



מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות

Review by: חביבה פדיה

Zion / ציון, Vol. (תשס"ד), pp. 515-524

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70036608>

Accessed: 28/11/2011 04:09

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תרגם מאנגלית דוד לוביש, ירושלים תש"ס, 296 עמ'

תרומתו הבולטת של ספרו של משה רוסמן היא בניתוח ההקשרים הפולניים של חיי הקהילה היהודית במז'בוז', תוך שימוש במקורות ארכיוניים פולניים. רוסמן מרחיב את הדיון לכמה היבטים עקרוניים בהיסטוריה החברתית של יהודי פולין במאה הי"ח. יש עדיין מקום לקוות למחקר שיעסוק גם בבירור ההקשרים הדתיים והפולחניים-החברתיים בתרבות הפולנית בכלל¹ שני חלקיו האחרים של הספר עוסקים בביקורת המקורות לתולדות הבעש"ט ובדימויו של הבעש"ט. ברצוני להתרכז בחלקים אלה, אך אקדים ואתיחס לכמה מן ההיבטים המתודולוגיים של הספר.

אחד האתגרים הגדולים ביותר העומדים בפני חוקרים הוא יצירת קשר בין מתודולוגיה למתודה, ולא תמיד יש צורך בהתמודדות עם אתגר זה כדי להציע מחקר טוב. לא כל חוקר העובד בפועל בצורה נכונה ושיטתית בתוך תחום נתון ומוגדר, או מנתח בשיטתיות קבוצה של טקסטים ותעודות, יכול או חייב להציע הכללות מתודולוגיות כלליות טובות על אודות שדה מחקר הספציפי, או על אודות המעגל הרחב יותר המקיף אותו. לא תמיד יש צורך בכך, ואין בהיבט זה בהכרח כדי להוכיח אם העבודה עצמה נעשתה בצורה טובה. יחד עם זאת, יש לצפות כי במידה שחוקר אכן מציע הכללות והערכות מתודולוגיות, תתגלה קוהרנטיות בין ההכללות התאורטיות לבין עצם הביצוע, ויתבאר האופן שבו תומכת המתודולוגיה במתודה. זו נקודת התורפה העיקרית במחקרו של משה רוסמן.

הפער בין המתודולוגיה לבין המתודה מתבטא במרחק שבין הצהרה על אוריינטציה פוסט-מודרנית, באופן מרופף ומרומוז בראשית הספר,² שתכליתה להצביע על מעין כיוון מתודולוגי עקרוני של 'הטלת ספק' ושל צידוק המבוי הסתום ברמה המחקרית, ובין הספר עצמו, הכתוב לפי מתודה פוזיטיביסטית מובהקת. דומה שהשילוב בין שיטה לשיטת-על אינו בא אלא בכדי להדוף גישה של היסטוריה אינטלקטואלית. האופן שבו 'תפר' המחבר בין גישתו הפוזיטיביסטית לבין ה'סייג' הפוסט-מודרני נראה לפיכך כניסיון לכסות על תורף העבודה: העדר התמודדות של ממש עם דיוקנו הרוחני של הבעש"ט. הפוסט-מודרניזם מנסה לערער על הנתק בין היסטוריה מטריאליסטית להיסטוריה אינטלקטואלית, ותמוה הדבר שדווקא באצטלא זו מציע המחבר גישה המוצהרת כבעלת מגמה רלטיביסטית, המחפה בפועל על גישה של היסטוריה מטריאליסטית לכשעצמה.

הרבה פרקים בספרו של רוסמן עשויים היטב ברמה המתודית. אלה הם הפרקים הדנים בסוגיות (על פי כותרות הפרקים) כמו: 'החסידות שלפני החסידות', 'מדינה שוקעת', 'מז'בוז' – מקום בזמן ובמרחב', 'התמודדויות החיים'. נראה שכאן עומד החוקר בשדה שבו הדיסציפלינה והמתודה ברורות לו. לעומת זאת, קיימים בספר פרקים שבהם דרך הטיפול המתודית בתוך הפרק עצמו מעוררת קשיים רבים, כגון הפרקים 'איגרת הקודש', 'עדויות', ופרקים נוספים שבהם אדון להלן.

אפתח בהתייחסות להצהרה אופיינית. המחבר כותב כי בחר 'להתמקד במקומו של הבעש"ט בחיים ולא בתיאולוגיה' (עמ' 19), ובתוך כך הוא מוציא את ספר שבחי הבעש"ט מכלל הדיון. הביקורת

1 ההקשרים הפולניים נדונו מבחינות שונות אך לא במסגרת המחקר הממוקד בבעש"ט.

2 במיוחד עמ' 14-15 והערה 5 וכן עמ' 18.

המשתמעת כאן, ובמקומות נוספים בספר,³ בגלוי ובין השיטין, על 'חוקרים בעלי אמון רב יותר בסיפורים', היא קו מייצג בניסיונו של רוסמן להציג את עבודתו כמוגבלת מצד ימרותיה ובה בעת כעלינה על עבודות של חוקרים אחרים 'בעלי אמון רב יותר'. זוהי הטחת ביקורת לא מוצדקת ולא מנומקת, שהרי לא מידת ה'אמון' היא העומדת כאן לדיון אלא השאלה אם קיימת שיטה מנומקת להערכת הטקסט על שכבותיו ועל צדדיו השונים. בהמשך לכמה מחקרים רציניים שהראו כי אכן ניתן להשתמש בשבחי הבעש"ט כמקור לעדויות היסטוריות,⁴ הרי שיש ויש מקום לאמת גם את תיאורי החוויה הדתית המופיעים בחיבור ולבחנם כמקור לעדויות על אופייה של חוויה כזו, תוך כדי שימוש במתודות עבודה מדוקדקת, כמובן.⁵ דומה שעיקר תפקידה של הערה זו של רוסמן נגד חוקרים אחרים הוא להתגונן בפני טענה אפשרית, שבספר הנושא את הכותרת 'הבעש"ט מחדש' אין המחבר דן כלל בספר שבחי הבעש"ט, שהוא המקור העיקרי לעדויות על הבעש"ט, על חברתו ועל ראשית החסידות. הדיכטומיה שהציב המחבר בין החיים ובין התאולוגיה מחד גיסא, והגדרת ספר שבחי הבעש"ט כספר הגיוגרפי (ואם כן, כנראה, פנטסטי לחלוטין לפי הנחותיו) מאידך גיסא, אפשרה לו להקדיש ספר שלם לבעש"ט בלא להידרש למקורות העיקריים עליו. הגדרה נכוחה יותר של תוכן הספר או של דרכי העבודה של המחבר אולי הייתה מובילה אותו להגדרה מתודולוגית שונה של מהות עשייתו ובהתאם לכך לכותרת אפשרית אחרת לספרו: 'הבעש"ט על רקע תולדות פולין, ליטא וחיי במז'יבוז'; 'הבעש"ט בחיי היומיום'; 'הבעש"ט לאור תיעוד מארכיוני פולין' או 'הבעש"ט בחיים'. ספרו של רוסמן מתאפיין בהפרדה חותכת בין התאולוגיה ובין החיים. גישה זו מעוררת מספר שאלות נוקבות: האם היה הבעש"ט תופס מקום כלשהו בחיים, באותו מובן שעליו ידוע לנו כיום, לולא ה'תאולוגיה', לולא העובדה שהייתה בפיו בשורה דתית-רוחנית? ובכלל מהי הגדרת החיים? האם ההיסטוריון אמור לאמץ הגדרה קלינית של החיים? האם החיים הם רק התיאור המצטבר של מה שאנשים אכלו ולבשו, או שמא גם התיאור המצטבר של מה שקבוצות אנשים עשו או לא עשו כתוצאה ממה שהאמינו, חלמו, חשבו וקיוו? כל תיאור מורכב ומעמיק של אישיות דתית או של תנועה דתית, קל וחומר של אישיות שבה כרוכה לידתה של תנועה דתית,⁶ אינו יכול להציע הבנה היסטורית (!) מלאה וטובה של התופעה ללא התחשבות בגורמים הרוחניים הקשורים בכוח ההנעה של תופעה זו.

3 רוסמן, פרק שמיני (עדויות).

4 עיינו: ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 228–238, הדן באמינות הסיפורים משבחי הבעש"ט לאור מקורות חיצוניים.

5 עיינו: שם, פרק רביעי, עמ' 122–162; ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש – קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 41–65.

6 אני מסתייגת מהשוואתו של רוסמן את ראשית החסידות לראשית הנצרות, במידה שתכליתה לטעון לערפל המקשה על המחקר. עם כל העמימות סביב הדמות, הרי עדיין הבעש"ט פעל בתוך המודרנה, ואנו כחוקרים עדיין עומדים כמעט ברצף עם 'הפרויקט המודרני'. לחוקר בעל הרפלקסיה וכלי הביקורת עומדים מרחבים הרבה יותר ברורים של הבנה לעלייתו ולדמותו של הבעש"ט, במיוחד אם הוא מודע ברמה ביקורתית לרצף זה וחותר לכך שמחקרו לא יהיה מותנה על ידיו. אין אפשרות להשוות בין הערפל והריחוק שבהבנתנו את התקופה שלפני 2,000 שנה לבין הבנתנו את התקופה שלפני כ-250 עד 300 שנה. יחד עם זאת אני סבורה שישנן הקבלות רבות וחשובות בין ראשית הנצרות לראשית החסידות, בדינמיקה של ההתפתחות ובזיקה בין הדמות המחוללת ובין התנועה. דומה שאכן יש כאן מכרה רב אוצרות שטרם נוצל לשם השוואה של דינמיקה דתית-חברתית ברמה הטיפולוגית העקרונית.

לעומת גישתו של רוסמן, ושל אחרים הנשענים כמותו על מושג ה'חיים', ולמעשה כוללים במונח זה את ההיבטים החומריים והמעשיים של החיים (או בניסוח אחר: תנועה הבאה מלמטה), נראה לי שדיון בחיים ללא דיון בתאולוגיה אינו מחמיץ רק את הבנת התאולוגיה כי אם גם את הבנת המלאה של החיים עצמם. יש צורך ויש הכרח בדיונים היסטוריים כאלה המבוססים על חקר צד חלקי זה או אחר של 'החיים', כל עוד לא יתיימרו להיות חזות הכול. גם אם אכן ניתן להעמיד דיכטומיה כזאת בהקשר של דיון בהיסטוריה חברתית (וספק הדבר), אין מקום להבחנה כזאת בדיון המתמקד באישיות הנושאת בשורה דתית כה מרכזית.

בהמשך לכך יש להעיר על הבעייתיות שמציג השימוש במושג ביוגרפיה או ביוגרפיה אינטלקטואלית, שכן מושג זה אינו מתאים מיסודו לשחזור דיוקנה של דמות דתית בולטת. אכן, אם אין הוא מתאים מיסודו, הרי שאינו יכול לשמש מושא שלילי או מושא לוויכוח אם הדבר אפשרי או לא. וכך כותב רוסמן: 'הפתרון שאני מציע לבעיה זו – והוא אכן רחוק מלהשביע רצון – הוא להימנע מתיאור הביוגרפיה האינטלקטואלית של הבעש"ט' (עמ' 183–184). דומה שלא יהיה זה מופרז לומר כי בביוגרפיה, כמו בהיסטוריה, שוב עולה שאלת היחס בין האירועים והפרטים הקונקרטיים ובין המהלכים הרוחניים והמניעים הנפשיים שהזינו ופרנסו את הנפש. גם ריבוי הפרטים והעמדת הרצף הלינארי המפורט של חיי הגיבור עדיין אינם מבטיחים את ההגעה אל מחזות פנימיים אלה המכלילים מהלכים רבים. בניגוד לרוסמן, אינני מניחה שהתואר ההולם ביותר את הבעש"ט הוא 'אינטלקטואל', ולכן גם אינני סבורה שאפשר להציע ביוגרפיה אינטלקטואלית. את הבעש"ט יש להבין לדעתי מתוך ניסיון להציע דיוקן של דרכו הרוחנית והצבעה על זיקתה לדרכים רוחניות אחרות בתקופה והעמדתן ברצף עם הדיסקורס הרלוונטי עבורם בזמנם ובמקומם; ומתוך חתירה להצבעה מעמיקה ככל האפשר על נקודות מפתח באירועים בחיים, וחתירה לבירור הרלוונטיות שלהן להתפתחות עמדות תאולוגיות, אם כי לא עליהן ייפול או יקום שרטוט הדיוקן הרוחני. יש לחתור להעמדת דיוקן רוחני דתי, לא בהכרח מתוארך.

למרות הכרוזות שונות בדבר חוסר האפשרות להגיע לתיאור 'הביוגרפיה האינטלקטואלית של הבעש"ט', הרי שרוסמן אינו נמנע מלהציע הערכות על אודות התפתחות דרכו הדתית. מה מהותה של ביוגרפיה מעין זו אם לא ההצבעה על התפתחות ונסיגה מעמדות רעיוניות? בנושא זה, מתברר, דווקא יש למחבר מה לומר. ואנו עומדים תמהים: כיצד חוקר שנמנע מלדון בכל מרכיבי החוויה הדתית יכול להרשות לעצמו להצביע על שינוי בעמדות דתיות כלשהן? על רקע מה השינוי ובהשוואה למה? סתירה זו שבדרכו של רוסמן בולטת בדיון בסוגיית היחס של הבעש"ט לסגפנות (עמ' 177). רוסמן מצביע על סתירה ביחסו של הבעש"ט לסגפנות, מגיע להערכה שחל שינוי בעמדתו בעניין זה ולבסוף מתרץ זאת לאור רעיון אחר: 'שהבעש"ט צמח מתוך המסורת החסידיה המיסטית-הסגפנית שמן הטפוס הישן, אך ברבות הימים חולל בחסידות זו תמורה'. הערכתו של רוסמן שהבעש"ט היה סגפן בראשית דרכו מתבססת על עדותו המפורסמת של ר' מאיר מרגליות, בספרו 'סוד יכין ובעוז'. שם כותב ר' מאיר: 'ידעתי נאמנה שזה היו הנהגותיו בקדושה ובטהרה, ברוב חסידות, ופרישות, וחכמתו, צדיק באמונתו יחיה דמטמריין גלין ליה כבוד ה' הסתר דבר'. על מכתב זה כותב רוסמן:

אומנם נראה שיש כאן סתירה בין הדמות המתוארת של הבעש"ט כמתנהג בפרישות וסגפנות, ובין מכתבו הנזכר של הבעש"ט לר' יעקב יוסף מפולנאה; כמו כן אין הדברים הולמים סימנים

אחרים שהבעש"ט התנגד לפרישות. העולה מכאן – שחל שינוי בעמדתו של הבעש"ט בנדון זה. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם הרעיון שהוצע בפרק השני, שהבעש"ט צמח מתוך המסורת החסידית המיסטית-סגפנית שמן הטיפוס הישן, אך ברבות הימים חולל בחסידות זו תמורה (עמ' 176–177).

זוהי דוגמה בולטת לניתוח שמציע רוסמן למקורות וכיצד הוא מגיע להערכות מופלגות על סמך מידע מועט ביותר, בניגוד לכל הכרזותיו על זהירותו.

נדמה לי שהיה ראוי להציע דיון יותר זהיר ומורכב ביחסו של הבעש"ט לסגפנות ולהכליל בו גם דיון במקורות הקשורים בשבחי הבעש"ט. לית מאן דפליג שהבעש"ט מתנגד לסגפנות, ועדויות על כך קיימות הן בגישתו למגיד הן בגישתו לר' יעקב יוסף. ואולם ההערכה שהבעש"ט היה סגפן בראשית דרכו ולאחר מכן השתנה טעמו טעונה לדעתי הוכחה. המילים של ר' מאיר הן: 'ברוב חסידות ופרישות', אך אין להניח כי המונח 'פרישות' זהה למונח 'סגפנות'. 'פרישות' במשמעה הצר באה לסמן הקפדה על מנהגי טהרה, הקפדה על טבילות וזהירות מראיית קרי, ואף על קיום מנהגי התבודדות הקשורים בשאיפה לחוויית התגלות. לעומת זאת 'סיגופים' קשורים לתעניות ולעיתים אף להלקאת הגוף. שני המונחים אינם זהים כלל, אף שלעיתים שתי התופעות יכולות להתקיים באדם אחד. גם 'חסיד מן הטיפוס הישן', דוגמת האר"י, שילב באורח חייו פרישות יחד עם התנגדות לסגפנות. בספר שבחי האר"י מופיע סיפור חשוב על אודות ר' אברהם גלאנטי המסתגף, שתיקונו לדעת האר"י היה באכילת תרנגולת שמנה בכל יום.⁷ מוקד הסיפור הזה הוא ההנגדה החריפה בין הציפייה לפרודיות תיקון מטיפוס סגפני – עונש כבד מסוג ארבע מיתות בית דין – ובין ההבנה של האר"י שהקושי שבתיקון נעוץ בחוסר היכולת של הטיפוס הסגפן והצם להעריך ולהפנים את ההבנה שתיקונו יכול לבוא בהימנעות מן הצומות, ובחשיבות ההכרה בדבר הקשר בין לימוד תורה טוב ובין צורת אכילה מתוקנת, כנגד אורח חיים הנשען על צומות מרובים.

זאת ועוד, יש להבחין בין סיגופים ותעניות ובין פרישות שיכולה לסמן גם התבודדות, שהיא צורה של פרישות מענייני העולם הזה, בדרך כלל למטרות של התגלות. אכן, יש בשבחי הבעש"ט עדויות על התענות והיה ראוי לעמתן או להפגישן עם עדותו של ר' מאיר מרגליות, אך אין להתבסס רק על עדותו שלו ולראות בה עדות מכרעת.⁸ משיקולים מתודיים אין לכלול את העדויות שבהקדמת המדפיס באותה רמת אמינות כעדויות על הבעש"ט.⁹ ישנה עדות אחת בולטת גם בשכבה הראשונה

7 מ' בניהו, ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 221: 'זהרב אמר לו: למה האדון בא אלי, הלא אמרתי למר לא נביא אנכי ולא בן נביא. השיב הרב כבר אמרתי שטועה הייתי בו ועתה איני זו מכאן עד שיאמר לי הרב כל מה שאני צריך לתקן נפשי. ואז אמר לו, מה אמר למר שתיקונו הוא קשה ולא יעשהו. א"ל: וכי יהיה יותר מד' מיתות בית דין. העבודה, שעתה אקבל עלי. ובקושי גדול אמר לו מה אדבר, שכבר ראיתי והתיקון שלו הוא לאכול בכל יום תרנגולת שמנה ולהיותו לומד בתורה. ואלו התעניות שעושה מר עלי אחז'ל ליכול כלבא שירותיה. והעבודה שלא ראיתי אדם א' בלי שום חטא כמר. זהו ידיעתי. יש דמיון מובהק בין סוג מסר כזה של האר"י לדורשי קרבתו לבין מסר דומה מאוד של הבעש"ט לר' יעקב יוסף: הצומות פוגעים ב'מוחי'.

8 הדבר קשור להנחתו המוקדמת של רוסמן שעדויות חיצוניות הינן אמינות יותר.

9 א' רובינשטיין (מהדיר), שבחי הבעש"ט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 46: 'עד שהוכרח לעשות רצונו והתענו הפסקה כנ"ל. זהו סיפור אגדי המכיל בתוכו את המוטיב של הניסיון 'להוריד' לארץ את שר התורה, דהיינו צום כהליך הכשרה לזכייה בהתגלות במטרה להשיג ידע או שיפור הזיכרון (עיינו:

של המספר, ר' דוב בער בר' שמואל, שהיה חתנו של ר' אלכסנדר שוחט. רק שם מופיע המוטיב שהבעש"ט היה מתבודד ומתענה (במידה שאינו תוספת): 'והיה דרכו כשהביא לאשתו ה'ש' הלך להתבודדות במעבר הנהר הנקרא פרוט. ושם היה לו בהר סלע כמו בית קטן נחצב בהר והיה לוקח לו לחם אחת על סעודה אחת והיה אוכל פעם אחת בשבוע כך התענה כמה שנים וערב שבת קדש היה בא לביתו.¹⁰ כאשר דנים בתעניות חשוב למקד את הקשריהן ומטרתן. אופי התענית, הנמשכת שבוע שלם, מעיד, כפי שכבר ציינתי בעבר, על הליך הכשרה המייחד את ספרי הקנה והפליאה, שבהם ריטואל התעניות מכיל בתוכו את הציפייה לזכות בכפרה ובטהרה כאחת. לפי ספר הקנה, מי שמתענה בצורה כזאת לאורך שש שנים מחייב ברציפות, דהיינו זמן שמיטה,¹¹ זוכה למחילה ולכפרה על כל חטאיו. לאחר תקופה זו הוא כמי שנולד מחדש וראוי שתשרה עליו רוח הקדש ושיזכה להתגלות. דבר זה עולה בקנה אחד עם העובדה שיש לבעש"ט זמן קבוע ומוגדר לשם התגלות: גיל שלושים ושש.¹² אני מניחה שאם אכן נקט בהליכי הצום המתוארים בספר הקנה, הרי שסיים עד אז לפחות שני מחזורי היטהרות. אף ר' יעקב יוסף מפולנאה עסק בתעניות מטיפוס זה דווקא. הדבר מעיד גם על מרכזיות הערך של התגלות בחבורות, שמתוכן צמח הבעש"ט.¹³

אם כן, אמנם אין לשלול את ההערכה שהבעש"ט היה שותף לסגפנות של החסיד מן הטיפוס הישן, ולאחר מכן חל בו מפנה. ואולם אפשר להעלות לצד זה הערכה אחרת: הבעש"ט השלים את תקופת החניכה ולאחר מכן באה לידי ביטוי תפיסת עולמו המהותית והיסודית, המקרינה בכל היבטיה יחס שונה לגופו של האדם, יחס שונה לגשמיות ותפיסה שונה של כוליותו של האדם. אם כך הדבר, אין כל צורך להניח שהבעש"ט היה סגפן ועבר לבשורה מסוג אחר. אפשרות טובה יותר תהיה להניח כי הבעש"ט, המושפע עמוקות מהאר"י ומשבחי האר"י מחד גיסא ומספרי הקנה והפליאה וברית מנוחה מאידך גיסא, נקט מלכתחילה בתענית, במסגרת תקופת חניכתו להיות קדוש (ויש להזכיר עד כמה תבנית זו דומה אף היא למתואר בשבחי האר"י על אודות תקופת חניכתו, ואף בקשר אליו נזכרים התבודדות ותענית ואחר כך התנגדות לתעניות). לאחר מכן הוא יוצא אל העולם עם בשורתו, המכילה בצורה יסודית יחס שונה לגשמיות האדם. כנגד אזכור בודד זה של תענית, המעוצב בצורה פלאית למדי, מופיע הבעש"ט, לטעמי בצורה הרבה יותר בולטת ומתוך התחשבות בכלל המקורות, מלכתחילה כאישיות דתית שכל טווח עשיותיה והתנהגויותיה מעיד על יחס חיובי לגשמיות, ולמעשה אף יותר

רובינשטיין, שם, המפנה למפעלות אלקים); ועוד שם, עמ' 51: 'והבעש"ט היה מתענה תמיד בהפסקות גדולות וכאשר רצה לאכול היה חופר גומא בארץ ונותן לשם קמח ומים והיה נאפה מחום החמה וזה היה כל מאכלו אחר תעניתו וכל ימיו היה בהתבודדות'.

10 שם, עמ' 64.

11 השו: פדיה (לעיל, הערה 5), עמ' 56, הערה 124; הנ"ל, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 427.

12 נושא הגיל מרתק ביותר. יש עדות יקרה מאוד בספר זריותא דאברהם על תפיסת גיל זה כקריטי מבחינת ההתבססות וההתקבעות של הדרך שבה הולך האדם בחייו, ואפשר להקביל את הדברים גם לתאוריות יוגיאניות בדבר גיל זה כפרק חותם בתהליכי אינטגרציה נפשית.

13 זו נקודה שב"צ דינור (ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים), במפנה הדורות, ירושלים תשט"ו, עמ' 83–227) הרבה להדגיש ולא נדונה מספיק במחקר מאז. הוא אמנם קשר יתר על המידה בין התגלות למשיחיות אך מכל מקום עצם ההבחנה נחוצה.

מכך: על הגברת המרכיב הגשמי בתהליך העבודה הדתית. דבר זה מתבטא באופי האקסטזה שלו, שהוא צורה של הגברת כלל המערכת, ברמה הגופנית – בהאצה, ברמה התודעתית – בהגברה ובהעצמה; וכן בעישון הלולקי,¹⁴ בשתיית הי"ש, ובמיוחד ברעיון העבודה בגשמיות.¹⁵ גם מעבודתו המקיפה והמעמיקה של יוסף וייס, אשר עמד על החידוש שבגישתו של הבעש"ט אל המחשבות הזרות, מצטייר הבעש"ט כאישיות עצמאית בתוך חוג הדרשנים והמוכיחים שבהם הסתובב.¹⁶ לדעתי אפשר לומר שרעיונות העבודה בגשמיות והעלאת המחשבות הזרות מבטאים ברמה התאולוגית מערכת חשיבה בלתי דיכוטומית, בניגוד למערכת חשיבה דיכוטומית יותר, של גוף ונפש, המאפיינת בדרך כלל סגפנות חריפה כמו שמוצאים לעתים אצל החסיד מן הטיפוס הישן.

בפרקים אחרים של ספרו מציע רוסמן דיון באיגרות הבעש"ט. הדיון הזה נחלק, ובדין, לשניים: לדיון באיגרת המפורסמת המתעדת את עליית הנשמה של הבעש"ט,¹⁷ ולדיון באיגרות נוספות (כאן מעניין רוסמן, בצדק, מעמד של עדיפות לאיגרת המתוארת כמועקת מכתבו של הבעש"ט). בדין על שאר האיגרות מציע רוסמן ניתוח מעניין ביותר החושף את מורכבות דמותו של הבעש"ט. יש להזכיר לשבח את הצירוף העולה מן האיגרת לר' משה מקוטוב, שעניינה תרופה עבור ילדו, שבה הבעש"ט מתאר כיצד השיג את המידע על אודותיה מצוענים; ומשאלה הלכתית בנוגע לשחיטה המופנית לר' מאיר מקונסטנטינוב בידי קבוצת שואלים ממז'יבוז', שהבולט בהם הוא הבעש"ט. אלה הבחנות שקשה להפריז בחשיבותן. לציון מיוחד גם ראוייה ההתכתבות הנוגעת לר' חיים בן עטר, שרוסמן מנתח אותה משני צדיה. הוא מאיר יפה גם את מכתבו של ר' גרשון מקיטוב. אחת התרומות החשובות של ספרו של רוסמן היא בהכללת המושג שאמאן במסגרת דיונו בבעש"ט, ובשימוש שעשה במונח זה מספר פעמים לאורך הספר. קטגוריה זו אינה מטופלת דיה בחקר החוויה הדתית ביהדות, ובפעמים הבודדות שאכן מוזכר המונח שאמאני או שאמאניזם, חסר דיון מקיף. לאחרונה העלה ג'ימס ד'אווילה הצעה מחקרית מרתקת, לבחון את ספרות ההיכלות על רקע השאמאניזם במזרח סביב המאה ה-18.¹⁸ קטגוריה זו נעדרת גם מספרו החדש של צבי מרק, העוסק במיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, הנדרש גם לראשית החסידות.¹⁹ במאות הי"ז-הי"ח מתפרץ אחד הגלים החשובים האחרונים של השאמאניזם ביהדות, וכוונתי היא לאותו סוג של שאמאניזם שאינו מנותק

14 'היה הולך בשוקים וברחובות עם חוטר גאווה בפיו הלולקי וציבוק' (עדותו של ר' דוד ממאקוב, זאת תורת הקנאות). ראו: ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט', דברים בגו, תל אביב תשמ"ה, עמ' 299.

15 על כך אני מרחיבה בעבודה שבהכנה ובמרכזה היחס אל הגוף בראשית החסידות. לפרק ממנה ראו: 'אני, עצמי ושפת הגוף: החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות', דעת, 55 [בדפוס].

16 'וייס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון, טז (תשי"א), עמ' 43-103.
17 לדיון ביקורתי באיגרת הקודש, על רקע המחלוקת הבולטת בין ע' אטקס למ' רוסמן, ובשל המקום הרב המוקדש לה בספרו של רוסמן ובספרו של אטקס (לעיל, הערה 4), ראו מאמרי: 'איגרת הקודש', ציון, ע (תשס"ה) [בדפוס].

18 J.R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature*, Leiden-Boston, Mass. 2001.

19 צ' מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל אביב 2003. זוהי עבודה מאתגרת הדורשת התייחסות ביקורתית מקיפה, ואקווה להתייחס אליה במסגרת אחרת.

מבשורה דתית כוללת, ממש בדומה למקרה של האר"י במאה ה'ט"ז.²⁰ הדים בודדים בלבד של תופעה זו עדיין התקיימו בראשית המאה הכ' בארץ ישראל ובמזרח. בדין כותב רוסמן:

בכל שלושת המקרים הידועים לנו פועל הבעש"ט בתורת שאמאן, הפוסע אל תוך תחום הקודש על מנת לגונן על קהילתו או על עם ישראל בכללו. תיאור הדברים כפי שמסרם הבעש"ט העניק הסבר אטיולוגי לאירועים שהתרחשו במציאות, ניחם את אלה ששרדו והדריכם באמונתם ובהתנהגותם (עמ' 145-146).

יש לקוות כי עניין זה יפתח פתח לדיונים נוספים בחקר החסידות אשר יתמקדו בנושא חשוב זה.

את ספרו חותם רוסמן בפרק 'מן הבעש"ט ההיסטורי לבעש"ט כדגם'. לנושא חשוב זה בחסידות חב"ד נדרשה בעבר רחל אליאור, לאור המחלוקת והמאבק על ההנהגה בין ר' אהרן מסטראשולה ובין ר' דוב בער לאחר מות ר' שניאור זלמן מלאדי.²¹ את המאבק מציג רוסמן בכמה מישורים ומבליט בדין את המודעות של ר' דוב בער לחשיבות האלמנט הפופוליסטי וכן את מודעותו החריפה לאפשרויות השימוש בדפוס. מישור נוסף שבו הוא מנסה לשרטט את המחלוקת בין שני אישים אלה הוא היחס לאקסטזה, וכאן דומה שיש החמצה בתיאור ההתפלגות בשאלה זו.

המאבק בין ר' דוב בער לבין ר' אהרן מסטראשולה הוא למעשה גלגול צורה של שני טיפוסים של חוויה דתית ומיסטית, המאפיינים את המגיד ממזריטש לעומת הבעש"ט. השוני בין הטיפוסים הוא עמוק למדי והתבטא אצל המגיד כבר בחייו של הבעש"ט: מדובר על ההבדל שבין מיסטיקה של התפשטות הגשמיות ושל התאיינות לבין מיסטיקה אקסטטית חריפה המובילה לחזונות ולספיגת תכנים.²² בתוך ההקשר הזה עולה שאלה נוספת – שאלת היחס בין אקטיביות לפסיביות. המיסטיקה מטיפוס ההתאיינות ראתה בכל ניסיון להמרצה של החוויה המיסטית על ידי פעולה מוגברת סימן למצב נחות יותר, ואילו ב'נפילה' מבחוץ כביכול של המצב על האדם ראתה יתרון. היפוכו של דבר במיסטיקה האקסטטית של הבעש"ט, כפי שהיא מוצגת כבר אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, שראתה בפסיביות מעלה נמוכה ובהתעוררות העצמית מעלה גבוהה.²³ הוזה אומר: הדברים נתונים בדור הראשון של החסידות בקשר לוויכוח על אקטיביות ופסיביות שליווה את שני טיפוסים המיסטיקה הללו: ההתאיינות שלווה בפסיביות²⁴ והאקסטזה החזונית שלווה באקטיביות. שאלה אחרת שלעתים כרוכה בשאלה

20 מעניין בהקשר זה להזכיר כי המאה ה'י"ח הייתה תקופה של עיסוק בולט בשאמאנים אצל אמנים והוגים, שראו את תפקידם האמנותי כסוג של שאמאנים; ראו: G. Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton 1992.

21 ר' אליאור, 'המחלוקת על מורשת חב"ד', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 166-186.

22 על הבדלים טיפולוגיים אלה עמדתי בהרחבה: פדיה (לעיל, הערה 5), עמ' 45-46, ולאורך המאמר.

23 ראו: פדיה, אינות וישות [בדפוס].

24 קווים עקרוניים וחשובים לטיפוס זה ראו: J. Weiss, 'Via Passiva in Early Hasidism', *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 69-94; ר' שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תש"ם. אם כי שם ההכללות גורפות מדי, על כל בית מדרשו של המגיד, וחסר תיאור הצד האקטיבי של חוויות אלו.

הקודמת היא שאלת ההבדל שבין זעזוע גופני מכוון הממריץ את הכניסה לאקסטזה ובין זעזוע גופני הנובע מאבדן שליטה בזמן האקסטזה. בעבר הצבעתי על כך ששאלה זו כבר ידועה לנו מתקופת ספרות ההיכלות, אם כי שם מרבית העדויות הן על זעזוע גופני עצום ובלתי נשלט שאינו חלק מפרקטיקה של הכשרה. עדות ברורה על הזעזוע הגופני כתהליך מכוון המקדים את האקסטזה מצויה במאה ה'ט"ז אצל ר' יהודה אלבוטני.²⁵

לאור ההבחנות שפירשתי לעיל, נראה לי כי טענתו של רוסמן שהבעש"ט הוא המשמש 'דוגמה ומופת לתפילה הנכונה על פי שיטתו של דוב בער' אינה נכונה. דומה שרוסמן הגיע אליה מתוך המהלך המבקש להבהיר את משמעות הדפסת שבחי הבעש"ט ועריכתו בידי ר' ישראל יפה, ואת קשריו הקרובים עם ר' דוב בער. בהקשר זה הוא אכן מצביע בצורה מעניינת על כמה התאמות אפשריות. ואולם בנושא האקסטזה, בניגוד לדברי רוסמן, אף אם היה לר' דוב בער אינטרס להציג עצמו כקרוב לבעש"ט, הרי ניתוח של דפוסי החוויה המועדפים עליו בפועל מצביע ללא עוררין על קרבה לדפוסי החוויה המיסטית של המגיד ממזריטש. על החוקר להבחין בין דימוי עצמי לבין ניתוח הפרקטיקות הנקוטות בפועל בלא לאמץ בהכרח את עמדתו של מושא מחקרו.

דרכו של הבעש"ט הייתה דרך האקסטזה הכרוכה בזעזוע גופני קיצוני, מטיפוס ההגברה המתרחשת לעתים קרובות תוך כדי התפילה. כפי שציינתי במקום אחר, תבנית החוויה הדתית האקסטטית של הבעש"ט הייתה 'תופעה ייחודית הקשורה, בין היתר, ב"חד פעמיות" של אישיותו הדתית, כלומר בארגון הספונטני והבלתי צפוי של מרכיבים שונים באישיותו. ארגון ספונטני ובלתי צפוי זה הוא שהעמיד קשיים בפני ממשיכי דרכו'.²⁶

אותם מתלמידי שהושפעו ממבנה החוויה האקסטטית שלו, שכלל זעזוע גופני מוגבר, ורצו לקיימו בידם לעתים קרובות, הגיעו לצעד של המרצה גופנית מכוונת של ההתעוררות. עלינו לזכור שכאשר מדברים על תלמידי הבעש"ט או המגיד, אין מדובר באסכולות גדורות ותחומות זו בפני זו; הווה אומר: תלמידי המגיד היו חשופים גם להשפעות הבעש"ט – אם ישירות ואם דרך תורותיו ומסורותיו של ר' יעקב יוסף. לפי דעתי, המתיחות בשאלה של המרצת ההתעוררות האקסטטית באמצעים של הגברה גופנית כבר עלתה בתוך חוג תלמידי המגיד. התנהגותם המפורסמת של תלמידי המגיד בשנת תק"ל, בעת ביקורם בוילנה, שמילאה תפקיד בתהליכים שהובילו לחרם הגדול, קשורה בהחלט למגמת המרצה הזאת, שיש בה שני 'מבטים': אחד המכוון פנימה וכוונתו לגרום זעזוע אקסטטי למתפלל, ואחד הפועל החוצה, שתכליתו לזעזוע, לעצבן ואף להתריס ברמה החברתית-הדתית כנגד מתפללי בית הכנסת.

המחלוקת בין ר' אהרון מסטראשולה ובין ר' דוב בער בשאלת התפילה היא אפוא מחלוקת חשובה וטוב שרוסמן מצביע עליה. יחד עם זאת הוא מטפל בה במינוח בלתי הולם ('טכניקות מלאכותיות של צעקה', 'אקסטזה מראש', 'תפילה נורמלית'; עמ' 255). יסודותיה העמוקים נעוצים בניגוד שבין הבעש"ט ובין המגיד, כמו גם בניסיונותיהם של כמה מתלמידי המגיד עצמו להפוך את דרכו של הבעש"ט לדגם התנהגותי דתי שניתן לחזור עליו, לעומת אחרים שנותרו דבקים יותר בדרכו של המגיד (הנושא

25 ח' פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורתיו היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 72-75.

26 פדיה (לעיל, הערה 5), עמ' 53.

מסתבך כאשר מאמצים דימוי כזה או אחר של דרכו של הבעש"ט שאינו קשור בהכרח לדרכו המהותית, ואל לו לחוקר ללכת שולל בנקודה זו. הטענה בדבר חזרה לדרכו של הבעש"ט מלווה את החסידות לדורותיה (מר' נחמן מברסלב עד הרבי מקומראן ועד ר' אריה'ל רוט), אך אין בכך משום הוכחה לקרבה מהותית לדרכו של הבעש"ט, וכל עניין ועניין צריך להיבדק לגופו.

מכל האמור עולה שר' אהרן מסטראשולה שייך לאותם תלמידים אשר ביקשו לאמץ את דרכו של הבעל שם טוב כדגם התנהגותי הקשור בחתירה לחוויה מיסטית מטיפוס של אקסטזה חריפה ביותר, הכרוכה בזעזוע ובהשתוללות גופנית. אכן, דגם זה אופייני לבעש"ט, כפי שעולה מבחינה קפדנית של העדויות על אודותיו. ואולם, לטענתי, בדומה למהלך המתפתח אצל אישים שונים, המבקשים לחזור על דפוס דתי שהיה ספונטני אצל הדמות המנחילה ואילו אצלם הוא דגם מונחל, הם הבטיחו השגת הזעזוע על ידי מיקומו השונה בדרך המיסטית: במקום תוצאה התלויה בחסד או באפשרותם הם גיבשו אותו לפרקטיקה יוזמה. הווה אומר: הם היבנו את הממד במיסטיקה האקסטטית הקשור לתוצאה לכדי פרקטיקה מקדימה.

ברי אפוא שר' אהרן מסטראשולה הוא המבקש להבנות לתוך התפילה האקסטטית את דרכו של הבעש"ט, כדגם מהותי של הגדרת דרך הבעש"ט, ואילו ר' דוב בער אינו אלא מפרש את הבעש"ט, ברוח הגישה המיסטית הקלסית של המגיד. וכך כותב ר' דוב בער: 'כמו הבעש"ט ז"ל כשהיה לו עליית[ת] הנשמה כו' היתה מופשט מכל הגשמת חיי חומרי[ת] גופו כמו המתעלף ממש והו[ן]א בחינת תוקף התרדמה... אשר לא ירגיש כל כאב והכאה' (רוסמן, עמ' 256–257). אמנם הוא מזכיר את שמו של הבעש"ט (דבר המלמד אך ורק על התודעה העצמית שלו ולא יותר), אבל בפועל הריהו מתאר אקסטזה עלפונית מטיפוס של השקט הגוף, שהייתה אופיינית למגיד ממזריטש דווקא. אין בידינו ולו תיאור אחד של הבעש"ט במצב אקסטטי הדומה לתיאור הזה של ר' דוב בער. יש אפוא לברר היטב אם הוא מציג את הבעש"ט כמופת או שהוא מתאר אל נכון את הבעש"ט. מצב של עילפון ותוקף תרדמה הוא המינוח ההולם יותר מצבים של מיסטיקה פסיבית. האקסטזה העלפונית, שלא טופלה לכשעצמה במחקר,²⁷ קשורה לעתים קרובות למיסטיקה מטיפוס הקוואיטיזם,²⁸ מטיפוס ההתאיינות, שאכן נראים כשקיעה בתרדמה. לעומת זאת הבעש"ט היה נראה כזו, כמחרחר, כגועה וכמשמיע קולות איומים שהחרידו את שומעיו.²⁹ ככלל, אין לדלג על המונח 'עליית נשמה' כמונח שברי לנו מה משמעותו, ולעתים אף נעשו במחקר כמה הערכות בלתי מדויקות בעליל על אודותיו.³⁰ אין לו משמעות קבועה אחת ויש לנתחו מתוך ההקשר לפי כללים מדויקים לבחינת החוויה המיסטית.

27 בכונתי להקדיש לכך דיון נפרד. ראו גם: פדיה (לעיל, הערה 25), פתח דבר.

28 ראו: שץ אופנהיימר (לעיל, הערה 24).

29 עיינו גם: אטקס (לעיל, הערה 4); פדיה (לעיל, הערה 5), ובמיוחד בעבודתי שבהכנה בנושא הגוף (לעיל, הערה 15). עוד יש לציין שהעקבות הקלושים של הוויכוח על האקסטזה בעת התפילה בראשית החסידות ניכרים עד ימינו בדמות המרצה מכניסטית על ידי תנועה במחוות המלוות את דרכי התפילה. לנושא זה אני מקווה להידרש במסגרת אחרת.

30 מ' אידל, קבלה – היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב 1993, עמ' 111, מציע את ההערכה הבאה: 'בדורות שתיכף לאחר מות הבעש"ט נתמעטה חשיבותן של עליות רוחניות כאלה של הנשמה. במקום טכניקה מיסטית זו, שהיתה בדרך כלל קשורה במצב של שינה או חלימה, העדיפו תלמידי הכולטים של המגיד הגדול פעילויות שבוצעו במצב של עירות'.

לסיכום, אם מתייחסים לספרו של משה רוסמן כמחקר העוסק בדמותו של הבעש"ט על רקע ההקשר הפולני ועל רקע מרב התיעוד המצומצם המוגדר ברמה הצרה כתיעוד 'היסטורי', אזי המהלך שטווה רוסמן לאורך הספר ראוי לשבח, בעיקר בשברו הגדרות דיכוטומיות של הבעש"ט כאיש שוליים או כבור ועם הארץ העומד נגד הממסד הקהילתי. פספס המקורות שמביא רוסמן אכן תומך בהגדרה יותר מורכבת של מעמדו החברתי-הדתי של הבעש"ט. כך למשל כותב רוסמן:

העובדה שהיה בעל שם וטיפוס חסידי (במובן הישן) לא הגבילה אותו לשולי החברה המכובדת ולא עשתה אותו לדמות פופוליסטית. יתר על כן, לאור נוכחותו של ממסד קהילתי מושרש היטב, ממסד שעמד ביציבותו, ככל הנראה, במהלך כל תקופת שהותו של הבעש"ט בז'בוז', היה מתקשה להגיע לידי השפעה כלשהי בעיר בניגוד לרצונו של ממסד זה (עמ' 112).

גם בהמשך חוזר רוסמן ומדגיש, לאחר ניתוח כמה מאגרות הבעש"ט:

מן החומר הנידון עולה בבירור שהבעש"ט לא חי ולא פעל במנותק מסביבתו. הייתה לו זיקה הן למבנה הקהילתי, כעדות חלקו במחלוקת בעניין הכשרות, והן לחסידים מן הטיפוס הישן, כדוגמת ר' משה מקוטוב. הוא לא עלה על הבמה יש מאין, כבעל גישה דתית רדיקלית או כמהפכן חברתי. במחלוקת על הכשרות הוא מופיע כבעל ברית לממסד הקהילתי, והוא נאמן למהלך המקובל של פסיקה הלכתית, בכך שהוא מבקש פסק הלכה מר' מאיר, סמכות הלכתית מוכרת. הוא מוזכר בכפיפה אחת עם פקידי הקהל – ה'נאמן' וה'מגיד' – וכל חוג מקורביו זוכה בשבח מפי ר' מאיר ובברכתו. יתר על כן, התארים שבהם מכונה הבעש"ט בפי ר' מאיר – הוא עצמו נצר למשפחת רבנים חשובה ומגדולי הרבנים באותה עת – מצביעים על כך שהבעש"ט נהנה מיוקרה מסיימת ומכבוד מצד תלמידי חכמים (עמ' 164).

זהו אכן טיעון חשוב המסכם כמה ממהלכי ספרו ותורם לאיזון ראיית דמותו של הבעש"ט ברמה ההיסטורית-החברתית על רקע מה שהיה מקובל עד כה במחקר. הספר מחליף את הבעל שם טוב מלהיות דמות שטוחה ברמה ההיסטורית, בהוסיפו לו את הממד המהותי המתקבל מקשת מעשיו, קשריו ותפקודיו השונים. הספר עוסק בתפקוד חברתי ואינו בוחן את הממד הדתי של חיי הקדוש, ומתוך כך הוא איננו בונה כלים ואפשרויות לבחינת רצפים בין הממד החברתי לממד הדתי. עם זאת, שימוש נבון בספר עשוי להעמיק ולהשלים את הבנתנו ביחס לחיים ולתפקוד של הקדוש ברמה החברתית-הדתית, ולהוציאנו נשכרים מן הנדבך שמוסיף הספר להבנתנו את הממד החברתי-הדתי של יהודי פולין במאה ה'י"ח.

חביבה פדיה