

ציפי קויפמן

טבילה בשכינה

עיונים חדשים בחקר החסידות



הסדרה לחקר ספרות הקבלה והחסידות: מקורות ומחקרים

עורך הסדרה:
פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:
פרופ' משה חלמיש
פרופ' חביבה פדיה

ציפי קויפמן

טבילה בשכינה

עיונים חדשים בחקר החסידות

הוצאת אדרא, תל אביב

Tsippi Kauffman
Immersion in Shekhinah
New Studies in Ḥasidism

עריכה מדעית: פרופ' אבי אלקיים
עריכת לשון: ד"ר אילנה שמיר

עיצוב העטיפה: ד"ר דפנא לוין
ציור העטיפה: יורם רענן

מסת"ב: 978-965-7773-22-2 ISBN:

© כל הזכויות שמורות להוצאת אדרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתינתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשפ"א – 2021

© Copyright 2021 by Idra Publishing

Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:

א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב



ד"ר ציפי קויפמן ז"ל
(כ"ד כסלו תש"ל-ט"ו אלול תשע"ט)

תוכן העניינים

9 פתח דבר, משה אידל

החלק העברי

11	מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל	פרק ראשון
46	השכינה המתחפשת: פרק בתאולוגיה בעש"טית	פרק שני
67	הבעש"ט של ר' נחמן: פרק בהבניית דמות האב.	פרק שלישי
102	ראיית האבות ופדיון הבן: חרדת ההשפעה אצל ר' נחמן מברסלב.	פרק רביעי
121	'לקיים תרי"ג עד אין קץ': טיפולוגיה של עבודה בגשמיות בהגות החסידית.	פרק חמישי
162	'כי מלאכיו... לשמרך בכל דרכיך': החווה מלובלין על עבודה בגשמיות.	פרק שישי
203	אברהם יהושע השל וההגות החסידית: עבודה בגשמיות כתביעה מוסרית טוטלית.	פרק שביעי
223	'מקוה ישראל ה': טבילה בראשית החסידות.	פרק שמיני
241	טבילת השכינה, טבילה בשכינה: על כוונות המקווה בקבלה ובחסידות.	פרק תשיעי
275	לידה והולדה בחסידות: קריאות מגדריות	פרק עשירי
309	'כעובד לעובדא זו': אל זר ועבודה זרה בהגות החסידית.	פרק אחד עשר
328	דו-לשוניות בחברה החסידית: היבטים תאולוגיים.	פרק שנים עשר
354	ר' זושא מאנופולי: לדיוקנו של צדיק.	פרק שלושה עשר
384	פרפורמנס חסידי: כינון אי-זהות דתית בסיפורי ר' זושא מאנופולי.	פרק ארבעה עשר

405	ר' ברוך ממז'יבוז' ו'שושלת מז'יבוז' "	פרק חמישה עשר
	'זהנה בקהלת מהביל הכל ובשיר השירים היפוך מזה':	פרק שישה עשר
444	לדרכו של ר' שמחה בונים מפשיסחה	
	'משכמו ומעלה': טיפולוגיה של צדיק בתורתו של	פרק שבעה עשר
484	ר' אברהם המלאך	
	מאבק ביצר הרע או חדות יצירה? על רעיון התשובה	פרק שמונה עשר
517	במשנתו של הרב יצחק הוטנר	
	ציפי קויפמן ואיתמר ברנר, 'שיח נרטיבי ושיח נורמטיבי	פרק תשעה עשר
547	בסוגיות פרייה ורבייה'	
	ספרים ודברי ביקורת: גדי שגיב, השושלת: בית צ'רנוביל	פרק עשרים
585	ומקומו בתולדות החסידות	
593	מראה-מקום של המאמרים	

החלק האנגלי

V.....	הדוקטרינה של הצדיק המרוחק: מיסטיקה, אתיקה ופוליטיקה	פרק עשרים ואחד
XXXII	דמות העצמי ודמות האב: רבי נחמן מברסלב על תיקון נשמות המתים	פרק עשרים ושניים
LX	שני צדיקים, שתי יולדות, והצלה אחת: עיונים במגדר בסיפור החסידי	פרק עשרים ושלושה
LXXX	'מחוץ לסדר הטבע': טמרל, החסיד האישה	פרק עשרים וארבעה
CIV	נשים בחסידות: מעבר לשיח השוויוני	פרק עשרים וחמישה
CXXXIX.....	הסיפור החסידי: קריאה לרליגיוזיות נרטיבית	פרק עשרים ושישה
CLXV	שיטת ימימה כתנועה חסידית-נשית בת זמננו	פרק עשרים ושבעה

פתח דבר

עם סיום עבודת הדוקטורט, ובמקביל להכנתה להדפסה בשנת תשס"ט, פנתה ד"ר ציפי קויפמן ז"ל לעיין בשורה של טקסטים ונושאים חסידיים שאינם קשורים במישרין לעבודתה המקיפה בכל דרכיך דעהו¹. בחיבור מעמיק זה, היא התחקתה אחר מקורותיה של תפיסה חשובה מאד בחסידות, העבודה בגשמיות, על מקורותיה השונים בספרות הקדם-חסידית, בעיקר זו הקבלית, ועיצבה כמה מודלים מקוריים ביותר כדי להנהיר את מופעה בראשית החסידות. לעומת זאת, מחקריה שבאסופה זו הם פרי הקציר השני, של לימוד טקסטים חדשים לשם הרחבת אופקים, היכרות עם דמויות ונושאים אחרים, שלא זכו לתשומת לב הראויה במחקרים עד אז. האסופה שלפנינו מחזיקה עיונים בנושאים רבים החל בר' ישראל בעל שם טוב עצמו, ועד ימינו ובכלל זה גם התייחסויות לנאו-חסידות. בלי ספק זהו יבול מרשים, בשתי שפות, בהתחשב לזמן הקצר שנשאר לרשות החוקרת. דמויות כגון ר' ברוך ממזיבוז', נכד הבעש"ט, ר' אברהם יהושע השל מאפטא, תמריל ברגסון, התומכת בצדיקים חסידיים בפולין, ר' אברהם המלאך בן המגיד ממזריטש, או ר' זושא מהאניפולי – אחיו של ר' אלימלך מליזאנסק, היו אמנם ידועות, אך הן נשארו בשולי המחקר המודרני, שהתרכזו בעבר ועדיין עושה זאת, בנייתוחן של הדמויות המובילות. גם הסוגיות האחרות שבמחקריה אלה, בעלות הממד הפמיניסטי, נדחו מהבמה המרכזית של המחקר, גם אצל חוקרות וחוקרים שאימצו גישה זו. ייאמר כי גישתה, שהיא אמנם בעלת המגמה הפמיניסטית ברורה ומוצהרת, לא הייתה דוגמטית, והיא לא ניסתה להוכיח קיומן של תזות גדולות, התואמות את מה שרווח כיום באקדמיה. כמו חיבורה על העבודה בגשמיות, ניתוחיה רגישים ומכוונים לחלץ מהטקסטים את אמירתם הייחודית בלי לנסות לבנות, לפחות בשלב הביניים הזה בהתפתחותה שנקטע בטרם עת ובצורה כה אכזרית, סכמות כלליות או מכנה משותף רחב, או להעביר ביקורת על ערכיה של החברה המסורתית שהיא תיארה.

היה זה שלב נוסף של לימוד של תחום רחב מאד, מהלך שביקש להקיף שדות חדשים מבחינתה, חלקם שייכים לדורות המאוחרים יותר של החסידות, בעיקר בפולין בראשית המאה הי"ט. ברור כי יש פוטנציאל רב במחקרים שאינם הולכים בתלם, שמדובבים את מה שנחשב עד אז לשולי, ואת המורכבות שבטקסטים, שמשקפת לפעמים גם את המורכבות שבחיי החברה, אפילו היא צנועה בגודלה, והרבה פחות את "חשיפת" ההתאמה של הטקסטים

1 בכל דרכיך דעהו, תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט.

החסידיים לתכנים של תיאוריות עכשוויות, או למה שמדמיינים שהם הצרכים הרוחניים של זמננו. מורכבות זו ניכרת במיוחד בניתוחה בפרק ב את אחד ממשלי הבעש"ט בצורה שונה מאד ממה שמצוי במחקר.

נשאלת השאלה האם אפשר לזהות כיוונים חדשים שמסתמנים בהם? עם כל הקושי בניבוי על סמך מלאכה שלא הגיעה לסיימה, לדעתי ניתן בכל זאת להבחין גיבושים מסוימים. כך, למשל, שלושה ממאמריה בקובץ זה – המהווים את הפרקים ג, ד וכב – על היחס של ר' נחמן לר' ישראל בעל שם טוב, הפכו תוך זמן קצר לאבני בניין של חיבור שלם, בן שלוש מאות עמודים, שהוא מקורי מאד, וראה אור הדפוס לאחרונה בעברית בשם הולדת האב.² כמו במאמרה על תמריל, גם כאן אפשר להבחין בזהירות גדולה בניתוח ובהסתכלות שהיא רגישה למורכבת שבנושאי מחקרה, מורכבות שיכולה לפרנס מחקר מרתק. כך, למשל, ראייתה את החסידות המוקדמת כבעלת תכונות הנחשבות לנקביות, והיא גם רואה בר' זושא דמות "נקבית" מבחינת סולם הערכים של החסידות או כאשר היא מדגישה את כפל הפנים של תמריל כאישה שיש בה גם תכונות הנחשבות לגבריות בחברה החסידית. גם תיאורה את ימימה אביטל, דמות משל מורה רוחנית מפורסמת בת ימינו, ודרך פעולתה בתבנית של צדקת חסידית, חורגת ממה שמקובל בחברה המסורתית. אולם, גישתה אינה סוציולוגית, כפי שהיא מדגישה במקומות רבים, אלא הגותית, כיוון שעניינה המיוחד היה בצורות של חיים דתיים בזיקתם לאלוהות, ולא במבנים המוסדיים או ריטואליים כשלעצמם, או במבנים תיאולוגיים מופשטים.

אני מזכיר זאת כיוון שאין לי ספק כי גם פירות המחקרים האחרים, עשויים היו להפוך גם הם לתרומות מקוריות עוד יותר, ועם חלוף העתים וודאי גם מקיפות יותר, לו הזמן סיפק בידיה. כך, למשל, סביר להניח כי שני מאמריה על הטבילה במקווה בחסידות, עשויים היו להפוך לגרעין למונוגרפיה נרחבת בנושא זה וזאת מעבר לגישה הפמיניסטית שהיא אינהרנטית באחד משני המאמרים.

כמו בשלבים הראשונים של לימודיה ציפי המשיכה להיות אוטוידקטית מובהקת, וגם מאד עצמאית בבחירת נושאי מחקריה ובאימוץ הגישה משלה אליהם. היצירה האקדמית המקורית הייתה פתוחה לפניה וחבל מאד כי הפוטנציאל הרב לא זכה להתממש יותר.

משה אידל, ירושלים

פרק ראשון

מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל

מסורות חסידיות רבות מתארות את מסעו הכושל של הבעש"ט לארץ ישראל, שבמהלכו הגיע כפי הנראה עד קושטא, שהה בה זמן מה ושב על עקבותיו. הראשונה והמסתורית שבהן מצויה בספר **תולדות יעקב יוסף**. ספר החסידות הראשון, שנדפס בשנת תק"ם, והאחרונות, שהן כצפוי המפורטות והארוכות יותר, הולכות ונוצרות¹ ומופצות בימים אלה ממש. לכל המסורות משותפת ההנחה שהבעש"ט לא הגיע לארץ ישראל. השוני ביניהן עולה בשאלות כגון: מדוע ולשם מה יצא הבעש"ט לדרך? מה טיב המשבר שפקד אותו במהלכה? מה התרחש בקושטא לפני המסע הכושל בים ואחריו? איזו משמעות העניק הבעש"ט למסע זה ועד כמה הוא מרכזי בהתפתחותו?

כל ניסיון להציע שחזור היסטורי של המסע נדון כמדומה לכישלון. לשם השוואה, כאשר מתחקה המחקר אחר מסעו של ר' נחמן מברסלב, נינו של הבעש"ט, לארץ ישראל, שבמהלכו הגיע ר' נחמן לארץ, שהה בה זמן מה ושב לארצו, מצוי בפני החוקר חומר רב: עדותו של ר' נחמן על הכנותיו ומטרותיו ותיאורים מפורטים של המסע שכתב תלמידו. אמנם, אין מדובר בתיעוד היסטורי מדויק, אך המעיין יכול לברור את פרטי הראליה, להצליב עדויות ותיאורים ולקבל תמונה מסוימת, חלקית ככל שתהא.² אף ניתן להוכיח בקלות יחסית כי למסע זה היה מקום מרכזי בהתפתחותו הרוחנית של ר' נחמן ובכינון מנהיגותו ותודעתו העצמית.

לעומת זאת, בנוגע לבעש"ט יש בידינו אמירה אחת או שתיים בכתבי תלמידו, ר' יעקב יוסף מפולנאה; יש אזכור קצר בכתבי ר' נחמן מברסלב (ליקוטי מוהר"ן, תקס"ח-תקע"א);

1 לדוגמה <http://www.breslev.org/pages.php?id=145821375&subaction=showfull&ucat=36>

2 ראו למשל, יוסף וייס, **מחקרים בחסידות ברסלב**, ערך והדיר מנדל פייקאו, ירושלים תשל"ה, עמ' 12-15; עדה רפפורט-אלברט, 'שני מקורות לתיאור נסיעתו של רבי נחמן מברסלב לארץ ישראל', **קרית ספר** מז (תשל"א), עמ' 147-153 (=הנ"ל), **חסידים ושבתאים, אנשים ונשים**, ירושלים תשע"ה, עמ' 86-94; אברהם יצחק גרין, **בעל הימורים: פרישת חייו של ר' נחמן מברסלב**, תרגום: ברוך שואל, תל אביב תשנ"ו, עמ' 69-95; Mark Verman, 'Aliyah and Yeridah: Journeys of the Besht and R. Nachman to Israel', *Approaches to Judaism in Medieval Times* 3, ed. David R. Blumenthal, Atlanta 1988, pp. 159-171 (להלן: Verman, Aliyah and Yeridah). מהלך העניינים שמתאר ר' נתן מכוון להענקת משמעויות מיסטיות, רוחניות וחברתיות למסע הזה, וגם הן נדונו במחקרים לעיל. וראו גם מיכה אנקורי, **מרומי רקיעים ותחתיות שאול: מסע הנפש של רבי נחמן מברסלב**, תל אביב תשנ"ה; צבי מרק, **מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב**, ירושלים תשס"ג, עמ' 281-329 (להלן: מרק, **מיסטיקה ושיגעון**); אליעזר מלכיאל, **מסע אל הסוד: בעקבות מסעו של רבי נחמן מברסלב לארץ ישראל**, תל אביב תשס"ז.

ולאחר מכן נדפסות מסורות חלקיות בספר **שבחי הבעש"ט** (מהדורת יידיש, קארץ-אוסטרהא תקע"ד). המסורת הבאה מופיעה אצל ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנא (נתיב מצוותיך, תרי"ח); וכמה שנים לאחר מכן (למברג, תרכ"ד) מתפרסמות שתי נוסחאות מקבילות אך שונות זו מזו באופן מהותי: בספר **מעשה צדיקים** למנחם מנדל בודק, ובספר **עדת צדיקים** למיכאל פרומקין-רודקנסון. המסורות הבאות נדפסות במפנה המאות התשע-עשרה והעשרים,³ ואף לאחר מכן.

מרק ורמן⁴ סבור כי מסע זה היה מרכזי ביותר עבור הבעש"ט.⁵ אין דרך להוכיח זאת, אך דומה שמספרי הסיפור החסידי ייחסו לנסיעה זו משמעות רבה בביוגרפיה הרוחנית של הבעש"ט ובהתפתחותו כמנהיג. אכן, בספר **שבחי הבעש"ט** במהדורתו העברית לא מופיע תיאור של נסיעת הבעש"ט. אברהם יערי הראה כי נעשה ניסיון מכוון לטשטש את סיפור המסע, מן הסתם משום שהנסיעה לא צלחה. היבט מרכזי בנסיעתו של הבעש"ט נעוץ בכך שלא הגיע ליעדו. כפי שאראה בהמשך, כישלון זה הפך ברבות מן המסורות להצלחה, אם כי ייתכן שאלה שראו במסע כישלון העדיפו להצניע פרט זה בחיי הבעש"ט.

לא אנסה להתחקות במאמר זה אחר מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל מבחינה היסטורית, אף שדומה כי ניתן להתייחס אל עצם קיומו (קרי, יציאה לדרך ומשבר) כאל אירוע ממשי, לאור ריבוי המסורות המספרות עליו.⁶ מטרתי היא לעקוב אחר משמעויות שונות שניתנו למסע בספרות החסידית וללמוד מהן על השיח – או ליתר דיוק כמה כיוונים של שיח – שהתקיים סביב נסיעה זו ועל משמעותו ההיסטורית.

גדליה נגאל אסף את רוב המסורות הנוגעות למסעו של הבעש"ט⁷ וניסה להרכיב מהן 'תמונה כוללת'⁸ על אודות הנסיעה: מטרתיה, ההכנות לקראתה, התלאות בדרך והכישלון.

3 ראו המסורת המובאת אצל אהרן מרכוס שתידון להלן, סעיף ה; **ספר ישועות ישראל**, פאדגורוז תרס"ד, המסורת מפי ר' ישראל מרוז'ין, וראו על כך, גדליה נגאל, **הסיפורת החסידי, תולדותיה ונושאייה**, ירושלים תשמ"א, עמ' 289 (להלן: נגאל, **הסיפורת החסידי**); ומסורת נוספת בשמו, חלקית עוד יותר: ר' יעקב מהוסיאטין, **אחלי יעקב**, ירושלים תשמ"ד, פרשת שמיני, עמ' רמה.

4 Verman, Aliyah and Yeridah, pp. 159-171. המאמר מתמקד בנסיעתו של ר' נחמן מברסלב.

5 כך טען גם Jan Doktor, 'Besht and the Messianic Year 5500', *Jewish History Quarterly* 3 (2005), pp. 313-323. אם כי הוא נסמך על מגוון של מסורות סיפוריות כעדויות היסטוריות, ואף משליך ממסעו של ר' נחמן על מסעו של הבעש"ט (להלן: Doktor, Besht).

6 במחקר נוטים לקבל את התארוך של דינור, שהבעש"ט יצא לדרך בשנת ת"ק או תצ"ט. ראו בן ציון דינור, **כמפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל**, ירושלים תשט"ו, עמ' 206-205 (להלן: דינור, **כמפנה הדורות**). וראו לדוגמה, Moshe Idel, 'Mystical RedemPtion and Messianism in R. Israel Ba'al Shem Tov's Teachings', *Kabbalah* 24 (2011), pp. 7-121, esp. p. 88 (להלן: Idel, **Mystical RedemPtion**). יעקב ברנאי מסיק **משבחי הבעש"ט** שהמסורות על ניסיון העלייה של הבעש"ט מבוססות על עובדות, אם כי גם הוא מסייג את דבריו. ראו The Barnai, 'Jacob HistoriograPhy of the Hasidic Immigration to Erets Yistael', *Hasidism Reappraised*, ed. Ada RaPoPort Albert, London 1996, pp. 367-388, esp. pp. 382-382 (Barnai, **HistoriograPhy**).

7 נגאל, **הסיפורת החסידי**, עמ' 280-292.

8 שם, עמ' 280.

בהמשך הדברים הוא סייג יומרה זו והגדיר את מטרתו כך: 'לשחזר את עיקרי ההתרחשויות, כפי שהסיפור החסידי הבין אותן'.⁹ גם משימה זו קשה, מכיוון שלפנינו סיפורים חסידיים רבים ומגוון מספרים מתקופות רחוקות ומהקשרים שונים, ואין כל סיבה לכרוך אותם יחד לכדי הסיפור החסידי האחד' כביכול על נסיעת הבעש"ט.

להלן אנקוט במתודולוגיה של 'New Historicism' הידועה גם כסוג של 'פואטיקה תרבותית'. על פי אסכולה זו, יש לראות בכל סיפור וסיפור תוצר תרבותי המלמד על השיח שהפריה אותו, ובה בעת על מגמותיהם של המספרים ועל האופן שבו התרבות מתעצבת מתוך סיפורים אלה ועל בסיסם.¹⁰ גישה זו 'מדלגת' על הרגע ההיסטורי שבו היה הבעש"ט שרוי על הים, ומתמקדת ברגעים היסטוריים מאוחרים יותר בחייה של התנועה החסידית, רגעים שבהם המספרים שבו וטוו שוב ושוב את סצנת המשבר על הים ופיסות נוספות מן הנרטיב של נסיעת הבעש"ט. כל נרטיב שכזה משמש קליידוסקופ של ערכים, של מוטיבים ושל סמלים ששירתו מספרים וקהל, וצובע את מסעו של הבעש"ט – ומתוך כך גם את הנהגתו ואת תורתו – בגווני מסוימים. כל סיפור ראוי אפוא לקריאה ספרותית מעמיקה, שיש בה כדי להציע מבט היסטורי על פרספקטיבה חסידית אחת השייכת לתקופה מסוימת או לחסידות מסוימת. פרספקטיבה זו משקפת שיח תרבותי קיים ובה בעת נותנת בידי המספרים כלי לכונן שיח תרבותי ולהשפיע עליו. ככל שהמסורות מאוחרות יותר כך הן סופחות מוטיבים רבים יותר משלל המסורות הקודמות, ולעתים דומה שמגמתן היא לספר סיפור עשיר ככל האפשר, שיקיף את כל מה שסופר עד זמנו.¹¹ בגבולות המאמר הזה לא אוכל לעיין לעומק בכל המסורות, ועל כן אתמקד בקדומות ובשלמות שבהן.

קודם שאפנה לבחינת המסורות החסידיות על אודות מסעו של הבעש"ט, ראוי להזכיר כי מסע זה נטוע בתוך הקשר רחב יותר – עליית החסידים לארץ ישראל במאה השמונה-עשרה, נושא שנדון רבות בספרות המחקר.¹² מידע רב ערך מצוי באיגרותיהם של העולים:¹³ איגרותיו של ר' גרשון מקוטוב, גיסו של הבעש"ט, שעלה לארץ בשנת תק"ז (1747); איגרותיהם

9 שם, עמ' 281.

10 ראו לדוגמה, דניאל בויאריין, *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר*, תל אביב תשנ"ט, עמ' 18-27, וכן עמ' 245, הערה 25.

11 ראו למשל, אהרן ורטהיים, *הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תש"ך*, עמ' 176-177, המספר מסורת שעברה במשפחתו בעניין נסיעת הבעש"ט; ברוך דרוהביצר, 'שלוש נוסחאות לנסיעת זקני הבעש"ט וצ"ל, לארץ ישראל, ידע עם ו, א-ב (תש"ך), עמ' 41-44, המביא שתי נוסחאות קדומות ומסורת שסופרה במשפחתו; וראו לעיל, הע' 1.

12 ראו לדוגמה, אברהם יערי, *אגרות ארץ ישראל*, תל אביב תש"ג, עמ' 277-323; הנ"ל, *מסעות ארץ ישראל*, רמת גן תשל"ו, עמ' 382-423; יעקב ברנאי, *יהודי ארץ ישראל במאה הי"ח: בחסות פקידים קושטא*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 49-69 (להלן: ברנאי, *יהודי ארץ ישראל במאה הי"ח*), ועוד. לסקירה ביבליוגרפית רחבה בנושא זה ראו: רעיה הרן, 'מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ-ישראל', *קתדרה* 76 (תשנ"ה), עמ' 77-95, ובפרט בנספח הביבליוגרפי, עמ' 93-95. כן ראו Immanuel Etkes, 'On the Motivation for Immigration (Aliyah) to the Land of Israel', *Jewish History* 27 (2013), pp. 337-351 והפניותיו שם (להלן: Etkes).

13 יעקב ברנאי (מהדיר), *איגרות חסידים מארץ ישראל*, ירושלים תש"ם (להלן: ברנאי, *איגרות חסידים מארץ ישראל*).

של חברי הבעש"ט שעלו בשנת תקכ"ה (1764), ובראשם ר' מנחם מנדל מפרמישלן ור' נחמן מהורודנקא; ואיגרותיהם של העולים בשנת תקל"ז (1777), בעליית החסידים הגדולה שהנהיגו ר' מנחם מנדל מוויטבסק, ר' אברהם מקאליסק ור' ישראל מפולוצק. מידע נוסף טמון בספרות הזיכרונות והמסעות, כגון ספרו של ר' שמחה מזלוז'ין אהבת ציון¹⁴ ובמקורות נוספים. המחקר עוסק במניעים לעליות החסידים, בתיאור העלייה, בהתארגנות בארץ, ובהשפעת העלייה הן על היישוב היהודי בארץ הן על התנועה החסידית במזרח אירופה.¹⁵ מטבע הדברים, ספרות המחקר מתמקדת בעליות שמומשו ותועדו באופנים שונים. עליות אלה משתקפות גם בסיפורת החסידית, וניתן להצליב מידע בין המסורות הסיפוריות ובין העדויות ההיסטוריות.¹⁶ המידע על ניסיון עלייתו של הבעש"ט מצוי, כאמור, רובו ככולו במסורות סיפוריות.

נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל מופיעה אף היא בחילופי איגרות. התייחסות לנסיעה נזכרת באיגרת הקודש, שכתב הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקוטוב סביב שנת 1752, אשר נדפסה לראשונה בידי ר' יעקב יוסף מפולנאה בסוף ספר בן פורת יוסף (קוריץ תקמ"א). הבעש"ט כותב לגיסו (שעלה לארץ, כאמור, בשנת 1747) בין השאר: 'השם יודע שאין אני מייאש עצמי מנסיעה לא"י אם יהי רצון השם ולהיות עמך ביחד אך אין הזמן מסכים לזה'.¹⁷ כלומר, לפחות על פי הכרזתו של הבעש"ט, מספר שנים לאחר ניסיון עלייתו הכושל לארץ (כנראה בשנת 1740), עדיין יש כוונתו לעלות לארץ, אם כי יש מניעה מצד 'הזמן'. אמירה זו באה כפי הנראה בתגובה לדברי ר' גרשון מקוטוב באיגרת קודמת, שבה כתב לבעש"ט מארץ ישראל שכל חכמי ירושלים מחכים לו: 'אבל מה אעשה שאני יודע טבעך שאתה מוכרח להתפלל במנין שלך, חוץ משארי דברים שנתיאשתי שתבוא לארה"ק (=לארץ הקודש) אם לא שיבא מלך המשיח ב"ב (=במהרה בימינו), וזה הצער הגדול שלי בהעלות אל לבי מתי אתראה פב"פ (=פנים בפנים)'.¹⁸

מחילופי אמירות אלה ניכרים הקשר ההדוק והגעגועים ההדדיים שבין הבעש"ט לגיסו. עליית הבעש"ט לארץ כרוכה ברצונו העז של גיסו לראותו ובכמיהתו של הבעש"ט להיות עמך ביחד. אין כל רמז בדבריהם לניסיון עלייתו של הבעש"ט, שקדם לעלייתו של ר' גרשון.

14 שמחה בן יהושע הס, אהבת ציון, הורדנא תק"ן. הוא מתייחס לעלייה בשנת תקכ"ה ולא לעליית הבעש"ט.
15 לסקירה היסטוריוגרפית של עליית החסידים לארץ ישראל ראו ברנאי (Barnai, HistoriograPhy). ברנאי מתמקד בעיקר במניעי העלייה, החל במאמרו של שמעון דובנוב, 'החסידים הראשונים בארץ ישראל', פרס ב (תרנ"ד), עמ' 201-204.

16 ראו לדוגמה, משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, תרגום: דוד לוביש, ירושלים תש"ם, עמ' 130-148 (להלן: רוסמן, מחדש החסידות); עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ם, עמ' 292-309 (להלן: אטקס, בעל השם).
17 ר' גרשון מקוטוב.

18 על איגרת הקודש ראו לדוגמה, משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, תרגום: דוד לוביש, ירושלים תש"ם, עמ' 130-148 (להלן: רוסמן, מחדש החסידות); עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ם, עמ' 292-309 (להלן: אטקס, בעל השם).
18 ברוך דוד הכהן, ברכת הארץ, ירושלים תרס"ד, סג ע"ב; וראו ברנאי, יהודי ארץ ישראל במאה הי"ח, עמ' 40.

כמו כן, אי אפשר ללמוד מן האיגרות דבר על מניעותיו של הבעש"ט זולת 'הזמן' – המעכב לפי דברי הבעש"ט (שהוא אולי ריכוך של הכרזתו הנחרצת של גיסו, שהבעש"ט לא יבוא לפני בוא המשיח),¹⁹ והמקום – זיקתו של הבעש"ט לקהילתו, כפי שעולה מדברי ר' גרשון מקוטוב. המשפט 'טבעך שאתה מוכרח להתפלל במנין שלך' יכול להתבאר באופנים שונים: נוסח התפילה וסגנונה, זיקתו של הבעש"ט לחבורתו, האיכות המיסטית של תפילתו הדורשת זיקה קהילתית מסוימת, ההקשר החברתי-קהילתי של הבעש"ט כמנהיג, ועוד. מכל מקום, קשה ללמוד מדברים קצרים אלה דבר ברור על האירוע שהתרחש או לא התרחש מספר שנים קודם לכן בדרכו של הבעש"ט לארץ ישראל. ייתכן שאירוע דרמטי זה נרמז במילים 'חוץ משארי דברים שנתיאשתי שתבוא', אם כי ביטוי זה יכול להסתיר כמובן כל תוכן שהוא. בתגובת הבעש"ט, כאמור, הוא מזכיר אך ורק את 'הזמן' המונע את נסיעתו. ניתן להבין התבטאות זו כרצון ממשי לעלות לארץ שנמנע עד כה מסיבות טכניות. אמנם, לאור העובדה שלא ידוע לנו על צעד מעשי בכיוון זה גם בעשור שלאחר מכן, עד מות הבעש"ט, ייתכן שראוי יותר להבין את הדברים כאמירה אישית של מי שאינו מתכוון לעלות בפועל. עם זאת, יש כאן ביטוי לגעגועיו הן לר' גרשון הן לארץ ישראל, והבעת תקווה – כללית, עקרונית ומתבקשת – ש'הזמן יסכים' ו'יהי רצון השם' שהוא יעלה לארץ.

א. המסורת בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה

המסורת הקדומה ביותר שיש בידינו על נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל מצויה בספר תולדות יעקב יוסף, באופן תמציתי ומקוטע ביותר:

עוד שמעתי בשם מורי כשהלך בנסיעה הידועה הראה לו רבו במקום זה הי' מרומז הנסיעה שהי' נוסעין ישראל במדבר במסע זו וכל נסיעות האדם מרומז בתורה וכו' וכן כשנשברה לו הספינה והיה בעצבות גדול ובא רבו ותמה עליו והראה לו באיזה עולמות הוא עכשיו והיו שמות אהי' וצרופי אהי' וכו' ואז התחזק בלבו למתקן בשרשן כידוע לו וכו' ודפח"ח (=דברי פי חכם חזן).²⁰

ר' יעקב יוסף מתייחס ל'נסיעה הידועה', כלומר פרט מחיי הבעש"ט המוכר לקהל החסידי. המסורת יוצרת מבנה אנלוגי מרובע ביחס למסעו של הבעש"ט, מבנה שיש להחיל, על פי מסורות נוספות,²¹ על כל תנועה אנושית: המסע האופקי האישי במרחב, מנקודה לנקודה,

19 אם כי ייתכן שבקשר לבעש"ט ולעלייתו לארץ אין ביאת המשיח ציון זמן מפליג אלא מועד קונקרטי. וראו להלן, הדיון על ההקשר המשיחי של מסע הבעש"ט.

20 ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, ב, 'דברים ששמעתי ממורי', עמ' תשכט (להלן: תולדות יעקב יוסף).

21 ראו לדוגמה, דברי ר' אפרים מסדילקוב בשם הבעש"ט, שמשעות בני ישראל במדבר הם אצל כל אדם מיום הולדו עד שובו אל עולמו, ולהבין זה כי מיום הלידה והוצאתו מרחם אמו הוא בחינת יציאת מצרים כנודע ואחר כך נוסע ממסע למסע עד בואו לארץ החיים העליונה (דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד, פרשת מסעי, עמ' ר). וראו Verman, Aliyah and Yeridah, p. 161.

מקביל ומרמז למסע האופקי הלאומי, מסע הגאולה ממצרים לכיוון ארץ ישראל. שני המסעות האופקיים, האישי והלאומי, מבטאים ומכוננים מסע אנכי בעולם הספירות. למסע זה יש היבט קוסמי בעולמות האלוהיים והיבט אישי פנימי בנפש. הרגע שבו נשברה הספינה הוא רגע של משבר במציאות: נקודת זמן במסעו האישי של הבעש"ט הרומזת לנקודת זמן במסע הלאומי (בהתאם להיגד הראשון של רבו). בנקודה זו מצוי עולם הספירות בשבר מסוים, במצב של דין הטעון תיקון, כלומר המתקתו בשורשו. הבעש"ט עצמו חווה בנפשו את המשבר כ'עצבות' הטעונה תיקון והמחקה, מתוך ההבנה 'באיזה עולמות הוא עכשיו' (בהתאם להיגד השני של רבו).

רבו של הבעש"ט המתלווה אליו במסעו הוא רבו מן העולם העליון, אחיה השילוני, הנזכר במספר מסורות חסידיות.²² הלה 'תמה עליו', פקח את עיניו, והראה לו 'באיזה עולמות הוא עכשיו והיו שמות אהי' וצרופי אהי'. על פי המינוח הקבלי, שם 'אהיה' מכוון לספירת בינה,²³ שאליה יש להעלות את הדינים כדי להתמיקם בשורשם.

במקום אחר מתייחס ר' יעקב יוסף באריכות לנושא של המתקת הדינים. הוא מזכיר מסורת שקיבל הבעש"ט ממורו, אחיה השילוני, שלפיה יש לזהות ששורשו של הדין הנמוך המזוהה עם ספירת מלכות נעוץ בספירת בינה.²⁴ קישור הדין של מלכות עם הדין שבבינה (ש'מינה דינין מתעריף) הוא ראשית התהליך של המתקת הדינים, שכן בינה היא גם מקור השפיעה של החסד לעולמות התחתונים. לאור דבריו אלה, בשם רבו של הבעש"ט, ניתן להבין את האמור במסורת על 'הנסיעה הידועה': אחיה השילוני לימד את הבעש"ט לקשר את 'דין המלכות בבינה', כלומר, להתבונן במצבו העגום, הנמוך והמשברי, ולזהות במצב זה

22 אחיה השילוני מופיע על פי המסורת החסידית ברגעים קריטיים בחייו של הבעש"ט, ובמידה רבה ניתן לייחס לו את תמצית הבשורה החסידית: הוא זה שלימד את הבעש"ט איך לדבר עם בני אדם מבלי שתבטל דבקו (שבחי הבעש"ט, מהדורת אברהם רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב, סעיף ע, עמ' 174 [להלן: שבחי הבעש"ט]); הוא מתלווה לבעש"ט במסעותיו השמימיים בעליות הנשמה שלו (ראו איגרת עליית נשמה, ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, קורץ תקמ"א, בסוף הספר. למסורת נוספת על הופעת רבו של הבעש"ט בעת עליית נשמה ראו שבחי הבעש"ט, עמ' 91-94. וראו הערותיו של רובינשטיין, שם. לאזכורים נוספים של אחיה השילוני כרבו של הבעש"ט ראו תולדות יעקב יוסף, פרשת בלק, עמ' תקעה; הנ"ל, צפנת פענח, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 76 (טז ע"ג), עמ' 272 (סב ע"ג), עמ' 359 (פג ע"ב). וראו גם: אברהם רובינשטיין, 'על רבו של הבעש"ט ועל הכתבים שמהם למד הבעש"ט', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 146-158; גדליה נגאל, 'מורו ורבו של רבי ישראל בעל שם טוב', מחקרים בחסידות, ירושלים תשנ"ט, א, עמ' 80-91 (=סיני, עא [תשל"ב]), עמ' 150-159 (להלן: מורו ורבו); וינתן מאיר, 'אחיה השילוני כמורו הרוחני של הבעל שם טוב', משלב ל (תשנ"ז), עמ' 34-49.

23 כך לדוגמה, בזהר, חלק ג, רעיא מהימנא, קח ע"ב. לעתים הכוונה גם לספירת כתר. על פי קבלת האר"י, ברחם בינה נרקמים ונולדים הדינים מחדש כאשר הם מאוונים עם מידת החסד, באופן שמעורר את זרימת השפע לעולם. ר' יעקב יוסף מפולנאה מזכיר בהקשרים אחרים את זיקת שם אהיה לספירת בינה. למשל: 'להמשין תשובה מן אם שהיא בינה הנק' יראה כמ"ש בפ' ירא את ה' (משלי כד) גימטריא אהי' יעו"ש' (תולדות יעקב יוסף, פרשת שלח, עמ' תקיז).

24 'ותירץ מורי זלה"ה בשם רבו שהתפלה היא למתק דין בשורשו לקשר דין המלכות בבינה ושם הוא אדם אחר [...] ומורי זלה"ה ביארו יותר כי הגו"ד (=הגור דין) הוא אותיות ויכול השליח לעשות צירוף אחר מן אותיות אלו ממש' (שם, פרשת נח, עמ' מה).

את שורשיו העליונים בספירת בינה. על עולמות אלה מצביע רבו של הבעש"ט. מבט זה על המשבר אפשר לבעש"ט ל'התחזק בלבו [ו] למתקן בשרשן'. הנחייתו של אחיה השילוני בהתמודדות עם המשבר אינה מלמדת רק כיצד לראות את המשבר כמקביל להתרחשות בעולמות של הספירות. הראייה החלופית מחוללת טרנספורמציה מהותית יותר, שכן המטרה אינה לפתור את המצוקה בת הזמן ולהמשיך את המסע לארץ ישראל במישור האופקי, אלא לפעול בכיוון אנכי. ההבנה שרבו של הבעש"ט מציע לו דרך חלופית מתחזקת לאור העובדה שהבעש"ט לא הגיע בסופו של דבר לארץ ישראל, מצד אחד, ופעל באופן מיסטי ורוחני, מצד אחר. כדי להבין באופן עמוק יותר את טיב המשבר שפקד את הבעש"ט בעת נסיעתו ומה למד ממשבר זה יש להיעזר במסורת נוספת:

וביאר מורי, כי בענין התפלה ועבודת ה' יש ב' בחינות, אחת שמאל, שהקדוש ברוך הוא דוחה אותו. ב' ימינו יתברך מקרב [...] והחכם עיניו בראשו להבין ולהשכיל אם הזמן גרם שיוכל לכיין בסוד הפנימי ולהתענג כנ"ל מוטב, ואם רואה הוא בסוד הקטנות ואינו יכול לכיין, שמתגברין עליו מחשבות זרות, אזי יתפלל כתינוק בן יומא מתוך כתב, כאשר העיד מורי על עצמו, שהיה בארץ אחרת זמן מה בבחינה זו שנסתלק ממנו הנ"ל והיה מדבק עצמו אל האותיות [...] וכך צוה לאיש פרטי שיעשה כך עד שחזר למדרגתו העליונה וכו' ודברי פי חכם חן. ואפשר לומר דרך רמו, שאמר ה' יתברך ליעקב, 'אל תירא מרדה מצרימה ואנכי אעלך גם עלה', שירד למדרגתו בבחינת שמאל כדי להעלות עשייה, והבטיחו שיחזור למדרגתו העליונה. 'גם עלה', שיהיה לו עלייה כפולה, כמו ששמעתי ממורי על עצמו, אחר ירידתו הנ"ל היה לו עלייה כפולה גם בגשמי, היה מאהב לכל אדם ברואה שהכל מסתלק ממנו ואחר כן כשחזר למעלתו, אם כן הכל בידו יתברך.²⁵

הבעש"ט מעיד כי כש'היה בארץ אחרת זמן מה בבחינה זו', כלומר בבחינת הקטנות, התפלל 'כתינוק בן יומא', בהתאם למצב שבו היה שרוי. תפילה זו היא הגייה חיצונית ללא עומק או חיבור פנימי. ואולם, עצם ההיאחזות באותיות, שהן מה שנותן לו לאדם במצב הקטנות, היא גופא, כדברי הבעש"ט, דבקות והעלאת העולם הנמוך, עולם העשייה.²⁶ זהו השלב הראשון, שממנו תפתח העלייה 'עד שחזר למדרגתו העליונה'. ר' יעקב יוסף קושר דיון זה גם לדברי

25 ר' יעקב יוסף מפולנאה, **כנת פסים**, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשמ"ה, פרשת בלק, עמ' 298.
26 על דבקות באותיות ראו Moshe Idel, 'Modes of Cleaving to the Letters in the Teaching of Israel Baal Shem Tov: A Sample Analysis', *Jewish History* 27 (2013), pp. 299-317. וראו בפרט דיונו בדרשה זו, עמ' 307-308, וההפניות בהערה 21. אידל מראה שהרעיון של דבקות באותיות על מגוון משמעויותיו היה מרכזי בשיטתו המיסטית של הבעש"ט, הן ביחס ללימוד תורה הן ביחס לתפילה. התיאור לעיל מציע נקודת מוצא ביוגרפית לפרקטיקה זו: מצב הקטנות שבו היה שרוי הבעש"ט מנע ממנו לעבוד את הקב"ה באופן אחר. עוד על מצב הקטנות ביחס למסעם של הבעש"ט ושל ר' נחמן ראו Verman, Aliyah and Yeridah, pp. 299-325; מרק, **מיסטיקה ושיגעון**, עמ' 299-325.

ה' ליעקב, שבהם הוא מבטיח לו שיעלה מתוך הירידה למצרים. הבטחה זו קשורה כמובן גם לירידת הצדיק,²⁷ וגם להקשר הביוגרפי הכמעט מפורש של נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל. בהמשך הדברים מתוארת תוצאת הירידה: עלייה כפולה, וחזור תיאורו של הבעש"ט על אודות 'ירידתו הנ"ל' שהובילה לעלייה הכפולה. ומה פשר העלייה? ירידתו הזמנית של הבעש"ט גרמה לו להתבונן אחרת במדרגותיהם השונות של בני האדם. החוויה האישית המטלטלת של אובדן המדרגות ורכישתן מחדש העצימה את הכרתו ש'הכל בידו יתברך' ואפשרה לו ללמד זכות על כל אדם באשר הוא ולהיות 'מאהב לכל אדם'.²⁸ זהו החסד שבדין. מובאות אלה בשם הבעש"ט משלימות במעט את הנאמר בהתייחסות המפורשת היחידה של ר' יעקב יוסף ל'נסיעתו הידועה' של הבעש"ט. הוא אומר שהבעש"ט היה בעצבות, וניתן היה לחשוב שמדובר אך ורק בתגובה רגשית לשבירת הספינה. מן המסורת האחרונה עולה, כי המשבר החיצוני שמנע את המשך המסע לווה במשבר פנימי של מצב קטנות, שבו 'סתלק ממנו הנ"ל', כלומר, יכולותיו הרוחניות הגבוהות והקרבה אל האל שהיה רגיל לה. עתה מובנת יותר תמיהתו של רבו. זאת ועוד, המסורת האחרונה מדגישה את התמורה שחלה בבעש"ט בעקבות כישלון נסיעתו: ההבנה העמוקה ש'הכל בידו יתברך', שהפכה כפי הנראה מידיעה שכלית לחוויה רגשית פנימית, חוללה שינוי של ממש ביחסו של הבעש"ט אל הסובבים אותו והפכה אותו ל'מאהב לכל אדם'. שינוי זה משתלב היטב עם יכולתו החדשה של הבעש"ט לשוחח עם בני אדם,²⁹ מצד אחד, ועם ההדגשה שנמסרה בשמו ללמד זכות על ישראל, מצד אחר. המתקת הדינים היא במהותה לימוד זכות, וזיהוי הטוב שברע והחסד שבדין. זהו שינוי פרספקטיבה המשנה בפועל את המציאות. ר' יעקב יוסף מבין את חוויית המשבר בנסיעת הבעש"ט כפעולה של המתקת הדינים במצב שהוא עצמו נתון בו, והוא מתאר זאת כשלב ראשון בדרך להמתקת הדינים כשיטה כללית. כלומר, לימוד זכות על עצמו הוא הצעד הראשון לקראת לימוד זכות על שאר בני האדם.³⁰

המסורת שמביא ר' יעקב יוסף, שמיעוטה רשת ורובה חורים, היא המסורת הקדומה והבסיסית ביותר על נסיעת הבעש"ט, וככל הנראה שימשה מקור חלקי למסורות מאוחרות יותר. פרטי המידע שמביא ר' יעקב יוסף הם: (א) נסיעה ידועה;³¹ (ב) שבירת הספינה;

27 ראו ציפי קויפמן, *בכל דרכיך דעה: תורת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות*, רמת גן תשס"ט, עמ' 530-540. על ירידת הצדיק אצל ר' יעקב יוסף ראו למשל, Samuel h. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, London 1960, pp. 148-221.

28 דומני שרעיון זה הוא הגרעין לתורתו של ר' נחמן בסוגיה זו. הוא דורש את הפסוק 'אומרה אלהי בעודי' כתביעה למצוא את נקודת הטוב שבאדם, את ה'עוד' שבו, וללמד עליו זכות (ראו ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה רפב). בליקוטי מוהר"ן תנינא, תורה מה, ר' נחמן אומר במפורש כי תפיסת עולם זו סייעה לבעש"ט בשעה שהיה 'על הים כשהסיתו הבעל דבר' (להלן: ליקוטי מוהר"ן תנינא).

29 ראו לעיל, הע' 23.

30 רעיון בסיסי זה בתורת הבעש"ט קשור בגישתו כלפי דרך התוכחה הראויה, כפי שמביא ר' יעקב יוסף מפולנאה בשמו. ראו תולדות יעקב יוסף, פרשת קדושים, בפרט עמ' שמו, שנא; וראו נגאל, מורו ורבו.

31 הנחתי היא שביטוי זה מתייחס באופן מובהק לנסיעה לארץ ישראל אף שהדבר לא נאמר במפורש, משום שבכל המסורות על נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל מתואר משבר שבדרך כלל מנע את המשך

(ג) עצבות או הסתלקות ממדרגות; (ד) ייחוס משמעות למסע ולמשבר מצד הבעש"ט; (ה) תיקון העצבות והתחזקות לבו על ידי המתקת הדינים; (ו) עלייה כפולה ששינתה את יחסו לשאר בני האדם. המהלך פותח במסע ממשי-חיצוני, ממשיך במשבר חיצוני-פנימי, ומסתיים בהתגברות על המשבר הפנימי. ייתכן שהתגברות זו מייצגת את הצורך לטפל במשבר החיצוני ואף להמשיך במסע. ר' יעקב יוסף מפולנאה אינו מוסר מידע זה, אך גם העדר המידע אומר דרשני.

צבי מרק כותב על מסעו של ר' נחמן מברסלב לארץ ישראל, שהמסע במהותו מייצג את המקום הלימינלי, מקום הסף: כבר לא ועוד לא.³² במובן מסוים ניתן לראות בנקודת השבר של מסע הבעש"ט את תמצית הלימינליות: הבעש"ט יורד ממדרגותיו בלב ים ומאבד הכול, מופקע ממקומו ומזהותו, והוא כבר אינו מי שהיה והיכן שהיה, אך עדיין לא זכה בדבר מה חדש. נקודה זו היא נקודת האין, נקודת הטרנספורמציה.³³ רק בנקודת איפוס זו יכול הבעש"ט להבין שהכול הוא שפע אלוהי, שדבר אינו מובן מאליו ואין לו משלו דבר. ייתכן שנסיעת הבעש"ט לארץ ישראל על פי המסורת של ר' יעקב יוסף מבטאת רצון להגיע למדרגה מסוימת, לבוא אל מקום גאוגרפי שבו יחוה מה שעדיין לא חווה וישיג מה שעדיין לא השיג. העובדה שהמסורת אינה טורחת לתאר את המשך הדרך יכולה לרמז לכך שהמטרה הושגה באמצע הדרך ועל כן המשך המסע מיותר. בעזרת רבו, שהתלווה אליו ברגעי מעבר, הבין הבעש"ט שזה עתה, ודווקא מתוך הקטנות, הוא חווה את הנוכחות האלוהית המלאה. מתוך האין שב ונולד היש.

ב. המסורת על נסיעת הבעש"ט בספר שבחי הבעש"ט

1. המהדורה העברית

אברהם יערי³⁴ הראה כי במהדורה העברית של שבחי הבעש"ט יש 'מגמה ברורה בולטת [...] להעלים את אי-הצלחתו של הבעש"ט להגיע לארץ-ישראל'.³⁵ אף שהנסיעה הייתה ידועה ומפורסמת, השתדל בעל מהדורה זו להעלימה במידת האפשר, שלא כמו במהדורה ביידיש. אף על פי כן, במהדורת שבחי הבעש"ט בעברית יש מספר רמיזות על עצם הנסיעה: בעדותו של ר' יעקב יוסף מפולנאה על כך שפגש לראשונה בבעש"ט 'ואח"כ נסע הבעש"ט

המסע, לצד משבר רוחני. השימוש בתואר 'ידועה' מניח, כאמור, שהשומעים או הקוראים יודעים במה מדובר, ואין בידינו מסורת על אודות 'נסיעה ידועה' אחרת בעלת משמעות בחיי הבעש"ט שראוי לייחס לה תיאור זה.

32 ראו מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 286, 318, וההפניות בהערה 90.

33 עניין זה חוזר שוב ושוב בדרשותיו של ר' דב בער המגיד ממזריטש, תלמידו של הבעש"ט. ראו מנחם לורברבוים, "ואח"כ הוא בא למדת אין": הדתיות המיסטית ב"מגיד דבריו ליעקב", קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית לא (תשע"ד), עמ' 169-235.

34 אברהם יערי, 'שתי מהדורות יסוד של "שבחי הבעש"ט"', קרית ספר לט (תשכ"ד), עמ' 249-272, 394-407, 552-562 (להלן: יערי, 'שתי מהדורות').

35 שם, עמ' 261.

לא"י (=לארץ ישראל) ונשארתי משומם עד שחזר אז התחלתי ליסוע אליו;³⁶ בתיאור ביקורו של הבעש"ט אצל החוכרים הגדולים (ה'דירואווצעס') בסלוצק, שבו הוא מזכיר את תכניתו לנסוע לארץ ישראל: 'ודיבר עמו על אודות הליכות א"הק (=ארץ הקודש) כי הי' רוצה שישלח אותו ביבשה ושאל להבעש"ט כמה הוצאות צריך ע"ז (=על זה). והבטיחו שישלח לו מעות בכל שנה על פרנסתו';³⁷ בסיפור שהתרחש 'בסטאמבול' (אסטאנבול, קושטא),³⁸ העיר שבה שהה הבעש"ט במהלך נסיעתו וממנה שב לביתך תוך העלמת נסיבות בואו של הבעש"ט לעיר זו.³⁹

שתי המסורות המרכזיות שראוי להתייחס אליהן בהרחבה מעתיקות את תשומת הלב ממסעו ההיסטורי הממשי של הבעש"ט אל המרחב המיתי, מצד אחד, ואל עבר לקח כללי בנוגע לעצם הרצון לנסוע לארץ ישראל, מצד אחר. שתי המסורות שוללות, כל אחת בדרכה, את הניסיון לעלות ארצה.

בתחילת שבחי הבעש"ט מופיעה מסורת על הקשרים שקשר הבעש"ט עם חבורת גזלנים בשלב שקדם להתגלותו, בהיותו מתבודד בהרים. לפי המסורת, הגזלנים הכירו בגדולתו של הבעש"ט כיוון שראוהו 'נכנס בעומק ההתבוננות והי' הולך על ההרים

וכשראו אותו מרחוק שהוא הולך לסוף ההר בעומק המחשבה, אמרו בוודאי יפול לגיא ויהי' לו ריסוק איברים ח"ו (=חס וחלילה)', אך כאשר התקרב הבעש"ט: 'נתקרב ההר השני לפניו ונעשה מישור והלך למרחוק ונתחלקו שני ההרים כמקדם [...] וכן היה כמה פעמים בהליכתו ובחזירתו'.⁴⁰

הגזלנים ביקשו מן הבעש"ט להתפלל להצלחתם והוא דרש מהם שלא יפגעו ביהודים. לאחר אירוע שבמהלכו ניסה אחד הגזלנים לפגוע בבעש"ט אך יצא בשן ועין, מתואר כך:

פ"א (=פעם אחת) באו הגזלנים אליו ואמרו אדוננו הנה אנחנו יודעים דרך קצרה לילך אל ארץ ישראל דרך מערות ומחילות אם רצונך לך נא אתנו ואנחנו נהי' מורים לפניו הדרך אשר ילך בה, ויואל ללכת אתם, והנה בהליכתם בדרך הי' גיא א' (=אחד) עמוקה מלאה מים ורפש וטיט ודרך הליכתם על דף א' המונח מעבר אל עבר והיו נשענים על יתד א' שהיו נועצים באגם והלכו הם מתחילה וכשרצה הבעש"ט לילך עליו ראה שבכאן הוא להט החרב המתהפכת וחזר לאחוריו כי הי' לו סכנה גדולה אם היה עובר במעבר זה. ויאמר הבעש"ט אל לבו בוודאי לא לחנם באתי לכאן [...]!⁴¹

36 **שבחי הבעש"ט**, סעיף כד, עמ' 99. כפי שהראה יערי, במהדורה בידיש ברור מסיפור זה שהבעש"ט לא הגיע אל יעדו ואילו כאן מידע זה מובלע.
 37 שם, עמ' 268.
 38 שם, עמ' 293.
 39 בנוסח המקביל במהדורה בידיש נאמר בפתחה כי שהה ב'סטאמבול' בדרכו לארץ ישראל.
 40 **שבחי הבעש"ט**, סעיף ד, עמ' 51.
 41 שם, סעיף ה, עמ' 52.

סיפור זה מעתיק את ניסיון עלייתו של הבעש"ט לארץ ישראל – ואת כישלוננו – מן המרחב הממשי, של נסיעה דרך הים השחור לתורכיה ומשם לחופי ארץ ישראל, אל המרחב המיתי התת-קרקעי: 'מערות ומחילות'; ומן הזמן הממשי – סביב שנת ת"ק⁴² – אל הזמן המיתי של חניכתו של הבעש"ט למנהיגות, טרם התגלותו, שנים שבהן התבודד בהרים על פי שבחי הבעש"ט. מה מטרתו של מעתק זה? ניתוח של הסיפור חושף את האמצעים השונים ההופכים את המסע המיתי אל ארץ ישראל למסע בלתי אפשרי, ויותר מכך – בלתי ראוי, משני טעמים.

ראשית, המסע אינו יוזמה של הבעש"ט כי אם הצעה של הגזלנים. מעבר לעובדה שמדובר באנשים משולי החברה שאי אפשר לסמוך עליהם (כמוכח מתיאור ניסיונם לפגוע בבעש"ט), ייתכן שנוכחותם גם רומזת לליסטים המופיעים ברש"י הראשון על התורה. על השאלה המפורסמת, מדוע התחילה התורה מבריאת העולם, מביא רש"י את דברי ר' יצחק, שהסיבה לכך היא למנוע מאומות העולם להאשים את בני ישראל שגזלו את הארץ משבעת העממים. ההליכה לארץ ישראל בהדרגתם של גזלנים יש בה אפוא כדי לרמוז למעשה שלא בעתו.

שנית, הבעש"ט מתואר קודם לכן כמי שהארץ מתיישרת לפניו. גם עניין זה טעון משמעויות רבות. נבואת ישעיהו 'כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו והיה העקב למישור והרכסים לבקעה' (ישע' מ, ד) חלה על הבעש"ט ועל יעדיו הרוחניים: כאשר היה 'בעומק ההתבוננות' ו'בעומק המחשבה' הוא התקרב לגיא ומיד נסמכו ההרים אלו לאלו ו'נעשה מישור', כדברי הנביא. לעומת זאת, כאשר הבעש"ט נושא פניו לעבר ארץ ישראל אין מתקיימת הנבואה 'כל גיא ינשא' והגיא נותר גיא, מלא מים ורפש וטיט. הדרך המתיישרת לפני הבעש"ט במרחב הפעילות האחד, שבו הגזלנים מתבוננים בו פעורי פה, היא הרקע לדרך החתחתים של הבעש"ט אל עבר מרחב הפעילות האחר, כאשר הגזלנים הם מורי הדרך שלו. הבעש"ט, על פי המסופר, מבין שעליו לעצור רק כאשר עליו לחצות את הגיא 'על דף'⁴³, והוא רואה 'שבכאן הוא להט החרב המתהפכת'. כלומר, הבעש"ט רואה שהדרך חסומה כפי שנחסמה הדרך לעץ החיים לאחר שהקב"ה השכין את 'להט החרב המתהפכת' מקדם לגן עדן, ואולי זוהי אותה חרב והארץ אותה ארץ.

המסורת הנוספת המופיעה בשבחי הבעש"ט על המסע מספרת על רצונו של ר' יעקב יוסף מפולנאה לנסוע לארץ ישראל:

ושמעתי מהרב דקהלתינו מ' (=מורנו) גדליה ז"ל שכמה פעמים חשק הרב⁴⁴ לנסוע לאה"ק (=לארץ הקודש) והרב בעש"ט אמר שלא יסע ואמר לו סימן זה יהי בידך כל פעם שיפול לך חשק לנסוע לאה"ק תדע נאמנה שיש דינים על העיר ר"ל (=רחמנא

42 ראו לעיל, הע' 6.

43 קרש על פי המהדורה בידיש.

44 ר' יעקב יוסף מפולנאה הוא הנושא של המסורת הקודמת, העוסקת בסגפנותו ובפנייתו של הבעש"ט אליו לחדול מכך. וראו שבחי הבעש"ט, מהדורת רובינשטיין, עמ' 106, הערה 1.

ליצלן) ושטן מטריד אותך כדי שלא להתפלל בעד העיר ע"כ (=על כן) כשיפול לך חשק לאה"ק התפלל בעד העיר.⁴⁵

על פי מסורת זו, הבעש"ט מתייחס בחשדנות לעצם הרצון לצאת לארץ ישראל ומונע מתלמידו לנסוע. החשק לנסוע מזוהה כטרדה מכוונת מאת השטן, שמטרתה להסיט את ר' יעקב יוסף מן 'הדבר האמתי': הצורך להתפלל על עירו הנתונה בסכנה. זוהי אמירה חריפה ביותר: נדמה לך שיש לנסוע ל'שם' בכדי לתקן או להתעלות, אך היעד הממשי נמצא 'כאן' דווקא. הכמיהה למקום אחר מסמאת עיניים עד כדי כך שהבעש"ט רואה בה מעשה שטן. ממסורת זו מתברר שעלייה לארץ ישראל היא גם משאת נפש וגם מניעה, סמל לעלייה הרוחנית ובה בעת ייצוג של מה שמרחיק את העלייה ומפריע לה.

שתי המסורות הישירות היחידות המופיעות במהדורה העברית של שבחי הבעש"ט על נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל מכוונות באופן ברור להימנעות מנסיעה שכזאת. האחרונה כוללת מסר ישיר של הבעש"ט לר' יעקב יוסף מפולנאה שלא לנסוע, שכן יש לו משימה דחופה יותר: מקומית, רוחנית-מיסטית, תפילה להמתקת הדינים או להסתם. הראשונה מעמידה שתי פעילויות זו מול זו: עבודתו הרוחנית-המיסטית של הבעש"ט והליכתו בעקבות הגולנים לארץ ישראל. אם כן הדרך לארץ ישראל חסומה, ומי שמושך אליה הם הגולנים או השטן. החלופה הראויה היא פעילות רוחנית-מיסטית של תפילה ודבקות, שיש בה גם ממדים של אחריות חברתית.

האם ייתכן שלא בכדי הושטמו המסורות על מסעו הממשי של הבעש"ט מדפוס קאפוסט, שיצא לאור בידי ר' ישראל יפה בברכת ר' שניאור זלמן מלאדי, ונתר על כנו אך סיפור הבעש"ט והגולנים,⁴⁶ לצד המסורת על דברי הבעש"ט לר' יעקב יוסף התואמת אותו ברוחה? ניתן להציע השערה הקושרת גישה זו לחייו ולעמדותיו של ר' שניאור זלמן מלאדי. הלה, בניגוד לצדיקים אחרים, היה קרוב מאוד לרעיון – ולמעשה – של עלייה לארץ ישראל, אך לא עשה זאת בעצמו. כידוע, בשנת תקל"ז עלו לארץ ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקליסק, מנהיגי החסידים ברוסיה הלבנה, ובעשור לאחר מכן החל רש"ז מלאדי להנהיג את החסידים שם במצוותם. לאורך עשור זה וגם לאחר מכן הוא היה מעורב עמוקות באיסוף 'מעוֹת ארץ הקודש'⁴⁷ למען החסידים שישבו בארץ ישראל, וקיים קשר מכתבים רצוף עם רבותיו. לא ידוע מדוע ר' שניאור זלמן לא עלה עמו. אכן, על פי המסורת החב"דית הוא יצא לדרך עם שיירת העולים, ובמוהילב שעל גבול רוסיה והקיסרות העות'מאנית הפצירו בו מנהיגי העולים, וכן החסידים שלא עלו: 'שישאר במדינתנו להיות לנו לעיניים. והוכרח

45 שבחי הבעש"ט, סעיף כו, עמ' 106. אף שמסורת זו נוגעת לר' יעקב יוסף מפולנאה, היא נדונה כאן יחד עם המסורות שמביא ר' יעקב יוסף מפולנאה. זאת כי אין אנו עוסקים בכל המסורות הקשורות בדמות היסטורית מסוימת אלא בהתפתחותן של מסורות על נסיעת הבעש"ט לארץ ישראל.

46 בחלק שנערך באופן צמוד בידי רש"ז מלאדי והובא 'בשם אדמו"ר נבג"ם' (שבחי הבעש"ט, שם, עמ' 59).

47 עמנואל אטקס, בעל התניא: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים תשע"ב, עמ' 122-142 (להלן: אטקס, בעל התניא).

למלאות בקשתם'.⁴⁸ למסורת זו, לטענת עמנואל אטקס, אין כל אחיזה במקורות, ויש לראות בה ניסיון לגשר על פער השנים שבין עליית החסידים ובין ראשית פעולתו של ר' שניאור זלמן כמנהיג, ואף מתן תירוץ לכך שהוא לא נמנה עם העולים.⁴⁹

עדות אחרת בנושא מצויה באיגרותיו. הוא מתייחס בהן ללחצים שהפעילו עליו רבותיו לקחת לידי את הנהגת החסידים, וכותב כי שקל לעלות לארץ ישראל כדי לפטור את עצמו מלחצם, אך לבסוף שכנעוהו והוא קיבל על עצמו את ההנהגה.⁵⁰ יש הקבלה מאלפת בין עדות זו למסורת על ר' יעקב יוסף מפולנאה: בשני המקרים מתוארת נסיעה לארץ ישראל כאמצעי להתחמקות מתפקיד ההנהגה המקומית, וההכרעה שלא לנסוע מובילה לקבלת עול המחויבות הציבורית. עוד אפשר להציע, ואף כאן כהשערה בלבד, כי המסורת על ניסיונו של הבעש"ט לעלות לארץ ישראל הייתה ידועה, ולכן אי אפשר היה להתעלם ממנה לגמרי, אף שהיא לא תאמה את דמות הבעש"ט שהייתה רצויה בעיני רש"ז מלאדי. על כן הוא שמר מסורת זו, שרב היה בה הנעלם על הגלוי, אך העתיק אותה למרחב עלום, מיתי וקדום, בבחינת תמרוז אוהרה המסמן את ארץ ישראל כיעד בלתי נגיש באמצעות 'להט החרב המתהפכת'.

לכאורה, ראוי היה להבחין בין שתי המסורות, זו העוסקת באירוע אגדי-מיתי וזו המוסרת על חילופי דברים בין הבעש"ט ובין תלמידו ר' יעקב יוסף מפולנאה, מסורת שיכולה בהחלט להיות מעוגנת במציאות הממשית. זאת ועוד, ידוע לנו ממקור אחר, כי ר' יעקב יוסף מפולנאה תכנן לעלות לארץ ישראל, שהרי הבעש"ט הפקיד בידו איגרת לגיסו.⁵¹ אכן, הבחנה זו תואמת גישה מרכזית במחקר ההיסטורי, החושפת זיקות רבות והולכות בין סיפורים משבחי הבעש"ט ובין מקורות היסטוריים על אירועים, אישים ומקומות הנזכרים בסיפורים.⁵² ואולם הדיון הנוכחי נסמך על גישת הפואטיקה התרבותית, שאינה חושפת

48 חיים מאיר היילמאן, בית רבי, א, ברדיטשוב תרס"ב, עמ' 22-23. מסורת אחרת על נושא זה ראו להלן. עוד על ר' שניאור זלמן ויחסו לארץ ישראל ראו משה חלמיש, 'רבי שניאור זלמן מליאדי וארץ ישראל', *Hebrew Union College Annual* 61 (1990), עמ' א-יג, בעיקר עמ' ה; הנ"ל, 'תורת הצדקה של ר' שניאור זלמן מליאדי', דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 1 (תשל"ח), עמ' 121-139, ובפרט עמ' 126-127 והערה 44.

49 אטקס, בעל התניא, עמ' 23-24.
50 אטקס, שם, עמ' 30, על שלום דובער לוי (עורך), אגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר זקוק, כ"ק אדמו"ר האמצעי, כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק', א, ברוקלין תש"ם, עמ' קכב.

51 בהקדמת איגרת הקודש בסוף ספר בן פורת יוסף נאמר: 'זאת האגרת שנתן הרב רבי ישראל בעש"ט זלה"ה לרבינו המחבר מוה' יעקב יוסף הכהן שיותן לגיסו רבי גרשון קוטווער שהיה באה"ק וע"י עיכוב שהיה מהשם ברוך הוא לא נסע לארץ ישראל ונשאר בידו כדי לזכות עמינו בני ישראל'. ברנאי (Barnai, HistoriograPhy), עמ' 376, מצביע על ההקבלה בין ההקדמה הזאת לאיגרת הקודש ובין הסיפור משבחי הבעש"ט, אך אינו מתייחס לבעייתיות ההיסטורית של הקבלה זו: אם הבעש"ט מנסה למנוע מר' יעקב יוסף מפולנאה לנסוע לארץ ישראל, מדוע הוא נותן לו מכתב להעביר לארץ ישראל? ואם הוא ממנה אותו כשליחו להעביר מכתב לארץ ישראל, מדוע הוא מנסה לשכנעו שלא לנסוע? למעשה, המידע המצוי בהקדמת איגרת הקודש סותר את המסופר בשבחי הבעש"ט ואין לראות בו אסמכתא לאמתות ההיסטורית של מסורת סיפורית זו.

52 חוקרים הבוחנים את שבחי הבעש"ט כמקור היסטורי נחלקו הן בעניינים ספציפיים הן בנוגע לגישה העקרונתית ביחס לאמינות החיבור. ראו לדוגמה, המחלוקת בין משה רוסמן לעמנואל אטקס והמחלוקת בין רוסמן לחביבה פדיה: רוסמן, *מחדש החסידות*, עמ' 187-205; אטקס, בעל השם, עמ' 217-265; חביבה

פרטים היסטוריים במכלול הסיפורי ה'אגדי' אלא להיפך. גישה זו מציעה לקרוא את הסיפורים קריאה ספרותית העומדת על אפיון הדמויות, המוטיבים הספרותיים, הסמלים והרמיזות הספרותיות. קריאה ספרותית זו משרתת הבנה של המציאות ההיסטורית שבתוכה מסופר הסיפור, תהא אשר תהא זיקתו למציאות ההיסטורית שעל אודותיה מסופר. מנקודת מבט זו, ערכן ההיסטורי של שתי המסורות זהה, כי שתיהן משקפות מסר השולל את מאמץ העלייה לארץ ומציעות תחתיו יעד דתי חלופי דומה.

2. המהדורה בידידי

אעבור לדיון במסורות המופיעות בשבחי הבעש"ט בידידי ונעדרות מן המהדורה העברית.⁵³ בראש אחד הסיפורים מופיעה הפתיחה: 'כאשר הבעש"ט ישב בסטאמבול [כש] הוא נסע לארץ ישראל, לא הרשו לו מהשמים [...]'.⁵⁴ הסיפור עצמו, המובא בסמוך, אינו קשור לנסיעת הבעש"ט, אך בסיפור שלאחר מכן שב המספר לעניין זה:

סיפרנו לעיל שהבעש"ט (=שהבעל שם) ישב זמן ארוך בסטאמבול, קרוב לשנה, מאחר ורצה לנסוע לא"י ולא הניחוהו מלמעלה. לבסוף, היות הרבה להפציר בתפילות ובדברים לקחו ממנו מהשמים את חכמתו ותורתו כדי שיוכרח לחזור לביתו ולא יסע לא"י. וידוע שכל הרפואות שעשה הבעש"ט לא למד אותם כדרך הדאקטורים הלומדים חכמת הרפואות וחכמת הטבע, אלא מחכמות התורה. והיה נותן הרפואות לפי הזמן. והיו משתנות מפעם לפעם.⁵⁵

פדיה, 'משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות' (מאמר ביקורת), ציון סט (תשס"ד), עמ' 515-524; משה רוסמן, 'למחקר ביקורתי על הבעש"ט ההיסטורי: תגובה', שם, ע (תשס"ה), עמ' 537-545; חביבה פדיה, 'תגובה לתגובתו של משה רוסמן', שם, עמ' 546-551; וראו הפניותיהם שם לדיונים שונים במחקר על מסורות שונות ועל מעמדו של שבחי הבעש"ט כמקור היסטורי. כן ראו Glenn Dynner, 'The Hasidic Tale as a Historical Source: Historiography and Methodology', *Religion Compass*, 3 (2009), pp. 655-675.

53 **שבחי הבעש"ט** יצא לראשונה בעברית (קאפוסט 1814) לאחר שנים רבות שבהן נשמר בכתב יד בעברית. מיד עם צאתו הוא תורגם פעמיים ליידיש. באופן בלתי תלוי יצא תרגום נוסף ליידיש (דפוס קארץ-אוסטרהא 1815-1816). אברהם יערי טען, כי תרגום זה נאמן יותר לכתב היד המקורי מאשר הנוסח העברי, שכן כותבו מעיד על עצמו שהוא ערך בו שינויים לבקשת רבו, ר' שניאור זלמן מלאדי. ראו חנא שמרוק, **ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה**, תל אביב תשל"ח, עמ' 201, 214-218; יערי, שתי מהדורות. לעומת זאת טען יהושע מונדשיין, כי גם מהדורת קארץ-אוסטרהא היא תרגום מעובד של המהדורה העברית. ראו **שבחי הבעש"ט**, מהדורת יהושע מונדשיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' 22-47. יש לציין שסיפור הגזלנים מופיע אף הוא במהדורת קארץ-אוסטרהא בידידיש. אולם מכיון שבמהדורה זו גם מופיע הסיפור המעוגן בהיבטים ראליים יותר, שיידון להלן, הוא עובר לקדמת הבמה וממקם את סיפור הגזלנים בעבר של טרום הכישלון. יש לציין שבמהדורה היידישית המסורת השנייה שנדונה לעיל, על דברי הבעש"ט לר' יעקב יוסף שהשטן עורר את רצונו לנסוע לארץ ישראל, אינה מופיעה.

54 'אז דר בעש"ט איז גזעסין אין שטאמבול איז ער גפארין קיין ארץ ישראל מען האט אים פון אויבן ניט גילאזט' (**שבחי הבעש"ט**, מהדורת קארץ-אוסטרהא, פרק סב, כה ע"א).

55 **שבחי הבעש"ט**, מהדורת יהושע מונדשיין, נספח רביעי, סיפורים שנתוספו במהדורה היידישית של שבחי הבעש"ט, עמ' 276.

כדוגמה לחכמת הרפואה השמימית של הבעש"ט מסופר על מקרה שבו סייע הבעש"ט לרופא בשם מוצארט, שרפואותיו לא הועילו לפריץ ועל כן היו איומים על חייו. הסיפור משווה בין רפואותיו השגרתיות של ד"ר מוצארט לרפואותיו של הבעש"ט, שהשתנו מזמן לזמן והיו מדויקות להפליא משום שהיו תלויות ב'ממונים', כלומר בכוחות שמימיים או בישויות עליונות, ולא בידע רפואי אנושי. סיפור זה משמש רקע לסיפור הבא, המתאר את מה שעבר על הבעש"ט בקושטא, לאחר שניטלו ממנו חכמתו ותורתו עקב ניסיונו לנסוע לארץ ישראל:

וכשהיה הבע"ש בסטאמבול ונטלו ממנו כל חכמותיו, היה הוא כמו רופא שלמד מדוקטור שעושה מעשיו אך את שורש הרפואות ושייכותן אינו יודע, והוא יכול להזיק כשנותן רפואות. וקרה שבסטאמבול חלתה מאוד בתו של גביר אחד, והבע"ש – קודם שלקחו ממנו את חכמת התורה – היה ידוע שם כרופא וכבעל-שם. קרא לו הגביר אל בתו ונתן לה רפואות, אך החטיא, וכשנטלתן נחלתה הבת לפתע עוד יותר, והיתה קרובה למיתה. הגביר שלח מיד אחר הרופא המומחה ביותר, ועמו באו עוד רופאים גדולים. הביטו אל החולה ואמרו שבוודאי לקחה דבר שממנו תמות. וסיפר להם כי רופא שקר אחד ובעל-שם נתן לה משהו לא מכבר. וציוו מיד לשלוח אחריו, והיו נכונים לדוקרו, כמנהגם שהם נושאים אתם חרבות. כשנכנס הבע"ש אירע לו מיד נם שלא דקרוהו תיכף והניחוהו להתקרב אל החולה – היות וכשנגש אליה וראה כי קרוב קצה, לקחה בידה ואמר רבש"ע הריני בידיך בכל עת חנני אך הפעם. ויותר מזה לא היה יכול להתפלל, רק כאיש פשוט. ולא כדרכו להתפלל בכוונות ויהודים. וכשסיים דיבורו נתיישרה החולה ואמרה בלשונם אבי תן לי לשתות. וכשראו כולם נתפחדו ונתפלאו מה זאת שאך עתה ראו שלא תחיה יותר משעה ובזה הרגע נתיישרה, דיברה ושתתה. וציוה זקן הרופאים שיחפשו בבגדיו אם לא הטמין שם כישוף, חיפשו ולא מצאו. כשבדקוהו מכף רגל ועד ראש ולא מצאו מאומה, שאלו כולם את הבע"ש, אמור לנו האמת מה היו מעשיך. והשיב להם האמינו לי שלא עשיתי שום דבר שבעולם ורק בקשתי מאלוקי ההחיות ולהחלימה. ואמרו כולם, אם היינו יודעים שגם אנחנו היינו יכולים לפעול כך ע"י תפלתנו היינו כולנו מתגיירים מיד.⁵⁶

מסורת זו אינה עוסקת ישירות במסע הבעש"ט לארץ ישראל אלא בהתרחשויות באמצע הדרך, בקושטא. והנה, להבדיל ממסורות אחרות שקצתן יובאו להלן, מסורת זו מתמקדת בפעילותו של הבעש"ט כ'איש פשוט', ללא מדרגות וללא חכמה. בשאר המסורות המתארות את ירידתו של הבעש"ט בעת מסעו שבות אליו מדרגותיו, וגם כאשר מסופר מה התרחש כששב לקושטא, אין קשר בין האירועים ובין מצב הקטנות שאליו הגיע הבעש"ט. במסורת זו ניכרת גדולתו של הבעש"ט ב'סטאמבול' במצב הקטנות דווקא. הבעש"ט נטול הכוחות כבר אינו נמצא במעמדו הקודם, שבו ידע את שורשי הרפואות ועלה על כל הרופאים, והוא

מסעו של הבעש"ט ממעשה פרטי כושל לאירוע מכוון, ואולי האירוע המכוון של הבשורה הבעש"טית. ייתכן שהסיבה לכך גם נעוצה בקהל היעד ביידיש, ה'פשוטים', שאינם יכולים לקרוא מקורות בעברית.

מנקודת המבט של האמינות ההיסטורית, ייתכן שהגרסה היידית של שבחי הבעש"ט נאמנה יותר לכתב היד המקורי וייתכן שלא. מנקודת המבט המתודולוגית של מאמר זה, לנוסח של הספר כפי שהוא, הן בעברית הן ביידיש, יש משמעות היסטורית בפני עצמה. הגרסה ביידיש משקפת תפיסה של הבעש"ט כמי שלמד באופן אישי – ולימד את חסידיו – שיעור בפשטות, באמונה ובתפילה של אדם המשליך את יהבו על הקב"ה. שיעור זה נגזר מניסיון העלייה לארץ והוא התחליף של העלייה הזאת כפי שחווה הבעש"ט וכפי שהורה לחסידיו. הגרסה המקבילה הכתובה עברית משקפת תפיסה של הבעש"ט כמי שאמר גם באופן ישיר וגם באופן סמלי ועקיף שאין זו העת לעלות לארץ ישראל. היעד החלופי, המופנה אולי בעיקר ליחיד סגולה ולא לפשוטי העם, הוא יעד של הנהגה רוחנית הכרוכה בפעילות מיסטית.

ג. נסיעת הבעש"ט בכתבי ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנא

בספר נתיב מצוותיך ואוצר חיים לר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנא מופיעה גרסה שונה באופן מהותי של סיפור מסעו של הבעש"ט:

ורבינו הקדוש אור החיים אמר עליו מרן הבעש"ט, שנשמתו מרוח דוד של אצילות [...] ומרן הקדוש היה נפש דוד דאצילות, והיה רוצה שיתקשרו ביחד: נפש רוח, ויתגלה הנשמה וחיה דאצילות, ויהיה הגאולה האמיתית ושאל אותה על ידי גיסו הקדוש ר' גרשון מקיטב אם אפשר שיסע לירושלים ויתראה עם הקדוש פב"פ (=פנים בפנים), והשיב שיעיין ויכתוב לו [אם] בעת שרואה את צלם דמות תבניתו בעולמות עליונים, אם הוא רואה את כל איבריו ודיוקנו, אם לא. והשיב מרן הקדוש שאינו רואה את עקביו, ואמר הקדוש שלא יטריח את עצמו כי לחנם יהיה טירחתו. ומרן לא השיג האגרת הזאת, ומסר נפשו ונסע, אף שאמרו לו מן השמים שלא יסע, מסר נפשו ונסע בימי החורף, ובחג הפסח היה בעיר סטאמבול, ושם עשה נוראות ונפלאות, עד שנשמע בבית הקיסר, והיה מה שהיה, והוצרך לברוח בספינה. ואמרו לו מן השמים שיחזור, ולא רצה, ולקחו ממנו כל המדריגות, אף תורתו ותפלתו, שלא ידע לומר ברוך בתוך הסיודור, שלא הבין האותיות, ואמר מה בכך אסע עם הארץ ובור אל הצדיק אור החיים לארץ הקדושה, וקיבל הכל, עד שנשברה הספינה, ובתו הצדקת אדל טבעה בים, וצעקה אבי הרחמן היכן אתה [שאין] אתה רואה בצרתי, ומרוב צערו וצרתו, וגם שנסתלקו ממנו המדריגות וכל הקדושה, בא אליו הס"מ ימ"ש (=הסמאל יימח שמו), ואמר לו מה שאמר. וכשראה שצרתו, צרה גדולה שבא נפשו עד שאול, אמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, רבון העולמים אני חוזר לביתי. ותיכף

בא אליו רבו המובהק אחיה השילוני הנביא, והראה לו היכן היה, וברגע הביאו חזרה לסטאמבול, ומשם נסע תיכף לביתו. ומזה תראה גדולת רבינו הקדוש אור החיים.⁶⁰

זוהי המסורת הראשונה הנדפסת, ככל שראיתי, המספרת על מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל בהקשר משיחי מובהק.⁶¹ אין פירוש הדבר שלא התקיימה מסורת מעין זו קודם לכן, אך דומני שראוי ללמוד מכך שבדורות הראשונים העדיפו לראות את נסיעת הבעש"ט כאירוע מכונן בהקשר רוחני-מיסטי (תולדות יעקב יוסף / שבחי הבעש"ט בעברית) או רוחני-עממי (שבחי הבעש"ט בידיש).⁶²

במסורת הנוכחית, מטרת הנסיעה ברורה ומפורשת: מפגש בארץ ישראל עם ר' חיים

60 יצחק אייזיק יהודה יחיאל מפרין מקומרנא, נתיב מצותיך ואוצר חיים, ירושלים תש"ן, נתיב האמונה, שביל א, סעיף ט, עמ' ז-ח. מסורת זו בדיוק חוזרת ומופיעה אצל יצחק דב בר בן צבי הירש, קהל חסידים החדש, [חמ"ד] תש"ך, וכן בספרים נוספים. ראו נגאל, המסורת החסידית, עמ' 283, הערה 14. הספר נדפס בשנת תר"ח בחיי המחבר.

61 רבות נכתב על הקשר בין החסידות למשיחיות. ראו דינור, במפנה הדורות, עמ' 181-227; גרשם שלום, 'החסידות: השלב האחרון', השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, ירושלים תשס"ט, עמ' 1-22 (להלן: שלום, 'החסידות: השלב האחרון'); הנ"ל, 'נטרול היסוד המשיחי בראשית החסידות', שם, עמ' 280-305; רבקה ש"ץ-אופנהיימר, חסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 168-177; ישעיה תשבי, 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות', ציון לב (תשכ"ז), עמ' 1-45; יוסף דן, המשיחיות היהודית המודרנית, תל אביב תשנ"ח, עמ' 118-147 (להלן: דן, המשיחיות היהודית המודרנית); משה אידל, משיחיות ומיסטיקה, תל אביב תשנ"ב, עמ' 84-89; אריה מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות מעליית הרמח"ל עד הגאון מווילנא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 180-207 (להלן: מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות). מורגנשטרן רואה בייחוס מטרה משיחית אקוטית למסעו של הבעש"ט לארץ ישראל עובדה היסטורית מוכחת (שם, עמ' 194-199), כדומה לדברי דינור, שם, עמ' 193. וראו גם מור אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה תשס"ב, עמ' 31-32. וראו הסקירה אצל ברנאי (Barnai, Historiography), וראו אטקס (Etkes, Immigration) היוצא נגד ייחוס מניעים משיחיים לעליית החסידים בשנת תקל"ז (1777). הוא טוען (שם, עמ' 350), כי גם את מסעו של הבעש"ט יש להבין בהקשר היהודי המסורתי של עלייה לארץ ישראל לשם התעלות רוחנית, ללא כל יומרה משיחית.

62 ראוי להזכיר גם את דברי ר' נחמן מברסלב, אלא שר' נחמן מזכיר את נסיעת הבעש"ט כרקע לנסיעתו שלו, וקשה לדלות מדבריו מסורת ברורה. ר' נתן, תלמידו של ר' נחמן, מביא בשמו: 'שאמר כי קודם שבאים לגדלות צריכין ליפול בתחילה לקטנות וארץ ישראל הוא גדלות דגדלות על כן צריכין ליפול בתחילה לקטנות דקטנות ועל כן לא היה יכול הבעל שם טוב זכרונו לברכה לבוא לארץ ישראל כי לא היה יכול לירד לתוך קטנות כזה'. ר' נתן שטרנהרץ מנמירוב, חיי מוהר"ן (להלן: חיי מוהר"ן), לבוב תרל"ד, נסיעתו לארץ ישראל, כא ע"ב, סעיף יב (וראו מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 308). על פי תפיסה זו, המכשולים בדרך של הבעש"ט לא היו אות לכך שעליו לשוב אלא ניסיונות שהיה עליו להתגבר עליהם; הוא עשה זאת עד לנקודה מסוימת שבה נכנע ונשבר. בניגוד לו, ר' נחמן רואה את עצמו כמי שהשתהה זמן רב יותר במצב הקטנות והצליח לרדת נמוך מספיק מבלי לחזור בו, וכך זכה למעלה הגדולה של ארץ ישראל. דברי ר' נחמן על המשברים בדרך של הבעש"ט תואמים כמדומה לדבריו של הרבי מקומרנא, שכל מכשול הוא סיבה ל'מסירות נפש' נוספת. על כן, בשונה מן המסורות האחרות, לא ראה הרבי מקומרנא צורך להציע חלופה רוחנית-מיסטית-פנימית למסע לאחר המשבר. אין זה מפתיע שר' נחמן ור' יצחק אייזיק מפרין מקומרנא נותנים למסע משמעות דומה, שכן הם היו קרובים בתפיסתם המשיחית-המיסטית. עם זאת, בהקשר אחר ר' נחמן מתייחס גם למסורות האחרות ואולי רומז לדברי בעל ה'תולדות'. ראו ליקוטי מוהר"ן תנינא, תורה מח; וראו לעיל, הע' 28, 29.

בן עטר, בעל 'אור החיים'⁶³, שבשל גדולתו וקדושתו יכול להביא את 'הגאולה האמתית'. הבעש"ט תכנן את הנסיעה וניסה לתאם פגישה עם בעל 'אור החיים' בעזרת גיסו, ר' גרשון מקוטוב, שכבר היה בארץ ישראל.⁶⁴ אמנם, כבר בראשית הסיפור מתברר שהסוף לא היה טוב, מכיוון שהבעש"ט לא ראה את עקביו של ר' חיים בחזיונו,⁶⁵ ועל כן הורה לו ר' חיים שלא יבוא. המסורת מתארת את הבעש"ט כדמות משיחית, כמי ששאף להביא את הגאולה וניסה לדחוק את הקץ. הוא קיבל מסר ברור מן השמים שלא לצאת למסע אך התעקש עד שנכנע. מה שנעדר מן המסורות משמו של ר' יעקב יוסף מפולנאה ומן המסורת בשבחי הבעש"ט מצוי בגרסת קומרנא: הגדרה מפורשת של מטרת המסע, הכנות ובירורים מראש, והליכה מכוונת נגד רצון 'שמים'.

בואו של 'רבו המובהק', ש'הראה לו היכן היה', מזכיר את גרסת ר' יעקב יוסף מפולנאה, אך למעשה הוא מעקר גרסה זו מתוכנה: על פי תולדות יעקב יוסף, אחיה השילוני הראה לבעש"ט את מקומו הרוחני-המיסטי ואת תפקידו הרוחני-המיסטי. במסורת הנוכחית לא ברור מה הוא הראה לו, ואין כל המרה של המסע הגאוגרפי-המשיחי לכיוון אחר. על הפרק עומדת השאלה אם הבעש"ט יגיע לארץ ישראל ויפגוש את ר' חיים בן עטר לשם הבאת 'הגאולה השלמה' אם לאו. אין חלופה רוחנית-מיסטית למסע במרחב, אלא כניעה ונסוגה (זמנית) ממסע זה. לכאורה, מסורת זו מתארת כישלון צורב ומעבירה מסר אחד ויחיד: 'לחנם יהיה טרחתו'. ואולם, הכישלון הזה מרהיב לא פחות משהוא צורב, שכן נכונותו של הבעש"ט למסור את נפשו למען הגאולה חשובה לא פחות מכישלונו. סיפור המסע לפי מסורת קומרנא הוא עדות לרצונו העז של הבעש"ט לדחוק את קץ, רצון שאף שלא

63 באיגרת ששלח ר' גרשון מקוטוב לבעש"ט נכתב: 'אמרת לי פעם אחת, שרואה אתה במראה שבא חכם לירושלים ממדינת מערב והוא ניצוץ של משיח, רק שהוא בעצמו אינו יודע. והוא חכם גדול בנגלה ובנסתר ובעל בכי [...] וכשבאתי לכאן חקרתי אח"ז (=אחרי זה) הדבר, וסיפרו לי מזה האיש פלאי פלאות, ושמו היה ר' חיים בן עטר [...] וחיים למר שביק זה כמו ארבעה שנים בזה הזמן שאמרת לי [...] (ברנאי, איגרות חסידים מארץ ישראל, עמ' 39-40). על גדולת ר' חיים בן עטר בעיני החסידים ראו דוד אסף, נאחו בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים תשס"ו, עמ' 235-237. עוד על ר' חיים בן עטר והחסידות ראו: דן מנור, ר' חיים בן עטר במשנת החסידות, פעמים 20 (תשמ"ד), עמ' 88-110. מנור מסיק מן האיגרת שנזכרה לעיל שהבעש"ט לא הכיר את 'אור החיים', משום שהוא טוען כי ר' חיים הוא ניצוץ של המשיח ואינו יודע זאת, אבל מעיון בספרו עולה, כי ר' חיים בהחלט ראה עצמו כבעל ייעוד משיחי. אכן, צדיקים חסידיים הכירו את 'אור החיים', העריכוהו ונסמכו עליו בדרשותיהם. אפשר לזהות אפוא את רכיביה של המסורת הסיפורית: הבעש"ט מייחס לר' חיים משיחיות, ר' חיים מייחס משיחיות לעצמו, ר' חיים נוסע לארץ ישראל, וכך גם הבעש"ט, המייחס לעצמו היבטים משיחיים בעלי משמעות (וראו להלן). כל מה שנחוץ לצורך 'תפירת' הנטיב הוא לייחס לבעש"ט כוונה להיפגש עם ר' חיים לשם מטרה משיחית. עוד ראו, גדליה נגאל, 'שבחי ר' חיים בן עטר', מחקרי מערב ומזרח, ירושלים תשס"א, עמ' 99-120; מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות, עמ' 68-74.

64 על פי האמור באיגרתו של ר' גרשון לבעש"ט, היה ר' חיים בין המתים בשעה שהלה הגיע לארץ ישראל, ופרטי הסיפור אינם נכונים מבחינה כרונולוגית. ר' חיים בן עטר הגיע לארץ ישראל בשנת תק"ג ונפטר במגפה לאחר מספר חודשים, ואילו ר' גרשון מקוטוב הגיע כנראה רק לאחר מכן, בשנת תק"ז (1747). ראו מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות, עמ' 49, 87.

65 ייתכן שעניין זה רומז לקריאה מילולית של המושג 'עקבתא דמשיחא', ואף ייתכן שאי ראיית הדיוקן המלא של ר' חיים מלמד על מותו הקרב. ראו זוהר, חלק א, ר"ז ע"ב.

התממש בזמנו, יכול להשפיע וראוי לו שישפיע על רצונם ונכונותם של ממשיכיו למסור את נפשם על תכלית זו.

למסורת זו יש זיקה רבה לאיגרת הקודש של הבעש"ט, שלפיה אמר המשיח לבעש"ט כי בואו תלוי בהפצת תורותיו, אם כי הוא הגביל פעילות זו וגרם לו 'צער גדול באריכות הזמן' וכבר הראו יוסף דן,⁶⁶ משה אידל⁶⁷ ואחרים, כי אמביוולנטיות זו של האיגרת משאירה את הפוטנציאל המשיחי מוכן ומזומן לפרשנויות שונות: כל צדיק חסידי יכול להחליט אם גם בזמנו עדיין לא הגיע הזמן או שמא יש לעשות הכול כדי לקרב את הקץ. תמונה מורכבת זו של יחס הבעש"ט למשיחיות, על מגוון משמעויותיו של מושג זה והדרכים השונות למימושו, יכולה לשמש רקע למסורות סיפוריות מאוחרות על אודות הבעש"ט כדמות משיחית, דוגמת המסורת הנזכרת מבית קומרנא. מסורת זו מכילה את המורכבות בתוך תוכה, בהציגה את הבעש"ט הן כמי שמוסר נפשו על פעולה משיחית אקוטית הן כמי שנכשל בכך.⁶⁸

מסורת זו היא גם הראשונה בדפוס שבה נוכחת בתו של הבעש"ט, אדל; מעתה היא עתידה להופיע דרך קבע במסורות על נסיעתו לארץ ישראל. במישור הממשי מתוארת טביעתה של הבת בים בהעצמה של שבירת הספינה. הבעש"ט מוסר את נפשו כדי להיפגש עם ר' חיים בן עטר, אך הוא נכנע כשמדובר במסירת נפש בתו לשם מטרה זו.⁶⁹ קריאתה של הבת 'אבי הרחמן היכן אתה [שאין] אתה רואה בצרתי', יש בה גם ביטוי סמלי לזעקת השכינה, כנסת ישראל, לקב"ה. לא מקרה הוא שברוב המסורות על נסיעת הבעש"ט הוא נוסע עם בתו. מה פשר הצטרפותה של הבת? אם מטרת מסעו של הבעש"ט היא לעלות לארץ ישראל, ניתן היה לצפות שיעלה עם כל משפחתו; ואם מטרת המסע

66 ראו דן, המשיחיות היהודית המודרנית, עמ' 138-139.

67 ראו Idel, *Mystical Redemption*, pp. 74-81. כפי שהראה אידל, מגוון מסורות שייחסו לבעש"ט תלמידיו הקרובים מצביעות על כך שנקט עמדה אמביוולנטית ומורכבת ביחס לגאולה ולמשיחיות. מצד אחד, הבעש"ט ראה עצמו מקורב למשיח, סבר שנשמתו היא ניצוץ מנשמת המשיח והכיר ביכולתו לסייע בהבאתו. מצד אחר, במסורות שונות – ולעתים באותה מסורת עצמה – עולה גישה משיחית רוחנית ומופנמת שלו: מעין תביעה לפעולה מיסטית אינטנסיבית שאינה כוללת התייחסות מובהקת לקץ/למאורע אפוקליפטי ולהופעתה של דמות יחידאית. בגישה זו יש דווקא קריאה מתמדת לפעולה, ולעתים אף קריאה להתבוננות בעומק הנוכחות האלוהית במציאות, המעקרת במהותה את השאיפה לשינוי דרמטי. אידל מזהה שלושה מודלים של משיחיות: האגוני, ההרמוניסטי והנואטי, ומציע לקשור אותם לתקופות חייו השונות של הבעש"ט: כיוון ההתפתחות הוא אל המודל הנואטי, כלומר זיהוי הנוכחות האלוהית במלוא ההווה. ראו, שם, עמ' 87-90.

68 זאת ועוד, כפי שהדגיש אידל, יש עניין רב בעובדה שגם במסורות האקוטיות ביותר המיוחסות לבעש"ט תלויה הגאולה תמיד בגורם נוסף: בדמות נוספת כמו ר' חיים בן עטר, בשיתוף העם כולו, וכדומה (ראו: שם, עמ' 86-87). הבעש"ט אינו יכול לפעול לבדו. על הצורך בבן זוג לשם הבאת המשיח ראו גם המסורת על ר' נחמן מהורודנקא ור' אליעזר רוקח מאמשטרדם, שבחי הבעש"ט, סעיף קלג, עמ' 239; על ההבדל בין הבעש"ט לר' נחמן מברסלב בעניין זה ראו גם Verman, *Aliyah and Yeridah*, p. 165. 69 בדברי ר' נחמן מברסלב על מסעו שלו לארץ ישראל הוא מתייחס בעקיפין גם לעובדה זו, בהזכירו את מות בתו בעת מסעו המקדים לקאמיניץ כביטוי לנכונותו לשאת בכול. ראו Verman, *Aliyah and Yeridah*, p. 313.

– כמתואר במסורת זו – להיפגש עם ר' חיים ויחד עמו להביא את הגאולה, מדוע לוקח הבעש"ט עמו את בתו, שהרי היא יכולה להכביד עליו במסעו החד פעמי ולמנוע ממנו להגיע ליעדו, כפי שאכן קרה? דומה שאין לפרש את נוכחותה בסיפור אך ורק במישור הממשי. הבת הזועקת לעזרה, בדומה לבת החולה במסורת לעיל, מסמלת את השכינה המצפה לגאולה. היא מייצגת הן את עם ישראל וכנסת ישראל הן את ספירת המלכות כביטוי לנוכחות האלוהית בעולם. זעקה זו, שהיא לכאורה הקול שהעיר את הבעש"ט לנסוע לארץ ישראל, נשמעת בסיפורנו דווקא כגורם החוסם את הדרך לארץ ישראל, ובכך שוב מתגלה האמביוולנטיות של הסיפור בנוגע לאפשרות מימושה של משיחיות אקוטית. אף שהמספר מזכיר את הסתלקות מדרגות הקדושה של הבעש"ט, אין הוא מעניק לפרט זה בסיפור משמעות מרכזית, ודומה שהוא מופיע כאן כסרח עודף או כירושה ממסורת קודמות. נפילת הבעש"ט ממדרגותיו היא עוד שלב בדרך למשבר הסופי, אך אין לה תפקיד שונה מימות החורף שעליהם התגבר הבעש"ט במסעו. היא אינה קשורה בהחלטת הבעש"ט לשוב על עקבותיו ואינה משמשת בסיס למה שהראה לו רבו או פתח ללימוד עתידי, כפי שמופיע במסורת אחרות.

המפגש עם סמאל גם הוא טעון בירור, אף שאולי המספר אינו מייחס לו מעמד מרכזי בסיפורנו, שכן הוא מקצר בלשונו ('ואמר מה שאמר') בדיוק כמו שקודם לכן דילג על האירועים בבית הקיסר ('זהיה מה שהיה'). הופעתו של סמאל עשויה לייצג את עומק השאול שאליה הגיע הבעש"ט. סמאל הוא הסף, הוא השער החתום, ודומה שהוא אף מלאך המוות, המיוצג בדמותה של הבת הטובעת. המפגש עם סמאל מביא את הבעש"ט להכריז על שובו לביתו, לא לפני שקרא 'שמע ישראל'. קריאת שמע משמשת בהקשר סיפורי, בדרך כלל, ביטוי לרגע השיא של מסירת הנפש, ואילו כאן הבעש"ט מוסר את נפשו בהחלטתו להרפות ולוותר דווקא. או אז מתחלפת דמותו של סמאל בדמותו של רבו, שתפקידו העיקרי הוא להשיבו בחזרה.

לא בכדי מופיעה מסורת זו בכתבי אדמו"ר חסידי שידוע במאמציו המשיחיים האינטנסיביים.⁷⁰ ר' יצחק אייזיק יחיאל ספרין מקומרנא ראה עצמו כגלגול של הבעש"ט⁷¹ וכמי שאמור להשלים בימיו את מה שלא עלה בידי הבעש"ט. בספרו **מגילת סתרים** הוא כותב, שהגאולה הייתה אמורה לבוא על ידי הבעש"ט אלמלא 'פני הכלב שבדורנו'.⁷² הוא גם כותב כי הגאולה הייתה תלויה בבעש"ט ובר' חיים בן עטר, כפי שמופיע במסורת הסיפורית הנזכרת. על עצמו אומר הרבי מקומרנא, שהוא נולד בשנת תקס"ו, שהיא בגימטריה 'משיח

70 ראו למשל, Idel, *Mystical Redemption*, p. 89.

71 ראו יצחק אייזיק יהודה יחיאל מפרין, **מגילת סתרים**, מהדורת נפתלי בן מנחם, ירושלים תש"ד, עמ' 10 (להלן: **מגילת סתרים**); ובתרגום של מגילת סתרים: Morris M. Faierstein, *Jewish Mystical*

Autobiographies Book of Visions and Book of Secrets, New York 1999, pp. 267-271

72 נפתלי בן מנחם, שם, מציין בהערות שוליים שהכוונה לקיסר אוסטריה בשל גזרותיו על היהודים, וגרשם שלום כותב בשולי הספר (בעותק שבספריית שלום בספרייה הלאומית) שהכוונה ליוסף פרל או ליעקב פראנק.

בן יוסף.⁷³ הנושא המשיחי שב ומעסיק אותו לאורך תיאוריו האוטוביוגרפיים, למשל כאשר הוא מספר על חיזיון שבו פגש בבעש"ט ואחר כך דן בביאת המשיח. ר' יצחק אייזיק ספרין אף עסק בחישובי קץ.⁷⁴ הווה אומר, הצדיק מקומרנא בעצמו פעילות משיחית אינטנסיבית וראה עצמו כהופעה מחודשת של הבעש"ט בעולם, ועל כן אין זה מפתיע שהוא מתאר את הבעש"ט כמי שעסק בפעילות משיחית אינטנסיבית, גם אם היא נכשלה. כישלון זה מוסבר במקור שמחוץ למסורת הסיפורית, חיבורו מגילת סתרים כנעוץ בנסיבות שהזמן גרמן (ייצוג של כוח הרע הקמאי), ומשום כך טבעי הוא שבדורות הבאים ייעשו ניסיונות נוספים להשלים את מה שהבעש"ט החסיר. ר' יצחק אייזיק מספר את סיפור נסיעת הבעש"ט באופן המבליט פן אחד ביחסו המורכב של הבעש"ט לשאלה המשיחית, ובכך מעצים את המאמץ המשיחי כהצדקה לדימויו העצמי ולפעילות המשיחית שלו.

לסיכום, ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנא הוא הראשון המביא בדפוס סיפור מפותח העוסק במסעו של הבעש"ט לארץ ישראל על חלקיו השונים: תכנון המסע, היציאה לדרך, תלאות הדרך, הכישלון והשיבה. בניגוד למסורות הקודמות, שכל אחת ואחת מהן התמקדה בפרטים מסוימים בלבד, מציעה מסורת זו תמונה רחבה. היא מציבה במרכז את המטרה המשיחית ואת המאמץ לקרב את הקץ ודוחקת לשוליים את כל מה שהיה מרכזי קודם לכן: ירידת המדרגות, השהות בקושטא, הוראת רבו של הבעש"ט, והחלופה הרוחנית-המיסטית לנסיעה.

ד. תקופת לעמברג: פרומקין-רודקינסון ובודק

שנים מספר לאחר שהוציא ר' יצחק אייזיק ספרין את ספרו, יצא לדרכו הגל השני של ספרי הסיפורים החסידיים.⁷⁵ שני המחברים המרכזיים בראשיתו של גל זה, שפעלו שניהם בלמברג-לבוב, הדפיסו בספריהם מסורת המתארת את מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל. שתי המסורות שונות עד מאוד זו מזו, וניתן לראות בהן השתקפות של המגמה הכפולה שליוותה, כפי הנראה, את סיפור מסעו של הבעש"ט לאורך ההיסטוריה של החסידות: מצד אחד, מסע בעל מטרה משיחית מובהקת שלא יצאה אל הפועל, והעברת פעילותו של הבעש"ט לקראת גאולה שלמה בארץ ישראל לפעילות בגולה. מצד אחר, תיאור המסע ללא אזכור מפורש של מטרתו, ומיקוד עיקרו של המסע במסע אישי פנימי של ירידה לצורך עלייה. מגמות אלה יכולות כמובן להתאחד, כפי שקרה במסורת החסידית לאחר מכן. ואולם בשנת תרכ"ד הן הופיעו כשתי מסורות נפרדות ומובחנות. אפתח במסורת שמביא מנחם מנדל בודק:

73 מגילת סתרים, עמ' ז, ח.

74 ראו אברהם סגל, 'על היחס שבין קבלת הארץ והחסידות במשנתו של ר' יצחק אייזיק מקומרנא', קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית 15 (תשס"ז), עמ' 305-333. כן ראו דברי דודו אליו: 'עשיתי אותך גואל' (מגילת סתרים, עמ' נב).

75 כחמישים שנות שתיקה מאז נדפסו שבחי הבעש"ט וספר המעשיות לר' נחמן בשנת תקע"ד (1815).

נודע לכל ומפורסם הנסיעה מהבעש"ט ז"ל לארץ הקדושה, כי רצה לראות א"ע (=את עצמו) עם הרב הקדוש בעל ספר אור החיים. ומן השמים עכבוהו והיה לו צרות גדולות בדרך, עד שפעם אחת נעצב וסר רוחו הקדושה ממנו מרוב התלאה ועמל הדרך כנודע לכל כי לפעמים יפול הצדיק ממדרגתו הגדולה מפאת חסרון השמחה אצלו, אז בטל ממנו הרגשת האהבה והיראה ממנו. ולכן מגודל התלאות והצרות אשר מצאתהו בדרך נסתלק ממנו כל המדרגות הגדולות אשר היה לו מני אז. ויאמר הבעש"ט ז"ל: 'זמה לעשות? אעבוד את הבורא עולם ית"ש (=יתברך שמו) כשאר בני אדם פשוטים/ והיה לו אתו ספר תחלים אחד, מה שלקח מעזבון הרב הקדוש ר' אדם בעש"ט ז"ל. והיה כל ימי הנסיעה בספינה אמר שירות ותשבחות בספר תהלים כמו אדם פשוט עד בואו לסטאמבול עם בתו הצדקת המפורסמת מרת אדל [...]. והיה כבואם לסטאמבול בצר ובמצוק באין לחם ושמלה, והימים ימי ניסן איזה ימים קודם החג הקדוש חג הפסח. מה עשה הרב הבעש"ט ז"ל? הלך לבית המדרש אחד דשם ושם היה דירתו ולמד והתפלל בקטנות המוחין.⁷⁶

בהמשך מסופר שבתו של הבעש"ט הלכה לנהר יומיים קודם החג לכבס את בגדיו של אביה, וכשנזכרה שהוא 'בקטנות, שוכב בביהמ"ד (=בבית המדרש) כאחד העם, ורוח הקדושה וכל המדרגות הגדולות שהיה לו נסתלקו ממנו', הצטערה מאוד ובכתה על יד הנהר. ראה אותה גביר גדול ששט בספינה והציע עזרה, ולבסוף הזמין אותה ואת אביה לסעוד על שולחנו בחג. כאשר נכנס הבעש"ט לבית הגביר, מתאר המספר, וראה את יפי הבית וכליו, נשתפרה הרגשתו, ולאחר שכיבד אותו הגביר ביין שבו אליו כל מדרגותיו. לאחר מכן הלך הבעש"ט לנוח ולא התעורר גם כשעמדו להתחיל בסדר הפסח. הגביר ניגש אליו וראה 'שתי עיניו דמעות כנהר יזולון [...]. ואז הרים קול ויקץ'.

לאחר שערך הבעש"ט את הסדר בבית הגביר בהתלהבות וסיפר ביציאת מצרים עד הבוקר, שאל אותו הגביר על בכיו בשנתו. או אז סיפר הבעש"ט על עליית נשמה שהייתה לו ובמהלכה הוא ביטל גזרה שנגזרה על תושבי העיר. בתחילה בכה הבעש"ט וביקש לבטל את הגזרה ולא שמעו אליו. לאחר מכן:

קיבלתי עלי למסור נפשי לד' בשביל אחינו בני ישראל שלא ימותו ולא ילכו נדחים מפני צר ואויב. ואז קודם הקיצי מסרתי נפשי, וכמעט נפשי יצאה. אז נתעורר רחמנות גדול למעלה ובטלו הגזירה גם בעבור שמסרתי נפשי בשביל אהבת ישראל נתנו לי נפשי בחזרה במתנה.⁷⁷

76 מנחם מנדל בודק, ספר מעשה צדיקים, בתוך: גדליה נגאל, סיפורים חסידיים מלמברג-לבוב, ירושלים תשס"ו, סעיף ה, עמ' 188-191 (להלן: נגאל, סיפורים חסידיים).

77 שם.

בבוקר, לאחר התפילה, אכן התברר שמעל ראשם של היהודים ריחפה גזרת גירוש ושני גבירים גדולים מן הקהילה הצליחו לשנות את דעת המלך. 'ונתגלה אז הבעש"ט ז"ל'.⁷⁸ מסורת זו פותחת, בדומה למסורת קומרנא, במטרה המשיחית של נסיעת הבעש"ט.⁷⁹ המספר אינו מפרט מה הן הצרות שפקדו את הבעש"ט בדרכו, ומאריך דווקא בהבהרת הקשר בין העצבות וירידת המדרגות ובין הצרות והתלאות הן מקור העצבות, והעצבות היא מקור הסתלקותן של המדרגות. בכך מציע המספר קשר טבעי בין התלאות ובין הירידה הרוחנית, במקום לראות בה צרה, מניעה או ניסיון בפני עצמה. לעובדה זו נודעת משמעות, מכיוון שכשם שהירידה הרוחנית הפנימית התרחשה בשל התלאות הגופניות החיצוניות, כך תיקונה תלוי בתיקון המצב הגופני והחיצוני – כניסת הבעש"ט לבית הגביר ושתיית היין. על אף תשומת הלב שמקדיש המספר לפרט זה בסיפור, נדחת הירידה הרוחנית לשוליים, שכן היא תוצר לוואי של מצבו הגופני-החומרי של הבעש"ט.

הסיפור מתרחש בעיקרו ב'סטאמבול', לאחר המסע הכושל בים, ויש לו חשיבות בכינון דמותו של הבעש"ט: 'ונתגלה אז הבעש"ט'. יש לקרוא אפוא את המסורת כולה לאור משפט הסיכום. אם כן, הבעש"ט נתגלה, לפי המסורת, בעליית הנשמה שלו בערב פסח, כשהצליח לגאול את הקהילה מגירוש, מהשמדה ומייסורים, עקב נכונותו למסור את נפשו לשם הצלת 'אחינו בני ישראל'. מסורת זו מציבה את הבעש"ט בגואלם המובהק של ישראל. בדומה לסיפורים נוספים, קצתם שכבר מופיעים בשבחי הבעש"ט, ולפיהם הבעש"ט ביטל בעליית נשמה גזרות שנגזרו על ישראל, הציל יהודים מעלילת דם וכדומה, אף כאן הבעש"ט הוא הגואל בגלות; הוא מסר נפשו למען הקהילה המקומית ופעולה זו חשפה את כוחותיו. מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל הופך במסורת זו לפתיח שולי משהו של הסיפור המרכזי והחשוב: הבעש"ט כגואל. אמנם הבעש"ט שאף להביא את הגאולה השלמה, אך מסעו הוביל לשהייתו בקושטא כדי שיוכל לגאול את יהודי העיר. אף שירידת המדרגות, המשמשת סיבה לבכי של בתו של הבעש"ט, היא זו שהובילה למפגש עם הגביר המקומי, מפגש שבמסגרתו נחשפו כוחותיו של הבעש"ט, הרי שלירידת המדרגות אין תפקיד מרכזי בסיפורנו. זו, כאמור, תוצאה של התלאות, והבעש"ט חזר למדרגותיו עם השיפור בתנאי חייו. רגישותו של הגביר לבכיה (האנושי) של אדל היא שהובילה למפגש עם הבעש"ט וזיכתה אותו בראיית בכיו (המיסטי, השלם) של הבעש"ט שהוביל לגאולה. כלומר, הסיפור מבוסס על שתי דמויות גואלות: האחת, הגביר, שנכמרו רחמיו על בת הבעש"ט והעניק לה ולאביה את האפשרות לסעוד עמו בחג, וזכה מתוך כך לפגוש בבעש"ט ולחזות בו תוך כדי עליית הנשמה. האחרת, הבעש"ט, שפעל כגואל במישור הקהילתי לאחר שנעזר בגביר במישור האישי. שני הגואלים הללו מציעים כעין תחליף לגאולה שלשמה יצא הבעש"ט

78. שם. לפיתוח המסורת ראו ישראל דוד בן אברהם ניסן הלוי זים, מעשה הקדושים, לעמברג תרנ"ה, 'לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו'.

79. בודק מזכיר כאן רק את רצונו של הבעש"ט להיפגש עם ר' חיים ואת העיכוב מן השמים, מבלי להכריז על מטרת המפגש, אך במקום אחר הוא מרחיב ומסביר, שמפגש זה היה לשם איחוד נפש ורוח ומטרתו הייתה הבאת הגאולה. ראו מנחם מנדל בודק, סדר הדורות החדש, סאטמארנעמעטי תש"א, ב ע"ב.

בראשית מסעו, 'הגאולה השלמה'. הסיפור מציב את הגאולה בגלות, בהתמודדות עם מצוקות של עוני וצער של היחיד, ועם מצוקות לאומיות וקהילתיות.

הסיפור שמביא מנחם מנדל בודק ממשיך אפוא במובן מסוים את המסורת המשיחית של הרבי מקומרנא ביחסו למסע מטרה ברורה. ואולם, אם המסורת של קומרנא מתמקדת במסירות הנפש של הבעש"ט למטרתו הראשונית ומסתיימת בויתור על מטרה זו, הרי המסורת שמביא בודק סוטה מן המטרה המרכזית לכאורה אל עבר מטרה אחרת שהופכת מוקד הסיפור, ובמסגרתה מוצעת חלופה חלקית אך רבת ערך לגאולה השלמה: גאולה חלקית בגלות.⁸⁰ גישה זו רווחה בתורת הצדיק החסידית כפי שהתפתחה בבית מדרשו של החוזה מלובלין. מנחם מנדל בודק, שהיה ככל הנראה חסיד של ר' יצחק אייזיק מזידיטשוב,⁸¹ בן אחיו של ר' צבי הירש מזידיטשוב, הושפע כנראה מתורת הצדיק שנוסחה בזידיטשוב.⁸² תורה זו ינקה ישירות מדברי רבו של ר' צבי הירש, החוזה מלובלין.⁸³

עתה נפנה למסורת שמביא מיכאל פרומקין-רודקינסון בספרו **עדת צדיקים**. גם מסורת זו משתמשת בסיפור המסע כאמצעי לפיתוח מערכת ערכים חלופית, אם כי באופן שונה. הסיפור נפתח בהכרזה על האירוע שבו הוא הושמע, שהיה בעל תפקיד ריטואלי: 'מעשה מנסיעת הבעש"ט לקאנסטאנטינאפול אשר רצה לנסוע לא"י, וזו המעשה היה מספר הגאון הקדוש האלקי ר' ישראל דוב מווילעדניק זצ"ל ביום שביעי של פסח כל ימיו'.

סיפורו של רודקינסון בשם הרב מווילעדניק⁸⁴ אינו מציין מטרה ברורה למסע או הכנות כלשהן. הסיפור פותח בשהותו של הבעש"ט בקונסטנטינופול (סטאמבול, אסתאנבול, קושטא) עם בתו ועם סופרו ר' צבי לפני הנסיעה. המספר מתאר את עונים ואת מצוקתם של הבעש"ט ומלווייו קודם הפסח. לבתו של הבעש"ט, ששאלה בדאגה 'מה יהיה לימי הפסח מה נאכל בו', ענה הבעש"ט: 'השם יתברך יזמין לנו'. ואכן, לפנות ערב הגיע 'נוסע מארץ פולין' וחיפש את הבעש"ט וביקש להתאכסן בסמוך אליו כדי לשהות עמו בחג. הנוסע הביא

80 למסורת מאוחרת יותר הנוקטת אותה גישה ומציעה פיתוח עשיר עוד יותר של מסכת האירועים שבהם ניכר כוחו של הבעש"ט כגואל בתוך הגלות, ראו ר' יעקב מרגליות, סיפורי יעקב, לבוב תרע"ג; וראו מהדורת גדליה נגאל (לעיל, סיפורים חסידיים), סעיף לד, עמ' 107-110.

81 על מנחם מנדל בודק ראו נגאל, שם, עמ' 159-178. על זיקתו של בודק לר' יצחק אייזיק מזידיטשוב ראו: שם, עמ' 160. ראו גם חנה הנדלר, הסיפור החסידי: עיצובים ספרותיים ועמדות מטפיזיות – עיון ביצירתו של מנחם מנדל בודק, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ג.

82 על העניין הרב שגילה בודק במעמדו של הצדיק ועל האפשרות שהושפע מר' צבי הירש מזידיטשוב דרך ר' יצחק אייזיק מזידיטשוב ראו הנדלר, שם, עמ' 46-49.

83 על תורת הצדיק של ר' צבי הירש מזידיטשוב ראו ישראל אופנהיים, 'לדמותה של ההנהגה החסידית בגליציה – סוגיות במשנתו החברתית ובפעולו של ר' צבי הירש מזידיטשוב (1763-1831)', גלעד יב (תשנ"א), עמ' מה-נו; רעיה הרן, 'עולם הפוך: תפיסת העולם הרדיקלית בהגותו של ר' צבי הירש מזידיטשוב', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 537-564. וראו טענתו שם, עמ' 547-552, על השפעתה הרבה של תורת הצדיק של החוזה מלובלין על ר' צבי הירש מזידיטשוב, שאף העצים את מעמדו החברתי והקוסמי של הצדיק בהשוואה למתואר במשנת רבו.

84 הרב ישראל דב בער מווילעדניק (תקמ"ט-כ"א בטבת תר"י) היה צדיק חסידי במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה ותלמידו של רבי מרדכי טברסקי מצ'רנוביל.

אתו את כל צורכי החג ביד רחבה, והבעש"ט, בתו וסופרו סעדו עמו. במהלך ליל הסדר בירך הבעש"ט את הנוסע, שהיה חשוך בנים, שיזכה לבן: 'אך תיכף שמע הבעש"ט כרוז כי ר' ישראל הבעש"ט הפסיד חלקו בעולם הבא, יען כי הטריח בשבועתו את השם יתברך'. הבעש"ט שמח על כך כי 'עתה, ברוך השם, אוכל לעבוד את השם יתברך בלי שום פניה [...] כי כבר הפסדתי חלקי [...] ומחמת שמחתו זאת שמע תיכף ומיד כרוז כי החזירו לו זכויותיו על כי רצה לעבוד את השם יתברך בלי שום פניה'.

לאחר שני ימי החג רצה הבעש"ט לצאת לדרך אך לא מצא ספינה:

אז אמר הבעש"ט להסופר ר' צבי: 'אם רצונך, אפרוש מטפחתי על הים, רק שתזהר להשיב בשם פלוני אשר אני מוסר לך, ולא תניחו מרעיונך אפילו רגע, כי אם חלילה תניח מחשבתיך ממנו, נאבד אני ואתה ובתי כולנו, אך אנכי רוצה לנסוע במסירות נפש, ואתה החזק דעתך וניסע תיכף'. ולא רצה הסופר לסכן נפש הבעש"ט ז"ל ולא הניח אותו לעשות כן. ויוכרחו לשכור ספינה. ויכנסו ביום הראשון של חול המועד לספינה, ומיד קם רוח סערה ונשא את הספינה בלא דרך שני ימים רצופים. וייצר להם מאוד, ויחלו פני ה'. והיה ביום השלישי הוקם סערה לדממה, ויאסרו את הספינה אצל אי אחד מאיי הים. וילכו כולם לראות האי ההוא, כי המלח מהספינה לא הכיר את האי הנ"ל. וילך הבעש"ט עם ר' צבי לטייל על האי. וילכו למקום רחוק ויתעו ולא יכלו למצוא את הדרך להספינה [...] ובתוך כך נפלו עליהם גזלנים (היידאמאקעס), אשר לא הבינו את לשונם ויאחזו בהם ויאסרו אותם בעבותים, ויניחו אותם והשחזו את הסכינים. ובתוך כך חלש לבם וישבו לאכול. ויניחו את השבויים מאוסרים זה אצל זה. אז אמר הר' צבי סופר לבעש"ט: 'למה אתם מחשים? העת לחשות עתה?! עשו זאת איפוא איזה דבר כאשר הסכנתם עד כה'. ויען הבעש"ט 'כי אין אני יודע כעת מאומה, ניטל ממני כל הכח שלי. אולי אתה זוכר איזה דבר מאשר למדתיך, הזכר אותי!'. ויאמר ר' צבי: 'גם אנכי אינני יודע מאומה זולת הא"ב (=האלף בית) הפשוט, אשר אני זוכר'. אז צעק הבעש"ט: 'מה אתה מחשה, קרא לפני הא"ב!'. ויתחיל ר' צבי הירש לקרוא לפניו: 'א' ב' ג' ד', והבעש"ט עונה אחריו בקול בהתלהבות עצומה כדרכו בקדש תמיד, עד שהחזיר אליו כל כוחו כמאז, וכמעט אשר נתק העבותות. והנה קול פעמון צולל באזנם מקאפיטאן אחד זקן, אשר בא פתאם לכאן עם אנשי החיל והחריד את הגזלנים. וינתק השבויים ממאסרם [...] ויסע אתם עד הביאם ביום שביעי של פסח לסטאמבול. ואז ראה הבעש"ט בחוש כי אין מניחים אותו מן השמים בשום אופן לנסוע לארץ הקודש.⁸⁵

מסורת זו מתמקדת הן בשעות בקושטא לפני המסע הן במסע עצמו, והסיפור מתרחש בין ערב פסח לשביעי של פסח. תאריך זה אינו מקרי, כמובן. היציאה ממצרים היא הארכיטיפ

85 מיכאל לוי רודקינסון, עדת צדיקים, בתוך, נגאל, סיפורים חסידיים, סעיף ג, עמ' 33-36 (להלן: רודקינסון, עדת צדיקים).

לכל מסע באשר הוא, כפי שראינו בשמו של הבעש"ט לעיל, והדבר נכון בוודאי גם ביציאה לכיוון ארץ ישראל. במקביל למסעם של בני ישראל מקיים הבעש"ט מסע הלך ושוב מקושטא דרך הים לאי עלום ובחזרה. אף שהבעש"ט שב לאותה נקודה במרחב, ואולי משום כך דווקא, הסיפור מתאר מסע חלופי ואף מהותי יותר מבחינה פנימית: הבעש"ט איבד את העולם הבא שלו עקב שימוש יתר בכוחו, אבל זכה בו מחדש ממקום נטול פניות. הוא אף איבד את כל מדרגותיו הרוחניות, וזכה בהן מחדש באמירת האלף בית בעקבות סופרו. גם באיבוד העולם הבא וגם באיבוד הכוח הרוחני שב הבעש"ט לאותה נקודה שממנה יצא, בדומה למסעו במרחב. ואולם, בהקשרים אלה ברור שאין מדובר במסע מעגלי כי אם במהלך ספירלי, שבו שבים לאותה נקודה במקום גבוה יותר.⁸⁶ הזכייה בעולם הבא לאחר שאיבד את הזכות להגיע אליו מוציאה את העולם הבא מהקשרו הקודם כדבר ודאי או מובטח. היא מוציאה את עבודת ה' של הבעש"ט מהקשרה הקודם במסגרת תורת גמול, והופכת את העבודה ואת הגמול לבלתי תלויות זו בזו, וכך כל אחת מהן מתעלה לדרגה גבוהה יותר. הזכייה של הבעש"ט בכוחו הרוחני מכוח מאמציו להיבדק 'בדבקות עצומה' באותיות האלף בית מעניקה לכוחו הרוחני ערך רב יותר שכן היא נובעת מעלייתו של הבעש"ט משפל המדרגה.

זאת ועוד, בערב הפסח, לפני שאיבד את העולם הבא, את כוחו הרוחני ואת היכולת להגיע לארץ ישראל, ביטא הבעש"ט את מידת הביטחון בהיותו חסר כול. לעומת זאת, על שפת הים, כאשר הציע הבעש"ט לפרוש את מטפחתו, להפליג על גבי המטפחת,⁸⁷ ולנסוע במסירות נפש, סירב סופרו לשתף פעולה ולהתחייב לחשוב אך ורק על השם שימסור לו הבעש"ט. כך מוסיף המספר כמדומה ביטוי נוסף לביטחונו המלא של הבעש"ט בה' ולמסירות נפשו למען הנסיעה, מצד אחד, ונמנע בעקביות מייחוס פעולה מגית לבעש"ט, מצד אחר. מסורת זו מזמנת מצבים שבהם יכול היה הבעש"ט להוכיח את כוחו כמושיע בעל יכולת כמעט בלתי מוגבלות כדי למנוע אותן ברגע האחרון: על שפת הים – הבעש"ט מציע להראות את כוחו בהפלגה על גבי מטפחת אך ר' צבי מסרב להיענות לאתגר; ועל האי – הבעש"ט שב לכוחותיו הקודמים וכמעט שיכול היה לנתק את העבותות שבהם היה אסור, אך באותו רגע הגיע ה'קאפיטן' וגאל אותם. הנס היחיד שמחולל הבעש"ט, בברכו את הנוסע מפולין בפריז, גורם לו לאבד את העולם הבא שלו 'יען כי הטריח בשבועתו את השם יתברך כביכול לשדד המערכה'.⁸⁸

86 ומעניין שהמספר קורא לעיר בתחילה קונסטנטינופול ולאחר המסע בים סטאמבול, כביכול כביטוי לכך שגם השיבה לעיר אינה למעשה שיבה לאותו מקום.

87 מקור לכך יש אולי במסורת שמביא ר' אפרים מסדילקוב על הבעש"ט שחצה נהר על גבי חגורה: 'שסיפר אא"ז נ"ע זללה"ה שפעם אחת עבר הנעסטר בלי שום רק היה מניח חגורו ועבר עליו ואמר שבאמונה גדולה הוא שעבר' (ר' אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, פרשת וישלח, עמ' מג-מד). מסורת זו מפותחת אצל הרבי מקומרנא. ראו יצחק יהודה יחיאל מפרין מקומרנא, נוצר חסד, ירושלים תשמ"ב, עמ' קיז. מוטיב המטפחת מפותח אצל עגנון, בין השאר בהשראת המסורת מספר עדת צדיקים. ראו שמואל ורסס, סיפור ושרשו, רמת גן תשל"א, עמ' 204-205, 217-221.

88 רודקינסון, עדת צדיקים. גם נס זה מתקיים בהקשר פרטי ולא כפעולה למען ישועת הקהילה או העם.

הווה אומר, במסורת שמביא רודקינסון בשם הרב מוילעדניק יש התעלמות מן המטרה המשיחית של הנסיעה לארץ ישראל, ודחייה מפורשת של האפשרות לעצב את דמותו של הבעש"ט כמחולל נסים וכגואל חלקי בגלות. במקום זאת המסורת מתמקדת בעבודתו הרוחנית של הבעש"ט: מידת הביטחון במישור הפשוט והארצי – דאגה לצורכי החג; ומידת הביטחון במישור העמוק יותר – דאגה לעולם הבא שלו או לכוחותיו הרוחניים שאבדו. מידה זו מזכה את הבעש"ט לאורך הסיפור כולו במה שלא היה לו (מזון לחג) ובמה שאיבד (העולם הבא, המדרגות) ואף למעלה מכך. מסורת זו אינה רואה בנסיעתו של הבעש"ט כישלון אלא סיפור הצלחה דווקא. היא משקפת עמדה ערכית ברורה ביחס למשיחיות אקוטית ולישועה שלא בדרך הטבע, ובמקביל מתרגמת את סיפור מסעו של הבעש"ט ממהלך קווי שנקטע למהלך מעגלי ספירלי ואיך-סופי.

סיפור זה נראה כגרסה מפותחת של המסורת שהביא ר' יעקב יוסף מפולנאה. בדומה למסורת מפי ר' יעקב יוסף ובשונה ממסורות אחרות, גם ב'עדת צדיקים' אין יעד משיחי ואין הבעש"ט מבצע פעילות גואלת/משיחית/מאגית. ובדומה למסורת מפי ר' יעקב יוסף, גם במסורת זו המוקד הוא המסע הרוחני המחליף את המסע במרחב. אם בעדותו של הבעש"ט שמביא ר' יעקב יוסף היה הבעש"ט בקטנות, במדרגת 'תינוק בן יומו' ועל כן 'היה מדבק עצמו אל האותיות', הרי במסורת הנוכחית שכח הבעש"ט אפילו את האלף בית וספרו נדרש להקריא לו את האותיות כסדרן כדי שהוא יחזור אחרי 'בהתלהבות עצומה'. זאת ועוד, שלא כמו המסורות המתמקדות בהיבט של גאולה, שלמה או חלקית, שבהן מופיעה בתו של הבעש"ט הזועקת לעזרה או בתו של הגביר המחלימה ממחלתה, בספר **תולדות יעקב יוסף** הבת אינה נוכחת, ובעדת צדיקים תפקידה מצומצם ביותר.

ייתכן שיש משמעות לעובדה שרודקינסון היה קשור לחסידות חב"ד, לפחות בשלב שבו הוציא את ספרו. הוא היה נכדו של ר' אהרן מסטרשולה, תלמידו המובהק של ר' שניאור זלמן מלאדי. הוא מעיד על כך שבצעירותו שהה בין חסידי חב"ד והאזין לסיפוריהם, וכן קיבל מסורות חסידיות מפי המגיד ממזריטש ומר' שניאור זלמן דרך אביו וסבו.⁸⁹ ייתכן שהשפעת הגישה החב"דית, שהתנגדה בראשיתה לטיפוח הצדיק הגואל ועושה הנסים והעדיפה את הצדיק המושמש מורה דרך להתפתחות רוחנית,⁹⁰ הטביעה את חותמה בדמותו של הבעש"ט כפי שהיא עולה מן המסורת שהביא רודקינסון בספרו.

לסיכום, עם פרוץ הגל השני של הסיפורת החסידית, בשנות השישים של המאה התשע-עשרה, אנו עדים לשתי מסורות מקבילות על מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל.

89 ראו נגאל, סיפורים חסידיים, עמ' 12-13. כאמור לעיל, בשבחי הבעש"ט, הספר שהדפיס חסיד של רש"ז מלאדי, המסע לארץ ישראל, אינו נזכר כלל. חמישים שנה לאחר מכן כבר לא יכול היה רודקינסון – ואולי אף לא היה מעוניין – להשמיט מסורת זו, שהייתה מוכרת מאוד. עם זאת, הוא העדיף לספר גרסה המוציאה לגמרי את העוקץ המשיחי ומנטרלת היבטים מאגיים. על רודקינסון והתקופה החב"דית בחייו קודם שנתמשכל, ראו יונתן מאיר, שבחי רודקינסון: מיכאל לוי פרומקיין-רודקינסון והחסידות, תל אביב תשע"ג, עמ' 131-148.

90 ראו אטקס, בעל התניא, עמ' 47-51.

שתי מסורות אלה משקפות שני ערכים בסיסיים במסורת החסידית המקיימים ביניהם מתח מתמיד: האחד, המודגש אצל בודק, של הצדיק כמתווך בין החסיד לאלוהיו, כמנהיג חברתי ורוחני, כ'אקסיס מונדי' – כמקדש מעט,⁹¹ וכ'משיח מעט', הגואל בגלות. השני, המודגש אצל רודקינסון, של הצדיק (ואולי אף החסיד) ועבודתו האישית מול אלוהיו, התמודדותו עם מצבי 'קטנות', ויכולת ההתעלות והדבקות שלו. ייתכן שבשל המתח בין שני ערכים אלה, המתבטא בעצמאות מול תלות ובדגש על הפרט מול דגש על העדה החסידית – בשל כך מעצים כל נרטיב את אחד הערכים על חשבון משנהו אף שבפועל הם התקיימו במקביל. כמו כן, ייתכן שהזיקה האישית של כל אחד ממוסרי המסורות – רודקינסון לחסידות ה"ב"ד ובודק לחסידות זידיטשוב – השפיעה על אופי המסורת ששמעו או שבחרו לספר.

לפני שנתייחס למסורת נוספת, שבה נסיים את הדיון, יש לשים לב לתהליך ההתדרדרות המפותח שמתארת המסורת בעדת צדיקים. לעומת שבירת הספינה אצל בעל התולדות, ואפילו בהשוואה לתיאור המפורט של המסורת מקומרנא, בעדת צדיקים מגיע תיאור התלאות לפיתוח שיא: תחילה אין ספינה, לאחר מכן יש סערה בים, אחר כך הספינה תועה בדרכה והם מגיעים לאי ומאבדים את דרכם, נשבים ונאסרים ומצויים בסכנת חיים, ואז מאבד הבעש"ט גם את מדרגותיו הרוחניות. ייתכן שבעל המסורת הקיף בסיפור התלאות את תמצית התלאות שזיהו חז"ל במזמור קז בתהלים, שייצג את הצרות שעליהן ראוי להודות בברכת הגומל. על פי חז"ל, הארבעה שצריכים להודות הם יורדי הים, הולכי מדבריות, מי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא.⁹² בעדת צדיקים עובר הבעש"ט את כל ארבע הצרות, שלוש מהן כפשוטן: בהפליגו בספינה ובהיחלצו מסכנת הסערה, בתעיית הספינה ובהליכתו לאיבוד עם ר' צבי על האי, ובשביו על האי. המצוקה הרביעית באה לידי ביטוי באיבוד כוחו הרוחני של הבעש"ט, שהתבטא גם באובדן כוחו הגופני. אין ספק שהמספר היה מודע לזיקה זו, שכן הוא משבח בסיפור את הביטוי 'הוקם סערה לדממה', על פי תהלים קז, כט. אין לדעת אם מעבר לניסיון להכליל בתלאות המסע את כל הארכיטיפים של התלאות רמז המספר גם למשמעויות נוספות העולות במזמור קז בתהלים. אכן, במסורת שתובא להלן יש זיקה מפורשת בין מסעו הכושל של הבעש"ט ובין מזמור זה.

ה. גרסת אהרן מרכוס

מסורת נוספת על אודות מסעו של הבעש"ט מופיעה בספרו של אהרן מרכוס, החסידות, שיצא לאור במפנה המאות התשע-עשרה והעשרים,⁹³ ובספרו קסת הסופר, שנדפס לראשונה בשנת תרע"ב. מרכוס, יליד המבורג, חצה את הגבול ממערב למזרח, בניגוד לכיוון ההגירה

91 Arthur Green, 'The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), pp. 327-374.

92 בבלי, ברכות נד ע"ב.

93 נדפס לראשונה בשנת תרס"א (1901) בגרמנית ותורגם לעברית רק בשנת תשי"ד (1954). ראו אהרן מרכוס, החסידות, תרגום: משה שנפלד, תל אביב תשי"ד (להלן: מרכוס, החסידות).

המקובל בזמנו, והפך בבחירתו לחסיד רדומסק.⁹⁴ הוא ראה את עצמו לא רק כחסיד אלא גם כחוקר, וספרו החסידות מתיימר להציע תמונה רחבה של החסידות – הגותה ותולדותיה. גרשם שלום קבע כי 'אין זה ספר מדעי כלל, ולא יבין אותו כראוי אלא מי שיקראנו כספר חסידי מקורי שנכתב במקרה בלשון זרה. כמקור הנובע מבפנים, ולא כמחקר היסטורי, נודעת לו חשיבות מרובה'.⁹⁵ ראוי להתייחס אל המסורת הסיפורית שמביא מרכוס על מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל ומשמעותיותו ברוחם של דברי שלום.

אמנם, להבדיל מן המסורות שמביאים רודקינסון, בודק ואחרים, אין אצל מרכוס נרטיב מפורט, אך המסורת שלו אינה מצומצמת יותר מזו שמביא לדוגמה ר' יעקב יוסף מפולנאה. אכן, לפער הזמן יש משמעות מכרעת, אך כזכור, אין אנו באים לחשוף כאן את האמת ההיסטורית על המסע כי אם להתמקד במשמעותיותו לקהילה החסידית ולעמוד על הדרך שבה עיבדה את הסיפור על רקע זמנה ומקומה. בספרו החסידות, לאחר תיאור דמותו של ר' חיים בן עטר, כותב מרכוס:

לא נעלם ערכו של רבי חיים בן עטר מעיני רוחו של המתבודד בהרי הבסקידים. הוא שלח את גיסו החכם המובהק רבי גרשון קיטובר לירושלים ופקד עליו לחדור לשיבתו החשאית של רבי חיים בן עטר [...] על הגיס הוטל גם לעורר את תשומת לבו של רבי חיים בן עטר על הבעש"ט. לבסוף, בשנת תק"ג, החליט הבעש"ט להפסיק את פעולתו בפולין ולעלות אל רבי חיים בן עטר ירושלימה. אחרי הרבה הרפתקאות הגיע לקושטא, שם השתטח על קברו של רבי נפתלי כ"ץ, אשר לפני עשרים וארבע שנים נסתלק בקושטא, בדרכו לארץ ישראל ושם גם הודיעו לו [מן השמים]⁹⁶ כי עליו לחזור ולהמשיך בעבודתו בפולין. בג' דחול המועד פסח, ירד הבעש"ט באניה והפליג לאודיסה. האניה נשבה על ידי שודד ים טורקי ובאחרון של פסח העלו את הבעש"ט אל היבשה בקליה, במקום שפך הדנוני. לאות תודה על נם שהתרחש לו, הכנים הבעש"ט לנוסח התפילה את המזמור ק"ז שבתהלים, המנון ההודיה של הולכי מדבריות, חבושי בית אסורים, חולים שנתרפאו ויורדי הים. עד היום נאמר פרק זה [על ידי החסידים] לפני תפילת מנחה בערב שבת. לאותו מזמור חבר הבעש"ט פירוש, המכיל את כל תכניתו.⁹⁷

94 ראו גרשם שלום, השלב האחרון, עמ' 384-392.

95 שם, עמ' 385.

96 הסוגריים הרבועים כאן ובהמשך המובאה מציינים תוספות של המתרגם לעברית שאינן מצויות במקור. ראו Verus Ahron Marcus, *Der Chassidismus: eine kulturgeschichtliche Studie*, Pleschen 1901, p. 80.

97 מרכוס, החסידות, עמ' 316. בהמשך חוזר מרכוס לדון בגדולת אור החיים ובאישים נוספים וחיבוריהם באורח אסוציאטיבי למדי, ובתוך כך מרחיב את הדיון על פירושו של הבעש"ט למזמור קז, שנתחבר לדבריו בשנת תק"ג, ובו 'השקיע הבעש"ט את מהות תכניתו' (שם, עמ' 325). הוא מציע ביאור חלקי לפירוש המיוחס לבעש"ט, ובסיומו מכריז: 'כל ההערות האלו מספיקות, כדי להציג את אישיותו של הבעש"ט באור אחר מהתמונה הכהה שמציירים כותבי ההיסטוריה החדשים [...] (שם, עמ' 328).

כעשור לאחר מכן, בפירושו של מרכוס לתנ"ך, קסת הסופר, כתב כך:

אמנם בדור האחרון נתקיימה נבואת הזהר בפ' וארא [...] וכן הוא נבואת רבינו ישראל בעל שם טוב בספר הקטן כוונת הודו מזמור ק"ז ולכו נרננה שכתב בשובו מנסיעתו לסטאמבול לנסוע לארץ ישראל והוכרח לשוב ונשברה ספינתו ונשבה וניצול ותיקן לומר מזמור זה בכניסת שבת עם כוונות נפלאות.⁹⁸

גרסת מרכוס לסיפור כורכת לראשונה את מסעו של הבעש"ט עם הריטואל המחודש של אמירת מזמור קז בתהלים בערב שבת, ריטואל המיוחס לבעש"ט, ועם ספר קטן, הפירוש הקבלי למזמור זה המיוחס אף הוא לבעש"ט.⁹⁹ בשתי הפעמים שבהן מזכיר מרכוס את סיפור המסע הוא קושר אותו אל הפירוש של המזמור. בפעם הראשונה, פירוש זה מתואר כ'תכניתו' של הבעש"ט, כלומר, הגותו ודרכו הרוחנית, ומרכוס רואה חובה לעצמו להוכיח את עמקותה ומורכבותה, כפי שמובא בהמשך. בפעם השנייה, פירוש זה מוזכר מנבואתו, ואף כאן מרחיב הכותב ומוכיח, לשיטתו, את עמקות פירושו של הבעש"ט.

גם מרכוס מצביע על יעד הנסיעה: המפגש המיוחל עם בעל אור החיים. אלא שבניגוד למסורות אחרות, הרואות בפגישה זו אירוע בעל פוטנציאל משיחי אקוטי, מרכוס מדגיש את עמקותם של שני האישים ואת ההערכה וההערצה ההדדית ביניהם. שלא כמו במסורות הקודמות, הוא מזכיר שבהיותו בקושטא עלה הבעש"ט על קברו של ר' נפתלי כ"ץ, שקודם לכן תואר אצל מרכוס מהגדול בדורו.¹⁰⁰ ניתן לפרש מסורת זו כהשלכה לאחור ממסעו של ר' נחמן, שעל פי שבחי הר"ן עלה על קברו של ר' נפתלי כ"ץ בשהותו ב'סטאמבול' בדרכו לארץ;¹⁰¹ או כהשפעה של המסורת על עליית חבורתם של ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק על קברו של כ"ץ בדרכם לארץ ישראל בשנת תקל"ז. על פי המסורת האחרונה, ר' שניאור זלמן מלאדי קיבל הוראה דומה מגבוה, שלא להמשיך במסע, בעת

98 אהרן מרכוס, קסת הסופר: פירוש על תנ"ך, קרקא 1912, ח ע"א (להלן: קסת הסופר).

99 ראו רבקה ש"ץ, 'פירושו של הבעש"ט למזמור קז: מיתוס וריטוס של ירידה לשאול', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 184-154 (להלן: ש"ץ, 'פירושו של הבעש"ט'). גרשם שלום מסתייג מייחוס הפירוש לבעש"ט. ראו גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה, בעריכת אברהם שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 344, הערה 3. עוד ראו הסתייגותו של אידל Idel, Mystical Redemption, pp. 117. וראו גם רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 291-293, ובפרט הערה 22. על הקשר בין המסע לארץ ישראל ובין חידוש הריטואל של אמירת מזמור קז בערב שבת אומרת ש"ץ: 'לא אדע מניין לקח אהרן מרכוס סיפור זה [...] (שם, עמ' 160).

100 Verman, Aliyah and Yeridah, p. 167, הערה 15, מזכיר מסורת זו דרך אגב.
101 ספר הזכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, בעריכת רחל אליאור ויוסף דן, חלק א, ירושלים תשנ"ו, עמ' 305-293, והפניותיו שם.

101 שבחי הר"ן, ירושלים תשע"א, סעיף יב, עמ' מד. עלייה זו לקברו של ר' נפתלי כ"ץ נזכרת גם בחיי מוהר"ן, ושם כורך ר' נחמן את כישלונו להגיע לארץ עם זה של הבעש"ט: 'אמר שהבעל שם טוב זכרונו לברכה והגאון ר' נפתלי זכרונו לברכה לא יכלו לבוא לארץ ישראל מחמת המניעות שהיו להם והוא זכרונו לברכה היה עליו כל המניעות שהיו להם ועבר על כולם' (חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, כא ע"ב, סעיף יא).

השתטחותו על הקבר.¹⁰² ר' נפתלי כ"ץ, שנודע אף הוא כבעל שם, נפטר בקושטא בעת מסעו לארץ ישראל.¹⁰³

ואולם יש לעמוד לא רק על התוספות המופיעות במסורת זו אלא גם על מה שאין בה: מרכוס אינו קושר את החלטת הבעש"ט לשוב על עקבותיו במשבר על הים או בירידת מדרגות, לעומת שאר המסורות. ההחלטה מנומקת בהוראה שקיבל הבעש"ט בקושטא, ואת תיאורי הסערה והשבי שרווחו בקהילה החסידית העביר המספר לראשיתו של המסע חזרה, מקושטא לאודסה.

מסורת זו דוחה אפוא את ההקשר המשיחי של סיפור המסע וכן את ההיבט הנסיי־המגי־הגאולי המיוחס לבעש"ט במסורות אחרות. הבעש"ט אינו גואל או מחולל נסים כי אם זה שנעשה לו נס. על פי מסורת זו, הוא איש רוח והוגה דעות היוצא לדרך לארץ ישראל בעיקר בכדי לפגוש תלמיד חכם ומקובל שיש לו עניין רב להכירו. במהלך הדרך, כאשר הוא מתקשר בנפשו של תלמיד חכם אחר שהיה בדרכו לארץ, ר' נפתלי כ"ץ, בעלותו על קברו, מתברר לו שנכון לו ייעוד אחר: 'לחזור ולהמשיך בעבודתו בפולין'. המשבר על הים הוא אירוע שהתרחש במסעו חזרה,¹⁰⁴ ולאות תודה על הצלתו לכאורה היה זה אך טבעי שיאמר את מזמור קז בתהלים, על יורדי הים שניצלו ועל שבויים שנפדו ממאסרם. בנקודה זו הופך הסיפור מסיפורו האישי של הבעש"ט, שרצה לפגוש בר' חיים, לסיפורו של המנהיג, שכן על פי מסורת זו חידש הבעש"ט ריטואל ציבורי של אמירת מזמור קז בתהלים במנחה של ערב שבת.¹⁰⁵ אם במסורת שבספר החסידות מתואר הריטואל בנפרד מחיבור הפירוש המיוחס לבעש"ט, הרי שבספר קסת הסופר מבהיר מרכוס כי הדברים כרוכים זה בזה: 'ותיקן לומר מזמור זה בכניסת שבת עם כוונות נפלאות'.

בקריאה ספרותית של מסורת זו עולה תמונה ברורה של המרת המסע הממשי, פרי יוזמתו של הבעש"ט, במסע רוחני־מיסטי של העלאת ניצוצות קדושים, פרי הוראה מגבוה. תוכניתו הראשונית של הבעש"ט הייתה לעלות לארץ ישראל, ולבסוף הסתכמה 'תוכניתו' בפירושו למזמור קז. על פי הפירוש המיוחס לבעש"ט, 'גאולי ה' אשר גאלם מיד צר' (תהלים קז, ב) הן הנשמות או הניצוצות הקדושים, שהיו בקליפה ועתה זכו לגאולה באמצעות פועלו של כל אדם ואדם, באכילתו ובשתייתו, בכוח תפילתו וכדומה. אכן, בדיונו הסובך והמפותל משהו של מרכוס על פירושו של הבעש"ט למזמור הוא מזהה, לצד הרעיונות הלוריאניים

102 בראש ספרו של ר' מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, קאפוסט תקע"ד, תחת הכותרת 'תולדות הרב המחבר זצ"ל... עם החבריא העולים לאה"ק', מובא כי רמ"מ מוויטבסק, ר' אברהם מקאליסק ושאר העולים עמם לארץ ישראל בשנת תקל"ז, שהו בדרכם בקושטא. על פי המסופר שם, הם עלו על קברו של ר' נפתלי כ"ץ ושם התגלה ר' נפתלי לר' שניאור זלמן מלאדי בחלום והורה לו שלא ימשיך בדרכו לארץ אלא 'שוב לביתו לנהל את מפלגת החסידים'. וכך היה.

103 נפתלי כ"ץ גם נזכר אצל מרכוס כמי שמתח ביקורת קשה על לימוד התורה בדורו, בדומה לר' חיים בן עטר ולבעש"ט עצמו. ראו מרכוס, החסידות, עמ' 327.

104 גם בנוסח שבקסת הסופר, הנראה כעיבוד של המסורת מתולדות יעקב יוסף, סדר הדברים הוא כך: ראשית 'הוכרח לשוב' ורק לאחר מכן 'נשברה ספינתו ונשבה וניצול'.

105 וראו ש"ץ, פירושו של הבעש"ט, עמ' 154-158.

המובהקים, גם רעיונות פילוסופיים וביקורת חברתית, ומסיק מפירושו זה שהבעש"ט הוא 'רופא נפש מעולה'.¹⁰⁶ זאת ועוד, בהציגו את הפירוש למזמור מזהה בו מרכוס גם רעיונות של ר' חיים בן עטר.¹⁰⁷ לאמור, שני האישים שלא שוחחו פנים בפנים מתכתבים ביניהם באמצעות הגותם, כפי שמרכוס מבין אותה.

המסורת שמביא מרכוס טבועה היטב בחותמו. הבעש"ט הניבט ממסורת זו הוא כמעט בן דמותו של מרכוס עצמו: שילוב של משכיל בן המערב עם איש רוחני-מיסטי בן המזרח, הוגה דעות שזכמה לפגוש חבר ארץ ישראלי שהורו לו מן השמיים להפיץ את בשורתו בגולה דווקא. הבשורה עצמה היא שילוב של העלאת ניצוצות קדושים בערב שבת עם תובנות פילוסופיות¹⁰⁸ וביקורת חברתית. כל ההיבטים הדרמטיים, הטרגיים והמשבריים של הבעש"ט כמגיקון, כמחולל נסים, כדמות משיחית ואף כמי ששרוי במצב של קטנות – כל אלה נעדרים מן המסורת שלו.

ערכה של מסורת זו נעוץ לדעתי בעיקר בזיקה שהיא יוצרת בין מסעו הכושל של הבעש"ט ובין הריטואל של אמירת מזמור קז בתהלים. בספר החסידות משורטט הקשר בין האירועים כשרשור נסיבתי (נסיעה, הוראה לשוב, גם הצלה בדרך, מזמור הצלה ופירוש למזמור). לעומת זאת, בגרסה המהודקת יותר שבקסת הסופר נראה שהתיקון הוא להגיד את המזמור בכוונות נפלאות כתיקון לנסיעה הקטועה ולספינה השבורה.¹⁰⁹ בהנחה שמרכוס קיבל מסורת זו בחצר רדומסק או בחצר חסידית אחרת, אפשר שלבה של המסורת הוא מסע משיחי יחידי (שהרי זו משמעות הפגישה עם ר' חיים בן עטר בכל המסורות הקודמות) שנקטע באבו, והבעש"ט מסב אותו למסע של כל אדם ואדם ובכל זמן ועת (כל ערב שבת). וכך הפך המסע ממפגש חד פעמי בין שתי דמויות משיחיות בארץ ישראל למסעות רבים של המוני חסידים לקראת שבת מדי שבוע בשבוע.

אם נכונה השערה זו, שמהותה של המסורת החסידית ששימר מרכוס היא הקשר בין המסע הכושל ובין כינון הריטואל של אמירת תהלים קז, הרי שלפנינו הדגמה טקסטואלית וריטואלית לטענתו של גרשם שלום בדבר 'נייטרליזציה של הרעיון המשיחי' בחסידות, טענה שזכתה לסיוגים ולהתנגדויות מכיוונים שונים.¹¹⁰ למעשה, חז"ל הם הראשונים שנטלו ממזמור זה את העוקץ המשיחי. בקריאה פשוטה, המזמור עוסק בגאולת עם ישראל: 'אמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר. ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים [...] וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב [...] ויזרעו שדות ויטעו כרמים [...] (תהלים קז, ב-ז, לז). חז"ל הסבו את המזמור מגאולה כללית וכוללת לגאולה פרטית ומקומית של כל אדם ואדם,

106 שם, עמ' 327.

107 שם, עמ' 327-329.

108 לדוגמה: 'כאן נוגע הבעש"ט בבעית בריאת הטוב והרע שהיתה שגורה על פי כל חכמי דורו' (שם, עמ' 326).

109 שאינה מופיעה בגרסה הארוכה יותר בספר החסידות ורומזת כמו בן לתיאור המוכר יותר, למן ספר תולדות יעקב יוסף ואילך.

110 ראו לעיל, הע' 63.

וראו בו מקור לחובת ההודיה בנסיבות מיוחדות: 'מי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים [...]'.¹¹¹ מהלך ספרותי-טקסטואלי המשקף תהליך חברתי-דתי דומה חוללה המסורת החסידית בתוך תוכה: היא פותחת במסע אישי לארץ ישראל שנקטע באבו וחותרת בריטואל שבועי המתאר את מסעם של הניצוצות הקדושים מתהומות הקליפות אל שורשם העליון; המסע מיוחס בראש ובראשונה לבעש"ט, אך מופץ בקרב החסידים דרך הריטואל של ערב שבת ודרך הפירוש למזמור המציע את הכוונות הראויות שיש לכוון באמירתו. כאן נסגר מעגל עם המסורת של בעל תולדות יעקב יוסף. כפי שאצלו מתאפשרת העלייה ממצב הקטנות בשינוי היחס למצב הזה ובראיית היבט הגדלות שבו (חסד שבדין וכדומה), אף כאן התיקון של המסע פותח בשינוי הראייה של מסע זה. במבט ראשון, הבעש"ט יצא לדרך אך חזר למקומו בלי שהשיג את מטרתו. במבט שני, כל מסע וכל אירוע מזמן העלאת ניצוצות, ועל כן גם מסעו הכושל כביכול של הבעש"ט הפך למסע מוצלח מזווית ראייה שאינה ממוקדת ביעד הסופי אלא בדרך. על כן הבעש"ט קורא מעתה לכל אחד ואחד לראות ב'מסעות' שחלפו עליו במשך השבוע הזדמנות להעלאת ניצוצות קדושים. העלאת הניצוצות, לצד היותה פעילות מיסטית, יש בה גם תמורה נפשית-פסיכולוגית, 'רפריימינג' בלשון הפסיכולוגיה הנרטיבית, קרי מסגרת ומשמעות מחודשות של פעילות. הבעש"ט החיל אותה על מסעו, על הצלתו, ועל הטקסט של מזמור קז בתהלים.

1. סיכום

'הנסיעה הידועה' של הבעש"ט זכתה למספר רב של גרסאות ברבות השנים ובכל אחת ואחת מהן נוספו פרטים חדשים. המידע ההיסטורי על נסיעה זו דל מאוד, אך את שפע המסורות החסידיות על אודות הנסיעה יש לראות כתעודות בנות זמנן, המציעות, כל אחת בהתאם למספר ולקהלן, פרספקטיבה מסוימת על רגע מרכזי בחיי הבעש"ט, שהוא גם רגע מרכזי בהתהוותה של התנועה החסידית.

המסורות על נסיעת הבעש"ט סובבות סביב מספר צירים ערכיים: כמיהה משיחית ופעולה ממשית להחשת הקץ, הבעש"ט/הצדיק כבעל תפקיד בתהליך הגאולה החלקית בגלות, מיקוד הגאולה בתהליך רוחני-מיסטי של הבעש"ט/הצדיק, הצבת הגאולה כיעד רוחני-מיסטי לכלל הציבור, 'פשטות' ותלות מלאה באל, 'קטנות' וביטול העצמיות כאמצעי לקבלת/המשכת שפע. כל אחת מן המסורות נעה במרחב שבין שתי מערכות צירים ואף יותר ויוצרת 'מסע' משלה: מגאולה משיחית לגאולה חלקית בידי הצדיק, ממסע לארץ ישראל במרחב למסע אישי פנימי, מעבודה ב'גדלות' לעבודה ב'קטנות', ממסע הממוקד ביעד חד פעמי למסעות מרובים הממוקדים בהעלאת ניצוצות בדרך, ועוד. כל מסע שכזה יכול להצביע על תמורה במערכת הערכים, אך עצם התיאור הנרטיבי חובק בתוכו דרך,

עימות ומתח יותר משהוא מצביע על יעד ועל פתרון חד משמעי.¹¹² כל מסורת מעמידה במרכז כמה מן הערכים ודוחקת לשוליים את יתרם, משוחחת עם מסורות קודמות, משקפת שיח תרבותי ובה בעת שותפה בכינון שיח כזה.

כפי שראינו, ניתן לייחס לכל אחד מן העורכים או המספרים מעצבי הזיכרון החסידי מניעים שונים. ר' יעקב יוסף מפולנאה מביא מסורת מקוטעת ומרומזת המצביעה על כיוון ההתמודדות עם כישלון הנסיעה לארץ ישראל, ובכך יש המרה של המסע החיצוני והאופקי במרחב למסע אנכי ופנימי. ייתכן שבמסר זה גם מהדהד כישלוננו של ר' יעקב יוסף מפולנאה עצמו, שרצה לעלות לארץ ישראל ולא עשה זאת.

מסורת זו זוכה לשני פיתוחים שונים בספר שבחי הבעש"ט: המדפיס של שבחי הבעש"ט בעברית מבטא, ככל הנראה, את עמדתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, הבוחר לטשטש את ניסיון עלייתו של הבעש"ט ולהדגיש שאין לעלות לארץ. עם זאת, המסורות בשבחי הבעש"ט גם משקפות פיתוח של המסורת שמביא ר' יעקב יוסף מפולנאה, בהעמידן אידאל של מנהיגות רוחנית-מיסטית אליטיסטית. לעומת זאת, עורך שבחי הבעש"ט בידיד מתאר בגלוי את המסע שלא צלח וממיר את הכישלון באידאל של פשטות. שבחי הבעש"ט בידיד מציע אפוא נרטיב מפותח יותר וממיר את המסר האליטיסטי של ר' יעקב יוסף מפולנאה במסר חסידי עממי.

ר' יצחק אייזיק יחיאל ספרין בוחר להדגיש את הממד של המשיחיות האקוטית המובלע בסיפור מסעו של הבעש"ט ובתורתו בכללה, ומשקף בכך את הכמיהה המשיחית שלו עצמו ואת פועלו המשיחי.

בתקופת למברג אנו עדים לשתי מסורות מקבילות המנטרלות את ההיבט המשיחי שבמסורת על המסע: רודקינסון מדגיש את המסע הרוחני-הפנימי כחלופה למסע החיצוני, ומפתח את המסורת החסידית הקדומה הן מבחינה ספרותית הן מבחינה תמטית. בודק, לעומתו, מדגיש את פועלו החברתי-הקהילתי של הצדיק כגואל בגלות. כל מספר מדגיש אפוא פן מסוים של איכויותיו הבולטות של הבעש"ט – שהן איכויותיה הבולטות של החסידות – כפי שהוא מבין אותן, בהשפעת המסורת החסידית שאליה הוא קשור.

במפנה המאות התשע-עשרה והעשרים מרכוס מתעד מסורת חסידית שניזונה אף היא מן השורשים הקדומים שבדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה, אם כי נוספו לה מוטיבים שונים לאורך המאה התשע-עשרה. בדבריו ניכרת עמדתו הייחודית כחסיד שמוצאו משכילי. חשוב מכך, המסורת שהוא משמר משקפת זיקה שנוצרה במרוצת הזמן בין מסעו האישי של הבעש"ט ובין ריטואל אמירתו של מזמור תהלים קז בתפילת מנחה של ערב שבת, ריטואל המייצג את המעשה התאורגי של העלאת הניצוצות הקדושים.

112 ראו משה אידל, "ארץ ישראל הוא חיות מהבורא ב"ה": על מקומה של ארץ-ישראל בחסידות, ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, עורך: אביעזר רביצקי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 256-275. אידל דן שם במתח שבין ארץ ישראל כמושא כמיהה ממשי ובין ארץ ישראל הרוחנית והסמלית, ומדגיש שאין כל סיבה לטעון ש'החסידות' – או דמות מסוימת בתוכה – חשה צורך להכריע לצד זה או אחר.