד, זכר יהודה: יהודה ליב זלקינד, זכר יהודה : והוא שאלות ותשובות מהרי״ל בטלן, מהדורה חדשה עם הוספות, תיקונים ומפתחות, כפר חב״ד תשנ״א.

זמירין, מחיי העיירה: זלמן זמירין, ׳מחיי העיירה׳, דיסנה : ספר זיכרון לקהילה, בעריכת אהרון ביילין ואחרים, תל אביב תשכ״ט, עמ׳ 25–46.

זנדווייס, הרבי מסטולין: שלמה זנדוויס, ׳הרבי מסטולין וחסידיו ברוקיטנה׳, רוקיטנה (ווהלין) והסביבה : ספר עדות וזכרון, בעריכת אליעזר לאוני, תל אביב תשכ״ז, עמ׳ 172–176.

זנדווייס, סארני: שלמה זאנדווייס, ׳סארני : התהוותה, קיומה וחורבנה׳, ספר יזכור לקהילת סארני, בעריכת יוסף קריב, ירושלים–תל אביב תשכ״א, עמ׳ 27–81.

זרם, סמל למעשים: שרה זרם, ׳סמל למעשים טובים׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 313.

חוט של חן: חוט של חן : שי לחוה טורניאנסקי, א–ב, בעריכת ישראל ברטל ואחרים, ירושלים תשע״ג.

חיטריק, רשימות דברים: יהודה חיטריק, רשימות דברים מאת זקן התמימים [...] ונלוה אליו רשימת הזכרונות, [ברוקלין] תשס״ט.

חן, זיכרונות על נבל: מנחם מנדל חן, 'זכרונות על נבל מימי נעורי', וויטבסק, בעריכת ברוך קרוא, תל אביב תשי"ז, עמ' 225–232.

חן־זהבי, הרב מנחם מנדל: שושנה חן־זהבי, 'הרב מנחם מנדל חן', העבר, י (תשכ"ג), עמ' 177–182.

חסידים בעולם החדש: *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, ed. Janet S. Belcove-Shalin, Albany 1995

טברסקי, בחצר הצדיק: יהושע טברסקי, בחצר הצדיק: ספורי מעשה, תל אביב תשל"ט.

טברסקי, גדולת מרדכי: מרדכי טברסקי, גדולת מרדכי: המכיל בקרבו חידושי תורה ושיחות יקרים, ורשה תרצ"ח.

טברסקי, החצר הפנימית: יוחנן טברסקי, ה'חצר' הפנימית: קורות משפחה, תל אביב תשי"ד.

טברסקי, ספר היחס: אהרן דוד טברסקי, ספר היחס מטשרנוביל ורוזין, מהדורה שנייה, לובלין תרצ"ח.

טוורק, חינוך והכשרה: Wojciech Tworek, 'Education and Formation in an Interwar Hasidic Yeshiva: The Case of Tomkhe Temimim Warsaw', *Modern Judaism*, 43 (2023), pp. 274–291

טוורק, מגילת י"ט כסלו: Wojciech Tworek, 'The Scroll of 19 Kislev and the Construction of an Imagined Habad Lubavitch Community in Interwar Poland', *Polin*, 33 (2021), pp. 309–337

טיליושקין, בישיבות: ב' טיליושקין, 'ב"ישיבות" של תורה', הזמן, 20 ביולי 1910, עמ' 3.

טיקוצ'ינסקי, למדנות: שלמה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם: ישיבת סלבודקה מליטא לארץ ישראל, ירושלים תשע"ו.

טלר, החסידות ואתגר הגאוגרפיה: Adam Teller, 'Hasidism and the Challenge of Geography: The Polish Background to the Spread of the Hasidic Movement', *AJS Review*, 30 (2006), pp. 1–29

טלר, מסורת ומשבר: Adam Teller, 'Tradition and Crisis? Eighteenth-Century Critiques of the Polish-Lithuanian Rabbinate', *Jewish Social Studies*, 17 (2011), pp. 1–39

טלשבסקי, דבר הלכה: לוי יצחק טעלעשעווסקי, דבר הלכה: והוא שאלות ותשובות, ברדיצ'ב תרנ"ז.

טרוס, ברייסק: אלטר טרוס, ברייסק : ספר הזכרון, ניו יורק 1948.

יגודז׳ינסקה, עולם קטן: Agnieszka Jagodzińska, ‘The Periodical Olam Katan (1901–1904) and Its Readers: A Study in Modern Jewish Childhood in Eastern Europe’, *Modern Judaism*, 45 (2025), pp. 52–78

יגודז׳ינסקה, קורא עברי: Agnieszka Jagodzińska, ‘How to Create a Hebrew Reader? Olam Katan (1901–1904) and the Young Hebrew Reading Public’, *Children's Literature in Education*, 55 (2024), pp. 501–516

יהדות בסרביה: יהדות ביסאראביה, בעריכת ק״א ברתיני ואחרים, ירושלים תשל״א.

יונתן, לרוח היום: יהודה ליב יונתן, לרוח היום : קובץ רשימות, ירושלים 1964.

יונתן, נוף וגזע: יהודה ליב יונתן, נוף וגזע : פרקי זכרונות, תל אביב תשט״ו.

ינאי, זיכרונות: צבי ינאי [ינטיס], ׳זכרונות על עירתי דרושקופול׳, עיירתנו דרושקופול : דפי זכרון ומספד, בעריכת יהושע שילוני ואחרים, תל אביב תשי״ז, עמ׳ 21–40.

ינאית־בן־צבי, אנו עולים: רחל ינאית־בן־צבי, אנו עולים : פרקי חיים, תל אביב תשי״ט.

ינאית־בן־צבי, דמותה: רחל ינאית־בן־צבי, ׳דמותה של בת עיירה באוקראינה׳, העבר, ט (תשכ״ב), עמ׳ 113–126.

ינאית־בן־צבי, שרה אחותי: רחל ינאית־בן־צבי, ׳שרה אחותי : (זכרונות)׳, האחות : שרה לישנסקי, תל אביב תשי״ח, עמ׳ עמ׳ 12–65.

יקותיאל, בשני עולמות: צבי יקותיאל, בשני עולמות : זלמן שזר – ביוגרפיה, ירושלים תשפ״ה.

ירושלמי, ועידות הרבנים: שמשון דוב ירושלמי, ׳ועדות וועידות הרבנים ברוסיה׳, העבר, ג (תשט״ו), עמ׳ 86–94.

ישיבות ובתי מדרשות: ישיבות ובתי מדרשות, בעריכת עמנואל אטקס, ירושלים תשס״ז.

ישיבת קישינוב: ישיבת קישינוב, תל אביב תש״ך.

ישן מפני חדש: ישן מפני חדש : מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם, א–ב, בעריכת דוד אסף ועדה רפפורט־אלברט, ירושלים תשס״ט.

כהן, ליובאוויץ׳ וחייליה: רפאל נחמן הכהן, ליובאוויטש וחייליה : תאור העיר ליובאוויטש, הישיבה תומכי תמימים וסדריה, התלמידים ופעלם, כפר חב״ד 1983.

כהן, ספר הפרענומעראנטן: בערל כהן, ספר הפרענומעראַנטן, ניו יורק 1975.

כהן, שמועות וסיפורים: רפאל נחמן הכהן, שמועות וסיפורים מרבותינו הקדושים, א–ג, מהדורה שלישית, ברוקלין תש״ן.

כהן, שפולה: דוד כהן, שפולה: מסכת חיי יהודים בעיירה, חיפה תשכ״ה.

כהנא ואבן־מעשה, הלכה חסידית: Maoz Kahana and Ariel Evan Mayse, 'Hasidic Halakhah: Reappraising the Interface of Spirit and Law', *AJS Review*, 41 (2017), pp. 375–408

כ״ץ, אורתודוקסיה בפרספקטיבה: יעקב כ״ץ, 'אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', כיוונים, 33 (תשמ״ז), עמ' 89–100.

כ״ץ, מסורת ומשבר: יעקב כ״ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי־הביניים, ירושלים תשי״ח.

לב־כוכב, תחנות בחיי: יוסף לב־כוכב (שטרנהרץ), תחנות בחיי, [חיפה] 1993.

לדרהנדלר, הדרך לפוליטיקה: Eli Lederhendler, *The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia*, New York 1989

לדרהנדלר, חסרי מעמד: Eli Lederhendler, 'Classless: On the Social Status of Jews in Russia and Eastern Europe in the Late Nineteenth Century', *Comparative Studies in Society and History*, 50 (2008), pp. 509–534

לדרמן, מגילת רזין: יוחנן לדרמן, מגילת רזין: ליובלו של האי גאון [...] יוסף רוזין [...], ירושלים תשמ״ו.

לואיס, לדמיין קדושה: Justin Jaron Lewis, *Imagining Holiness: Classic Hasidic Tales in Modern Times*, Montreal 2009

לוונטל, בין מיסטיקה למודרניות: נפתלי לוונטל, 'בין מיסטיקה למודרניות: עבודת השם החב״דית במאה העשרים', מחקרי חסידות [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טו], בעריכת עמנואל אטקס ואחרים, ירושלים תשנ״ט, עמ' 235–261.

לוונטל, התעבות האור: Naftali Loewental, '"The Thickening of the Light": The Kabbalistic-Hasidic Teachings of Rabbi Shalom Dovber Schneersohn in Their Social Context',

Habad in the Twentieth Century: Spirituality, Politics, Outreach, eds., Jonatan Meir and Gadi Sagiv, Jerusalem 2018, pp. 25–61

לוונטל, נשים והדיאלקטיקה הרוחנית: Naftali Loewental, 'Women and the Dialectic of Spirituality in Hasidism', במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, בעריכת עמנואל אטקס ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 7*–65*.

לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, א: Isaac Levitats, *The Jewish community in Russia, 1772–1844*, New York 1943

לויטץ, הקהילה היהודית ברוסיה, ב: Isaac Levitats, *The Jewish community in Russia, 1844–1917*, Jerusalem 1981

לוין, ארכיטקטורה: Vladimir Levin, 'The Architecture of Gender: Women in the Eastern European Synagogue', *Jewish History*, 35 (2021), pp. 89–134

לוין, הפוליטיקה היהודית: ולדימיר לוין, הפוליטיקה היהודית באימפריה הרוסית בעידן הריאקציה, 1907–1914, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשס"ז.

לוין, מבית הגנזים: שלום דובער לוין, מבית הגנזים: מכתבים, מסמכים וכתובות, תמונות וציורים, ברוקלין תש"ע.

לוין, תולדות חב"ד בפולין: שלום דובער לוין, תולדות חב"ד בפולין, ליטא ולטביא בשנים תק"נ–תש"ו, ברוקלין תשע"א.

לוין, תולדות חב"ד ברוסיה: שלום דובער לוין, תולדות חב"ד ברוסיא הצארית בשנים תק"ל–תר"פ: פרקים נבחרים, ברוקלין תש"ע.

לוין ולוריא, צמיחתה של הפוליטיקה: ולדימיר לוין ואיליה לוריא, 'צמיחתה של הפוליטיקה האורתודוקסית באימפריה הרוסית', תולדות יהודי רוסיה: מחלוקות פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772–1917 [ב], בעריכת איליה לוריא, ירושלים תשע"ב, עמ' 271–301.

לוריא, מלחמות ליובאוויץ': איליה לוריא, מלחמות ליובאוויץ': חסידות חב"ד ברוסיה הצארית, ירושלים תשע"ח.

לוריא, עדה ומדינה: איליה לוריא, עדה ומדינה: חסידות חב"ד באימפריה הרוסית, תקפ"ח–תרמ"ג, ירושלים תשס"ו.

לזר, במערבולת התמורות: מרדכי לזר, במערבלת התמורות, חיפה תשל״ג.

ליין וברגר, אבני חן: אליעזר ליין ושניאור זלמן ברגר, אבני חן: תולדות משפחת חן לדורותיה, ברוקלין תשע״ה.

ליפשיץ, זיכרונותי: משה יהודה ליפשיץ, ׳זכרונותי׳, ספר זכרון דויד־הורודוק, תל אביב 1957, עמ׳ 153–155.

לישנסקי, עיירתנו: רוזה לישנסקי, ׳עיירתנו ורופאיה׳, דבר, 3 בינואר 1936, עמ׳ 13.

לנדא, אור יקר: יעקב לנדא, ׳אור יקר: שמועות, זכרונות וחוויות׳, א, היכל הבעש״ט, טו (תשס״ו), עמ׳ צט–קיב; ב, היכל הבעש״ט, טז (תשס״ז), עמ׳ צט–קיז.

לנדא, עיר מולדתי: יעקב לנדא, ׳עיר מולדתי׳, מגילת קורניץ: עיירה בחייה ובמותה, בעריכת אהרן מאירוביץ, תל אביב 1956, עמ׳ 20–34.

לשצ׳ינסקי, מצבם הכלכלי: יעקב לשצ׳ינסקי, מצבם הכלכלי של היהודים באירופה המזרחית והמרכזית, תל אביב תרצ״ה.

מאהלר, דברי ימי ישראל: רפאל מאהלר, דברי ימי ישראל: דורות אחרונים, א–ז, מרחביה–תל אביב 1952–1980.

מאהלר, החסידות וההשכלה: רפאל מאהלר, החסידות וההשכלה בגליציה ובפולין הקונגרסאית במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה: היסודות הסוציאליים והמדיניים, מרחביה 1961.

מדרש פנחס החדש: מדרש פינחס החדש: מאמרים מתוקים מדבש ונופת צופים, אשר יצאו מפי [...] ר׳ פנחס מקאריץ [...] והמחובר לטהור, ספר שם אהרן, עם הגהות והערות מאת שלום פרלוב, ורשה תר״ע.

מהרם, בית שלום: שלום מנחם מענדיל מהרם, בית שלום: יכיל בקרבו קבוצת גאוני עולם נושאי דגל התורה למשפחותם לבית אבותם, ברוקלין תשכ״ג.

מונדשיין, בתי כנסת: יהושע ד׳ לבנון [מונדשיין], ׳בתי־כנסת וחסידים בדווינסק׳, כפר חב״ד, 918 (תש״ס), עמ׳ 38–42.

מונדשיין, דברי ימי התמימים: יהושע מונדשיין, דברי ימי התמימים: דברי ימי ישיבת תומכי־תמימים במלאת מאה ועשרים שנה להקמתה, ירושלים תשע״ז.

מונדשיין, זיו אריה: יהושע מונדשיין, ׳זיו אריה: הגאון רבי אריה ליב זיוואוו זצ״ל׳, היכל הבעש״ט, לט (תש״פ), עמ׳ קעה–קצה.

מונדשיין, מגדל עוז: מגדל עז : מאמרי תורה וחסידות מאת רבותינו הקדושים נשיאי החב״ד, כפר חב״ד תש״ם.

מוס, בבית: Kenneth B. Moss, ‘At Home in Late Imperial Russian Modernity—Except When They Weren't: New Histories of Russian and East European Jews, 1881–1914’, *The Journal of Modern History*, 84 (2012), pp. 401–452

מזא״ה, זיכרונות: יעקב מזא״ה, זכרונות, א–ד, תל אביב תרצ״ו.

מינץ, אנשים חסידיים: Jerome R. Mintz, *Hasidic People: A Place in the New World*, Cambridge, MA 1992

מינקובסקי, מספר חיי: פנחס מינקובסקי, ׳מספר חיי׳, רשומות, א (תרע״ח), עמ׳ 97–122 ; ב (תרפ״ב), עמ׳ 125–158 ; ד (תרפ״ו), עמ׳ 123–144 ; ה (תרפ״ז), עמ׳ 145–160 ; ו (תר״ץ), עמ׳ 71–100.

מירון, בודדים במועדם: דן מירון, בודדים במועדם : לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים, תל אביב תשמ״ח.

מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים: משה מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים ברוסיה : מגמות יסוד, תל אביב תשמ״א.

מנדלבום־קופייב, התפתחותה של חסידות ברסלב: אלכסנדרה מנדלבום־קופייב, התפתחותה של חסידות ברסלב : מפעלו הספרותי וההגותי של ר׳ נחמן גולדשטיין מטשעהרין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון תשפ״ג.

מנדלסון, מאבק מעמדי: Ezra Mendelson, *Class Struggle in the Pale: The Formative Years of the Jewish Workers’ Movement in Tsarist Russia*, Cambridge 1970

מנוסביץ, קטעי זכרונות: יצחק מנוסביץ, ׳קטעי זכרונות׳, היתה עיירה : ספר זכרון לקהלות ברסטצ׳קה, ברמליה והסביבה, בעריכת מנדל זינגר, חיפה תשכ״א, עמ׳ 371–379.

מנקין, בנות סוררות: רחל מנקין, בנות סוררות : מרד הנערות בגליציה ההבסבורגית, תרגם יפתח בריל, ירושלים תשפ״ד.

מרינובסקי, על אבותינו: חיים עוזר מרינובסקי, על אבותינו ועל יחוסם, כפר חב״ד תשנ״ט.

נגאל, הסיפורת החסידית: גדליה נגאל, הסיפורת החסידית, מהדורה שניה מורחבת, ירושלים תשס״ב.

נדב, קהילות פינסק־קארלין: מרדכי נדב, 'קהילות פינסק־קארלין בין חסידות להתנגדות', ציון, לד (תשכ"ט), עמ' 98–108.

נדב, תולדות קהילת פינסק: מרדכי נדב, 'תולדות קהילת פינסק : רס"ו/1506–תר"מ/1880', פינסק : ספר עדות וזכרון לקהילת פינסק־קארלין, א1 : כרך היסטורי : תולדות קהילת פינסק־קארלין מראשיתה ועד חורבנה, 1506–1941, בעריכת זאב רבינוביץ, תל אביב–חיפה תשל"ג, עמ' 15–334.

נדלר, הסינתזה: אהרן (אלן) נדלר, 'הסינתזה בחסידות סלונים בין חסידות ללימוד תורה בנוסח המתנגדים', ישיבות ובתי מדרשות, בעריכת עמנואל אטקס, ירושלים תשס"ז, עמ' 395–415.

ניסלסון־לוריא, לא עלה נידף: אסי ניסלסון־לוריא, לא עלה נידף ברוח, אזור תשע"ז.

ניסנבוים, עלי חלדי: יצחק ניסנבוים, עלי חלדי : תרכ"ט–תרפ"ט, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ"ט.

נשיא וסופר: זלמן שזר : נשיא וסופר, בעריכת אברהם ליס, תל אביב תש"ל.

נתנס, מחוץ לתחום: בנימין נתנס, מחוץ לתחום : המפגש היהודי עם האימפריה הרוסית המאוחרת, תרגמה אביבה גורן, ירושלים תשע"ג.

סורסקי, מרביצי תורה: אהרן סורסקי, מרביצי תורה מעולם החסידות בדורות האחרונים, א–ח, בני ברק תשמ"ו–תשמ"ט.

סטניסלבסקי, הרהורים על הרבנות: Michael Stanislawski, 'Reflections on the Russian Rabbinate', *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, ed. Jack Wertheimer, New York 2004, pp. 429–446

סטניסלבסקי, ניקולאי הראשון: Michael Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855*, Philadelphia 1983

סילבר, ישיבות: מיכאל ק' סילבר, '"ישיבות אין מצוי במדינתינו מכמה טעמים נכונים" : בין חסידים ומתנגדים בהונגריה', במעגלי חסידים : קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, בעריכת עמנואל אטקס ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 75–108.

סלונים, משפחת הרב מלאדי: מ"ש סלונים, תולדות משפחת הרב מלאדי, תל אביב תש"ו.

סלוצקי, דויד־הורודוק: מאטל סלוצקי, 'דאוויד־האראדאק מיט 50 יאר צוריק', ספר זכרון דויד־הורודוק, תל אביב 1957, עמ' 405–414.

סלוצקי, קהילת בוברויסק: יהודה סלוצקי, 'קהילת בוברויסק', באברויסק : ספר־זכרון לקהילת בוברויסק ובנותיה, א, בעריכת יהודה סלוצקי, תל אביב תשכ"ז, עמ' 19–112.

סמט, החדש אסור מן התורה: משה סמט, החדש אסור מן התורה : פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים תשס״ה.

ספר אוליקא: פנקס הקהילה אוליקא : ספר יזכור, בעריכת נתן ליבנה, תל אביב תשל״ב.

ספר אוסטראה: פנקס אוסטראה : ספר־זכרון לקהילת אוסטראה, בעריכת בן־ציון ח׳ אילון־בראניק, תל אביב תש״ך.

ספר בוברויסק: באברויסק : ספר־זכרון לקהילת בוברויסק ובנותיה, א–ב, בעריכת יהודה סלוצקי, תל אביב תשכ״ז.

ספר בוטן: פנקס ביטען : דער אויפקום און אונטערגאַנג פון אַ יידישער קהילה, בעריכת דאָדל אַבראַמאָוויטש ומרדכי וו׳ בערענשטיין, בואנוס איירס תשי״ד.

ספר בנדרי: קהלת בנדרי : ספר זכרון, בעריכת מ׳ תמרי, תל אביב תשל״ה.

ספר ברסטצ׳קה: היתה עיירה : ספר זכרון לקהלות ברסטצ׳קה, ברמליה והסביבה, בעריכת מנדל זינגר, חיפה תשכ״א.

ספר דובוסרי: דובוסרי : ספר זכרון, בעריכת יוסף רובין, תל אביב תשכ״ו.

ספר דובנה: דובנא : ספר זכרון, בעריכת יעקב עדיני, תל אביב תשכ״ו.

ספר דויד־הורודוק: ספר זכרון דויד־הורודוק, תל אביב 1957.

ספר דומברוביצה: ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה.

ספר דראהיטשין: דראָהיטשין : פינף הונדערט יאָר יידיש־לעבן, בעריכת דוב ב׳ וואַרשאַווסקי, שיקגו תשי״ח.

ספר דרוהיטשין ע״נ בוג: ספר דרוהיטשין : יזכור־בוך, בעריכת דוד שטאָקפיש, [תל אביב] 1969.

ספר הורודוק: ספר זכרון לקהילת הורודוק (ע״י ביאליסטוק), בעריכת משה סימיון (שמן), [תל אביב] תשכ״ד.

ספר הורודץ: האָראָדעץ : אַ געשיכטע פון אַ שטעטל (1142–1942), בעריכת ע׳ בן־עזרא וישראל זוסמאַן, ניו יורק תש״ט.

ספר הורוכוב: ספר הורוכוב, בעריכת יוסף קריב, תל אביב תשכ״ו.

ספר זינקוב: פנקס זינקוב : געדענקבוך, בעריכת שמואל איזנשטדט, תל אביב–ניו יורק תשכ״ו.

ספר חוטין: ספר קהילת חוטין (בסרביה), בעריכת שלמה שיטנוביצר, תל אביב תשל״ד.

ספר טרוביץ: ספר טרוביץ, בעריכת יצחק זיגלמן, חיפה תשכ״ז.

ספר יאנוב: יאנוב על־יד פינסק : ספר זיכרון, בעריכת מרדכי נדב ונחמן בלומנטל, ירושלים תשכ״ט.

ספר יקטרינוסלב: ספר יקאטרינוסלאב־דנפרופטרובסק : (הקהילה היהודית מהיווסדה ועד היום), בעריכת צבי הרכבי ויעקב גולדבורט, ירושלים–תל אביב תשל״ג.

ספר לובומל: ספר יזכור לקהילת לובומל, בעריכת בערל כהן ויעקב הטמן, תל אביב [תשל״ד].

ספר לוצק: ספר לוצק, בעריכת נחום שרון (שטרכמן), תל אביב תשכ״א.

ספר לחוביץ: לאחוביץ : ספר זכרון, בעריכת ישראל רובין, תל אביב תש״ט.

ספר מיר: ספר מיר, בעריכת נ׳ בלומנטל, ירושלים תשכ״ג.

ספר נובוסליצה: נובוסליצה, בעריכת שלום דורנר, תל אביב תשמ״ג.

ספר סארני: ספר יזכור לקהילת סארני, בעריכת יוסף קריב, ירושלים–תל אביב תשכ״א.

ספר סטויבץ: ספר זכרון סטויבץ־סוורז׳נא והעיירות הסמוכות : רובעזוויץ, דערעוונא, נאליבאק, בעריכת נחום חיניץ, תל אביב תשכ״ה.

ספר סטולין: סטולין : ספר־זכרון לקהילת סטולין והסביבה, בעריכת א׳ אבטיחי וי׳ בן־זכאי, תל אביב תשי״ב.

ספר פינסק: פינסק : ספר עדות וזכרון לקהילת פינסק־קארלין, א1, בעריכת זאב רבינוביץ, תל אביב–חיפה תשל״ג ; א2, בעריכת זאב רבינוביץ, תל אביב תשל״ח ; ב, בעריכת נחמן תמיר (מירסקי), תל אביב תשכ״ז.

ספר ציחנוביץ: ציחנוביץ, מחוז ביאליסטוק : ספר עדות וזכרון, בעריכת אליעזר לאוני, תל אביב תשכ״ד.

ספר קאפרשט: קאפרשט עיירתנו : ספר זיכרון לקהילה יהודית בביסאראביה, בעריכת מרדכי רישפי וברוך ינוביץ, חיפה תש״ם.

ספר קובילניק: ספר קובילניק, בעריכת יצחק זיגלמן, חיפה תשכ״ז.

ספר קוברין: ספר קוברין : מגילת חיים וחורבן, בעריכת בצלאל שוארץ וישראל־חיים בילצקי, תל אביב תשי״א.

ספר קוריץ: קוריץ (ווהלין) : ספר זכרון לקהילתנו שעלה עליה הכורת, בעריכת אליעזר לאוני, [תל אביב] תשי״ט.

ספר קורניץ: מגילת קורניץ : עיירה בחייה ובמותה, בעריכת אהרן מאירוביץ, תל אביב 1956.

ספר קלרש: ספר קלרש : להנצחת זכרם של יהודי העיירה שנחרבה בימי השואה, בעריכת נח טמיר ואחרים, תל אביב 1966.

ספר קמין קושירסקי: ספר הזכרון לקהלת קמין־קושירסקי והסביבה, בעריכת א״ש שטיין ואחרים, [תל אביב] 1965.

ספר קמניץ פודולסק: קמיניץ־פודולסק וסביבתה, בעריכת אברהם רוזן ואחרים, תל אביב תשכ״ה.

ספר רוקיטנה: רוקיטנה (ווהלין) והסביבה: ספר עדות וזכרון, בעריכת אליעזר לאוני, תל אביב תשכ״ז.

עובד, מן הפרט אל הכלל: מיכאל עובד (שמש), ׳מן הפרט אל הכלל׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 304–309.

פדיה, הדגם החברתי־דתי־כלכלי: חביבה פדיה, ׳להתפתחותו של הדגם החברתי־דתי־כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעלייה לרגל׳, צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, בעריכת דוד אסף, ירושלים תשס״א, עמ׳ 343–397.

פודולבסקי, שטיבל קובריו: שלמה פאָדאָלעווסקי, ׳דאָס קאָבָרינער שטיבל׳, האָראָדעץ: אַ געשיכטע פון אַ שטעטל (1142–1942), בעריכת ע׳ בן־עזרא וישראל זוסמאַן, ניו יורק תש״ט, עמ׳ 51–53.

פולה, זיכרונות: שלום־שכנא פאָלע (פאָלאַקעוויטש), ׳זכרונות פון אונדזער שטעטל׳, ספר דרוהיטשין: יזכור־בוך, בעריכת דוד שטאָקפיש, [תל אביב] 1969, עמ׳ 92–105.

פולין, רבניות: Nehemia Polen, ‘Rebbetzins, Wonder-Children, and the Emergence of the Dynastic Principle in Hasidism’, *The Shtetl: New Evaluations*, ed. Steven Katz, New York 2007, pp. 53–84

פוליקמן, ליל שבת: אברהם אבא פוליקמן, ׳ליל שבת אצל ר׳ ולויל לאה׳ס׳, נובוסליצה, בעריכת שלום דורנר, תל אביב תשמ״ג, עמ׳ 279.

פונר, מזכרונות: שרה פייגה פאנער, מזכרונות ימי ילדותי: או מראה העיר דווינסק, ורשה תרס״ג.

פטרובסקי־שטרן, חסידות וחבורות: Yohanan Petrovsky-Shtern, ‘Hasidism, Havurot, and the Jewish Street’, *Jewish Social Studies*, 10 (2004), pp. 20–54

פייגלשטיין, דפים: יצחק פייגעלשטיין, ׳בלעטלעך פון דער פאַרגאַנגענהייט׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 131–192.

פייגלשטיין, היה הייתה: יצחק פייגעלשטיין, ׳ס׳איז אַ מאָל געווען א שטעטל׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 338–384.

פיינר, מלחמת תרבות: שמואל פיינר, מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה־19, ירושלים תש״ע.

פייקאז׳, בימי צמיחת החסידות: מנדל פייקאז׳, בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשנ״ח.

פייקאז׳, ההנהגה החסידית: מנדל פייקאז׳, ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ״ט.

פייקאז׳, חסידות פולין: מנדל פייקאז׳, חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזרות ת״ש–תש״ה (״השואה״), ירושלים תש״ן.

פינקוס, יהודי רוסיה: בנימין פינקוס, יהודי רוסיה ובריתהמועצות: תולדות מיעוט לאומי, [באר שבע] תשמ״ו.

פינקלר, חיים: Kaja Finkler and Golda Finkler, *Lives Lived and Lost: East European History before, during, and after World War II as Experienced by an Anthropologist and Her Mother*, Boston 2012

פיקר, עיירת התאומים: יוסף פיקר (כפרי), ילקוט עיירת התאומים נובוסלִיצה: פרקי זכרונות והווי, תל אביב תשכ״ג.

פישמן, הרבי בא: בת־שבע פישמן (שוחט), ׳הרבי בא העירה׳, רוקיטנה (ווהלין) והסביבה: ספר עדות וזכרון, בעריכת אליעזר לאוני, תל אביב תשכ״ז, עמ׳ 177–178.

פישמן, יהדות בבריתהמועצות: David E. Fishman, ‘Judaism in the USSR, 1917–1930: The Fate of Religious Education’, *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, ed. Yaacov Ro’i, Portland 1995, pp. 251–262

פישמן, משמרים מסורת: David E. Fishman, ‘Preserving Tradition in the Land of Revolution: The Religious Leadership of Soviet Jewry, 1917–1930’, *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed. Jack Wertheimer, New York–Cambridge, MA 1992, pp. 85–118

פישמן, תעודתנו: יהודה ליב פישמאנן, ׳תעודתנו׳, היונה, א (תרס״ז), עמ׳ 5–11.

פליאור, דווינסק: Yudel Flior, *Dvinsk: The Rise and Decline of a Town*, translated by Bernard Sachs, Johannesburg [1965]

פנקס הקהילות: אנציקלופדיה של היישובים היהודיים למן היווסדם ועד לאחר שואת מלחמת העולם השנייה, 22 כרכים, ירושלים תש״ל–תשס״ז.

פפר, דובנה: יצחק אייזיק פפר, ׳דובנא בשנת תר״מ׳, דובנא: ספר זכרון, בעריכת יעקב עדיני, תל אביב תשכ״ו, עמ׳ 173–182.

פצ׳ניק, המעיין: אהרון פצ׳ניק, ׳המעיין ממנו שאבתי מים חיים...׳, ספר דומברוביצה, בעריכת ליבר לוש, תל אביב תשכ״ה, עמ׳ 275–282.

פצ׳ניק, השושלת: אהרן פיצ׳ניק, ׳השושילתא של בעל רב ייבי מאוסטרהא׳, שנה בשנה, תש״ל, עמ׳ 317–338.

פצ׳ניק, חמישים צדיקים: אהרן פיצ׳ניק, חמישים צדיקים בתוך העיר: סיפוריהם, אמרותיהם ותולדותיהם של חמישים ממנהיגי החסידות, [ירושלים] תש״ן.

פצ׳ניק, מטה אהרן: אהרן פיצ׳ניק, מטה אהרן: מגילית יוחסין למשפחות פיצ׳ניק, ספרד, צוקרמן, ירושלים תש״ם.

פרוש, נשים קוראות: איריס פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע־עשרה, תל אביב תשס״א.

פרידמן, בעיות יסוד: מנחם פרידמן, ׳בעיות יסוד במבנה הרבנות הקהילתית בחברה מודרנית׳, מנהיגות רוחנית בישראל: מורשה ויעד, בעריכת אלה בלפר, רמת גן תשמ״ב, עמ׳ 135–155.

פרידמן, משיח ומשיחיות: מנחם פרידמן, ׳משיח ומשיחיות בחסידות חב״ד־לובביץ׳, מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו, בעריכת דוד אריאל־יואל ואחרים, תל אביב 2001, עמ׳ 174–229.

פריז, נישואים וגירושים: שֵׁירן י׳ פריז, נישואים וגירושים בחברה היהודית באימפריה הרוסית, תרגמה אביבה גורן, ירושלים תשע״ג.

פרלוב, דברי שלום: שלום פרלוב, דברי שלום: על התורה והעבודה, מהדורה חדשה ומוערת עם ׳תולדות המחבר׳ מאת ישראל פרוכטר, בני ברק תשע״ו.

פרלוב, דובר שלום: קונטרס דובר שלום: צוואת הרב הגאון הצדיק [...] שלום זצ״ל מעיר בראהין, הביא לדפוס שאול ישכר ביק, ניו יורק [ללא ציון שנה].

פרלוב, משמרת שלום: שלום פרלוב, משמרת שלום: הלכות ודינים מחלק או״ח [...], ורשה תרס״א.

פרלוב, עטרת שלום: שלום פרלוב, עטרת שלום: הוא פירוש וביאור על זמר הק׳ יה אכסוף, ורשה תרנ״ה.

פרם כהן, הסופרת העברית: מיכל פרם כהן, הסופרת העברית הראשונה: שרה פייגה פונר לבית מיינקין, תל אביב 2022.

פרם כהן, הפילוג החסידי־מתנגדי: מיכל פרם כהן, 'הפילוג החסידי־מתנגדי בספר "מזכרונות ימי ילדותי או מראה העיר דווינסק" מאת שרה פייגה פונר: עדות היסטורית או הטיה אישית?', *Hebrew Higher Education*, 17 (2015), עמ' 35–47.

פרנקל, יחידי סגולה: איסר פרנקל, יחידי סגולה: תולדותיהם והליכותיהם של מ"ז מגדולי ישראל, תר"ם–תשט"ו, מהדורה שלישית מתוקנת עם הוספות, תל אביב תש"ד.

פרנקל, נבואה ופוליטיקה: יונתן פרנקל, נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862–1917, תל אביב תשמ"ט.

פרץ, מנהיגות נשית: דורית פרץ, 'מנהיגות נשית בחצרות חסידים: המקרה של מלכה שפירא', ציון, פט (תשע"ד), עמ' 387–415.

צדיק ועדה: צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, בעריכת דוד אסף, ירושלים תשס"א.

צדרבוים, מסתרי ברדיצ'ב: אלכסנדר צעדערבוים, דיא גיהיימניסע פון בערדיטשוב, ורשה תר"ל.

צוזמר, בעקבי הדור: יעקב צוזמר, בעקבי הדור: רשימות, מסות וזכרונות, ניו יורק 1957.

צייטלין, בתי כנסת: ז' צייטלין, 'בתי כנסת בדוברונה: פרק זכרונות', העבר, ו (תשי"ח), עמ' 70–72.

צינוביץ, אישים וקהילות: משה צינוביץ, אישים וקהילות: אסופת־מאמרים על ארזי הלבנון ואדירי התורה רבנים אדמו"רים וראשי ישיבות ועל קהילות־קודש ופרנסי־ציבור, תל אביב תש"ן.

צינוביץ, לתולדות הרבנות: מ' צינוביץ, 'לתולדות הרבנות בוויטבסק', וויטבסק, בעריכת ברוך קרוא, תל אביב תשי"ז, עמ' 181–190.

ציפרשטיין, חדר משלנו: סטיבן זיפרשטיין, "'חדר" משלנו ברוסיה בראשית המאה העשרים', מווילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, בעריכת דוד אסף ואחרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 153–165.

צ'מרינסקי, עיירתי מוטלה: חיים צ'מרינסקי, עיירתי מוטלה, מהדורת דוד אסף, ירושלים תשס"ב.

קאהן, השפעת התיעוש: Arcadius Kahan, 'The Impact of Industrialization in Tsarist Russia on Socioeconomic Conditions of the Jewish Population' the, מחקרים בתולדות ישראל בעת החדשה: לקט מאמרים, ב, ליקט ירחמיאל כהן, ירושלים תשנ"ח, עמ' 245–299.

קאהן, ספר הזיכרון: ברוך קאהן, ספר הזכרון : תולדות משפחת אמי ומשפחת אבי הגאון זי״ע, ניו יורק תר״פ.

קאליש, אתמולי: איטה קאליש, אתמולי, תל אביב תש״ל.

קאצוביץ, למקום תורה: י״א קאצוביץ׳, ׳למקום תורה׳, מגילת קורניץ : עיירה בחייה ובמותה, בעריכת אהרן מאירוביץ, תל אביב 1956, עמ׳ 15–19.

קאצ׳קה, בתי תפילה: משה קאצ׳קה, ׳בתי תפילה ובתי מדרש בדובנא׳, דובנא : ספר זכרון, בעריכת יעקב עדיני, תל אביב תשכ״ו, עמ׳ 277–280.

קובלק, בתי תפילה: Robert Kuwałek, ‘Chasydzkie domy modlitwy w Lublinie w XIX– XX wieku’, *Ortodoksja, emancypacja, asymilacja studia z dziejów ludnosci zydowskiej na ziemiach polskich w okresie rozbiorów*, ed. Monika Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003, pp. 49–78

קוזנץ, הגירה: Simon Kuznets, ‘Immigration of Russian Jews to the United States: Background and Structure’, *Perspectives in American History*, 9 (1975), pp. 35–124

קוטיק, מה שראיתי: מה שראיתי... זיכרונותיו של יחזקאל קוטיק, א, מהדורת דוד אסף, תל אביב תשנ״ט.

קוטיק, נע ונד: נע ונד : זיכרונותיו של יחזקאל קוטיק, ב, מהדורת דוד אסף, תל אביב תשס״ה.

קויפמן, לידה והולדה: ציפי קויפמן, ׳לידה והולדה בחסידות : קריאות מגדריות׳, מחקרי ירושלים בספרות עברית, כז (תשע״ד), עמ׳ 67–101.

קויפמן, נשים חסידיות: Tsippi Kauffman, ‘Hasidic Women: Beyond Egalitarianist Discourse’, *Be-Ron Yaḥad : Studies in Jewish Thought and Theology in Honor of Nehemia Polen*, eds. Ariel Evan Mayse and Arthur Green, Boston 2019, pp. 223–257

קונדה־גינצבורג, זיכרונות: צפורה קונדה־גינצבורג, ׳זכרונות׳, ספר זכרון דויד־הורודוק, תל אביב 1957, עמ׳ 97–99.

קוסטרינסקי, חסידי סטולין: ב׳ קוסטרינסקי, ׳חסידי סטולין־קרלין׳, בריסק־דליטא, בעריכת אליעזר שטיינמן, ירושלים–תל אביב תשט״ו, עמ׳ 223–226.

קופמן, זיכרונות: שמואל קופמן, זכרונות : (תולדות ימי חיי), תל אביב תשט״ו.

קופר, שטריימל: Levi Cooper, '"Shtrayml": An Ethnographic Tale of Law and Ritualization', *Polin*, 33 (2021), pp. 117–149

קורן, יהודי קישינוב: יצחק קורן, יהודי קישינוב, תל אביב תש״י.

קיציס, ספרות השבחים: זאב קיציס, ספרות השבחים החסידית מראשיתה ועד למלחמת העולם השנייה: תקופות, קנוניזציה ותהליכי גיבוש, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן תשע״ה.

קלוזני, לדמותו הנפלאה: יעקב קלוזני, 'לדמותו הנפלאה של הרבי ר' אברהם יצחק קולטין זצ״ל', ספר זכרון דויד־הורודוק, תל אביב 1957, עמ' 175–177.

קליבנסקי, כצור חלמיש: בן־ציון קליבנסקי, כצור חלמיש: תור הזהב של הישיבות הליטאיות במזרח אירופה, ירושלים תשע״ד.

קסטילניץ, מזקנים אתבונן: ישראל שמעון קסטילניץ, מזקנים אתבונן: ליקוטי אמרי שפר, א–ב, בעריכת חיים יוסף דוד ויינברג, ירושלים תשס״ז.

קסטל, פרקים נוספים: מנחם מענדל קסטל, 'פרקים נוספים במסכת חייו של הגאון רבי אריה ליב זיוואוו זצ״ל', היכל הבעש״ט, לט (תש״פ), עמ' קצו–רכ.

קסטל, רשמיו של חסיד: מנחם מענדל קסטל, 'רשמיו של חסיד: זכרונות, סיפורים ומכתבים מעזבונו של החסיד ר' מנחם מענדיל נוביקוב ז״ל', א, היכל הבעש״ט, יב (תשס״ו), עמ' קלג–קנד; ב, היכל הבעש״ט, יג (תשס״ו), עמ' קג–קכ.

קפלן, בית חסידים: אליהו קפלן, 'בית חסידים', באברויסק: ספר־זכרון לקהילת בוברויסק ובנותיה, א, בעריכת יהודה סלוצקי, תל אביב תשכ״ז, עמ' 300–301.

קצב, ספר החתומים: שלמה קצב, ספר החתומים, ב–ד, תשמ״ו–תשנ״ה.

קצנלסון, מה שראו עיני: בוקי בן יגלי (י״ל קצנלסון), מה שראו עיני ושמעו אזני: זכרונות מימי חיי, ירושלים תש״ז.

קרוא, שלוש ערים: ברוך קרוא, 'שלוש ערים', העבר, כ (תשל״ג), עמ' 260–272.

קרייז, בתי־ספר: סמיון קרייז, בתי־ספר יהודיים בשפה הרוסית ברוסיה הצארית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית 1994.

קרן־קרץ, הקנאי: מנחם קרן־קרץ, הקנאי: הרבי מסאטמר – רבי יואל טייטלבוים, ירושלים תש״ף.

קרן־קרץ, שקיעת האורתודוקסיה: מנחם קרן־קרץ, 'שקיעת האורתודוקסיה בגליציה במפנה המאה העשרים בראי העיתונים החרדיים "מחזיקי הדת" ו"קול מחזיקי הדת"', קשר, 49 (2017), עמ' 126–142.

קרסל, לכסיקון: ג' קרסל, לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, א–ב, מרחביה תשכ"ה–תשכ"ז.

ראובני, העברית: מירב ראובני, העברית מסמל למציאות: שיח על שפה מתחדשת, ירושלים תשפ"ה.

ראובני, עולמנו הקטן: Meirav Reuveny, 'Our Small World: Hebrew Children's Letters and Modern Upbringing in Czarist Russia', *Jewish History*, 37 (2023), pp. 259–286

רבינוביץ, החסידות הליטאית: זאב רבינוביץ, החסידות הליטאית: מראשיתה ועד ימינו, ירושלים תשכ"א.

רבינוביץ, חיי יהושע: יהושע העשיל ראַבינאָוויץ, 'חיי יהושע ותולדותיו', ספר היובל: די לעבענס געשיכטע פון דעם באוואוסטען צדיק [...], בעריכת שמריהו ליב הורוויץ, ברוקלין תר"ץ, עמ' מט–עה.

רבינוביץ, מסכת אבות: יהושע העשיל רבינוביץ, מסכת אבות עם באור תורת אבות, ניו יורק תרפ"ו.

רבינוביץ, עבודת יצחק: פנחס רבינוביץ, עבודת יצחק: הן הן שיורי כתבי קודש על התורה ומועדים שהשאיר אחריו ברכה [...], ירושלים תשס"ד.

רבינוביץ, צוואת מהרא"ל: אהרן לוי רבינוביץ, צוואת מהרא"ל ז"ל [...] ונתוספו מאמרים יקרים וגם מכתבים, הביא לדפוס מרדכי פינחס גאָלדמאַן, ורשה תרע"ב.

רבינוביץ, תולדות משפחת שניאורסון: אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, 'תולדות משפחת שניאורזאהן', האסיף, ה (תרמ"ט), עמ' 163–180.

רבינר, רבנו מאיר שמחה: זאב אריה רבינר, מרן רבנו מאיר שמחה כהן זצ"ל, תל אביב תשכ"ז.

רביצקי, הקץ המגולה: אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ"ג.

רדי, חוטר לשני גזעים: חיים רדי, 'חוטר לשני גזעים', קהלת בנדרי: ספר זכרון, בעריכת מ' תמרי, תל אביב תשל"ה, עמ' 117–121.

רדנסקי, החסידות בעידן הרפורמה: Paul I. Radensky, *Hasidism in the Age of Reform: A Biography of Rabbi Duvid ben Mordkhe Twersky of Tal'noye*, PhD Thesis, The Jewish Theological Seminary 2001

רדנסקי, עלייתה ונפילתה: Paul I. Radensky, ‘The Rise and Decline of a Hasidic Court: The Case of Rabbi Duvid Twersky of Tal’noye’, *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*, ed. Glenn Dynner, Detroit 2011, pp. 131–168

רובינסון, לתרגם מסורת: Ira Robinson, *Translating a Tradition: Studies in American Jewish History*, Boston 2008

רוזנפלד, רביים וחסידים: נתן רוזנפלד, ׳רביים וחסידים׳, פנקס הקהילה אוליקא : ספר יזכור, בעריכת נתן ליבנה, תל אביב תשל״ב, עמ׳ 145–155.

רויכמן, אדם והווי: מוטקה רויכמן, ׳אדם והוי בלנוביץ׳, לנוביץ : ספר זכרון לקדושי לנוביץ שנספו בשואת הנאצים בשנים 1941–1942, בעריכת חיים רבין, [תל אביב] תש״ל, עמ׳ 23–40.

רוסמן, הבעש״ט: משה רוסמן, הבעש״ט מחדש החסידות, תרגם דוד לוביש, ירושלים תש״ס.

רוסמן, להיות אישה יהודייה: משה רוסמן, ׳להיות אישה יהודיה בפולין־ליטא בראשית העת החדשה׳, קיום ושבר : יהודי פולין לדורותיהם, ב, ירושלים תשס״א, עמ׳ 415–434.

רוסמן, נשים יהודיות: Moshe Rosman, ‘The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assessment’, *Polin*, 18 (2005), pp. 25–56

רחמני, ישיבת קישינוב: דוד רחמני, ׳ישיבת קישינוב׳, ישיבת קישינוב, תל אביב תש״ך, עמ׳ 68–72.

רייסר ושלום, האישה הראשונה: Daniel Reiser and Shalom Matan Shalom, ‘The First Woman in Kefar Ḥasidim: Ḥannah Golda Hopstein’s Memoir’, *Women in Judaism*, 19 (2022), pp. 1–28

רפפורט, האור מדווינסק: Yaakov M. Rapoport, *The Light from Dvinsk: Rav Meir Simcha, The Ohr Somayach*, Southfield 1990

רפפורט, חינוך יהודי: Steven G. Rappaport, *Jewish Education and Jewish Culture in the Russian Empire*, 1880–1914, PhD Thesis, Stanford University 2000

רפפורט־אלברט, הופעתו של ציבור נשי: Ada Rapoport-Albert, ‘The Emergence of a Female Constituency in Twentieth-Century Habad Hasidism’, ישן מפני חדש : מחקרים בתולדות

יהודי מזרח אירופה ובתרבותם, א, בעריכת דוד אסף ועדה רפפורט־אלברט, ירושלים תשס״ט, עמ׳ *7–*68.

רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים: עדה רפפורט־אלברט, חסידים ושבתאים, אנשים ונשים, בעריכת עמנואל אטקס ודוד אסף, ירושלים תשע״ה.

רפפורט־אלברט, מאישה כחסידה: Ada Rapoport-Albert, 'From Woman as Hasid to Woman as "Tsadik" in the Teachings of the Last Two Lubavitcher Rebbes', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 435–473

רפפורט־אלברט ושגיב, חב״ד כנגד חסידות פולין: עדה רפפורט־אלברט וגדי שגיב, ׳חב״ד כנגד חסידות ״פולין״: לתולדותיו של דימוי׳, חב״ד: היסטוריה, הגות ודימוי, בעריכת יונתן מאיר וגדי שגיב, ירושלים 2016, עמ׳ 223–265.

שארפשטיין, דונוביץ: צבי שארפשטיין, דונוביץ עיר מולדתי, בצרוף דברי זכרונות מאת שלמה רוזן, ניו יורק–תל אביב תשי״ז.

שגיב, השושלת: גדי שגיב, השושלת: בית צ׳רנוביל ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשע״ד.

שגיב, חסידות צ׳רנוביל: גדי שגיב, חסידות צ׳רנוביל: תולדותיה ותורותיה מראשיתה ועד ערב מלחמת העולם הראשונה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב תש״ע.

שגיב, ילדים: Gadi Sagiv, 'Children and Childhood in Hasidic Courts before 1939', *Polin*, 36 (2024), pp. 19–41

שגיב, ינוקא: גדי שגיב, ״׳ינוקא״: על צדיקים־ילדים בחסידות׳, ציון, עו (תשע״א), עמ׳ 139–178.

שגיב, נרקיסיזם: Gadi Sagiv, 'The Narcissism of Small Differences? Rituals and Customs as Hasidic Identity-Markers', *Polin*, 33 (2021), pp. 151–171

שגיב, ריטואליזציה: Gadi Sagiv, 'Ritualization as Religious Renewal in 18th-Century Hasidism', *Zutot*, 16 (2019), pp. 19–29

שגיב וקפלן, ילד של אמא: גדי שגיב וקימי קפלן, ״׳ילד של אימא״? המאבק על הינוקא בחסידות בלז, 1957–1966׳, ציון, פח (תשפ״ג), עמ׳ 371–411.

שוורץ, חיי: ברוך שורץ, חיי: תולדותי וזכרונותי, ירושלים תר״ץ.

שוחט, ההנהגה בקהילות: עזריאל שוחט, 'ההנהגה בקהילות רוסיה עם ביטול ה"קהל"', ציון, מב (תשל"ז), עמ' 143–233.

שוחט, מוסד הרבנות מטעם: עזריאל שוחט, מוסד "הרבנות מטעם" ברוסיה: פרשה במאבק התרבות בין חרדים לבין משכילים, חיפה תשל"ו.

שורין, קשת גיבורים: אהרן בן־ציון שורין, קשת גבורים: דמויות באופק היהודי של דור אחרון, ירושלים תשכ"ד.

שזר, אור אישים: זלמן שזר, אור אישים: דברי מסה וזכרון על פגישות שתמו, א–ג, מהדורה חדשה, מורחבת ומתוקנת, ירושלים תשל"ג.

שזר, כוכבי בוקר: זלמן שזר, כוכבי בֹּקר: סיפורי זכרונות ופרקי מסה, מהדורה שמינית, תל אביב תשל"ב.

שזר, פרקי מיר: זלמן שזר, 'פרקי מיר', ספר מיר, בעריכת נ' בלומנטל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 265–282.

שחם־שוחטמאן, ילדותו: מאיר שחם־שוחטמאן, 'ילדותו של ברוך קרוא ז"ל', העבר, כ (תשל"ג), עמ' 273–275.

שחר, ביקורת החברה: ישעיהו שחר, ביקורת החברה והנהגת הציבור בספרות המוסר והדרוש בפולין במאה הי"ח, ירושלים תשנ"ב.

שטאם, דובר שלום: שלום אליהו שטאם, דובר שלום: אשר לקטתי שונים ופרחי חמד מגנת צדיקים קדושי עליון, פיוטרקוב תרס"ו.

שטאם, זכר צדיק: שלום אליהו שטאם, זכר צדיק: את אשר שמעה אזני מפי קדוש עליון, וילנה תרס"ה.

שטמפפר, החדר: שאול שטמפפר, 'החדר: לימוד תורה ושימור הריבוד החברתי', החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזיכרונות, בעריכת עמנואל אטקס ודוד אסף, תל אביב תש"ע, עמ' 37–55.

שטמפפר, הישיבה הליטאית: שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, מהדורה מורחבת ומתוקנת, ירושלים תשס"ה.

שטמפפר, הרקע הגאוגרפי: Shaul Stampfer, 'The Geographic Background of East European Jewish Migration to the United States before World War I', *Migration across Time and Nations: Population Mobility in Historical Contexts*, eds. Ira A. Glaizer and Luigi De Rosa, New York 1986, pp. 220–230

שטמפפר, השפעת החסידות: שאול שטמפפר, 'השפעת החסידות על המשפחה היהודית במזרח אירופה: הערכה מחדש', ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם, א, בעריכת דוד אסף ועדה רפפורט־אלברט, ירושלים תשס"ט, עמ' 165–184.

שטמפפר, התפשטות החסידות: Shaul Stampfer, 'How and Why Did Hasidism Spread?', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 201–219

שטמפפר, ישיבות חסידיות: שאול שטמפפר, 'ישיבות חסידיות בפולין בין שתי מלחמות העולם', במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, בעריכת עמנואל אטקס ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 351–376.

שטמפפר, משפחות: Shaul Stampfer, *Families, Rabbis and Education: Traditional Jewish Society in Nineteenth-Century Eastern Europe*, Oxford–Portland, OR 2010

שיטנוביצר, חיי הדת: שלמה שיטנוביצר, 'חיי הדת בעיר', ספר קהילת חוטין (בסרביה), בעריכת שלמה שיטנוביצר, תל אביב תשל"ד, עמ' 53–61.

שיפר, לתולדות החסידות: יצחק שיפר, 'לתולדות החסידות בפולין המרכזית', צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין, בעריכת רחל אליאור ואחרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 23–57.

שלאפיד, מגילת הדמעות: אברהם שלאפיד, 'מגילת הדמעות', פנקס בריטשיבה, בעריכת ק"א ברתיני, תל אביב 1970, עמ' 380–429.

שלום, מחקרי החסידות: גרשם שלום, השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, ירושלים תשס"ט.

שלמון, אם תעירו: יוסף שלמון, אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים תשס"ו.

שלמון, האורתודוקסיה במזרח אירופה: יוסף שלמון, 'האורתודוקסייה היהודית במזרח אירופה: קווים לעלייתה', אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, בעריכת יוסף שלמון ואחרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 367–379.

שמואל, מאורי ישראל: ב' שמואל, מאורי ישראל: פרקים בתולדות חייהם של גדולי ישראל, מצוקי תבל עמודי החב"ד, ירושלים תשנ"ד.

שמיר, הינומת הכלה: משה שמיר, הינומת הכלה, תל אביב תשמ"ד.

שמ״ר־בצ׳ליס ושמ״ר־צונזר, אבינו שמ״ר: רוזה שמ״ר־באטשעליס ומרים שמ״ר־צונזר, אבינו שמ״ר, תרגם אהרן וייסמן, ירושלים 1953.

שמ״ר־צונזר, אתמול: Miriam Shomer Zunser, *Yesterday: A Memoir of a Russian Jewish Family*, ed. Emily Wortis Leider, New York 1978

שמרוק, החסידות והקהילה: Chone Shmeruk, ‘Hasidism and the Kehilla’, *The Jews in Old Poland, 1000–1795*, eds. Antony Polonsky et al., London–New York 1993, pp. 186–195

שמרוק, הקריאה לנביא: חנא שמרוק, הקריאה לנביא: מחקרי היסטוריה וספרות, בעריכת ישראל ברטל, ירושלים תש״ס.

שמשי, זיכרונות: צבי שמשי, זכרונות, ירושלים תרצ״ח.

שניאורסון, איש מפי איש: פישל שניאורסון, ׳איש מפי איש׳, העבר, א (תשי״ג), עמ׳ 94–102.

שניאורסון, ביתו של אדמו״ר: משה דוד שניאורסון, ׳ביתו של אדמו״ר׳, באברויסק: ספר־זכרון לקהילת בובריוסק ובנותיה, א, בעריכת יהודה סלוצקי, תל אביב תשכ״ז, עמ׳ 277.

שניאורסון, דברי ימי הרבנית: יוסף יצחק שניאורסון, דברי ימי הרבנית רבקה שניאורסאהן, ברוקלין תשס״ג.

שניאורסון, חיים ומאבק: יצחק שניאורסון, לעבן און קאַמפ פון ייִדן אין צאַרישן רוסלאנד, 1905–1917: זכרונות, פריז 1968.

שניאורסון, כוחה של סניגוריה: פישל שניאורסון, כוחה של סניגוריה: סיפור המלשינות על חסידי חב״ד, מהדורה חדשה, חולון תשע״א.

שניאורסון, קונטרס ומעין: שלום דובער שניאורסון, קונטרס ומעין מבית ד׳, עם מבוא מאת בנו יוסף יצחק שניאורסון, ברוקלין תשנ״ג.

שניאורסון, שו״ת תורת שלום: שלום דב בר שניאורסון, שאלות ותשובות תורת שלום, בעריכת שלום דובער לוין, ברוקלין תשע״ג.

שניאורסון, רשימת היומן: מנחם מענדל שניאורסאהן, תורת מנחם: רשימת היומן, הוצאה שלישית עם תיקונים והוספות, ברוקלין תשע״ו.

שפירא, ברנר: אניטה שפירא, ברנר: סיפור חיים, תל אביב תשס״ח.

שפר, מכתבים רבניים: Silke Schaeper, 'Rabbinical Letters from Eastern Europe: The Moses Nahum Jerusalimski Collection', מדעי היהדות, 40 (תש״ס), עמ׳ 85*–96*.

שפרבר, מברדיצ׳ב עד ירושלים: מרים שפרבר, מברדיצ׳ב עד ירושלים: זכרונות לבית רוז׳ין, ירושלים תשמ״א.

ש״ץ־אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: רבקה ש״ץ־אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי״ח, מהדורה שלישית מורחבת, ירושלים תשמ״ח.

שרוט, חסידות וכריזמה: Stephen Sharot, 'Hasidism and the Routinization of Charisma', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (1980), pp. 325–336

שריון, זיכרונות: יצחק שריון, זכרונות, ירושלים תש״ג.

שרפשטיין, תולדות החינוך: צבי שרפשטיין, תולדות החינוך בישראל בדורות האחרונים, א, מהדורה שניה, מתוקנת ומשוכללת, ירושלים תש״ך.

ששונקין, זיכרונותי: נחום שמריהו ששונקין, זכרונותי: סיפורם של ימי תפארת וגלות, כפר חב״ד תשע״ג.

תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב: דוד תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו: דמויות ותמונות, א–כ, תל אביב תש״ז–תשל״א.

תולדות האח: האח: יצא לאור בשנים תרע״א–תרע״ד, בתוספת תולדות האח, תולדות העורך הרב משה רוזנבלום ומפתחות מפורטים, כפר חב״ד תשע״ב.

תולדות יהודי רוסיה: תולדות יהודי רוסיה: מחלוקות פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772–1917 [ב], בעריכת איליה לוריא, ירושלים תשע״ב.



Tel Aviv University

The Lester and Sally Entin Faculty of Humanities

The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies and Archaeology

Hasidism in an Age of Change: The Hasidic Movement in Tsarist Russia, 1881–1914

Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy

By: Chaya Lewis

Under the Supervision of Professor David Assaf

Submitted to the Senate of Tel Aviv University

2026

Abstract

This dissertation examines the Hasidic movement in Tsarist Russia from the 1880s through the eve of World War I. Its aims are to delineate the movement's socio-cultural profile, identify patterns of continuity and change relative to earlier stages of its development, and assess its place within the broader social fabric of Russian Jewry. The three decades under study were marked by profound upheavals in Jewish life, including pogroms, economic hardship, mass migration, and the rise of nationalism and social radicalism. Against this background, Hasidism has often been portrayed as out of step with its time and in decline. This view, present in Hasidic scholarship from its early stages, has largely relied on assumptions and anecdotal evidence. This study offers a systematic examination of this claim.

Evaluating the movement's social strength requires a holistic view of Hasidic society, encompassing both the leadership stratum—spread across dozens of courts throughout the Pale of Settlement—and the everyday life of rank-and-file Hasidim in hundreds of towns and cities. While recent scholarship has emphasized the importance of studying Hasidism "from below," such work has often been limited by a lack of sources. For this period, however, the situation is different. A rich body of sources—autobiographies, memorial (*Yizkor*) books, and reports in the Jewish press, written by Hasidim and external observers—offers insight into Hasidic life in the *Shtetl*, in communal institutions, and within the family. Read alongside classical Hasidic texts, these materials allow for the reconstruction of a broad social profile of the movement.

The dissertation is structured in six chapters. **The first chapter** surveys the Hasidic courts and communities active in the period and region under study, presenting leadership along dynastic lines and mapping courts and their spheres of influence. It concludes with a

discussion of challenges that characterized leadership succession in many Hasidic groups, providing a backdrop for the social processes examined in subsequent chapters.

The second chapter examines intra-Hasidic power relations. Drawing on the quantitative-demographic and geographical findings presented in the previous chapter, together with an analysis of the economic base of court activity, it highlights the preservation of the internal hierarchy among "large," "medium," and "small" courts that had taken shape over the nineteenth century. At the same time, it traces developments that weakened the dominance of the larger courts. This shift does not indicate an overall decline in the movement's demographic or social vitality; rather, it marks the maturation of diverse Hasidic frameworks that developed the autonomy to thrive independently of centralized leadership.

The third chapter turns to the local organization of Hasidic life. It analyzes two dimensions of the Hasidic existence: a functional dimension, grounded in shared interests and exemplified by socio-economic proximity, and an emotional dimension, expressed in the social bonds formed within the Hasidic prayer house (*Shtibl*). These dimensions also inform relations between different Hasidic groups: alongside disputes over communal authority, socio-cultural proximity fostered tolerance and supported the emergence of a shared pan-Hasidic sphere.

The fourth chapter examines local Hasidic leadership, focusing on the communal rabbi. Analysis of rabbinical appointments highlights the importance attributed to the rabbi's Hasidic affiliation and provides a basis for assessing his broader social role. Functions of communal organization, mediation between the community and supra-communal leadership, and the preaching of Hasidic teachings were shared with other local figures, including communal functionaries (*Klei Kodesh*) and prominent or affluent Hasidim. The chapter also documents

efforts by Hasidic courts to influence communal affairs by placing their relatives in rabbinical positions. Together, Chapters Three and Four reveal a complex configuration of power relations between courts and communities, in which decentralizing tendencies coexisted with enduring centralized structures.

The final two chapters examine broader socio-cultural processes and their relation to modernization. **The fifth chapter** addresses the position of women in the local Hasidic community. Women's involvement in communal life and the existence of designated spaces in Hasidic prayer houses (*Ezrat Nashim*) point to a marginality that paralleled their subordinate status in Jewish religious and public life without significantly intensifying it. At the same time, these structures also contained potential for change, as encounters with modern ideas led, in some contexts, to expanded participation in both communal and domestic Hasidic spheres.

The sixth chapter explores Hasidic engagement with the Jewish-Russian educational system. It identifies four educational trajectories, each reflecting a different balance between traditional Torah study and secular education. Hasidic participation—and at times initiative—across all four trajectories challenges the notion of a single, uniform Hasidic educational model. Instead, recurring features emerge: pragmatism, openness to the surrounding culture, and efforts to reconcile new forms of knowledge with core elements of Hasidic identity.

Together, these findings present Hasidism in late Tsarist Russia as a dynamic movement navigating internal and external pressures. Viewed from an integrated perspective—courts and communities, leaders and followers—and through everyday practices and social interactions, Hasidism emerges not as a declining remnant but as a vital and adaptive social formation, with an enduring presence within the broader fabric of Jewish life.