



ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט - מאגיה, מיסטיקה, הנהגה

Review by: חביבה פדיה

Zion / ציון, Vol. (תשס"ה), pp. 248-265

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70036808>

Accessed: 28/11/2011 02:57

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>

עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה,
מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס, 327 עמ'

ספרו של עמנואל אטקס דן בדמותו של הבעל שם טוב ובהקשרים המהותיים להבנתה בשלושה חתכים: מאגיה, מיסטיקה והנהגה. הספר הוא המחקר העדכני ביותר על אודות הבעל שם טוב – מבחינת שילוב חתכי הדיון של תפיסתו וחזוניתו הדתית, חוגו, הקשריו ושאלת המתודולוגיה של קריאת ספר שבחי הבעל שם טוב. הספר מקדם מאוד את מצב המחקר במדעי היהדות מבחינת החתירה לבירור הקשר בין דת להיסטוריה. מלבד סקירתו של הספר והעלאה הערות, תגובות, שאלות ודברי ביקורת, ייסובו דברי בעיקר סביב המשך הדיאלוג המחקרי שמעורר הספר ושהתעורר בעקבותיו.

אפשר לחלק את מחקרו של עמנואל אטקס לשלושה חלקים יסודיים: החלק הדרגתי בדמותו, בחניכתו, בחזוניתו הדתית ובשליחותו של הבעש"ט כמנהיג וכמיסטיקן (פרקים ב-ד); החלק המאיר את ההקשר הנחוץ להבנת דמותו – החלק המציע סקירה כללית של בעלי השם (פרק א) ומתאר את חבורות החסידים ואת נוהגי החסיד מן הטיפוס הישן כבסיס לתיאור פרטני יותר של הדמויות הקשורות בחוגו של הבעש"ט (פרק ה); והחלק הדרגתי בספר שבחי הבעש"ט (פרק ו). הספר אף מכיל נספחים על אודות מאגיה ובעלי שם בספרות ההשכלה, וטבלה סינופטית של נוסחי איגרת הקודש (שפורסמה מתוך ספרו של מונדשיין). התומכת בדיון מחודש בשאלת איגרת הקודש. להלן אדון בספר על פי הארגון התוכני שהצעתי לעיל ולא על פי סדר הפרקים. בשל חשיבות הדיון באיגרת הקודש, המשמשת אבן פינה בשני ספרים כה שונים על הבעש"ט כספריהם של מ' רוסמן וע' אטקס, אדון במאמר נפרד אך ורק באיגרת הקודש,¹ מתוך הסכמה עם עיקרי טיעוניו של אטקס כלפי רוסמן, ואף אציע בו נדבך מחקרי נוסף להבנת האיגרת.

בחלק הראשון (דמותו של הבעש"ט) בוחן אטקס את דמותו של הבעש"ט ואת מבנה חזוניתו האקסטיטית מתוך קריאה עצמאית ורעננה של העדויות הנוגעות לבעש"ט, בשילוב של תובנות מחקר הדת וכלים של היסטוריון. בחלק השני, במסגרת מעגל ההקשר הרחב של בעלי השם, מביא אטקס מקורות מן המאות ה'ט"ז-ה'י"ח ומנסה לארגן את המידע על אודות בעלי שם בתקופה זו. במסגרת המעגל הקרוב יותר, דהיינו חוגו של הבעש"ט, עושה אטקס שימוש בהישגי מחקריהם של דינור, וייס ואחרים, ובונה נדבך חדש על ידי תיאור פרטני וממוקד יותר של כל אחד ואחד מחברי חוג הבעש"ט. החלק הדרגתי בספר שבחי הבעש"ט נערך מתוך התדיינות עם ספרו של משה רוסמן,² ספר המבטל כליל את ערכו של ספר שבחי הבעש"ט וכמעט שאינו משתמש בו. מאמץ מיוחד משקיע אטקס לאורך ספרו בהזדפת טיעוניו של רוסמן בעניין איגרת הקודש ובעניין ספר שבחי הבעש"ט. אטקס משכיל להדוף טיעונים אלה הן בנימוקים פרטניים ביותר הן בטיעונים כוללים, תוך שהוא מציג להם אלטרנטיבה ברורה ומקדם את הדיון בחקר החסידות מעבר לטיעונים אלה.

1 ח' פדיה, 'איגרת הקודש', ציון, ע (תשס"ה) [בדפוס].

2 לספרו של רוסמן ראו: מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס. עיקרי טיעוניו של רוסמן כבר ראו אור במאמרים אחדים ובנוסח האנגלי של ספרו. עמנואל אטקס כתב בעבר מאמר ביקורת על הגרסה האנגלית של הספר, ושילב חלקים ממנו בספרו הנוכחי. ראו: ע' אטקס, 'הבעש"ט ההיסטורי בין רקונסטרוקציה לדקונסטרוקציה', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 442-425.

אפתח בהתייחסות לדיונו של אטקס בדמותו של הבעש"ט; אעבור לדיון במעגלי הקונטקסט: בעלי שם, חסידים מן הטיפוס הישן וחוג חבריו; ואחתום בהתייחסות לספר שבחי הבעש"ט.

א. דמותו של הבעש"ט

עמוד התווך של מחקרו של צמנואל אטקס הוא הניסיון להקיף מכמה פנים את דמותו של הבעש"ט. המחבר פותח בתיאור הראליה של תפקוד הבעש"ט כבעל שם ומחפש מה הבדילו מבעלי שם רגילים. הוא מגיע למספר מרכיבים. המרכיב הראשון הוא יכולת הראייה והשמיעה למרחוק. דבר זה, לדעת אטקס, הגדיר מניהיבוי יחסי תלות ומנהיגות ברמה החברתית בינו לבין קהלו. מהבחינה זו עולה שהבעש"ט לא היה רק מאגיקון במובן הצר של המילה אלא גם אדם שניחן בסגולות. את קיומו של מרכיב זה באישיותו ואת התבטאותו במערכת יחסים חברתית מדגים אטקס בניתוח מספר רב של סיפורים משבחי הבעש"ט. מכאן הוא עובר למרכיב נוסף, שאותו הוא מכנה קשר עם ישויות מטפיסיות: שדים, רוחות ונשמות. אף זאת הוא מדגים בניתוח סדרה של סיפורים. המרכיב הבא שעליו הוא מצביע הוא השימוש בתפילה אקסטטית כאמצעי של ריפוי. מכאן הוא עובר להגדרת קהל היעד המצטייר מכלל הסיפורים הללו: רבנים, מגידים, חוכרים, מוכסים וסוחרים, הווה אומר, העלית הלמדנית או העלית הכלכלית; הוא אף מתעכב על משמעות דיוקנו של קהל יעד זה.

הפרק 'מנהיג של כלל ישראל' מכיל כמה קביעות יסודיות להבנת תפקידו הדתי של הבעש"ט בקהילה. הוא בוחן אותו בשלושה חתכים: (א) הגנה על כלל הקולקטיב במסגרת עליות נשמה; (ב) הגנה על אנשים ספציפיים תוך כדי נקיטת עמדה בענייני חכירה ושחיטה, על ידי טקטיקות שונות – מן המיסטיות ועד הראליות; (ג) התייחסות מיוחדת לפשוטי עם: הבעש"ט כמוזהה את האיש הפשוט. ברמה המיסטית של הפעולה בעולמות של מעלה, הקביעה העיקרית היא מרכזיותו של מרכיב השליחות בעליות הנשמה. אטקס מקדיש מקום רחב לדיון באיגרת הבעש"ט, וגם את עליית הנשמה המתוארת בה הוא מעמיד בהקשר בלתי משיחי בעליל, המצוי ומעוגן בזיקה למצוקה המיידית שהובילה לעליית הנשמה. בנוסף לכך מצביע אטקס על התפילה האקסטטית כמסגרת לעליית הנשמה – המרכיבים הדתיים והמיסטיים של שליחותו בעולם של מעלה. מכאן הוא עובר לדיון בממדים הארציים של הנהגתו של הבעש"ט: מעורבותו בעסקי חכירות ובפיקוח על השחיטה. שני תחומים אלה הוא מתאר כמשקפים בעיות אופייניות לחיי היהודים שישבו באזורים הכפריים של אוקראינה, שהבעש"ט התוודע אליהם במהלך נדודיו. הבעש"ט מתואר כמי שפועל כדי למלא חלל מסוים בהנהגת הקהילות מכוח סמכות אישית ובאמצעות הכוחות המיוחדים שניחן בהם; הווה אומר, אף כאן הבעש"ט מתואר כמי שפועל לעתים על ידי סגולות מיסטיות, אבל אופן הפעולה שלו, נקודת ההתערבות שלו וההעדפות שלו בעניין השחיטה מלמדים על קריאה מציאותית של השטח, על עמדותיו ועל מעורבותו החברתית. את נושא היחס לאיש הפשוט מקשר המחבר אל נכון להכרה במעלתה של הכוונה הטהורה גם כשהיא מנותקת מכל ידע פורמאלי.

בפרק הבא עובר אטקס לדון בבשורתו הדתית של הבעש"ט הנסמכת על הממד החווייתי, והוא משקיע את מרב מאמציו בבירור מבנה החוויה הדתית של הבעש"ט. לאחר שהוא מגדיר את דרכו הייחודית של הבעש"ט בחוויה המיסטית האקסטטית, כבעלת אופי אינטנסיבי, עז, קצר ומקוטע, הוא בוחן עיקרים בתורתו הדתית של הבעש"ט מתוך הנחת יסוד בדבר קיומו של קשר אימננטי בין גרעין

זה של החוויה הדתית האקסטטית ובין עקרונות שניתן להציגם כעקרונות של בשורתו התאולוגית. הערכותיו של אטקס ביחס לחווייתו הדתית של הבעש"ט נסמכות על איסוף והשוואה של מרב המקומות בספר שבחי הבעש"ט המעידים על חוויה זו והדנים בבעש"ט עצמו. במסגרת זו מצביע המחבר על תפילה אקסטטית, שמאפייניה הבולטים הם תנועות גוף והרמת קול ותפילה בעלת מאפיינים של התשה גופנית. טענתו היא שמהאופי של החוויה המיסטית האקסטטית, שהייתה 'רבת עצמה' ו'מקוטעת', נגזרים ה'עיקרים' של תורתו הדתית של הבעש"ט. לפרישתה של גישה זו מוצעים ארבעה ראשי פרקים: (א) דבקות המתבטאת בחוויה מיסטית אקסטטית; (ב) דבקות ישירה בעצמות האל שדרך המלך שלה היא התפילה; (ג) העצמות האלוהית הממלאת את כל העולמות ללא דירוג וחציצה – עיקרון שפותח בהשראת החוויה המיסטית האקסטטית; (ד) נטישת הפרישות והסיגוף כאמצעים למלחמה ביצר ופיתוח אסטרטגיה חדשה ביחס לממד החומרי בחיי האדם, המקיפה את המרכיבים הבאים: עינוג הגוף כאמצעי להתעלות הנפש, העלאת המחשבות הזרות ועבודה בגשמיות.

הדיון שמציע כאן אטקס מבוסס על גזירת מרכיבי ההתנהגות הדתית בעולמו של הבעש"ט עצמו מחווייתו הדתית, התנהגות שתורגמה לבשורה לזולת. בזה אחר זה הוא פורס את מרכיבי השונים: ההסתלקות מן הכוונות הלוריאניות, הדיאלקטיקה של העלייה והירידה בעבודה השם, האימנציה האלוהית, היחס לרוע כחסר קיום עצמאי, ההסתייגות והפרישות והסיגוף, העבודה בגשמיות והעלאת המחשבות הזרות, וכוונת האותיות בתפילה.

הצעתו זו של אטקס שואבת את השראתה מכיוונים שהוצעו בחקר הדתות,³ בעיקר בתקופה שבה שלטה בכיפה הגישה המהותנית; גישה זו נתנה את הבכורה לתפיסה שהחוויה המיסטית כשלעצמה הינה כעין גרעין טהור המעורטל מהקשרים ומפרשנויות. לעומת גישה זו, הגישה הקונטקסטואלית בחקר המיסטיקה לא התקבלה בדרך כלל על דעת הזרם המרכזי בחקר המיסטיקה, גם כאשר ניסתה להציג אלטרנטיבה. פרובלמטיות זו ששלטה בחקר המיסטיקה נדונה בספרו של הולנבק, ספר הקורא תיגר על הגישה המהותנית ומדגיש יותר את הממד הקונטקסטואלי שבחוויה המיסטית.⁴ מעניין שעמנואל אטקס, כהיסטוריון דווקא, נוקט בפרק זה גישה מהותנית חריפה במיוחד.

לטעמי, הצעתו של אטקס לגזור את מרכיבי התאוסופיה החסידית ממבנה חווייתו של הבעש"ט מהודקת מעט יתר על המידה. אפשר היה לנסות לרכך אותה על ידי חוויתו על הצגת יחסי סיבה ומסובב בין החוויה לתאוסופיה. כך, למשל, אפשר להסתפק בקביעת יחסי התאמה וכך להימנע מקביעת יחסי חוויה ופרשנות. כמו כן לא תמיד, ולא כל אחד מן המרכיבים הנדונים, אפשר לקשור אך ורק למבנה אישיותו של הבעש"ט, שהרי השפיע גם האקלים של החוג הרחב שבו הוא התהלך. מכל מקום, המהלך שהוא מציע, המעביר את נקודת הכובד של הדיון בתאוסופיה החסידית לבחינת החוויה של אישיות דתית מסוימת אחת, אישיותו של מחולל התנועה, הוא מהלך פורה, וניתן לראות בו תנאי

3 בעיבוד המהלך של תרגום חוויה לתאוסופיה מציין אטקס כי הוא הולך בעקבות הכיוון שהציע היילר: F. Heiler, *Prayer*, New York 1958, pp. 146–147. במקומות נוספים בספרו הוא מפנה גם לאוילין אנדרהיל, המייצגת הקלסית של הכיוון המהותני בחקר המיסטיקה. ראו: E. Underhill, *Mysticism*, London 1945

4 J.B. Hollenback, *Mysticism Experience, Response and Empowerment*, Pennsylvania 1996, pp. 5–17

מוקדם ויסוד לכל בירור רחב יותר של האקלים שאפיין את החוג של הבעש"ט, במידה שיערך בעתיד. תופעה זו ביסודה נראית לי קשורה למרכזיות שעתידה לתפוס האישיות הדתית בכל העברה של תורה דתית בתוך החסידות. אף פורה למדי המהלך העקרוני של חיפוש אחר התאמה בין החוויה לתאוסופיה, אך זוהי התאמה שלדעתי יש להעמידה כסכמה עקרונית המנוצרת מיחסי סיבה ומסובב ומקישורה לפועלה של דמות מסוימת.

בטרם אתייחס בקיצור נמרץ לגורמים התאוסופיים המבטאים לדברי אטקס השלכות של הגרעין הפנימי של החוויה האקסטטית, עלי להקדים ולהתייחס לגרעין שממנו גזור אטקס את התאוסופיה: גרעין החוויה האקסטטית. כל תיאור של אקסטזה נע בין שני צירים: האחד הוא ציר ההתנהגות החיצונית ושפת הגוף בזמן החוויה, והאחר הוא הציר הפנימי של תכני החוויה. ברמה של ציר ההתנהגות החיצוני סלל המחבר דרך לעצמו בניסיונו לעקוב במדויק אחר מרכיבי האקסטזה בעולמו של הבעש"ט, מרכיבים שנוכרו בדרך כלל רק כלאחר יד בעולמם של חסידים מן הטיפוס הישן, ותרם תרומה חשובה לתיאור הבעש"ט כאקסטטיקן.⁵

ברמה של הציר הפנימי של החוויה – קיימת נקודת תורפה בהצגה המתודולוגית התאורטית של החוויה המיסטית של הבעש"ט, שאטקס שאל אותה ממחקרים ידועי שם בחקר המיסטיקה בעולם. כאן הוא נשען על תיאור שאין בו הבחנה בין אקסטזה מטיפוס איבוד הזהות לבין זו שמטיפוס השמירה על הזהות.⁶ ההבחנה המופשטת של אקסטזה מיסטית כמצב שבו 'נעלמת התודעה של האני כישות

5 המודלים שהעלה מ' אידל (החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל אביב תש"ס) מופשטים וכוללניים מדי מכדי שיוכלו לתרום להארתה של דמות ספציפית בתוך החסידות, שלמרכיב האישיות נודע מקום מרכזי בהבנת תורתה, ובוודאי שלא לדמותו של הבעש"ט, השונה באורח מהותי מן המבנה של דמות המנהיג החסידי בדורות שאחריו, אם כי הוא האציל מרוחו על תנועה זו, חוללה והשפיע עליה.

6 לעומת זאת הצעתי (בספרי המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורת היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב) להבחין בין אקסטזה עלפונית לאקסטזה שגעונית. בשני המצבים מדובר בחוויות אקסטטיות קיצוניות הכוללות גם טרנס, אלא שהאחת מתאפיינת בהחלשת הגוף ובהאטה של כל המערכת הפיזיולוגית והאחרת בהגברת הגוף ובהאצה של כל המערכת הפיזיולוגית. קישרתי זאת להבחנה בין טיפוס החוויה האקסטרוורטי לבין זה האינטרוורטי. אם ההבחנה בין שני טיפוסים אלה עדינה ומורכבת ביותר ככל שהדבר נוגע לטקסטים קבליים, דומה בעיני כי היא קלה יותר בטקסטים החסידיים. אפשר לנסח את הטיעון גם בלשון אחרת, חריפה הרבה יותר: אם אפשר להתעלם מן הצורך בהבחנה חשובה זו בחקר הקבלה המוקדמת, הרי שלא ניתן להתעלם מחיוניותה בהתמודדות עם החסידות. (במאמר מוסגר אוסיף כי לדעתי ניתן ללמוד מכך שהדברים היו נחוצים באותה מידה גם במיסטיקה היהודית הקדומה יותר, אלא שהמחסור בעדויות הדוברות בגוף ראשון, והמעטת החשיבות של הקונטקסט האינטלקטואלי הכללי לשם הבנת המיסטיקה, הובילו לשאננות יתר בחקר התחום הזה.) במחקרי על הבעל שם טוב ('הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת, 45 [תש"ס], עמ' 25–74, מחקר שהתפרסם בו זמנית עם מחקרו של אטקס) טענתי שיש לסווג את החוויה הדתית של הבעש"ט כטיפוס של חוויה אקסטטית אקסטרוורטית קיצונית מטיפוס ההגברה. טיפוס זה של חוויה אינו מכיל עדויות על חוויה של יוני-מיסטיקה אלא על חזונות וראייה בעולמות של מעלה. וראו עתה במאמרי: 'החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות – אינטרוורטי ואקסטרוורטי, אני עצמי ושפת הגוף, המבע התיאולוגי והמבע הסיפורי – פרדיגמות ראשונות לדין', דעת, 55 (חורף תשס"ה) עמ' 79–82, ולאורך המאמר.

מובחנת ונבדלת' או כמצב שבו 'האני נבלע בתוך האין האלוהי' אינה התיאור ההולם לגבי הבעש"ט.⁷ למעשה בדברים אלה משתקף הויהויה של חוויה אקסטטית עם יוניו-מיסטיקה.⁸ אטקס ניסה לפרוץ כאן מהלך עצמאי של ניתוח האקסטזה המיסטית של הבעש"ט בויקה לחקר המיסטיקה והאקסטזה במדעי הדתות.⁹ ואולם הבעייתיות שבאימוץ המודל הזה קשורה בכך שהוא מיושם מ'בחוץ' ואינו מקיף מעיקרו את המבנה האקסטטי של הבעש"ט; המחבר אמנם ניסה ללכת בדרך זו בלא להישען על מחקריו של אידל, שאותם מצא כבלתי עונים על צרכיו,¹⁰ אך הפך בכל זאת שותף להנחת היסוד הכללית המשתקפת בכל מחקריו של אידל – ההנחה בדבר הזהות שבין 'אקסטזה' לבין 'יוניו-מיסטיקה'. גם אצלו וגם אצל אידל היא הולמת מהלך בולט של הזרם הכללי בחקר המיסטיקה בעולם ושל הנחות היסוד שלו – מהלך שהתמקד בחקר הנצרות ונטה, בין היתר מתוך גישה אירופר-צנטרית, להבליט רק טיפוס זה של מיסטיקה. גם המהלך הזה היה מושא לביקורת מקיפה במחקר החשוב ביותר שנכתב בשנים האחרונות בחקר המיסטיקה בעולם, מחקרו הנזכר של הולנבק.¹¹

יחד עם זאת בפועל, מבחינת הרמה המתודית עצמה ומבחינת חקר השפה של ההתנהגות האקסטטית, קידם אטקס את חקר האקסטזה בחסידות הרבה מעבר למה שהוצע למחקרו. הדוגמאות שמביא אטקס לחוויה האקסטטית ודרך תיאורו את הבעש"ט מתגלים כבלתי תלויים בהבחנות מתודולוגיות מופשטות אלה שהוקדמו לדיונו. אדרבה, הוא מדגים יכולת קריאה צמודה וטובה של העדויות הטקסטואליות דווקא, ותורם תרומה של ממש להבנת החוויה האקסטטית, גם אם לא רכשה את ביטוייה השלם והסופי כניסוח מופשט. במילים אחרות: המחבר מצביע על כמה ממאפייני האקסטזה של הבעש"ט, הן מבחינת שפתה החיצונית הן מניחות הטקסטים, באופן הרבה יותר טוב ממה שיכול היה לגייס ממחקרים מופשטים כלשהם. עם זאת, הוא אינו משתמש במידע הקיים על אודות החוויה הפנימית של הבעש"ט העולה משבחי הבעש"ט ומאיגרת הקודש, ואינו מפגיש אותו עם ניתוח השפה החיצונית, אולי משום שלא מצא כלים מוכנים לכך בחקר המיסטיקה היהודית או העולמית. להערכתי, החוויה הפנימית קשורה בטיפוס של מיסטיקה אקסטטית חזונית מטיפוס אקסטרורטרי, שיש לה קשר מהותי בהגברת שפת הגוף, וכך הדברים משלימים זה את זה.¹²

חוסר ההבחנה הקיים בספרו של אטקס בין אקסטזה מטיפוס הבעש"ט לבין יוניו-מיסטיקה אינו

7 אטקס, עמ' 133. נראה שאטקס אינו מבחין בין מצב הטרנס שבו נכון לומר כי הבעש"ט הגיע לניתוק מוחלט מכל הסובב, והעולם החיצוני אינו קיים בעבורו עוד, ובין עצם מצב ההגעה לקשר עם האלוהות, שיכול להיות מטיפוס האני הנבלע באין האלוהי אך גם יכול לשאת אופן אחר: שמירה על תודעת האני וספיגת מראות וקולות.

8 לגישתי בסוגיה זו ראו ספרי, המראה והדיבור (לעיל, הערה 6), עמ' 31–46; הנ"ל, החוויה המיסטית (לעיל, סוף הערה 6), עמ' 79–82.

9 אטקס (עמ' 133–134) הפנה בנקודה זו לאנדרהיל (לעיל, הערה 3), לפרידריך היילר (לעיל, הערה 3) ולמרנגיטא לסקי (M. Laski, *Ecstasy*, Los Angeles 1990).

10 'לפיכך, אף שדיוני של אידל שופכים אור על טכניקות מיסטיות ששימשו את הבעש"ט, אין הם מציעים שחזור היסטורי המתרכז בדרכו של הבעש"ט כמיסטיקן' (עמ' 128).

11 הולנבק (לעיל, הערה 4). על ספר זה נכתבה ביקורת בידי יוני גארב (Y. Garb, 'Paths of Power', *The Journal of Religion*, LXXVIII [1998], p. 593).

12 ראו: פדיה, המראה והדיבור (לעיל, הערה 6), עמ' 1–3; הנ"ל, החוויה המיסטית (לעיל, סוף הערה 6), עמ' 73–108; וכן בספרי, קבלה, חסידות ותמונת עולם [בדפוס, בהוצאת עם עובד].

פוגם בדרך כלל, כאמור, בערך ניתוחיו, למעט מקרים בודדים שבהם הוא גורר אחריו מנייה-וביה טשטוש בין דרכו של הבעש"ט לדרכו של המגיד. כך, למשל, במסגרת הדיון בתפילה ובאותיות, בנתחו את תפילתו של הבעש"ט לפי טקסט קלסי מבית מדרשו של המגיד: 'ואחר כך הוא בא למדת אין שנתבטלו אצלו כל כחותיו הגשמיים'.¹³ בתוך כך נוצר טשטוש בין תיאורי האקסטזה החריפים בעלי ההשתוללות הגופנית העולים משבחי הבעש"ט והקשורים, לפי דעתי, למבנה המיסטיקה האקסטרורטרית מטיפוס ההגברה הגופנית, ובין תיאור התבטלותם של הכוחות הגשמיים, הקשור, לפי דעתי, במיסטיקה של טמיצת הזהות באלוהי מטיפוס השקטת הגוף.¹⁴ טשטוש זה מצוי גם במחקרי חסידות נוספים,¹⁵ אלא שכאן אני מציינת זאת דווקא בגלל תרומתו החשובה של אטקס לדיון בחוויותיו של הבעש"ט לכשעצמה, ודווקא בגלל נטייתו להבחין בין הבעש"ט ובין המגיד במקומות אחרים בספר.¹⁶

אשר לנושא ההסתלקות מן הכוונות הלוריאניות, נושא מרכזי לאפיון החסידות, המחקר עמד על הרקע הרחב של מגמה זו.¹⁷ יוסף וייס ורבקה ש"ץ העריכו שהמגיד הוא שחולל את המפנה העקרוני בתחום זה בחסידות. לעומתם קובע אטקס: 'לאור העדויות בדבר האופי האקסטטי של תפילת הבעש"ט מתחייבת המסקנה, שהיה זה דווקא הבעש"ט שחדל מן השימוש בכוונות הלוריאניות. ואילו דברי המגיד, שהלך בעניין זה אחר הבעש"ט, לא היו בבחינת בשורה חדשה, אלא ניסיון להצדיק בדיעבד נוהג שכבר נשתרש' (עמ' 140). ואכן, נראה שכבר הבעש"ט חדל מן השימוש בכוונות הלוריאניות, אלא שהמחקר בעתיד יצטרך לדון בשאלת קיומם של גורמים תרבותיים-דתיים נוספים התומכים באפשרות של עזיבת הכוונות הלוריאניות, עוד לפני הבעש"ט.

הדיון שאטקס מפתח במושגים גדלות וקטנות הוא דיון חשוב ויסודי. יש קשר עמוק בין האופי המקוטע מטבעו של הדבקות האקסטטית, שהיא חוויה נפלאה של אושר עילאי, ובין התחושה החריפה של הירידה הבאה לאחריה. הדבר מצריך הסבר לתנועה הנפשית בין שני הקצוות: הקטנות הרוחנית והגדלות הרוחנית. לנקודה זו יש לקשור אמרות יסודיות שהבעש"ט מוזהה עמן וכלי ספק היו מרכיב עיקרי בבשרותו: 'זהויות רצוא ושוב', 'חיות האדם בסוד קטנות וגדלות', 'תענוג תמידי אינו תענוג'. בדיונו של אטקס במהותו של הרוע הוא הולך בעקבות ההערכה שאין לרע קיום עצמאי. הוא קושר תופעה זו לעמדה הרמוניסטית כלפי המציאות, עמדה של 'לית אתר פנוי מיניה' הממתנת את הדואליזם הקבלי, עמדה שכמותה בדיק או בקירוב הביעו מספר חוקרי חסידות בעבר. אף שהמחבר מציע ניסוח כוללני בדבר שלילת אופיו הדמוני של הרע, הוא מדבר בפועל בעיקר על יצר הרע. מכאן הוא גוזר 'הרגשה של נינוחות ביחס לחומר', ולכאן הוא מקשר את נושא דחיית הסיגוף, העבודה בגשמיות

13 מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 85-86.

14 ראו מחקרי (לעיל, הערה 6); וראו גם הביקורת שלי על ספרו של רוסמן, ציון, סט (תשס"ד), עמ' 515-524. בספרי (לעיל, הערה 12) אני מרחיבה על הדרך האקטיבית והפסיבית.

15 ראו למשל ספרה של ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוואיטיים במחשבה החסידית במאה ה"ח, ירושלים תשכ"ח; אידל (לעיל, הערה 5); רוסמן (לעיל, הערה 1).

16 יש לציין שאטקס עצמו (עמ' 160, הערה 111) מסתייג ואומר: 'אמנם, הדברים מובאים בשם המגיד. עם זאת, סביר שבעיקרם הם משקפים את דרך התפילה שלמד המגיד מן הבעש"ט, גם אם יש בהם מידה מסוימת של פיתוח מקורי'.

17 ראו ההערה המסכמת את הישגיהם של חוקרים שונים אצל אידל (לעיל, הערה 5), עמ' 267-268.

והעלאת המחשבות הזרות. הקישור בין שלושת הגורמים הללו על ידי מכנה משותף הוא בסיס חשוב לדינאים נוספים שעשויים להמשיך ולהתפתח מנקודה זו ואילך. במחקרים אחרונים שלי אני נוטה לבחון נושאים אלה מתוך אספקלריית היחס אל הגוף.

לסיכום, חשיבות רבה נודעת להצעתו של אטקס לחפש רצפים בין ממדי החוויה הדתית ובין עיקרים תאוסופיים באישיותו של הבעש"ט, שכן עיקרים אלה הפכו גופי תורה של בשורתו המיסטית של הבעש"ט, גם אם לעתים יש לסייג את הצעתו מן הבחינה הפנומנולוגית או ההיסטורית. אני סבורה שהבעש"ט עצמו מייצג הלך רוח, מבנה דתי והקשרים רחבים יותר, והגרעינים של המבנים הדתיים הללו נעוצים בהתנהגותן של דמויות נוספות,¹⁸ שקדמו להתבלטות אישיותו של הבעש"ט. כפי שהצעתי לאחרונה, סוגיות אלה נראות לי קשורות במובן הרחב למערכת קונטקסטואלית כללית יותר, בעלת זיקה לתמורה ביחס לסובייקט וליחסי גוף-נפש כיחידה הוליסטית.¹⁹

ב. הקונטקסט: חסידים, בני חוגו של הבעש"ט ובעלי שם

אפתח במעגל הצר יותר: חסידים ובני חוגו של הבעש"ט, ואעבור למעגל הרחב יותר של בעלי שם. אטקס פותח דיון זה ברקע קצר, שבו הוא מגדיר את אופיין של חבורות החסידים והמקובלים שפעלו בצפת. לאחר מכן הוא עובר לדון בחסידות ובחסידים בפולין במאה ה'י"ח, תוך שהוא מתמצת את הישגי החוקרים שהוסיפו על הדרך שפילס בן ציון דינור להבנת נושא מרכזי זה: יעקב חסדאי, אלחנן ריינר ואחרים. אגב דרכו הוא מנתח מחדש תעודות שונות, כגון חיי שלמה מימון, מרכבת המשנה ועדותו של ר' משה מסאטנוב. מגמת הניתוח מובילה בעיקרה להבחנה בין אופי החסידות מן הטיפוס הישן לבין אופי החסידות החדשה.²⁰ דיון זה מסכם המחבר בהערכה:

לצידה של תופעת החסידות מן הסוג הישן צמחה חסידות בעלת גוון חדש. ואלה סימניה: טיפוח סגנון תפילה בעל אופי אקסטיטי, הסתייגות מן הפרישות והתרחקות בלימוד ספרי מוסר ובשיחות בעסקי עבודת ה', על חשבון העיסוק בש"ס ובפוסקים. כאמור, סימני היכר אלה מזכירים כמה מן הקווים שאפיינו את דרכו של הבעש"ט (עמ' 178).

בהמשך לכך הוא קובע כי 'את הדרך החדשה שפילס בעבודת ה' ביקש אפוא הבעש"ט להנחיל לאנשים שניתן להגדירם כחסידים מן הסוג הישן'. זהו חזיון לטענה שכבר נשמעה במחקר בגוונים שונים ופתח בה, כמדומתני, בן ציון דינור. אלה הן הבחנות עקרוניות למבקש לדון בחידוש שחידשה החסידות ויש להסכים עמן.

מרב הדיון בחטיבה זו הוקדש לסיכום המאפיינים של חסידי צפת. דיון זה זורע אור על זיקת ראשוני

18 ר' נחמן מקסוב הוא הבולט שבין דמויות אלה מבחינה זו, וארחיב על כך בספרי שבדפוס (לעיל, הערה 12).

19 פדיה, החוויה המיסטית (לעיל, סוף הערה 6), עמ' 105-108.

20 נושא שאף מחברת מאמר זה עסקה בו בכמה הרצאות שבעל פה, וביניהן הרצאה שניתנה במכון ללימודים מתקדמים בשנת 1994.

החסידים לדרך חסידית זו, כפי שהונחלה לחסיד מן הטיפוס הישן, אם כי עדיין יש מקום להבחין בעתיד בין דגמי החסיד מן הטיפוס הזה. להערכתו, יש להעמיק במאפייני החסיד מן הטיפוס הישן בפולין, על סף עליית החסידות, ואף לדון בו על רקע הקבלה הלוריאנית, על רקע השבתאות, על רקע ספר חסידים ועל רקע כתבים כמו ספר הקנה וספר הפליאה. רק אחר כך יש לשוב ולברר את ראשית החסידות.

לאחר מכן מציג הספר סקירה מפורטת של כל אחת ואחת מן הדמויות ששמן נקשר בחוג הבעש"ט: ר' גרשון מקוטוב, ר' משה מקוטוב, המוכיח מפולנאה ור' נחמן מקוטוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש, ר' נחמן מהורודנקה ור' מנחם מנדל מפרמישלן, ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב ור' פנחס מקורץ, ר' דוד פורקעס ור' זאב קוצעס. אטקס אסף נתונים וצייר דיוקן של כל אחת מן הדמויות הללו, תוך הדגשת יחסיה עם הבעל שם טוב. לבסוף הוא שרטט את דמותו של חוג הבעש"ט. הדיון הפרטני בדמויות אלה ממקד את הקשרי החוג, מעשיר את דיוקנו של הבעש"ט עצמו, הקשור בקשרים שונים לכל אחד ואחד מהם, ומעניק מפתחות למי שיבוא לדון בעתיד בדמויות אלה לכשעצמן, או במסורות הרבות המובאות בשם מקצתם אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה וביחסן לבעש"ט.

אטקס מתאר את חוג הבעש"ט כגרעין שממנו עתידה הייתה לצמוח התנועה החסידית, וכגוף שמילא תפקיד מכריע בכל הקשור להתבססות מעמדו של הבעש"ט כבעל מופת וכבעל בשורה ברמה הדתית. מבחינת מבנה החוג הוא מתארו כקבוצה בעלת מבנה ארגוני רופף, שהיחסים בתוכה נשאו אופי ספונטני ובלתי פורמלי, בדומה לטיעונים שהשמעתי גם אני בעבר. הוא מבליט את העובדה שחוג זה היה מורכב משתי קבוצות: המקומית, 'חבורה' המורכבת מאנשים שהתגוררו דרך קבע במזיבוז', היו שותפים לתפילותיו ובית המדרש הוא אחד ממוקדי מפגשם; והעל מקומית, שלעתים ביקרו חבריה את הבעש"ט בעירו ולעתים הוא ביקר אותם במקומות מושבם.²¹

דיונו של אטקס במאגיה ובבעלי שם בימיו של הבעש"ט מלמד שבמהלך המאות ה'ז'-ה'ח' הייתה קיימת קבוצה של אישים שנועדו כבעלי שם ונמנו עם העלית הרוחנית הדתית. תכליתו של הדיון הזה, בין היתר, לערער על הנחה מוקדמת הסוברת שבעלי השם מייצגים שכבה דתית עממית, ואת זה הוא אכן עושה בצורה מקיפה ויסודית. יחד עם זאת, הייתי מצביעה על בעייתיות מסוימת בניסיון להסביר ולמקד את התופעה ברמה של הפריודיזציה. אטקס כותב:

כאמור, בשלהי המאה השבע־עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השמונה־עשרה התגברה ההתעניינות של הציבור במאגיה. הדבר בא לידי ביטוי בריבוי ספרי הסגולות שנדפסו באותה תקופה ובהתמקצעות של בעלי השם. כיצד ניתן להסביר תהליכים אלה? מסתבר שביסוד התפתחות זו עמדה התפשטות של העיסוק בספרות הקבלה בקרב העלית הלמדנית במהלך המאות השבע־עשרה-השמונה־עשרה. החשיפה המוגברת לספרות הקבלה היה בה כדי לחזק את תוקפן של האמונות הדמונולוגיות מחד גיסא, ולהגביר את האמון בכוחה של המאגיה מאידך גיסא (עמ' 52-53).

21 ראו: ח' פדיה, 'להתפתחות של הדגם החברתי־כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעלייה לרגל', דת וכלכלה – יחסי גומלין, בעריכת מ' בן־ששון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 353-354; שם השתמשתי בקטגוריה של הקומוניסטים (שהעלה ויקטור טרנר) לראשית החסידות.

לאורך כל הפרק תיאורו של המחבר בהיר והוא פורש דברים כהווייתם. ואולם את הניסיון להציג הסבר מסכם, הכולל הערכות של פריודיציזיה לגבי תקופת פעילותם של המאגיקונים, עדיין אפשר להשאיר ב'צריך עיון'. יש מקום להעמיק בבירור גורמים נוספים, כמו המשקל שיש לתת לכוחה של המסורת המאגית, הקשורה מעצם טיבה במסורות מקומיות רצופות אשר אינן תלויות בהכרח בספרות הקבלה. כלומר, מסורות מאגיות מתאפיינות בכך שהן נטועות היטב ומועברות היטב במסגרת המקומית שלהן, ובכך הן חורגות גם אל מעבר להבדלי דת ותרבות.

לאור התרומה שמרים אטקס לחילוף בעלי השם מן הדימוי העממי יש לחתור להעמדת קטגוריות נוספות לדיון בהבדלים שבין סוגי בעלי שם. אטקס מציע למעשה הגדרה של בעל שם 'ישן' מול בעל שם מטיפוס 'חדש' (אני מניחה שבהקבלה בין החסיד מן הטיפוס הישן לחסיד החדש). זהו בהחלט כיוון אחד של הסבר, אבל אפשר גם לחשוב על הבדל אחר, כמו בין גרמניה (=הרבנים היושבים במקומם ובביתם וכותבים כתיבה רבנית בכלל) לפולין (בעלי השם הנוודים, האוספים מסורות וסגולות ותורתם בעל פה אך ורק בתחום המאגיה). ככלל, נראה לי שבעל שם חדש היה רק אחד – הבעל שם טוב, והוא חתם את תקופת בעלי השם ה'ישנים'.

בדיון בבעלי השם לא ניתן די משקל לבירורה של תמונת העולם של המאה ה'י"ז, להבדיל מסוף המאה ה'י"ח. להערכת, אפשר לטעון לדעיכתה של תופעת בעלי השם דווקא בזיקה לירידה בתפיסת העולם שמרחב הקיום דחוס בשדים ורוחות,²² ולעלייתה של תמונת עולם חדשה, המצמצמת מאוד צורת הסתכלות מעין זו. גם 'התמקצעות בעלי השם' יכולה לבטא את חתימת התקופה,²³ אף שנכונה אבחנתו של אטקס כי 'בעלי השם ורופאים פעלו בהרמוניה והשלימו זה את זה'. המתח שהתפתח במחצית השנייה של המאה ה'י"ח יכול גם הוא להיות תנא דמסייע לכך שהמחצית הראשונה היא סופה של תקופה.

נראה כי יש להעריך את ריבוי הדפסתם של ספרים מאת בעלי שם באותה תקופה לא בקטגוריות של פריחה ושיא דווקא, אלא כהשתקפות של תהליכים ומבנים הקשורים ביחס בין מסורות בעל פה לאלה שבכתב ולספרים נדפסים; דהיינו, שההדפסה מעידה דווקא על סוף חייה של תופעה חיה ותוססת, המלווה בידע שבעל פה, לעומת העלאתה על הכתב. על פי זה סביר שתקופת ההעלאה על הכתב היא גם סוף תקופת התפקוד הישיר והבלתי אמצעי של בעלי השם הנוודים. לדעתי גם אפשר לטעון שעלייתו של הבעש"ט כבעל שם כה 'שונה' מסמנת לא רק פתיחה של תקופה (החסידות) אלא גם סגירה של תקופה (בעלי השם; לנושא הבעש"ט כחותם תקופה אשוב בסוף דברי).

אטקס הניח אפוא את היסודות לדיון מקיף בבעלי השם כתופעה היסטורית מצד אחד, ולאפיון החוויה האקסטטית של הבעל שם טוב מצד אחר; כך, למשל, הפנה את תשומת הלב לריפוי באמצעות תפילה אקסטטית. חקר החסידות מחכה לשלב שבו יתמקד הדיון בשילוב שבין שני מרכיבים אלה.

22 השוו: ס' לב רן, בין ספר חסידים לספר שבחי הבעש"ט, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ד, פרק ה, עמ' 146–209.

23 אטקס תיאר את המחצית הראשונה של המאה ה'י"ח כתקופת ההתמקצעות של בעלי השם במונחים שיכולים להישמע כשגשוג של ממש. לעומתו הציג זאב גריס (במסגרת הביקורת על הנוסח האנגלי של ספרו של רוסמן: 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט בין סכין המנתחים של ההיסטוריון למכחולו של חוקר הספרות', קבלה – כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, ה [תש"ס], עמ' 416) לראות בכך מלחמת מאסף. בנקודה זו אני מסכימה עמו וסבורה שזו למעשה סופה של תקופה.

הנדבך המחקרי הבא צריך לחתור לקישור מעמיק יותר בין הפן המאגי ובין הפן האקסטטי בתוך אישיותו של הבעש"ט עצמו, בנוסף להעמקת הדיון בכל פן כשלעצמו. זהו חסך שחקר החסידות בכללותו לוקה בו, והוא אינו יכול להיבנות אלא על בסיס דיון קונקרטי והיסטורי ספציפי במרכיבי עיסוקו של בעל שם מסוים העומד לדיון.²⁴

ג. ספר שבחי הבעש"ט

הצלע החשובה השלישית במחקרו של אטקס היא הדיון בספר שבחי הבעש"ט כמקור היסטורי. אטקס, המשתמש בשבחי הבעש"ט לאורך כל ספרו, מסכם ברמה המתודולוגית והמתודית את דרכי השימוש בספר, מתוך דיאלוג עם גישתו של רוסמן. הדיון בספר שבחי בעש"ט בספרו של רוסמן כלול בפרק סיפורי חיים.²⁵ במסגרת זו רוסמן מנסה לבחון את סיפורי הבעש"ט לאור טענות שונות המחפשות את קולו האחד והמאחד של העורך, אף שבשחזור מרחב היסטורי יש לדבר, באופן כללי, על 'קולות' ולא על קול אחד.

אטקס סוקר את כל המתודולוגיות והכיוונים שהוצעו בחקר שבחי הבעש"ט, ומכנס תחת קורת גג אחת הישגים של חוקרים שונים, כמו ברטל, ברנאי וטלר, שהשתמשו בספר כמקור היסטורי. הוא טוען שאפשר להקיש מן הסיפורים שנבדקו על אודות סיפורים רבים נוספים המופיעים בספר, כי כולם משקפים את ההווה ההיסטורית הממשית של הבעש"ט ומקורביו. גם מחקרי שלי בנושא הפדיון, החבורה והעלייה לרגל בראשית החסידות יכול לשמש דוגמה לממד ההיסטורי המשתקף בצורה מהימנה בשבחי הבעש"ט. במחקרי הראיתי כי מניתוח מדוקדק של עדויות בספר שבחי הבעש"ט, תוך השוואתן לעדויות משלימות אחרות בנות התקופה, אפשר לשרטט את הֶרְאָלִיָה שבתוכה פעל הבעל שם טוב, רֶאָלִיָה של שימוש בכספי פדיון על פי הדפוס המקורי בחייו של בעל שם, ושל שחזור חיי החבורה ודפוסי חייו של הבעש"ט כקדוש וכמרא הנודד לעתים אל קהלו ולעתים קהלו מגיע אליו. דפוסי חיים אלה עדיין אינם צבועים בצבע החצר החסידית, והם משתקפים בצורה ברורה ובוהקת בין דפי שבחי הבעש"ט בלא שאומצו וסוגלו אל תוך דפוסי החיים המאוחרים להם.²⁶

את מקצת הפירושים שניתנו במחקרים דלעיל בוחן אטקס בעין ביקורתית, מרענן אותם ומציע להם ראיות נוספות. כך, למשל, ישראל ברטל הצביע על ההקבלה המלאה והמדויקת בין ספר שבחי הבעש"ט ובין קשת מקורות אחרים ביחס לקורות חייו של ר' אלעזר מאמסטרדם בארץ ישראל. הוא הסביר את ההקבלה בכך שבעלי האגדה החסידית נטלו סיפור אמיתי, שאירע בזמנם והיה מוכר להם,

24 לאחרונה התריע על חסך זה צבי מרק (מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשס"ג, עמ' 40–41, הערה 81). ואולם הוא לא התייחס לגישתי היסודית כפי שפותחה במאמרי על הבעש"ט (לעיל, הערה 6), עמ' 33–34, שבו העליתי טיעון עקרוני בנוגע לדגם המאגיה-אקסטטי, והסתפק בהערה אגבית על מחקרי הקבלה שלי. אידל (שגם אליו מרק לא התייחס) דן בדגם האקסטטי-מאגי בספרו (לעיל, הערה 5), אך הוא מציע אפיונים כוללניים שאינם רלוונטיים לדיון עומק בבעל שם טוב. גישתו, המוציאה את סגולות הריפוי מכלל הדיון ומותירה את המרכיב הטליסמטי המופשט בלבד, מתאימה לדגמים של צדיקים מאוחרים יותר אך אינה מבארת דבר לגבי הבעל שם טוב עצמו.

25 רוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 187–205.

26 פדיה (לעיל, הערה 21), לאורך המאמר.

והטמיעו בתוכו את היסוד האגדי, היינו את יכולתו של הבעש"ט לראות.²⁷ לעומתו טוען אטקס, לדעתי בדין, כי יש לקבל את הסיפור כפשוטו, בלא לחשוש מכך ש'קבלת הדברים כפשוטם פירושה מתן אמון ביכולתו של הבעש"ט לראות' (עמ' 232). בהמשך הוא שב וגדרש לסוגיה זו: 'ודוק, אין זה מעניינו של ההיסטוריון לקבוע אם הבעש"ט אכן ניהן בכושר נבואה וראייה למרחוק, ואולם על ההיסטוריון לקבוע אם יכולות אלה של הבעש"ט מילאו תפקיד נכבד בתפיסתו את עצמו, בדימוי שלו בעיני מקורביו וממילא גם ביחסים שנרקמו בינו לבין הסובבים אותו' (עמ' 238).

אכן, את סגולתו של הבעש"ט לראות יש לקבל כעדות על סגולותיו הייחודיות כמיסטיקאי, ולהבינה ולנתחה במסגרת הדיון הכולל והמלא בחוויה המיסטית בעולמו של הבעש"ט.²⁸ אין לראותה כסממן המעיד על איחור ועל הוספת נופך אגדי לשכבה המקורית, אלא כחלק אינהרנטי מתיאור הבעש"ט כמיסטיקן, שכן איחור או קדימות של סיפור נתון כלשהו צריכים להיקבע לפי גורמים אחרים, כגון זמן, מקום, שם המוסר וכדומה, ועל ידי אימות פרטים היסטוריים אחרים. דווקא מרכיב הראייה הפלאית אינו מעלה ואינו מוריד לגבי קביעת ההווה של הסיפור. במסגרת הדיון הביקורתי המקיף של הולבנק על המצב הכללי של חקר המיסטיקה בדתות השונות,²⁹ הוא טען כי ההתעלמות מן המרכיב הפלאי, כעדות קבילה על מרכיבי סגולות המיסטיקן, אופיינית לחוקרי מיסטיקה רבים בעולם. אטקס, כהיסטוריון, דווקא משכיל למקם זאת היטב במרחב הדינמי של האישיות ובמרחב יחסי התקשורת שלה עם סביבתה.

לאחר שאטקס מבסס את הטעון בדבר חשיבותו של ספר שבחי הבעש"ט כמקור היסטורי הוא מציע דיון בנוסח שבחי הבעש"ט. גם כאן, לבד מטיעוניו שלו, הוא מפיק את המרב מהישיגי המחקר הקיים ומעמידם בתוך מסגרת מארגנת כוללת. אטקס מעמיד אפוא כעמוד התווך של ספרו מקור הנעדר לחלוטין מספרו של משה רוסמן; ואכן, לאחר שהוא מבסס בצורה שיטתית ומקיפה ביותר את אמינות שבחי הבעש"ט כמקור היסטורי, ומגדיר במדויק את הכלים לטיפול הביקורתי בטקסט, הוא ניגש להדיפת עמדתו של רוסמן.

שתי השכבות בספר שבחי הבעש"ט. טיעונו העיקרי של רוסמן – אם נפשט טיעון זה – הוא שמגמת המדפיס בולטת בקטעים מסוימים של שבחי הבעש"ט ועל כן יש להטיל ספק גם באמינות השכבה המיוחסת לכותב. אי לכך רוסמן משתמש בספר כדי להעריך את תקופתו של המדפיס ולא את תקופת הכתיבה או את תקופת הבעש"ט.

אכן, מגמת המדפיס שקופה למדי, אך בצדק טוען אטקס כי ההתערבות המגמתית של המדפיס איננה צריכה להרתיע את ההיסטוריון המבקש להסתמך על שבחי הבעש"ט, שכן רובו המכריע של הספר נקי ממגמתיות זו (עמ' 250). בדין טוען אטקס כי חטיבת הסיפורים המשקפת את מגמת ה'מדפיס' ואשר עוצבה על ידו כוללת רק את חמישה עשר הסיפורים הראשונים (במהדורה האנגלית; שבעה עשר במהדורת רובינשטיין), וכל יתר הסיפורים, כמאתיים עשרים וחמישה, לא הושפעו ממגמת ה'מדפיס'.

27 י' ברטל, 'עליית ר' אלעזר מאמסטרדם לארץ ישראל בשנת תק"א (1740)', מחקרים על תולדות יהדות הולנד, ד (תשמ"ה), עמ' 25-7.

28 השו"ג: פדיה, הבעל שם טוב (לעיל, הערה 6), עמ' 27-28.

29 הולבנק (לעיל, הערה 4), עמ' 17-21.

רוסמן לא ניסה לחשוף או להגדיר את מגמתו של מחבר שבחי הבעש"ט, ר' דב בער מליניץ, אלא הסתפק בחשיפת המגמה של המדפיס והעורך, וטען שיש לחשוש שמא הסיפורים מבטאים מגמות אידאולוגיות או תאולוגיות של דורות מאוחרים. כתוצאה מכך הוא איחד טקסט שיש בו בבירור לפחות שני קולות מובילים, ובצורה גורפת הרבה מעבר למה שעשה ר' ישראל יפה.

כנגד זאת מנסח אטקס בחריפות מתודית את השאלה שצריכה לעמוד לבירור: 'האם הניסים והנפלאות שבסיפורי שבחי הבעש"ט אינם אלא בדיה, שנועדה לשרת "מגמה" מסוימת, או שמא מדובר במציאות תרבותית וחברתית המזינה את המגמה ומשפיעה עליה?' (עמ' 252). הוא סוקר באופן מדוקדק את דרכי עבודתו של המחבר ובוחר כיצד תפס את תפקידו, כיצד התייחס אל הדברים ששמע, מי היו האנשים שמפיהם שמע את הסיפורים, ואילו מיני סיפורים בחר לכלול בקובץ. תוך שהוא בוחן את הסיפורים במדוקדק ועומד על דרכו של המחבר לציין את מקורותיו ועל מחויבותו למסור דברים בדיק כפי ששמעם, הריהו ממין אותם לעדויות על הבעש"ט מכלי ראשון ומכלי שני, ולעדויות מכלי ראשון ומכלי שני על האישים הבולטים בחוג הבעש"ט. לאחר שהוא בוחן את הדברים באופן שיטתי, הוא מעריך כי מרבית הסיפורים מקורם באישים מוכרים שהשתייכו לעילית התורנית או ששימשו כלי קודש (עמ' 258).

הגיוגרפיה או נצנוצי ביוגרפיה והיסטוריוגרפיה? טיעונים אלה מחדדים את העובדה שיש לתקן את הגדרת ספר שבחי הבעש"ט: מהערכתו כספר הגיוגרפי גרדא להעמדתו כספר הגיוגרפי בעל תודעה היסטוריוגרפית חריפה. אכן, בכל הסיפורים שבספר בולטים גם ההקפדה והדקדוק שבמסירת ההקשר שבו אירע דבר או נמסר דבר, והדבר מעיד על נצנוץ של תודעה היסטוריוגרפית לא פחות מאשר על ז'נר ההגיוגרפי. מבחינה זו הייתי אומרת שיש בספר שבחי הבעש"ט מידה של עצמאות ורעננות חסרות תקדים וחסרות המשך; לא זו בלבד שאין הוא חוזר על דגם קיים (לא נוכל להצביע בספר שבחי האר"י על מחויבות עקבית כזאת לפרטי קונטקסט ומוען בכל סיפור וסיפור), אלה שלא נוכל להצביע על דגם מעין זה שהספרות החסידית ההגיוגרפית חזרה עליו, ואולי יש לומר השכיחה לחזור עליו, למעט כמובן המקרה של ר' נתן סופרו של ר' נחמן.

הנהגה בחיבור זה, מסיבה לא ידועה לנו, מלבד אותה סיבה סמויה הנעוצה במשתנה הבלתי תלוי – והמפתיע תמיד מחדש – של הגורם האנושי, ובנוסף להערצת הנסים והנפלאות, קיימת גם תודעה היסטוריוגרפית חריפה. זהו הדבר שצריך לתת עליו את הדעת. אמנם, למן הרגע שמכירים בכך, קל לראות עד כמה משתלב ספר שבחי הבעש"ט במגמה של התגבשות הכתיבה ההיסטוריוגרפית במאה ה"ח. היוצא מן הכלל היחיד החוזר על הדגם של השכבה הראשונה בספר שבחי הבעש"ט, מתוך אותה דקדקנות ותחושת אחריות ומחויבות, הוא ספר שבחי מוהר"ן, ואף הוא מעיד על שילוב של תודעה הגיוגרפית עם תודעה היסטוריוגרפית. את ניצניו של שילוב זה, המשיק לעליית הז'נר של הביוגרפיה והאוטוביוגרפיה ביהדות, ניתן לאתר בשבחי הבעש"ט. לא פלא שספר שבחי מוהר"ן יכול היה לשמש כלי עזר חשוב בכתיבתה של ביוגרפיה דתית רוחנית על ר' נחמן מברסלב מתוך גישה ביקורתית.³⁰ את עלייתו העקרונית של ז'נר זה יש לראות לפי דעתי על רקע מרכזיות ה'אני' בעבודת

30 ראו: א"י גרין, בעל היסורים – פרשת חייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשל"ט.

השם. תופעה זו מאפיינת, מצד אחד, תודעה מיתית של דמות בעלת גדלות רוחנית בכל הדורות, ומצד אחר, הריהי משיקה לרוח הזמן המדגישה את מרכזיות הסובייקט.³¹

תופעה זו של מרכזיות העצמי מלווה את החסידות מראשיתה. מחד גיסא, היא קשורה קשר הדוק ברלוונטיות הקיצונית של אישיותו המיתית והכריזמטית של הבעש"ט להנחלתה ולהתפשטותה של התנועה. מאידך גיסא, היא גם קשורה לשיאו של תהליך עליית הסובייקט, במסגרת הכלים ומערכת הרעיונות ובאמצעות הקטגוריות היהודיות המסורתיות. התופעה בה"א הידיעה שהחסידות מיוסדת על אדניה ואינה מובנת בלעדיה היא מרכזיותה של האישיות בדקדוקי התנהגויותיה ורגשותיה, אם כרפלקסיה עצמית ואם כנושא לסיפור חיצוני לדמות.³² תופעה זו היא בניין אב לכמה מבנים המסתעפים ממנה ובתוכם, בין היתר, מבנים המקבילים – לעתים באופן חלקי בלבד – לאקזיסטנציאליזם. ואולם האקזיסטנציאליזם במובן זה אינו אלא אופן אחד אפשרי בתוך מגוון מערכות מסועף השקוע ראשו ורובו בעצמי ובמימוש.

ניצני התודעה ההיסטוריוגרפית של הכותב גרמו לכך ששבחי הבעש"ט כולו מקרין אמינות ודיוק, לא רק בתיאור הפלא העומד במקד הסיפור אלא גם במסירת הקונטקסט – זה הנמסר במכוון וזה המסופר כעדות של מסיח לפי תומו. בדין טוען אטקס כי הספר עשיר 'בידיעות החבויות בסיפורים שבמרכזם אירוע נפלא': המרחב הגאוגרפי, טיבם וזהותם של האנשים שעמם עמד הבעש"ט בקשר, ועוד אלמנטים הקשורים במרחב הסביבתי.

עד כאן קריאת ביניים, ובחזרה אל ספרו של עמנואל אטקס. על רקע גישתו של רוסמן חשובה כפליים גישתו של אטקס, הנותנת סימנים בדוקים בשכבה הראשונה של שבחי הבעש"ט. אטקס השקיע מאמץ רב בהצבעה על כך שיש לשכבה זו מאפיינים ברורים, הקשורים בהיותו של הבעש"ט בעל שם: הוא מרפא באמצעות סגולות, מתעמת עם שדים ומכשפים, מנבא עתידות, והייתי מוסיפה ואומרת: גם נתון לחוויות מטיפוס של טרנס אקסטטי. בדין טוען אטקס:

האם לפנינו סיפורים בדויים, שנועדו לשרת אידיאולוגיה, או שמא סיפורים המשקפים את הממשות וההיסטורית של הבעש"ט ושל מקורביו? האם ראוי להאמין שהבעש"ט ריפא חולים וגירש דיבוקים וטיהר בתים משדים? סוף כל סוף הבעש"ט היה בעל שם, ואלמלא פעל כדרכם של בעלי שם לא יכול היה למלא את שליחותו המקצועית. ומה באשר לפעולה בעולמות העליונים ולכוח הראייה והשמיעה למרחוק? ...לפיכך, תהא המשמעות המטפיסטית והתיאולוגית של פעולות אלה אשר תהא, 'הניסים והנפלאות' מן הסוגים שמנינו מעוגנים בחוויה הקיומית של הבעש"ט ובמציאות התרבותית והתברתית שבתוכה חיו הוא והאנשים שמסביבו. מכיון שכך, הרי שהיסוד הניסי בסיפורי שבחי הבעש"ט הוא לא רק בגדר מציאות שההיסטוריון רשאי להכיר באמינותה, אלא שהוא אף חייב להכיר בה. אם לא כן, הוא לא יצא ידי חובתו להבין ולתאר את דמותו של הבעש"ט כפי שנתפסה בעיני עצמו ובעיני הסובבים אותו (עמ' 259–260).

31 הקדמות ראשונות לדיון בסוגיה זו ראו: פדיה, החוויה המיסטית (לעיל, הערה 6), עמ' 95–98, וביתר הרחבה בספרי שבדפוס (לעיל, הערה 12).

32 פדיה, החוויה המיסטית, שם, עמ' 95–98, 105–108.

עד כאן עמדנו על ההתייחסות למגמתו המוצהרת של הכותב, לתעד בספר שבחי הבעש"ט את 'סיפורי הפלא'. מובן שאין זו ההגדרה הממצה לספר שבחי הבעש"ט, שכן הספר כולל גם התייחסות לתורותיו של הבעש"ט; אף אותן אטקס מעריך כבעלות משמעות 'להבנת האופן שבו תפס הבעש"ט את עצמו ואת ייעודו ולהבנת השפעתו על הסובבים אותו' (עמ' 261). הדיון בתכניהן של התורות אינו תופס מקום מיוחד בחלק זה של הספר, שכן הוא נדון בהרחבה וביסודיות בפרק הדין בבשורתו הדתית של הבעש"ט.

להערכת, ההידרשות לתכני הבשורה הדתית ולתורות הרעיוניות הנמסרות בשבחי הבעש"ט היא נדבך חשוב בגיבושו ובליתושו של המהלך המתודי המנסה להעמיד את הדיון ההיסטורי בשבחי הבעש"ט, ולזהות ולאחר את קולו של הבעש"ט בנוסחיו השונים. רבים מאוד היסודות באישיותו הדתית של הבעש"ט שהיכולת לחזור עליהם הייתה קטנה מאוד עד בלתי אפשרית. בעיה זו, שהיא כה בולטת במעבר שבין הבעש"ט לתלמידיו, היא אחד ממפתחות היסוד להבנת דפוסי התפתחותה של החסידות לדורותיה ולפליגיה: בעיית ההשגרה של הכריזמה. בעיה זו באה לידי ביטוי הן בתחום של מבני ארגון חברתיים הן בתחום של הבניית החוויה האקסטטית.³³ הבעל שם טוב עצמו, כבעל שם של ממש, 'סגור' תקופה ולא חניך קבוצה של בעלי שם שיצקו מים על ידיו. כאדם שחווה אקסטוזות חזוניות קיצוניות, הוא לא העמיד כלים מובנים לתלמידים מחוננים שיובילו אותם לסוג כזה של אקסטוזות חזוניות. כמו כן הוא לא תרגם את יכולת הראייה המדהימה שלו למטבע העובר לסוחר, כי הדבר לא ניתן לעשייה מעצם הגדרתו.

התנא דמסייע שלנו לאמינות המסירה הסיפורית-הדתית על אודות הבעש"ט בספר שבחי הבעש"ט עולה מן הפער הבולט בין דרכו של הבעש"ט ובין דרכו של המגיד ממזריטש (מורו של ר' שניאור זלמן מלאדי, שבינו לבין תורת רבו יש קשרים חזקים). ניתן לעמוד על כך מהשוואת התיעוד שנותר ללא טשטוש בספר שבחי הבעש"ט לכתבי ר' יעקב יוסף מזה ולכתבי המגיד מזה.³⁴ אם שכבה ראשונה זו הייתה צבועה בצבע הדתי של החסידות המאוחרת, או אז רבים מן הסיפורים שבשכבת המספר בשבחי הבעש"ט היו אמורים לנטרל את יסוד המגיה העממית שבו, להתאים את מבנה החוויה האקסטטית שלו למבנה החוויה המיסטי מן הטיפוס הקוויאטיסטי, או לחילופין לגדוש את הספר

33 אני מקדישה לכך דיון נרחב בספרי שבדפוס (לעיל, הערה 12). וראו לעת עתה במחקרי על הבעל שם טוב (לעיל, הערה 6), עמ' 34-35, שבו ציינתי את הכלים השיטתיים שיש להשתמש בהם, להערכת, בספר שבחי הבעש"ט כאמצעי לשחזור דגם החוויה הדתית שלו. הדגשתי כי אחד הכלים החשובים הנדרשים בדיון בראשית החסידות הוא ההבנה כיצד אותם יסודות – קצתם ספונטניים, חד פעמיים ובלתי מובנים באישיותו של הבעש"ט – תורגמו בידי תלמידיו הגדולים ל'דרך' שאפשר לחזור עליה. תלמידיו וממשיכיו הגדולים גיבשו את הדפוסים הדתיים המגוונים שנתקיימו באישיותו לכדי תכנים קבועים ודרכים מנוחלות. אותם יסודות באישיותו בעלת העצמה של הבעש"ט שהיו ספונטניים ובלתי נתמכים בפרוצדורות מובנות, דהיינו היסודות שחסרו להם הליכי הכשרה מוגדרים, הם הם שערמו קשיים בפני הדור הבא. עוד ראו: פדיה, החוויה המיסטית (לעיל, הערה 6), עמ' 108, לנושא השגרת החוויה האקסטטית; הנ"ל, הדגם החברתי-דתי-כלכלי (לעיל, הערה 21), עמ' 352-355, 361-363 ובמקומות נוספים, על השגרת דפוסי העלייה לרגל.

34 כך, למשל, היחסים בין המגיד לר' יעקב יוסף הם כלי חשוב לדיון ולא דווקא 'בעיה', במיוחד כאשר ניתן להתאים לנתונים נוספים. ראו: פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 6); רוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 180-181.

בתיאורים של ראייה חזונית הפוקדים דמויות נוספות, ולא היא. אף עומדת בעינה אי ההתאמה לשום דגם חסידי המוכר לאחר מכן. במקרים מסוימים בדיון בשבחי הבעש"ט ניתן להיעזר, כפי שצינתי, בהתאמה לתורות מסוימות שמוסר ר' יעקב יוסף בשם מורו הבעש"ט; לעומת זאת אי ההתאמה אצל המגיד ממזריטש (שתלמידו ר' שניאור זלמן מלאדי עוד שב והוסיף ועיבד והרחיק אותו מדרכו של הבעש"ט) בולטת ביותר. יש להדגיש זאת שכן מדפיס ספר שבחי הבעש"ט היה חסיד חב"ד, אבל בשכבת המספר שבספר שבחי הבעש"ט אין ניכרים עקבות ההתאמה למבנה החזונית ולתפיסת העולם החב"דית. סוג עקרוני זה של טיעון חשוב גם לכל הדיון בקביעת הפריודיזציה של הנוסח המלא או החלקי של איגרת הקודש.

בעלי שם ושואמנים במאה הי"ח: מחוללי תנועה חדשה בתולדות הדת מסמנים סוף לא פחות משהם מסמנים התחלה. רוצה לומר: הבעש"ט היה האחרון שייצג בדמותו הרבה תופעות ודפוסים דתיים ולא רק ראשון לתופעות אחרות. ואולם הייתה בו עצמה, רדיקליות וכריזמה שהצליחו להפכו לממיר (טרנספורמטור) של דפוסים אלה למכלול דתי-חברתי שונה מן המכלול שבו צמח הוא עצמו. לשון אחר: האופן שבו הבעש"ט מייצג את סופו של עולם³⁵ ולא רק את תחילתו של עולם, כפי שמתועד בשבחי הבעש"ט – בלא לעבור מהאורגניזציה או התאמה לתמונת עולם חדשה – הוא חלק יסודי מאמינותו של הספר ומחשיבותו ההיסטוריוגרפית.

להבחנה זו יש כמה וכמה השלכות על הבנת עניינים וסיפורים ותופעות הקשורים בשבחי הבעש"ט. אני רואה את הבעל שם טוב כאחרון בשני מובנים בולטים: במקצועו כבעל שם, כפי שצינתי לעיל, ובדפוס הראייה והחזון האקסטטיים שלו, המלווים בעליות נשמה ובמצבי טרנס פומביים.³⁶ לערך באותו זמן עצמו שהבעש"ט ריתק במצבי האקסטזה הפומבית שלו את כל באי בית הכנסת, עשה זאת עוד אדם, מיסטיקאי שמיקומו כ'סוף' של דרך ברור לחלוטין: ר' וולף אייבשיץ. שטרם נדונה במחקר: 'בט' באב העבר התפלל הנער לפני העמוד בבמה שלו תפלת מוסף יום טוב כחק חגא שלהם אחר כך נעשה כמי שכפאו שד, נפל מושכב על הארץ שש שעות ודבר השד מפיו. לפניו חוויות טרנס פומביות המתקיימות בבית הכנסת בימים מיוחדים מבחינת הריטואל הדתי, הנושאות אופי חזוני ובעלות תוכן מילולי. כנגד זאת, גם הבעש"ט נוטל חלק בחוויות אקסטטיות מעין אלה העומדות לרדת מן הבמה בצורה המסוימת הזאת, אלא שהוא עצמו, תוך כדי ביצוע החוויות הללו, גם ממיר אותן ונוטע אותן בהקשר חדש לחלוטין.³⁷

אפשר לעמוד על המודעות לנדיירות דפוסי החוויה הדתית האקסטטית של הבעל שם טוב גם מהקדמת הכותב. וכאן יש מקום לבחון עוד נושא החזון בוויכוחים על אודות ספר שבחי הבעש"ט:

35 קווים ראשונים לדיון בתמונת העולם ראו במאמרי החוויה המיסטית (לעיל, הערה 6), עמ' 74,

108-105, וביתר הרחבה בספרי הנזכר לעיל, הערה 12.

36 התייחסות מפורטת יותר לכך ראו במאמרי על איגרת הקודש (לעיל, הערה 1).

37 לעדותו של ר' יעקב עמדין על ר' וולף עיינו בחיבורו: שחוק הכסיל, בספרו: שפת אמת ולשון זהרית, לבוב תרל"ז, כח ע"א. על מעמד התפילה ובית הכנסת ראו לעת עתה במאמרי: החוויה המיסטית (לעיל, הערה 6), עמ' 108-105, וביתר הרחבה בספרי שבדפוס (לעיל, הערה 12).

המופת, הנס והפלא. מכיוון שהמונח 'נס' יכול להיות שם תואר לכל דבר, מקריעת ים סוף ועד תינוק בן שלושה חודשים שמדבר או רבי שמעופף, מן הראוי להגדיר את השימוש הרווח במונח זה בספר שבחי הבעש"ט. יתר על כן, יש לבדוק אם הוא מופיע באותו אופן בשתי השכבות. והנה, הנסים שמדובר עליהם בשכבה הראשונה, שכבת הכותב, במיוחד כפי שהם מוצגים בהקדמה, אינם נסים גרדא אלא מצבי פלא ונס חריגים בעלי מכנה משותף קבוע. אכן ניתן לתאר אותם כשיגעון, כפי שהציע לאחרונה צבי מרק,³⁸ בקדמו את המחקר להגדרה מדויקת יותר של טיב מעשי הפלא. ואולם אני הייתי מעדיפה להגדיר אותם כמצבים מטיפוסים שונים של חציית גבולות המציאות: טרנס רצוני, מוות קליני וגם 'שיגעון'.³⁹ הבעש"ט כשאמאן הוא אדם שבאישיותו יש רצף דינמי בין יכולתו לחוות מצבי טרנס רצוני-אקסטטי ובין יכולתו לחלץ אנשים ממצבים של איחוז כפייתי. קריאה זהירה בכתביהם של גדולי מורי החסידות ותלמידי הבעש"ט תגלה שסוג כזה של מצבי טרנס נעדר אצלם, ואף חלה נסיגה ברורה ביכולתם לרפא דיבוקים כפי שעשה הבעש"ט. חשוב להבחין שהדיון מתפצל כאן לשני מישורים שונים ומשלימים: המישור המיסטי הטהור ומישור הריפוי והחולי. מובן שעצם הפיצול הוא מסימני הדיפרנציאציה הקשורה בתמונת העולם החדשה.⁴⁰ במישור המיסטי, דגם החוויה המיסטית של הבעש"ט לא חוזר על עצמו בגלל שהבעש"ט היה לא רק 'פותח' אלא גם 'סוגר'; השילוב שהוא גילם בין שאמאן לאיש תורה היה קריטי להיוולדות החסידות כתנועה חברתית. תלמידיו דבקו בו בשל שילוב זה, אף שהוא לא נתקיים באישיותם של רבים מהם והומר למצב ספיריטואלי ומילולי.⁴¹ למן הבעש"ט ואילך אנו מכירים טרנספורמציות שונות של הדגם הטרנס-אקסטטי לצורות שונות של 'עליית נשמה' (שצריכות להתברר כל אחת לגופה, אם כי בדרך כלל השימוש במונח זה בחסידות המאוחרת אינו מכוון לטרנס אקסטטי אקסטרורטי מן הטיפוס של הבעש"ט) ולדפוסי מיסטיקה של התאיינות. ואשר לשינוי במישור הריפוי – גם הוא בולט אבל אין זו המסגרת לדון בו.

עצם הטיעון של הכותב, שלא כתב את דבריו 'על דרך סיפורי מעשיות ודברי הימים', מעיד על מודעותו לדרכים הסלולות בפניו כמי שבא לספר מעשים שהיו בעבר. בפועל הוא אכן מביא סיפורים ומנסה להוציאם מידי סיפורי מעשיות (אגדות בעלמא) ולהקנות להם אמינות היסטורית באמצעות

38 מרק (לעיל, הערה 24), עמ' 22; הוא בדק גם את שבחי הבעש"ט, ובעיקר את ההקדמה, במסגרת מחקרו על השיגעון ביצירתו של ר' נחמן מברסלב. בכך תרם להבנת מהלכים בשכבת הכותב של שבחי הבעש"ט ובמגמה של הקדמת המדפיס, והדבר תורם גם הוא להבחנה בין שתי שכבות הספר. עם זאת מקצת אבחנותיו של מרק בנושא השיגעון טעונות תיקון, אך אין זו המסגרת לדון בכך.

39 יש קושי רב בשימוש במושג שיגעון, שכן המושג דורש מניהיגיה הגדרות חדות ומדויקות של פרדיגמות העיתוי וההקשר שבהם נעשה בו שימוש. עצם הדיון בשיגעון בכלים של ביקורת התרבות שולל את האפשרות של השימוש הרציף בו. ואין מקומו של דיון זה כאן.

40 אני עומדת על כך בספרי הנזכר (לעיל, הערה 12).

41 בנקודה זו נעוץ הדמיון המדהים לראשית הנצרות. בחסידות לפנינו מנהיג בעל כריזמה ויכולת ריפוי, וגם כזה שיש לו זיקה לשיגעון עם יכולת למסור מסרים מילוליים ורוחניים. התלמידים, ממשיכי הדרך הקשורה במסר הרוחני, ממירים למישור הספיריטואלי והמטפורי את הצדדים שהם אינם ממשיכים בדפוסי אישיותם, אם כי מדי פעם בפעם שבות ועולות בתולדות התנועה דמויות שעיקר כוחן הוא במסר המעשי או הריפוי.

מתודות של כתיבה המכילות את מרב הפרטים המאומתים. במובן זה הבעש"ט נראה בעיני כקצה אחרון, חוליה אחרונה בשלשלת ארוכה של מעשי אקסטזה בציבור, של שילובים שונים של אפוקליפטיקה עם מאגיה ואקסטזה, ושל אישיות המבטאת חוויה מיסטית מן הטיפוס האקסטרורטי המכוון לקהל לא פחות משהוא מכוון לאלוהות.⁴² מבנים אלה, שהתגלו בחלקם גם בתנועה השבתאית, לא שבו ונתגלו בצורה מקיפה וכדפוס מוכנה בתוך החסידות.⁴³ היפוכם של דברים, באמצעות הבעש"ט הם עברו טרנספורמציה לתמונת עולם חדשה, כפי שאירע באמצעות חלוצים אחרים בתולדות הרעיון והדת.

בחתימת הדיון, הבעש"ט, המיסטיקאי המדהים, שהיה הגורם המניע להתהוותה של התנועה המיסטית היהודית הגדולה במאה ה'י"ח, לא זכה עד כה לדיון מעמיק ולמנוגורפיה המוקדשת לדמותו ולפועלו. את החסך הזה ממלא ספרו של עמנואל אטקס, המשכיל לדון בכפיפה אחת במקורות היסטוריים ובתעודות דתיות, ומתייחס לספר שבחי הבעש"ט כמסמך המכיל עדות מיסטית לא פחות מעדות היסטורית בתוך מרקמים סיפוריים שונים. ספר זה מקדם את הבנתנו על הבעש"ט ועל ראשית החסידות גם יחד, פותח פתח לדיון פורה ולפרספקטיבות חדשות על החסידות, מעמיד בסיס לנדבכים חדשים ופותח שערים להמשך הדיון (כמה אפשרויות מעין אלה ניסיתי להדגים במסגרת זו).

הספר מלוכד ברמה התמטית וברמה המתודולוגית ומציע בירורים מתודיים פרטניים מעולים המסלקים מחקר החסידות כמה מכשלות האורבות לפתחו. המחבר פרס יריעה עשירה ומפורטת של דמויות או של גורמים הרלוונטיים לעלייתו של הבעש"ט, על ידי איסוף נתונים חדש, ארגון המחקר הקיים והתקדמות לשלב חדש, תוך הצגת משנה סדורה ובהירה. זהו המחקר העדכני והחשוב ביותר לחקר הבעש"ט והוא תורם להבנת ראשית החסידות.

אטקס, כהיסטוריון דווקא, תרם תרומה של ממש לאבחון ספציפי ומדויק של שפת האקסטזה של הבעש"ט ופתח פתח לאבחון פרטני של מרכיבי היותו בעל שם. ספרו מתחשב התחשבות מלאה במרכיב הפליאואי והנסי במסגרת דיונו באישיות הדתית והוא פטור מן ההאשמה שמטיח הולנבק ברוב חוקרי המיסטיקה הבולטים בעולם. בספר זה מתגלה אטקס כהיסטוריון המשכיל לתרומה מהותית הן לחקר הדת הן לחקר ההיסטוריה. הוא מתמודד בצורה מעמיקה עם מבנים בעולם הדתי של הבעש"ט, מקדיש מקום לבחינת הקשר בין אופי החוויה לבין עקרונות תאוסופיים אצל הבעש"ט, ומקבל את העדויות על כוחות פלאיים כעדות 'קבילה' לשם דיון בעולמו הדתי. זוהי עמדה עקבית בספר ויש לה חלק חשוב באמירה הייחודית שלו. לא ניתן להעלות על הדעת מחקר היסטורי ראוי לשמו הדין באישיות דתית ומבודד את מרכיב החוויה הדתית לנגזרותיו מתוך הדיון.

המחבר הצליח למזג בצורה יוצאת מן הכלל את הישגי המחקר ההיסטורי, חקר הדתות וחקר מחשבת ישראל ולסלול דרך להגדרת פועלו ודמותו של הבעש"ט מתוך חשיבה של היסטוריון של הדתות ומתוך התחשבות בממד הרוחני והחוויתי של הדת לצד בחינת ממדיה החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים. לסיום כדאי לצטט מדבריו:

42 על המבט הכפול והנמען הכפול ראו במאמרי החוויה המיסטית (לעיל, הערה 6).

43 על רצפים מעין אלה עמדתי במאמרי על הבעש"ט (לעיל, הערה 6), שבו התייחסתי לדגם חוויתי אפוקליפטי היונק מספרות המרכבה; במאמרי על איגרת הקודש (לעיל, הערה 1), שבו התייחסתי גם לרצף עם השבתאות; ובספרי שבדפוס (לעיל, הערה 12).

הבעש"ט לא היה הוגה דעות ומחבר, אלא מיסטיקן ובעל בשורה דתית... אין לבחון חידושים רעיוניים במנותק מן המימד החווייתי... השאלה איננה אם רעיון מסוים שהגה הבעש"ט הינו חדש בתכלית, אלא אם יש בו חידוש של ממש בהקשר החברתי-התרבותי שוב חי ופעל... האם החידוש ניכר מן המכלול (עמ' 123).

כך העמיד עצמו המחבר הן מול גישה ספרותית מדי לחקר הבעש"ט, הן מול גישה המעמידה את חקר ההיסטוריה על דינמיקה 'חברתית' ומפחיתה בפועל את החומר הטקסטואלי הרלוונטי העומד לדין. אטקס תרם בספרו את אחת התרומות החשובות לחקר מדעי היהדות בזמן האחרון, תרומה המפלסת דרך לכיוונים חדשים בחקר ההיסטוריה של הדת.

חביבה פדיה