



---

איגרת הקודש לבעש"ט:נוסח הטקסט ותמונת העולם:משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבתאות

Author(s): חביבה פדיה

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ה (תשס"ה), (ע), חוברת ג, pp. 311-354

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70036903>

Accessed: 28/11/2011 02:56

---

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>

## איגרת הקודש לבעש"ט:

נוסח הטקסט ותמונת העולם: משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבתאות

מאת חביבה פדיה

### א. סיפור האיגרת

איגרת הבעש"ט נשלחה לגיסו ר' גרשון מקוטוב, שעלה לארץ ישראל כבר בשנת 1747, ונפרסמה בדפוס לראשונה כנספח לספר בן פורת יוסף של ר' יעקב יוסף מפולנאה (קורץ תקמ"א). בגוף האיגרת מופיעים תארוך ואזכור של איגרת קודמת, שעסקה בעליית נשמה שאירעה בשנת תק"ז, והואיל וכותב האיגרת (הבעש"ט) מבין שהאיגרת הראשונה לא הגיעה לנמענה וליעדה (ר' גרשון מקוטוב), הריהו משחזר אותה מזיכרונו ומוסיף עליה סיפור של עליית נשמה נוספת שערך בשנת תק"י. הוא מוסיף ומספר לר' גרשון מקוטוב על נכדו אפרים (ר' אפרים מסודליקוב), ומסביר ש'אין הזמן מסכים' לעלייתו לארץ ישראל (נושא שעלה בהתכתבות ביניהם)<sup>1</sup>. דהיינו, משמעה הבעש"ט שהאיגרת הראשונה המתארת עליית נשמה לא הגיעה לנמענה, ומשידע שר' יעקב יוסף אמור לנסוע לארץ ישראל, ישב וכתב איגרת המתארת שוב עליית נשמה, והעדות על קיום איגרת נוספת מצויה בדברי הכותב בגוף האיגרת עצמה<sup>2</sup>, כפי שעולה הן מן הפרטים על האיגרת שהלכה לאיבוד, הן מבחינת הפרטים האישיים הנזכרים באיגרת השנייה. בראש האיגרת הנדפסת (קורץ 1781) נאמר: 'זאת האגרת שנתן הרב רבי ישראל בעל שם טוב וזה"ה לרבינו המחבר מוה' יעקב יוסף הכהן שיתן לגיסו רבי גרשון קוטוב שהיה בארץ הקודש וע"י (=ועל ידי) עיכוב שהיה מהשם ברוך הוא לא נסע לארץ ישראל ונשאר בידו כדי לזכות עמינו בני ישראל'.

ברור שמדובר על קיומן של שתי איגרות. הבעש"ט כתב את האיגרת הראשונה בשנת תק"ז, ולאחר חמש שנים, בשנת תקי"ב, כתב איגרת נוספת, המשחזרת את הראשונה שאבדה, והוסיף עליה תיאור של חוויה אקסטטית אחרת – עליית נשמה שערך בשנת תק"י. את האיגרת השנייה הפקיד בידי תלמידו ר' יעקב יוסף שהיה אמור להגיע לארץ ישראל, כפי שנאמר בגוף הדברים. סביר אפוא שיהיו שני ענפים של כתב יד שאפשר לייחס להם מידה של מהימנות, שכן הבעש"ט עצמו מספר שמתחת ידיו יצאו שתי איגרות.

\* תודתי העמוקה לדוד סורוצקין על הדיאלוג הביקורתי והמחכים שהיה נחוץ מאוד לשם הדיון בסוגיה כה סבוכה. אני מודה לעמנואל אטקס ולאחנן ריינר על הערותיהם המלומדות. תודתי גם לרפי ויזר וליהושע מונדשיין שהקדישו לי מזמנם לשיחה בנושא.

1 ראו דברי ר' גרשון, בתוך: י' ברנאי, איגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"ם, עמ' 40: 'שנתיאשתי שתבוא לארץ הקודש אם לא שיבוא מלך המשיח במהרה בימינו'. וראו להלן, סעיף טז.

2 השור: ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 309.

## ב. האיגרת ופולמוס המשיחיות

איגרת הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקוטוב עומדת במרכז הפולמוס על המשיחיות בראשית החסידות. לפולמוס זה היו כמה שלבים: (א) בובר ודובנוב הפחיתו בחשיבות הגורם המשיחי;<sup>3</sup> (ב) דינור הדגיש את המגמה המשיחית וטען שהתחולל שינוי דרמטי בעולמו של הבעש"ט ועל ידיו – כמעין 'פושט צורה ולובש צורה' בתוך הקשר כולל שנותר כשלעצמו בעל טנדנציה משיחית – גם במישור ההיסטורי;<sup>4</sup> (ג) שלום שלל לחלוטין את המשיחיות שבחסידות והסב אותה לתורת גאולה פנימית, וחזר בכך לעמדה שכבר השמיע דובנוב;<sup>5</sup> (ד) תשבי טען שהחסידות הייתה משיחית מראשיתה; הוא התמודד עם מספר עמדות (שלום, דובנוב, דינור) ועם כתבים רבים. מול הטיעון התאורטי של שלום, שלאחר כישלון השבתאות נותרו רק שתי דרכים פתוחות: נסיגה לקבלת האר"י או נטרול המשיחיות, בדק תשבי כמה חיבורים מזמנם וממקומם של המשבר הפרנקיסטי ושל התפשטות החסידות. את דינור הוא סייג במקומות רבים, ולאחר מכן שב והבליט את ההיבט המשיחי הן באיגרת הבעש"ט הן אצל כמה מתלמידי המגיד;<sup>6</sup> (ה) בעשור המחקרי האחרון נשמעו הדגשות חוזרות של המשיחיות בחסידות. הן נשמעו מכיוונים אחדים ובניואנסים שונים; לדוגמה, משה אידל דן באיגרת הקודש על רקע דגם משיחי-מאגי שמופיע בהמשך החסידות כפעילות גואלת ובכך הוא מקשר בין טיעונו של תשבי לטיעונו של שלום;<sup>7</sup> (ו) יש הטוענים למשיחיות בחוג תלמידי המגיד בכללותם. עמדה זו עולה ממחקריו של אריה מורגנשטרן מזה,<sup>8</sup> וממחקרים שונים המשיקים אליו כגון אלה של משה רוסמן<sup>9</sup> וזאב גריס מזה;<sup>10</sup> (ז) אטקס קבע שהאיגרת אינה משיחית, במובן זה שהגאולה איננה קרובה;<sup>11</sup> (ח) עמדותי שלי, שתוצג להלן, שהאיגרת אנטי משיחית (בזיקה לדגם משיחי המבצבץ מתוכה). להערכתי, האיגרת אכן משקפת מהפך או מפנה בתפיסת המשיחיות של הבעש"ט. כמו כן, אני מציעה לנתק את הדיון במשיחיות שבאיגרת הקודש מן הדיון במשיחיות בהקשרים אחרים בראשית החסידות. קריאות נוספות של האיגרת מצויות במחקריהם של אברהם רובינשטיין, שהציע פרשנות רציפה של האיגרת,<sup>12</sup> ושל נפתלי לוונטל, שהדגיש בה את גורם הפצת

3 מ' בובר, בפרס החסידות, תל אביב תש"ה, עמ' יח-כא; ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תשל"ה, עמ' 60-63.

4 ב"צ דינור, במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשט"ו, עמ' 159-174.

5 G. Scholem, 'The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism', *The Messianic Idea in Judaism*, London 1971, pp. 176-202.

6 י' תשבי, 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות', ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 1-45.

7 M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven 1998, pp. 212-234.

8 א' מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות מעליית הרמח"ל עד הגאון מוילנא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 189-199.

9 מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 130-148.

10 ז' גריס, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט, בין סכין המנתחים של ההיסטוריון למכחולו של חוקר הספרות' קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 419.

11 אטקס, בעל השם (לעיל, הערה 2), עמ' 89-95.

12 א' רובינשטיין, 'אגרת הבעש"ט לרבי גרשון מקוטוב', סיני, סז (תשל"ל), עמ' קכ-קלט. ראו גם: הנ"ל, 'עוד לעניין אגרות הבעש"ט', סיני, עג (תשל"ג), עמ' קעה-קפ.

הידע ואת רציפותה לעולם ההיכלות ולעליות הגשמה העומדים במרכזה. נ' לוונטל מנתח את איגרת הבעש"ט בצורה דיאלקטית, כמשקפת את עולמו של הבעש"ט מחד גיסא וכמשפיעה ומעצבת מבחינה חברתית בדור שבו התפרסמה מאידך גיסא.<sup>13</sup>

כדי להבהיר יותר את מצב המחקר, לפני שניגש לגוף הקריאה החדשה של האיגרת, יש ליחד את הדיבור לשני נושאים: (א) מצב המחקר של המשיחיות בחסידות; (ב) מצב המחקר של נוסח האיגרת.

הפולמוס על המשיחיות נטה להישען בראשיתו על איגרת הבעש"ט, אם כמסמך מרכזי ואם כאילוסטרציה; מצד אחד, אין לדון על סמך איגרת אחת בתנועה שלמה, המקיפה ציבור רחב, דורות רבים ואזורים גאוגרפיים שונים, וכן אזורים רוחניים ומנטליים שונים. מצד אחר, טקסט כתוב של הבעש"ט – איש שמשנתו נמסרה על פה – לא מילתא זוטרתא היא, במיוחד משום שזוהי עדות בגוף ראשון על חוויה אקסטטית הנוקטת עצמה כלפי המשיחיות.<sup>14</sup> אכן, האיגרת קורעת צוהר להבנת התמורות הגדולות שחלו בתחום זה, אלא שצריך להגדיר להיכן בדיוק קרוע צוהר זה ומהו תחום השקפתו, ומעבר לכך לא להרחיב את תחום חלותה של האיגרת.

הדיון במשיחיות בראשית החסידות צריך לשאוף להגדרה של מספר שאלות שונות: (א) שאלת הלכי הרוח המשיחיים של החוגים שבהם התהלך הבעש"ט, ואף שלו עצמו, לפני עיצוב תפיסתו המאוחרת, וכאן יש לאיגרת משקל מכריע; (ב) שאלת המשיחיות אצל ר' יעקב יוסף, וכאן עומדים כתבים רבים לעומת האיגרת והמסורות בשם הבעש"ט; (ג) שאלת המשיחיות אצל המגיד עצמו; (ד) התפלגות האקוטיות המשיחית אצל תלמידי המגיד. בנושא זה יש להבחין בין שאלת משיחיותו של הבעש"ט ותפיסתו את שליחותו בעיני עצמו (בדרך כלל בזיקה למושג של 'עם', 'קהילה', 'עיר' או 'בני גיל'), לבין מודעותו הציבורית של המגיד ואופן תפיסתו את תפקידו שלו ואת תרומתו לבשורה החסידית באמצעים של הפצה. מכאן ואילך יש לעקוב אחרי כל קבוצה או דמות מרכזית בחסידות לעצמה, ורק התבוננות בפרטים תועיל כאן. זאת ועוד, המהלך הגורף של החסידים ה'מביאים הכל במדת אדם',<sup>15</sup> התקיים גם לגבי הסוגיה המשיחית, ובמובן מסוים ובהקשרים שונים אף יש בו כדי לתמוך בנטרול המשיחיות (בעיקר אצל המגיד). ואולם לא תמיד ולא אצל כל תלמידי המגיד משקף מהלך זה חוסר עניין גם במשיחיות הארצית. בדורות הבאים של החסידות יש שהשאיפה המשיחית בתוך העולם והשאיפה המשיחית בתוך הנפש מתקיימות זו לצד זו בעצמה רבה (כמו אצל ר' נחמן מברסלב). שלבים נוספים של

N. Loewenthal, *Communicating the Infinite, The Emergence of the Habad School*, 13 Chicago-London 1990, pp. 5–28

לגישתי המחקרית המציעה כלים להבחנה בין עדויות בגוף ראשון ובין תיאורים סמויים ביחס לאקסטוזה, 14 ראו: ח' פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במיסתורין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, פרק ג. שם עסקתי במיסטיקה היהודית הקדומה עד הווה. במחקרים שבכונה אני מפתחת קו זה עד המיסטיקה המודרנית.

15 עיינו: ג' שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלוהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), דברים בגו, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 325–350; ר' מרגליון, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה.

החסידות במאה הי"ט חידדו את בעיית המשיחיות מצדדים אחרים, אך הם קשורים לפרקים אחרים בתולדות החסידות.<sup>16</sup>

עוד יצוין כי מן ההיבט ההיסטוריוגרפי הלמו שלבים בפולמוס על המשיחיות, בחקר החסידות כבחקר היהדות בכלל, במידה מסוימת עמדות ביחס לציונות כפרויקט משיחי, אך דיון זה איננו מענייננו כאן.

### ג. ההיסטוריה של האיגרת כטקסט וכחפץ

בטרם נעבור לקריאת האיגרת נרחיב את הדיבור על תולדותיה כטקסט שהוא גם דבר מוחשי, חפץ מנייר. האיגרת כטקסט מוכרת בשלושה נוסחים:

- (1) בשנת 1781 (תקמ"א) פורסמה האיגרת לראשונה, בסוף הספר בן פורת יוסף לר' יעקב יוסף, שהוא לדפוס בידי תלמיד המגיד ממזריטש ר' שלמה לוצקר וחבריו.
- (2) בשנת 1923 (לכוב תרפ"ג) הדפיס הרב דוד פרנקל בספרו, מכתבים מהבעש"ט ותלמידיו, את איגרת הבעש"ט בנוסח קצר בהרבה מדפוס קורץ. בין שתי האיגרות עומד פער של שתי השמטות (בנוסח פרנקל) או שתי הוספות (בדפוס קורץ) בדברים העומדים בלב האיגרת: תיאור הנשמות במרומים והשיחה המפורטת עם המשיח. זאת ועוד, נוסח פרנקל מוסיף קטע אחד הנעדר כליל בדפוס קורץ, המתאר שיחה של הבעש"ט עם הס"מ, וכך היחס בין הנוסחים הופך מורכב יותר. יש לזכור כי נוסח פרנקל מכיל חתימה של הבעש"ט ותאריך. הרב דוד פרנקל היה רב העיר הוסיאטין עד שנת תרע"ד; הוא לא קיבל את האיגרות לרשותו, אלא הוזמן לשבת בביתו של האדמו"ר מהוסיאטין ושם העתיק מן האיגרות שברשות האדמו"ר ופרסמן. בשנת 1972 פרסם מרדכי שרגא באומינגר (אף הוא מן המקורבים לאדמו"ר מהוסיאטין; עסק באספנות בכתבי יד עתיקים באמצעים לגיטימיים ובלתי לגיטימיים) נוסח זה בשנית. החידוש שבמאמרו היה התיאור המפורט והדרמטי של כתב היד, לא סתם כתב יד אלא איגרת ממש: דף המקופל ויוצר ארבעה עמודים. על שלושה מהם כתובה איגרת הבעש"ט ועל הרביעי כתובה איגרת נוספת, שנשלחה גם היא לר' גרשון לארץ ישראל, מאת ר' יחיאל מיכל ב"ר ברוך חתנו של הבעש"ט; איגרת זו לא נודעה לעת עתה מכל מקום אחר. באומינגר הקדיש מקום רב לתיאור הנייר (וציין כי הוא דומה בקירוב לנייר עם הטבעת רשת משנת 1730), לתיאור האיגרת כחפץ ולתיאור הכתב. לפי תיאורו, מעתיק אחד רשם את שתי האיגרות, והוא קבע שהסופר של שתי האיגרות הוא ר' יחיאל מיכל, מכיוון שהניח שהוא כתב הן את איגרתו שלו הן את איגרת הבעש"ט. לשם קביעת זהות כתב היד של איגרת הבעש"ט עם איגרת ר' יחיאל מיכל נעזר במשטרת ישראל, בלא להבהיר די הצורך שאין מדובר אלא באותו גיליון עצמו ולא בעד נוסף, חיצוני, של מכתב אחר.<sup>17</sup> התיאור המפורט של האיגרת בא לחפות על

16 לדיון רלוונטי בכמה ממהלכיו לסוגיה זו של חסידות המאה הי"ט ראו: ד' סורוצקין, 'בנין בארץ של מטה וחורבן בארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית', ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשס"ה, עמ' 133-167.

17 מ"ש באומינגר, 'אגרות רבנו ישראל בעל שם טוב זלה"ה וחתנו ר' יחיאל מיכל זלה"ה לר' אברהם גרשון זלה"ה מקיטוב', סיני, עא (תשל"ב), עמ' רמח-רסט, ובפרט עמ' רנה, הערה 38.\*

העובדה שהיא לא הוצגה בפומבי ולא הועמדה לבדיקת הכלל. באומינגר לא היה מוכן למסור צילום של האיגרת, בהסתמכו על מכתב קודם (משנת 1922) מן האדמו"ר השלישי מהוסיאטין אל ד"ר שבדרון, שבו הוא מספר כי חותנו סירב למסור את האיגרת לשם צילומה: 'לפי הרשמים, אשר קבלתי בדברי אתו, ישנן למאון הזה סיבות מסטיות'.<sup>18</sup> התיאור העמום של סימן המים נובע מכך שסימן זה היה צלב (כפי שמסר לי רפי וייזר שראה את האיגרת). אברהם רובינשטיין יצא נגד באומינגר בטענה שהאיגרת מזויפת. אף שנותרו טיעונים רופפים רבים בתשובתו של באומינגר – במיוחד לגבי השאלות שהעלה רובינשטיין על האיגרת הנוספת היכולה לשפוך אור על המסמך כולו<sup>19</sup> – היא לא הועמדה לבחינה מחודשת מאז פולמוס רובינשטיין-באומינגר, ודומה שידו של האחרון הייתה על העליונה בשל 'הסכמתו' העמומה של גרשם שלום. חוקרים רבים הסתמכו על האיגרת וראו בה מקור בדוק, וכך, מתוך מחויבות עמוקה, שאינה מתבססת על הטקסט עצמו או על השוואה מינימלית שלו לדפוס, קיבלו החוקרים את נוסח באומינגר (אף שהם חלוקים ביניהם בשאלות יסוד הנוגעות לאיגרת), עד שמעולם לא שבו לערער על סוגיית מקוריותו של המכתב.

(3) בשנת 1980 פרסם יהושע מונדשיין נוסח חדש של האיגרת מכתב יד משנת תקל"ז (i), מתוך אוסף משפחת רוטשילד. זהו נוסח ארוך, המקביל מאוד לדפוס קורץ אך אינו תלוי בו, המאשש את גוף המכתב הארוך.<sup>20</sup> נוסח זה חסר סממנים של איגרת ומכיל רק את גוף המכתב. פרסומו של מונדשיין שינה מניה וביה את מאזן הכוחות: עד כה עמד דפוס, מוקדם יחסית להתחלת הדפוס החסידי (1781), שיצא מחזקת שלית המכתב והתלמיד הנאמן, מול כתב יד אנונימי שנתגלה לאחר זמן רב (בין 1894, תאריך השטר, ל-1923, אך טוען לתאריך של שנת 1752, תקי"ב). והנה נוסף כתב יד חדש, מאותו זמן של הדפוס ומראשית פרסום כתבי יד ודפוסים בחסידות ואף קודם במעט לשנת 1776. כתב יד זה מאשש את הנוסח הארוך, נוסח הדפוס, שעד אז לא היו לו סימוכין בכתב יד, וכמו להרכבות את התסבוכות, הוא מכיל בתוכו קטע המקביל בתוכנו – אם כי לא בשפתו – לקטע שנוסף בנוסח פרנקל-באומינגר על דפוס קורץ. איגרת זו עוסקת אך ורק בעליית הגשמה של שנת תק"ז, והיה אפשר לטעון על נקלה שהיא האיגרת הראשונה, אך חסרון החתימה יכול לעורר תהייה שמא הושמטה פיסקה מסוף האיגרת, ועל כן לא ניתן להכריע בוודאות שזו האיגרת הראשונה.

לפי דברי באומינגר, שלום סמך ידיו על נוסח האיגרת שהראה לו. ואולם יש לזכור ששלום לא נדרש לשאלה הקשה והתובענית של הפער בין שתי האיגרות (דפוס קורץ ונוסח באומינגר) כי אם בשתי הערות הנספחות למאמרו 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט'. הוא הביע את השכנוע העמוק שלו שנוסח דפוס קורץ 'אמיתותו נכרת מתוכו', הצביע על תמיהות וקשיים להגדיר את נוסח פרנקל ככתב יד מקורי, והעלה בדוחק את האפשרות שהבעש"ט אולי עיבד

18 שם, עמ' רעג.

19 א' רובינשטיין, 'על כתב יד מאגרת הבעש"ט לר' גרשון מקוטוב', סיני, עב (תשל"ג), עמ' קצח-ר.

20 י' מונדשיין, ספר שבחי הבעש"ט, ירושלים תשמ"ב. את האיגרת הדפוס בלוויית טבלה סינופטית המשווה בין שלוש האיגרות והיא כלי עזר חשוב מאוד (עמ' 233-237). סימנו של כתב היד במכון לכתבי יד הוא: 5979 8°. הטבלה נדפסה גם אצל אטקס (לעיל, הערה 2), עמ' 292-293.

שתי איגרות – בלא להסביר את ההיגיון שבכך – מתוך שמירה על ניתוחיו ההיסטוריים, שבמרכזם הנוסח הארוך שבדפוס קורץ.<sup>21</sup>

מונדשיין הציג, בעקבות גילוי כתב היד, שהיחסים בין כתבי היד הם כאלה: הקדמון ביותר והמקורי הוא נוסח כתב היד; נוסח פרנקל-באומינגר גם הוא מקורי; ואילו נוסח הדפוס הוא שילוב של שניהם. הצעה זו קשורה מעיקרה במתן עדיפות לכתבי יד על פני דפוס, קל וחומר כשאחד מהם מלווה בחתימה ובתאריך. ואולם אין היא מסבירה את טעם שתי ההשמות או ההוספות שבין שני המכתבים, אף לא את טעם ההבדל השלישי. לפי הצעה זו, אדם פלוני רצה נוסח 'מלא' (כי נוסח באומינגר קצר ואילו כ"י רוטשילד חסר מוען ונמען) ויצר נוסח משותף של מעין איגרת מקורית. התוצאה היא מה שמזכיר לנו כדפוס קורץ. לשאלה אם אדם זה היה ר' יעקב יוסף או המביאים לדפוס תלמידי המגיד אין מונדשיין מתייחס.

משה רוסמן הציג לראות בנוסח פרנקל-באומינגר את הנוסח המקורי, ובמאמר ביקורת על ספרו של רוסמן תמך זאב גריס בעמדה זו וכינה את העודף בדפוס קורץ: 'תוספות משיחיות'. עמדה זו הולכת למעשה אחר טיעון שכבר העלה תשבי, בהעריכו שאין דרך ביניים: או שנוסח קורץ יצא מתחת ידי הבעש"ט או שנוסח פרנקל-באומינגר יצא מתחת ידיו, ולכל הבדל יש טעם.<sup>22</sup> גם רובינשטיין טען שקבלת נוסח פרנקל-באומינגר משמעה הטלת חשד של זיוף בנוסח קורץ.<sup>23</sup> הצעתו של רוסמן מתמקדת בהדפסה ובמביא לדפוס כמי שהוסיף על נוסח כתב היד שנקבע כנוסח פרנקל. הצעה זו נשענת הרבה, אף שלא במוצהר, על עדיפותו של כתב יד המופיע מקופל כמכתב הכולל חתימה ותאריך על פני נוסח נדפס. אף אחד מן החוקרים לא פתח מחדש לדיון או תיאר מחדש בפרוטרוט את פולמוס רובינשטיין-באומינגר. לכאורה, יש הרבה מן הצדק בטענת רוסמן, שאם כתב היד מקורי אזי שני הקטעים העומדים במרכז הפער הם תוספות, ויש אפוא לבחון את עיתוי התוספות. טענתם של גריס ורוסמן היא שאותן 'תוספות משיחיות' הוכנסו לדפוס קורץ בידי תלמידי המגיד, שלשיטתם היו 'משיחיים'.

יש לציין כי טיעון זה האחרון הוא מעגלי, ומבוסס בראש וראשונה על ההנחה שכתב היד הוא המקורי והדפוס הוא עיבוד שלו. הרי לא ידוע לנו שר' שלמה לוצקר היה משיחי משום מקום אחר,<sup>24</sup> אבל בקטעים הללו מדובר על 'משיח', והם נוספו לכאורה בדפוס קורץ, ומכאן שהן ה'מוסיף' הן 'התוספת' 'משיחיים'. ללא הביטחון העמוק באמינות כ"י פרנקל-באומינגר לא יובן הבסיס להגדרת התוספת כ'משיחית'.<sup>25</sup> הטיעון עצמו אינו נתמך בשום דיון טקסטואלי,

21 השוו גם דברי תשבי, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 6), עמ' 31, שהעלה לראשונה את הרעיון שהתוספות הוכנסו לתוך האיגרת לשם חיזוק והבלטה של המגמה המשיחית, וממנו ינקו למעשה גריס ורוסמן. תשבי הדגיש ששלום שקל את טענת זיוף האיגרת (בדפוס קורץ), דחה אותה ללא היסוס והמשיך להשתמש בנוסח הארוך.

22 תשבי, שם, עמ' 31–32.

23 רובינשטיין (לעיל, הערה 19), עמ' קצו–קצז.

24 מעין ראשון שלי בספר דברת שלמה, ירושלים תשט"ז, לר' שלמה לוצקר, לא קיבלתי את הרושם בדבר מערכת משיחית החורגת לכיוון הראלי או האקוטי. וראו שם, עמ' קיב–קיג, שהמשיחיות היא תהליך והולמת את בירור הניצוצות כפרויקט של דיבור שבסופו יבוא ממילא המשיח.

25 תיאורו של ר' שלמה לוצקר כעורך פעיל ויצירתי כל כך אינו עולה בקנה אחד עם תיאורו הקודם בידי גריס; ראו: ז' גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות, תל-אביב תשנ"ב, פרק ב.

וההגדרה של תלמידי המגיד כולם – בלא לבודד בין מי מהם שטיפל בספר – כמשיחיים צמורה.<sup>26</sup>

עמנואל אטקס קיבל את מערכת הגדרותיו של מונדשיין בנוגע לייחוס כתבי היד והדפוס. אם כן, הוא ראה את הנוסח הארוך של כ"י וילנה (המקוים גם בדפוס קורץ) כנוסח מהימן היכול לשמש בסיס לדיון במשיחיות. אכן, עליית הנשמה משנת תק"ז היא העדות המכריעה לשם דיון במשיחיות והיא הרי מתועדת גם באיגרת הראשונה. אטקס דחה בנימוקים תוכניים וענייניים רבים את התערבות המביאים לדפוס שהעלה רוסמן, הגן באופן עקרוני על קיומו של נוסח ארוך מקורי (שהרי נוסח תקל"ז אף הוא ארוך), ודחה את רעיון בלעדיותו של נוסח פרנקל-באומינגר כנוסח המקורי ואת גישת 'התוספות המשיחיות'. מבחינת התכנים, תמך אטקס באותנטיות של שיחת הבעש"ט עם המשיח, לא הסכים שיש לכנותה משיחית וטען שהאיגרת אינה משיחית.<sup>27</sup>

#### ד. נוסח פרנקל-באומינגר מעובד וכנראה אף מזויף

א. נוסח פרנקל-באומינגר הוא נוסח מאוחר המעובד מנוסח דפוס קורץ (הוא גופו או מקורו), וייתכן שבקטע אחד הוא אף עוקב אחר נוסח כ"י וילנה. ככל הנראה הוא מזויף, לאור הנימוקים שאציג להלן. המעיין בנוסח באומינגר בדקדקנות ימצא בו עקבות העתקה מנוסח דפוס קורץ, מן הדפוס ממש או למצער מנוסח התלוי בו, וחותרם של עריכה מקצרת. הואיל ושאלת היחסים בין הנוסחים היא הבסיס לדיון, נניח לפי שעה לשאלת התאריך והחתימה, וננסה לבחון את הסוגיה על פי השוואת הנוסחים השונים. רק לאחר מכן נשוב לשאלת החתימה והתאריך, הכרוכות לדעתי יחדיו – אם כסיפור אותנטי ואם כמעשה זיוף. כל קוראי האיגרת בנוסח זה, ללא יוצא מן הכלל, חשו בחידה שבה, במיוחד לאור השוואתה לנוסחים האחרים. יש שסברו כי שני הנוסחים נכונים, והיו מחויבים להציע השתלשלות כלשהי שתצדיק קיום אותנטי של שתיהן ועל כן העלו השערות שונות (שלום, מונדשיין ואטקס), ויש שניסו לפתור את הקושי בסברה שיש תוספת בדפוס קורץ (גריס ורוסמן). לדעתי חלה השמטה בנוסח פרנקל-באומינגר, ואני באה להציע מהלך כולל הטוען שנוסח זה מעובד ומגמתי וייתכן שעבר גם גלגול נוסף של זיוף. את הטיעון האחרון כבר העלה רובינשטיין.

בעיון משווה מול הדפוס הראשון בולט כי הקטע הראשון החסר באיגרת תחום מלפניו ומאחוריו במשפט דומה עד מאוד. המשפט הפותח: 'וראיתי דברים נפלאים במראה מה שלא ראיתי עד הנה מיום עמדי על דעתי'. המשפט הסוגר: 'וראיתי במראה כי הס'מ' עלה לקטרג בשמחה גדולה'. בין שני משפטים אלה מצויה ההשמטה, אלא שהיא נערכה ביד לא אמונה ודומה שדילג המעתיק על השורות מחמת הדומות. נוסח קורץ (שנוסח פרנקל-באומינגר

26 השווה הדיון של תשבי, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 6), במשיחיות אצל תלמידי המגיד. הוא הבהיר אל-נכון שבעניין זה אין עמדה אחידה אצל תלמידי המגיד: קצתם לא משיחיים וקצתם משיחיים במופגן כר' זאב וולף מו"טומיר (עמ' 34-35).

27 אטקס, הבעש"ט (לעיל, הערה 2), עמ' 89-100, 303. ועיינו להלן, סעיף יז.



תלוי בו (לשיטתי) המספר על עליית הנשמה של הבעש"ט אומר: 'וראיתי דברים נפלאים במראה' (המילה 'נפלא' משמשת אצלו כמילה חיובית ביותר), ואילו על ראיית הס"מ הוא אומר 'וראיתי במראה'. לעומת זאת בנוסח המושמט נאמר: 'וראיתי דברים נפלאים במראה כי הס"מ עלה לקטרג'. נדמה לי שהתפר הגס מורגש בבירור.<sup>28</sup> לא סביר כלל שהבעש"ט היה אומר 'דברים נפלאים' על הס"מ, ולכל היותר היה מדבר על 'דברים נוראים'. לטעמי, לפנינו השמטה ודאית גסה אחת באיגרת. זאת ועוד, בדפוס קורץ ממוקמות שתי המילים 'במראה' בסופי שורות,<sup>29</sup> וייתכן שזהו דילוג התלוי בהעתקה מן הדפוס! אם כך, הדבר מצביע על תלותו של נוסח באומינגר בנוסח דפוס קורץ, ובכך מתחילה להישמט הקרקע מתחת סיפור 'כתב היד המקורי' של איגרת הבעש"ט. את כל שאר ההבדלים אפשר לפתור בנקל: המזייף, אם פעל בסוף המאה ה'י"ח, אין זה אלא סביר שיכתוב על נייר מן המאה ה'י"ח, ישיג נייר עם הטבעת רשת משנת 1730 ואף יעתיק את חתימתו המפורסמת של הבעש"ט. גם אם פעל לאחר מכן יכול היה להשיג נייר כזה. כמו כן אפשר שלהגברת אמינות הזיוף יבחר המעתיק עוד איגרת שנשלחה לארץ ישראל, הלוא היא איגרתו של ר' יחיאל מיכל. אף טיבה של איגרת זו לא נפתר: האם העתיק אותה או המציא אותה?<sup>30</sup> נמשיך בבדיקתנו מנקודת הראות הבוחנת את נוסח פרנקל-באומינגר כמאוחר.

יש לשים לב לכך שבדפוס קורץ, לאחר שהבעש"ט אומר שראה דברים נפלאים במראה, הוא ממשיך ומפרט מדוע הדברים נפלאים: 'מה שלא ראיתי עד הנה מיום עמדי על דעתי ואשר ראיתי ולמדתי בהעלות לשם בלתי אפשרי לספר ולדבר אפילו פה אל פה!'. אכן, משפט זה הולם את שם התואר דברים נפלאים. ואולם בגלל הדילוג שנשתבש התוכן שבא אחרי המילים 'נפלאים במראה': 'כי הס"מ עלה לקטרג בשמחה גדולה אשר לא היה כמוהו ופעל פעולותיו גזרות שמד על כמה נפשות שיהרגו במיתות משונות ואחזותני פלצות'. מסוף המשפט מתברר, שאם הבעש"ט היה מכנה מראה זה בשם תואר הוא היה כותב: 'וראיתי דברים נוראים' או 'מעוררי פלצות', ולא 'נפלאים'. זוהי תוצאה של דילוג רשלני בהעתקה, ואפילו לא של עורך שטשטש בשום שכל את קיצוריו.

אם לחסרונן הקטע הראשון לא היה מודע מעתיק האיגרת, הרי שאת הקטע השני החסר ניתן לתלות בעריכה מגמתית, בשל המילה 'וכו', שכן כל הבקי בכתבי חסידים, מר' יעקב יוסף ועד ר' נחמן מברסלב, יודע שהמילה מסמנת השמטה (ולא תחליף לאריכות דברים שמלכתחילה אינה מפורטת).

המעתיק או העורך של נוסח זה עשה מאמצים רבים להיראות אותנטי ולכן לא ייתכן לגביו הסבר לא חד משמעי: או שהמכתב אותנטי והוא הוא המכתב גופו שיצא מתחת ידי הבעש"ט

28 ראו פלפוליו של באומינגר, איגרות (לעיל, הערה 17), עמ' רנט, הערה 84.

29 לאחר שאיתרתי את הדילוג מפאת הדומות גיליתי שיהושע מונדשיין נתן דעתו על תופעה זו (שבחי הבעש"ט [לעיל, הערה 20], עמ' 231, הערה 10). לא מובן כיצד טען אפוא שדפוס קורץ הוא תוצאה של שילוב בין כ"י פרנקל-באומינגר לבין כתב היד. לאחר כתיבת המאמר שאלתי זאת גם את יהושע מונדשיין עצמו ואמר לי כי לפלא הדבר בעיניו. ראו נוסח הדפוס באתר הספרים הסרוקים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

30 ראו לעיל, ליד הערות 17, 33, 54.

או סופרו, או שהוא זיוף מוחלט, נתון המסביר את ההשקעה שבעיצוב הטקסט כאיגרת וכחפץ. המניע של הזיוף יכול להיות כספי. אין לזלזל בעובדה שלאגרת יש שטר מכירה,<sup>31</sup> והדבר יש בו כדי ללמד לא רק על מאמץ לקבוע את אבהותה אלא אף על האינטרסים הכספיים שייטכן שהיו כרוכים בה מראשיתה. רובינשטיין הביא נימוקים רבים להוכחת הזיוף, אך לא העלה אפשרות פשוטה של 'דילוג מחמת הדומות' מדפוס קורץ. ואילו מונדשיין, שהיה ער לתופעה מתמיהה זו, התעלם ממנה ונשמטה ממנו משמעותה החשובה. איני באה בשום פנים ואופן להטיל ספק או דופי בדבריהם הכנים של האדמו"רים. צדיק באמונתו יחיה. הטיעון לזיוף הוא רק כלפי המעתיק.

לפנינו אפוא שתי השמטות בולטות: האחת מתוך רשלנות בהעתקה מדפוס קורץ והאחרת כנראה מגמתית. ואולם חשוב לזכור שהמעבד יצר רק השמטה אחת מודעת, זו שהמילה 'וכו' מחפה עליה, ואילו ההשמטה הראשונה אינה מודעת אך מסגירה את עצם התלות במקור קודם ומחזקת את הטענה בדבר השמטה נוספת פרי עיבוד. לכן צריך להסביר רק השמטה אחת.

לדעתי, ההשמטה המכוונת נועדה להתאים את האיגרת לזמנה: אם להלך הרוח החסידי המשתקף בעיקר בכתבי המגיד ממזריטש עצמו, בתפיסת המשיחיות ובאופי החוויה המיסטית, ואם להתפשטות התנועה, שהיא בחינת נתון מוסכם. היא מעמידה את תשובת המשיח במציאות שהיא בבחינת נתון קיומי עם התבססות החסידות: 'עד שיתפשט תורתך'. כל שאר פרטי האיגרת נראים פחות חשובים מנקודת מבט מאוחרת: סגולות, משיח מתמהמה, אריכות זמן, השבעות וכדומה.<sup>32</sup>

נעבור עתה להבדל השלישי בין שתי האיגרות. לדעתי גם הבדל זה מחזק את גישתי שנוסח פרנקל-באומינגר עיבד כתבים המונחים לפניו. בדיקה מדויקת בעין בוחנת של התכנים המשוקעים באיגרות מגלה כי כ"י וילנה הוא כולו תיאור פרסונלי ההולם את סגנונו של הבעש"ט ואת תיאור שיחותיו של הבעש"ט במרום – עם המשיח או עם הס"מ. לעומת זאת כתב היד שנתגלה בשנת 1923 הוא המאוחר, שכן חסרים בו המיתוס והסממנים התוכניים של האיגרת. הבדל זה עשוי להוביל להערכה כי נוסח פרנקל-באומינגר אינו תלוי רק בנוסח דפוס קורץ אלא גם בנוסח כ"י וילנה (הוא ממש או מקורו, הכולל מוען ונמען ואולי גם תאריך וחתימה). יש לשוב ולהדגיש שנוסח פרנקל-באומינגר לא הועמד לעיונם של החוקרים.

קביעתו של באומינגר שהאיגרת נכתבה בידי ר' יחיאל מיכל בר' ברוך, חתנו של הבעש"ט, על סמך חוות דעת של מומחים לזיהוי כתבי יד, יש בה מן ההטעיה. צריך להסביר מה בדיוק נשאלו חוקרי המשטרה, שהרי כתב היד הכיל שתי איגרות, על אותו דף מקופל לארבעה, אחת חתומה בידי הבעש"ט כביכול ואחת חתומה בידי ר' יחיאל מיכל. באומינגר הראה את כתב היד כולו לחוקרי משטרת ישראל (!), והם קבעו שיש התאמה בין הכתיבה של מכתבו

31 לתיאורו המפורט של השטר ראו: באומינגר, אגרות (לעיל, הערה 17), עמ' רנב-רנד.

32 עם זאת, ייתכן שאף השמטה זו מקרית, בשל פיזור דעת. כך, למשל, ייתכן שהמעתיק תכנן להעתיק שתי איגרות כדי ליצור תחושת אותנטיות ביחס לאיגרת הנשלחת לארץ ישראל, והואיל והיה לו דף מקופל לארבעה, הוא לא רצה למלא מעבר לו. השמטה נאה יותר הייתה מוותרת על המילה 'וכו'. אין בכונתי לבחור אחד מבין כל הפתרונות האפשריים להשמטה, אלא רק להצביע על עצם קיומם של הפתרונות הללו, לאור הסימן הבדוק של ההעתקה ושל תלות כתב היד בדפוס.

(כביכול) של ר' יחיאל באותו כתב יד עצמו לבין מכתב הבעש"ט, אף הוא באותו כתב יד. בסך הכול לימדה אותו 'בדיקה' זו שאותו סופר כתב את שתי האיגרות. ואולם הדברים לא הושוו למכתב אחר של ר' יחיאל מיכל. ומה מכאן הראיה? ערבך ערבא צריך, כפי שטען בצדק רובינשטיין.<sup>33</sup> אותו חשש עולה אולי מטיעונו שחוקרי המשטרה קבעו את התאריך לשנת תקי"ב, והכוונה היא שהאות יוד הייתה מטושטשת והם קבעו שאכן זו האות יו"ד, אך לא אימתו את תארוך המכתב. גם השוואת חתימתו של הבעש"ט אינה רלוונטית.

ב. נוסח קורץ הוא הנוסח השלם ביותר של האיגרת המצוי בידנו. סביר שהיו עוד נוסחים כיצא בו בכתבי יד. מהימנותו נובעת מכך שהאיגרת לא עברה ידיים. המוסר לדפוס הוא השליח שבידיו הופקדה איגרת זו גופא מלכתחילה והתלמיד הנאמן: ר' יעקב יוסף. לסוגיית המביא לדפוס אתייחס בהמשך בקצרה, אך עיקר המהלך שאני מציעה הוא לבדוק את תוכן האיגרת על פי מידת התאמתו לתמונת העולם של הבעש"ט. להערכת, נוסח זה הוא לעת עתה המהימן ביותר של האיגרת השנייה שכתב הבעש"ט, המתארת את שתי עליות הנשמה של תק"ו ושל תקי"י.

ג. נוסח כתב היד משקף גם הוא נוסח קדום מאוד של איגרת הבעש"ט, שכנראה הייתה נפוצה בכתבי יד. מקור ההעתקה שלו אינו זהה עם נוסח קורץ ואינו תלוי בו. ניכר כי זהו תיאור מקביל של אותו אירוע, אך בשפה ובצבעוניות וסגנוניות הדומות מאוד לשפתו האוטנטית של הבעש"ט. קרוב לוודאי שזהו הנוסח של האיגרת הראשונה האבודה, כמו שהציע מונדשיין, אלא שאין זה נוסח מלא, הואיל ונותרו בו טביעות אצבע של עריכה: מעתיקו השמיט ממנו את פתיחת האיגרת ואת חתימתה.<sup>34</sup> נוסח כ"י תקל"ו בא אפוא לתאר עליית נשמה. חסרים בו כל המרכיבים המאפיינים איגרת, אף שהוא פונה אל נמען, ולכן ייתכן לטעון שהוא מאוחר לנוסח קורץ. ואולם אין דעתי נוטה לכך. הואיל ונראה בבירור שהוא תלוי בענף כתבי יד אחר, ייתכן שהוא קדם לו אך לא נותר שלם כאיגרת; השמטה זו כל תכליתה עניין עליית הנשמה ולא דברי נימוסים של תחילת האיגרת וסופה. ההערכה שמדובר בהשמטה מתחזקת לאור העובדה שבתוך כתב היד, לפני צוואתו של ר' אהרון מקארלין ואיגרת הקודש החותמות את כתב היד, כותב המעתיק: 'שלא להוציא הניר חלק כתבתי מעשה רב מהריב"ש וצוואת הצדיק וצלה"ה'. ההגדרה 'מעשה רב' יש בה בהחלט כדי להסביר מדוע קוצרו מאפייני האיגרת ונשאר הסיפור שבה בלבד.

לסיכום, הבעש"ט כתב שתי איגרות שונות. סביר שהאיגרת השנייה מיוצגת בנוסח דפוס קורץ או בענף כתבי היד הקשור בו, המשקף את כתב היד שהיה ברשות ר' יעקב יוסף. ואילו כ"י תקל"ו שגילה מונדשיין הוא נוסח אחר של איגרת קדומה, כפי הנראה הראשונה ממש, אך עם עריכה קלה שהשמיטה את מאפייני האיגרת. לולא קיצור סוף האיגרת הייתי פוסקת בוודאות שזו האיגרת הראשונה, הן מנימוקים סגנוניים, הן מתוך ההתייחסות לעליית הנשמה

33 רובינשטיין (לעיל, הערה 19), עמ' קפט-רב, ובפרט עמ' קצח.

34 את הטענה שהאיגרת בכ"י תקל"ו אינה שלמה העלה גם רוסמן, הבעש"ט (לעיל, הערה 9), עמ' 136-138. בנקודה זו הצדק עמו, אלא שהוא כך בכך עוד חבילת טיעונים ופיתח לחלוטין את ערך האיגרת שלא בדין, כמוסבר בגוף הדברים.

של שנת תק"ז בלבד, הן בשל חסרון ההערה על השמד והמוות המופיעה באיגרת המאוחרת, המספרת שתוכן חזון תק"ז אכן התאמת בעתיד. כמו כן באיגרת זו משוקעים התיאור המיתי והישיר של שרי האומות והצבעים העזים של השמחה, ואין אזכור של ר' יעקב יוסף כשליח או ההערה הרפלקטיבית 'וכך היה'.

נוסח הדפוס הוא נוסח עצמאי של כתב יד אחר, כפי הנראה של האיגרת השנייה, שנותרה מלכתחילה ברשות ר' יעקב יוסף, ואיננו תלוי כלל בנוסח פרנקל-באומינגר; היפוכו של דבר, הוא הוא ששימש מקור לו.

נוסח פרנקל-באומינגר הוא אפוא בלתי רלוונטי לעיצוב נוסח דפוס קורץ ובוודאי שאיננו הטקסט המקורי. ייתכן ששילב גם עיבוד מתוך כ"י וילנה או שהעתיק מנוסח כתב היד של דפוס קורץ. העובדה שבשני הנוסחים, הנראים כתלויים בשני ענפים, גוף המכתב דומה כל כך, בלא סטיות בכל הנוגע לטיעון המשיחי או לתיאור האקסטטי, מחזקת מאוד את אמינותן של שתי האיגרות כשתי תעודות מוקדמות שיצאו שניהן, במקורן, מתחת ידי הבעש"ט.

### ה. קריאת האיגרת במחקר

בן ציון דינור הוא שהציע עד כה את הניתוח המקיף ביותר של איגרת הבעש"ט, והדגיש בניתוחו הן את הדחף ואת הכיסופים המשיחיים הן את בלימתם. לטענתו, באיגרת ניכרת פנייה לדרך חדשה, המתגלה בסיפור המסע של הבעש"ט לארץ ישראל שלא יצא אל הפועל ואף בשרשרת אמירות וסיפורים נוספים. דינור הציע אפוא את הקריאה באיגרת עצמה על רקע הסביבה הטקסטואלית הדרושה להבנתה ולהשלמתה בעולמו של הבעש"ט, ואף הציע את החומר הראשוני הרלוונטי לדיון במפנה שכזה.<sup>35</sup> לדעתי טרם נס ליחה של קריאת האיגרת שהציע דינור, הבוחנת לעומק את האיגרת עצמה ואת הסביבה הטקסטואלית שלה וחותרת בחזות ובחריפות לתיאור מהלכיו של הבעש"ט. ואולם, אף שדינור עמד על קיומו של מפנה ועל הרצף עם החסידות הישנה ועם השבתאות, וגם הצביע על המקומות שבהם מסתמן המפנה, הוא לא הבהיר די הצורך כיצד ומדוע מוגדרת החסידות מכאן ואילך כתורת גאולה, וטבע עוד הרבה מהלכי גאולה גורפים ביחס לראשית החסידות מעבר לקריאת האיגרת כשלעצמה.

גרשם שלום אמנם לא הסתמך רק על איגרת הבעש"ט בהגדירו את החסידות, אבל בחן בצורה גורפת את כל החסידות לאור משפט מן האיגרת ואמירות הקשורות רובן ככולן במגיד ממזריטש, והחולשה של גישתו ברורה. ישעיה תשבי ניסה לשחרר את הדיון במשיחיות מן התלות באיגרת והתרכז בכמה סביבות של טקסטים – כאלה האופייניים לדור צמיחת החסידות וכאלה הקשורים לתלמידי המגיד. אריה מורגנשטרן העביר את הדיון לעיתוי שבו נדפסה האיגרת (שנת 1780, כשלושים שנה לאחר כתיבתה) ולהקשרו, והסב את תשומת הלב לכך שבשנה זו התעוררו ציפיות משיחיות.<sup>36</sup> הניתוח של מורגנשטרן מתבסס בקווי הכלליים על טענתו של בן ציון דינור שחל מהפך בתפיסת המשיחיות של הבעש"ט, אך מתבסס גם על

35 דינור, במפנה הדורות (לעיל, הערה 4), עמ' 149–174.

36 מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות (לעיל, הערה 8), עמ' 186–187.

מערכת ההנחות הרחבה יותר של דינור שקצתה אינו עומד במבחן הביקורת.<sup>37</sup> ואולם מורגנשטרן הוסיף לקריאת האיגרת טיעון בדבר עיתוי הדפסתה שלא נלקח עד כה בחשבון – הציפייה לקץ משיחי באייר תקמ"א בהשפעת הספר 'יושר לבב' של ר' עמנואל חי ריקי; ספר זה מזכיר גם בספרו של ר' משולם פייבוש הלר מז'בארז', בפסקה הרצופה לפסקה שבה הוא מזכיר את עליית החסידים לארץ ישראל.<sup>38</sup> על פי מורגנשטרן, ר' יעקב יוסף לא קיבל את המהפך בגישה למשיחיות המשתקף באיגרת הבעש"ט, עיכב אותה עד בוא זמן הקץ שלא מומש, ואז בחר לחשוף אותה כדי למנוע ייאוש. כאן מציע מורגנשטרן להתחשב בשלושה קולות שונים ביחס למשיחיות: הבעש"ט, ר' יעקב יוסף והמגיד. הצעתו אפשרית,<sup>39</sup> אך הממד הספקולטיבי שבה גבוה מאוד, שכן היא מציעה מעין סיפור נוסף שקשה לאששו והוא מעלה קושיות לגבי מספר היבטים שלא נבדקו.<sup>40</sup> לסיכום, העמדה המשיחית האישית, המשקפת נסיגה ומטמורפוזה בתוך תפיסת הבעש"ט עצמו על רקע מגוון רחב של מקורות משבחי הבעש"ט, נותחה להפליא בידי ב"צ דינור, וכמה מטיעוניו משכנעים לפי טעמי עד היום, כמובן מתוך הפרדה ביניהם ובין הסבר המושג 'משיחיות' ומתוך צמצום הדיון לעצם קריאת האיגרת.<sup>41</sup>

זאב גרים ראה בגישתו של מורגנשטרן חיזוק להצעתו ולהצעת רוסמן שהאיגרת נערכה בידי תלמידי המגיד. הם התבססו על ההנחה, שלא הוכחה על ידם, שיש בידם איגרת מקורית, ולפיה בדקו את השינויים שנעשו בדפוס. ברקע המשיחי של האיגרת ובהקשר המשיחי של התקופה שהציע מורגנשטרן הם ראו תנא דמסייע לשיטתם, שהאיגרת עברה עריכה. לדעתם, קטע שלם שעמד במקוד הדיון על המשיחיות אינו אלא סרח עודף שנוסף לאיגרת בידי תלמיד של המגיד בעת הדפסתה. לא זו אף זו: הקטע המצביע לדעת רוב החוקרים, ואף אלה האוחזים במשיחיות, יותר מכול על שינוי ומיתון של המשיחיות, מוגדר אצל רוסמן וגרים כתוספת משיחית (בלא שישבירו כיצד הם מגדירים את המושג 'משיחיות'). בנקודה זו הם משתמשים בהערכתו של מורגנשטרן, כאילו הזמן היה רווי ציפייה משיחית, אך אינם מקבלים את פרשנותו הטוענת להשהיה של האיגרת בידי ר' יעקב יוסף. לדעתו, אפשר להסתפק בטענה פשוטה הרבה יותר, שעיתוי ההדפסה קשור גם בדינמיקה הכללית של ראשית הדפסת הספרות החסידית, ואין לדקדק מדי בין הדפסת ספר תולדות יעקב יוסף להדפסת בן פורת יוסף.

37 ראו למשל הערות הביקורת על דינור אצל תשבי (לעיל, הערה 6), עמ' 30.

38 יושר דברי אמת, בתוך: ליקוטים יקרים, מהדורת ירושלים תשל"ד, עמ' קלא; ועיינו גם: ד' אסף, "'שיצא שמועה שבא משיח בן דוד': אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ז", ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 331–334. לעומת זאת עיינו: ע' אטקס, תנועת החסידות בראשיתה, תל-אביב תשנ"ח. טענות על משיחיות בעליית החסידים צריכות להיבחן גם מתוך השוואה לכתבי ר"מ מייטבסק ור' אברהם מקאליסק. אציין שעל עלייתם מעיב ההקשר של חרם תקל"ב והאפשרות שמא 'הורחקו' על ידי המגיד.

39 על חשיבות ההשוואה בין הבעש"ט לשני גדולי תלמידיו ראו: ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, המגיד ממזריטש, ר' יעקב יוסף מפולנאה: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 25–74.

40 הקושיות שלא נבדקו הן: האם יש חותם של עמנואל חי ריקי אצל ר' יעקב יוסף עצמו? אם היה ר' יעקב יוסף בעל ציפיות משיחיות אקוטיות היכן הביטוי לכך בספריו? כמו כן תיאוריית ההשהיה של האיגרת בעייתית לאור זה שהיא מכוונת ממילא לעיתוי התחלת הדפוס החסידי.

41 דינור, במפנה הדורות (לעיל, הערה 4), עמ' 174, עובר מן ההתרחשויות הקשורות בבעש"ט ובאיגרת אל גיבוש 'החסידות החדשה כדרך גאולה'.

הקריאה הגורפת של הטקסטים הללו מנקודת המבט של המדפיס בלבד מתבטאת בשני כיוונים: קריאת שבחי הבעש"ט כחיבור שעבר עריכה חב"דית, לאור הדפסתו בידי ר' ישראל יפה בקאפוסט בשנת תקע"ה (1815), וקריאת איגרת הקודש כטקסט שעבר עריכה 'מגידית' באופייה, לאור הדפסתה בידי תלמידי המגיד ממזריטש. לשון אחר, קריאת איגרת שנדפסה בשנת 1781 כמשקפת אינטרסים של שנות השמונים של המאה הי"ח וקריאת ספר שנדפס בשנת 1815 כמשקף באופן גורף את הגישה החב"דית. קריאה של טקסט המתחשבת במדפיס ובמגמותיו היא דבר נכון וראוי, אלא שיש להיזהר שלא למחוק לחלוטין את קולו המקורי של הטקסט. כמו כן, ניתוח אחיד וחסר מורכבות של טקסט לאור עיתוי הדפסתו,<sup>42</sup> משעה שהוא נעשה גורף ובכל מחיר, סופו שהוא מטשטש גם עובדות פשוטות וברורות, האמורות להזדקק לעינו של כל חוקר דפוס. כך, דרך משל, תלותו המובהקת של נוסח פרנקל-באומינגר בדפוס קורץ ורפיפותו וחוסר הרלוונטיות שלו לדיון ההיסטורי בבעש"ט.

בדברים הבאים אין בכוונתי לסקור את כל הממדים חשובים הנוספים המיוצגים באיגרת.<sup>43</sup> כמו כן לא אדון במשיחיות ובאקסטוזה לגופן, שכן לכך תקצר היריעה, אלא אנסה לחדד את הקביעה מתי נכתבה האיגרת ולברר את נוסחה המהימן. לדעתי, בשתי סוגיות אלה יש לנו 'עדויות' של משיח לפי תומרו, הקשורות בתמונת העולם הנחשפת בהן מניה וביה, ועל פיהן יש למקם את האיגרת כולה בשנות החמישים של המאה הי"ח ולא בשנות השמונים שלה.

### ו. רקעה של האיגרת

רוסמן וגריס טענו שאיגרת הבעש"ט נערכה בידי תלמידי המגיד, בהתבסס על העובדה ששלוש שורות ממנה מופיעות גם בצוואת הריב"ש. והנה, הקביעה שנוסח דפוס קורץ אותנטי היא בלתי תלויה לדעתי בקטע הקצר המתאר ש'בכל אות ואות יש עולמות ונשמה ואלוקות'. לקטע קצר זה אכן יש מקבילה בולטת בצוואת הריב"ש. ואולם, לו נניח שהוא 'נשתל' לתוך האיגרת בידי תלמידי המגיד, מה עם שאר הקטע? דומה עלי שהמציא מטקסט המצוי בחזקת אדם אחד (=ר' יעקב יוסף) אל רשותם של תלמידים ועורכים רבים (צוואת הריב"ש),<sup>44</sup> והמבקש לטעון שהטקסט האחד נטל מן הטקסט האקלקטי מעיקרו – עליו הראיה. מכל מקום נושא זה דורש דיון מפורט בפני עצמו, שכן יש להרחיב על ההקבלות החופשיות אצל ר' יעקב יוסף לקטע זה ולהדגיש שבכולן מופיע יחד הקישור בין עלייה להעלאת ייחודים והתקשרות הנשמה (מבנה שכלל אינו אופייני למגיד ממזריטש), וכן שהקבלה מדויקת אצל נכד הבעש"ט ר' אפרים מסודליקוב מובאת כשמועה מן הבעש"ט ולא כלקוחה מכתבי ר' יעקב.<sup>45</sup>

42 ראו למשל ניסוחו של רוסמן, הבעש"ט (לעיל, הערה 9), עמ' 138.

43 ראו הדיון הרחב שהציע אטקס לשם ניתוח דמותו של הבעש"ט (אטקס, בעל השם [לעיל, הערה 2], עמ' 88-109), כפי שהוא משתקפת מן האיגרת: מנהיג המחויב לקהילה.

44 שהוא כשלעצמו משקף כידוע חומר מבית מדרשו של המגיד. כך העריך ג' שלום וכך הראה זאב גריס בחיבור ארוך ובראיות מבוררות. ראו: ד' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 149-181.

45 לנושא זה אני מקווה להידרש במאמר נפרד. תחילה ייעדתי לו נספח למאמר זה אך הוא התרחב יתר על המידה למסגרת הנוכחית. וראו גם: פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39), עמ' 66.

## 1. לא תוספת משיחית אלא השמטה מגמתית

הטיעון לקיומן של 'תוספות משיחיות' משמעו למעשה שמדפיסי הספר, תלמידי המגיד, שלפי גישה זו היו עורכי הספר והאיגרת,<sup>46</sup> המציאו קטע שלם המפרט את תוכן חזונו של הבעש"ט במרומים ואת תוכן שיחתו עם המשיח. את הקטע החזוני-האקסטטי הם השכילו ליצוק בסגנון התואם להפליא את סגנונו של הבעש"ט ואת עולמו (דבר קשה ביותר במושגים של תוכן וסגנון גם יחד), ועשו זאת מתוך מניעים 'משיחיים'.

הבה נבחן אפוא את הקטע שרוסמן וגריס מכנים 'תוספת משיחית'. ברי לי שלאור התלות של נוסח פרנקל-באומינגר בנוסח הדפוס, שעמדתי עליה לעיל, אין לטעון שהוא חובר בידי תלמידי המגיד.

יש להזכיר את ההקשר של הדברים. לאחר המשפט המפורסם המופיע באיגרת: 'ושאלתי את פי המשיח אמתי אתי מר?', מופיעה בנוסח פרנקל-באומינגר התשובה הבאה: 'והשיב לי עד שיתפשט תורתך בכל העולם וכו'.' לעומת זאת בשני הנוסחים האחרים מופיעה במלואה השיחה המפורסמת של הבעש"ט עם המשיח:

<p>ושאלתי את פי משיח אימתי אתי מר. והשיב לי: בזאת תדע בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת ויוכלו גם המה לעשות יחודים ועליות כמוך ואז יכלו כל הקליפות ויהיה עת רצון וישועה. ותמהתי על זה והיה לי צער גדול באריכות הזמן כל כך מתי זה אפשר להיות. אך ממה שלמדתי שם בהיותי שם שלשה דברים סגולות והשלשה שמות הקדושים והם בנקל ללמוד ולפרוש ונתקרה דעתי וחשבתי אפשר על ידי זה יוכלו גם כן אנשי גילי לבוא למדרגה ובחינה כמותי דהיינו בהיותם יכולים לעליות נשמות וילמדו וישיגו כמו אני ולא נחנה רשות כל ימי חיי לגלות זאת ובקשתי עבורך ללמד אותך ולא הורשתי כלל ומושבע ועומד אני על זה.</p>	<p>נוסח קורץ נוסח פרנקל-באומינגר ושאלתי את פי משיח אימתי אתי מר והשיב לי: עד שיתפשט תורתך בכל העולם וכו'</p>
---	--

מעבר לטיעוני דלעיל שהמילה וכו' מסמנת השמטה, הטענה שזהו קטע מאוחר שנוסף בידי תלמידי המגיד תמוהה ביותר גם מצד תוכן הקטע. האם ניתן למקמו כקטע 'תוספת' בשנת 1780, או שהוא משקף את שנת 1750? קיימים שני קריטריונים עיקריים לניתוח התוכן: (א) המערכת המשיחית: (ב) המבנה של העולם המיסטי של הבעש"ט המשתקף בקטע כעדות המשיחה לפי תומה. אני מציעה לקרוא את כל הקטע ברצף כדי לברר מה תוכן הדיון המשיחי, מהו מבנה העולם המיסטי-האקסטטי המשתקף בו, והאם קטע זה אמור להלום את עמדת תלמידי המגיד משתי הבחינות האלה: המשיחיות והחוויה המיסטית. בטרם נעבור לשאלות אלה אבקש להדגיש כי מן הסממנים התוכניים ניכר שהקטע אכן יכול לשקף את הבעש"ט: נאיביות, ישירות מיתית, תודעת גדלות עצמית, הרגשה של דרך חדשה ותחושת בשורה הכרוכה בהפצת ידע

(וברקע הדברים גם מעמדו של הבעש"ט כמי שאיננו למדן, ולעתים אף תפיסתו, אמנם בראשית דרכו, כעם הארץ).

בטרם אגש לקריאה הארוכה והפרטנית ברצוני להדגיש את מסקנת דברי: לדעתי אי אפשר להכתיר את הקטע הארוך הזה בכינוי 'משיחי'. הרבה יותר מדויק יהיה להגדירו: אנטי משיחי. דווקא נוסח פרנקל-באומינגר, הקטוע במקום זה, הוא הנוסח שיכול לשקף את עמדת המגיד ותלמידיו, עמדה מיסיונרית בעליל. עמדה זו מונעת מכוח תודעת הבשורה ונוקטת אמצעים של הפצת שליחות.<sup>47</sup> ניתן לטעון שהנוסח המקוצר משקף את המציאות החסידית משנתבססה התנועה (בין שהמעבד תולה בכך משמעות משיחית ובין שלא).

המציאות ההיסטורית של החסידות בחינת התפשטות של תורה היא נתון שאין לערער עליו. בסוף המאה ה־18<sup>48</sup> שכתב משהו את האיגרת שהעתיק מנוסח דפוס קורץ (הוא גופו או מקורו, ואולי גם שילב בה קטע הנסמך על כ"י וילנה) וטרח לשוות לה צורה של איגרת לכל דבר ושובר מכירתה בצדה. עמדת החסידות כהתפשטות של תורה הייתה המסר של המגיד ממזריטש. היא הובלטה על ידו והופצה הלכה למעשה בידי שליחים. מה הייתה אפוא מטרת ההשמטה? היא סילקה הצדה את העמדה האישית שהביע הבעש"ט בפני המשיח, עמדה הצופה מתוך חייו והלאה: 'והיה לי צער גדול באריכות הזמן כל כך מתי זה אפשר להיות'. עמדה זו ביטאה הערכה נחרצת שלא ייתכן מהלך שבו הפרויקט המשיחי המבוסס על הפצת ידע הכרוך ביחודים, בעליות נשמה ובהעלאת נשמות יושלם בטווח זמן סביר כלשהו. בעקבות ההשמטה, לשיטתי, נותרה רק ההערכה האופטימית בדבר התפשטות התורה, ללא פירוט כל המרכיבים האליטיסטיים הקשים להשגה. נותר רק תיאור המציאות בהווה. אם נשוב ונדייק בלשון שבין המשפט הקודם להשמטה כי אז נאמר כך: הנוסח 'בעת שיתפרסם לימודך' משותף לנוסח קורץ ולכ"י תקל"ז (בשינוי הדגשה: כ"י וילנה אומר 'בעת שתפרסם', ניסוח המשמר את הפנייה בגוף נוכח) שהתגלה בשנת 1980, והסטייה לכיוון 'עד שיתפשט תורתך' בנוסח פרנקל-באומינגר יכולה אף היא ללמד על התאמה למציאות. הפער שבין 'לימודך' ל'תורתך' הוא כפער שבין הפרסונלי מאוד, הבעש"ט – הקורא למה שהוא עושה 'לימוד' או 'לימודי' ואף המשיח אומר לו 'לימודך' – לבין החסידות המבוססת זה מכבר, שבה הצדיק אומר 'תורה'.<sup>49</sup>

## 2. הקטע הנוסח פרנקל-באומינגר

עתה נבדוק את הנוסח של הקטע היחיד שבו הנוסח של כ"י פרנקל-באומינגר ארוך מדפוס קורץ. הואיל ותוכנו של הקטע יכול לאפשר בחינה של תמונת עולמו של הבעש"ט, השוואת

47 עיינו: ח' פדיה, 'להתפתחותו של הדגם החברתי-דתי-כלכלי בחסידות – הפדיון, החבורה והעלייה לרגל', דת וכלכלה: יחסי גומלין, בעריכת מ' בן ששון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 353–356.

48 בשל עתיקות הנייר. ואם אכן נקבל את העדות שהשטר משקף מכירה שנתקימה בפועל, נראה לי שבנקודה זו העדות מהימנה וסמוכות לה מספר עדויות של אנשים שהיו עדים למכירה.

49 אין לקבל את פלפוליו של באומינגר על פשר ה'זכו' כרמז לטרמינולוגיה מיסטית הקשורה במושג ה'התפשטות'. ראו: באומינגר, איגרות (לעיל, הערה 17), עמ' רסא, הערה 102. למושג ה'התפשטות' באיגרת הבעש"ט ראו איגרת ר' צבי הירש מזידיטשוב, פרי קודש הילולים, ירושלים תש"ם, עמ' פב-פג.



הנוסחים תאפשר לנו להעריך מהו הנוסח המקורי.<sup>50</sup> על פי כל הנוסחים, הבעש"ט שואל מדוע נמסרו לס"מ נפשות להריגה וקצתן נהרגו לאחר שנשתמדו, וכאן הס"מ משיב לבעש"ט שכוונתו לשם שמים ותשובה זו יכולה להיראות סתומה, תמוהה או אף קטועה. בדפוס קורץ אין כל פירוט והסיפור עובר למה שהתרחש במציאות לאחר החזון: 'וכך היה'. והנה במפתיע בכ"י וילנה מפרט סמאל יותר את ההיגיון שבדברים בגוף ראשון ובצבע חי ואילו כ"י פרנקל-באומינגר מבאר זאת בסגנון של עיקרון וביאור מופשט.

מן ההשוואה של נוסח פרנקל-באומינגר לנוסח כתב היד עולה כי אם אכן הוא תלוי בנקודה זו בענף כ"י וילנה, הרי שהושמט כל התיאור הקשה והקונקרטי בעל האופי הבעש"טיאני: אין שרים ואין פירוט צערו של הבעש"ט ודמותו כאדם. ייתכן שלפנינו עיבוד מתוך נוסח השייך לענף של דפוס קורץ, תוך סטייה ממנו, כדי לבאר – על פי נוסח כתב יד וילנה, נוסח שונה ביסודו – קטע שבדפוס קורץ אינו מורחב המספר על שרי האומות. וכך, מצד אחד הבהיר נקודה כביכול סתומה שנוסח קורץ קיצר בה ('והשיב לי שכוונתי לשם שמים'), ומצד אחר העיד גם על איחורו לשני הנוסחים ועל היכרותו את שניהם.

לפי זה האפשרות האחת היא שכ"י וילנה שימש מקור לנוסח פרנקל-באומינגר, שכן סיפור שרי האומות מלווה את כ"י וילנה לכל אורכו, ושם הוא אינו מגותק מסיפור המסגרת, מה שאין כן בנוסח פרנקל-באומינגר, שבו הוא מופיע כהסבר מופשט המנותק מסיפור מסגרת. הרי גם בחלק הראשון, שבו נוסח הדפוס שימש לו מקור, קיצר נוסח פרנקל-באומינגר על פי מגמתו ועיבד את האותנטיות והישירות של העולם המאגני: סגולות, ייחודים, שרי האומות, וכן האני הדובר של הבעש"ט, הן מול המשיח הן מול הס"מ (ראו להלן).

אכן, קיימת גם אפשרות אחרת, והיא שנוסח פרנקל-באומינגר מעתיק כאן מכתב היד ששימש את דפוס קורץ, שהרי הוא צמוד לו בכול (והדילוג מחמת הדומות יכול להתרחש גם בלא ההתאמה לסופי השורות), והדפוס השמיט פיסקה זאת משיקולי צנזורה פנימית, כפי שהוצע בעבר.

הדיון באיגרת מעורר דיסוננס חריף ועל כן יש להפריד בין היבטיה החומריים לטקסטואליים. ברור לי מעבר לכל ספק שהתוכן הטקסטואלי של האיגרת מעובד וערוך. נותרה שאלת החומרים.

הנייר: האפשרות שהבעש"ט עצמו היה כותב על נייר עם הטבעת מים בצורת צלב בלתי מתקבלת על הדעת (למותר לציין כי בספר שבחי הבעש"ט מתגלה רגישות והתנגדות לצורת צלב). סימן המים הוא כפי הנראה סביב שנת 1734. אמנם מקובל שהשימוש בסימן מים נעשה תוך חמש-עשרה-עשרים שנה, אך כפי שמסביר רפי ויזור, קביעה זו מתייחסת בעיקר למאות הט"ו-הט"ז שבהן היה הנייר יקר ולכן אנשים לא שמרו ניירות רבים, אבל במאה ה'י"ח ייתכן בהחלט שטוות החלות של סימן מים היה גדול הרבה יותר.<sup>51</sup> צורת האיגרת: עיבוד

50 לשם השוואה עיינו בטבלה הסינופטית המובאת אצל אטקס (לעיל, הערה 2), עמ' 298–299.

51 השור: ד"נ מאירס, 'משבר ההיסטוריציות ומיסוד מדעי היהדות', מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 99–100.

איגרת הקודש,<sup>52</sup> כמו מכתבים אחרים, בצורה של איגרות היה דבר נפוץ.<sup>53</sup> איגרות הועתקו על דפים המקופלים כאיגרת מתוך חביבותן, ולעתים בכדי שתשמשה כסגולות מרפא ושמירה. כל יד הייתה ממשמשת בהן בעת הדחק ומזילה עליהן דמעות של צער, עד שלעתים נמחקו האותיות.<sup>54</sup> החתימה: ייתכן שבשלב כלשהו העתיק אלמוני מן הנוסח המעובד או הוסיף עליו חתימה משיקולי זיוף לצורך מכירה.<sup>55</sup> אפשרות אחרת היא שכבר המעבד או אדם אחר הוסיף את החתימה, כעין קישוט (רעיון זה העלה רפי ויזור). התאריך: או שהועתק מן המקור במידה שהנוסח עובד מן המקור של דפוס קורץ, או שגלויה למהלך הזיוף שבו קשורה גם החתימה. אם הנוסח עובד מן המקור לדפוס קורץ כי אז אין צורך לומר שהאיגרת מקיימת תלות גם בכ"י וילנה. החזקת האיגרת ומכירתה: איגרת הקודש הייתה בידי אדמו"רים שהיו אספנים וסחרו בכתבי יד.<sup>56</sup> ייתכן אפוא שמישהו 'התאוה' למכור להם מסמך בעל ערך. על גילוי מכתבים חסידיים בתקופת מלחמת העולם הראשונה כבר עמד מאיר בלבן,<sup>57</sup> ושב ודן בכך רובינשטיין.<sup>58</sup> עתיקות הנייר וסימן המים: מספר מומחים שראו את התעודה קבעו שהיא אכן מן המאה ה'י"ח ואין כל מניעה לקבל זאת. אלא שבכך בלבד אין עדיין הוכחה שהבעש"ט הוא הכותב. ייתכן לומר שההעתקה והעיבוד או הזיוף מוקדמים, בין השנים 1780–1800 (אך להערכתו לא לפני כן, לאור העיבוד של 'תפשט תורתך'), או בעקבות הדפוס (1781). לחילופין אולי מישוה העתיק לצרכיו מן הנוסח של ר' יעקב יוסף ובאישורו. ייתכן שאפילו המביאים לדפוס תלמידי המגיד סיפרו על האיגרת והובילו להעתקתה טרם פרסומה. ואם המעתיק פעל בסוף המאה ה'י"ח הרי סביר שיכתוב על נייר מן המאה ה'י"ח. הניסיון מלמד שמעתיקים, מעבדים או זייפנים נוטים להסגיר את עצמם. אם קיים כישלון גם בטקסט (דילוג מחמת הדומות) וגם בחומרים (בחירת נייר עם סימן צלב), בנוסף על אי ההתאמה באלמנטים תוכניים נוספים שהצבעתי עליהם, הרי שהערעור על הנוסח ברור מאוד. אמנם, איני יכולה לקבוע בוודאות מה היו המניעים למעשה אך ברורה התוצאה: הנוסח איננו מקורי.

52 כתר שם טוב, ברקלין תשמ"א. לדפוס ראשון ראו באתר הספרים הסרוקים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. השוו: רובינשטיין, על כתב יד (לעיל, הערה 19), עמ' קצו.

53 באומינגר הביא את התעודה למספר שעות קצוב למכון לכתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, והיא לא צולמה בגלל סירובו. אמצעים אחרים חוץ מטכניקה של צילום מגע לא היו אז בספרייה בירושלים וכמו כן טרם השתמשו בטכניקות של צילום מיוחד המצלם רק את סימן המים. כל האירוע לא עבר תהליך של רישום. תודתי לרפי ויזור על מאמצי הבידור ועל השחזור שערך לפי מיטב זיכרונו.

54 תודתי לאלחנן ריינר על שיחתנו בנדון ועל תיאור תופעה זו. קיום התופעה אושר גם בידי רפי ויזור.

55 ראו את תיאורו של ש' אנסקי, חורבן היהודים בפולין, גליציה ובוקובינה, תרגם ש"ל ציטרון, ג, תל-אביב תרצ"ז, עמ' 382: 'בחורוסקוב נפגשתי עם שני יהודים, עם הרב פרנקל מהוסיאטין ור' ליפא שוואגר. לשניהם היה בית מסחר גדול של ספרים וביחוד של ספרים עבריים עתיקים וכתבי יד יקרי המציאות. זה היה בית המסחר בספרים עתיקים היותר גדול שבגאליציה'.

56 בין מסמכים אלה ידועים גם המכתבים מן הגניזה החרסונית (לעיל, הערה 54).

57 מ' בלבן, 'חסידות (על ספרות החסידות בתקופה האחרונה)', התקופה, יח (תרפ"ג), עמ' 290.

58 רובינשטיין, על כתב יד (לעיל, הערה 19), עמ' קצד-קצה, והערה 25.

## ז. ההקשר האקסטטי של האיגרת: טרנס ואיחוז במצב ערות

עתה ברצוני להבהיר את ההקשר המיסטי של האיגרת כפי שאני רואה אותו. להערכתי איגרת הבעש"ט מעידה על חוויה מיסטית קיצונית של מצב טרנס שננקט בשעת ערות, בעקבות שימוש בפרוצדורה מובנית של 'השבעה'. השבעה היא פעולה הננקטת במצב של ערות ולא במצב של שינה, כפי שעולה מן הניסוח בדפוס קורץ, 'ראיתי דברים נפלאים במראה', שכן המונח הספציפי 'מראה' מתייחס למראה בהקיץ או במצב של טרנס ולא לראייה בחלום.<sup>59</sup> הביטוי 'ראיתי במראה' חוזר פעם נוספת בכ"י תקל"ו, המהימן כאמור בכל פרטיו ומקביל לדפוס קורץ (ואולי אף קודם לו, לפחות ביחס לאחת משתי האיגרות שכתב הבעש"ט). והנה בנוסח כתב היד כתוב במפורש: 'וזה המראה היה בהקיץ ולא בחלום, במראה ולא בחידות! נאמנה העדות של הבעש"ט עצמו על עצמו, ויש לשייכה לעדויות מפורטות של מיסטיקאים על חוויותיהם.<sup>60</sup> היא מקיימת גם מתוך עדות חשובה אחרת – החזן של הבעש"ט המעיד לפני ר' אלימלך מליז'נסק על דרכיו של הבעש"ט – כפי שהיא מסופרת בספר מגילת סתרים: 'ובמצאי שבת קרא לחזן, שיספר לו ממדרגת ומקדושת מרן אלקי אור ישראל, וסיפר לו עניינים נוראים לא שמעתן און. ועיקר סיפורו האריך היתה יראתו ואהבתו את אלקים ואיך היתה עליית נשמתו בהקיץ כל זעזוע בכל העולמות לצפות בכל חדרי המרכבה'.<sup>61</sup> עדות זו בתוך איגרת מקורית, המשתלבת עם איגרת מקורית נוספת, שגם בה חוזר הביטוי 'מראה' (פעמיים), עולה בקנה אחד עם התגליותיו של הבעש"ט, הנושאות אופי של אירועים יומיים בשעת 'יקיצה'; חוויותיו היו מעין טרנס אקסטטי יום המוביל למצבי חזון ולמצבי איחוז.<sup>62</sup> גילוי מעין זה עומד בהתאמה מוחלטת לדגמים המוכרים מספרות המרכבה, שמהם הוא יונק גם ברמה הטקסטואלית הישירה. עליות נשמה מטיפוס זה הן מבנה חוויה מיסטית עתיק ביהדות והן מוכרות מתקופת ספרות המרכבה, ופלא הוא שעדיין היה ערוץ פתוח עבורן בעולם המאה הי"ח. ואולם אין זו אלא אחת מן הפליאות הנוגעות לבעש"ט ולאישיותו המפתיעה.<sup>63</sup>

59 כאן אני חולקת על הצעתו זו של מ' אידל, קבלה – הבטים חדשים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 111. יצוין עם זאת כי בטקסטים חסידיים מופיעות טענות שמדובר בכך שהבעש"ט חלם חלום, ואכמ"ל. להרחבה בנושא עליות נשמה בכלל, ראו: אידל, שם, עמ' 105–113.

60 ראו לעיל, הערה 14.

61 מגילת סתרים בתוך: ספר אמרי קודש מהרה"ק מקאמארנא ע"ד החסידות, ירושלים תשנ"ז, עמ' ז. על ספרות ההיכלות כמשקפת שאמאניזם ראו: J.R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature*, Leiden–Boston, MA 2001. על עליות נשמה בחסידות ברצף לספרות המרכבה ראו: לוונטל, התקשרות (לעיל, הערה 13), עמ' 5–27. על מצבי איחוז בספרות ההיכלות ראו בספרי: המראה והדיבור (לעיל, הערה 14), פרק ז. ראו גם: פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39). וראו: צ' מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשס"ג, עמ' 40–46, ושם הפניות לספרות המחקר העיקרית. מרק עוסק בהבלטת הרצף שבין דיבור לדבקות ובין מצבי איחוז לשיגעון. אני חותרת לדיון במצב האיחוז בדת היהודית בכלים של חקר הדת, מתוך הגדרה כוללת של מערכת מיסטית של טרנס רצוני, וברצף עם הצבעתי על מיסטיקה אקטיבית ועל טיפוס ראייה ושמיצה הכרוכים באקסטוזה קיצונית.

63 על חוויותיו של עולם המרכבה להבנת הבעש"ט ראו: לוונטל, התקשרות (לעיל, הערה 13), עמ' 5–27; ולהלן, הערות 109, 111.

ישנן מספר עדויות בספר שבחי הבעש"ט על מצבי חלום של אישים שונים, ותמיד מופיע בהן הביטוי 'וראיתי בחלום' או 'ראה בחלום'.<sup>64</sup> לעומת זאת ישנן עדויות על ראייה אקסטטית מתקופת השבתאות המשקפות, לפי דעתי, את השפה ההתנהגותית של החוויה המיסטית, ה'רפרן' המרכזי החשוב להבנת החוויה הדתית של הבעש"ט, וגם בהן משמש הביטוי 'מראה' למראה בהקין. 'מראה' סתם אין כוונתו חלום. נראה שהבעש"ט ערך במכוון עליות נשמה כאלה בראש השנה, מתוך הנחה שביום זה שערי שמים פתוחים, בשל המשמעות המיוחדת של עשרת ימי תשובה כימי התעלות ועל רקע שליחותו כמנהיג.<sup>65</sup> אם זה היה אירוע שהתקיים לפני השינה היה אפשר לצפות למינוח אחר, כגון 'שאלת חלום'. נדירותו של האירוע מתבטאת בחגיגותיו. חלום הוא דבר הרבה יותר שכית. הפרוצדורה המובנית והמיוחדת מתבטאת במילים 'עשיתי השבעה'. ההבחנה בין עליית נשמה לבין חלום לילי אצל הבעש"ט מקיימת באיגרת עצמה. בנוסח דפוס קורין, לקראת סוף האיגרת, מספר הבעש"ט על עליית נשמה נוספת בראש השנה ('ובר' תק"י עשיתי עליי הנשמה כידוע'), אף היא כדי להתערב למען עם ישראל ביום שבו ספרי הדין פתוחים במרום. אכן, התגלה לו קטרוג של הס"מ על קהילות ישראל והוא בחר בעונש של מגפה במקום עונש בידי אדם. לאחר מכן התפשטה מגפה והוא וחבורתו אמרו פיטום הקטורת כדי להילחם בה. ואז הוא מקבל פנייה בחלום: 'זגילו לי בחזיון לילה: הלא אתה ביררת לך בעצמך נפלה נא ביד ה'.' הווה אומר שהבעש"ט, כפי שבולט באיגרת גופא, מדייק במינוח הטרימינולוגי לגבי חוויות ההתגלות השונות שלו ולגבי הממד (בתודעה ובאלוהות) שבו הוא מקבל אותן. דיוקים אלה אופייניים לכל אדם שתיעד את חוויותיו המיסטיות בגוף ראשון ואשר היה חשוף למספר מצבי תקשורת בעירות ובשינה, כמו, דרך משל, אצל ר' נחמן מברסלב.<sup>66</sup>

הטרנס הוא אירוע קיצוני באופיו הדורש השבעה ולא שאלה. להערכתי נודע להשבעה תפקיד כפול גם בספרות המרכבה הקדומה: היא לא באה רק להשיע מלאכים או כוחות מעלה אלא, בדומה לחותמות, גם ליצור ערוץ מובנה של שיגור הנשמה מן הגוף שיאפשר אף את שיבתה בשלום. כמו כן תאפשר ההשבעה חתימה של כל אבר ואבר בגוף, בכדי שהמערכת לא תתפרק בזמן העומס של מצב האיחוז, אם התפרקות גופנית ואם התפרקות מנטלית. לא אברר כאן מה הן האמונות וההערכות הקשורות בתפיסת הסכנה של הטרנס, אבל ברור שלהשבעה היה תפקיד בחסימת הסכנות האלה. ההשבעה היא פרקטיקה הלקוחה מעולמו של בעל שם שאמאן הנכנס מרצונו למצב של איחוז, והיא יוצרת מעין גיבוי וערכות הן להצלחת עליית הנשמה הן להצלחת ירידתה בשלום בחזרה; ובמילים אחרות, חיצוניות למערכת האמונה: הן לכניסה לטרנס הן ליציאה ממנו בשלום. עיתוי העלייה ביום הנתפס כיום הדין מצביע שוב על התפקיד החברתי והקהילתי ומסביר את ההליכה להיכלו של משית, ואף מחזק את הטענה

64 ראו למשל: שבחי הבעש"ט, מהדורת א' רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב, סימן פט, עמ' 196: 'ראיתי הלילה הזה בחלום'. על חלומי של ר' יוסף אשכנזי ראו שם, סימן יט, עמ' 90, ועוד. כאשר הבעש"ט רואה את שבתי צבי בזמן שינה הדבר מצוין בפירוש (ראו להלן).

65 על תודעת המנהיגות של הבעש"ט עיינו: אטקס, בעל השם (לעיל, הערה 2), עמ' 89-100.

66 עיינו דיוקיו של ר' נחמן בין שינה בלילה לשינה ביום, לנים ולא נים, לראייה במראה ולראייה בהקין. ראו: צ' מרק, "'מעשה מהלחם' – מגזי הצנזורה הברסלבית", תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 415-452.

שעל פי רוב מדובר בנקיטת יזמה ובכניסה רצונית לטרנס. גם בסיפור הכניסה למצב של טרנס ואיחוד המתרחש ביום כיפור ובזמן תפילה, שאותו כבר ניתחתי בעבר,<sup>67</sup> יש אירוע מקדים וראייה מקדימה, המובילים לרצון לעלות ולפעול למעלה. ואולם אלה אינם מאפיינים ראייה במצב של חלום. עולם ההיכלות מיוצג גם בתיאור העמוד (בנוסח דפוס קורץ ובכ"י וילנה): 'וראיתי כמה נשמות החיים והמתים הידועים לי ושאינם ידועים לי בלי שעור ומספר ברצוא ושוב לעלות מעולם לעולם דרך העמוד הידוע ליודעי חן'. בכתבי האר"י נמסר שבעמוד זה עולות הנשמות.<sup>68</sup> העמוד הזה מקביל למוטיב ידוע אחר מספרות המרכבה: הסולם. נאמר שמי שיועד את חכמת המרכבה כמוהו כמי שיש לו סולם בתוך ביתו.<sup>69</sup>

דבר זה מתאים למצבי הטרנס של הבעש"ט, המתרחשים לאור היום בפומבי בבית הכנסת, מתוך יצירת זיקה בין התפילה הנורמטיבית להתייחסות המיוחדת לזמן התפילה כזמן התגלות ולזמן הקדוש כמועד המזומן להשגות יתר. חוויות אלה מתאפיינות בכניסות למצב של טרנס בדרגות משתנות של היחס בין צעד רצוני לאיחוד. תפקידו כשאמאן, היינו כעוזר וכמסייע, מתבטא הן במציאות הן במראה, ובשתי הרמות הוא נאבק למען 'בני חיי ומזוני' שלהם, ולא רק למען הרוחניות.<sup>70</sup>

בעולם שבו אנשים הרבו לחלום הם הקפידו על הטרמינולוגיה הכרוכה בהצגת מקרי החלום והבחינו בין חלום ובין מראה. לעתים היו אנשים שהשתמשו בביטוי 'עלתה נשמת' או 'נשמתו עלתה' גם במסגרת חלום, כמתבקש מן האמונה היסודית שהנשמות עולות לגן עדן בלילה. ואולם השבעה של עליית נשמה היא פעולה שסיווגה ומיונה קשורים לערוץ העתיק של העלייה למרום על ידי הזכרת שם. מיון של טיפוסי עליות נשמה ביהדות, שנערכו בהקיץ או בחלום, אין עניינו כאן.<sup>71</sup> די לי לומר שלתפיסתי, נימוקים טקסטואליים וקונטקסטואליים כאחד תומכים בהערכה שעליית הנשמה של הבעש"ט עצמו הייתה בהקיץ.

67 פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39).

68 ר' חיים ויטאל, עץ חיים, ורשא תרנ"א (ד"צ: ירושלים תשל"ה), עמ' קיד. על העמוד האמצעי המקשר בין ההיכלות ראו: סדר גן עדן, בתוך: י"ד אייזענשטיין, אוצר המדרשים, א, ניו-יורק תשט"ז, עמ' 85. נושא זה מרכזי גם במדרשי היכלות שבספר הזוהר. ראו: זוהר, ב, עמ' ז-ח. על העמוד במיסטיקה היהודית ראו: י' ליבס, 'המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 227-229. ראו גם: אידל, קבלה (לעיל הערה 59), עמ' 338, הערה 133; הנ"ל, מיסטיקאים (לעיל, הערה 7), עמ' 220.

69 ראו: P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, סעיפים 710-711, M40. לדיונים עקרוניים במוטיב ה'אקסוס מונדי' בחסידות ראו: A. Green, 'The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, XLV (1977), pp. 327-347.

70 לדוגמה, בסיפור על ריפוי ילד שנחשב למת, הבעש"ט הסתגר עם הילד כל הלילה, ומסופר על 'גודל התאמצותו בתפילה'. התפילה והדיבור אל רוח הילד הכמומת בוצעו כשהוא 'שוכב על הארץ בפישוט ידים ורגלים'. ראו: שבחי הבעש"ט, מהדורת רובינשטיין (לעיל, הערה 64), סימן עא, עמ' 175-176.

71 אני מציעה כי המיון העיקרי צריך להיערך לפי תוכן התיאור, כי השימוש הטרמינולוגי לבדו אינו מספק. יש להבחין בין 'עשה עלית נשמה' לבין 'עלתה נשמתו בלילה'. הראשון קשור בדרך כלל במצב טרנס יום בהקיץ והשני במצב יום או בלתי מכוון בזמן שינה, לפי מסורת עליית הנשמות בלילה לגן עדן. עוד על ההבדל בין צפת לירושלים ראו להלן, הערה 116.

## ח. האיגרת והדו שיח שבמרכזה

אני קוראת את האיגרת מתוך דגש על שני הממדים הקובעים ביותר לשם קביעת אמינותה: המשיחיות והאקסטזה. ממדים אחרים נדונו במחקרו של אטקס.<sup>72</sup> הבעש"ט חש עצמו אדם מרומם מעם, תלמידו של המשיח, שיש לו לימוד והשגות המייחדים אותו. הוא שואל כביכול בתמימות את המשיח: מתי תבוא? התשובה מפנה את האצבע אליו: אתה סולל הדרך, עליך ללמד לכול את מה שלימדתי אותך. הליכי ההכשרה (הפרקסיס) והחווייה שהם נחלתך כיחיד מורם מעם יהיו מעתה נחלת הכול. לפנינו כביכול פתיחת דרך וסלילת נתיב לעידן המשיחי, אך מיד נטרקת הדלת. הבעש"ט עצמו מבין שהנחלת כישוריו וכישורונותיו לכלל איננה משימה ראלית בטווח סביר ומצטער על אריכות הזמן שתיגרם עקב כך. תודעת מרחק הזמן המשיחי יונקת מתודעת הפער בינו ובין הסובב אותו, והדברים מוצגים כמו שני אופני מדידה לאותו דבר עצמו. דיסוננס בעניין המשיחי, עדין ככל שיהיה, הוא דבר רב משמעות בדור שעדיין אפוף כולו בתוצאות השמד. את השמד ניתן להגדיר כתוצאה ישירה של הדיסוננס הקוגניטיבי העמוק של התנועה השבתאית.<sup>73</sup> אין זו הערכה כללית גרדא, שהרי נושא השמד מיוצג בהרחבה באיגרת עליית הנשמה והוא רלוונטי לגביה. אפשר לומר שמדידת הפער שבין זמן הבעש"ט לבין זמן ביאת המשיח נערכת באמצעות מדידתו של פער אחר: הפער שבין רמתו המיסטית של הבעש"ט לרמת הסובבים אותו (בני גילו). מדידת פער אחד על ידי פער אחר<sup>74</sup> היא למעשה גם המרת דיסוננס מסוג אחד בדיסוננס מסוג אחר, המרת הדיסוננס המשיחי בדיסוננס המיסטי-החווייתי שבין אינדיווידואל לחברה. קריאה זו מתיישבת יפה מאוד עם סדרה של סיפורים בשבחי הבעש"ט העוסקים בחוסר היכולת של סביבתו – סביבת בני גילו, אם לנקוט בלשונו שלו – להידמות אליו. כך הוא לגבי ר' גרשון, כפי שראינו לעיל, כך לגבי המוכיח מפולנאה, וכך לגבי המגיד ממזריטש, כפי שמשמע בעקיפין משיחת ר' שלמה לוצקר עמו כפי שהוא מביאה במבוא לספר מגיד דבריו ליעקב.<sup>75</sup>

כיצד מתאר המשיח את דרכו של הבעש"ט, מהותה ותרומתה? הלימוד מוביל לייחודים ולעליות נשמה ואלה מובילים לכלילון הקליפות ואזי תבוא הגאולה.<sup>76</sup> מן הדברים מובן שייחודים

72 אטקס, בעל השם (לעיל, הערה 2), עמ' 89–100.

73 עיינו: ג' שלום, 'מצווה הבאה בעברה', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 9–67; למושג הדיסוננס הקוגניטיבי עיינו: R.P. Carroll, *When Prophecy Failed*, London 1979, pp. 86–128.

74 לחשיבות מדידת הזמן על ידי עצמים או תהליכים אחרים לשם הבנת המחשבה המשיחית האפוקליפטית אני מתייחסת במספר מקומות. ראו למשל: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב 2003, עמ' 30–31.

75 ראו מהדורת ר' שץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ז, עמ' 3. שם הוא תוהה מדוע המגיד אינו קורא שפת חיות כבעש"ט, והוא עונה לו כי הוא יכול לעשות זאת אך הוא צריך לייחד ייחודים לשם כך. מכל מקום, בכך משתמע פער בין הרב לתלמידו בעיני הצופה במגיד ובבעש"ט.

76 טווח החלות של המונח סגולות רחב מאוד והוא יכול להתייחס גם לסגולות לשם כישורים מנטליים ורוחניים. במקרה כזה הקונטקסט הוא הקובע את אופן השימוש המדויק במונח, ואכן הסגולות נזכרות באיגרת בקשר לאריכות הזמן, דהיינו הן עשויות לקצר את הדרך לתהליך ההשגה הרוחני. להערכתך,

ועליות נשמה אינם רק בעלי ערך של התגלות, והייחודים הם גם בעלי ערך תאורגי בזרם את חיסול כוחות הרע. הרעיון שביטול הקליפות יביא לגאולה אופייני כידוע לקבלת האר"י.<sup>77</sup> בייחודים של הבעש"ט נראה שהייתה כרוכה מעיקרו של דבר גם בשורה חדשה. הבעש"ט הוסיף עליהם ממד נוסף של עריכת ייחודים גם בדיבור של חולין, והדבר קשור בכל תפיסת הדיבור והשפה שלו.<sup>78</sup> ואולם המסר מן הטיפוס הזה לא סתר את שאר הוראות הייחוד המורכבות שהיו בידו והתקיימו בעבודתו. בעניין הייחוד לא התקיים רצף פשוט בינו לבין דור תלמידיו, המגיד וממשיכי דרכו, אלא רצף של קטיעות, ואף בהמשך עלו מגמות של רצון לחזור ולשחזר מחדש את דרכו של הבעש"ט.

הגדרתי לעיל מהי 'עליית נשמה' של הבעש"ט לפי הבנתי. הבהרתי כי אף שמונח זה נשתגר אצל כמה ממוביליה של התנועה החסידית, אל לדבר זה בלבד. מקורו נעוץ בעולם המיוחד של הבעש"ט ומשמעו המדויק הוא מצב של טרנס רצוני אקסטטי וחזוני, שאצל הבעש"ט נשא מאפיינים של מצב איחוז (possessed).<sup>79</sup> אני משתמשת במונח טרנס רצוני בכדי להבליט שאצל מיסטיקאים אקסטטיקונים הכניסה למצב האיחוז רצונית: היא קשורה בפרוצדורות מובנות או ספונטניות החותרות להגיע למצב האיחוז. הווה אומר, אין שייכים לכאן יוני-מיסטיקה, דבקות מאחדת או מיסטיקה עלפונית בסגנון המוכר לנו מבית מדרשו של המגיד, ואף לא עדויות על חלומות ושיטוטי נפש במרום בזמן חלום. לענייננו, הבעש"ט אינו מאמין למעשה שסוג כזה של עריכת עליית נשמה יכול להיות מופץ ברבים. זוהי אמירתו כפשוטה. האם הבעת אי אמון זו יכולה להשתלב כתוספת מאוחרת של תלמידי המגיד? סביר יותר שישמיטו אותה, שכן בימיהם כבר התפתחה החסידות לכלל אותו 'היפוך פירמידה', שבו החוויה המיסטית היא הצעד הראשון במערכת הדתית (מעין מימוש ה'בלתי אפשרי' בעיני הבעש"ט), והם אף לא חשו ולא חידדו את הפער בין עליית הנשמה של הבעש"ט לבין עליית הנשמה לגבי דידם. הבדל זה נעוץ בין היתר בקיומם של שני דפוסי מיסטיקה אקסטטית במיסטיקה היהודית: האינטרוורטי והאקסטרוורטי. הראשון קשור בהתפשטות הגשמיות ובאקסטזה עלפונית והשני קשור במצבי השתוללות, במצבי איחוז, ובדפוסים חזוניים של ראייה ושמיעה.<sup>80</sup> בדור המגיד ותלמידיו עולה בעצמה הדפוס של התפשטות הגשמיות עם וריאציות חדשות וייחודיות, שאין כאן המקום להאריך בהן. אכן, בדורות הבאים החלה להסתמן עלייה מחודשת של חוויות ראייה וחוויות

אף שסגולות משמען לפעמים גם רפואות, הרי בהקשר המסוים של האגרת אין בריאותו של הגוף נזכרת באגרת כחלק ממהלכי הגאולה. לדעה שונה השו: אידל (לעיל, הערה 7), עמ' 212–220.

77 עיינו: י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג; תשבי גם היה הראשון להדגיש כי מה שנמסר לבעש"ט בידי המשיח הוא תוכן הקשור מהותית לעולמו של בעל שם. ראו: הנ"ל, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 6), עמ' 31.

78 התייחסות יסודית לנושא השפה והדיבור אצל הבעש"ט, המצויים בין מרחב האור הגנוז (הדיבור הקדוש בתורה ובתפילה) לבין הדיבור השבור (הקדושה הטמונה בכל דיבור חולין), ראו במאמרי על הבעש"ט (לעיל, הערה 39), בפרט עמ' 45–46. ראו גם להלן, הערה 114.

79 במאמרי 'החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות: אינטרוורטי ואקסטרוורטי' – אני עצמי ושפת הגוף, המבע התיאולוגי והמבע הסיפורי – פרדיגמות ראשונות לדיון, דעת, 55 (תשס"ה), עמ' 81, נשמט בגוף הדברים תציה של השורה. הניסוח המלא של טיעוני הוא: ואשר אין לזוהו עם מצב של איחוז בלא להעמיד פרמטרים חדשים לדיון במצב טרנס רצוני, כפי שגם עולה מן הכתוב בהערה שם.

80 עיינו: פדיה, שם, עמ' 79–82.

אקסטטיות אקסטרורטיות, לעתים מתוך קישור מודע לדרכו של הבעש"ט ורצון לחזור אליה.<sup>81</sup> תופעה מקבילה קיימת גם בנושא הייחודים,<sup>82</sup> אך אין להבין את הדבר כרצף ישיר ופשוט עם מסורת הבעש"ט, והדבר נובע משילוב של נטייה אישית ושל מגמה מודעת ליניקה ממורשת הבעש"ט גם בצינורות ספרותיים.<sup>83</sup> מכל מקום תופעות מאוחרות אלה אינן רלוונטיות כדי להגדיר את העמדה של תלמידי המגיד כלפי האיגרת ב-1780.

הבעש"ט אינו רואה אפוא כדבר ראלי שאנשים יוכלו לעשות עליות נשמה רצוניות כמוהו בזמן קרוב וסמוך אליו. ניתן ללמוד מכך גם על מודעותו לנדירות התופעה של הטרנס האקסטטי היוזם ועל כן הוא מצטער כל כך. ואולם אז שבה ונתקרה דעתו של הבעש"ט: 'אך ממה שלמדתי שם בהיותי שם שלושה דברים סגולות והשלשה שמות הקדושים והם בנקל ללמוד ולפרוש ונתקרה דעתי'. הוא למד שם שלושה דברים, וייתכן שמדובר כאן בשימוש בשמות תואר נרדפים, דהיינו שלושה דברים שהם שלוש סגולות, שהם שלושה שמות קדושים, ואולי אף שלושה עניינים שהם: דברים, שמות וסגולות. נפנה את תשומת לבנו לסגולות.

#### 1. סגולות

השמות והסגולות תכליתם, על פי הצעתי, לשמש קיצור דרך, שיאפשר לכול להיות כמו הבעש"ט, כלומר לבצע ייחודים ועליות נשמה כמוהו.<sup>84</sup> הייחודים הם אחת הבשורות החשובות של הבעש"ט.<sup>85</sup> ה'סגולות' הוא מונח המכוון אותנו ישירות לעולמו של בעל שם,<sup>86</sup> אלא שיש לנסות לבאר מן האיגרת מה משמעות המונח סגולות. הצעתי היא שהסגולות באות לעקוף דרך ארוכה יותר, המבוססת על לימודים ועל התפתחות פנימית של כל אדם ואדם. הסגולות אמורות לאפשר מעין 'האצה' מנטלית והן קשורות קשר ישיר לתלונתו על אריכות הזמן. הסגולות להחשת היכולת של אדם ממוצע להגיע לידי עשיית ייחודים ועריכת עליות נשמה הן שהניחו את דעתו של הבעש"ט, וכך יש להבין לדעתי את תפקיד הסגולות בהקשר הנוכחי. תופעה זו של סגולות המשמשות קיצור דרך מוכרת מן הטקסט מספרות ההיכלות המכונה 'שר תורה',<sup>87</sup> טקסט יסודי ומכונן בעולמם של בעלי שם המצוטט הרבה בספריהם (ומופיע גם בנוסח האגדי של פתיחת שבחי הבעש"ט).<sup>88</sup>

81 למן החווה מלובלין ועד הרבי מקומרנא, ואכמ"ל.

82 כפי שצינתי במאמרי, שם, פרוצדורות מיסטיות ספונטניות ובלתי מובנות הכרוכות בשפת הגוף, בחוויה ובעבודה בגשמיות קיבלו בדורות הבאים של החסידות משמעות תאורגית, וגם סוגיית הייחודים קשורה לנושא זה, כלומר אין לראות בה רק המשך רציף של דרך הבעש"ט, ואכמ"ל.

83 הספר נתיב מצוותיך ואוצר החיים, לר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספארין, ירושלים 1985, הוא למעשה לימוד טקסטואלי של משנת הבעש"ט מתוך כתבי ר' יעקב יוסף, ואכמ"ל.

84 השו"ג הדיון שמציע לוונטל (לעיל, הערה 13), עמ' 5-27.

85 על תפיסת הדיבור של הבעש"ט ראו לעיל, ליד הערה 78, ולהלן, בחתימת המאמר. ועיינו: ר' וקס, הייחודים בהגותו של ר' חיים טירר משרנוביץ, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, 2001, עמ' 87-94.

86 כך הדגיש תשבי, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 6), וכך מדגיש גם אידל, מיסטיקאים (לעיל הערה 7).

87 על פי טקסט זה, בני ישראל שופכים תרעומת לפני אביהם שבשמים: 'צרות הרבה הפלת עלינו טורח גדול ומשאוי גדול, אמרת לנו בנו לי בית אף על פי שאתם בונים, עיסקו בתורה...'. בפיו של הקב"ה



להערכת הבעש"ט מספר באיגרתו שקיבל תשובה העולה בקנה אחד עם עולמו כבעל שם ומקיימת זיקה מוחלטת לטקסט של 'שר תורה'.<sup>89</sup> השימוש בשמות ובחותמות בטקסט של ההיכלות בא לאפשר לעמי הארץ (או למצער למאגיקונים) להיות במעמד שווה לתלמידי החכמים על ידי האמצעים המאגיים. לכן המלאכים מתנגדים ליציאתו של הרז: 'אם רז זה יצא לפניך נשוו קטן כגדול וכסיל כחכם'. בטקסט של הבעש"ט יביא העיקוף לידי שוויון בנגישות לחוויה המיסטית ('יחודים ועליות נשמה'), דהיינו יעזור לתלמידי החכמים להיות כמיסטיקנים. ההבדל במושג בחיים בין זמן חיבור טקסט שר תורה למאה ה'י"ח משתקף בשוני במטרות בד בבד עם הדמיון המוחלט בפרקטיקה.

הבעל שם טוב עצמו נמצא במצוקה ובציפייה למשיח, וגם הוא קיבל פתרון מחיש זמן: הוא קיבל מן המשיח או במתיבתא דמשיח שמות וסגולות לעקיפת הלימוד המובנה. זמן רב ייקח עד שכל יחיד ויחיד יוכל להגיע לרמה דתית שתאפשר לו לערוך ייחודים ועליות נשמה כמו הבעש"ט. העיקוף בא ולוור את אותה תכלית שוויונית. זהו בעיני ההסבר הנכון להבנת משמעות הסגולות באיגרת הבעש"ט. חשוב להזכיר שסגולות כאלה אכן מופיעות גם בספרות בעלי השם של התקופה. אחת המטרות העיקריות של הסגולות הייתה ליצור קיצורי דרך ולוור את כישורי הזיכרון והלמידה. וכאן הבעש"ט רומז שקיבל סגולה שתאפשר גם לאדם ממוצע מחברתו ('אנשי גילי' ובכ"י וילנה: 'אנשי סגולה') להגיע לכישורים מיסטיים ואקסטטיים: ייחוד ועליית נשמה. בנקודה זו של האיגרת מספר הבעש"ט כי אפשרות זו הרגיעה אותו לזמן מה: 'ונתקרה דעתי וחשבתי אפשר על ידי זה יוכלו גם כן אנשי גילי לבוא למדרגה ובחינה כמותי דהיינו בהיותם יכולים לעליות נשמות וילמדו וישיגו כמו אני' (כך בנוסח דפוס קורץ ואילו בכ"י וילנה: 'בהיותם יכולים להעלות נשמות בשמים' – או: 'בשמות'). מדובר בפירוש על כך שבעזרת הסגולות יגיעו בני גילו של הבעש"ט (נראה שכוונתו לאנשים הסובבים אותו, ואם לא כערכו ממש אזי אנשי סגולה, כמשתמע מן הפנייה לר' גרשון) למדרגתו: עליית נשמה, לימוד והשגות. ואולם שוב ה'דלת' נטרקת. הבעש"ט מספר כי סברה זו שהרגיעה אותו אף היא נדחתה בידי המשיח: 'ולא נתנה רשות כל ימי חיי לגלות זאת ובקשתי עבורך ללמד אותך ולא הורשיתי כלל ומושבע ועומד אני על זה'. והרי ר' גרשון השתוקק לקבל את סגולותיו של הבעש"ט, ובמוקדן העלאת נשמות, כפי שמסופר בשבחי הבעש"ט.

שם המחבר תשובה מנחמת: 'אני יודע מה אתם מבקשים ולבי הכיר מה אתם מתאווים, תורה מרובה אתם מבקשים והמון למודים ורוב שמועות לשאול הלכה אתם מצפים... להושיב ישיבות... ואם תזכו לחותם זה, להשתמש בכתר, עם הארץ לא יהיה בכם וכסיל וטפח לא ימצא בכם'. ראו: א"י ורטהיימר, בתי מדרשות, ירושלים תשמ"ט, א, עמ' קיג-קטו; ההדגשה שלי. וראו: שפר (לעיל, הערה 69), סעיף 282, L228.

88 שבחי הבעש"ט, מהדורת רובינשטיין (לעיל, הערה 64), עמ' 46, סימן ג. ועיינו למשל: מפעלות אליקים, זאלקווא תפ"ה, סימן ש.

89 לעיון רחב בטקסט זה ראו: M.D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1996

## 2. ההשבעה בולמת את מימוש הסגולות ואת מימוש עת הקץ

הבעש"ט לא הורשה לגלות את הסגולות לזירוז יכולתם של אנשים לערוך עליות נשמה, המובילות הן ללימוד והשגה הן לביטול הקליפות. תקוותיו לגאולה עזות מאוד אך הגאולה מורחקת אל אופק בלתי ידוע. לא זו בלבד שהוא לא הורשה לגלות את הסגולות אלא אף 'הושבע' על כך בידי המשיח. שבועה בהקשר זה היא מונח טעון, שכן הבעש"ט כמאגיקון עסק לעתים קרובות בהשבעות כצורת תקשורת (יש לציין כי כפי שהשאמאן 'אוסר' הוא עלול אף 'להיאסר' בידי כוחות עליונים) ואף נכנס לחוויה של עליית הנשמה על ידי השבעה, והנה הפך להיות מושבע בעצמו. השבעה הבעש"ט שואבת מעולמו כמאגיקון, מצד אחד, ומצד שני, משמעותה עיכוב הקץ, ומוכר השימוש במונח שבועה ביחס לאיסור דחיקת הקץ.<sup>90</sup> הטקסט הזה מלמד, כמשיח לפי תומו, על אמיתת ברורה המשתקפת מכל ספר שבחי הבעש"ט ומעיון מדוקדק בכתבי המגיד: הבעש"ט הוא יחיד ומיוחד בעריכת מצבי טרנס רצוניים בעלי אופי חזוני, תאורגי ואקסטטי.<sup>91</sup> ברמה של החוויה המיסטית האקסטטית, יש פער בלתי ניתן לגישור בין כישורי הבעש"ט כעורך עליות נשמה ובין אנשי גילו (!), דהיינו אפילו מקורביו ואנשי חבורתו, שאינם מסוגלים לפעול לפי הדגם האקסטטי שלו.

## ט. עדות האיגרת בנושא האקסטזה

האם יש אפשרות שהאיגרת משקפת יצירה מאוחרת של המבנה האקסטטי? גם מן הפן המיסטי לפנינו קטע אופייני ביותר לסגנונו המיוחד של הבעש"ט, הכולל את כל היבטיו של עולמו כבעל שם. יש התאמה בולטת בין כל מרכיבי תמונת עולמו: הן הליכי ההכשרה שהוא נוקט בהם הן תכני התגלותו. הווה אומר, עליית נשמה היא סיפור המסגרת של האיגרת ובמרכזה ניצב חזון המגלה לו את חשיבותן של עליות הנשמה (מעבר לחשיבותן לפרוצס המשיח, הן יוצרות את מצב התענוג בעולם האלוהות, ומושג התענוג הוא ציר מרכזי בתפיסתו). כל פרט ופרט מגלה אפוא קוהרנטיות עם שאר המרכיבים. קוהרנטיות מתגלה גם בין כל חלקי האיגרת לחלק שנטען כי נשתל בידי תלמידי המגיד; כוונתי להתאמה שבין דברי המשיח האומר שיוכלו 'הם' לעשות כמו הבעש"ט, דהיינו ייחודים ועליות נשמה, לבין עצת הבעש"ט לר' גרשון שבכל דיבור ייחד שם.<sup>92</sup> כל הטוען להמצאתו של מהלך כה מפותל בידי תלמידי המגיד – עליו הראיה. הרבה יותר סביר להניח שקטע אשר כזה יושמט בתקופה מאוחרת יותר לאור הגישה המאפיינת את המגיד ותלמידיו.

90 בבלי, כתובות קיא ע"א. לשם דיון בהשתלשלות רעיון שלוש השבועות בהגות היהודית ראו: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: ציונות, משיחיות ורדיקליזם דתי בישראל, תל-אביב תשנ"ג.  
91 קווים ראשונים לניגוד שבין שני אופני החוויה המיסטית עם שתי שפות גוף הקשורות בהן ראו: פדיה, החוויה המיסטית (לעיל, הערה 79), עמ' 73-108. על דחף ההעלאה והעלייה של הבעש"ט, הרלוונטי גם לתפיסת הדיבור שלו והקשור לסוגיית היחס לאור אין סוף, ראו: פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39), עמ' 70-71.

92 מפת אורכו של המאמר לא דנתי ביחסים בין ר' גרשון לבעש"ט ואייחד להם במה נפרדת.

אפשר לעמוד על מספר קשיים, מכיוונים שונים, שהקטע הזה יכול להציב בפני עורך מאוחר. העניין החשוב ביותר, שלא ניתנה עליו הדעת במחקר, הוא טיפוס זה של עליית נשמה: זהו טיפוס מובהק של טרנס העונה על המאפיינים של מיסטיקה אקסטטית אקסטרורטרית.<sup>93</sup> טרנס של מיסטיקה אקטיבית, המכיל חזון בעל תכנים קומוניקטיביים הנוגעים למסרים אפוקליפטיים, קהילתיים וחברתיים,<sup>94</sup> אינו הולם את מבנה החוויה המיסטית הנפוץ אצל המגיד ותלמידיו. חווייתו המיסטית סבבה סביב התפשטות הגשמיות, דהיינו מצבי עילפון שכיסו על מצבי טמיעת התודעה באלוהות, כמצטייר לא רק מכתביו שלו אלא גם מספר שבחי הבעש"ט עצמו.<sup>95</sup> כאמור לעיל, בדורות מאוחרים יותר של החסידות עלו גם דפוסים אקסטטיים אקסטרורטריים הקשורים בממדים שונים וחלקיים של ראייה: 'ראייה בהירה' (כגון החווה) או חזונות ממש (כגון האדמו"ר מקורמנא), אבל לטרנס ממש כעין זה של הבעש"ט שוב לא היה בהם מקום מרכזי.

דגם זה משיק לדפוסים מיסטיים שונים ומגוונים במסורת המיסטיקה היהודית.<sup>96</sup> כפי שכבר ציינתי במקום אחר,<sup>97</sup> המונח עליית נשמה בעולמו של הבעש"ט היה זהה לחלוטין לטרנס מן הטיפוס השאמאני. הדיון בטרנס זה משיק לדיון במצבי איחוז כלכל (spirit possession), אך הוא דורש גם העמדת פרמטרים חדשים לשם בירור מצבי האיחוז בתוך עולמו של השאמאן הדתי ביהדות מתוך נקודת המבט של הדיון בחוויה המיסטית הכוללת מצבי טרנס. במילים אחרות, מצב האיחוז הוא פרט בתוך חווייתו הכוללת של הבעש"ט, ויש להיזהר בשימוש בו בלא הגדרה או יחד עם איחוז לא רצוני סתם. ייחודו בכך שקיימת חתירה מודעת להגיע אליו, בדומה לשאמאן בכלל. כאשר אני משתמשת אפוא בביטוי 'טרנס רצוני' כוונתי לחוויה של יציאת הנשמה מן הגוף במקביל לסימני איחוז קיצוניים של הגוף. הפרודורות שהובילו למצב זה היו, לעתים קרובות, התפילה, הצגת שאלה או רצון לברר דבר מה. במצב זה נחו תכני ראייה ושמיעה שונים שהבעש"ט דיווח עליהם משחלף מצב האיחוז, שהחתירה אליו הייתה הרבה פעמים רצונית.

זאת ועוד, נחסמה גם המסירה של הכלים המאגיים האמורים להחיש את יכולת הביצוע של עליות הנשמה: סגולות ושמות. האגירת מעידה על התמורה שחלה בתמונת העולם. קיימים ויכוחים במחקר אם האגרת מציעה דרך ישנה או דרך חדשה.<sup>98</sup> להערכתי, אין זו שאלה כלל, הואיל והאגרת מציעה עדות על טרנספורמציה בתמונת עולם. נדירותו של מסמך מרתק זה קשורה בעצמת הדיבור הישיר והנפלא כל כך של הבעל שם טוב: תוך כדי דיבורו ועדותו על

93 עיינו: פדיה, המראה והדיבור (לעיל, הערה 14), עמ' 4-1; הנ"ל, החוויה, שם, עמ' 79-82.

94 עיינו: פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39), עמ' 23-75.

95 עיינו במאמרי החוויה המיסטית (לעיל, הערה 67), עמ' 82-79; J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 69-94; ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוואליטטיים במחשבה החסידית במאה ה'י"ח, ירושלים תשכ"ח. הבחנותיה של ש"ץ חשובות אך חריפות ומכלילות יותר על המידה לכיוון המיסטיקה הקוואליטטיית.

96 השו: ר' אליאור, ר' יוסף קארו ור' ישראל בעש"ט: מטאמורפוזת מיסטיקת השראה קבלית והפנמה רוחנית, תרביץ, סה (תשנ"ז), עמ' 671-709.

97 ח' פדיה, 'עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט, מאגיה, מיסטיקה, הנהגה', ציון, ע (תשס"ה), עמ' 263.

98 עיינו: דינור, במפנה הדורות (לעיל, הערה 4); תשב"י, הרעיון המשיחי (לעיל, הערה 6); אידל, מיסטקאים (לעיל, הערה 7), עמ' 215.

עצמו ועל מחויבותו לקהלו הוא משקף בצורה כל כך חיה ובלתי אמצעית זרמים תת קרקעיים שהוא מודע אליהם כמיסטיקאי מהפכן. אין מהפכן רק אדם הפותח פתח לעתיד אלא גם זה שמסקרן לעמוד על תפיסת העבר שלו. אכן, הייתה לו קריאת עבר אחרת. הוא העמיד מסורת שולית במרכז הבמה היהודית, אבל עדיין היה שייך למסורת זו ושיקף אותה. הוא הפך את הדף. רשרוש הפיכת הדף הכבד הזה מיוצג באיגרת, ובכך טמונה עצמנה: היא חולשת על עבר ועל עתיד גם יחד, ודווקא משום כך היא מספקת לחוקרים אמת מידה חשובה להרבה מן הטרנספורמציות וההמרות של דפוסים דתיים, מיסטיים, אקסטיים, משיחיים ומאגיים שחלו בחסידות.<sup>99</sup>

### י. סיבה נוספת להשמטה: חיפוי על איחור הקץ

אם נמשיך ונבחן את האפשרות התאורטית שעורכי נוסח פרנקל-באומינגר השמיטו במכוון את הקטע הנדון, אזי ייתכן שעשו זאת דווקא מפני שלא היו מעוניינים לשמוע על איחור הקץ, שהרי דפוס ההתפשטות וההפצה הפך לעורק החיים המוביל של התנועה. כמו כן לא היו מעוניינים להבליט את האליטיסטיות של הפעילות המיסטית שבה מותנה בוא המשיח. בנוסח המאוחר נשאר המשפט 'עד שיתפשט תורתך', נשארה ההבטחה ונשארה הלגיטימציה לפעולה האינטנסיבית של הפצת הבשורה – וכל אלה אכן מאפיינים את המגיד ותלמידיו.<sup>100</sup>

גם אם הבעש"ט מבטא את כיסופיו לבוא המשיח, הרי יחד עם זאת הוא מבטא הכרה כואבת שעת הקץ רחוקה. משמעות זו של הקטע עולה בקנה אחד עם קטעים רבים המאפיינים את הבעש"ט, אף שאינה מופיעה בשום מקום. צריך כישרון המצאה מיוחד במינו כדי להיכנס לרוחו של הבעש"ט לשם המצאת כל הדיון הזה בסביבות שנת 1780, שהרי הוא הולם את רוח הבעש"ט בשנת 1750, את סגנונו הנאיבי משהו ואת תודעת הגדלות שלו. כמו כן הוא מציג תיאור מושלם ומובנה לפרטיו של טרנס חזוני אקסטי בעל ממד סיפורי ההולם את תמונת תקופתו של הבעש"ט (שהשתנתה לחלוטין תוך כמה עשורים), וכל זאת עשר שנים לפני מותו, כשרעיון של תנועה חסידית לא היה קיים כלל בתודעתו ונראה לו תמוה ורחוק: 'מתי אפשר זה להיות?' המקורות על הבעש"ט דלים ומצומצמים, ואינני מוצאת כל סיבה לרושש אותם בנימוקים רופפים הבנויים כמעשה סברה על גבי סברה.

### יא. משיחיות ואנטי משיחיות

הדיאלוג עם המשיחיות באיגרת הוא כה מובהק עד שלמעשה כל החוקרים מסכימים בדבר עצם קיומו. אטקס הציע שהאיגרת נשאה אופי לא משיחי.<sup>101</sup> אפשר להסכים עמו מתוך הטיעון כי להיות לא משיחי בתקופה כזאת פירושו להיות אנטי משיחי. אני סבורה שהאיגרת מציגה

99 השוו גם טיעוני בביקורת על אטקס (לעיל, הערה 97), עמ' 262–263.

100 עיינו: פדיה (לעיל, הערה 47), עמ' 353–356.

101 אטקס, בעל השם (לעיל, הערה 2), עמ' 88–96.

כיוון המתנגד למשיחיות אקוטית, כיוון אנטי משיחי, שהקשרו הכללי חייב להתחשב במרכזיות של השבר הנורא של השבתאות בתודעת הבעש"ט.

"יאמר מיד כי אינני סבורה שלהגדרה כזאת של האיגרת יש השלכות גורפות על הדיון במשיחיות בראשית החסידות. לטעמי, הוויכוח המחקרי נתלה בראשיתו יותר מדי בשאלת המשיחיות של האיגרת, ונראה כי עמדת הבעש"ט בסוגיית המשיחיות כפי שנוסחה באגרת התקבלה על דעת המגיד ממזריטש עצמו. לעומת זאת על תלמידי המגיד אין כל אפשרות לדון יחדיו. הם לא השתייכו בהכרח למחנה זה או אחר ואף לא מיזגו בין כתבי המגיד לכתבי ר' יעקב יוסף. יש פנים להניח שאכן התנהל ביניהם דיסקורס חריף בסוגיית המשיחיות, אך נושא זה טרם זכה לדיון הראוי לו (אכן, ברור מעמד המשיחיות בראשית החסידות נעוץ בחשיפתו של דיסקורס זה, גרעינו והילתו בקשת רחבה של כתבים). מכל מקום, המשיחיות במובנה האקוטי יותר שבה ופעפעה לאורך תולדות החסידות בזרמים שונים ובקרב אישים רבים, למן דור תלמידיו של המגיד, עבור לר' נחמן מברסלב, המשך במאה ה"ט וכלה בחב"ד בדורותינו.<sup>102</sup> הבנה טובה של ראשית החסידות ושל המשכה חייבת לקחת בחשבון שאין לנו כאן 'מוצר' הומוגני אלא תערובות ותרכובות חברתיות, רעיוניות ודתיות שונות.

כיצד משתמשים אפוא במונח 'משיחי'? על שום מה ומדוע זוכה קטע של האיגרת לכינוי משיחי? האם רק בשל העובדה שמופיעה בו דמות המשיח? שהרי הוויכוח, המופיע כאן באצטלה של טענות וראיות ביבליוגרפיות, הוא התעוררות מחודשת של הוויכוח על אודות המשיחיות בראשית החסידות. היות שחלק עיקרי של הדיון בסוגיית המשיחיות בראשית החסידות התבסס על האיגרת, עלי להעיר הערה עקרונית: מספר רעיונות וחוויות יסוד בתאולוגיה ובהיסטוריה היהודית עשירים וכבדים מדי מכדי להיות מיוצגים במונח אחד, שמשמעותו מתורגמת מיד למונח אחר, ואין לדון בהם תוך שימוש במונח אחד.

בחקר היהדות במושגים של היסטוריה אינטלקטואלית, הגישה המערכתית לחקר הדת<sup>103</sup> היא בבחינת הכרח. אציין את המרכיבים של המערכת המשיחית ביהדות: (א) תחושה דוחקת של קץ הזמן או תחושה אנת'רופוסטית של התחלת עידן; (ב) מימוש השיבה לארץ ישראל; (ג) קיומה של דמות גואלת (משיח); (ד) קיומה של תודעה גואלת (תודעה עצמית של תפקיד המשיח או של תפקיד אחר בתהליך הגאולה); (ה) קיומה של תאוריה בדבר תהליך הגאולה וקביעת השלב בחוליות התרחשותו (הגדרת הפרוצס); (ו) תפיסה היסטוריוסופית וקביעת תפקיד האינדיבידואל המתאר אותה וזמנו בתוך הרצף ההיסטוריוסופי; (ז) נקיטת מעשים במציאות: בעלי אופי מחיש או אופי מתנגד ומעכב; (ח) נקיטת מעשים סמליים, תאורגיים או מאגיים המכוונים לגאולה; (ט) קיומה של תנועה; (י) יצירת אידאולוגיה בתוך המציאות; (יא) הגדרת אקטיביות או פסיביות ביחסי אלוהים-אדם; (יב) אקטיות, אקטואליות ורלוונטיות. הווה אומר: המילה 'משיח' עצמה אין בה כדי לקבוע שקטע מסוים הוא בעל אופי משיחי

102 דיון כללי בחסידות ראו: י' דן, המשיחיות היהודית המודרנית, תל אביב תשנ"ח.

103 פדיה, הרמב"ן (לעיל, הערה 74), עמ' 62; הג"ל, 'ארץ זמן מקום: אפוקליפסות של סוף ואפוקליפסות של התחלה', ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשס"ה, עמ' 570-568.

יותר מאשר כל קטע אחר. קטע יכול להיות 'משיחי' ביותר ללא אזכור המילה משיח. על כן יש להגדיר קבוצה, כעין קבוצה מתמטית, תוך כדי הגדרת היחס בין אבריה. כל המרכיבים האלה אינם חייבים להתקיים בכפיפה אחת, אך יש להגדיר תמיד מה מהם מתקיים ובאיזו צורת ארגון, דהיינו מה נקודת הכובד של ארגון מערכת המושגים. הדיון המתנהל סביב שאלת המשיחיות בחסידות ומתרכז בפועל בגורם אחד לוקה אפוא בחסר. קיומו של מרכיב אחד מן המערכת (עלייה לארץ ישראל ואפילו הופעת המשיח) אין די בו כדי לקבוע משיחיות ויש תמיד לבחון את מכלול הגורמים. דרושים לפחות שני רכיבים והגדרת דחף בכדי להגדיר מערכת דינמית.

### יב. בין התגלות למשיחיות

עד כה בדקתי את האיגרת כעדות על החוויה האקסטטית וכעדות על המשיחיות. עתה ברצוני לטעון כי אין זה מקרה ששני היבטים אלה מופיעים יחדיו. האיגרת משקפת סוף של תקופה שלמה מבחינת המקום והקשר שבין משיחיות להתגלות שהיה כה מרכזי בשבתאות. הבעש"ט זוכה להתגלות המשיחית, והוא עצמו, כפי שמופיע באיגרת, ממלא את תפקיד הטרנספורמטור של הפרויקט המשיחי לתחום התפילה ('ייחודים') והחוויה המיסטית ('עליות נשמה').<sup>104</sup> בשבתאות הייתה ההתגלות האקסטטית האקסטרורטרית שלובה ואחווה בבשרות המשיחיות, ברצף עם מבני חוויה שהתפתחו מאז דור הגירוש.<sup>105</sup> אצל הבעש"ט ההתגלות האקסטטית האקסטרורטרית בזמן התפילה תמכה בשליחותו הציבורית וביכולותיו לגאולת נשמות. היות שהבעש"ט ממשיך את הרצף המבני של החוויה (=התגלות ומשיחיות) מבחינת כלים ושפה (=אקסטזה אקסטרורטרית קבל עם ועדה, בעלת מסר מילולי ותוכן ויזואלי קומוניקטיבי), יש משמעות לכך שדווקא במסגרת החזון האקסטטי עצמו הוא ניתק מן הקשר (של צבת בצבת אחווה) בין התגלות ובין משיחיות, קשר השלוב מזה כמה דורות במבנה החוויה הזוה. אין אפשרות שלא להעמיד את הדברים גם בקשר לדיאלוג שבין חזון לחזון. זהו סוג קריאה נוסף של טקסט. לדעתי כל מעשה קריאה של טקסט מסוים קשור בהגדרת הסביבה הטקסטואלית הרלוונטית לקריאתו. קריאה כזאת מבהירה יותר את הצד האנטי משיחי שבאיגרת. חזון המרכבה הדיאלוגי שמדובר בו הוא חזונו של נתן העזתי המוביל אותו להכרה בשבתי צבי כמשיח.<sup>106</sup> נתן רואה בהקיצ' בחזון שנמשך כיממה, במצב של רעד גופני מתוך ביטול

104 השוו: פדיה, החוויה (לעיל, הערה 79), עמ' 105-108; הנ"ל, ביקורת (לעיל, הערה 97), עמ' 262-263, על המעבר של המערכת המשיחית מן השבתאות אל החסידות.

105 עיינו העדויות המובאות אצל ח' ביינארט, פרקי ספרד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 245-246, 694-715. וראו לעת עתה במאמרי ארץ זמן מקום (לעיל, הערה 103), עמ' 577-578; הנ"ל, היום האחרון (ספר היובל למוקי צור, בדפוס).

106 יבאותה שנה אחר שנתעורר כחי במראות מלאכים ונשמות קדושות בהיותי בהפסקה בפרשת ויקהל ואני סגור בחדר מיוחד בקדושה ובטהרה אחר שהתפללתי תפילת לחש בבכי גדול בהיותי עסוק בתחנונים הנה ורוח על פני יחלוף תסמר שערתי בשרי וארכובתי דא לדא נקשן צפיתי המרכבה וראיתי מראות אלהים כל היום ההוא וכל הלילה ואז נבאתי נבואה גמורה כא' מן הנביאים כה אמר ה' ונחקק בליבי בבירור גמור על מי היתה נבואתי וגם שהוא מוכרח שיהיה חי וקיים לעד...

החושים ובעיניים פקוחות, דמות חקוקה במרכבה. הוא אינו משתמש לגבי מצב הטרוס שבו היה נתון במונח עליית נשמה.<sup>107</sup> עם זאת מה שראה במרכבה – את פני המשיח – נצטייר לו בדמות אישית מאוד של שבתי צבי, משמע פני המשיח במרכבה,<sup>108</sup> אך דיוקנו ארצי, ספציפי ואישי. לעומת זאת, אצל הבעש"ט אין המשיח בארץ, אינו מועתק אל הארץ ואינו הבעש"ט עצמו. הוא בשמים, בהיכלו, היכל קן ציפור.<sup>109</sup> האמת היא שאפילו דמותו של המשיח מעובדת באופן נינוח יחסית במתיבתא דרקינא (ללא הדגשת היותו אסור וסובל), המקום שאליו בא הבעש"ט לבקר. לא ניתן להבין זאת בלא להכיר בכך שיש כאן הפגשה של מספר מערכות: זו האפוקליפטית הקדומה, המתפרצת בדור הגירוש בעקבות פגישתה עם דפוסי האקסטזה שבספר הזוהר;<sup>110</sup> זו שהבעש"ט קשור אליה בקשר של לימוד מתוך ספרים עתיקים<sup>111</sup> ומושפע מגלגולי חוליותיה לאירופה, כאשר במקביל גם השבתאות עצמה היא אחד מביטוייה;<sup>112</sup> זו של

ושבו לא ראיתי מראה גדולה כזאת עד היום... וכן היה המלאך שנתגלה לי בהקיץ וגילה לי כמה ענינים נוראים'. ראו: ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב 1974, א' עמ' 166-173. עיינו גם: א' אלקיים, 'ארץ הצבי: לדיוקנה של ארץ ישראל בכתבי נתן העזתי', ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 128-185; אידל, קבלה (לעיל, הערה 59), עמ' 99. וראו לאחרונה: M. Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge, Mass. 2004, pp. 56-71; 2004, א' ש', משיח של גילוי עריות – היסטוריה חדשה ובלתי מצונזרת של היסוד המיני במיסטיקה המשיחית היהודית, תל אביב תשס"ב.

107 גם מן העדות המשלימה של ר' משה פיניירו עולה כך: 'ובהיותו מעוטף בטלית ותפלין נבטלו כל חושי, אמנם עיניו היו תפוחות והיה לו שכל זך מכל הימים שלפניו וראה כל הדברים כסדרם'. ראו: שלום, שם, עמ' 167; גולדיש, שם, עמ' 59-60. מן הדברים עולה תיאור של חוויה מיסטית שמרכיביה ביטול חושים וראייה של חזון, אם כי זהו מצב בהקיץ (אין הגדרה של עליית נשמה). כאן חזר אפוא המאפיין של ראייה בהקיץ בזמן תפילה.

108 בדיקה ברורה לרעיון העתיק של פני יעקב החקוקים בכסא הכבוד: הזיהוי כסא-מרכבה עתיק הוא בספרות הסוד. רעיון פני יעקב החקוקים בכסא מזהה גם בספרו של ר' נתן נטע שפירא, מגלה עמוקות, בני ברק תשמ"ב, עמ' עה. עיינו: א' וולפסון, 'דמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז', משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 131-185, ובפרט עמ' 145; א' פרבר-גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה"ג – 'סוד האגוז' ותולדותיו, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז, עמ' 312-313, 412.

109 פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39).

110 על דפוסי האקסטזה שבוזרה ומרכזיות המרכבה בהם ראו ספרי, המראה והדיבור (לעיל, הערה 16), פרק ה. על הרלוונטיות לבעש"ט ראו מאמרי, הבעש"ט, שם, עמ' 41-54.

111 עיינו התיאור שאני מציעה במאמרי, שם, עמ' 35-45. אני מדגישה שה'ספרייה' של הבעש"ט הייתה תלויה במקורות המרכבה: ספר היכלות, מעין חכמה, ברית מנוחה וכן קטעי אפוקליפטיקה ומרכבה מן הזוהר. עיינו גם: M. Kallus, 'The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice of Lurianic Kavvanot in Light of His Comments on the Siddur Rashkov', *Kabbalah*, II (1997), pp. 151-167.

112 כונתי למצבי האקסטזה והאיחוד ההמוניים שיש עליהם עדויות בתקופת השבתאות, אבל אין כוונתי להשפעת השבתאות' אלא לעדות על המבנה הנפשי והגופני של החוויה האקסטטית שהיה רווח בתקופה זו ונעזץ עוד בדור הגירוש. ראו לעיל.

ההווה הכללי, שאולי יש לו קשר של סמיכות למבנים שאמאניים במזרח אירופה;<sup>113</sup> וזו הסמוכה ברמה ההיסטורית, דהיינו המערכת השבתאית והפרנקיסטית, הנשענת גם היא על חוליות המקשרות בין אקסטזה לאפוקליפטיקה עוד מדור הגירוש.

מצירופם יחדיו של מבנים אקסטטים חזוניים ומצבי טרנס אפוקליפטיים אלה, שכולם אחוזים בשאלת המשיח, ואשר חזונות המרכבה וחומרי ההיכלות הם מצע בסיסי להתרחשותם, נראה לי שזוהי האמירה של בעש"ט: לא זו בלבד שאין משיח בארץ, אלא שעת הקץ טרם הגיעה. אני מבקר אותו בשמים, בהיכל קן ציפור, אני נמצא אתו במגע והוא מלמד אותי, אך שעת הקץ רחוקה. לא זו אף זו: הגאולה אינה קשורה ביחס שבין מנהיג מורם מעם לחבורה עממית הרבה יותר ממנו בדרגתה, המעריצה אותו והולכת אחריו. היא קשורה בהתפשטות שוויונית של הידע שתעלה את רמתם של בני אדם. השוואה למקורות קדומים אחרים<sup>114</sup> יש בה עניין רב כל עוד מכירים בכך שנקודת הכובד היא הדיסקורס המהותי המתנהל כאן עם השבתאים והפרנקיסטים. אכן, בזיקה אליהם מנסה הבעש"ט לשרטט דגם אחר של התפשטות חברתית ושל גאולה: התפשטות הידע; כלומר, בזיקה לכך שהמיסטיקה היהודית כבר נכנסה לשלב החדש בחייה – התלבשותה בתנועות חברתיות. הוא אינו מציע מניפסט לתנועה חברתית אבל הדיה של תופעה כזאת ודאי מיוצגים בתודעתו.

כפי שציינתי בעבר ואחזור ואטען ביתר חריפות, יש לראות את הבעל שם טוב כמי שפועל הן בתוך מערכת דימויים הן בתוך מערכת פרוצדורות מיסטיות-אקסטטיות (מטיפוס שאמאניזם-איחוז) המאפיינות את עולם האפוקליפטיקה והמרכבה,<sup>115</sup> שכן פנומן דתי יכול להופיע לא רק מתוך רצף לינארי עם תופעות דתיות הקרובות אליו יותר מבחינה היסטורית. בין שיאי הפרוצדורות האלה בעולם העתיק נציין את עליית הנשמה.<sup>116</sup> אחד המוטיבים הבולטים במדרש האפוקליפטי הוא היותו של המשיח בקן ציפור – לכוד, אסור ומוגבל עד עת קץ. הקישור בין שני המאפיינים האלה בעולמו המיסטי של הבעש"ט ברור למדי: במרבית עליית הנשמה שלו הוא פוגש במשיח ויש שהוא אף נכנס ממש לקן ציפור. השבעות הן הפרוצדורה העיקרית שמציעה ספרות ההיכלות לשם כניסה למצב של טרנס אקסטטי, וכבר הצבעתי על כך שהדומיננטיות של עולם ההיכלות והמרכבה אצל הבעש"ט מתבטאת בכך שבטקס החניכה של המגיד הוא בוחן אותו על ספר היכלות (שאותו המגיד לא הכיר!) וכן לומד בספר ברית מנוחה שנקשר לעולם המרכבה.<sup>117</sup>

113 נושא זה תובע מחקר מעמיק. ראו לעת עתה: M. Eliade, *Zalmoxis: The Vanishing God*, Chicago-London 1970, pp. 191-194; מוזכר אצל אידל, קבלה (לעיל, הערה 59), עמ' 338, הערה 137.

114 עיינו: אידל, שם, עמ' 220-213; "The Time of the End" Apocalypticism and Its Spiritualization in Abraham Abulafia', *Apocalyptic Time*, ed. A.I. Baumgarten, Leiden 2000, p. 158.

115 פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39), עמ' 50-54; הנ"ל, המראה (לעיל, הערה 14), עמ' 216-217.

116 עיינו: לוונטל, החקשרות (לעיל, הערה 13), עמ' 5-27. הערכתי היא שעליית הנשמה המיוצגת אצל מקובלי צפת היא על פי רוב בהקשר של חלומות ולילה, ואילו עליית הנשמה המיוצגת אצל מקובלי ירושלים היא בהקשר של מצבי טרנס ביום. נראה שההבדל נעוץ במינוח השונה של הסינתזה בין ענפי המסורות השונים, כגון ר' אברהם אבולעפיה והזוהר.

117 עיינו: פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39), עמ' 45-54; פדיה, המראה (לעיל, הערה 14), פרק ה.



על אף ההקבלה הפנומנולוגית הבולטת לעולם המרכבה, והתלות הבולטת בספרות ובמקורות של עולם המרכבה, אין הדברים נטולי תהליך התפתחות היסטורי או הקשר היסטורי. תופעות של אקסטזה חברתית ושל מצבי התנבאות והתגלות בעלי סמנים אפוקליפטיים הן מן המאפיינים המובהקים של דור הגירוש.<sup>118</sup> יש לזכור כי ספרות המרכבה הייתה מיוצגת מאוד גם בספר הזוהר, ובפרט בחלקיו השואבים מן המדרש האפוקליפטי<sup>119</sup> או המבטאים אקסטזה.<sup>120</sup> יש אפוא לראות מצבי איחוז המוניים בראשית השבתאות על רקע תופעות אקסטטיות אלה של תקוות גאולה, ואת פריחתם של מצבי טרנס ודיבוק במאות ה"ז-ה"ח על רקע תמונת עולם שבה עדיין יש משקל רב ליחסי גוף-נפש כיחסים בעלי אפשרויות צירוף שונות ומגוונות יותר. המאה ה"ט מסמנת למעשה ירידה, והמשך התופעה במאה ה"כ במזרח אינה אלא תנא דמסייע לקביעת הפריודיזציה לגבי יהדות אירופה.<sup>121</sup>

מחד גיסא, חוויות אקסטטיות חזוניות קיצוניות התקיימו להערכתי בחוג הזוהר, ומאידך גיסא, סמנים אפוקליפטיים הלכו וגברו בקבלה בדור הגירוש.<sup>122</sup> בדור זה כבר מסתמן השילוב ההולך ומחריף בין אקסטזה לאפוקליפטיקה, ועם עליית השבתאות ניתן להצביע על שילוב בין המרכיב האקסטטי לאפוקליפטי בדפוסים של מיסטיקה אקסטטית אקסטרורטית<sup>123</sup> המתרחשת בתחום הרבים ובדפוסים איחוז המוניים. בה בעת המשיכו להתקיים דפוסים אקסטטיים אליטיסטיים ברשות הפרט של המיסטיקאי – אצל קבוצות מקובלים מארץ ישראל במאה ה"ז. להערכתי במקרה זה שימשו מקובלי צפת ומקובלי ירושלים כשני אפיקים שונים של הבניית החוויה האקסטטית,<sup>124</sup> אבל גם הם נעו לבסוף בכמה מקרים אל הכיוון של מסר קולקטיבי,

- 118 ראו על כך לעיל, הערה 105.  
 119 כמו למשל זוהר, שמות ז ע"ב-ח ע"א, שהוא טקסט המרכבה המרכזי ביותר לחזון זה של הבעש"ט, ובו מופיע גם מוטיב עמוד האש המקשר בין שמים לארץ וגם תיאור ההיכלות ומשכנו של משיח. אני דנה בקטע זה ובאחרים כיוצא בו במסה על תפיסת הזמן וההיסטוריה בחוג הרמב"ן מול חוג הזוהר. ראו לעת עתה: פדיה, הרמב"ן (לעיל, הערה 74), סוף דבר.  
 120 למשל פרקי המתניתין בזהר. עיינו: פדיה, המראה (לעיל, הערה 14), פרק ה, הדן בשאיפה להתגלות כשאיפה להופעת המרכבה.  
 121 על תופעות אלה ועל הפריודיזציה שלהן ראו בספרי הנזכר בהערה הבאה. והשוו: מרק, מיסטיקה ושגעון (לעיל, הערה 62), עמ' 18–20.  
 122 עיינו ספרי שבהכנה: קבלה, חסידות ותמונת עולם; הנ"ל, היום האחרון (לעיל, הערה 105); הנ"ל, ארץ זמן מקום (לעיל, הערה 103), קווים ראשונים של גישתי לסוגיית האפוקליפטיקה ביהדות. גישה אחרת נוקט אידל בחיבורים שונים. ראו למשל: מ' אידל, משיחיות ומיסטיקה, תל אביב תשנ"ב; הנ"ל, 'מקומו של הסמל בהגותו של גרשם שלום', מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 43–72; הנ"ל, 'זרזים חתרניים: גנוסטיות ומשיחיות בהשקפת שלום על המיסטיקה היהודית', זמנים, 61 (תשנ"ח), עמ' 64–76; הנ"ל, 'היסטוריה של הקבלה והיסטוריה של היהודים', תיאוריה וביקורת, 6 (1995), עמ' 137–148; הנ"ל (לעיל, הערה 114).  
 123 לדפוס האקסטטי האקסטרורטי ראו: פדיה, המראה (לעיל, הערה 14), פתח דבר, ופרקים ג-ה; הנ"ל, הבעש"ט (לעיל, הערה 39), עמ' 45–46; הנ"ל, החוויה (לעיל, הערה 79), עמ' 79–82.  
 124 להערכתי ההבחנה בין עליות נשמה בחלום ובין מצבי טרנס בהקיץ הבדילה בין היתר בין מקובלי צפת לירושלים. ראו לעיל, הערה 116. על שילוב בין הקבלה האקסטטית לקבלת צפת ראו: אידל, קבלה (לעיל, הערה 59), עמ' 15. על מקובלי ירושלים עיינו למשל: י' גארב, 'טכניקות טראנס בקבלת

כמו במקרה המובהק של נתן העזתי. דפוסים אלו מוכנים בין היתר מתוך הרצף עם הקבלה הנבואית אך לא עמה בלבד, שכן כתביהם של מקצת מקובלי ארץ ישראל (ולא רק הם) מעידים על מגע קרוב עם ספרות המרכבה גם באופן ישיר וגם במיצוע חלקים מן הזוהר. מדובר במספר סינתזות של הזוהר, ספרות המרכבה וכתבי ר"א אבולעפיה שהתקיימו בארץ ישראל, אצל המגורשים ובמקביל בפזורות נוספות. על כן מדובר במספר רצפים אקסטטיים שזרמו אל החסידות בכמה וכמה ערוצים.

בהקשר ההיסטורי הרחב יותר של בשורת הבעש"ט וקשריה עם התפשטות הידע, מעבר להשוואה למקורות ולמקבילות בתולדות היהדות,<sup>125</sup> הרי שיש לשפוט את הדגם המשיחי של התפשטות הידע על פי תמונת העולם של המאה הי"ח, שהפצת ידע, פופולריזציה של ידע ונגישותו הן מאושיותיה. אחד המתחים היסודיים המשתקפים בראשית החסידות, וכבר בביוגרפיה של הבעש"ט עצמו, הוא המתח בין שכבות אליטיסטיות למדניות לבין ההמון, עם הארץ הלא למדן, האיש הפשוט. מתח זה משתקף גם באיגרת עצמה, תחילה כמעצור ולבסוף עם פתרון. וכאן אזכיר את דיונו החשוב של נפתלי לונטל בנושא התקשורות ותקשורת, הדן באיגרת הקודש אגב דיון בחסידות חב"ד.<sup>126</sup>

אשוב ואדגיש כי אינני מזכירה את הבעש"ט על רקע השבתאים והפרנקיסטים רק בגלל שהחסידות היא החוליה הבאה אחרי השבתאות. דיונים כלליים כאלה נערכו די והותר. אני דנה בבעש"ט כמחולל התנועה החסידית על רקע השבתאות בתודעתו שלו, כפי שעולה מעיון בשבחי הבעש"ט. השבתאים והפרנקיסטים תופסים מקום בתודעתו, והפרקטיקה המיסטית שהוא אוזח בה ממשיכה צינורות של פרקסיס אקסטטי אקסטרוורטי שהיו קיימים ביהדות למן דור הגירוש ולעתים גם בשבתאות.

לדעתי, הבעש"ט הוא חוליה אחרונה בעולם בעלי השם. הוא עצמו גם המדיום ההיסטורי שבו ודרכו מתחוללת ההמרה מדפוס דתי אחד למשנהו (מבעל שם לצדיק), והוא החוליה האחרונה בפרקסיס האקסטטי של אנת'וויזם, טרנס רצוני הכרוך במצב של איחוו. במילים אחרות: עליית הנשמה והאקסטזה הגופנית הקיצונית, שנתקיימו ביהדות במאות ה"ז-ה"ח ובא לידי ביטוי גם במקצת גילויי השבתאות, הומרו בחסידות בהדרגה אל דפוסים מיסטיים אחרים (דבקות, יוניו-מיסטיקה ועוד), ולעתים רחוקות חזרו במתכונת זו ממש בתולדות החסידות.<sup>127</sup> רצונות מודעים לחזור לדרכו של הבעש"ט פקדו את החסידות בשלבים מאוחרים יותר מכיוונים שונים. לעתים הם אכן היו קשורים ביכולת ראייה וחזון, אך לא כאן המסגרת לדון בהם.<sup>128</sup>

ירושלים, פעמים, 70 (תשנ"ז), עמ' 46-67. עוד לנושא האסכולה הירושלמית ראו: מ' אידל, 'בין קבלת ירושלים לקבלת ר' ישראל סריוק', שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 165-173.  
 125 על הקשר שהצביע אידל בין הבעש"ט לר"א אבולעפיה ראו בספרו (לעיל, הערה 7); הנ"ל (לעיל, הערה 114).  
 126 לונטל, התקשורות (לעיל, הערה 13), עמ' 5-27.  
 127 פדיה, קבלה, חסידות (לעיל, הערה 121); ראו גם: פדיה, ביקורת (לעיל, הערה 97), עמ' 262-263.  
 128 ראו לעיל, הערות 109-112.

## יג. ההקשר השבתאי והפרנקיסטי

הבעל שם טוב מצטייר בכל עליות הנשמה שלו כ"שליח ציבור". מצוקה בעולם של מטה<sup>129</sup> (על פי דגם פנומנולוגי המוכר מספרות ההיכלות, ספרות שחלקים ממנה נתחברו בעליל בתנאי מצוקה היסטורית ומתוך פיתוח הסתכלות אפוקליפטית) היא המשגרת אותו לעולמות של מעלה. יתר על כן, יש גם דמיון מסוים בסוג המצוקה בין הבעש"ט לתקופה שקדמה לו: מוות וקידוש השם, וגם המרה. כלומר, הבעיות נמצאות בקודקוד המצוקה של הקולקטיב, הן מבחינת האיום על עצם קיומו הפיזי הן מבחינת האיום על זהותו. ברצף הזה נציין את רדיפות היהודים בידי הפולנים בשנים 1747–1748, שהיו קשורות בעלילות דם ובמוות על קידוש השם, ואת הופעתו של יעקב פרנק בפולין בשנת 1755.<sup>130</sup>

על רקע זה נראה שעליות הנשמה של הבעש"ט, שלמעשה באו להילחם למען הקולקטיב, נועדו גם להצדיק את הדין<sup>131</sup> ולקבל אותו בהשלמה, בכאב; ולא רק על רקע של התעוררות משיחית אלא גם מתוך הקביעה שעת קץ אינה זו הנתונה עכשיו. זוהי אמירה בעלת משמעות רבה מאוד. פרטים היסטוריים אלה השלובים בתוכן השאלה והתשובה מוצגים למעשה כתומכים בסיבת הכניסה לחזון ומוסיפים לאמינות האיגרת.<sup>132</sup> ואולם לא רק דמיון פנומנולוגי יש כאן, שכן הטקסטים השגורים ביותר בידיהם הם כאמור מעולם ההיכלות והמרכבה כשלעצמם ובמיוגם דרך הזוהר וברית מנוחה,<sup>133</sup> וסביר שהם הופגשו עם צינורות יניקה נוספים שאינם בהכרח ידועים לנו.

השבתאים והפרנקיסטים נוכחים בעולמו של הבעש"ט, אך לא רק כידע תאורטי. אחד מחזונותיו של הבעש"ט קשור ישירות באירוע שנלווה להופעתו של יעקב פרנק בפולין בשנת 1755. לאחר החרם שהוכרז עליו ועל חסידיו בברודי, ביוני 1756, ביקשו הפרנקיסטים את חסות הבישוף מקמיניץ-פודולסק, ובעקבות זאת נערך ויכוח פומבי עם רבנים בחסות הכנסייה שבסימו פסק הבישוף לטובת הפרנקיסטים.<sup>134</sup> בעבר כבר נדרשתי לניתוח כולל של חוויה חזונית זו המתוארת בספר שבחי הבעש"ט, ניתחתי את הדגם האקסטימי האקסטרוררטי-החזוני האופייני לבעש"ט ואף השווייתי בין חוויה זו ובין איגרת הקודש.<sup>135</sup> גם עמנואל אטקס ניתח

129 עיינו: רוסמן (לעיל, הערה 9); אטקס (לעיל, הערה 2); פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39).

130 S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times to the Present Day*, New York 1975, pp. 172–180.

131 ולא כפי שניסה לומר רוסמן, שהן באו רק לתרץ את כישלוננו ולשמור על מעמדו.

132 כך כבר הציע דובנוב (לעיל, הערה 130), עמ' 60, הערה 2.

133 ראו לעיל, ליד הערות 110, 111, 117.

134 ראו: מ' בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, א-ב, תל אביב תרצ"ד-תרצ"ה; א, עמ' 133–192. השוו גם: א' יערי, "שריפת התלמוד בקאמניץ פודולסק", סיני, מב (תשי"ח), עמ' רצד-שו; ר' אליאור, "ספר דברי האדון ליעקב פרנק: אוטוביוגרפיה מיסטית, ניהלים דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה, החלום ושברו – התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות שבתאות ופראנקיזם, בעריכת ר' אליאור, ירושלים תשס"א, עמ' 471–548. לכרונולוגיה ולמקורות של יעקב פרנק עיינו שם, עמ' 545–548.

135 פדיה, הבעש"ט (לעיל, הערה 39), עמ' 42–45.

את החוויה הזאת.<sup>136</sup> בראייתו לחזור ולהבהיר מספר נקודות שיש להן השלכות על דיננו. אצטט מספר משפטים מן הקטע תוך כדי התערבות שלי בו: 'פעם אחת ערב יום הכיפורים ראה בעש"ט קיטרוג גדול על ישראל שיסתלק מהם תורה שבעל פה'. הכוונה היא לשרפת התלמוד שגור הבישוף לאחר הוויכוח הפומבי עם הפרנקיסטים. כאן בא תיאור העצב הקיצוני וחוסר התייחסותו לבני הקהילה. והנה הוא נופל לפני ארון הקודש (בשל הקטרוג על התורה) וזועק: 'צעק ואמר ווי כי רוצים ליקח התורה מידינו איך נוכל להתקיים בין האומות אפילו חצי יום'. זו גם הצהרה: מהו עם ישראל ללא התורה, ללא קיום מצוותיה, וכיצד אנו מתקיימים בין האומות (יושם לב: לא זמן חדש ולא מקום אחר; זהו כמוהו המובן מאליו' שלו, אבל יש לחדד זאת על רקע הגורם שעמו הוא מצוי בדיאלוג). 'ורגז מאוד על הרבנים [!]' ואמר כי בשבילם [!] הוא שבודים שקר מלבם בהקדמות שקרים'. כאן באה הפתעה: הוא מאשים בשרפת התלמוד לא את הפרנקיסטים המכנים עצמם (והמכונים גם בפי הבישוף) קונטרה תלמודיסטים (1),<sup>137</sup> אלא את הרבנים,<sup>138</sup> שכן יש לזכור את השילוב הנדיר באישיותו של הבעש"ט בין יכולת חזונית לבין פיכחון בניתוח המציאות. הוא מביע כאן ביקורת על אותה עמדה במחנה הרבני שסברה כי מוטב להדוף את המתפקדים מחוץ לגדר ישראל, באמצעים של חרם ובאמצעים נוספים, כדי שלא יפגעו יותר בבית פנימה. בספר 'שמוש'<sup>139</sup> מצטט ר' יעקב עמזן את ברוך מארץ יון: 'אשר בא כעת איש בליעל פרענק אחד ימ"ש מן מדינת טורקיה אל גלילות פאדאליע... ומדריך את כת מאמיני ש"ץ ימ"ש בדרך הרע הזה ואין לנו כוח כי אם להחרימם'. ניסוח מתקופה מאוחרת יותר, אמנם בתעודה משנת 1760, שנת פטירתו של הבעש"ט, השמיע חתנו של ר' יעקב עמזן. הוא מחזק את הכיוון הזה: 'כי אין מנוס לנו רק לעשות תחבולות להכריחם להתנצר'.<sup>140</sup> לפי הערכתי, זהו המפתח להאשמה שהטח הבעש"ט ברבנים בשל שרפת התלמוד, שרפה שנתגלגלה מן הוויכוח הפומבי עם הפרנקיסטים בעקבות פנייתם לבישוף. מול העמדה הקוראת להקיא תחוצה מתוך העדה את הגורמים המאיימים בהרס מבפנים, הנקשרת לר' יעקב עמזן אך ייצגה כפי הנראה את בית הדין (בלאנצקורונה ובסאטאנוב) שחקר את העדויות על הטקסים שקיימו פרנק ואנשיו ואת ועד ארבע הארצות שהחליטו להטיל חרם, מציג הבעש"ט את העמדה שאין לזרז את פליטתם של גורמים אלה מחוץ לקהל. קריאה זו מתחזקת מכך שסמוך אחר כך מופיע המשפט הבא: 'ומכח אותן שנשתמדו שמעתי מהרב

136 אטקס (לעיל, הערה 2), עמ' 102-104. המחקרים ראו אור במקביל.

137 עיינו: בלבן (לעיל, הערה 134), עמ' 159-162.

138 אין נראית בנקודה זו השערתו של אטקס (לעיל, הערה 2), עמ' 102, שיש כאן האשמה כללית ברוח הביקורת החסידית על דרכי הלימוד בשיבות פולין ואשכנז. אין כל אפשרות להבין זאת אלא על הפרנקיסטים. עיינו גם: דינור, במפנה הדורות (לעיל, הערה 4), עמ' 156-157.

139 ר' יעקב עמזן, ספר שמוש, אמסטרדם תקי"ח-תקכ"ב (ד"צ: ירושלים תשל"ה), ג ע"ב; ועיינו גם: אליאור (לעיל, הערה 134), עמ' 546.

140 עמזן, שם, פד ע"ב, מועתק גם אצל י' היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, לקוטי תקנות כתבים ורשומות, ירושלים תש"ה, עמ' 432. וראו: אליאור, שם, עמ' 547-548. עמזן, שם, פד ע"א, מביא את איגרת אברהם הכהן: 'על אודות הפוקרים ימ"ש. ב"ה ה' אשר הבדלים לרעה מכל שבטי ישראל כי כולם המירו דתם והן היום שונים סמוך ונראה לקהילתנו כמה מאות ואולם הם שפלים ונבזים גם בעיני העמים ולדעתי הכרת תכרת האמונה הרעה הזאת מקרב ישראל'.

דקהילתנו שאמר הבעש"ט שהשכינה מיללת ואומרת: כל זמן שהאבר מחובר יש תקוה שיהיה לו איזה רפואה וכשמחתכין האבר אין לו תקנה עולמית כי כל אחד מישראל הוא אבר מהשכינה.<sup>141</sup> בטיעון זה של הבעש"ט על אודות זעקתה של השכינה על חיתוך אבריה מהדהדת האמרה העתיקה 'קלני מראשי קלני מזרועי'.<sup>142</sup> לפי הצעתי, זהו הרקע האידיאלי להתנגדותו של הבעש"ט להדיפת הכופרים אל מחוץ למחנה ישראל. כלומר, גם תורף אמירה זו מופנה נגד הרבנים שמיהרו לכרות את האברים המדולדלים בניגוד לרצונה של השכינה, כפי שכבר הבחין בן ציון דינור והלך בעקבותיו יוסף דן.<sup>143</sup> מנקודת המבט של הקולקטיב והשמירה עליו, אם ר"י עמדה מייצג את הגישה שיש לסלק ולהקיא את החריגים מתוך הקהל,<sup>144</sup> הרי הדעה המובאת בשם הבעש"ט מייצגת עמדה קיצונית המעדיפה הכללה ותיקון של בנים סוררים ומורים והשאתם בתוך העדה.

הבעש"ט מזדהה אפוא עם כאב הקולקטיב, ואף מודע לכך שהפעילות החזונית שלו מתמקדת גם בהתרחשות הקשורה באדם המתיימר להיות משיח בארץ, יעקב פרנק, ועל רקע זה יש להבין את פעילותו של הבעש"ט במרומים ואת הליכתו להיכלו של משיח. ודוק: המשיח האמיתי עדיין נמצא בהיכלו שבמרומים, הוא היכל קן ציפור, והוא עוזר לבעש"ט ומעניק לו שתי אותיות. שתי האותיות הן המפתח שבעזרתו יפתח הבעש"ט את השער הנעול המייצג את הסתר הפנים, את חוסר החסד, את אי התקבלות התפילות. קודם לכן, משלא הצליח הבעש"ט לפתוח את השער הנעול, הוא התמרמר בפני רבו אחיה השילוני:

איך עזבתני בעת צרה כזאת? והשיב: אינו (כך) יודע מה לעשות לך אבל אני ואתה נלך להיכלא דמשיחא אולי יהיה ישועה משם. והלכתי ברעש גדול להיכלא דמשיחא וכשראה אותי משיח צדקנו מרחוק אמר אלי: לא תצעוק, ונתן לי שני אותיות ובאתי לשער ות"ל (=תהלה לאל) שפתחתי המסגר ופתחתי השער והולכתי כל התפילות ומחמת אותו שמחה גדולה שנתעלו כל התפילות שנתת פי הקטיגור ולא הוצרכתי לטעון ובטלה הגזירה ולא נשאר כי אם הרשימה.

כלומר, ההליכה להיכל המשיח בזמן החזון נועדה לבטל את הגזירה על שרפת התלמוד, על רקע היומרות המשיחיות של הכת הכפרנית בראשות יעקב פרנק. שתי האותיות שקיבל הבעש"ט מן המשיח נועדו לשם פעילות בעלת אופי תאורגי בזמן חוויה חזונית אקסטטית. הבעש"ט עולה לשמים כדי לבטל את הקטרוג הנוכחי ואינו פועל בארץ לשם קירוב עת קץ. מבחינה זאת הוא מגלה רצף (אין זה רצף לינארי העובר דרך השבתאות והפרנקיזם אלא כזה העובר על אף השבתאות והפרנקיזם) עם הדגם האפוקליפטי של בשורה ופעולה בשמים בעת מצוקה בארץ.

141 רובינשטיין, שבחי הבעש"ט (לעיל, הערה 64), עמ' 95.

142 דברי ר' מאיר במשנה, סנהדרין ו, ה; עיינו: "לורברבוים, צלם אלהים – הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד. התפיסה שהשכינה מלכדת את אברי הקהילה, העם, הובלטה ביותר בראשית החסידות. עיינו גם: "תשובה", "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד" – מקור האמרה בפירוש "אדרא רבא" לרמח"ל, קרית ספר, ג (תשל"ה), עמ' 480-492.

143 דן, המשיחיות (לעיל, הערה 102).

144 ראו: סורוצקין (לעיל, הערה 16), עמ' 145-146, 149; הנ"ל, ר' יעקב עמדין, אשל באר שבע: ספר היובל לכבוד רבקה הורוביץ, בעריכת ח' פדיה וא' מאיר [בדפוס].

ההזדהות עם כאבו של הקולקטיב אינה מתבטאת רק בנוסח דפוס קורץ. יש לה וריאציה מעניינת בכ"י תקל"ז, המציע לאורך כל האיגרת תיאור שונה ומורחב של שרי האומות והס"מ. בנקודה זו יש שוני מסוים בין שני נוסחי האיגרות: 'למה הרגת נשמות בפתותך להמיר דת והשיב בהכנעה רבה לפני השר הגדול הנ"ל זאת עשיתי בעצה וברשיון השר הגדול והנורא גבריאֵל לטובת כ"י (=כלל ישראל או כנסת ישראל)'. כלומר הבחירה בטובת האורגניזם של הקולקטיב מחייבת עונש מוות גם לאחר ההמרה, כדי שאנשים יחושו את השמד כמכוי סתום שאינו סולל את הדרך להבטחת עצם ההישארות בחיים.

### י.ד. שבתי צבי

ההליכה להיכלו של משיח אמנם מאוחרת בזמן לכתיבת איגרת הקודש, אך הבעש"ט אינו פועל רק בזיקה ליעקב פרנק, הנכנס לפולין באחרית חייו, אלא גם מתוך מודעות מתמדת לשבתי צבי. קבוצה של ארבעה סיפורים עוסקת בנושא השבתאי, וכולם נקשרים בשמותו של הבעש"ט בשבת אחת בשאריגראד אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה. חטיבת הסיפורים הזאת נמסרת מפי ר' יואל מנמירוב, המתואר כמי שהיה מצוי תמיד עם ר' יעקב יוסף בשלוש הקהילות הראשונות שבהן שימש כרב (ראשקוב, שאריגראד ונעמירוב).<sup>145</sup> הסיפור הראשון נוגע לפטירת ר' אלעזר מאמשטרדם.<sup>146</sup> באותה שבת עצמה שבה 'ראה' הבעש"ט את פטירתו, הוא גם צפה את הדפסת הספר שבשל יפיו יטעו בו 'ויטמא ח"ו (=חס ושלום) את העולם בע"ה (=בעוונותינו הרבים)'.<sup>147</sup> כיון שהבעש"ט לא ציין באיזה ספר מדובר, קונה אותו לאחר מכן ר"י מפולנאה, והבעש"ט שבא לבקרו אומר לו: 'ספר פסול מונח על שלחנך... וזה היה ספר חמדת הימים ולקחו סמרטוט בווי וכרכוהו אותו ונתנו אותו תחת השולחן. הדעת נותנת שאירועים אלה התרחשו כחמש שנים לפני עליית הנשמה הראשונה המתוארת באיגרת הקודש, ונראה שסיפור זה מחזק את הטענה שבתודעת הבעש"ט עדיין הייתה השבתאות אירוע חי המכה גלים. סיפור נוסף נמסר גם הוא למספר מפי ר' יואל; הוא סיפר ככל הנראה באותה הזדמנות, או לכל המאוחר טרם עלותו לארץ ישראל.<sup>148</sup> אף שסיפור זה מספר על חרדת שמד של אחד ממניינו

145 כפי שמציין רובינשטיין (לעיל, הערה 64), עמ' 129, הערה 1, בולט הדיוק במסירת הסיפור, שכן ר' יואל אינו מתואר כמי שהיה מקורב לר' יעקב יוסף בפולנאה הואיל וכבר עלה לארץ ישראל.

146 שבתי הבעש"ט, מהדורת רובינשטיין, שם, עמ' 129-134. י' ברטל, גלות בארץ, ירושלים תשנ"ה; וראו על כך: אטקס (לעיל, הערה 2), עמ' 228-232. הואיל ויש פנים לסברה שהמחלוקת שמסופר עליה שהובילה למותו של ר' אלעזר קשורה למחלוקת עם שבתאים, ייתכן שיש להכלילה בקטגוריית העיסוק האינטנסיבי בשבתאות באותה השבת. ר' אלעזר נפטר בשנת תק"ב.

147 לכל הנושא הסבוך של חמדת ימים אין אפשרות להתייחס במסגרת זו. לדיון אחרון ראו: מ' פוגל, 'שבתאותו של ספר "חמדת ימים": התבוננות מחודשת', החלום ושכרו (לעיל, הערה 133), עמ' 365-422.

148 'וסיפר לי ר' יואל הנ' פעם אחת ראה הרב בחלום שאחד מהמנין שלו נשתמד ואחוזו רעדה ונחפו ושלח לעורר כל המנין, וראה שכולם ת"ל (=תהלה לאל) שלמים ושאל אותם שמא אחד מכם עבר עבירה בסתר ח"ו (=חס ושלום). וסיפר להם החלום. ענה צדיק אחד, ר' אליעזר מטאמאשפאלי, לא ידעתי מאומה כי אם אותו הלילה לפני השינה עיינתי בספר חמדת הימים. הסיפור מוסב על ר' יעקב יוסף, שכן אין הבעש"ט מכונה בדרך כלל הרב, וזה כינויו של ר' יעקב יוסף בקבוצת הסיפורים הנוגעת אליו.

של ר' יעקב יוסף, מכל מקום, אחד הדגשים שאפשר להפיק מן הסיפור הוא שצל החרדה מהשתמדות עדיין מרחף וקיים. גם זו עצמה צורה שבה השבתאות נוכחת. סיפורים אלה סוללים למעשה את הדרך לסיפור הנודע על ניסיונו של הבעש"ט לתקן את שבתי צבי:

ועוד סיפר לי ר' יואל הנ"ל שבא שבתי צבי לבעש"ט לבקש ממנו תקנה ואמר ר' יואל בזה הלשון, שהתקון הוא להתקשר נפש בנפש, רוח ברוח, נשמה בנשמה, והתחיל להתקשר עמו במתן, כי היה ירא כי היה רשע גדול. פעם אחת ישן הבעש"ט ובא שבתי צבי ימח שמו ופיתה אותו [כ"ל: שישתמיד] חס ושלום, והשליך אותו בהשלכה גדולה עד שנפל לשאול תחתיות והציץ הבעש"ט מקום חניתו וראה שהוא עם יש"ו על לוח אחד שקורין טאביל וסיפר שהבעש"ט אמר שהיה בו ניצוץ קדוש [כ"ל: ניצוץ משיח] ותפסו הס"מ [כ"ל: אלא שתפסו הס"מ] במצודתו רחמנא ליצלן ושמע הבעש"ט [כ"ל: ושמע מהבעש"ט] המעשה איך היה הנפילה שלו על ידי גדלות וכעס ואני מתרשל לכתוב אפשר שאכתוב לידע איך עמוק הגאווה.

הסיפור מספר על כך שהבעש"ט היה מוכן לתקן את שבתי צבי. חרדתו משבתי צבי מוסברת בכך שהוא היה רשע גדול. התיקון מחייב את המתקן לערוך 'התקשרות' עם המועמד לתיקון. לפי מיטב ידיעתי, התיקון המסוים הנרמז פה הוא לפי תיאור ההתקשרות בנשמות צדיקים נפטרים (!) הידוע מחוג צפת.<sup>149</sup> ודאי שתיקון כזה יוצר קרבה רבה בין המתקן ובין המתקן. הרי המתקן מעמיד את כוחו וקדושת נפשו לטובת הנפש החוטאת וכן את רוחו ואת נשמתו. הרצף הנוצר בין הנפשות יכול להשפיע לשני הכיוונים, ולכן שבתי צבי המשומד מסכן את הבעש"ט עצמו בהשתמדות. הקשר היה כפי הנראה ארוך, וניסיון התיקון התפרס על פני פרק זמן מסוים שאינו ידוע לנו. ואולם פעם אחת, בשעה שהבעש"ט ישן, הופיע שבתי צבי בחלום או בחזון של נים ולא נים, ואין זה מפתיע כלל שהוא מפתח את הבעש"ט להשתמד. מכאן ואילך הופך נושא ההשתמדות מרכזי בחוויותיו ובחזונותיו של הבעש"ט, גם אם אינו קשור בשבתאות. זהו גם הנושא המרכזי באיגרת הקודש.

נדמה שברגע זה בא אל סופו רצונו של הבעש"ט לתקן את שבתי צבי, כי התברר שאין אפשרות שהבעש"ט יתקן אותו בלי שהלה ינסה בכל כוחו למשכו אל דרכו. על כן ברגע זה כנראה דחף מעליו הבעש"ט את המפתח. הדימוי הפיזי הנזכר בסיפור הוא של דחיפה והפלה אל בור, ורק כך אפשר להבין מדוע הבעש"ט מציץ ורואה ששבתי צבי שרוי בתחתית הבור, כי לאחר שהשליך אותו הוא מסתכל לראות היכן הוא מצוי.<sup>150</sup>

149 עיינו: רצ"י ורבלובסקי, ר' יוסף קארו בעל הלכה ומקובל, 'ירושלים תשנ"ז, עמ' 57-58; י"י פנטון, 'השפעות צופיות על הקבלה בצפת', מחניים, ו (תשנ"ד), עמ' 170-179.

150 היגיון פנימי זה של הרצף בין ההשלכה ובין הצצה לבור אינו מאפשר לי להעריך ששבתי צבי הוא שהשליך את הבעש"ט, כי על פי הצצה זו היה הבעש"ט צריך להציץ מלמטה למעלה. לעומת זאת, פרשנותו של ליבס הולכת בעקבות הנוסח ביידיש. ראו: י' ליבס, 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון, מה (תש"ם), עמ' 201-245; הנ"ל, 'חדשות לענין הבעש"ט ושבתי צבי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, ד (תשמ"ג), עמ' 456-569. עיינו גם: מונדשיין, שבתי הבעש"ט (לעיל, הערה 20), עמ' 41.

הנפילה קשורה באופן מהותי לשבתי צבי: היא חטאו, היא פועלו האקסטטי, ולכן מסתבר שהיא גם עונשו, מבחינת הקוהרנטיות של הסיפור. השלכתו ונפילתו של שבתי צבי בראשונה היא בידי השטן, עקב גאוותו, ובשנייה בידי הבעש"ט, משביקש שבתי צבי להביאו לידי המרת דתו. אף ייתכן שתיאור עונשו באמצעות שימוש במוטיב הנפילה דווקא קשור לכך שמייחסים לו את חולי הנפילה.<sup>151</sup>

הבעש"ט מביט אפוא בשבתי צבי לאחר שהושלך לשאול תחתיות ורואה שהוא מצוי על טבלה אחת ביחד עם ישו (ההשתמדות וההמרה של יהודי בפולין היא לנצרות, וגם כל הקשר של השבתאות לבעש"ט עובר דרך האקוטיות של האיום הפרנקיסטי; על כן מופיע כאן ישו). דבר זה מייצג את הרגע שבו ויתר הבעש"ט על ניסיונו לתקן את שבתי צבי והבין שדרכו נפרדת מן היהדות. האיבר כבר נתלש מגוף השכינה ואין לו תקנה.

מונח מפתח זה חוזר בעקבות אירוע המרת הפרנקיסטים ושרפת התלמוד בקמיניץ. הבעש"ט זועם על הרבנים שדחפו את הפרנקיסטים בשתי ידיים החוצה, כי פירוש מעשה המרה הוא שחותכים את האבר מתוך גוף העדה, שהריהו כגוף השכינה: 'וכשחותכין האבר אין לו תקנה עולמית'. שבתי צבי בא לבקש 'תקנה' והבעש"ט היה מוכן לערוך לו תיקון. רק בשל ניסיונו לפתות את הבעש"ט עצמו להשתמד מבין הבעש"ט שאין לו תקנה, שהאבר נחתך לעולמים מגוף השכינה, ויש לוותר עליו. וכך, כאשר הוא מקונן על הפרנקיסטים, ייתכן שהפנים את הלוקח מניסיונו עם שבתי צבי: לאחר ההמרה הוא אינו רואה דרך חזרה מן הכריתה הזאת. עדות נוספת לאקוטיות של השבתאות בתודעת הבעש"ט עולה ממסורת משפחתית פנימית שנמסרה דרך ר' נחמן מברסלב, כפי ששמו לב מספר חוקרים.<sup>152</sup> ר' נחמן אומר:

ומזה היה הסתלקות הבעש"ט. כי אמר שיסתלק ממעשה הש"צ (=שבתי צבי) ימח שמו. כי אצל הש"צ ימ"ש היו כמה גדולי הדור ולומדים מופלגים שהטעה אותם כמפורסם. והם יצאו מן הכלל ודברו רעות על כלל תורה שבעל פה... וע"כ (=ועל כן) דברו רעות על הכלל. ואלו הדיבורים נפלו על גדול הדור. והבעש"ט ז"ל היה אז גדול הדור. ומזה נסתלק. וכמו

151 לדוגמה: 'ובעתתו רוח רעה כמהו כפיית חולי הנפל על הארץ אחר שלבש מצנפת ישמעאלי בחצות לילה', ספר שמוש (לעיל, הערה 139), פה ע"ב. על נושא הנפילה וחולי הנפל אני מרחיבה בספרי (לעיל, הערה 122).

152 לקוטי מוהר"ן קמא, ירושלים תשל"ז, סימן רו. לקטע זה ראו: שלום, מחקרים ומקורות (לעיל, הערה 173), עמ' 134; ליבס, התיקון הכללי (לעיל, הערה 150), עמ' 201–245; ע' רפפורט אלברט, 'הערות למאמרו של י' ליבס – התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון, מז' (תשמ"א), עמ' 350. צבי מרק חשף את מקור הדברים בספר הברית, ספר שר' נחמן שאב ממנו הדבה. מרק מלמד שר' נחמן חיבר את ספר הברית על ראשוני השבתאים על רקע המציאות הקרובה אליו יותר: המרת הפרנקיסטים ומות הבעש"ט. ראו: צ' מרק, שגעון ודעת ביצירת ר' נחמן מברסלב – על זיקת העבודה הדתית וההתנסות המיסטית למצבי תודעה נטולי דעת, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, עמ' 323–324. בעבודה שבכתובים מציע דב אלבוים דיון רחב בתודעתו העצמית המשיחית של ר' נחמן; ד' אלבוים, ר' נחמן, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך של אוניברסיטת תל אביב, הפרק 'מלחמת הלשונות' (תודתי לדב אלבוים שהעמיד את העבודה לעיוני טרם הגשתה).



שאומרים בשם הבעש"ט ז"ל, שנעשו לו שני נקבים בלבו על ידי המעשה של הש"צ ימח שמו. ומזה נסתלק וכנ"ל.

יש להניח שברובד הראשון ה'נקבים' קשורים למבנה ההתקשרות של נשמה בנשמה שבו פתח הבעש"ט לשם עריכת התיקון לשבתי צבי, אשר גרם לו לנזק ממשי. כידוע ממבנים בדתות אחרות, השאמאן פגיע מאוד ויכול להיפגע בתהליך הריפוי. לדברים הללו יש קונוטציות בשני מישורים: במישור הקליני, הגדרה של נקב בלב הופכת על פי הקטגוריה ההלכתית את האדם ל'טרפה', מצב של חיימת. לפי השמועה דלעיל, הדבר מוביל, בתודעתו של הבעש"ט עצמו, למותו. במישור של שיח בין-תרבותי, שבתי צבי המשיח המשומד, ובעל הקונוטציות לישו המשיח (שידוע דימויו הוויזואלי כ'מנוקב'), נוקב שני חורים בלבו.

זאת ועוד, הבעש"ט נלחם נגד 'חיתוך' בתוך הקהילה, שנגרם בעטיים של הפרנקיסטים המדברים רעות על התלמוד (=תורה שבעל פה) ובעטיים של הדוחים אותם (=הרבנים). יש משמעות לכך שברמה המיתו-פואטית, כפי שנחקק הדבר במסורת המשפחתית, נעשו שני חיתוכים בלבו (=שני חדרי הלב, שני כיווני הערעור על הקהילה)<sup>153</sup> כתוצאה מכאב זה. יש כאן הקבלה מושלמת בין כבי השכינה ('וכשחותכין האבר שוב אין לו תקנה עולמית') לבין שני החיתוכים, שני הנקבים, בלבו של הבעש"ט. הבעש"ט משמש במקרה זה מעין ייצוג מיתו-פואטי של השכינה.

#### טו. השמחה והעיכוב: האנטיתזה למשיחיות דוחקת

על פי הניתוח שהצעתי יש לנו כלים נוספים לבירור צל השמד המרחף על איגרת הקודש ומשמעותו לסוגיה המשיחית. עלייתו של הבעש"ט להיכלות שבמרומים נעשתה בהדרגה. בשלב ראשון של העלייה, לאחר שהוא עולה וכבר מצוי למעשה בדרך חזרה, הוא פוגש בגן עדן התחתון נשמות המבקשות ממנו ללוותן בעלייתן (במובן מסוים נרמז כי התקבלותן במרומים כנשמות ששבו בתשובה היא מלכתחילה בעטיו ובגיגו, אך מחמת צניעות הוא אינו מצייץ זאת במפורש). וכך הוא שב ועולה עם הנשמות המפצירות בו ואז הוא רואה מראה נוסף: 'הס"מ עלה לקטרג בשמחה גדולה אשר לא היה כמוהו ופעל פעולותיו גזירות שמד על כמה נפשות שיהרגו במיתות משונות' (מצוטט על פי נוסח קורץ). מראה זה גורם לו להתחלחל בתוך איחוזו,<sup>154</sup> והוא שב ונאחז: 'ואחזתני פלצות' (שם). הוא מרהיב עוז בנפשו לעלות מעל ומעבר לכל מדרגה שאליה ניסה להגיע בעבר. זהו ההקשר שבו הוא הולך למשיח (לפי נוסח קורץ), דהיינו גזרות השמד מובילות אותו אל החיפוש הזה: 'ובקשתי ממורי ורבי שלי שילך

153 על גיבוש דימוי הקהילה בויקה ליצירת תמונת עבר מדומיין, ועל התהוות דינמיקות אורתודוקסיות של רסטורציה ודחייה במאה ה'י"ט, ראו: ד' סורוצקין, 'ש"ס: יצירתה של קהילה ספרדית רסטורטיבית', ספר ש"ס, בעריכת א' רביצקי (בדפוס); הנ"ל (לעיל, הערה 144).

154 למבנים של 'איחוז בתוך איחוז', דהיינו התחלחלות וזעזוע כחלק מאירועי החזון עצמו, ראו בספרי (לעיל, הערה 14), פרק ד. נוסח כ"י וילנה, המקביל לתיאור 'אחזתני פלצות', אומר: 'ואני נבהלתי ונזדעזתי (!) מהמראה הזה'. יש בכך כדי לחזק את הקשר בין ראייה ובין הזדעזעות כתגובה אליה.

עמי כי סכנה גדולה לילך ולעלות לעולמות העליונים כי מיום היותי על עמדי לא עליתי בעלייות גדולות כמוהו ועליתי מדרגה אחר מדרגה עד שנכנסתי להיכל משיח'. נשים לב לניגוד המוחץ שבין מצבו של הבעש"ט למצב המשיח: הבעש"ט מגיע כאוב בשל גזרות השמד ואילו המשיח לומד תורה עם הצדיקים בשמחה (לא משיח בוכה, לא מזועזע ולא מיוסר). הבעש"ט תמה על השמחה ומחפש תחילה את הסיבה בפטירת נשמתו, דבר המעיד, כמו שציין אטקס בדין, על תודעת גדלות נשמתו: 'והודיעו לי אח"כ (=אחר כך) שאיני נפטר עדיין כי הנאה להם למעלה כשאני מיוחד יחוד' למטה ע"י (=על ידי) תורותיהם הקדושה אבל מהות השמחה איני יודע עד היום הזה'. ייתכן שמלכתחילה השמחה היא בגין עלייתו וייחודיו, אך בהמשך, לכשישאל את המשיח מתי יבוא, ישיב הלה שביאתו תלויה בהתפשטות הידע הקשור בייחודי הבעש"ט. ואין צורך לשוב ולצטט והדברים ידועים. על פי נוסח כ"י וילנה, העלייה עוד ועוד מתוך שמחה היא שמובילה את הבעש"ט תחילה למחשבה שמא השמחה היא בגלל פטירתו שלו, ואחר כך למחשבה שכדאי לשאול אם השמחה היא בגלל ביאתו הקרובה של המשיח: 'ועלה בלבי ודעתי לשאול אותו, אפשר מחמת הכנת ביאתו הטובה זאת השמחה והתהווה ואימ' אתא מר, והיה תשובתו הרמ' (=הרמה) לא אפשר לגלות כי אם בזאת תדע...!.

מול מציאות כאובה של שמד, של מוות ושל עלילות דם ניצב עולם אחר: שמחת עליית הנשמה של האינדיווידואל, שמחת הנשמות העולות בגינו, שמחת המשיח השלו בלימוד התורה עם המתכתא שלו, והשמחה שתתפשט בעתיד לכשיופץ ידע הייחוד. אין כאן רק מצוקה מול שמחה, מציאות ארצית מול מציאות תאורגית ומיסטית, אלא גם מסר: לעומת השמד ועלילות הדם, שאולי הם עדיין נובעים מן הפתח שפתחו השבתאות והפרנקיזם, ואולי היו יכולים להוליך חזרה אל המשיחיות האקוטית הממהרת אל הארציות – לעומת אלה מוצג משיח נינוח ובלתי ממהר בעליל, המצפה לעבודת הייחודים הנשמית ולא הארצית. אמנם באיגרת הקודש עצמה לא נרמז במפורש שום קשר בין השמד לפרנקיזם. ואולם, נדמה לי שמציאות כה דחוסה בסכנת השמד, סכנה שהוטמעה בתודעה כאימה של ממש מאז השבתאות והפרנקיזם, אינה יכולה לאפשר קריאה של הידיעה על השמד המופיעה באיגרת הקודש במנותק ממוראות התנועות המשיחיות שנכשלו. השמד ועלילות הדם מבהירים שההקשר המהותי של האיגרת הוא דיסקורס בין סוגי משיחיות, דרכם ותוצאותיהם. בסוגים של טקסט המוסרים סיפור וטענות אין לבדוד את הטיעון מן הסיפור ומן ההקשר; ה'סיפור' לפרטיו אינו יוצר מסגרת קישוטית אלא הוא חלק מרכזי בהבנת הטיעון. המרכזיות של השמד משמעה מציאות אקוטית של סבל בעולם הארצי, שבו להמרה עדיין יש מטעם הכפירה המשיחית.

לאחר שהבעש"ט קיבל את תשובת המשיח, המעמידה חציצה בפני אקוטיות משיחית בהווה, הוא פונה לשטן, לא לפני שהתפלל בשמים על הנשמות שנהרגו ונשמתו. וכך גרסת כ"י וילנה:

ראיתי בתוכם הס"מ ג"כ ובא כעבד נכנע ונרצע לפני השר הגדול ולפני כל הצדיק' וכו' והיתה קנאת ה' צבאו' עצור בלבי כאש יוקדת על שלא נעשה נקמת ה' ישיב לצרי עבד הקדושים כו' ולא יכולתי להתאפק ולשאול אותו אם הרגת בגופי' למה הרגת נשמו' בפתותך להמיר דת והשיב בהכנע רבה לפני השר הגדול הנ"ל זאת עשיתי בעצה וברשיון השר הגדול והנורא גבריאל לטובת כ"י (=כלל ישראל או כנסת ישראל) לאשר שהי' כמה גזירו' עתיד'

כמה מישראל להמיר דת ולא הועילו והי' לי צער גדול מרעת זאת השמועה והתפללתי פני ה' אנא מהכ' ואנת מהתם וזה המרא' הי' בהקיץ ולא בחלום במראה ולא בחידות.

הוזה אומר: לפי מה שהסביר לבעש"ט השטן עצמו, כוונתו הייתה טובה. השטן המוביל למותם של אותם יהודים שנשתמדו (בכדי לא למות) מוצג למעשה כבעל כוונה לשם שמים: הוא תומך בסגירת דרך השמד כדרך אפשרית בפני היהודים – דרך שפתחה השבתאות. העובדה שמכאן ואילך ממשיך רק נוסח דפוס קורין בסיפור יכולה באופן תאורטי לחזק את הטיעון שכ"י וילנה משקף את האיגרת הראשונה ולכן התיאור שמכאן ואילך נעדר ממנו:<sup>155</sup>

וכך היה בעו"ה אח"ז שבק"ק (=בעוונותינו הרבים אחרי זה בקהילת קודש) זאסלב הי' עליה על כמה נפשות ושנים מהם המירו דתם ואח"כ הרגו אותם והשאר קידשו שם שמים בקדושה גדולה ומתו במיתות משונות ואח"ז היה עלילות בק"ק סיבטובקע וב"ק דונאוויץ ואז לא המירו דתם אחר ראותן מעשה הנ"ל דק"ק זאסלב רק כולם מסרו נפשם על ק"ה (=קידוש השם) וקדשו ש"ש (=שם שמים) ועמדו בנסיון ובזכות זה יבא משיחנו וינקום נקמתנו וכפר אדמתו עמו.

סיום סיפור עליית הנשמה בשנת תק"ז בהבעת תקווה משיחית, אף שבמרכזה עמדה השיחה שהביעה תקווה לגאולה משיחית מיידית בזיקה לשמד, מלמדת על האוריינטציה היסודית של האיגרת: המשיחיות כתהליך רוחני שאין בו מרכזיות למשיח ארצי ולפעולה ארצית. דומה שדבריו של ר' גרשון מקוטוב לבעש"ט שנאמרו דרך אגב מקבלים לאור ניתוח זה משמעות נוספת: 'חזון משארי דברים, שנתיאשתי שתבוא לארה"ק (=לארץ הקודש) אם לא שיבוא מלך המשיח ב"ב (=במהרה בימינו).'<sup>156</sup>

## טז. אין הזמן מסכים לזה

בירור הפרמטרים השונים של המשיחיות לאור הגישה המערכתית שהצעתי אין מקומו כאן. ישנם מספר דפוסים של משיחיות בתולדות החסידות. על פי הצעתי, הבנתו של דפוס מערכתי כוללת הגדרה של מספר רכיבים והגדרת מערכת היחסים ביניהם. על פי זה אין די בהצבעה על קיומו של מרכיב אחד, ואפילו אם הוא המשיח עצמו. על אף העדויות בנושא העלייה לארץ ישראל אצל כמה מתלמידי המגיד, זהו מרכיב אחד כשלעצמו אין בו די. לעת עתה זהו בסיס עיקרי לתיאור המשיחיות אצל תלמידי המגיד. במקדים ידועים בתולדות החסידות תעבור נקודת הכובד אל הצדיק כמשיח, כנשמת הדור, ובמקדים אחרים למושג הזמן: הבלטת הדוחק

155 כאמור לעיל, לו היה נוסח זה מכיל את סוף האיגרת היה אפשר לקבוע זאת בוודאות גמורה, אך גם כך הדבר קרוב לוודאי, הואיל וישנו משפט המשך הסוגר את סיפור העלייה של שנת תק"ז ומכיון שהוא עצמו לא קוצץ: 'שם על הר סיני'. ראו: שבחי הבעש"ט, מהדורת מונדישין (לעיל, הערה 20), עמ' 236.

156 בתוך: ברנאי (לעיל, הערה 1), עמ' 40.

מול הבלטת העיכוב ואורך הזמן של עקבתא דמשיחא.<sup>157</sup> בצמתים אחרים תעבור נקודת הכובד אל אקטיביות תאורגית מול פסיביות וספיריטואליזם. שאלה היא האם וכיצד נושא ארץ ישראל, המיוצג מכמה כיוונים בשיח של התקופה, מופיע באיגרת.<sup>158</sup> לסיכום, ההתייחסות העיקרית של המערכת המשיחית אצל הבעש"ט לפי הפרמטרים שהצעתי היא לגורם הזמן (ולא לגורם הארץ), ונקודת הכובד היא בתהליך, בפרוצס המשיחי. התהליך קשור בעשייה בתחום המיסטי והתאורגי גם יחד; לא תאורגי לבדו ולא תאורגי כמכוון לרע, אלא כזה המופעל על הקולקטיב כאוסף של יחידים (=תיקון כל נשמה ונשמה). הפרויקט המשיחי בעולמו של הבעש"ט עצמו הוא במידה רבה פרויקט של דיבור ועבודה בגשמיות. הוא מקביל לתהליך התיקון של הארץ אלא שהוא מרחיב עוד יותר את תחומי חלותו מתוך התחדדות השדות של החולין ושל העצמי.<sup>159</sup> הוא קשור במצבי התגלות, בנקיבה בשמות וביצירת רצפי שפה מהיבטים שונים. המשמעות הסופית של מערכת משיחית זו היא: השהיה.

## יז. שבתאות וחסידות

אסכם את דברי בעניין השבתאות והחסידות, מכיוון שהעמדתי את איגרת הקודש כמתנגדת לדפוס המשיחיות השבתאי.<sup>160</sup> הן השבתאות הן החסידות מבטאות מערכת צרכים חדשה של היחיד: העצמי, שפת הגוף, הגשמיות ואפשרות החילון;<sup>161</sup> וכן מערכת צרכים של ההמון: התלכדות חברתית והתלכדות סביב דמות, נושא הקשור בין היתר גם ל'כריזמה' (אם כי השימוש רק במונח זה כשלעצמו עדיין אינו מבאר דבר). שתי התנועות הן ביטוי לאסטרטגיות חברתיות שהיו קשורות באחת ההתנגשויות הגדולות ביותר שידעה היהדות מעודה – התנגשות בין סמכות להתגלות. ואולם, אם השבתאות רתמה את ההתגלות וניתבה אותה לצורך המשיחי או לצורך שבירת החוק, הרי החסידות ניתבה אותה אל הזירה והבמה של התפילה. בשני המקרים היה הגוף והעצמי מדיום מרכזי בהעברת האני וביצירת השיח והאיגוד החברתי. בשני המקרים

157 על המושג בחסידות המאה ה'ט, בהשפעתו של ר' יעקב עמדין, ראו: סורוצקין (לעיל, הערה 14); הנ"ל (לעיל, הערה 144).

158 על פי כ"י וילנה, שהוא כנראה נוסח האיגרת הראשונה, הבעש"ט חרד בתחילה על השמחה במרומים כי חושש שימות לפני שיספיק לעלות ולהיקבר בארץ ישראל, ללמדך על חוסר עניין אקוטי אחר בעלייה לארץ ישראל. שאלת המרכזיות של העלייה לארץ ישראל בראשית החסידות עדיין צריכה עיון. עלייה לשם מיתה בארץ ישראל הוא נושא רחב שאין כאן מקומו. ראו: א' ריינר, עליה ועליה לרגל לארץ ישראל 1099–1517, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח. להעמדה של מרכזיות העלייה לארץ ישראל בדור צמיחת החסידות בהקשר של אקוטיות משיחית ופרנקיזם ראו: תשבי (לעיל, הערה 16), עמ' 4–29. מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות (לעיל, הערה 8), מרבה לטפל בסוגיה המשיחית על פי אמת המידה של העלייה לארץ ישראל.

159 על שני יסודות אלה האחרונים ראו: פדיה, החוויה (לעיל, הערה 79), עמ' 74–75, 95–98, 103, 107–108.

160 לדין במצב המחקר בתחום השבתאות עיינו: י' ברנאי, שבתאות – הבטים חברתיים, ירושלים תשס"א.

161 ראו: פדיה, החוויה, שם, עמ' 98, 105–108.

היה בית הכנסת הזירה החברתית המרכזית להעברת מסרים על העבודה הדתית ועל אודות המשיחיות וכן מסרים חברתיים נלווים למיניהם.<sup>162</sup>

מתוך כך אציע את ההבחנה שלי ביחס לחסידות ולמשיחיות. בהשוואה לשבתאות, שבה המתח בין התגלות לסמכות יושם בתוך הפרויקט המשיחי, הרי בחסידות עוצבו מתחים וקונפליקטים אלה בצורה חדשה והועמדו כמתח שבין שני מיני סדר יום: תורה ותפילה. זוהי הבחנת מפתח יסודית להגדרת החסידות, פשטנית ככל שתהא. דברים אלה הועמדו כך, בצורה אידיאולוגית ומודעת, בידי בעל התניא.<sup>163</sup> משנדרש להבהיר את טיב הדרך החסידית, הוא העמיד את שני מוקדי העבודה הדתית האלה הן כלפי פנים הן מול השלטונות. אף שלא תמיד יש התאמה בין התפיסה העצמית לבין התיאור החיצוני יותר של הדברים – הרי במקרה זה קיימת הלימה בולטת בין תיאור החסידים מבפנים ובין תיאור המתנגדים מבחוץ, וזו הערכה יסודית ומהותית להבדל שבין חסידים למתנגדים.

אפשר לנסח זאת במילים אחרות: האקסטיות לא שימשה עוד מדיום להבעת לגיטימציה, מדיום המעניק את התוקף לאמיתות החזון המשיחי, אלא הפכה בעצמה למטרה הנכספת. ההתגלות לא שבה והביעה תוכן מילולי העומד בעימות עם החוק (=ההלכה), ואף לא תוכן העומד בזיקה לזמן של הקולקטיב או בזיקה למקום. עיקרה היה נטוע בהמחשה ובהמרצה של המצב האקסטטי בתוך המתפלל בזמן התפילה, שנתפס כמרחב העיקרי של הזמן שהייתה לו משמעות. הווה אומר, ההתגלות שימשה לצורך ההתגלות והפכה מדיום ומטרה גם יחד.

בכך ניצבה החסידות בהתמודדות עם המתנגדים מצד אחד ועם השבתאים מצד אחר. בדומה לשבתאים, היא מתנגשת עם עולם תלמידי החכמים, אך בניגוד להם, היא מזעזעת את המערכת מבפנים ומוצאת לעצמה נתיב בתוך המערכת לביטוי דחף ההתגלות והגאולה: התפילה.

ואולם, כפי שמלמדת האיגרת, הבעש"ט עדיין היה נטוע במפנה העולמות. זמן התפילה וההתגלות נכרכו אצל יחידיו, ועדיין השיח המשיחי כרוך בהם, אלא שהאלמנטים המשיחיים שבאיגרת לא באו לזרז את הקץ ולא לטעון טענה משיחית אקוטית, אלא להיפך – ליצור השהיה. המפנה הזה מיוצג כבר באיגרת הבעש"ט, ודווקא במקום שבו טווי הקשר שבין התגלות-תפילה-משיחיות; באותו מקום עצמו שבו הוא נפרם שם הוא נרקם שוב באופן חדש.

162 השו"ש שם, עמ' 89, 106-108. הרחבה בנושא בית הכנסת ככמה כפולה להתגלות ולהעברת מסרים ראוי בספר: קבלה חסידות ותמונת עולם (לעיל, הערה 122). הרחבתי על כך בהצאה שנשאתי בכנס שנערך באוניברסיטת בר אילן לכבוד פרופ' משה חלמיש (21.5.2005): 'מוזיקה בתפילה: מזרח ומערב'.

163 לדבריו החריפים ראו: ח"מ היילמאן, בית רבי, ברדיטשוב תרס"ב (ד"צ: ירושלים תש"ל), עמ' 51: 'אך עתה עברו תורות חלפו חוק בהוסדם יחד עלי לגזור גזרת שמד על התפילה להתפלל כמותם דווקא בחפזון ובלי שום תנועה והרמת קול'. כאן נוצר קישור מזווית אחרת בין שמד לתפילה.