

## על מפעלה המחקרי של עדה רפפורט-אלברט

ב־17 במאי 1969, שלח חוקר החסידות והקבלה פרופסור יוסף וייס, שלימד אז בלונדון, מכתב, אחד מרבים, לפרופסור גרשם שלום בירושלים. כדרכו דן וייס עם מורו ורבו בדברי תורה ומחקר, והנושא שהעסיקו הפעם היה ספר ביבליוגרפי חדש על חסידות ברסלב. אגב הילוכו התעכב וייס על פרט מסוים וציין: 'והדבר עולה בקנה אחד עם דברי תלמידתי החשובה עדה רפפורט האומרת עפ"י סימנים אחרים ש"סדר הנסיעה" נכתב תחילה והפרק שבחיי מוהר"ן בא להוסיף על זה כמה פרטים נוספים'.<sup>1</sup>

'תלמידה חשובה' זו, ישראלית צעירה, שבקיץ 1965, לאחר סיום שירותה הצבאי, נרשמה ללימודים באוניברסיטת קולג' בלונדון (UCL), היא פרופסור עדה רפפורט-אלברט, ששלוש שנים לאחר מכן (1968) סיימה בהצטיינות את לימודי התואר הראשון בהיסטוריה יהודית. מאז ועד היום, ובמשך כארבעה עשורים של פעילות אקדמית ענפה, עדה היא לא רק חוקרת מוערכת ואהובה, אלא גם מי שתרמה תרומה חשובה ופורצת דרך לעיצוב פני המחקר החדש בשני תחומים עיקריים: החסידות, בעיקר בשלב המעבר מחבורה לתנועה, אך גם בחקר חסידויות ברסלב וחב"ד; עולמה הדתי של האישה היהודייה בתוך השבתאות והחסידות, והיחס בין מיסטיקה למגדר. ספר זה – המכנס את מבחר מחקריה הפזורים בשפה העברית (בתוספת מאמר אחד שתורגם מאנגלית) – משקף את הישגיה המחקריים בכל אחד מן הנושאים הללו והוא מוגש לה כאות של הוקרה וידידות לרגל פרישתה מהוראה פעילה.

### החסידות בראשיתה

במשך שנות דור היה מוסכם על הכול, הן על ספרות המחקר הן על ההיסטוריוגרפיה החסידית, כי הבעש"ט, מייסדה של החסידות, היה גם מנהיגה היחיד וכי הוא זה שמינה את תלמידו המובהק, ר' דוב בער המגיד ממזריץ', ליורשו. לאחר מות המגיד חלה תמורה רעיונית וחברתית שהתבטאה בפיצול ההנהגה, כאשר אחדים מתלמידי המגיד החלו להנהיג, איש איש במקומו, את עדת החסידים הקשורה בו. ערעור תמונה זו והעמדת תפיסה חדשה באשר למבנה הארגוני של תנועת החסידות בדורותיה הראשונים עומדים במרכז המאמר הפותח את הקובץ. הממצאים והתובנות העולים ממאמר זה הפכו זה מכבר למוסכמות המונחות ביסוד המחקר החדש של החסידות והם ממחישים את הפוריות שיש בשילוב של היסטוריה חברתית והיסטוריה אינטלקטואלית.<sup>2</sup>

1 נועם זדוף (מהדיר), גרשם שלום ויוסף וייס, חליפת מכתבים, 1948–1964, ירושלים תשע"ב, עמ' 381. 'דברי' עדה נדפסו בשנת 1971 במאמרה 'שני מקורות לתאור נסיעתו של ר' נחמן מברסלב לא"י', קרית ספר, 46 (תשל"א), עמ' 147–153.

2 'תנועה החסידית אחרי שנת 1772: רצף מבני ותמורה', ציון, נה (תש"ן), עמ' 183–245; נדפס שוב: דוד

בחינת עולמם של בני החוג, שפעלו בסביבתו הקרובה של הבעש"ט ועמם ניהל שיג ושיח, מצביעה על כך שמדובר באישים בעלי שאר רוח ויכולות מיסטיות, מעין אלה שבהן ניחן גם הבעש"ט. הללו, אף על פי שהושפעו מן הבעש"ט עמוקות, לא ראו בו מנהיג יחיד, דוגמת הצדיק החסידי המאוחר, אלא לכל היותר ראשון בין שווים. גם להנחה שהבעש"ט מינה את המגיד כיוורן אין יסוד במקורות התקופה, מה גם שעברו שנים אחדות מאז מות הבעש"ט ועד שנוסדה החצר החסידית בראשותו של המגיד ממזריץ'. הניסיון להסביר חלל זה ב'מלחמת ירושה', שבה נטלו חלק כביכול ר' יעקב יוסף מפולנאה ור' פנחס מקורץ, מוקשה גם הוא: האם יכלו תלמידי הבעש"ט להתעלם מ'צוואתו', שעל פיה המגיד ימלא את מקומו?!

קשיים אלה ואחרים מתפוגגים אם מכירים בכך שהבעש"ט לא היה מנהיג ריכוזי שמינה לעצמו יורש, וכמותו גם המגיד לא היה מנהיג יחיד שירש את הבעש"ט. אף על פי שהיה הכולט בין האישים שהושפעו מהבעש"ט, היה המגיד רק אחד מכמה מנהיגים שפעלו בו-זמנית. עלייתו למנהיגות, שנים אחדות לאחר מות הבעש"ט, הייתה ספונטנית והתבססה על כריזמה אישית והערצת תלמידים, שלימים יהיו מנהיגי הדור הבא של החסידות. לא זו בלבד שכמה מקורבים ותלמידים אחדים של הבעש"ט פעלו כמנהיגי חסידים במקביל למגיד ולא סרו למרותו, אלא שגם כמה מתלמידי המגיד, כמו ר' אהרן 'הגדול' מקארלין, החלו להנהיג עדה חסידית עוד בימי חייו. המסקנה המתבקשת היא:

החלוקה הכרונולוגית המקובלת והנוחה לשלושה 'דורות' בהנהגה החסידית, כלומר 'לדור' הבעש"ט, 'לדור' המגיד ול'דור' תלמידיו, היא חלוקה שרירותית ומטעה למדי. ה'דורות' חפפו זה את זה במידה רבה, ו'דור' תלמידי המגיד, שהחל עוד בחיי המגיד, ודאי שקשה להפרידו מ'דור' המגיד, שלא נמשך אלא בין שש שנים לשתיים-עשרה שנים בלבד.<sup>3</sup>

ערעור נוסף על דימוי המגיד כמנהיג יחיד וריכוזי יש בעובדה שבמזריץ' לא נוצר מנגנון פיקוח על 'סניפיה' של התנועה. אמנם, תלמידי המגיד, שהפכו למנהיגים בזכות עצמם, הוסיפו לראות בו את רבם, אך לא הרבו לבקרו ולא ביקשו את הדרכתו בכל הקשור לניהול השוטף של עדותיהם. כללו של דבר:

הבעש"ט והמגיד פעלו אפוא שניהם בתוך מסגרת הנהגה לא-ריכוזית, שהמבנה המפוצל של החסידות אחרי שנת 1772 הוא המשכה הטבעי. דווקא קיומה של מסגרת מעין זו בימי הבעש"ט והמגיד הוא שמנע משברים חריפים בהנהגה אחרי מות הבעש"ט בשנת 1760 והמגיד בשנת 1772... שהרי רשת של מנהיגים, איש איש ואנשי שלומו, פעלה כבר בימי חייהם.<sup>4</sup>

אכן, במפנה המאות 18–19 חל שינוי במבנה הארגוני של החסידות. ואולם לא היה זה מעבר מ'הנהגה שושלתית-ריכוזית להנהגה שושלתית מפוצלת', אלא דווקא התמסדותה של הנהגה

אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים תשס"א, עמ' 210–272. המאמר נדפס גם בגרסה אנגלית: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 76–140

<sup>3</sup> 'התנועה החסידית אחרי שנת 1772', עמ' 232.

<sup>4</sup> שם, עמ' 235.

כריזמטית, מופצלת ולא-תורשתית. הנהגה זו שינתה את פניה בהדרגה ולאורך המאה ה-19 יצרה רשת מסועפת של שושלות צדיקים שמקיימות מבנה שושלת-ריכוזי בתוך כל עדה. בהמשך המאמר נדונה התשתית הרעיונית שתמכה במציאות החברתית המשתנה של החסידות. הרעיון המארגן, שמקורו בקבלת האר"י, מניח שלשמת הצדיק ולנשמות החסידים הקשורים בו יש שורש משותף. בימי צמיחת החסידות הותאם רעיון דטרמיניסטי זה למבנה המפוצל של הנהגה, תוך שהוא מותיר 'מרחב מחיה' לכל אחד מן הצדיקים, ובלשונה של עדה: 'כל צדיק וצדיק מסוגל לקרב, לתקן ולהעלות רק את הנשמות הפרטיות השייכות לשורש נשמתו, והוא מותיר כר פעולה נרחב לצדיקים אחרים, שנשמותיהם גזורות משורשים אחרים'.<sup>5</sup> רעיון זה גם סיפק צידוק לחסידים חדשים שנדרו בין חצרות הצדיקים כדי למצוא את הצדיק המסוים שהם משורש נשמתו, ובה בשעה אפשר לצדיקים להרחיק מעליהם חסידים בעלי נשמות 'זרות'. בחלקו האחרון דן המאמר בשאלה, מתי וכיצד התפתחה בחסידות, המפוצלת לעדות רבות, תודעה של זהות משותפת. בעניין זה קובעת עדה כי –

רק בשנות השבעים והשמונים של המאה [ה-18] מסתמנת לראשונה הוזהות הקולקטיבית התנועתית של החסידות, וזאת דווקא בשעה שמתגבשות בה גם הוזהויות הפרטיקולאריות של מרכיביה. שני תהליכים אלה, השואבים תאוצה זה מזה, אינם אלא מגילויי התודעה העצמית המתעוררת והמתחדדת כתגובה לגירוי החיצוני של הפולמוס המתנגדי.<sup>6</sup>

המשמעות החברתית של התפתחות זו מומחשת באמצעות השוואה בין שני סיפורי התקרבות לחסידות: שלמה מימון מכאן, ונתן שטרנהרץ, תלמידו של ר' נחמן מברסלב, מכאן. בעוד שההרפתקה החסידית של מימון – גם אם הייתה קצרת ימים – לא יצרה משבר משפחתי, הרי שהתקרבותו של ר' נתן לר' נחמן הייתה כרוכה במהפך תודעתי ובוועזע חברתי, שהתבטא בלחץ משפחתי כבד שהוביל לבידודו ולניתוקו מסביבתו המתנגדת הקודמת. התגבשותה של תודעת זהות משותפת לכלל העדות החסידיות וראייתן את עצמן כמעין 'תנועה', הייתה תגובת נגד למאבקם של המתנגדים בכלל החסידים, ללא הבדל מנהיג או עדה. באופן פרדוכסלי, דווקא בנסיבות אלה גבר גם הצורך בבידול פנימי ובשרטוט הגבולות בין מרכיבי הפרטיקולריים של התנועה. ובלשונה של עדה:

התגבשות ה'פנים' החסידי כחטיבה מוגדרת, בלחץ הפולמוס מבחוץ, הובילה בהכרח לחידוד תודעתה העצמית של חטיבת ה'פנים' כתופעה מורכבת, ולהיבדלותם השיטתית והמודעת של מרכיביה זה מזה.<sup>7</sup>

לתרומתה של עדה למחקר החסידות בימי צמיחתה יש להוסיף גם את מאמרה באנגלית 'אלוהים והצדיק כשני מוקדי הפולחן החסידי'.<sup>8</sup> במאמר זה חולקת עדה על תפיסת הדבקות החסידית כפי

5 שם, עמ' 260.

6 שם, עמ' 264.

7 שם, עמ' 268.

<sup>8</sup> 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, 18

## מבוא

שהוצגה במאמרו הקלאסי של גרשם שלום, ומראה שהדבקות בצדיק הופכת לנקודת התלכדות חברתית משמעותית, שמייחדת את החסידות מכל זרם 'חסידי' אחר שקדם לה (כגון החסידים המקובלים). אמנם, הבעש"ט וחוגו דומים בגישתם האליטיסטית לחסידים 'הישנים', אך מסוף המאה ה-18 ואילך, שעה שמוסד הצדיק כבר התבסס היטב, אין עוד 'סתם' חסיד, אלא רק חסיד של רבי מסוים. הדבקות בצדיק היא הדרך החדשה לדבוק באל.

## חסידות ברסלב

במחקרה על תולדות החסידות גילתה עדה עניין מיוחד בחסידות ברסלב, שעליה היא גם כתבה את עבודת הדוקטורט שלה. עיקרה של עבודה זו הוקדש לבירור התגבשותה של מנהיגות חסידית ללא צדיק.<sup>9</sup> השפעתו של יוסף וייס, מורה המובהק של עדה, שעסק רבות בחסידות ברסלב, ניכרת במחקרה שלה, שמשלבים, כדרכה, היסטוריה חברתית ורעיונית, ומתאפיינים בלמדנות, מעוף ומבט מקורי.

בין מחקרי ברסלב של עדה בולט מאמר באנגלית (שלא נכלל בקובץ זה) על מנהג הווידוי בחוגו של ר' נחמן. מנהג זה, של וידוי בפני הצדיק כדרך של כפרה על חטאים (בעיקר חטאים מיניים), נחשב מאוחר יותר לאחד מסמלי הזהות הברסלבית, אך הפך מושא לביקורת בשל דמיונו לטקסי התשובה הנוצריים. בעוד המסורת היהודית, כפי שהתגבשה בדורות שקדמו לחסידות, ראתה בתלמיד חכם שבפניו נמסר הווידוי, מעין מדריך היודע להנחות את המתוודה בדבר ה'תיקונים' שעליו לעשות כדי לזכות בכפרה, המסורת הברסלבית קבעה שבעצם הווידוי בפני הצדיק יש משום כפרה על החטא. מליקוט המקורות הברסלביים מתברר, כי היה זה ר' נחמן עצמו שהפסיק מנהג זה, עוד קודם שעבר לברסלב (1802), ואפשר להניח שהדבר קשור בביקורת כלפיו מצד צדיקי זמנו.<sup>10</sup>

מאמר נוסף מברר את משמעותם וגלגוליהם של כמה מושגים שרווחו בתודעתו העצמית של ר' נחמן: 'קטנות', 'פשיטות' ו'בחינת איני יודע'.<sup>11</sup> 'גדלות' ו'קטנות' משמשים בהגות החסידית כדי לתאר שני קטבים בעולמו הרוחני של הצדיק: הדבקות האקסטטית באל מכאן, וה'נפילה' ממצב זה מכאן. מצב ה'קטנות' נתפש כרע הכרחי משני טעמים: הדבקות המתמדת אינה אפשרית לבשר ודם, ולפיכך ניתן לראות בנפילה מעין ירידה לצורך עלייה; מצב ה'קטנות'

Gershon D. Hundert (ed.), *Essential Papers on* שוב: המאמר נרפס שוב: (1979), pp. 296–325  
*Hasidism: Origins to Present*, New York 1991, pp. 299–329

9 'The Problem of Succession in the Hasidic Leadership with Special Reference to the Circle of R. Nachman of Braslav', A Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy at the University of London, 1974, 491 pp.

10 'Confession in the Circle of R. Nahman of Braslav', *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 1 (1973–1975), pp. 65–96  
ראו: אברהם יצחק גרין, בעל היסורים: פרשת חייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, עמ' 378–379.

11 "קטנות", "פשיטות" ו"איני יודע" של ר' נחמן מברסלב, *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, Presented to A. Altmann*, Alabama 1979  
החלק העברי, עמ' ז-לג.

מתפרש גם כירידה של הצדיק – מוחשית ורוחנית – אל אנשי ההמון, כדי שיוכל למלא את שליחותו החברתית בקרבם ולהעלותם למדרגתו. מתיאורי נסיעתו של ר' נחמן לארץ ישראל עולה, שמצב ה'קטנות' לבש אצלו אופי קיצוני ביותר: הוא לבש קרעים, העמיד פני בור ועם הארץ והתנהג במכוון בדרך שעוררה את לעג הבריות. על ההנחות הרעיוניות שעמדו ביסוד התנהלות זו כתבה עדה:

בהתאם עם התפיסה לפיה מצבי קטנות וגדלות שניהם מצבים יחסיים, ויש להבחין בהם דרגות שכלול רבות ושונות, העמיד ר' נחמן את מידת קטנותו ביחס ישיר עם עוצם גדלותו. ככל שהייתה מדת קטנותו רבה יותר והסבל וההשפלה שסבל בעטיה גדולים עד לאין שיעור, כן גברה 'גדלותו' והגיעה לממדים, שאף אותם אי אפשר לשער.<sup>12</sup>

ואכן, כפי שהעידו תלמידיו ר' נחמן בשמו, ה'גדלות' שהשיג במהלך נסיעתו לארץ ישראל הייתה 'מופלגת עצומה ועליונה'. מדרגה נעלה כזו לא היה יכול להשיג אלמלא ה'קטנות' שקדמה לה. אלא שבכך לא מתמצה התפקיד שמילאה ה'קטנות' בעולמו של ר' נחמן. בהמשך התיאור של נסיעתו לארץ ישראל נמסר מפיו, כי בעת ששהה באיסטנבול הוא ניצל ממוות הודות לביזיונות שספג כאשר נהג ב'קטנות'. בעקבות עדות זו סוקרת עדה אסונות שונים שאירעו בחיי ר' נחמן ואשר התפרשו על ידו כעונש מידי שמים. כאן מתגלה היבט נוסף של ה'קטנות': העילה לעונשים אלה היא, למרבה הפרדוקס, המעשים הזרים והמסתוריים שהיה חייב לעשות כחלק משליחותו כצדיק חסידי.

את תודעת ה'קטנות', שאפיינה את ר' נחמן בראשית דרכו, החליף בשלב מסוים בחייו מצב תודעתי אחר – 'פשיטות'. מתברר, שבמונח זה כוונתו היא, בין השאר, למצב שבו הוא מנוכר לתורה ומנותק ממנה. אך כיצד יכול הצדיק להתקיים בעולם ללא תורה ומצוות? עדה דנה ברעיונות שהגה ר' נחמן כדי להתמודד עם שאלה זו ואגב כך נחשפת הזיקה בין הגות זו ובין חוויית נסיעתו לארץ ישראל.

לבסוף נבחנת משמעות המושג 'איני יודע' בעולמו. על פי פשוטו מבטא מושג זה את חוסר יכולתו של ר' נחמן לומר תורה לחסידיו ואת הרחקתם מעל פניו. ואולם מאוחר יותר הצטרף לכך פירוש אחר, מרחיק לכת ואף מפתיע: מדרגת 'איני יודע', שמשקפת לכאורה ירידה, היא למעשה הישג נעלה אף יותר מהשגת 'גדלות' – שכן תכלית הידיעה היא אי הידיעה עצמה. עדה משחזרת את התפתחות הרעיון הזה על גלגוליו השונים ומגיעה למסקנה כי –

רק בתקופה מאוחרת יותר, בסביבות תקס"ג וסמוך להשתקעותו בברסלב, נוסף לחוויית 'איני יודע' של ר' נחמן המימד החדש של היותה גם השגתו הגדולה ביותר... וכך, הנסיון שהיה בראשיתו אפשרות רחוקה אך מאיימת, ונעשה בהדרגה לחובה יומה ולאמצעי, הפך בסופו למטרה הנעלה ולהשג הגדול כשלעצמו.<sup>13</sup>

12 שם, עמ' ה.

13 שם, עמ' כו.

## מבוא

מאמר נוסף המוקדש לר' נחמן עוסק בהשוואה ביקורתית של שני המקורות העיקריים שמתארים בפירוט את נסיעתו לארץ ישראל בשנת 1798: 'סדר הנסיעה', שנדפס בספר שבחי הר"ן; ו'נסיעתו לא"י', שנדפס בחלק הראשון של ספר חיי מוהר"ן.<sup>14</sup> עדה קובעת כי שני התיאורים נבעו מעטו של ר' נתן מנמירוב, תלמידו של ר' נחמן, אך נכתבו בפרקי זמן שונים – הראשון בין 1810 (שנת פטירתו של ר' נחמן) ל-1815, ואילו השני נכתב בשנת 1822, היא השנה שבה ר' נתן עצמו נסע לביקור של כמה חודשים בארץ ישראל. שאלה אחרת היא טיב המקורות שמהם שאב ר' נתן את המידע שעליו התבסס תיאורו. מתברר כי המקור העיקרי היה ר' שמעון, ידידו הקרוב של ר' נחמן שגם התלווה אליו במסעו. מאמר זה הוא דוגמה מעולה לבירור ביבליוגרפי לכאורה, אך כזה שעולות ממנו גם מסקנות המסייעות לשחזור ההיסטורי.<sup>15</sup>

## חסידות חב"ד

המאמר 'הגיוגרפיה עם הערות שוליים: סיפורי שבחים וכתובה היסטורית בחסידות', פורסם באנגלית בשנת 1988 ומופיע כאן לראשונה בתרגום עברי.<sup>16</sup> זהו מאמר פורץ דרך בשדה המחקר הפורה של הספרות החסידית ההגיוגרפית והוא גם מצוטט לרוב. המאמר מתמקד במפעלו החסידוגרפי של ר' יוסף יצחק שניאורסון (הריי"ץ), האדמו"ר השישי של חב"ד, שהיה בעל עט סופרים קלה ופרסם חיבורים פסבדו-היסטוריים רבים. עדה מוכיחה כי הריי"ץ היה קשוב לשאלות שהועלו במחקר המדעי הביקורתי של החסידות וניסה להשיב עליהן בדרכו שלו. זו גם הסיבה לכך שהוא תמך באותנטיות של מסמכי 'גניזת חרסון' על אף שזיפם הוכח בצורה נחרצת.

עדה מצביעה על שורה ארוכה של חללים בהיסטוריה של החסידות, שאיגרות חרסון המזויפות, ובעקבותיהן גם הריי"ץ, ניסו למלאם. כך, למשל, דמותו האגדית של אדם בעל שם, המוצגת בחלקו הראשון של ספר 'שבחי הבעש"ט' כמקור ה'כתבים' והידע המאגי שעליהם הסתמך הבעש"ט, מקבלת חיים משלה בגניזה המזויפת, שם נמצאות אגרות שהוא ובנו חתומים עליהן. כישלונם לכאורה של צאצאי הבעש"ט והמגיד ממזריץ' לרשת מאבותיהם את ההנהגה הריכוזית כביכול של התנועה החסידית כולה מתורץ אף הוא במכתבים אלה ובכתבי הריי"ץ, אף ש'כישלון' זה אינו אלא פרי ההתבוננות בחסידות המאוחרת, שכבר שינתה את פניה והפכה את ההנהגה השושלתית לסימן ההיכר שלה. היבטים נוספים של החסידות המאוחרת – כמו מוסד הצדיק והחצר החסידית – הושתלו אף הם בצורה אנכרוניסטית באגרות חרסון המזויפות, ומצאו את ביטויים ב'שיחזורי' ההיסטוריה החסידית והחבד"ית מפרי עטו של הריי"ץ.

14 'שני מקורות' (לעיל, הערה 1).

15 מחקרים אחרים של עדה שעוסקים בברסלב ולא נכללו בספרנו הם: 'הערות למאמרו של י' ליבס [על התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב], ציון, 46 (תשמ"א), עמ' 346–351; 'התפשטות מרחב התפילה בחסידות ברסלב', שמעון [אברמסקי] – חגיגת יום הולדת 90, [2006], עמ' 10.

16 'Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism', *History and Theory*, 27 (1988), pp. 119–159

שניים ממחקריה המאוחרים של עדה על חב"ד פורסמו באנגלית ואינם נכללים בכרך זה.<sup>17</sup> שניהם עוסקים במעמד הבולט שהוקנה לאישה החסידה בהגותם ובפעילותם של שני אדמו"רי חב"ד במאה ה-20 – הריי"ץ וחתנו, הרבי השביעי והאחרון, מנחם מנדל שניאורסון. מתברר כי בעולמם ניכר עילוי חסר תקדים בתפיסת האישה כחסידה מן המניין ובתפקידים שיוחדו לה, עד כדי השוואת יכולותיה הרוחניות לאלה של הצדיק. עדה בוחנת גישה חדשנית זו בזיקה לעולמם של אדמו"רי חב"ד הקודמים, לנסיבות ההיסטוריות שבהן פעלו הריי"ץ וחתנו, ולהשקפותיהם המשיחיות. התמורה מרחיקת הלכת ביחסה של חסידות חב"ד למעמד הנשים, תמורה שאין דומה לה באף חסידות אחרת, ממחישה את הפתיחות המאפיינת חסידות זו בהתמודדותה עם אתגרי המודרנה.

### חסידות והשכלה

בכתב יד שנמצא בארכיון במוסקבה, נכלל חיבור קצר מאת מחבר עלום שם, שכותרתו 'שאלות ותשובות על דרך שאלתיאל ויהודע'. חיבור זה זכה למהדורה ביקורתית מופתית בידיה של עדה.<sup>18</sup>

עדה הקדימה למהדורה מבוא מפורט שבו היא דנה בטיבו של כתב היד ובוהותו של המחבר. תוכנו של החיבור וסגנונו, כמו גם העמדות העקרוניות המובעות בו, מצביעים על זיקת המחבר לבית מדרשו של המשכיל המפורסם אליעזר צבי צווייפל. החיבור עצמו אינו אלא שבע שאלות ותשובות על מנהגי החסידות, ולמעשה כתב סנגוריה על החסידות, מעין זו המאפיינת את חיבורו הידוע של צווייפל 'שלום על ישראל' (1868–1870). הוויכוח מתנהל בצורת דיאלוג בין שתי דמויות בדויות: שאלתיאל, המקשה על החסידות, ויהודע המשיב על קושיותיו. שאלתיאל מצביע על מנהגים שונים שפשוטו בקרב החסידים וטוען שאין להם אחיזה במסורת. בכלל אלה הוא מונה את ההיתר שנטלו לעצמם הצדיקים לאסוף כסף ממאמיניהם ואת המנהג להניח כמה זוגות תפילין. ואילו יהודע מצביע על מקורות שונים, שיש בהם כדי להצדיק את אותם מנהגים.

הוויכוח מלווה בהערות שוליים מפורטות שבהן השלימה עדה את כל החסר בהפניות לחיבורים שעליהם מסתמך יהודע; הצביעה על מקבילות בחיבוריו של צווייפל והעמידה את הוויכוח בתוך הקשריו הרחבים, דהיינו הפולמוס שניהלו המתנגדים והמשכילים עם החסידות.

<sup>17</sup> 'The Emergence of a Female Constituency in Twentieth-Century Habad Hasidism', David Assaf and Ada Rapoport-Albert (eds.), *Let the Old Make Way for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry, Presented to Immanuel Etkes*, Jerusalem 2009, pp. 7\*–68\*; 'From Woman as Hasid to Woman as "Tsadik" in the Teachings of the Last Two Lubavitcher Rebbes', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 435–473

<sup>18</sup> 'איזה שאלות ותשובות על דרך שאלתיאל ויהודע: סנגוריה משכילית על החסידות בכתב יד עלום שם מבית מדרשו של אליעזר צבי צווייפל', דוד אסף ואחרים (עורכים), מוילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים תשע"ב, עמ' 122–71.

## מבוא

כאלה הן למשל הערותיה המפורטות על מנהג ה'שירים' או על המנהג החסידי להניח שני זוגות תפילין, שהם בגדר מאמרונים קטנים העומדים בפני עצמם.<sup>19</sup>

## חסידות ומגדר

שאלה שעדה חזרה ונדרשה אליה במחקריה היא מקומן של הנשים במסגרת הזרמים המיסטיים ביהדות. מבט השוואתי מלמד, כי בעוד שבנצרות, ובמידה מסוימת גם באסלאם, נשים בעלות יכולות מיסטיות זכו להכרה, הרי שהחברה היהודית המסורתית לא הניחה לנשים שכאלה בקעה להתגדר בה. כלל זה הופר, לכאורה, עם הופעתה של החסידות. החוקר שמואל אבא הורודצקי – בעצמו בן למשפחת צדיקים, שפיתח תפיסה הרואה בחסידות תנועה בעלת פוטנציאל רוחני להתחדשות האומה היהודית בארצה – אף קבע בחיבוריו, כי בדורותיה הראשונים של החסידות זכו הנשים למעמד של 'שוויון גמור'. טענה זו שימשה לעדה נקודת מוצא לבחינה מפורטת וביקורתית של מעמד הנשים בחסידות.<sup>20</sup>

הורודצקי מנה כמה ביטויים למעמדן השוויוני של הנשים בחסידות: שיפור מעמדן בקהילה וחיווק חיי המשפחה, בכך שיצרה שיתוף בין האיש לאשתו בויקתם השווה לצדיק; פתיחת שערי הלמדנות בפני האישה, בכך שבחסידות נוצר קורפוס ספרותי נרחב המיועד לנשים; בנסיבות ייחודיות התאפשר לנשים לעלות בקודש אף למדרגת צדיק – 'אם ראויה היא לכך, אין מעצור על דרכה זו', והדוגמה לכך היא 'הבתולה מלודמיר'.<sup>21</sup>

עדה הפריכה טענות אלה אחת לאחת: לא רק שהחסידות לא היטיבה את מעמד האישה, אלא שבמובנים מסוימים אף הרעה אותו. בימי צמיחת החסידות אף נתפסה התנועה החדשה, במידה רבה של צדק, כמערערת של מוסד הנישואין בכך שיצרה לגבר הנוסע אל הרבי מעין משפחה חלופית; הספרות החסידית אף היא לא כוונה בהכרח לנשים, ולפחות עד המאה ה-20 לא התפתחה בחסידות אידאולוגיה של השכלת נשים לשמה, שכן הנשים סווגו מניה-וביה כשייכות לחטיבת "עמי הארצות", שספרות הדרוש החסידית, הכתובה עברית, מעולם לא פנתה אליהן, בעוד ספרות השבחים העממית, שנדפסה בחלקה גם בלשונן – יידיש, נפוצה רק עשרות שנים

19 שם, הערות 24 (עמ' 101–104), 51 (עמ' 111–113).

20 'על הנשים בחסידות, ש"א הורודצקי ומסורת הבתולה מלודמיר', צדיק ועדה (לעיל, הערה 2), עמ' 496–527. מאמר זה נדפס לראשונה באנגלית: 'On Women in Hasidism, S.A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition', *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 495–525. ותורגם גם לצרפתית: 'Les femmes dans le Hasidism: S.A. Horodecky et la vierge de Ludmir', Esther Benbassa (ed.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris 1997, pp. 163–200. המאמר בעברית אינו רק תרגום אלא כולל בתוכו הרחבה משמעותית. השלמות נוספות – עשרים שנה לאחר פרסום המאמר המקורי באנגלית – יש בפתח ובסיום מאמרה: 'The Emergence of a Female Constituency in Twentieth-Century Habad Hasidism' (לעיל, הערה 17), עמ' 7–14\*, \*56–59\*.

21 צדיק ועדה, שם, עמ' 498.

אחרי תקופתה הפורמטיבית של החסידות.<sup>22</sup> הטענה העיקרית של הורודצקי – שהחסידות הכילה אפשרות של מנהיגות צדיקית-נשית – נדחת על ידה מכל וכל.

אמנם אין להטיל ספק בקיומן של נשים יוצאות דופן בתולדות החסידות – כולן אימהות, נשים או בנות של צדיקים, אך 'השאלה היא אם תופעה זו של נשים מנהיגות בזכות עצמן השתלבה אי פעם באידאולוגיה ובארגון החברתי של התנועה החסידית והאם נחשבה לגיטימית. התשובה לשאלה זו שלילית בהחלט'.<sup>23</sup>

בבקשה להמחיש טענה זו הקדישה עדה בחינה ביקורתית של המסורות על חנה רחל ורברמכר, שכונתה 'הבתולה מלודמיר'. על פי המסופר זכתה אישה זו למעמד של צדיק חסידי לכל דבר וניהלה 'חצר' משל עצמה. בעקבות התערבותו של הצדיק מרדכי מצ'רנוביל, שחשד שנשמת צדיק התגלגלה לגופה, היא נאלצה להינשא ובכך בא הקץ על פעילותה כצדיק. לימים היא התגרשה ועלתה לארץ ישראל. על אף העובדה שרוב המסורות שהשתמרו על חיי 'הבתולה' הן מאוחרות ונושאות אופי הגיוגרפי, אין להטיל ספק באמיתות הבסיסית של סיפור חייה. אך בניגוד להורודצקי, שסבר כי סיפורה של 'הבתולה' הוא עדות להצלחת אישה לטפס לצמרת ההנהגה הדתית, וממילא יש בו כדי לתמוך בקביעתו בדבר שוויון גמור בין הנשים לבין הגברים בחסידות, טענה עדה, שפרשה זו משקפת דווקא כישלון מוחלט:

פרשה זו היא בגדר היוצא מן הכלל המעיד יותר מכל על הכלל: תביעתה של אישה לכתר מנהיגות רוחנית לא הוכרה מעולם כלגיטימית בחסידות, כפי שלא הוכרה במרבית האסכולות הידועות לנו בתולדות המיסטיקה היהודית. סיפור הבתולה מלודמיר הוא סיפורה של סוטה חברתית, שכישלונה משרת היטב את האינטרס השמרני... הכישלון מבצר דווקא את הגבולות שאותם רצתה הבתולה לחצות, וודאי שאיננו ממוטט אותם.<sup>24</sup>

מאמר זה זכה לתהודה כפורץ דרך בחקר מעמד האישה בחסידות. הוא צוטט רבות והיה נקודת מוצא למחקרים נוספים, שמקצתם לקחוהו לכיוונים אחרים לחלוטין.<sup>25</sup> הדיון סביב מאמרה החזיר את סיפור 'הבתולה' גם לשיח הציבורי. באנגלית פורסם ב-1991 רומן בשם *They Called Her Rebbe* מאת גרשון וינקלר; בניו-יורק הוצג בשנת 1996 מחזה מוסיקלי בידידיש שחיברה מרים הופמן; ושנה לאחר מכן הוצג בתיאטרון החאן הירושלמי המחזה 'הבתולה מלודמיר', שנכתב על ידי יוספה אבן שושן. ספרו של נתניאל דויטש *The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman and Her World*, שפורסם בארה"ב בשנת 2003, הופיע גם הוא על רקע השיח המתעורר בחסידות ומגדר. בשנים האחרונות אף התמסד מנהג של נשים דתיות פמיניסטיות, שראות ב'בתולה' דמות מופת ועולות לקברה שבהר הזיתים ביום השנה לפטירתה.

22 צדיק ועדה, עמ' 505.

23 שם, עמ' 508.

24 שם, עמ' 513.

25 Nathaniel Deutsch, *The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman and Her World*, Berkeley 2003; וראו את ביקורתה העדינה של עדה במאמרה: 'The Emergence of a Female Constituency in Twentieth-Century Habad Hasidism' (לעיל, הערה 17), עמ' 9\*, הערה 8.

שבתאות, פרנקיזם ומגדר

על אף שהשבתאות קדמה לחסידות, עיסוקה של עדה במעמד הנשים בתנועה זו הוא פרי מחקר המאוחרים יותר. כאמור, בנצרות ובאסלאם יכולות היו נשים בעלות נטיות מיסטיות לזכות במעמד של קדושות או מורות רוחניות, בין השאר בשל הפרישות המינית שאפשרה להן לחרוג ממעמדן הנשי ומן השיוך המגדרי. ביהדות, לעומת זאת, רק פרישות מינית של גברים הוכרה כאמצעי להתקדשות, ואילו פרישות נשים נתפסה כפריצת גבול וערעור הסדר והמוסר. על רקע זה בולט החידוש המהפכני ביחסה של השבתאות אל הנשים. לנושא זה הקדישה עדה מחקר מקיף, שהוא כספר העומד בפני עצמו.<sup>26</sup> מסקנתה היא, כי דווקא בשבתאות, לראשונה בתולדות המיסטיקה היהודית, התפתחה אידאולוגיה המתייחסת אל הנשים כשוות ערך לגברים. אמנם, אידאולוגיה זו ויישומיה החברתיים הגיעו למלוא פיתוחם רק כאשר הפכה השבתאות לכת, אך ניצניהם ניכרו כבר בראשיתה.

הגילוי הראשון של המפנה במעמד הנשים בשבתאות היה השתתפותן בשיעור גבוה בתופעת הנבואה ההמונית. במאמר הובאו עדויות רבות על נשים המתנבאות על שליחותו המשיחית של שבתי צבי. ההתנבאות הנשית הייתה רק חלק מתופעה נרחבת של גברים ונשים, נערים ונערות שנתקפו בטרנס אקסטטי שבמהלכו הכריזו על שבתי צבי כמשיח. התפרצויות נבואה אלה הרשימו את כל מי שחזה בהן ונתפסו כראיה המאמת את משיחותו של שבתי צבי. משקל מיוחד ייחסו הבריות לנבואת נשים, שבמהלך הטרנס הנבואי גם הוציאו מפייהן דברי קבלה שאותם אין הן אמורות לדעת. נבואות נשים מעין אלה נמשכו גם לאחר ששבתי צבי המיר את דתו, הן בקרב המאמינים הנסתרים הן בחצרו של יעקב פרנק. את הדיון בתופעה זו סיכמה עדה בשורות הבאות:

עצם רציפותה ותפוצתה הרבה של תופעת הנבואה הנשית בשבתאות, מראשיתה ועד לדעיכתה... מלמד על היותה מתכונותיה המהותיות של התנועה ולא ביטוי סתמי לנסיבות שבאקראי. זאת ועוד: ההכרה הלא מסויגת בכוח הנבואה של הנשים, הצולח עליהן עם פרוס העידן המשיחי, היה בו משום הערכה מחודשת של עצם מהותן, וזו אפשרה לנביאות התנועה השבתאית לקנות להן עמדות סמכותיות בשורותיה.<sup>27</sup>

נבואת הנשים בשבתאות לא צמחה בחלל ריק אלא ינקה מתקדימים המעוגנים בהקשרים היסטוריים, ובהם בלטה במיוחד התופעה של נשים שהתנבאו במהלך התסיסה המשיחית שפקדה את אנוסי ספרד בשנים שלאחר הגירוש. עדה הצביעה על הזיקה הברורה בין שני הגילויים הללו, שכן אנוסים רבים היגרו לארצות האימפריה העות'מאנית והשתלבו בקהילות שבהן קמו לימים מרכזים שבתאיים. כמו כן הצביעה עדה על עדותו של חיים ויטל, המתאר את פעילותן

26 'על מעמד הנשים בשבתאות', רחל אליאור (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה – משיחות, שבתאות ופראנקיזם (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז-יז), א, ירושלים תשס"א, עמ' 143-327. מאמר זה היה המסד לספרה באנגלית: *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi, 1666-1816*, Oxford 2011

27 שם, עמ' 178-179.

החזיונית-מאגית של נשים לא מעטות בקהילות ארץ ישראל ובדמשק במחצית השנייה של המאה ה-16. אלא שכל התקדימים הללו אין בהם כדי להאפיל על החידוש המהותי שחל במעמד הנשים בשבתאות. לחידוש זה היו שני ביטויים עיקריים: ראשית, השבתאות העצימה את כוחן של הנשים בשתי דרכים הפוכות: מחד גיסא, בביטוייה האנטינומיים על דרך פריצת גדרי עריות, כשפייסת העבירות כמעשי תיקון אפשרה לנשים ליטול חלק פעיל ואף מרכזי בעשייה הדתית; ומאידך גיסא – ואף זאת בניגוד למסורת הרבנית – ביחסה החיובי לנשים בתולדות או פרושות, שפרישותן המינית הקנתה להן יכולת נבואה ומעמד מרכזי בחוגים שבתאיים; שנית, מראשיתה של השבתאות קבע נתן העזתי שהמבחן הדתי העיקרי איננו קיום המצוות אלא האמונה בשבתי צבי, ובכך קידם את מעמדן הדתי של הנשים, שאמנם הודרו מקיום מרבית המצוות המעשיות אך לא נבדלו מן הגברים בלהט אמונתן.

מעדויות רבות שהובאו במאמר עולה כי דווקא לנשים הייתה זיקה פעילה לשבתאות, ובמיוחד בשלב הכיתתי שלה. ההשתייכות לכת העצימה את מעמדן ואת הדימוי העצמי שלהן. את כוח המשיכה של הנשים לשבתאות יש להבין לא רק על רקע הסטת הדגש מקיום מצוות לאמונה והפיכת התיקון על ידי מצוות לתיקון על ידי עבירות, אלא בעיקר כתוצאה של כיווני מחשבה חדשים.

כבר בשלב מוקדם הכריזו שבתי צבי שהוא מבקש לשחרר את הנשים מן הקללה הרובצת עליהן בשל החטא הקדמון ומשעבודן לבעליהן, שנתפס בעיניו כחלק מן הקללה הקדומה. כיצד ניתן להסביר הצהרה כה מהפכנית? עדה הפנתה את תשומת הלב לאופי החברה שבה חי שבתי צבי. קהילות הבלקן, ובהן איזמיר, שבה גדל שבתי צבי, התאפיינו בחוסר יציבות ניכר. גלי ההגירה לאימפריה העות'מאנית, בעקבות גירוש ספרד, גרמו לפירוק משפחות ולניידות מתמשכת בתוך תחומי האימפריה. המפגש עם התושבים היהודים המקומיים גם הוא עורר מחלוקות. הפיצול החברתי היה רב, ולצד תהליך השיקום הוסיפה תודעת המשבר ללוות קהילות אלה במשך כמה דורות. זאת ועוד, בחברה האנוסית, נשים מילאו תפקיד חשוב בשמירת הזיקה ליהדות ועל כך מעידים תיקי האינקוויזיציה. ניתן אפוא לשער שמעמדן המרכזי של הנשים לא בהכרח עורער גם לאחר שהמגורשים הגיעו לאימפריה העות'מאנית ונקלטו בה.

מה היו המקורות הספרותיים והעיוניים שיכלו להזין את המפנה ביחס לנשים בשבתאות? מקור מרכזי, ששבתי צבי הרבה לעסוק בו, הוא 'ספר הקנה', חיבור ימי-ביניים המציע טעמים למצוות על דרך הקבלה. המחבר האנונימי של ספר זה מותח לכאורה ביקורת חריפה על היחס המפלה של ההלכה כלפי נשים. אמנם, מטרתו בסופו של דבר היא לאשש את העמדה השמרנית ולהדיר את הנשים ממצוות בהסתמך על שיקולים קבליים, ואולם עצם הביקורת על ההלכה, המסתייעת בנימוקים הלכותיים מן הספרות הרבנית, הייתה עשויה לחדד את רגישותו של שבתי צבי לבעייתיות מעמד הנשים. מקור השפעה אפשרי נוסף הוא הרעיון האפוקליפטי, שמקורו בספרי הנביאים ובספרות חז"ל, שבאחרית הימים ישתנו ואף יתהפכו סדרי עולם. במסורת הקבלית מתבטאת הפיכת יוצרות זו בהתגברות כוח הנקבה, וממדרשים שונים אף עולה האפשרות, שבימות המשיח תתגלה תורה חדשה, המצוות יתבטלו והאיסורים יותרו. רעיונות מעין אלה הזינו את שבתי צבי, שראה עצמו כמי שמוביל את עמו אל העידן המשיחי.

עדויות נוספות מלמדות על יחסו החריג של שבתי צבי לנשים: הוא הקיף עצמו בנשים,

התייחד עם נשים נשואות, ובכלל זה עם גרושותיו שלו, והעניק לנשים תפקידים בטקסים מוזרים שערך. הרקע וההסבר לאירועים אלה ודומיהם הוא אמונתו של שבתי צבי, שבעידן הגאולה מתבטל החטא הקדמון וכתוצאה מכך הנשים משתחררות משעבודן.

המגמה השוויונית, המקבילה את מעמד הנשים למעמד הגברים, הגיעה לשיאה בגלגול הפרנקיסטי והתבטאה הן בתפיסתו של יעקב פרנק את מערכת הכוחות האלוהיים הן בארגון 'החצר' שלו. לשיטתו, בעולמות העליונים יש תפקיד מרכזי ל'אח הגדול', שעומד לפני האלוהים ולידו בת זוג המכונה 'מלכה', 'בתולה' או 'עלמה'. 'האח הגדול' מוקף בישויות מטפיזיות הנחלקות באופן שוויוני לזכרים ('אחים') ונקבות ('אחיות'). העיקרון של הקבלה שוויונית בין זכרים לנקבות נשמר גם במבנה החצר של פרנק, וההקפדה על איזון סימטרי בין שני המינים באה לידי ביטוי, בין השאר, בטקסים הביזאריים שיום פרנק שבהם נטלו גברים ונשים חלק שווה ומקביל.

בצד המגמה השוויונית המקפידה על הפרדה בין המינים התקיימה בחצרו של פרנק גם מגמה של טשטוש הבחנה זו. הדבר בא לידי ביטוי בכך שפרנק הקיף עצמו בנערות חוגרות נשק ששימשו לו מעין משמר כבוד. תופעה זו נשנתה גם בעת הלוויה המפוארת של פרנק, כאשר עשרים נשים מ'משמר האמונות' הקיפו את הכרכרה של אווה, בתו של פרנק. המגמה השוויונית הגיעה לשיאה כאשר פרנק החל לפתח את רעיון 'העלמה הגואלת' – דמות נשית משיחית האמורה למלא תפקיד מרכזי בהבאת הגאולה – ובמקביל טיפח פולחן סביב אווה, בתו 'הבתולה'. עדה הצביעה על המקורות שמהם ניוון פרנק, הן בספרות הקבלה הן בפולחן הנוצרי סביב דמותה של מריה.

בבואה לסכם את חיבורה על מעמד הנשים בשבתאות הצביעה עדה על שתי מגמות יסוד מנוגדות שעיצבו את 'חזון גאולת הנשים':

האחת היא המגמה השוויונית, המקבילה את הנשים לגברים ומזמנת אותן כציבור בפני עצמו ליטול חלק פעיל בפולחן הדתי... השנייה היא המגמה הליברטינית, החותרת לפריקת עול המסורת וההלכה, גם, ואולי בעיקר, בתחום יחסי האישות.<sup>28</sup>

המגמה הליברטינית, פורקת העול, סבורה עדה, היא שגרמה ל'דעיכתה של המהפכה הנשית השבתאית'. קביעה זו מתבהרת כאשר נדונה השאלה שעולה מאליה: מדוע לא גלשה מהפכה זו אל החסידות, שהייתה שותפה למורשת הקבלית של השבתאות ואף סיגלה כמה מדפוסי הנהגתה.

התורה החסידית, הסובבת כולה סביב יחסי המנהיג הכריזמטי וציבור מאמיניו, הדגישה במפורש את חשיבות זיקתו של ה'ראש' הרוחני ל'גוף' ההמוני, כלומר ראתה בעולם הגשמי, הארצי – תחומן המסורתי של הנשים – זירת פעולה מרכזית וחיונית, שיש למשוך עליה את השפע האלוהי. בכך סיפקה החסידות לכאורה מסגרת רעיונית נוחה ביותר לקליטת הנשים כחברות שוות מעמד בחטיבת ה'גוף' – החסידים ה'המוניים', ועקרונית יכלה לספחן אפילו לחטיבת

### על מפעלה המחקרי של עדה רפפורט-אלברט

המנהיגים הרוחניים, שכישויהם נחשפו באורח ספונטני, ולא נאמדו בקני המידה המסורתיים של השכלה תורנית גבוהה. אף על פי כן הרחיקה החסידות את כלל הנשים משורותיה.<sup>29</sup>

את ההסבר להתרחקותה של החסידות מאידאל השוויון מצאה עדה בעובדה ש'הניסיון השבתאי השאיר משקע עמוק של חרדה מפני פריצת גדרי עריות – הפקרות מינית שנכרכה בתודעה עם מתן דרור לכוחות הרוח הנשיים'.<sup>30</sup> משמעות הדבר היא, שאחד המאפיינים הבולטים של המהפכה השבתאית ביחס לנשים הוא גם זה שמנע את חדירתו לתחומי היהדות הנורמטיבית. קריאה לשחרור הנשים, העומדת אף היא בסימן מהפכת המגדר השבתאית, עומדת במרכז כתב יד שכותרתו 'דבר מה אל המין הנשי' ומוצאו בפראג של ראשית המאה ה-19. החיבור, שנכתב בגרמנית-יהודית, זוכה למהדורה ביקורתית מוערת ומתורגמת לעברית.<sup>31</sup> במבוא מתבררים לא רק לשונו ותוכנו של החיבור אלא גם זהותו של המחבר, שאותו זיהה לראשונה גרשם שלום כאריה חנוך הניג פון-הניגסברג. כמו כן דן המבוא בתפקיד שמילא מחבר זה, שלא מדעתו, בפולמוס שהתעורר בין חוקרים כבר לפני שנות דור על הזיקה בין הכפירה השבתאית-הפרנקיסטית ובין התפשטות הנאורות בקרב היהודים.

גרשם שלום, גדול חוקרי השבתאות, חזר וטען כי השבתאות הכופרת, שערערה את ערכי המסורת ומוסדותיה, היא שהכשירה את הקרקע להתפשטות הרפורמה, החילון והמודרניזציה. שלום הסתמך, בין השאר, על דמותו וכתביו של פון-הניגסברג, שמכללם עולה כי הוא היה קשור הן לחוגי המשכילים היהודים הן לחבורת המאמינים הפרנקיסטים. הביוגרפיה שלו תומכת, לכאורה, בקביעתו זו של שלום. לעומתו טען יעקב כ"ץ, כי סיפור חייו של פון-הניגסברג אינו מעיד על מעבר משבתאות לנאורות, שכן הוא נחשף להשפעת ההשכלה עוד קודם שחבר לפרנקיסטים. עדה מצביעה על כך, שלמעשה נהה פון-הניגסברג ב־זמנית הן אחר רעיונות ההשכלה הן אחר האמונה ביעקב פרנק, וצירוף מוזר זה הוא גם שעמד ביסוד קריאתו לשחרור הנשים.

אכן, בגישתו לנשים הושפע פון-הניגסברג מהוגי דעות של הנאורות האירופית, אלא שהוא לא אימץ את ההשקפה הפמיניסטית המהפכנית, השוללת ייחוס תכונות אופי ייחודיות לנשים. אדרבה, הוא חוגג ומעלה על נס את התכונות הנראות לו כמולדות בטבע הנשי – רגישות, אינטואיציה, מוסריות אינסטינקטיבית, תבונה מעשית (אך לא עיונית), פקחות, עדינות ...

29 שם, עמ' 327.

30 שם, שם.

31 'דבר מה אל המין הנשי: כתב יד גרמני-יהודי מחוג מאמיני יעקב פרנק בפראג במפנה המאה התשע-עשרה', הרצאות הקתדרה על-שם בראון לתולדות היהודים בפרוסיה, אוניברסיטת בר-אילן תש"ע, עמ' 5–55. גרסה אנגלית של מאמר זה (שכמובן אינה כוללת תרגום עברי של כתב היד) נכתבה יחד עם César Merchán-Hamann מאוקספורד: 'Something for the Female Sex: A Call for the Liberation of Women and the Release of the Female Libido from the "Shackles of Shame" in an Anonymous Frankist Manuscript from Prague c. 1800', Joseph Dan (ed.), *Gershom Scholem (1897–1982) In Memoriam*, 2 [*Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 21], English Section, pp. 77–135

## מבוא

ומעל לכל החושניות<sup>32</sup>. תפיסה זו, המושפעת מכתבי ז'אן ז'אק רוסו ('אמיל'), הכתיבה גם את חזונו הפמיניסטי-הסקסואלי של פון-הניגסברג, שחתר 'לשחרור החושניות הנשית מכבלי הבושה והצניעות של המוסר המיני המקובל'.<sup>33</sup> את חזונו זה סיכמה עדה כך:

בניגוד לכל אותן תפיסות רדיקאליות של השוויון בין המינים, לא זו בלבד שלא שלל את ההבדל המולד בין הטבע הנשי לבין הטבע הגברי, אלא שחזה את גאולת שניהם כפרץ גלוי ועז של כוחות החושניות הנקבית מכאן והזכרית מכאן 'בזמן השלימות', שאז יצאו לחופשי, ישלימו זה את זה ויתמוגו זה בזה ב'הנאה צרופה' בשעת זיווג המיני.<sup>34</sup>

## גליקל מהמלין כאלמנה

זיכרונותיה המפורסמים של גליקל מהמלין, שחיה במפנה המאות 17–18, זכו לא מכבר למהדורה מתורגמת ומבוארת של חוה טורניאנסקי.<sup>35</sup> בספר היוכל לכבוד חוה טורניאנסקי פרסמה עדה מאמר שהוקדש לניתוח פנומנולוגי של האלמנות, שכן זיכרונותיה של גליקל טבעים בחותם אלמנותה שלה.<sup>36</sup>

אף שיש כמובן גם אלמנים, 'האלמנות היא מצב נשי מעיקרו', שכן בחברות הטרום-מודרניות עשוי היה מעמדה החברתי, המשפטי והכלכלי של האלמנה להתערער בבת אחת. אין להתעלם גם מן העובדה, שמספר האלמנות בחברה היהודית היה גבוה יותר משל האלמנים ורבות מהן לא נישאו מחדש ונותרו באלמנותן עד סוף ימיהן. המקרה של גליקל, שהחלה לכתוב את זיכרונותיה רק לאחר שנתאלמנה מבעלה הראשון, מצביע על האלמנות כ'נקודת מפנה מעצימה ומשחררת, שניתבה אותה בתוך זמן קצר למדי לאפיק פעולה חריג ויצירתי'. בניגוד לעמדת המהדירה, ששיערה כי הסתייגותה של גליקל מנישואין שניים משקפת הפנמת אידאליים קבליים, שגרסו כי על האלמנה להישאר נאמנה לזכר בעלה הראשון, עדה סבורה כי האלמנות, שמצטיירת בזיכרונות גליקל בצורה חיובית וכמצב שיש עמו 'שלווה' ו'כבוד', היא כשלעצמה המצב המועדף והיא הגורמת לדחיית השידוכים, ולא המחויבות לזכר הבעל הראשון.<sup>37</sup> מהתייחסויות שונות לנושא, הפזורות בחיבורה של גליקל, עולה הערכה וחיבה לאלמנות מחוג מכרותיה:

דומה שהמגעים ביניהן משקפים מעין קשר של אחוות-אלמנות – ידידות לבבית ומחויבות הדדית בין נשים על בסיס הקרבה שבשותפות גורל, וגורל זה, אף שהוא מכונה 'אלמנות עגומה', מצטייר למעשה כמשאב חברתי ורגשי עשיר.<sup>38</sup>

32 שם, עמ' 25.

33 שם, עמ' 26.

34 שם, עמ' 27.

35 חוה טורניאנסקי (מהדירה ומתרגמת), גליקל: זיכרונות, 1691–1719, ירושלים תשס"ו.

36 'גליקל האמל כאלמנה', ישראל ברטל ואחרים (עורכים), חוט של חן: שי לחוה טורניאנסקי, ירושלים

תשע"ג, עמ' 379–391.

37 שם, עמ' 388.

38 שם, עמ' 389.

על מפעלה המחקרי של עדה רפפורט-אלברט

גם העובדה שלא מעט אלמנות עלו לארץ ישראל במהלך הדורות אומרת דרשני. ממעט העדויות על מניעיהן הדתיים-הסגפניים של העולות – מסכמת עדה – 'דומה שהיה בכוח ההתאלמנות לחדד את תודעתן הסובייקטיבית של נשים ולאפשר להן לפרוץ את גבולות המגדר במימוש נטיות לב דתיות חריגות'.<sup>39</sup>

\*

המעיין במחקריה של עדה רפפורט-אלברט, אינו יכול שלא להתרשם מן האיכויות המאפיינות אותם: התשתית הלמדנית העשירה העומדת בבסיסם; היכולת להתבונן בתופעות היסטוריות בהקשרים השוואתיים רחבים; הניתוח הביקורתי, המאוזן, היצירתי והממצה של המקורות, המוביל למיצוי המידע הגלום בהם, התובנות החדשניות והמבריקות בתחום ההיסטוריה החברתית, מכאן, וההיסטוריה של הרעיונות, מכאן, והשילוב הפורה של שתי דיסציפלינות אלה המתבקש כל כך בתחומי המחקר שבהם היא מתרכזת.

אך תרומתה של עדה למדעי היהדות ולקהילת החוקרים והלומדים אינה מתמצה במאמרים המקובצים בכרך זה. על אלה יש להוסיף את מחקריה וספריה שראו אור באנגלית, את פעולתה רבת השנים בהוראה, בהדרכת תלמידי מחקר ובמנהל האקדמי ביוניברסיטי קולג' בלונדון, את היותה עורכת אקדמית ולשונית מחוננת,<sup>40</sup> את הרצאותיה המרתקות, את השתתפותה בכנסים ובקבוצות מחקר, ובעיקר את אישיותה הנדיבה, הנעימה והקורנת שזיכו אותה בהערכה ובאהבה של כל מי שעמד במחיצתה – מורים, עמיתים ותלמידים.

עמנואל אטקס ודוד אסף

39 שם, עמ' 391.

40 ייזכר במיוחד קובץ המאמרים שערכה, שהפך כבר פריט חובה בארון הספרים של מחקר החסידות החדש: *Hasidism Reappraised*, London 1996

