



אות

כתב עת לספרות ולתיאוריה

02 גיליון
2012 אביב

מרכז קיפ לחקר הספרות והתרבות העברית

אוניברסיטת תל־אביב

עורכים מיכאל גלזמן, מיכל ארבל
המערכת אבנר הולצמן, אורי ש' כהן, חנה נוה, מנחם פרי, חנה קרונפלד, עוזי שביט

רכז המערכת נדב ליניאל
עריכת טקסט דינה הורביץ
עריכה גרפית מיכל סמו־קובץ, המשרד לעיצוב גרפי
על העטיפה: מתוך סרטו של אורי זוהר, חור בלבנה (1964)

ot.kipp@gmail.com

© 2012 כל הזכויות שמורות למערכת אות, מרכז קיפ, בניין רוזנברג, אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב 69978
הוצאת הקיבוץ המאוחד
נדפס ברפוס אליניר

הפוליטיקה של ספר חסידים מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי

חנון חָבֵר

א

בשנת 1900 פרסם מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ארבעה ספרי סיפורת וארבעה ספרי הגות. באותה שנה הוא פרסם גם ספר תשיעי, ספר חסידים, קובץ סיפורים וקטעי הגות שאת מרביתם ליקט מן הספרות החסידית, בעיקר מספר שבחי הבעש"ט אבל גם מצוואת הריב"ש וכן משלום על ישראל מאת אליעזר צבי צווייפל.¹ כמו סופרים אחרים, דוגמת י"ל פרץ, יהודה

* תודה ליעקב אלבוים, למיכל ארבל, למורן בנית, לאבידב ליפסקר ולקורא האנונימי.

1. מיכה יוסף בן-גריון (ברדיצ'בסקי), ספר חסידים: אגדות, פרצופים וחזיונות, תושיה, וורשה 1900. הוצאה פקסימילית: מיכה יוסף בן-גריון (ברדיצ'בסקי), מחברות חזון: ספר חסידים (תר"ס), מאמרות (תרס"ג), בית דבורה ועמנואל, חולון תשמ"ג. וראו Martina Urban, *The Aesthetic of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kultukritik*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2008, p. 48

שטיינברג, מרטין בובר ו"ש" עגנון, גם ברדיצ'בסקי עיבד טקסטים חסידיים והתאים אותם לספרות היהודית המודרנית.

בספר חסידים, שנכתב בחודשי הקיץ והסתיו של שנת 1894,² עשה ברדיצ'בסקי מעשה ספרותי עברי ניאורומנטי, ברוח תרבות "קץ המאה", שבמסגרתו הוא הלאים את הטקסט החסידי והחדיר אותו אל תוך התרבות הלאומית הצייונית.³ ספר חסידים "משקף את השפעותיו של האקלים הרומנטי-סימבוליסטי בתרבות אירופה, שברדיצ'בסקי נהה אחריו בתקופת לימודיו בגרמניה ובשווייץ"; יתרה מזאת, "כיליד העיר מז'בוז', ערש החסידות, וכמי שספג מאז ימי ילדותו את מורשת משפחתו, שהתגאתה בקשריה הקרובים עם שושלת הבעש"ט, גילה ברדיצ'בסקי כל ימי חייו זיקה נפשית עמוקה אל עולמה של החסידות, המשתקפת בעשרות ממאמריו ומסיפוריו".⁴ ברשימה "ע"ד [על דבר] החסידות" ששלח לעורך המגיד – לנוכח התגובה השלילית שעורר בקרב החסידים פרסומם של פרקים מספר חסידים בספרי שעשועים בעריכת יצחק פרנהוף⁵ – כתב ברדיצ'בסקי במפורש כי "התנועה החסידית היא בעינינו התגלות כח רב ונשגב שפעל בעמקי נפשנו הלאומית והפיח רוח חיים בעצמותינו היבשות".⁶ בדברים אלו ניכרת השפעתו של מורה נבוכי הזמן מאת רבי נחמן קרוכמאל (רנ"ק), שפורסם לראשונה ב-1851 ובו הודגש משקלה הרוחני של האגדה, "שכל עיקר נושאה כונה והטית הלב, ומגמתה להכניס במחשבת ההמון הרב יראה ומוסר ואמונות טובות ליחיד ולקבוצ".⁷

ואכן, הטקסט החסידי היה במקורו טקסט דתי לא לאומי, והוא זכה מידי ברדיצ'בסקי לעיצוב לאומי חדש אגב שימור רכיבו הדתי. בעניין זה ברדיצ'בסקי לא נבדל מאחד העם (שאמנם שאף ללאומיות מודרנית אך ללא ריבונות יהודית מדינית), שבשנת 1902 כתב במאמרו "תחיית הרוח" על החסידות: "עם כל הבליה, יש בה כה וכה גם רעיונות עמוקים שחותם המקורי העברית טבוע עליהם, יותר מאשר נוכל למצוא בספרות ה'השכלה'".⁸ אבל היכן ראוי למקם את הטקסט החסידי הדתי ביחס ללאומיות, כלומר ביחס לקיום היהודי הריבוני המודרני, שהיה חשוב כל כך לברדיצ'בסקי? טלאל אסד, בדיונו על ההיסטוריה

2. ראו על כך אצל אבנר הולצמן, "ספר חסידים – נקודת המוצא לסיפורת של מ"י ברדיצ'בסקי", הכרת פנים, עיריית חולון ורשפים, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 31.
3. ראו שמואל ורסס, סיפור ושרשו: עיונים בהתפתחות הפרוזה העברית, אגודת הסופרים העברים בישראל ליד הוצאת מסדה, רמת גן 1971, עמ' 104, 107; אורבן, *The Aesthetic of Renewal*, לעיל הערה 1, עמ' 48; ניהם רוס, מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתובה ניאור חסידית בפתח המאה העשרים, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תש"ע, עמ' 487.
4. הולצמן, "ספר חסידים", לעיל הערה 2, עמ' 27.
5. ורסס, סיפור ושרשו, לעיל הערה 3, עמ' 108-109.
6. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "ע"ד החסידות", המגיד, ו:לב, 19.8.1897.
7. נחמן קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, עיינות, ברלין תרפ"ד, עמ' רמב, וראו גם אורבן, *The Aesthetic of Renewal*, לעיל הערה 1, עמ' 48.
8. אחד העם, "תחיית הרוח", כל כתבי אחד העם, דכיר והוצאה עברית, תל-אביב וירושלים תשי"ג, עמ' קפ; ההדגשה שלי.

של תופעת הדת, אמנם טען שללאומיות יש שורשים דתיים,⁹ אך יחד עם זאת הוא קבע שאין לקבל כפשוטו את נרטיב ההתקדמות הלאומית, הגורס את קיומו של מעבר היסטורי מן הדת אל החילוניות, שכן, אף על פי שהחילוניות הלאומית מציבה את עצמה בניגוד לאל, לאמיתו של דבר אין היא מנותקת מן האל; לעתים קרובות היא קרובה לאלוהות, שהיעדרותה נוכחת מאוד בעבודה.¹⁰ שימור הרכיב הדתי של הטקסטים החסידיים ניכר מן המוטו הניטשיאני "כדי לבנות מקדש, צריך להרוס מקדש", שקבע ברדיצ'בסקי בראש מאמרו "זקנה ובחרות" (1899). מוטו זה, שבגיננו ספג ביקורת מצד שמואל ליב ציטרון,¹¹ מעיד שברדיצ'בסקי לא דיבר רק על הרס הדת אלא גם על בנייתה של קדושה, וכפי שכתב אבנר הולצמן, "יש להכיר בכך שהרכיב הניטשיאני השתלב בתוך קונצפציה עצמאית, המכילה גם יסוד חזק של התרפקות מחודשת על מסורת ישראל".¹² אולם אסור שהניסיון לשמר את קדושת הטקסט החסידי יעלים מעינינו את מעשה הלאמתו, שהרי במקורו לא היה הטקסט החסידי טקסט לאומי, וראוי אפוא להימנע מלקרוא אותו לאור העמדה הלאומית בחקר החסידות.¹³

ב

למתרגם, כפי שכתב ז'אק דרידה בעקבות ולטר בנימין, יש חוב כלפי המקור. המקור אינו מחייב לשחזר עותק נאמן לו אלא הוא "נותן עצמו תוך שינוי עצמו".¹⁴ ואכן, במונחים של ז'יל דלז ופליקס גואטרי,¹⁵ ברדיצ'בסקי שינה במעשה התרגום המלאים שלו את מעמד הספרות החסידית בספרות העברית של תקופת התחייה, מ"ספרות מינורית" ל"ספרות מאז'ורית" הגמונית, שדמינה את עצמה, בחשבון אחרון, כספרות של מדינה יהודית. במעבר בין המאות ניצבה הספרות החסידית מול ספרות ההשכלה, שביקשה ליצור דגם של ספרות

9. Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford University Press, Stanford, California 2003, p. 189
10. שם, עמ' 1.
11. ראו אבנר הולצמן, אל הקרע שבלב, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: שנות הצמיחה (תרמ"ז-תרס"ב), מוסד ביאליק ואוניברסיטת תל-אביב, ירושלים ותל-אביב 1995, עמ' 167.
12. שם, עמ' 179.
13. אחד הבולטים שבמייצגי העמדה הזאת הוא בן-ציון דינור, שראה בחסידות תנועה משיחית, וראו ב' דינור (דינבורג), "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים", במפנה הדורות, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, עמ' 83-227. לדינור הצטרפו חוקרים אחרים מן האסכולה הירושלמית בחקר ההיסטוריה היהודית, שאפיינו את החסידות כתופעה המבשרת את הציונות, עד כדי "תקדים ואישור חלקי מצד המסורת היהודית למדינת ישראל ולאנוס המכונן שלה", כדברי משה רוסמן במאמרו "פסק דינה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית על החסידות", לזכור גם לשכוח: מבט ישראלי אל העבר היהודי (= ציון, עד), תשס"ט, עמ' 144, וראו גם שם, עמ' 149, וכן רחל אליאור, חירות על הלוחות, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל-אביב 1999, עמ' 256.
14. ז'אק דרידה, נפתולי בבל, תרגום, מבוא וביאור מיכל בן-נפתלי, רסלינג, תל-אביב 2002, עמ' 60.
15. ז'יל דלז ופליקס גואטרי, קפקא – לקראת ספרות מינורית, תרגום רפאל זגורי-אורלי ויורם רון, רסלינג, תל-אביב 2005.

מאז'ורית, אך ברדיצ'בסקי התגבר על התנגדותו של הטקסט החסידי המינורי ותרגם אותו אל המודל המאז'ורי האוניברסלי.

אפשר שהמינוריות של הטקסט החסידי ניכרת בראש ובראשונה במה שדלז וגואטרי כינו "דה-טריטוריאליזציה של הלשון", כלומר בלשון פרועה שאינה מתארגנת בפשטות לתבניות סגנון מגובשות והומוגניות. ואכן, יעקב אלכובים קבע בעניין הסיפור החסידי כי "אף אם הלשון מגומגמת, הגימגום הוא בעיקר בדקדוק הלשון, ואין ללמוד ממנו מלכתחילה על כוחו (או חוסר כוחו) היצירתי של המספר", וכי אפשר למצוא בו "עירוב לשונות וסגנונות: צירופים מקראיים, תבניות לשון על פי לשון חז"ל, ארמיזמים ויידישיזמים".¹⁶ יוסף קלוזנר, שיצא גם הוא להגנת לשון החסידים, הגדיר אותה כ"לשון טבעית" והעדיף אותה על פני לשון המשכילים מבחינת "חיות הלשון".¹⁷ ברדיצ'בסקי עצמו, לאחר שחזר בו מעמדתו הנלהבת כלפי החסידות, שבאה לידי ביטוי בספר חסידים,¹⁸ ניסח כעבור שנים את המינוריות הלשונית והמבנית של הטקסט החסידי בדבריו על הערכוביה בכינויים ובזמני הסיפור ועל החזרות והסתירות שבו:

וערכוביה זו נמצאת בכל ה"שבחים". פעם באים סיפורים שלמים, סיפורים, שכמעט תום-מקראי להם ומנוחה להם וביורר יפה להם; ופעם אין כל מוקדם ומאוחר ואין סדר. [...] ואין עוד השתלשלות במהלך העניינים... פעם ידבר המלקט בלשון נוכח, פעם בלשון נסתר. פעם חוזר על מה שכבר סיפר, פעם סותר לדברי עצמו, או מתחיל ואינו מסיים.¹⁹

בספר חסידים ביית ברדיצ'בסקי את הטקסט המינורי. באמצעות הסובייקט הלאומי הוא ערך לטקסט החסידי טריטוריאליזציה לשונית ש"נרמלה" את שפתו לקראת הכללתו בספרות העברית המאז'ורית. ואכן, ב-1908, שמונה שנים לאחר פרסום ספר חסידים, היה ברדיצ'בסקי מעורב, יחד עם י"ח ברנר, במאבק נגד ספרותם המינורית של סופרים עבריים גליציאים כמו יצחק פרנהוף וראובן פאהן, בשמה של ספרות עברית מאז'ורית שאותה עמלו ברדיצ'בסקי וברנר לכוונן.²⁰ את מהלך המאז'וריזציה ביצע ברדיצ'בסקי באמצעות השתלטות אלימה של לשון ספרותית סינתטית, שהתפתחה באותה עת לכדי לשונה ההגמונית של הספרות העברית החדשה. כדברי צפורה כגן, ביסוד לשון זו עמד "סגנון אקלקטי, המצרף רובדי לשון – נחלות לשוניות רבות ושונות – לשפה אחת. זוהי שפה המורכבת מצירוף בלתי-מקובל של

16. יעקב אלכובים, "הבעש"ט ובנו של ר' אדם – עיון בסיפור משבחי הבעש"ט", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב, תשמ"ב, עמ' 69.

17. ראו אצל שלמה הרמתי, סוד שיח, דיבור עברי במאות ט"ז-י"ט, ירון גולן, תל-אביב 1992, עמ' 116.

18. ראו על כך אצל שמואל ורסס, "החסידות בעולמו של ברדיצ'בסקי לאור חיבורו שנגנו", בתוך אבנר הולצמן (עורך), מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מחקרים ותעודות, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ב, עמ' 251-257; רוס, מסורת אהובה ושנואה, לעיל הערה 3, עמ' 68-69, 321.

19. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "לתורת ההרחב והצמצום", העתיד, ה, תרפ"ג, עמ' 152.

20. חנן חבר, הסיפור והלאום, רסלינג, תל-אביב 2007, עמ' 9-46.

לשון מקראית, לשון חכמים, לשון ימי-הבינים ועוד".²¹ במהלך שדלו וגואטרי היו מכנים רהיטוריאליזציה של הלשון תרגם אפוא ברדיצ'בסקי את הלשון המינורית של ספר שבחי הבעש"ט, ושל טקסטים חסידיים אחרים, ללשון ההולמת את הספרות המאז'ורית. ביטוי נוסף למינוריות ניכר בזהות מחברו של הטקסט החסידי. ברדיצ'בסקי הפך את הטקסט החסידי העממי האנונימי, שזהות מחברו היא, ככל הידוע, קולקטיבית, לטקסט של סופר אינדיבידואלי שעמד במרכז העשייה הסיפורית של תקופת התחייה הלאומית. אמנם ספר שבחי הבעש"ט כולל סיפורים שמחברם הוא ר' דב בער מליניץ, אבל לנוכח עשרות השנים המפרידות בין היגודי הסיפורים לבין הרפסתם ב-1815, וכן לאור העובדה שידועים נוסחים שונים של הספר, ובכלל זה גרסאות ביידיש, ולנוכח התפקיד שמילאו מדפיסו בקביעת נוסחו²² – אל מול כל אלה ברור שפונקציית המחבר של הספר אינה אינדיבידואלית אלא קולקטיבית. לסיפור ההתגלות של הבעש"ט, למשל, יש שתי גרסאות: האחת של דב בער מליניץ והאחרת של המדפיס ישראל יפה.²³ לדברי משה רוסמן, יש להבחין הבחנה חדה בין הקשר חיבורו של ספר שבחי הבעש"ט לבין הקשר הרפסתו.²⁴ לכך יש להוסיף ששרשרת המסירה של הטקסטים לא תמיד ברורה, והטקסטים עצמם מופיעים במקור הנדפס כאילו נמסרו מפיו של צדיק זה או אחר. ערעור בולט על מובהקותו ועל סמכותו של מקור הטקסט החסידי יש בעובדה שרוב ספרי החסידות בדורות הראשונים נכתבו בידי תלמידים שהעלו על הכתב את דברי רבותיהם. ידוע למשל שסיפורי המעשיות של ר' נחמן מברסלב הם לאמיתו של דבר טקסטים של תלמידו ר' נתן שטרנהרץ שנמסרו ביידיש ואחר כך תורגמו לעברית ועובדו.

כדי לתרגם את הטקסט החסידי המינורי לטקסט מאז'ורי נקט ברדיצ'בסקי מהלך דומה לזה שעשה בסיפוריו מאותה תקופה שבהם העניק לגיבור הראשי את שמו הפרטי שלו-עצמו, מיכאל, והעמיד במרכז הסיפור דמות אינדיבידואלית מקורית. כמי שנולד במז'בוז', עירו של הבעש"ט, הקדים ברדיצ'בסקי לספר חסידים מאמר אוטוביוגרפי בשם "נשמת חסידים". בכך הוא יצר פונקציית מחבר אוטוביוגרפי ששימשה אותו ביצירת ספרות לאומית מאז'ורית המעמידה במרכזה את האינדיבידואל האוטונומי.²⁵ ואכן, לדברי הולצמן, העמדה האוטוביוגרפית שב"נשמת חסידים" היא "הניסיון המודע הראשון של ברדיצ'בסקי לעשות שימוש אמנותי בחומרי הביוגרפיה שלו ולהעמידה כצומת של משמעויות לאומיות ומיתיות".²⁶ דומה שהיסוד האוטוביוגרפי, המתרכז באינדיבידואל והמתקיים מעבר לכל

21. צפורה כגן, "צפונות ואגרות לברדיצ'בסקי: בין עיבוד ליצירה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג-יד, תשנ"א-תשנ"ב, עמ' 256.
22. יוסף דן, הסיפור החסידי, כתר, ירושלים 1975, עמ' 64-68; משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, עמ' 199; עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 239-245.
23. אטקס, שם, עמ' 249-250.
24. רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, לעיל הערה 22, עמ' 255.
25. פישל לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ספר שלישי, חלק שני, דביר, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 84-85.
26. הולצמן, אל הקרע שבלב, לעיל הערה 11, עמ' 196.

השתייכות פרטיקולרית, העניק לסיפורת של ברדיצ'בסקי כוח אוניברסליסטי שמקורו בנאורות האירופית והוא מכפיף תחת ההגמוניה של הלאום זהויות שונות שאינן מתיישבות זו עם זו. כוח זה, כך נראה, אפשר לו לרתום בספר חסידים את הטקסט החסידי הקולקטיבי ליצירת ספרות לאומית מאז'ורית. אמנם גרסה זו של לאומיות לא הייתה מקובלת על הכול ומגמת הניאור-חסידות הותקפה בחריפות בידי ש"י הורוביץ ומשה-ליב לילינבלום,²⁷ אך למרות זאת היה ברדיצ'בסקי ממייסדי הפרדיגמה הלאומית בחקר החסידות. ואכן, מאז ראשית המאה העשרים נהג חקר הספרות החסידית העברית לארוג את הספרות הזאת, בדרך זו או אחרת, בתוך הפרויקט הלאומי הציוני, באמצעות הדגשת היסוד ההומניסטי האוניברסלי המעוגן בתורות יהודיות.²⁸

האינדיבידואליזם הוא הבסיס להגותו של ברדיצ'בסקי, כדברי ניחם רוס: "[ה]כתיבה על החסידות בספרות העברית החדשה הציגה אותה כהשראה לתשומת לב לאומית לעולמו הרוחני של היחיד".²⁹ דומה שעמדתו של ברדיצ'בסקי עולה בקנה אחד גם עם הלוח הרוח שהתגבש במחקר החסידות של שמעון דובנוב כעבור שלושה עשורים: דובנוב הציג את החסידות כהתקוממות היסוד האינדיבידואלי לאחר מפולת השבתאות, בניסיון להראות שהחסידות המירה את הגאולה הלאומית בגאולה אישית.³⁰ דומה גם שברדיצ'בסקי התרשם עמוקות מרעיון הצמצום החסידי, המאפשר לראות בקורא שנחשף לטקסט החסידי אינדיבידואל המתייחס למושג הניצוצות כשייכים לבני אדם יחידים בחייהם הגשמיים.³¹ הגותו של ברדיצ'בסקי מניחה במרכז את "חפץ החיים" המפעם בנפשו של היחיד היהודי ואשר אמור להתממש באמצעות החוויה האסתטית, המאפשרת סינתזה הן בין תחושותיו הסובייקטיביות של הסופר האמן לבין המציאות האנושית הכללית והן בין החיים הארציים לבין החיים הרוחניים.³² לדבריו, "המשורר הנאמן" הוא זה "שנפשו והעולם החיצוני מצטרפים שניהם בו לדבר אחד ובוראים דבר אחד".³³ הגילום האסתטי של תפיסות חסידיות אלה נעשה אצל ברדיצ'בסקי בדמותו של הצעיר היהודי הבודד; ואכן, ברנר, במאמרו "הרהורי סופר", ראה בהתגלמות זו אצל ברדיצ'בסקי את תחילתה של תקופה בסיפורת העברית של ראשית המאה.³⁴

27. ש"י הורוביץ, "החסידות וההשכלה", העתיד, ספר שני, הוצאה שנייה, ברלין-וינה תרפ"ג, עמ' 99-29; ש"א הורודצקי, זכרונות, דביר, תל-אביב 1957, עמ' 84-89.
28. זו גם עמדתו של יוסף דן, וראו הסיפור החסידי, לעיל הערה 22, עמ' 1.
29. ניחם רוס, "על אבן אחת ועל מה שתחתייה: גלגולה של אגדה מ'שבחי הבעש"ט' עד ש"י עגנון", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כו, תשס"ט, עמ' 42.
30. שמעון דובנוב, תולדות החסידות, דביר, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 62; אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 16.
31. אברהם גרין, "חסידות", לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, עריכת המהדורה העברית: אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב 1993, עמ' 211, 213.
32. רוס, מסורת האובה ושנואה, לעיל הערה 3, עמ' 345-346.
33. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, כתבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי): מאמרים, דביר, תל-אביב תש"ך, עמ' קעב. מכאן ואילך, כל ההדגשות במובאות מופיעות במקור.
34. יצחק בקון, הצעיר הבודד בסיפורת העברית, 1899-1908, בית ההוצאה, אגודת הסטודנטים, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1978, עמ' 13.

הקונפליקטים העזים שאפיינו את הגותו ואת יצירתו הספרותית של ברדיצ'בסקי החריפו את האפקט החזק של האוטונומיה שיצר הסובייקט שלו, וזאת באמצעות מה ששמעון הלקין כינה "כאב ההיסטוריוזם היהודי", המדגיש את חשיבות האינדיבידואל על סמך התנגדות לכל הכללה של היהדות כאידיאה דתית או מוסרית.³⁵ דן מירון הצביע על מהלך דומה שהתפתח באותה תקופה בשירתו של ביאליק:

כך נסתייע ביאליק במסכה הנבואית לצורך הפרדת ה"אני" שלו מן הזהות הלאומית הקולקטיבית, ובכך הפכה המסכה לאמצעי המרכזי בעיצוב שירתו הלאומית הגדולה. שכן שירה זו לא באה "לבטא" את העם, לתת מבע לסבלותיו ולבכיו בן אלפי השנים, אלא לשנות את העם, להעתיק אותו בכוח מתוך מיי-האפסיים של המציאות הרוחנית הסטאטית שהיה נתון בתוכה.³⁶

כאמור, ב-1900, בד בבד עם הופעת ספר חסידים, פרסם ברדיצ'בסקי גם קובצי סיפורים שבהם כונן את הסובייקט הלאומי במתכונת של האוניברסל הקונקרטי. זו הייתה גם נקודת המוצא שלו בתרגום הלאומי של החסידות, כפי שעתיד גרשם שלום לטעון כעבור שנים: "תרומתה המקורית של החסידות לאוצר המחשבה הדתית [...] הייתה כרוכה בדרך שבה פירשה ערכים של חיי היחיד: רעיונות כלליים היו לערכים מוסריים אינדיבידואליים".³⁷ זה אפוא הבסיס הספרותי לסובייקט הלאומי שברדיצ'בסקי טיפח בהתמדה ביצירתו הסיפורית וההגותית. גם כשכפר בממסד הציוני, וגם כשגרס שהציונות כבר איחרה את המועד,³⁸ ואפילו כשפקפק באפשרות יישוב הארץ,³⁹ האמין ברדיצ'בסקי ביחיד היהודי האוניברסלי כתשתית לאומית. וגם אם לעתים התיימש מן היהודים ככלל,⁴⁰ מסקנתו הייתה ונשארה שלילה רדיקלית אוניברסליסטית של הגולה.⁴¹ מעניין שברנר, במאמרו "בבואתם של עולי-ציון בספרותנו" (תרע"ט), אפיין את יהושע-נתן, גיבור סיפורו של ברדיצ'בסקי "היציאה", הנוטש את הגולה ומהגר לארץ-ישראל, כמי שעושה זאת כיחיד לעצמו, ולא בשביל הכלל.⁴²

35. שמעון הלקין, "גאולה ענייה כזו", בתוך צפורה כגן (עורכת), הגות וסיפורת ביצירת ברדיצ'בסקי, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשמ"א, עמ' 16.
36. דן מירון, חדשות מאזור הקוטב, זמורה ביתן, תל-אביב 1993, עמ' 472.
37. גרשם שלום, השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, עם עובד ומאגנס, תל-אביב וירושלים 2008, עמ' 17; רוס, מסורת אהובה ושנואה, לעיל הערה 3, עמ' 365-367.
38. הלקין, "גאולה ענייה כזו", לעיל הערה 35, עמ' 22.
39. נורית גוברין, דבש מסלע, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 20.
40. אהוד לוז, "על שתי תפיסות של קדושה במאמריו המוקדמים של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי", בתוך אבנר הולצמן, גרעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון, מכון בן-גוריון, קרית שדה בוקר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2008, עמ' 27-28.
41. הלקין, "גאולה ענייה כזו", לעיל הערה 35, עמ' 25.
42. גוברין, דבש מסלע, לעיל הערה 39, עמ' 18-19.

זהותו הלאומית הפרטיקולרית של האוניברסל הקונקרטי נשענה אצל ברדיצ'בסקי על הצדקות אוניברסליסטיות. כאלה הם למשל פני הדברים בנובלה "מחניים", שבה, על פי פירושו של מירון, הגיבור עובר ממצב של כאוס ועיוורון למצב שבו הוא מפעיל את רצונו האינדיבידואלי בהוויית המחניים הקונפליקטואלית שבה הוא מתקיים ובה הוא מכונן את עצמו. כלומר, מצד אחד הוא יחיד אוניברסלי המנותק מכל קשר עם עברו ועם כל קבוצה חברתית, מצד אחר הוא ניחן ברצון שאין לו מימוש אלא במסגרת של קולקטיב מסוים.⁴³ לפנינו דוגמא מובהקת של "האוניברסל הקונקרטי", שגם כשהוא מודרך על ידי הרצון הפרטיקולרי הוא פועל מתוך מתיחות גדולה המתגלמת במחויבות האוניברסלית העמוקה של האינדיבידואל, כלומר באוניברסליות של אדם באשר הוא אדם.

ואכן, בדבריו על משמעות החסידות בעבורו הבליט ברדיצ'בסקי את "ההזיה השירית",⁴⁴ היינו האסתטיות האוניברסלית שחוה בעת שעיבר את הטקסטים החסידיים. האוניברסליזם של ברדיצ'בסקי ניכר יפה במבוא לספר חסידים, שבו הוא תרגם את התפיסה הפאנתאיסטית שירש מן החסידות ומן הרומנטיקה, לפיה אין אתר פנוי מאלוהים,⁴⁵ לעמדה אוניברסלית אוטונומית. לדבריו שם, "האנושות היא סכום כל הבריאה ותוצאתה מבראשית עד אחרית",⁴⁶ וכך, בדרך פרדוקסלית, דווקא היחיד הוא זה שבסופו של דבר מכונן את התרבות הלאומית. דוגמא מרתקת לכינונו של סובייקט מוסרי אוטונומי ואינדיבידואלי באמצעות עיצובו כבעל פנימיות סוערת יש בסיפור "פדין" הנכלל בספר חסידים ובו מועלית דמותו של האדמו"ר ר' רפאל מברשד, שבמוסריותו העמוקה סירב לשקר אפילו כדי להציל נפש בישראל וביקש שהבורא ייטול ממנו בשל כך את נשמתו.⁴⁷ ברדיצ'בסקי פרסם את גרסתו לסיפור כבר ב-1892, תחת הכותרת "מיתתו של צדיק",⁴⁸ וניתן לשער ששמע את הסיפור המפורסם על חייו ומותו של ר' רפאל מחסידיו של אותו צדיק כשהיה בברשד, בשנים 1887-1889. כדי לעמוד על הדרך שבה עיבר ברדיצ'בסקי את הסיפור בספר חסידים מעניין להשוות בינו לבין הגרסה הלקונית המופיעה בספר החסידי מכתבי אליהו מאת אליהו לרמן, שראה אור ב-1894:

כמוכא בג'מרא [גדה ל'ו] מעשה דרב שילא שאמר לדביתו [= לאשתו] דכית לי זוודתא ונח נפשיה [= התקיני לי צידה (תכריכים) ונפטר]. והגם שלא הגיע זמנו. וכן היה המעשה בדרוינו (מהרב הצדיק הרפאל"ל מבערישט ז"ל) שירא שיצטרך לומר דבר שקר בהכרח והוא הי' [ה] זהיר מאוד מזה אשר אמר על עצמו אפילו שערות הפיאות שלי אינם רמוזים על שקר. והשכיב על הארץ ונח נפשו זי"ע [= וכתו יגן עלינו].⁴⁹

43. דן מירון, בואה לילה, דביר, תל-אביב 1987, עמ' 191-227.
44. ברדיצ'בסקי, כתבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי): מאמרים, לעיל הערה 33, עמ' תשע.
45. לזו, "על שתי תפיסות של קדושה", לעיל הערה 40, עמ' 26.
46. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 7.
47. ורסס, סיפור ושוורש, לעיל הערה 3, עמ' 108; נחמן הוברמן, "האדמו"ר ר' רפאל מברשד", העבר, א, תשי"ג, עמ' 106-108.
48. הסיפור ראה אור בתוך אוצר הספרות, ד, תרנ"ב, וראו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, כתבים, כרך ג, בעריכת אבנר הולצמן ויצחק כפכפי, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1998, עמ' 103-106.
49. אליהו לרמן, מכתבי אליהו, ברדיטשוב תרנ"ד, עמ' יז-יח.

לעומת עיבודו התמציתי של לרמן, ברדיצ'בסקי עיבד את הסיפור אגב ייצוג פסיכולוגי נרחב של ר' רפאל מברשד באמצעות מונולוגים פנימיים וחיצוניים המכוננים סובייקט של אינדיבידואל אוטונומי, למשל:

לא! לא יעשה את התועבה הזאת, לא יעשה אותה... אבל דמו של היהודי הלא יהיה נדרש מידו? והאשה? וילדיה?... [...] ולפתע התערור ויקפוץ ממתו, ופניו מפיצים זועה, ויקרא בקול גדול: שקר! מפלצת! שטן המשחית! צאי מביתי! צא טמא! השמר לך אל תגע בי... הוי, ריחך נודף באפי, הנך מסריח, מרעיל ומחניק. ברח לך! צא!⁵⁰

ג

החילוניות כוללת בתוכה את המשמעות הדתית באמצעות הקשר ללאום. כלומר, הזירה הלאומית היא האתר שבו מתחברות החילוניות והתיאולוגיה ובה מתממשת ההיברידיות של התיאולוגיה הלאומית. את הכפילות הזאת של הטקסט הלאומי היטיב ברדיצ'בסקי לזהות, והוא תיאר אותה בהקדמתו לכינוס מאמריו בקובץ בדרך (תרפ"ב), שבה דן, בראייה לאחור, בספר חסידים, שראה אור למעלה מעשרים שנה קודם לכן. הסיפור החסידי, טען ברדיצ'בסקי, הוא טקסט קדוש, אולם הוא עצמו לא פנה אליו מטעמים דתיים חד־משמעיים. מדבריו של ברדיצ'בסקי יוצא שהוא חילן את הסיפור החסידי, לכאורה, אבל לאמיתו של דבר, התשתית התיאולוגית של הטקסט החסידי לא ניטשטשה כלל וכלל. התוצאה של מיוזג דת וחילוניות, על פי תיאורו הרטרופקטיבי של ברדיצ'בסקי, היא "מחלצות דתיות" שכ"כנפים היו לרוחי".⁵¹

החסידות מתווכת אפוא בין הדת היהודית לבין הלאומיות; במילים אחרות, התרגום הלאומי מפקיע את הדת לצרכיו באמצעות מנגנון האוניברסליזציה הלאומית של הדת, הנחשף כאן במלואו. כך למשל מתרגם ברדיצ'בסקי את רעיון הרבקות החסידי לאמת אוניברסלית לאומית, שבעקבותיה "ירגיש האדם מי הוא ומהו",⁵² ואת הרעיון החסידי של התפשטות הגשמיות הוא מתרגם לעקרון הנאורות, הרואה את האדם כתכלית הכול.⁵³ את התשתית הרחנית למימוש תהליך זה של הלאמת הטקסט החסידי יוצר הסופר האמן הרומנטיקן, המקרין אור חדש על הדברים, אור שמקורו ברחף מיסטי דתי.⁵⁴

דומה שמה שקסם לברדיצ'בסקי בחסידות היה דווקא יחסה הדיאלקטי למסורת,⁵⁵ ולכן, במאמרו "עולמו של ישראל", שפורסם בהמליץ ב־1890,⁵⁶ הוא התרכז בחוויה הדתית

50. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 62.

51. ברדיצ'בסקי, כתבי מיכה יוסף בן־גוריון (ברדיצ'בסקי): מאמרים, לעיל הערה 33, עמ' שעה.

52. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 8.

53. שם, עמ' 9.

54. לוז, "על שתי תפיסות של קדושה", לעיל הערה 40, עמ' 17.

55. אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 269.

56. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, כתבים, כרך ב, בעריכת אבנר הולצמן ויצחק כפכפי, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב 1996, עמ' 318-334.

הסובייקטיבית, המציגה את החסידות כחלופה למערכת הנורמטיבית ההלכתית. במבט ראשון נראה שמדובר בתרגום פשוט על פי מודל הסובייקט האוטונומי של הלאומיות, שאנטוניו גרמשי הצביע על תרומתו למדינה האתית בעצם היותו מוסרי,⁵⁷ אך לאמיתו של דבר ברדיצ'בסקי מייצר סובייקט מוסרי דינמי שלמרות היותו הטרונומי, כלומר כפוף גם לדת, הוא מציג עצמו כאוטונומי וכאוניברסלי. תרגומו של ברדיצ'בסקי מוכיח אפוא את הטענה שעתיד בובר להעלות ב-1906 ולפיה החסידות הפכה את המיסטיקה לאתוס.⁵⁸ האתוס נוצר בין השאר בזכות האקט של סיפור סיפורים,⁵⁹ ואקט זה מייצר נרטיבים המכוננים קולקטיב, נרטיבים שלעתיים – כמו אצל ר' נחמן מברסלב או בסיפורי ר' ישראל מרוז'ין – יש להם גם כוח תיאורגי.⁶⁰

הסובייקט האוטונומי של ברדיצ'בסקי מתאפיין בהיברידיזציה עמוקה. ייתכן מאוד שכוונתו של ברדיצ'בסקי, בהישענו על החסידות ועל תשתיתה האימננטית והפאנתאיסטית, הייתה גם לתרום לכינון קדושת היחיד המיסטי בעל המעמד האוטונומי, שכן הוא ביקש להעניק לסמכות הדתית ההטרנומית, שאותה לא רצה לנטוש, מידה של אוטונומיה ההולמת את המודל התרבותי של הלאומיות. נראה שברדיצ'בסקי נקט גישה דומה לזו שיאמץ בובר כעבור שנים בדבר תפקידו של מעשה הסיפור בכינון הקולקטיב ובפנייה אל הקהילה החסידית. בובר יציג את החסידות כמבטלת את ההבחנה בין ההטרנומי לאוטונומי.⁶¹ לדבריו, "המעשים ה'מוסריים' הם לפי טיבם ומהותם מעשים דתיים לא פחות מן ה'דתיים'",⁶² והם אלה שמביאים לעולם את הקדושה.⁶³

במבנה הסובייקט האוטונומי-הטרנומי בספר חסידים אפשר אפוא לזהות תנועה בין הקוטב הדתי לבין הקוטב החילוני. בדיונו בציונות הראה יהודה שנהב, בעקבות ברונו לאטור (Latour), שהמודרניות מכילה שתי מערכות של עקרונות סותרים: הראשונה היא "היברידיזציה" (הכלאה) שמעורבים בה הלא-הומולוגי ואלמנטים נפרדים,⁶⁴ והשנייה נודעת "כ'טיהור' שמייצר אזורים אונטולוגיים נפרדים בלא שמתקיימת ביניהם רציפות".⁶⁴ רק כאשר ההכלאה והטיהור פועלים שניהם צומח המודרני כקטגוריה של פרקטיקה ושיח. הציונות, טוען שנהב, "היא הבניה של לאומיות מודרנית שהיא תוצר של טיהור ההכלאה בין דתיות לחילוניות" ושל טיהור ההכלאה בין פרימורדיאליות (דת, יהודי ישן) לבין מודרניות

57. אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה: מבחר מתוך "מחברות הכלא", תרגום אלון אלטרס, רסלינג, תל-אביב 2009, עמ' 137.

58. מרטין בובר, בפרדס החסידות, מוסד ביאליק ע"י דביר, ירושלים תשל"ט, עמ' ק; אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 112.

59. אליאור, שם, עמ' 38.

60. רבקה דביר-גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הליות: עיון בסיפורי מעשיות מפי צדיקים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2009, עמ' 142-143.

61. בובר, בפרדס החסידות, לעיל הערה 58, עמ' קי-קי.א.

62. שם, עמ' קטו.

63. שם, עמ' קכב.

64. Yehuda Shenhav, "Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case", *Theory and Society*, 36,

2007, pp. 3-4

(חילוניות, יהודי חדש).⁶⁵ דברים אלו מאירים את תפקיד החסידות כמתווכת בין הדת לבין החילוניות וכיצורת, ולו לזמן־מה, לאומיות "טהורה" בעלת שורשים דתיים.

ד

מה היה ההקשר החברתי שבתוכו סופר וחובר הסיפור החסידי? כך כותב רוסמן:

החסידות הייתה בעיקרה תרבות שבעל פה. החיים החסידיים אורגנו והונחו במידה רבה מכוח מסורת שבעל פה, שעברה מאב לבן, מחסיד ותיק לחסיד מתחיל. תורת החסידות הופצה באמצעות מפגש אישי והוראה פנים אל פנים. הדרשה שבעל פה שירתה ייעוד חברתי רב חשיבות: היא היתה הדבק המלכד את החבורה, ולא דווקא – בתחילת דרכה של החסידות – מורשת רוחנית הראויה לרישום מדויק.⁶⁶

הסיפור החסידי סופר מפיו של הצדיק עצמו או מפיו של מספר־עַד. במרוצת הדורות הוא עבר מפה לאוזן, עד שלבסוף הועלה על הכתב. המספר האחרון הוא המגשר בין הספרות האוראלית לספרות הכתובה.⁶⁷ התשתית האוראלית של הטקסט החסידי, שבאה לידי ביטוי בהעדפת הדיבור על פני הכתב,⁶⁸ הביאה לזלזול בעריכת ספרי החסידות ובהדפסתם,⁶⁹ אך היא בעיקר קבעה את קהל הנמענים של סיפור זה כעדה שמספר חבריה מוגבל. על כן, בהיפוך עמדתו הנודעת של בנדיקט אנדרסון,⁷⁰ אפשר להגדיר את קהילת הקוראים והשומעים החסידית כקהילה לא־מדומיינת ועל כן גם לא־לאומית. שלא כמו הקהילה הלאומית המדומיינת של אנדרסון, שחבריה אינם מכירים איש את רעהו וקרוב לוודאי שלא יכירו לעולם, את הקהילה החסידית אפשר לאפיין כ"קהילה של פנים אל פנים" ("face to face community").⁷¹ ואכן, הבעש"ט לא ביקש להנחיל את הדבקות לכל אדם מישראל, וקהל היעד שלו "היה מורכב מקבוצה מצומצמת של מקורבים, הקרויים בספרות

65. שם, שם.

66. רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, לעיל הערה 22, עמ' 181.

67. מיכל אורון, "האישה כמספרת בסיפור חסידי: תכסיס ספרותי או שימורה של מסורת? עיון בסיפורו של ש"י עגנון 'אתרוגו של אותו צדיק'", בתוך דוד אסף, ישראל ברטל, אבנר הולצמן, חוה טורניאנסקי, שמואל פיינר ויהודה פרידלנדר (עורכים), מווילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופ' שמואל ורסס, מאגנס, ירושלים 2002, עמ' 514.

68. הרמתי, סוד שיח, לעיל הערה 17, עמ' 118-125.

69. זאב גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב 1992, עמ' 12, 27-23.

70. בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות והתפשטותה, תרגום דן דאור, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב 1999.

71. Lila Abu Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, Chicago University Press, Chicago and London 2005, pp. ix, 19

המחקר 'חוג הבעש"ט'⁷² גם מחויבותו של הבעש"ט ל"כלל ישראל", המופיעה בעיקר באיגרת ששלח לגיסו ר' גרשון מקוטוב,⁷³ אין בה מגמה משיחית כלל-לאומית;⁷⁴ בסופו של דבר היא חלה על הקהילה המוגבלת של מקורבי הבעש"ט,⁷⁵ ובמסגרתה נשלחה האיגרת מאדם אחד לאחר. העובדה שגיבור הסיפור החסידי הוא בדרך כלל צדיק מסוים⁷⁶ מנוגדת אף היא למושג הקהילה המדומיינת של אנדרסון, קהילה לאומית המייצרת זמן לאומי משותף שפניו אל העתיד, שבו ממקם אנדרסון את צמיחת ז'אנר הרומן. על אפשרות קיומו של זמן לאומי משותף ומדומיין כתב עמנואל אטקס כי "לבעש"ט אין כל תכנית! הוא איננו חותר לאיזה שהוא תאריך יעד או אירוע בעל אופי מהפכני"⁷⁷ – ובכך, למעשה, הוא הגדיר את התשתית הלא-לאומית של הפרקטיקות החסידיות.

לעומת הקהילה הלאומית המדומיינת, המעמידה במרכזה את ספרות הבדיון (fiction), כפי שהדבר ניכר בספרות ההשכלה, הספרות החסידית היא "רק חזרה סמלית על מעשיהם של הצדיקים (באמצעות היגוד הסיפור) [ה]עשויה לגרום להתרחשותה של אותה הופעה במציאות הממשית".⁷⁸ הסיפור אמין רק אם הוא נסמך על שלשלת מסירה בעל פה ובכתב,⁷⁹ וככזה הוא חוזר ונדפס ומעובד כמקובל בסיפורת עממית.⁸⁰ הספרות החסידית נבדלת אפוא מן הספרות הלאומית בכך שעמדת המחבר שלה איננה עמדה של מחבר אינדיבידואל הבודה את הנרטיב אלא עמדה של שלב פעוט בשלשלת מסירה ארוכה של טקסט השייך לקולקטיב. ביטוי ספרותי להיעדר המדומיינות של הקהילה שבתוכה נוצר הסיפור החסידי הוא הספציפיות שנוקט הטקסט החסידי בציון שמות ומקומות, ככל הנראה כדי למנוע את קריאתו כטקסט ספרותי בדיוני; הסיפור החסידי מציג עצמו כמספר אמת עוברתית מוחלטת גם כשהוא מספר על מעשי נסים. ברדיצ'בסקי, לעומת זאת, בעבודת העריכה והעיבוד של הסיפורים החסידיים, עודד את קריאת הטקסט החסידי (כאשר הוא איננו אוטוביוגרפי) כטקסט בדיוני. במיוחד בולט הדבר באנתולוגיה גדולה של כתבי אבות החסידות, שעליה שקד שנים אחדות לאחר שפרסם את ספר חסידים. באנתולוגיה זו, שברדיצ'בסקי לא סיים ולא פרסם,⁸¹ הוא טשטש מקומות ושמות ופרטי ריאליה,⁸² ובכך עודד את קוראיו לקרוא את הטקסט כטקסט בדיוני.

72. אטקס, בעל השם: הבעש"ט, לעיל הערה 22, עמ' 163.
73. שם, עמ' 88.
74. אברהם רובינשטיין, "אגרת הבעש"ט לר' גרשון מקוטוב", סיני, סז, תשל"ל, עמ' קכ-קלט; אטקס, שם, עמ' 92-93.
75. אטקס, שם, עמ' 120.
76. דן, הסיפור החסידי, לעיל הערה 22, עמ' 55.
77. אטקס, בעל השם: הבעש"ט, לעיל הערה 22, עמ' 121.
78. עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו, מוסד ביאליק והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים 1994, עמ' 403.
79. שם, עמ' 405.
80. שם, עמ' 408.
81. ורסס, "החסידות בעולמו של ברדיצ'בסקי לאור חיבורו שנגנז", לעיל הערה 18; רוס, מסורת האובה ושנואה, לעיל הערה 3, עמ' 320-321.
82. ורסס, שם, עמ' 248-249, 251.

החסידות קיבלה את עקרון המנהיגות הפניאומטית, המנוגדת למנהיגות הרבנית,⁸³ ועל כן אקט ההיגוד העממי⁸⁴ של הסיפור החסידי מכונן קהילה מיסטית מוגבלת.⁸⁵ בוכר כינה קהילה זו בשם "העדה החסידית", קהילה שהצדיק פועל כמתווך בינה ובין האלוהים.⁸⁶ בחסידות ברסלב היא כונתה "קיבוץ", כלומר קהילה שחבריה מכירים אישית זה את זה; העדה מתלכדת סביב חבורה גרעינית, מה שהבעש"ט כינה "החבורה שלי",⁸⁷ ורק אחר כך, על יסוד זה, הצדיק מתווך בין העדה לבין כלל ישראל.⁸⁸ חסידי הצדיק הכריזמטי קשורים אליו וזה אל זה באמצעות זיקה מיסטית,⁸⁹ ולעתים, בחצרות חסידיות שהונהגו בסדר ובמשטר, שימשו "מכתבי קישור" ופתקאות כדי לקשר בין החסיד לצדיק.⁹⁰

עדה רפפורט-אלברט עמדה על הביזור והפיצול של התנועה החסידית למרכזים רבים ולעדות נפרדות כבר בימי הבעש"ט, ולא רק אחרי פטירת ממשיכו רב בער, "המגיד" ממזריטש,⁹¹ ורבקה דביר-גולדברג הצביעה על הפוליטיקה הפנימית – שאיננה כלל-לאומית – של חצרות הצדיקים הספציפיות, שיכולה הייתה להיות חזות-הכול של הסיפור החסידי.⁹² ראייה מעניינת ביותר להיעדר לאומיות בתודעה החסידית יש בהגירת החסידים לארץ-ישראל, שלא הייתה כרוכה בשאיפה לאומית לשלוט בטריטוריה אלא נעשתה מטעמים דתיים. הגירה זו, שיצרה את מה שישראל ברטל כינה "גלות בארץ",⁹³ עמדה בסימן העדפת

83. שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 214.
84. דב סדן, אבני-בדק: על ספרותנו, מסדה ואגפיה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 29; אלבוים, "הבעש"ט ובנו של ר' אדם", לעיל הערה 16, עמ' 74.
85. על קהילות מיסטיות ראו שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 15.
86. בוכר, בפרדס החסידות, לעיל הערה 58, עמ' כב-כג, לב.
87. אטקס, בעל השם: הבעש"ט, לעיל הערה 22, עמ' 209-213. על החבורה החסידית ומקורותיה עוד לפני תקופת הבעש"ט, שצמחו כאלטרנטיבה אופוזיציונית בעקבות התפוררות הציבור היהודי וההתערערות של סמכות הנהגתו, ראו דינור, "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים", לעיל הערה 13, עמ' 104-170. על החבורה ועל החצר ראו חביבה פדיה, "להתפתחותו של הדגם החברתי-כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעלייה לרגל", בתוך מנחם בן שושן (עורך), דת וכלכלה, מרכז שזר, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 311-373.
88. אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 178.
89. שם, עמ' 15, 37.
90. הורודצקי, זכרונות, לעיל הערה 27, עמ' 58, 65. השאיפה לקשר בין-אישי הביאה ליצירת תפקיד המתווך, מי שהופקד על טיפוח הקשר ושימורו למרות המכשולים המעשיים שעמדו בדרכו. על חצר חב"ד נכתב כי "המשמעות העמוקה שייחסו החסידים למגעים אישיים עם הרב וקשי העלייה לרגל הביאו לצמיחתה של תופעה חדשה: חזור מזדמן – עולה רגל המשחזר בפני בני קהילתו את מה שראו עיניו ושמעו אוזניו בחצר בעת עלייתו" (איליה לוריא, עדה ומדינה: חסידות חב"ד באימפריה הרוסית תקפ"ח-תרמ"ג, המרכז לחקר תולדות יהודי פולין ותרבותם, מאגנס, ירושלים תשס"ו, עמ' 44).
91. עדה רפפורט-אלברט, "התנועה החסידית אחרי שנת 1772: רצף מבני ותמורה", ציון, נה, תש"ן, עמ' 201-208.
92. דביר-גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הלוייתן, לעיל הערה 60, עמ' 39-52.
93. ישראל ברטל, גלות בארץ: יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות, הספריה הציונית, ירושלים 1994, עמ' 15.

הגולה על פני ארץ-ישראל. שלום התנגד לפרשנויות הציוניות של תורות חסידות מוקדמות, כגון פרשנותו של בן-ציון דינור, הכוללות בין השאר ביקורת על חיי הגולה מצד "הסובייקט האוניברסלי" של הציונות. כדוגמה לנטרול המשיחיות על ידי החסידות הביא שלום את דברי המגיד ממזריטש, לפיהם "קל יותר להשיג בגלות את רוח הקודש ואת ההתאחדות עם אלהים מאשר בארץ-ישראל"⁹⁴. למרות זאת, במעשה התרגום המלאים בספר חסידים מדמיין ברדיצ'בסקי קהילה לאומית שאליה הוא פונה ואותה הוא מכונן באמצעות הסובייקט האוטוביוגרפי שלו, על ממדיו האוניברסליים. הזמן הלאומי המדומיין, המשותף לכלל חברי הקהילה (שאינם מכירים זה את זה), כרוך בטלאולוגיה לאומית משיחית משותפת שבאופקה, אפילו הרחוק, ניצבת מדינת הלאום. כאן המקום להזכיר שבבסיס התנגדותו של ברדיצ'בסקי לאחד העם עמד הוותור של אחד העם על רעיון הגאולה המדינית, בשם רעיון המרכז הרוחני.⁹⁵

למול הטלאולוגיה הלאומית הזאת הציבה החסידות, בניסוחו הנודע של שלום, מעין משיחיות מנוטרלת.⁹⁶ דינור הפליג באיתור יסודות משיחיים בחסידות,⁹⁷ אך שלום טען לעומתו כי מדובר בהתרחקות מרעיון הגאולה הלאומית, הרואה בהיסטוריה מעשה ידי אדם, מרחב שאפשר לפעול בו באמצעות כוח משיחי כדי לקדם מטרות פוליטיות לאומיות;⁹⁸ בתורת החסידות, המשיחיות היא חזון לעתיד לבוא שאין לדחוק את הקץ לפיו, כלומר חזון שאין תביעה להגשימו מיד.⁹⁹ גם דובנוב קבע במפורש כי בתפיסה המשיחית שבאיגרת הבשורה של הבעש"ט, "היסוד הלאומי בטל ביסוד הדתי".¹⁰⁰ לעומת כל אלה הראה ישעיה תשבי שאצל רבנים ואצל אוהדי "החסידות החדשה" התקיימו זו לצד זו מגמות משיחיות ומגמות המתנגדות להן. תשבי גם ציין שהן באיגרת שכתב הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקוטוב, הן בכתבי תלמידיו של המגיד ממזריטש והן אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה יש יסודות משיחיים, אבל בדירושי המגיד אפשר לראות יחס של נטרול המשיחיות.¹⁰¹ את עמדתו המורכבת בשאלת המשיחיות בחסידות סיכם תשבי בדברים האלה:

לאחר שמורי החסידות נטשו את דחיקת הקץ ביחודים וכיוצא בהם, התרכזו בפיתוחה של תורה דתית ומוסרית בכיוונים חדשים, לא התכחשו למגמות המשיחיות, ואף לא הגיעו ל"נויטראליזציה" של המשיחיות, כדעתו של שלום, ולפחות אחדים מהם אפילו העמידו את הרעיון המשיחי ואת השאיפה להחיש את מימושו במרכז עולמם הרוחני, ויילבו אותו כיסוד דומיננטי בתורה הדתית והמוסרית של החסידות החדשה.¹⁰²

94. שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 304-305.
 95. הלקין, "גאולה ענייה כוז", לעיל הערה 35, עמ' 17-18.
 96. שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 5.
 97. דינור (דינבורג), "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים", לעיל הערה 13.
 98. שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 286.
 99. רובינשטיין, "אגרת הבעש"ט לר' גרשון מקוטוב", לעיל הערה 74, עמ' קלד.
 100. דובנוב, תולדות החסידות, לעיל הערה 30, עמ' 32-62.
 101. ישעיה תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון, לב, תשכ"ז, עמ' 24, 45.
 102. שם, עמ' 45.

אבל עם כל זה נראה שלנגד עיניו של ברדיצ'בסקי, כמו לנגד עיניהם של סופרים ניאור-חסידיים אחרים,¹⁰³ עמד דימוי מאוחד והומוגני של החסידות שעיקרו "נטרול המשיחיות", כניסוחו המאוחד של שלום. המשיחיות, כשהיא מתקיימת, מכוונת, כמוכן, לארץ-ישראל. על כן אפשר להוסיף בעניין זה שבשאלת מקומם הפוליטי האקטואלי של היהודים בגולה, כלומר באימפריה הרוסית ובזו האוסטרו-הונגרית, החסידות, לעומת ההשכלה, מעולם לא שאפה לאמנציפציה; ועל כן, כששאיפה זו כשלה, החסידות גם לא פיתחה עמדה לקראת אוטו-אמנציפציה לאומית.

ה

דוגמא בולטת למעשה ההלאמה של ברדיצ'בסקי בתרגומו לטקסט החסידי היא הסיפור "נר למאור", הכולל עיבוד לסיפור המפורסם על בנו של ר' אדם בספר שבחי הבעש"ט.¹⁰⁴ סיפור חסידי זה, שכנראה אינו פרי עטו של מחבר הספר אלא מעשה ידיו של המדפיס, ר' ישראל יפה,¹⁰⁵ מבקש לבסס את ייחוס הכוחות העל-אנושיים לבעש"ט,¹⁰⁶ ולכן הוא עוסק בשאלת הירושה מתוך העדפת היורש הרוחני הקדוש על פני היורש הביולוגי.¹⁰⁷ אלבוים, בפירושו לסיפור, נסמך על העיקרון ההרמנויטי החסידי של עדיפות הנסתר על פני הנגלה, ההפוך לו: "הבעש"ט ובנו של ר' אדם מייצגים הפכים. בנגלה, בעיני הציבור, גדול בנו של ר' אדם לאין ערוך מן הבעש"ט, ואילו בנסתר הפוכים הדברים. הבעש"ט והבן מכירים בכך, והמספר משתף אותנו בידיעתם זו, והוא עושה זאת בשמץ – ואולי אף יותר מאשר בשמץ – של אירוניה".¹⁰⁸

ברדיצ'בסקי קיבל את התבנית הסיפורית הבסיסית של הסיפור על בנו של ר' אדם. בראש ובראשונה הוא העמיד במרכזו של הסיפור אדם היושב בדד, שאיש אינו יודע את קדושתו; בכדידותו מגלם אדם זה דמות דיוניסית, המייצגת את האתוס ההרואי והטרגי העולה מכתבי ניטשה.¹⁰⁹ את התשתית החסידית הקדושה – שיצחק בקון הפליג בפירושה עד כדי כך שזיהה בסיפור אנלוגיה שיוצר ברידצ'בסקי בינו לבין הבעש"ט¹¹⁰ – תרגם ברדיצ'בסקי

103. Israel Bartal, "Sekularyzacja zydowskiej duchowosci: Chasydyzm ponownie odnaleziony", *Duchowosc zydowska w Polsce*, ed. M. Galas, Krakow 2000, p. 190

104. אברהם רובינשטיין (מהדיר), ספר שבחי הבעש"ט, הוצאת ראובן מס, ירושלים 2005, עמ' 44-45.

105. רוס, "על אבן אחת ועל מה שתחתיה", לעיל הערה 29, עמ' 46. על מקורות הסיפור ראו חנא שמרוק, "הסיפורים על ר' אדם בעל שם וגילגוליהם בנוסחאות ספר 'שבחי הבעש"ט'", ספרות יידיש בפולין, מאגנס, ירושלים תשמ"א, עמ' 146-199.

106. דן, הסיפור החסידי, לעיל הערה 22, עמ' 82.

107. רוס, "על אבן אחת ועל מה שתחתיה", לעיל הערה 29, עמ' 28.

108. אלבוים, "הבעש"ט ובנו של ר' אדם", לעיל הערה 16, עמ' 67; על העיקרון ההרמנויטי החסידי של עדיפות הנסתר על פני הנגלה ראו אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 143.

109. רוס, מסורת אהובה ושנואה, לעיל הערה 3, עמ' 497.

110. בקון, הצעיר הבודד בסיפורת העברית, 1908-1899, לעיל הערה 34, עמ' 33.

לטקסט לאומי שבמרכזו קבלת הכתבים מידי ר' אדם, המתוארת על רקע השאיפה הלאומית לכיבוש הארץ. מתיאור זה משתמע כי גילוי הכתבים ומסירתם לבעש"ט עתידים להפסיק את מחזוריות הכיבוש וההגליה, ולפיכך הם אנלוגיים לכיבוש מחדש של הארץ. ברדיצ'בסקי צירף סיפור זה לסיפור אחר על ר' אדם, שבו ר' אדם משגר את בנו לעיר אָקופ, מקום מושבו של הבעש"ט, כדי למסור לו את הכתבים הקדושים. במקור, בספר שבחי הבעש"ט, נכתב שר' אדם נפטר לאחר שציווה על בנו למסור את הכתבים לבעש"ט; עובדת מותו של ר' אדם נמסרת שם בחטף, וכך גם תיאור הזמן שבו נסע הבן לאָקופ:

וקוד'ם] מותו צוה לבנו יחידו הנה יש ת"י [= תחת ידו] כתבי'ם] שהם רזין דאורייתא [= סודות התורה] אבל אינך ראוי להם כ"א [= כי אם] תחקו'ר] אחר עיר א' ושמה אָקופ. ושם תמצא איש א' הנקרא ישראל בן אליעזר והוא כבן י"ד שנים ותמסו'ר] לו את הכתבים כי המה שייכים לשורש נשמתו אם תזכה שילמוד עמך הרי טוב.¹¹¹

לעומת זאת, בספר חסידים של ברדיצ'בסקי מתואר הדבר כטקס של השבעת הבן וחיובו לבצע את המסירה:

ויקרא לבנו יחידו, בן יקיר לו וצורבא מדרבנן, ויצו אותו לאמר: והיה כאשר אשכב עם אבותי ולקחת את כתבי הקדש הללו המונחים בבית גנזי וקמת ועלית מעיר לעיר, ומסרת אותם לישראל בן אליעזר, כי שייכים הם לו ולשורש נשמתו... והיה אם תזכה שיפרוש כפיו עליך, ויצקת מים על ידו, אשריך וטוב לך – ויען בנו ויאמר: --- אנכי אעשה כדבריך. --- השבעה לי! וישבע לו. ויכל לצות אותו, ויגוע ויאסף אל עמו בשיבה טובה. ואיש לא ידע את קבורתו.¹¹²

באמירה "ואיש לא ידע את קבורתו", המסיימת את התיאור, מהדהדת דמותו של משה, הרואה את הארץ מנגד ואליה לא בא. האנלוגיה הניגודית למשה, הנרקמת כאן כאנלוגיה לסיפור כיבוש הארץ בתורה, ברורה; ולפי אנלוגיה זו, מה שיבוא בהמשך – מסירת הכתבים לבעש"ט בידי בנו של ר' אדם – משול להיאחזות לאומית בארץ.

בטקסט של ברדיצ'בסקי, בנו של ר' אדם עוקב אחרי הבעש"ט ומעניק לו את הכתבים הקדושים. הוא מתבונן בבעש"ט הקורא בכתבים כלילה, "הוגה כמו בין עמודי אש".¹¹³ ובאשר ללימודם יחד, המקור בספר שבחי הבעש"ט מדגיש את עיסוקם גם בגמרא וגם בקבלה מעשית ואילו ברדיצ'בסקי מטשטש את הלימוד ההלכתי ומציין את נושא לימודם בהכללה מיסטית: "ויתבודדו שם ימים רבים, ויעסקו ברזין וברזין דרוזין".¹¹⁴

111. רובינשטיין (מהדיר), ספר שבחי הבעש"ט, לעיל הערה 104, עמ' 44.

112. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 28-29.

113. שם, שם.

114. שם, עמ' 30.

בתהליך התרגום של הסיפור על בנו של ר' אדם היטלטל אפוא ברדיצ'בסקי בין שתי מגמות סותרות – מיסטיפיקציה מזה וריאליזם מזה.¹¹⁵ מצד אחד הוא השמיט חלק גדול מן ההקשר הריאליסטי המופיע במקור. הסיבה לכך הייתה נטייתו של ברדיצ'בסקי, שביקש ליצור טקסט קדוש, לבטל, ברוח החסידות, את הגשמי לטובת הרוחני. ברדיצ'בסקי גם חוזר על הביטוי הלוריאני המופיע בספר שבחי הבעש"ט ומאפיין את הכתבים כשייכים ל"שורש נשמתו" של הבעש"ט.¹¹⁶ נראה אפוא כי ברדיצ'בסקי, שיצר טקסט חסידי מודרניסטי ברוח הסימבוליסטים האירופים שבכתביהם קרא באותה עת,¹¹⁷ פעל גם בהתאם לנורמות החסידיות וחולל בטקסט מהלך של קידוש מיסטי המטשטש את הפער בין המסמל למסומל.¹¹⁸ מצד אחר, בקטעים ספציפיים, המתארים מפגש בין אישי שעניינו דברים שבקדושה, התיאור נוטה לכיוון הריאליזם מתוך הבלטת אנושיותן של הדמויות הפועלות. כך, כאמור, הרגע שבו ר' אדם מצווה על בנו למסור את הכתבים לבעש"ט מתואר בספר שבחי הבעש"ט בקיצור נמרץ, ואילו ברדיצ'בסקי מציע דרמטיזציה של האירוע ומסיים את תיאורו בהבאת הדיאלוג בין האב לבנו.¹¹⁹

בין הסיפור על בנו של ר' אדם בספר שבחי הבעש"ט לבין עיבודו של ברדיצ'בסקי ניצב לפחות טקסט אחד – מגלה טמירין מאת יוסף פרל, שראה אור בשנת 1819. מדובר בטקסט פארודי ומלעיג על החסידות ועל לשון ספרות האיגרות שלה, שפרל פעל בו, כניסוחו של שמואל ורסס, כמעין מהדיר סאטירי.¹²⁰ ספרו של פרל היה אחד הטקסטים המרכזיים ביותר במאבק שהתחולל בין ההשכלה לחסידות לאורך המאה התשע עשרה והוא אופיין בתלות ההדרית שבה כל צד נזקק לצד האחר כדי לחדד את עמדותיו.¹²¹ ההשכלה, כידוע, יצאה נגד מה שזיהתה בחסידות כבערות שבכסיסה המשיכה למאגיה ולכישוף.¹²² בהקדמה למגלה טמירין מסופר, כמו בספר שבחי הבעש"ט, על כתבי ר' אדם שהבעש"ט עצמו הפקיד בידי השומר עליהם,¹²³ אך אצל פרל, גילוי הכתבים מלווה בתיאור מגחיק של נסים ואירועים שלמעלה מן הטבע, ששיאם בכך שהשומר מוסר למספר נייר מכתבי ר' אדם שבכוחו להפוך אותו לרואה ואינו נראה.¹²⁴ סיפורו של פרל מבקש לקעקע את אחיזתה של

115. הולצמן, אל הקרע שבלב, לעיל הערה 11, עמ' 198.
116. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 29; רובינשטיין (מהדיר), ספר שבחי הבעש"ט, לעיל הערה 104, עמ' 44.
117. הולצמן, אל הקרע שבלב, לעיל הערה 11, עמ' 194.
118. אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 93.
119. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 29.
120. ורסס, סיפור ושורשו, לעיל הערה 3, עמ' 25.
121. שמואל ורסס, "החסידות בעיני ספרות ההשכלה – מן הפולמוס של משכילי גליציה", מגמות וצורות בספרות ההשכלה, מאגנס, ירושלים תש"ן, עמ' 91; דוד אסף, "שונאים – סיפור אהבה?" התפתחויות במחקר יחסי הגומלין בין החסידות להשכלה", בתוך שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), ההשכלה לגווניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה, מאגנס ואוניברסיטת בר-אילן, ירושלים ורמת גן, תשס"ה, עמ' 184.
122. אטקס, בעל השם: הבעש"ט, לעיל הערה 22, עמ' 15, 277.
123. רובינשטיין (מהדיר), ספר שבחי הבעש"ט, לעיל הערה 104, עמ' 59.
124. יוסף פרל, ספר מגלה טמירין, Anton Strauss, Wein 1819, עמ' ב.

החסידות במסורת ולערער את רעיון קדושת המקור בחסידות באמצעות הצגת כתבי ר' אדם כחפץ מאגי ובאמצעות הצגת החסידים כשוטים גמורים.¹²⁵

נראה שברדיצ'בסקי ביקש לשקם את מעמדו של המקור החסידי לאחר הפגיעה האנושה שפגעה בו הגרסה המשכילית. ואכן, במבוא לספר חסידים הוא מכה על חטא וחוזר בו מן היחס המשכילי שלו-עצמו לחסידות.¹²⁶ לעומת הרציונליזם המגזיך של פרל הציג ברדיצ'בסקי גרסה לאומית המעניקה לקדושת המקור ולאירועים שמעל לטבע מקום של כבוד. אמנם הוא שינה את תיאור חשיפת הכתבים – במקום פתיחה נסית של הסלע, הגשמים הם שפוצצו אותו¹²⁷ – אבל הוא הותיר על מכונו את החלום שגילה לר' אדם מה יש לעשות בכתבים. ברשימה "ע"ד החסידות" ששלח ברדיצ'בסקי לעורך המגיד, כנוכח לעיל, הוא הגדיר את מגלה טמירין של פרל כהתלוצצות גרידא; לאמיתו של דבר, טען, "תחזינה עינינו אנשים גדולים שישבו בסתר עליון". כן הוא הדגיש ברשימתו את מקומו-שלו, בהיותו מעבד אגדות חסידיות, כאחד מן "הסופרים דהיום, הננו הלאומים".¹²⁸ גם ברשימה "מחיי החסידים" שפרסם ב-1897 בהש"ח, שעניינה ביקורת על ספרו של ע"נ פראנק על החסידות, תקף ברדיצ'בסקי את הכותב על שהוא ממשיך את מלחמת ההשכלה בחסידות וקרא לייצוג החסידות ברוח הלאומיות; על פי תפיסתו האינדיבידואליסטית והאוטונומית של ברדיצ'בסקי, על רוח הלאומיות לתאר רק "את ה'טיפוס' והעצמי שבהם [בחסידים], כלומר, רק אותם הצדדים והאופנים שבחיייהם, השונים מאלה אשר אתנו".¹²⁹

כאמור, התרגום של ברדיצ'בסקי חותר להבליט את האוטונומיה של הדמויות הפועלות. כך, סיום הסיפור "נר למאור" של ברדיצ'בסקי נשען על הסיפור "מות הבן" בספר שבחי הבעש"ט, המסיים את רצף הסיפורים שברדיצ'בסקי עיבד בספר חסידים לסיפור אחד. בסיפור זה בנו של ר' אדם מת עקב כישלון ביכולת הריכוז המיסטי שלו, שבעטיו, במקום שירד שר התורה, כפי שביקש מן הבעש"ט, ירד שר האש. ברדיצ'בסקי שינה לחלוטין את המקור החסידי. כך, בשני הטקסטים השטן מתערב, אבל במקור החסידי הוא משתלט על בנו של ר' אדם בעת שהלה מתנמנם ואילו אצל ברדיצ'בסקי הוא מחליף את האור שבא משמים (ואינו מאפל את מה שלמטה) באור ש"אוכל ומחריב בלשון להבתו כל הבית והעיר אשר מסביבו".¹³⁰ בטקסט הראשון, הקטסטרופה מתרחשת עקב חולשת אנוש המתבטאת במהלך המעשה התיאורגי – התנמנמותו של בנו של ר' אדם; בטקסט השני, התיאורגיה נכשלת בשל גורם חיצוני – השטן. בנו של ר' אדם, וודאי הבעש"ט עצמו, כך אומר לנו ברדיצ'בסקי, פועלים בעוצמה רבה ומממשים את האוטונומיה האנושית שלהם עד לשלב הנורא של התערבותו החיצונית של השטן. היכולת להפעיל עוצמה רוחנית היא אפוא עצמאית ואוטונומית ובכוחה לשרת גם את הקולקטיב, שעשוי להיות לאומי.

125. אטקס, בעל השם: הבעש"ט, לעיל הערה 22, עמ' 276; רוס, "על אבן אחת ועל מה שתחתיה", לעיל הערה 29, עמ' 37.

126. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 6.

127. ברדיצ'בסקי, שם, עמ' 28; רוס, "על אבן אחת ועל מה שתחתיה", לעיל הערה 29, עמ' 48.

128. ברדיצ'בסקי, "ע"ד החסידות", לעיל הערה 6.

129. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "מחיי החסידים", הש"ח, ב:ז, תרנ"ז, עמ' 93.

130. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 30.

אלא שהלאמת הטקסט של הקהילה החסידית הלא־מדומיינת בידי ברדיצ'בסקי לא הייתה יכולה להיות חדה וחזתכת. כפי שכתב קרל שמיט, "כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים"¹³¹. אסר הציע להחיל הבחנה זו גם על הלאומיות,¹³² ובכך הוא מקרב אותנו אל האפשרות שהעלה הומי באבא – להבהיר את מבנה השיח הלאומי באמצעות שתי דרכי סימון מנוגדות של הלאום. באבא הצביע על האמביוולנטיות הבסיסית של השיח הלאומי, המפוצל בין "פדגוגיה", כלומר שקיפות ומיידיות של סימון הלאום, לבין "פרפורמטיביות", כלומר ביצוע מתחדש לא רצוף של סימון הלאום.¹³³ הפדגוגיה של הלאום חלקה ולא בעייתית, וניתן לאפינה כסימון סמוי וכמעט אוטומטי של הלאום כחילוני וכהומוגני; ואילו הפרפורמטיביות, שהיא ביצוע הסימון, חושפת בהכרח את המרקם הסבוך שלו ואת פעולתו רצופת המכשולים והלא־אחירה, פעולה שאינה יכולה להתחמק מן הדת המוטמעת בשפה כפרקטיקה סמלית. אצל ברדיצ'בסקי, באמצעות פעולת התרגום של הטקסט החסידי נבנה האובייקט החילוני של הלאומיות כביצוע המשתמש בשפה הרוויה במשמעויות תיאולוגיות. תובנה זו עולה בחריפות מעמדתו של דב סדן, שכפר בהיסטוריוגרפיה החילונית של הספרות העברית כספרות לאומית וטען שהספרות העברית מכילה זרמים דתיים, בדיוק כמו הספרות החסידית.¹³⁴

אמביוולנטיות זו של קדושה וחול ניכרת בעוצמה רבה בתרגום המלאים של הטקסט החסידי, שכן, כדברי באבא, "אנו זוכרים שזהו ה'בין' – החזית [cutting edge] של תרגום ומשא ומתן מחודש – במרחב של 'בין לבין' [in between] הנושא את נטל המשמעות של ייצור התרבות".¹³⁵ ואכן, התרגום כאקט פוליטי היברידי מסבך את זהותו של טקסט התרגום בהיותו כרוך בבגידה במטרותיו החילוניות־לכאורה, הוא מפרק את הקוהרנטיות של התרגום ויוצר טקסט אמביוולנטי ולא החלטי.¹³⁶

ההיברידיות של קדושה וחילוניות מושגת בשל קדושת הטקסט החסידי, שכן, כפי שקבע שלום, "סיפור מעשי הקדושים היה לערך דתי חדש, ויש בו מעין חגיגה של פולחן דתי".¹³⁷ יוסף דן ראה בסיפור החסידי טקסט האגיוגרפי, טקסט קדוש ומקדש שגנוזים בו ניצוצות של קדושה.¹³⁸ לדברי שלום, הסיפור החסידי, בהיותו טקסט קדוש מובהק, אינו

131. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, תרגום רן הכהן, רסלינג, תל־אביב 2005, עמ' 57.

132. אסר, *Formations of the Secular*, לעיל הערה 9, עמ' 189.

133. Homi Bhabha, "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", 133 in *idem*. (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, London and New York 1997, p. 297

134. סדן, אבני־בדק, לעיל הערה 84, עמ' 9–38.

135. Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York 1994, pp. 38–39

136. Naomi Seidman, *Faithful Renderings, Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2006, pp. 9, 30

137. שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 21.

138. דן, הסיפור החסידי, לעיל הערה 22, עמ' 40–52.

ניתן לתרגום,¹³⁹ אבל, כאמור, ברדיצ'בסקי אינו מתרגם אותו לחילוניות גמורה אלא לקדושה היברידית חדשה. לאמיתו של דבר, ברדיצ'בסקי כתב טקסט קדוש חדש המיוסד על קריאת התיגר של החסידות על יובשו של הטקסט ההלכתי, קריאת תיגר המתבטאת בשפה פאנתאיסטית, בהפשטה מיסטית וברעיון העבודה בגשמיות. ההתייחסות החסידית הכפולה והמרחיבה אל עולם ההלכה מתוארת במאמר של ר' יעקב יוסף מפולנאה:

שני מיני לימוד על האדם השלם להשלים בכל יום כמו שעשה האריז"ל, תחילה ילמוד ההלכה בפלפול כדי לשבר את הקליפות ולהסיר לבוש השחרות מהכלה העליונה ולקשטה בלבושי התורה לבושי הקדושה ואחרי־כך ילמוד בחינה ב' לרבך עצמו בפנימיות התורה בלי שום לבוש.¹⁴⁰

ברדיצ'בסקי נתפס לעמדה זו, הקוראת את ההלכה קריאה מיסטית, ובשמה של התפיסה שארתור גרין זיהה אצל ר' נחמן מברסלב כ"תפיסה משלימה ולא מנוגדת לתפיסה החילונית המקובלת",¹⁴¹ הוא כתב טקסט שבדומה לטקסט החסידי מקדש את החולין "על ידי חשיפת הפוטנציאל האלהי הגלום בו".¹⁴²

לעומת שלום, שטען כי מן הנמנע לתרגם טקסט קדוש, טען ולטר בנימין כי רק בכתבי הקודש "הדלה המשמעות לשמש קו פרשת מים בין זרם הלשון וזרם ההתגלות. כשהטקסט עצמו, במילוליותו, בלי שום תיווך של משמעות, משתייך כולו ללשון האמתית, לאמת או לתורה, הריהו ברת־תרגום במובהק וללא סייג".¹⁴³ לכאורה, דברי שלום ודברי בנימין סותרים אלה את אלה, אבל אם נבין שבנימין מתנה את אפשרות התרגום התניה חמורה עד כדי דרישה לבלעדיות השפה הקדושה, נוכל לומר שעמדותיהם דווקא משלימות זו את זו. בעקבות דברים אלה של בנימין טען דרידה כי הטקסט הקדוש כולל בתוכו אירוע של אין משמעות. זוהי אי־משמעות כשלעצמה, הנמצאת בטהרתה מחוץ למילוליות, ועל כן היא קדושה. בטקסט הקדוש המשמעות עוברת מזרם הלשון לזרם ההתגלות ונוכחת כטקסט, כמוחלט שאינו מתקשר ואינו אומר דבר שמחוץ לאירוע התרגום עצמו.¹⁴⁴ על היעדר המשמעות של הקדושה הצביעה גם מיכל בן־נפתלי,¹⁴⁵ המצטטת לשם כך את דברי שלום על המקובלים:

העובדה שהאל ביטא את עצם קיומו, ואפילו ביטוי זה רחוק ומופלג מהשגת האדם, חשובה בעיניהם לאין ערוך יותר מכל "משמעות" שביטוי זה עשוי להעביר לאדם.

139. גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים 1977, עמ' 40.
140. מצוטט אצל ד"ר אהרן ורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ך, עמ' 44.
141. גרין, "חסידות", לעיל הערה 31, עמ' 211.
142. אטקס, בעל השם: הבעש"ט, לעיל הערה 22, עמ' 271.
143. ולטר בנימין, "משימתו של המתרגם", תרגום נילי מירסקי, בתוך דרידה, נפתולי בבל, לעיל הערה 14, עמ' 140.
144. בנימין, שם; דרידה, שם, עמ' 79.
145. מיכל בן־נפתלי, "ביאור", בתוך דרידה, שם, עמ' 92.

בתפישתם זו התורה היא ישות מוחלטת הקודמת לכל פרשנות אנושית, שאפילו תעמיק זו ביותר, מכורה טבעה יהא בה לעולם משום צמצום של יחסיות לאופייה המוחלט, הנטול כל משמעות מסוימת, של ההתגלות האלהית.¹⁴⁶

ואכן, כשברדיצ'בסקי מספר במבוא לספר חסידים, "נשמת חסידים", על כניסתו לעולם החסידות, הוא אומר כי היה זה "היכל שבו למדתי לקדש את עצמי ולכוון כל מעשי והליכותי לשם שמים".¹⁴⁷ באחד הסיפורים בספר, "אני תפלה", שכולו תיאור מיסטי של התגלות, מובלטת ביתר שאת הקדושה בטהרתה נעדרת המשמעות. ברדיצ'בסקי מקדש את החול בהעניקו לשפת החולין מעמד של לשון התגלות. זוהי לשון של טקסט קדוש, לשון המעבירה את קדושת ההתגלות בלי לשאת משמעות מוגדרת הניתנת להעברה.

ביקורתו של דרידה על אמונתו של בנימין בקיומה של שפה טהורה והרמונית העוברת בתרגום ועל דבקותו בהבחנה הבינארית בין תרגום למקור¹⁴⁸ מאפשרת להצביע על ההיברידיות של קדושה וחול בטקסט של ברדיצ'בסקי. על הפרדוקסליות שבעמדתו של ברדיצ'בסקי כלפי הדת כתב אהוד לוז בדבריו על מאמרו של ברדיצ'בסקי "לשאלת העבר" (1902):

גדול המהפכנים של הספרות העברית, המורד הגדול נגד סמכות "הספרים" בכלל, ותורה שבעל פה בפרט, מבקש לו עיגון אובייקטיבי במסורת. זה הפרדוקס: כדי לבטא את כמיהתו לחוויה דתית-סובייקטיבית טהורה, שאיננה מתוכת על ידי מסורת מעיקה, ברדיצ'בסקי משתמש במטבעות לשון שמעלים אצל הקורא באופן בלתי אמצעי את זכר ההתגלות ההיסטורית בסיני.¹⁴⁹

"בדרך זו", כתב פישל לחובר, "שיש בה מן הדרך הדתית, אבל לא מדרך האמונה, אף לא מזו המקובלת אצל הבלתי-מאמינים, מיסד ברדיצ'בסקי את אי-ההמשך בהיסטוריה שלנו. אין שלשלת של קבלה אחת, של מסורת אחת".¹⁵⁰ אכן, מה שקסם לברדיצ'בסקי בחסידות היה, כאמור, יחסה הדיאלקטי למסורת,¹⁵¹ כפי שכתב במאמרו "עולמו של ישראל" (1890),¹⁵² המתמקד בחוויה הדתית הסובייקטיבית שבה החסידות מציעה חלופה למערכת ההלכתית

146. שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, לעיל הערה 139, עמ' 46.

147. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 6.

148. דרידה, נפתולי בבל, לעיל הערה 14, וראו גם יאיר עדיאל, "על פואטיקה ופוליטיקה של גישות ללשון: קריאה בטורים מאת סייד קשוע", תיאוריה וביקורת, 34, 2000, עמ' 11-41.

149. לוז, "על שתי תפיסות של קדושה", לעיל הערה 40, עמ' 18; ראו גם ניחם רוס, "הרבי מביאלא בורה מן הישיבה – 'בין שני הרים' של פרץ ותדמיתה המודרניסטית של החסידות", בתוך אבידב ליפסקר ורלה קושלובסקי (עורכים), מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית, כרך ב, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 237.

150. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, לעיל הערה 25, עמ' 81.

151. אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 269.

152. ברדיצ'בסקי, כתבים, כרך ב, לעיל הערה 56, וכן ורסס, סיפור ושושן, לעיל הערה 3, עמ' 107.

הנורמטיבית באמצעות מה שאפשר לכנות "המערכת האקסטטיבית המבטאת 'חירות על הלוחות'".¹⁵³

ז

הטקסט של ברדיצ'בסקי הוא בגדר תיאולוגיה לאומית המכוננת ספרות מאז'ורית, ספרותו של עם ריבוני, ושואבת את סמכותה מן התיאולוגיה הפוליטית. שמיט הגדיר את הריבון כמי שיש בכוחו להכריז על מצב חירום ולהשעות את החוק לנוכח מצב החירום הזה.¹⁵⁴ בהשעיית החוק יש משום הפעלת אמצעי דיקטטורי, שכן, מצב החירום הוא "מחוץ לסדר המשפטי התקף הרגיל, ואף על פי כן קשור בו, כי הוא אחראי להכרעה אם אפשר להשעות את החוקה כולה".¹⁵⁵ הריבון הוא "הסמכות הגבוהה ביותר, הבלתי תלויה מבחינה משפטית, שאינה נגזרת משום דבר";¹⁵⁶ מעמד זה של הריבון, המכריז על מצב החירום, אנלוגי למעמדו של האל.¹⁵⁷

הריבונות מתבססת אפוא על הסמכות האלוהית, ולכן גם על המסורת התיאולוגית של הלאומיות שבה היא מתקיימת. על התשתית התיאולוגית של הציונות כתב שלום במכתבו המפורסם לפרנץ רוזנצווייג ב-26 בדצמבר 1926, שבו טען שחילונה של הלשון העברית במסגרת הגשמת הציונות אינו בגדר עובדה מוגמרת. השפה העברית אינה יכולה להיות חילונית לחלוטין והשימוש בה לצרכים חילוניים כרוך בהרחקה. התשתית התיאולוגית של לשון הציונות, טען שלום, כלומר הרובד הדתי העומד ביסוד השפה ונותר טבוע במילותיה, בדקדוקה ובהשתמעות של ביטוייה, היא בבחינת כוח סמוי ומודחק שעתיד לפרוץ אל פני השטח.¹⁵⁸ ואכן, התפקיד התיאולוגי של הפוליטיקה של הריבונות של הטקסט שחיבר ברדיצ'בסקי הוא הבסיס הפוליטי של התרגום הלאומי הריבוני של התיאולוגיה החסידית.

כדי להבהיר את טיבה הפוליטי של התיאולוגיה החסידית בגרסתו של ברדיצ'בסקי יש להתבונן גם בממד הגנוסטי העמוק של הגותו. אמנם שלום הסתייג מראיית הגנוסיס כיסוד יוצר בחסידות,¹⁵⁹ אבל עם זאת הוא טען שגדולי החסידות השתמשו בעולם המושגים של הגנוסיס והעתיקו אותו במאמריהם על האדם ועל דרכו אל האלוהים.¹⁶⁰ החסידות רואה את הרע בתוך האלוהות כגולה שבה שרויים הניצוצות. הניצוצות בקבלה הלוריאנית הם תוצאה של "שבירת הכלים", והם אמורים להיגאל בידי האדם.¹⁶¹ בכך, על ידי קידושו של היש ועל

153. אליאור, חירות על הלוחות, לעיל הערה 13, עמ' 203.

154. שמיט, תיאולוגיה פוליטית, לעיל הערה 131, עמ' 25.

155. שם, עמ' 27.

156. שם, עמ' 38.

157. שם, עמ' 25-30.

158. גרשם שלום, עוד דבר, בעריכת אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב 1989, עמ' 59.

159. שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 333.

160. שם, עמ' 337.

161. בוכר, בפרס החסידות, לעיל הערה 58, עמ' טו, לט.

ידי העלאת ניצוצות, מורחבת תחולתו של המעשה הדתי שראשיתו באדם ובהחלטתו לרבוק באל.¹⁶² נראה שבכך מחזקים הניצוצות, בעצם קיומם, את העיקרון הגנוסטי הבסיסי של אל אימננטי הרוחה מפניו את האל הטרנסצנדנטי.

יחסו הביקורתי של ברדיצ'בסקי לחוק הדתי והעדפת החוויה הדתית האישית הלא-אמצעית הביאו את יותם חותם, במחקרו על התשתית הגנוסטית של הציונות, להצביע על כך שהכפירה באל הטרנסצנדנטי מאפשרת לברדיצ'בסקי להתחבר לאלוהות אימננטית:

הדיכוטומיה הוויטאליסטית מגיעה כאן לשיאה עם המסקנה הפוליטית המשיקה לאסטרטגיה הגנוסטית המודרנית – השיבה אל המסגרת הפוליטית (של עם בארצו) היא גיליון מחדש של מצב יהודי "מקורי", של טבע אימננטי נסתר, וחיסולה של הוויה גלוית שהיא קרבן חוק ההלכה ועולו של האל הטרנסצנדנטי.¹⁶³

את השימוש הציוני התיאופוליטי של ברדיצ'בסקי בחסידות מסביר חותם בגנוסטיות אימננטית המתבטאת "בסמכות המצווה של ה'רצון הלאומי'. סמכות זו מתמקדת בפופולריזציה פוליטית-לאומית של דגם תיאולוגי גנוסטי: מהצד האחד גלות, הלכה ואל טרנסצנדנטי שבהם יש לכפור, ומהצד האחר האימננטי, הטבעי, העצמי המתבטאים באורח החיים הפוליטי שאליו יש לשוב".¹⁶⁴

ברוח התיאולוגיה הפוליטית, התיאולוגיה הלאומית של ברדיצ'בסקי מבוססת על האלימות שבאמצעותה מטיל הריבון את מרותו. ואכן, מיד לאחר שהעיד על ההיברידיות של המוטיבציה הדתית בספר חסידים פנה ברדיצ'בסקי לדיון בפן האלים של תוצאת התרגום שלו, שניתן לתארו במושגים פוסט-קולוניאליים כמעשה אלים.¹⁶⁵ למעשה, ברדיצ'בסקי כפר באפשרות שהדת שאמורה לשרת את הלאומיות הריבונית תתממש בלי אלימות. בעבורו, התיאולוגיה הפוליטית היא הדרך היחידה שבה יכולה הדת להשתמר בשיח הלאומי:

ואפן וראה אחרי זה, כי בנינו לנו עליות בשמים יותר מדי, כי אנשים רוחניים אנו יתר מן המידה ושהרוח אוכל בבני שבטי את כל הגו ועושה אותנו לחסרי-אונים. אז הגיתי את הרעיון של שינוי-ערכין בנו, שינוי-ערכין בכל אשר לנו; ואומר למגר את ממשלת-ההרוח ולהמליך את החומר, להשיב לנו את הכוח והעוז, לעשות אותנו לבני-אדם היודעים את החיים והם לא רק לויים שומרי-דת. שבתי וראיתי, כי אין יחיד בלי חבורה; אין משפחה כובשת לה דרך בלי אדמה לשבת עליה, אין עם בלי ארץ. – כפרתי

162. שלום, השלב האחרון, לעיל הערה 37, עמ' 241-242; שלום רצבי, "מביקורת לשלילה: גרשם שלום על תפיסת החסידות של בובר", בתוך שלום, שם, עמ' 361-362.

163. יותם חותם, גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופיה החיים והגות לאומית יהודית, מאגנס, ירושלים תשס"ז, עמ' 182; ראו גם רוס, מסורת אהובה ושנואה, לעיל הערה 3, עמ' 332.

164. חותם, שם, עמ' 183.

165. Susan Bassnett and Harish Trivedi, "Introduction: of Colonies, Cannibals and Vernaculars", in *idem.* (eds.), *Post Colonial Translation: Theory and Practice*, Routledge, London and New York 1999, p. 5

בתנאי הגלות זה דור ואמרתי לאחד את העם עם נהו מקדם, אם גם רחוק הייתי מן העושים והמעשים אצלנו, מהם ומהמונם.¹⁶⁶

שינוי הערכים הניטשיאני של ברדיצ'בסקי מכוון ליצירת ריבונות יהודית באמצעים אלימים, בעזרת "הכוח והעוז" הנשענים על התיאולוגיה הפוליטית. האלימות באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בהשתלטות על טריטוריה, שכן, "אין משפחה כובשת לה דרך בלי אדמה לשבת עליה, אין עם בלי ארץ". ברוח זו כתב ברדיצ'בסקי גם במאמרו "אדמה", שהתפרסם לראשונה בהמעורר של ברנר, על השבת המצרפת את החול והקודש בחיים "עבריים וארציים": "גם המצוות, שעל פי דין אינן תלויות בארץ, ניתנו בארץ וכוחן בארץ. תרבות רוחנית וחמרית, לאומית-עצמית, לא תתקיים בלי יסוד לאומי קרקעי וארצי".¹⁶⁷

הלאומיות בעיני ברדיצ'בסקי היא הזרוע האלימה של היחיד האוטונומי. במאמרו בגרמנית "ברור דברים", שתורגם בידי ש' הרברג, הוא ניסח בחריפות את הקשר האמיץ בין היחיד האוטונומי לבין הלאומיות הטריטוריאלית, כשהקולוניאליזם הבריטי משמש לו דגם לחיקוי:

אילו כל אחד יחיד ויחיד השתדל לעשות את חייו הוא לאומיים ולהניח יסוד לביתו הוא, הייתה נוצרת עליידי כך חלקת מולדת לאחרים, אשר תמיד יבואו למקום שיש בו "שבר" [...] תחת הקונגרס הבאזילאי, עם משאלתו התמימה לייסד מקלט בטוח במשפט גלוי, הנני מתאר לי חברה שיסודה אינו מניות חסרות-דם, מתנת גרייבילב, אלא כדוגמת החברה ההודית-המזרחית היא עובדת במלוא המרץ ורוכשת לה אדמה לעצמה.¹⁶⁸

ה

בחלק השני של ספר חסידים, המכונה "אגרות", קובצו שמונה סיפורים המתארים את חיי הבעש"ט על פי ספר שבחי הבעש"ט.¹⁶⁹ ב"שני עולמות", הסיפור הפותח את החלק השני, מסופר על אליעזר, שבספר שבחי הבעש"ט מצוין מיד שהוא אביו של הבעש"ט.¹⁷⁰ בסיפורו של ברדיצ'בסקי אליעזר הוא יהודי מוולכיה, בעל מלון, הנחטף בעודו מקונן על הגלות ונמכר לעבד, ואחר כך, לאחר שיעץ ל"אחד היושבים ראשונה במלכות" כיצד להתגונן מאויבי הממלכה, הוא עולה לגדולה.¹⁷¹ והנה, בגרסה של ברדיצ'בסקי, לאחר שאליעזר הוכיח

166. ברדיצ'בסקי, כתבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי): מאמרים, לעיל הערה 33, עמ' שעה-שעו.
167. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "אדמה", המעורר, ב, קונטרס 7, 1907, עמ' 269-270; כונס בתוך כתבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי), שם, עמ' סב-סג.
168. שם, עמ' שפד; וראו גם שם, עמ' עח.
169. ורסס, סיפור ושושו, לעיל הערה 3, עמ' 114; בקן, הצעיר הבודד בסיפורת העברית, 1899-1908, לעיל הערה 34, עמ' 33; הולצמן, אל הקרע שבלב, לעיל הערה 11, עמ' 197.
170. רובינשטיין (מהדיר), ספר שבחי הבעש"ט, לעיל הערה 104, עמ' 36.
171. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 24.

את בקיאותו בדרכי ההתגוננות מפני הפולש הזר, הוא יוצר אנלוגיה פוליטית ניגודית בין "וברוכה הארץ בעבורו, כל האויבים הקמים עליה נגפים, שקטה באין מחריד ופוריה",¹⁷² לבין תסכולו הלאומי לנוכח מצבה העגום של ירושלים: "והוא יזכר ויהמה בראותו את העיר הזאת על תלה בנויה, ועיר אלהים מושפלת עד שאול תחתיה"¹⁷³ – תסכול המבטא למעשה את כמיתהו לכינונה מחדש של תיאולוגיה פוליטית יהודית.

ברדיצ'בסקי לא הסתפק בהכפלת אורכו של הסיפור המופיע בספר שבחי הבעש"ט. הוא הוסיף נתונים על חיי האיש ועל אשתו ואף ציין כי "איש יושב בביתם, חציו עבד וחציו בן חורין, המשמש את כל עובר אורח ומלוה אותו על דרכו בשעה שהדרך בחזקת סכנה".¹⁷⁴ הוא הוסיף גם תיאורי מרחב המעניקים לסיפור נופך מיסטי, אך הוא בעיקר האריך מאוד בתיאור יחסי הבעש"ט עם אביו ובכך רתם את היסוד השושלתי הגברי לשירות הסיפור הלאומי. יתרה מזאת, בסיפור המופיע בספר שבחי הבעש"ט מתוודה אליעזר לפני האישה שקיבל מהמלך ומגלה לה כי הוא יהודי,¹⁷⁵ ואילו בנוסח של ברדיצ'בסקי, היהודי מגדיר את עצמו כ"עברי" והמקום שממנו הוא נחטף נקרא "ארץ העברים"¹⁷⁶ – כל זאת באזכור למקרא המביא את דברי יוסף אל שר המשקים בכלא, "כי גִּנְבְּתִי מֵאֲרֶץ הָעִבְרִים" (בראשית מ טו). אמנם באקספוזיציה של הסיפור מצוין כי מוצאו של אליעזר מוולכיה, שממנה הוא נחטף, כאמור, אך ברדיצ'בסקי סותר את הקו הסיפורי שבו פתח ומבליט כי למעשה מדובר ביהודי החדש – "העברי הראשון", כפי שהוא מכונה במאמרו הידוע "סתירה ובניין"¹⁷⁷ – שמוצאו בארץ-ישראל, שבה עתידים לשלוט העברים.

היסוד הטלאולוגי הלאומי אצל ברדיצ'בסקי מעניק אפוא לייצוגים הסיפוריים שלו מידה לא מבוטלת של אלימות, הטבועה כאמור בלאומיות השואפת לריבונות. ביטויה העז ביותר של אלימות זו הוא ההשתלטות על הטריטוריה המוגדרת כלאומית – האל מדריך את אליעזר ומורה לו כיצד תוכל הממלכה לגבור על אויביה. נראה שבעניין זה הלך ברדיצ'בסקי בעקבות המקור היידי בספר שבחי הבעש"ט, המציג את הדבר בהרחבה ומפרט "איך להעמיד את החילות, צריכים היו להרבה חכמה כדי לנהל את המלחמה".¹⁷⁸ אלבוים טען שהשפה החסידית טרם הגיעה לגיבוש לשון סינתטית אחדותית,¹⁷⁹ ולפיכך נראה שאין היא יכולה לשרת את הוויטאליזם האלים של התשוקה לשלוט בטריטוריה לאומית. ברדיצ'בסקי ביית, כאמור, את הטקסט המינורי של ספר שבחי הבעש"ט, ובשמו של סובייקט לאומי אחדותי הוא חולל טריטוריאליזציה לשונית המבטלת את הדה-טריטוריאליזציה, מקהה את ההטרוגניות של השפה החסידית ו"מנרמלת" אותה. כך נעשה הסיפור החסידני בידי ברדיצ'בסקי לסיפור לאומי טריטוריאלי המיוסד על תיאולוגיה פוליטית.

172. שם, עמ' 25.

173. שם, שם.

174. שם, עמ' 23.

175. רובינשטיין (מהדיר), ספר שבחי הבעש"ט, לעיל הערה 104, עמ' 38.

176. ברדיצ'בסקי, מחברות חזון, לעיל הערה 1, עמ' 25.

177. ברדיצ'בסקי, כתבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי): מאמרים, לעיל הערה 33, עמ' כט.

178. רובינשטיין (מהדיר), ספר שבחי הבעש"ט, לעיל הערה 104, עמ' 36.

179. אלבוים, "הבעש"ט ובנו של ר' אדם", לעיל הערה 16, עמ' 69.



מצבת קברו של גנסין בבית העלמין היהודי בוורשה