

אסלאי, דיבוק, זאר

נבדלות תרבותית והמשכיות היסטורית

במחלות איחוז בקהילות ישראל

יורם בילו

המושג "איחוז" (possessio; possessio) מתייחס לאפשרות שישויות "רוחניות" (בלשון המאמינים) או "עליטבעיות" (בלשון המחקר) יחדרו לגופו של אדם ויקנו להן בו שליטה, בדוחקן באופן זמני את זהותו הרגילה. איחוז קיים בחברות רבות באפריקה, אסיה, אירופה, אוקיאניה ואמריקה, וגם מן העולם היהודי לא נפקד מקומו.¹ תופעות איחוז עוררו עניין מחקרי רב במדעי החברה, ובמיוחד בקרב אנתרופולוגים, בגלל האתגר שהן מציבות בפני החלוקות המקובלות בתרבות המודרנית בין גוף ונפש, עצמי ואחר, מציאות ואשליה. במאמר שלהלן אתייחס לשלוש מחלות איחוז שהתקיימו בקהילות יהודיות בסביבות תרבותיות שונות. כנקודת מוצא לדיון תשמש הפרעת איחוז שבה פגשתי בשנות השבעים במושבים של יוצאי מרוקו בישראל, המכונה "אֶסְלָאי" או, בעברית, "מחלת רוח רעה". ברצוני להשוות היבטים מסוימים של הפרעה זו עם תופעת "הדיבוק", המוכרת בעיקר במזרח אירופה, מחד גיסא, ועם תופעת ה"זאר" בקרב יהודי אתיופיה מאידך גיסא. ההשוואות שאציג צומחות מן המסורת המחקרית הקלסית של תופעות איחוז, המכונה נטורליסטית או רציונליסטית, ולכן ראוי לפתוח בתיאור גישה זו ולעמוד גם על הביקורות שהיא מעוררת.

המחקר הקלסי נטה לראות באיחוז קטגוריה התנהגותית מוגדרת היטב, למרות הגיוון העצום בדרכים שתופעות איחוז מתבטאות בהקשרים תרבותיים שונים. לטענת החוקרים, הסיבות לאיחוז, אפיוני הישיות האוחזות באדם וטיב היחסים שהוא מכונן עימן, אמנם שונים מתרבות לתרבות, אך המנגנון הפסיכרפיזיולוגי שביסוד התופעות הוא כלל-אנושי, והפונקציות האישיות והחברתיות שהן משרתות בחברות שונות דומות למדי. בלב הגישה הנטורליסטית מצויה ההבחנה שבין הרכיב הטבעי והרכיב התרבותי של התופעה,² הטבועה במונח "טרנס של איחוז" (possession trance).³ טרנס הוא המצע הפסיכרפיזיולוגי של התופעה, המתייחס ליכולת האנושית האוניברסלית להימצא במצבי מודעות מיוחדים,

1 עם זאת, איחוז איננו קיים בכל תרבויות העולם – ראו בורגיניון, עמ' 245–250.

2 למבק, ממחלה לשיח, עמ' 38.

3 בורגיניון, עמ' 250.

השונים מהמצב של ערנות רגילה. איחוז הוא התאוריה התרבותית המוטלת על מצע זה, מפרשת ומעצבת אותו. הקטגוריה של איחוז מספקת את הניבים המגדירים את אופני ההבעה של מצב הטראנס בהקשר תרבותי מוגדר.

"טרנס של איחוז" אינה האפשרות היחידה לעיצוב תרבותי של מצבי מודעות מיוחדים. "טרנס שאמאני" בחברות מסורתיות רבות מתייחס לעיצוב תרבותי של מודעות משתנה, שאינה מובנת כחדירת ישות זרה לתוך גופו של השאמאן, אלא להפך – כיציאה זמנית של נשמתו מן הגוף לצורך מפגש עם הרוחות בעולמות אחרים. "טרנס היפנוטי" הוא קטגוריה תרבותית מוכרת בעולם המערבי, הכורכת שינויים חריפים במצב המודעות ללא תאוריה מתלווה של איחוז. נוסף על כך, המושג "איחוז" עשוי לשמש רק כהסבר של תופעה התנהגותית, ללא מרכיב של "טרנס" – למשל, במספר חברות ליקוי פסי שאינו כורך מצב של מודעות משתנה (למשל, כאב גופני) עשוי בכל זאת להיות מוסבר כנובע מאחיזה של רוח רעה באותו איבר.

חוקרים במחנה הנטורליסטי נוטים לראות בתופעות שונות של איחוז ביטוי לפתולוגיה רפואית או למצוקה נפשית. נטייה זו נראית סבירה במיוחד לגבי חברות שבהן הרוחות מוגדרות כשליליות, והאנשים שבהם הן אוזנות – כקורבנות חסרי אונים שלהן. במקרים אלו יראה האיחוז מפרספקטיבה פנים-תרבותית כסוג של הפרעה או מחלה, שריפוייה מחייב הרחקת הישות החודרת (exorcismus; exorcism). ההסבר הפסיכולוגי המקובל במקרים אלה הוא שהאיחוז מהווה אמצעי תרבותי נוח לבטא משאלות אסורות וקונפליקטים מאיימים, הקשורים במצבי מצוקה וחסך שבחיי היום יום איי אפשר לבטאם ולהתמודד עימם.

כך מוסברת גם העובדה שברוב החברות נשים הן הנוטות להיכנס למצבי איחוז יותר מגברים. הטענה המקובלת היא שנשים מופלות לרעה בחברות מסורתיות רבות ולכן הן סובלות יותר מבעיות חיים ולחצי תפקיד, ובעיות ולחצים אלו זוכים בפורקן מסוים באמצעות כניסה למצב של איחוז. כך, למשל, יכולה אשה עצורה ומפוחדת להתנהג בצורה תוקפנית וגסה בהיותה נתונה לאיחוז, בחסות רוח ממין זכר המוכרת כאלימה וכמופקרת. הסבר מוטיבציוני זה מגובה בהסבר מטאפורי: לאיחוז משמעויות סמליות הנראות כמותאמות במיוחד לחוויות נשיות של יחסי מין והריון – היינו, חדירה של ישות אחרת, לרוב ממין זכר, הקונה לה אחיזה לתקופתמה בתוך הגוף.

פסיכיאטרים נוטים לראות בתופעות איחוז צורות תרבותיות של מצבים דיסוציאטיביים. בסיווג הפסיכיאטרי המקובל, דיסוציאציה היא מנגנון נפשי העומד ביסוד מצבים פסיכופתולוגיים מובחנים, כמו הפרעת זהות דיסוציאטיבית (dissociative identity disorder) או שיכחון דיסוציאטיבי (dissociative amnesia), הכורכים שינוי חריף במצב המודעות. במצבים אלו מנותקת קבוצה של תהליכים נפשיים מן המכלול התודעתי השלם, או שההתנהגות המופגנת מאבדת את הקשר שלה לשאר האישיות. ראוי לציין שהדגם הפסיכיאטרי מאבד מתוקפו כאשר מדובר בפולחני איחוז ממוסדים, המהווים מרכיב יסודי במערכות דתיות שונות. במקרים אלה אנשים מבקשים להיכנס למצב האיחוז

במסגרות טקסיות מקובלות, שכן הישיות האוחזות נתפסות כחיוביות (אלים, מלאכים וכדומה), והאיחוז נתפס כמצב רצוי ורב השראה.

מאמצי החוקרים מן הגישה הנטורליסטית למפות את המיגוון העצום של תופעות איחוז באמצעות מספר קטן של קטגוריות כוללניות (כמו "טרנס של איחוז") עוררו בשנים האחרונות ביקורת רבה מצד אנתרופולוגים המאמצים גישה הקשרית מובהקת.⁴ לטעמם של האחרונים, יש לחקור תופעות איחוז במלוא מורכבותן, בהקשר הרחב של מערכות המשמעות התרבותיות שבהן הן מעוגנות. אפילו בחברות שבהן איחוז נתפס כסוג של סטייה המחייבת תיקון, השימוש במינוח פסיכיאטרי ("דיסוציאציה") או פסיכולוגי ("חסך", "מצוקה נפשית") מחמיץ חלק ניכר מן המשמעויות המקומיות של התופעה. בעיני חוקרים אלה, איחוז מהווה בראש ובראשונה מערכת תקשורת, מעין שפת-על, המאפשרת לעבד חוויות שונות ולתת להן מבע באמצעות ניבים החורגים מצורות השיח השגרתיות, ועם זאת מוכרים בתרבות. חוקרים אלה מדגישים את ההיבטים הרטוריים, הדרמטיים והאסתטיים של תופעות האיחוז, המאפשרים למתנסים להרחיב את גבולות האני שלהם ולהתייחס באופן פרודי וחתרני לגורמי סמכות בקהילה. אפשרויות אלו עשויות להסביר את הנוכחות הנשית הבולטת במצבי איחוז, שכן הללו מהווים מצע נוח להתרסה כנגד הצורות השליטות של הסדר החברתי והדתי, המונחות על ידי מקורות סמכות גבריים. אף שאני מוצא טעם רב בביקורת המועלית כנגד הגישה הנטורליסטית, האחיזה שאני מבקש בתחום היהודי של תופעות האיחוז נסמכת באופן מובהק על גישה נטורליסטית זו. לא זו בלבד שלפי הנחתי שלושת סוגי האיחוז הנידונים להלן ניתנים להשוואה, אלא שהם נבחנים כאן כבידוד מההקשר החברתי והתרבותי הרחב שבו הם התרחשו. זאת, למרות התהוותם בנסיבות שאינן זהות, ועל אף שרק במקרה של מחלת האיחוז של יוצאי מרוקו אני מסתמך על חומר ראשוני שנאסף על ידי. הגם שאין להתכחש לבעיות אלו, דומני שההשוואה ראוי לה שתיערך, ולו משום שמערך השוואתי עשוי להוביל לתובנות תאורטיות שחקר המקרה היחיד, עשיר ומפורט ככל שיהיה, יתקשה לספק.

זאת ועוד. לשלושת המקרים יש מספר אפיונים משותפים, המספקים לכאורה בסיס ראשוני להשוואה: שלושתם מתאימים להגדרה של "טרנס איחוז" (מצב מיוחד של מודעות המובנה על ידי הנחה תרבותית של הדירת רוח לגופו של המתנסה); ככולם אירועי האיחוז נתפסים על ידי בני הקהילה כסוג של מחלה או מצוקה; ובכולם רוב נפגעי הרוחות הן נשים ואילו רוב הרוחות הם ממין זכר.⁵ ועוד, רוב הטיעונים נגד הגישה הנטורליסטית הועלו בהקשר של פולחני איחוז, שאינם קיימים במקרי דיבוק ואסלאמי, וממלאים תפקיד מישני בלבד בתופעות זאר בישראל.⁶ חסידי הגישה ההקשרית יפקקו מן הסתם בתועלת

4 ראו, למשל: בודי, איחוז; בודי, רחס; קפפֶר; למבק, ממחלה לשיח; למבק, ידע ופרקטיקה.
5 לנוכח ריבוי הרוחות הזכרים מזה וקרבתן האיחוז ממין נקבה מזה, אתייחס לרוחות בכינויי גוף זכריים ולקרבתן בכינויי גוף נקביים.

6 טענה זו תופסת לגבי בודי, שחקרה את פולחן הזאר (Zar) בצפון סודאן; לגבי למבק, שחקר תופעות איחוז באיי קומורו (Comoro); ולגבי סטולר, שחקר תופעות דומות בקרב בני הסונגיי (Songhay) בניז'ר.

שתצמח מהשוואת תופעות תרבותיות הממוקמות בזמנים שונים ובמקומות נבדלים. אולם מכשלה מתודולוגית זו עשויה להפוך ליתרון כאשר ההבדלים בסביבה התרבותית ובמסלול ההיסטורי הם שמוצבים לבדיקה.

השאלות התאורטיות שעומדות ביסוד ההשוואה המוצעת כאן אכן כורכות את שני המשתנים הללו. השאלה הראשונה עוסקת בנבדלות תרבותית, ובודקת את האפשרות לראות במחלה כלי למדידת מרחק תרבותי בסביבה מגוונת מבחינה אתנית. במלים אחרות, הקושיה המרכזית הנידונה כאן היא המידה שבה חוויות האיחוז בכל אחד מהמקרים זוכות למבע "יהודי", בניגוד לניבים המייצגים "עולם שיח משותף" עם הסביבה המקומית הלא-יהודית. השאלה השנייה עוסקת במשך היסטורי, ודנה במשמעותם של המסלולים ההיסטוריים הנבדלים של שלוש הפרעות האיחוז היהודיות. טענתי המרכזית כאן היא כי העיתוי הנבדל שבו פסקו תופעות האיחוז השונות לשמש כניבי מצוקה מרכזיים, קשור לגלי המודרניזציה והחילון שפקדו את העולם היהודי וסחפו קהילות שונות בזמנים שונים החל מהמאה ה"ט".⁷

א. תופעות איחוז בעולם היהודי

החומר העוסק באסלאמי נאסף במהלך עבודת שדה שערכתי במושבים של יוצאי דרום מרוקו, אשר עלו לארץ בשנות החמישים והשישים;⁸ ניתוח מקרי הדיבוק מתבסס על תיאורי התופעה כפי שהופיעו במקורות יהודיים רבים ומגוונים לאורך כארבע מאות שנה;⁹ הדיון בתופעת הזאר מבוסס ברובו על פרסומים בתחום בריאות הנפש בישראל.¹⁰ תחילה אציג בקצרה את שלושת סוגי האיחוז.

1. אסלאמי (או "מחלת רוח רעה")

מדובר בהפרעת איחוז שהיתה נפוצה בדרום מרוקו, ושעולים אחדים, ובעיקר נשים, הביאו עימם לישראל בשנות החמישים והשישים. שלא כמו הדיבוק, אסלאמי היא מחלת שדים מובהקת, ועובדה זו נוספת לדוגמאות רבות אחרות, שהמחישו את מרכזיותו של השד (דֵיבּוּל) במציאות החברתית של יהודי מרוקו. שדים הם יצורים רוחניים בעלי כוחות על־טבעיים, שברגיל הם בלתי נראים, אולם ביכולתם ללוש צורה ולפשוט צורה, להופיע כבעלי חיים, ואף כבני אדם.

עולמם של השדים (דֵיבּוּל) משיק לעולמנו, ואף מקביל לו בתחומים רבים, עם אותן חלוקות על פי גיל, מין, קבוצות אתניות ודתיות והירארכיה חברתית. ההקבלה בין

7 שני המשתנים מופרדים כאן לצורך ניתוח, אך קיים ביניהם מיתאם לא מבוטל. התרבות, בסופו של דבר, עוזרת לארגן את המצב הנוכחי במונחי העבר.

8 ראו: בילו, פסיכיאטריה מסורתית; בילו, מחלות שדים; בילו, מחלת רוח רעה.

9 רוב המקרים נאספו על ידי נגאל.

10 ראו: אריאלי-אייצק; ויצטום ואחרים.

העולמות קיימת גם ברמה האישית. לכל יצור אנושי יש כפיל דמוני, המלווה אותו בכל תחנות חייו, מלידה ועד פטירה. הסימטריה בין העולם האנושי והדמוני היא ניגודית במונחי מקום וזמן: השדים נמצאים בדרך כלל מתחת לאדמה, והלילה הוא ממלכתם. בשדים טמונה סכנה רבה, אף שהם אינם תוקפים בני אדם אלא כתגובה לפגיעה קודמת בהם. בהיותם שרירותיים, מהירי תמה ועריצים, אין הם מוכנים להתחשב בכך שהפגיעה בהם לא היתה מכוונת, אלא נבעה מהיותם בלתי נראים. השדים גורמים בעיקר לליקויי בריאות פתאומיים, גופניים ונפשיים, והם תוקפים את קורבנם באחת משתי דרכים: מכים בו מבחוץ או חודרים לתוך גופו וקונים שליטה בו; לסוג השני שייכות מצוקות כמו אבדן הכרה, התקפי פניון (אפילפסיה), וגם אפיזודות של אסלאי (מחלת רוח רעה).¹¹

הסיבה המיידית להופעת התקף של איחוז היא, ברוב המקרים, מתח והתרגוות בעקבות ריב עם בני משפחה או שכנים. תחילתו באבדן הכרה פתאומי והמשכו בהתנהגות סוערת, לא מאורגנת וחסרת רסן. האשה האחווה מאופיינת בפרצי השתוללות שבהם היא עלולה לפגוע ללא הבחנה באחרים ובעצמה. כוח רב מיוחס לה במצב זה, עדות לנוכחות השד בגופה, ולכן מוזעקים בדרך כלל מספר גברים מבני המשפחה כדי לרסנה. ברמה המילולית, חוסר השליטה מתבטא בצרחות, בגידופים וחרפות, ואף בדברי גסויות, שלא יעלו על דל שפתייה של מוכת השדים בחיי היום יום. השד דובר מגרונה של האשה בכינויי גוף, בקול ובהיגוי שאינם שלה, ולעתים אפילו בשפה שלכאורה אין היא יודעת אותה (xenoglossia). נוכחות השד מקנה לחולה כוחות פלאיים של ניבוי וגילוי, שניתן לנצלם כדי לפענח תעלומות ולגלות עתידות. אפיזודת האיחוז מאופיינת פעמים רבות בשיכחון (אמנסיה) מלא או חלקי.

כמו מצבי איחוז אחרים, המאופיינים בעוררות פיזית וריגושית עצומה, התקפי אסלאי הם קצרי טווח ועשויים להסתיים באופן ספונטני, משהחולה מגיעה לאפיסת כוחות מוחלטת, המלווה בערפול חושים, נמנום ואף תרדמה. אולם מאחר שנוכחות השד בגוף החולה מוזיקה ומסוכנת, יוזעק בדרך כלל אל בית החולה רבי־מרפא, כדי להוציא את השד במהירות האפשרית. טקס הריפוי בנוי מסידרת שלבים קבועה, שתבניתה אינה שונה באופן מהותי מטקסים מקבילים של גירוש שדים (exorcismus; exorcism) בנצרות ובאסלאם.

בשלב הראשון מנסה המרפא לזהות את השד שקנה לו אחיזה בגוף החולה, ולאחר מכן הוא מברר את הסיבות לאיחוז. משאלה הובהרו, נפתח הפתח למשא ומתן עם השד על תנאי היציאה. מאבק זה עיקש ומייגע, משום שהשד הבודני והחמקמק נאבק בכל כוחו במרפא ומנסה להיותר ספון במקומו. המרפא מצידו מנסה תחילה לרצות את השד ולשדלו לצאת תמורת הבטחה לפיצוי וגמול על הפגיעה שפגע בו קורבנו (שהיוותה את העילה לאיחוז). אולם ברוב המקרים אמצעי הפיוס אינם יעילים, ועל המרפא לפנות לאמצעים כוחניים יותר, המתבססים על שמות קודש, שמקורם בקבלה המעשית. הכלי

11 ראו: בילו, פסיכיאטרייה מסורתית, עמ' 81-92; בילו, מחלות שדים; קרפנונו; וסטרמרק.

היעיל ביותר הוא שריפת השד או חניקתו, בהבערת בד כחול בנחירי החולה, שכתובות בו נוסחאות ריפוי מיסטיות.

גם משנאלץ השד לתת את הסכמתו לעזוב את קורבנו, הוא ינסה לצאת דרך איבר מרכזי בגוף, ובכך לגרום לאיבר נזק ולהפוך את תבוסתו לניצחון חלקי. אולם בדרך כלל יצליח המרפא לאלצו לצאת ממקום היציאה המועדף, שהוא האצבע הקטנה בכף הרגל השמאלית. שני רעיונות מרכזיים מנחים את פעולת הריפוי: השבת האיזון שהופר בזמן הפגיעה שנפגע השד, אשר הובילה לאיחוזו (מתן פיצוי לשד על הנזק שנגרם לו והרחקתו מן העולם האנושי, שאינו מקומו); והדגשת העליונות של כוחות הקדושה – המיוצגים על ידי הרב המרפא – על כוחות הטומאה המגולמים בשד. עליונות זו מופגנת בגירוש השד ובהשבת החולה למצב נורמלי, תוצאות שטקס הריפוי אכן משיג ברוב המקרים של המקרים.¹²

2. דיבוק

המקרים המדווחים הראשונים של איחוז על ידי רוחות של אנשים שנפטרו מגיעים אלינו מקהילות ספרדיות באגן הים התיכון במאה הטי"ז.¹³ המונח "דיבוק" הופיע רק שתי מאות מאוחר יותר, והפך מטבע לשון מקובל בחוגים אשכנזיים.¹⁴ בקרב קהילות אשכנזיות הופיעו המקרים הראשונים רק לקראת סיום המאה הי"ז, אך במאה הי"ח והי"ט סיפקו קהילות חסידיות באירופה המזרחית את מירב המקרים. עם זאת, מקרים מהמזרח התיכון המשיכו להופיע בדפוס כל אותה עת; המקרים המדווחים האחרונים הגיעו מליטה, מארץ ישראל (יפו וירושלים) ומבגדאד בעשורים הראשונים של המאה העשרים.

התופעה ההתנהגותית של הדיבוק קשורה קשר אמיץ בתורות הקבליות של גלגול ועיבור. משנת הגלגולים, שהופיעה ביהדות במאה העשירית, טענה כי רוחו של נפטר עלולה להתגלגל בתינוק שבא לעולם (ולעתים אף בבעלי חיים ובצורות חיים אחרות) כדי לכפר על עברות מסוימות שאותה רוח עברה בחייה הקודמים. הגלגול הוצג לעתים כעונש כבד, אך היתה בו גם הוכחה לחסדו של האל, בהיותו הזדמנות לכפר על חטאי העבר באמצעות שיקום וזיכוך רוחני במהלך החיים הנוכחי. במאה הטי"ז הפך רעיון הגלגול לנכס צאן ברזל של הקבלה.

תורת העיבור שהופיעה בספר הזוהר, במחצית השנייה של המאה הי"ג, היוותה הרחבה של רעיון הגלגול, בהניחה כי רוחו של אדם שנפטר יכולה להיכנס בבן אנוש במרוצת חייו, גם אחרי לידתו. על פי תורה זו, לא רק רוחות של רשעים וחוטאים, אלא גם של

12 בילו, מחלת רוח רעה.

13 המקרה המוקדם ביותר בכתובים שהגיע לידינו התרחש בצפת בשנת 1545; מגרש הרוח היה לא אחר מאשר ר' יוסף קארו – ראו אידל, עמ' 108.

14 את המושג טבע ר' יעקב עמדין, שכינה נביא שבתאי בכינוי "דבוק מן החיצונים" – ראו בילו, דיבוק ומגיד, עמ' 352.

צדיקים, עלולים להיכנס בבני אדם (הגונים כשלעצמם), כדי להשלים מצווה ולזכות בכניסה לגן עדן.

אולם הכינוי "דיבוק" נשמר ברגיל לרוחות של רשעים, שמצאו מקלט בגוף קורבנותיהם כדי להימלט מרדיפות קשות בעולם האחר, רדיפות שנגזרו עליהם על ידי בית דין של מעלה בגלל חטאים שאותם רוחות חטאו בחייהם הקודמים. גור הדין הותיר את הרוחות שרויים בין שני עולמות, חשופים לפגיעתם הנמשכת של מלאכי חבלה ושאר מזיקים, ועבור הרוח היווה גוף הקורבן מחסה זמני מפגיעות, וכן הזדמנות לתיקון ראשוני ולשיפור מעמדו הקוסמולוגי. גם הקורבן לא היה נקי מחטאים – אלה היקנו לרוח את הרשות והיכולת להיאחז בו – אך היו הם פעוטי ערך בהשוואה לחטאיו של הדיבוק.

כמו באסלאי ובצורות אחרות שבקרב יהודים ולא־יהודים, הדפוס השכיח ביותר בדיבוק מבחינת המיגדר הוא של רוח זכר החודר לגופה של אשה, אם כי לא נדירים מקרים של חדירת רוח זכר בקורבן זכר; הדפוס ההפוך – של רוח נקבה בקורבן זכר – כמעט שאינו קיים במציאות. תופעת הדיבוק כללה מיגוון רחב למדי של תסמינים (סימפטומים), אולם עיקר תשומת הלב בדו"חות מוקדשת להתנהגויות המשקפות בצורה מוחשית את נוכחות הרוח. בדומה לאסלאי, תסמינים אלו כרכו התכווצויות, דיבור זר ומוזר (בהתאם לזהותו ומינו של הרוח), תוקפנות פיזית ומילולית והתנהגות אימפולסיבית וחסרת מעצורים. גם כאן הובילה נוכחות הרוח לתופעות מופלאות של דיבור בשפה זרה וגילוי דבר נעלם.

טקס הגירוש הפומבי נוהל על ידי רבי־מקובל, שהתעמת עם הרוח עד ליציאתה, במסלול דומה לזה שבאסלאי, אם כי מפורט יותר. פירוט יתר זה נבע מהיות הישות החודרת רוח של חוטא בן אנוש, דבר שהפך את דיווח־רדידיו של הרוח על חטאיו בחייו ועל העונשים שנענש לאחר מותו לאחד משיאי הטקס. פעמים רבות בוצע טקס הגירוש בבית הכנסת, תוך שימוש נפרץ באבזרי קודש (נרות, שופרות וספרי תורה) על ידי הנוכחים.¹⁵

3. זאר

על פי הקוסמולוגיה האתיופית, רוחות הזאר שוכנות בעולם המקביל לעולם האנושי.¹⁶ הזאר מובחן מקטגוריות אחרות של ישויות מזיקות, חסרות זהות אישית מפותחת, כמו "קייטון", "אָג'אָננט", "ג'אינל" ו"ג'אינאן", ששמותיהן מעידים על קרבתן לשדים (ג'ונן) המוסלמים; הן גם נבדלות מ"בוֹדָה", שהם רוחות דמויות צבוע, המהווים האנשה קניבליסטית של עין הרע, והנוטים להתגלם בבעלי מלאכה מסוימים, בעיקר נפחים וחרשי ברזל.¹⁷ כיוון שיהודי אתיופיה ("ביתא ישראל") הירבו לעסוק במקצועות אלו, הם זוהו פעמים רבות כ"בודה" על ידי שכניהם הלא־יהודים. בדומה לַן המרוקאי, שאינו אלא גירסה מוגרבת של קטגוריה דמונית רחבה יותר, הפרוסה במרחב המוסלמי, גם לרוחות

15 ראו: בילו, דיבוק, עמ' 549-554; נגאל, עמ' 48-60.

16 ראו: גיל ואחרים; יאנג; כהנא; מסינג.

17 יאנג, עמ' 578.

הזואר תפוצה רחבה למדי, הכוללת את מצרים, סודאן ומזרח אפריקה, וכן נוכחות מסוימת במפרץ הפרסי. רוחות הזואר נתפסים כאחראים לקשת רחבה של מחלות, מְפָאָבִים גופניים ובעיות סומטיות אחרות, ועד לדיכאון, בעיות אכילה ותסמינים היסטריים. דפוס המיגדר, השכיח באיחוז של אסלאי ודיבוק, כלומר רוח זכר הנכנס בנקבה, מופיע גם כאן, ובמקרים רבים המניע של הרוח להיאחז בקורבנו מוצג במפורש כמניע מיני. קורבנות זכרים ונקבות עשויים לאמץ התנהגויות חוצות־מין (cross-sexual), בהתאם לזהות המיגדר של הזואר שלהם; רוחות הזואר מועברים פעמים רבות בתוך המשפחה מאם לבתה.

המומחה לטיפול בבעיות שמקורן בזואר, המכונה "פְּאֵלְאָר", הוא בדרך כלל חולה לשעבר, שרכש את מיומנויות הריפוי שלו לאחר שקנה שליטה במשפחת זואר רמת יחס. בניגוד לריפוי של אסלאי ודיבוק, הטיפול כאן אינו מבוסס על גירוש הישות החודרת, אלא על ריצויה, תוך כינון יחסים סימביוטיים עימה.¹⁸

בעוד שבאסלאי ובדיבוק אפיוורת האיחוז היא המחלה, בזואר התסמינים אינם מתגבשים לטרנס איחוז שלם קודם לטקס הריפוי: רק בטקס מוכנס האיחוז למצב דיסוציאטיבי, שבמהלכו נקרא הרוח הפוגע להיכנס לגופו, כדי שניתן יהיה לתקשר עימו ולהופכו מאויב לאוהב. האיחוז מושג במרוצת הטקס הפומבי על ידי תנועות ריקוד מסוגננות, הכוללות תנודות ראש והטיות גב שהולכות ונעשות מהירות יותר ויותר.

"אילוף" הרוח מחייב את האחווה למלא חובות פולחניות שונות בחיי השיגרה, כמו טקס הכנת קפה, הטקס המכונה "פּוּנָה", הבערת קטורת והקרבת קורבן. לבד מטקסים ביתיים אלו, מתקיימות, במועדים קבועים, התכנסויות פומביות של קבוצת האחוזים, הנכנסים בצוותא למצבי איחוז טקסיים ו"מוזמנים". באתיופיה היוותה "חברת הזואר" מקור חשוב של תמיכה חברתית, במיוחד לנשים חסרות הגנה משפחתית יעילה (כמו אמהות לא נשואות, גרושות ואלמנות), שאכן היוו חלק ניכר מן הנכנסים למצב האיחוז.

ב. האיחוז ככלי למדידת מרחק תרבותי

מימד ההשוואה הראשון מתייחס לנבדלות התרבותית של שלוש צורות האיחוז שתוארו. כיוון שנבדלות זאת בולטת מאוד בדיבוק וחסרה בזואר, אתחיל את הדין בשתי מחלות איחוז אלו, ורק אחר כך אעבור לאסלאי, הממוקם במעמד ביניים מבחינת המשנתה הנידון.

דומה כי בקהילות היהודיות המסורתיות של מזרח אירופה, במקום שהחפיפה התרבותית עם העולם הנוצרי היתה קטנה בהשוואה לשני האזורים התרבותיים האחרים הנידונים כאן, נכללו צורות מסוימות של מחלה בין צורות החיים הרבות שעוגנו במערכת משמעות דתית וזכו למבע באמצעות ניבים תרבותיים ייחודיים ליהדות.¹⁹ השיח אודות הדיבוק

18 על ההבחנה בין ריפוי בגירוש לבין ריפוי המושתת על כינון יחסים סימביוטיים עם הרוח ראו קרפנונו, עמ' 157-159; דהיהש עושה הבחנה דומה (exorcism-adorcism).

19 בהמשך המאמר אדרש לבעייה שמקרי איחוז דמיי דיבוק המשיכו להופיע גם במזרח התיכון.

צמח בשדה הסמנטי של המיסטיקה היהודית. הישויות התודרות היו תמיד רוחות של מתיים, שמצאו מקלט בגוף קורבנותיהם מן הרדיפות שנרדפו על חטאיהם בימי חייהם – כפי שנגזר מהתורות המיסטיות של גלגול ועיבור. תורות אלו הן שסיפקו את הדגם המסביר למצב האיחוז, ובה בעת גם עיצבו את ביטויי ההתנהגותיים. לעומת זאת, בתרבות הנוצרית באירופה מצבי איחוז יוחסו לשטן ולחבר מרעיו הדמוני. שוני זה בזהות הישויות התודרות כיון את קורבנות האיחוז היהודים והנוצרים למסלולי הפרעה נבדלים למדי. האופי היהודי הייחודי של הדיבוק בלט במיוחד בטקס הריפוי, שנוהל בדרך כלל על ידי רבי-מרפא, שידיו רב לו בקבלה מעשית, במיתחם המקודש של בית הכנסת, תוך ניצול מושכל של קהל הנוכחים והחפצים הפולחניים במקום, דהיינו ספרי תורה, שופרות ונרות.

האופי היהודי הייחודי של הדיבוק אינו צריך כמובן לטשטש את קווי הדימיון ההיסטוריים והמבניים שבין צורות האיחוז והריפוי הרווחות בשתי הדתות.²⁰ הדיווחים הראשונים על מקרי דיבוק (עדיין לא בשם זה) מופיעים במקביל לתחילת "העידן הדמוני" (the age of the demonic) באירופה במאה ה־17.²¹ האפיונים ההתנהגותיים הכלליים של אפיזודת האיחוז ורצף השלבים בטקס הגירוש דומים למדי בשתי הסביבות.

ברם, מתוך תחביר משותף זה התפתח ניב יהודי ייחודי של איחוז, שמערך הסמלים התרבותי שלו לא היה בעל משמעות רבה מחוץ לחוגים יהודיים המעורים במסורות קבליות. מבחינת הדגם המסביר שביסוד הדיבוק, "יהודיותו" היתה כפולת פנים: לא זו בלבד שההסבר להדירת הרוח עוצב על ידי תורות מתחום הקבלה, אלא שגם הזהות האישית של הרוחות היתה ברוב המקרים (אם כי לא בכלם) יהודית; מדובר, לא אחת, ביהודים מפורסמים מן העבר הרחוק. מוצאם האנושי של הרוחות הפך את הדיבוק לתופעה בעלת שלוחות בעבר, המסמנת גלגולי חיים קודמים והמיוצרת על יד זיכרון תרבותי, ובה בעת מכוננת אותו. המימד הדיאכרוני של הדיבוק היה לעתים מרחיק לכת. אומנם במקרים רבים היה זכרון הרוחות בקהילה אישי וישיר, מכיוון שהיו אלו דמויות מוכרות שנפטרו זה לא מכבר, אולם במקרים אחרים זיכרון זה היה קיבוצי ומתווך, משום שהרוחות היו חוטאים נודעים מתקופות היסטוריות מרוחקות, כמו רוחו של שבתי צבי, משיח השקר בן המאה ה־17, שנכנסה ביהודי בבגדאד בראשית המאה העשרים.²² במקרים אחרים לבש זכרון הרוחות ממדים מיתיים או מטא-היסטוריים וכלל חוטאים מקראיים, כמו האדם הראשון שידה אבן בנביא זכריה לסוקלו.²³ זהותם היהודית של רוב הרוחות גרמה לכך שהדיבוק לא היה רק מסע לעבר, אלא גם מסע פנימה, לחיזוק גבולות הקהילה היהודית. החשבון ההיסטורי והמטא-היסטורי עם חוטאים ידועים לשימצה, אפילו מימי התנ"ך, נפרע במופע דרמטי, שבו רוחות חוטאים

20 חיות, עמ' 131.

21 שם, עמ' 124.

22 נגאל, עמ' 201-203.

23 שם, עמ' 234.

אלה התוודו על עוונם, תיארו באופן מסמך שיער את העונשים שהיו מנת חלקם לאחר הפטירה והורחקו לבלי שוב מקורבנותיהם. לא ייפלא אפוא שלפי הדיווחים, מחזה המוסר שסיפקו הרוחות במהלך טקס הגירוש, הניע רבים מן הנוכחים להתחזק באמונתם ולעשות תשובה. לעומת הדגש על מימד הזמן שאפיין את הדיבוקים המכוונים לעבר, אצל השדים ורוחות הזאר, הממוקמים בעולמות מקבילים לזה האנושי, בולט יותר ההיבט המרחבי (ראו להלן).

בניגוד גמור לדיבוק, הזאר נראה כמשולל כמעט לחלוטין אפיונים יהודיים ייחודיים. אמנם בין הקבוצות האתניות והדתיות בחברה האתיופית התקיימו קווי הפרדה ברורים, אך הזאר חצה קווים אלו. במונחי האנתרופולוג א"מ לואיס,²⁴ הפולחן שכוננה חברת הזאר התקיים בשולי הדתות הגדולות במזרח אפריקה, כשרוחות הזאר הן ישויות שאינן מוסריות, המנותקות לחלוטין מהצפנים הערכיים והמוסדיים של הקהילות הדתיות השונות. הווה אומר, פולחן הזאר היה מרוחק באותה מידה מן הכנסייה, מן המסגד ומבית הכנסת. חברת הזאר אופיינה בטשטוש גבולות והייארכיות, בהביאה תחת קורת גג אחת חולים מקבוצות אתניות, קהילות דתיות ומעמדות חברתיים נבדלים.²⁵ אף שהמומחים לטיפול בזאר היו בני דתות שונות, וכמותם גם רוחות הזאר עצמם, הוזהות הדתית של שני הצדדים לא מילאה תפקיד מהותי בטקס הריפוי. האפיונים המשותפים בצורה ובתוכן של איחוז הזאר בין יהודים ולא־יהודים באתיופיה, מצביעים אפוא על קיומו של עולם שיח משותף, חוצה גבולות דתיים, בהתייחס למחלת איחוז.

לאסלאי מעמד ביניים בין הדיבוק לזאר במונחי הנבדלות התרבותית של ניבי האיחוז. אף שיהודי מרוקו היו משופעים באמונות מיסטיות,²⁶ צורת האיחוז הטיפוסית בקירבם לא כרכה רוחות של מתים, כמסתבר מתורת הגלגולים הקבלית. בכל סיפורי האיחוז ממרוקו הדרומית שאספתי, וכן במקרי האיחוז שתיעדתי במושבים של יוצאי מרוקו, הישויות החודרות לא היו רוחות, אלא שדים. "עליונות" דמונית זו תואמת את מקומם המרכזי של הזיון בקוסמולוגיה המוסלמית המוגרבית, לעומת התפקיד השולי שהיא מייחדת לרוחות של מתים; ויש בכך עדות לחפיפה התרבותית הניכרת בין יהודים ומוסלמים במגרב.

זאת ועוד, השדים לא נעדרו מן הקוסמולוגיה היהודית העתיקה, כפי שניתן ללמוד מן המקורות הקלסיים, ואף על פי כן, ככל שיכולתי ללמוד ממרפאים עממיים יוצאי מרוקו ומספרי הריפוי שבידיהם,²⁷ זהותן של הישויות האוחזות היתה קרובה לזין המוסלמי יותר מאשר לשד היהודי. לשבעת השדים, המוזכרים בספרי ריפוי יהודים ממרוקו כשולטים כל אחד על יום מימי השבוע (ומתוך כך נתפסים כאחראים למחלות ופגעים שתחילתם

24 לואיס, עמ' 32-36.

25 יאנג, עמ' 578.

26 ראו: גולדברג; שטאל.

27 בילו, פסיכיאטריה מסורתית, עמ' 290-411.

באותו יום), שמות ערבים מובהקים: מודב, מורט, (א) לחמר, בורקן, שמהרוש, מימון (א) לפייד ומימון (א) לסייד.²⁸ יש זהות מוסלמית ברורה אף למחנות השדים הגורמים לסוגים שונים של מחלות איחוז: דמדמה, חטיפה, אפקרה, סאיטה, סהבה וקבקה.²⁹ אמנם, נעשו נסיונות שונים "ליהד" את הזינון המרוקאיים בזיהויים עם שדים מן המקורות היהודיים הקלסיים. למשל, השדה המפלצתית והתאוותנית עאישה קנדישה וזהתה עם אגרת בת מקלת, ושמהרוש עם אשמדאי מלך השדים,³⁰ אך נסיונות אלו היו שוליים למדי. המונח אסלאי כשלעצמו מקורו ברברי, וכקטגוריה עממית באתגרפסיכיאטריה המקומית, הוא משולל סממנים יהודיים כלשהם.

מיקום סמנטי זה מקרב את האסלאי לזאר, ומרחיקו מהדיבוק – קטגוריה יהודית ספציפית הנגזרת משורש עברי.³¹ במונחי נבדלות תרבותית, אסלאי הוא אפוא מקרה בניים, משום שהוא משלב מחלה מקומית, החסרה סממנים יהודיים מובהקים (כמו הזאר) בטקס ריפוי הנסמך על אמצעים טיפוליים שמקורם בקבלה מעשית (כמו הדיבוק). המרחק התרבותי בין יהודים ולא־יהודים במגרב היה קטן מאשר באירופה,³² ולמרות זאת הגבולות הדתיים בין הקבוצות נשמרו בחדות. לכן, אין זה מפתיע שהיהודים לא התקשו לאמץ את סוכני המחלה הטמאים מן העולם התרבותי הסובב אותם, אך את אמצעי הריפוי הדתי, המחייבים כניסה לעולם של קדושה מיסטית, הקפידו לגזור ממסורות יהודיות נפרדות.

על אף הדמיון בטקסי הריפוי של דיבוק ואסלאי, המטען התרבותי היהודי היה הרבה יותר מורגש בגירושי דיבוקים מאשר באסלאי. כאמור, רוב הדיבוקים היו מצוידים בזוהת יהודית מובהקת, בעוד שזוהותם של רוב השדים היתה משוללת סממנים יהודיים כלשהם. ליתר דיוק, לשדים (כמו לבני אדם) יש, כאמור, זהות אתנית ודתית, אך אלו לא הודגשו בטקסי הגירוש. ההרשאה לחדור לגופו של הקורבן במקרי הדיבוק נבעה בדרך כלל מעבירה מוסרית בעלת תוכן דתי כלשהו,³³ ואילו במקרי אסלאי – מפגיעה לא מכוונת בשד, בדרך כלל במקומות שנתפסו כשורצי שדים (מעיינות, תעלות ביוב, מערות, משחטות), וללא הקשר יהודי ספציפי.³⁴ באסלאי, בניגוד לדיבוק, המרחב המקודש של בית הכנסת לא היה הזירה המועדפת לצורך הגירוש, ולכן גם כלי הקודש הרבים שהיוו

28 שם, עמ' 395. אותם שמות, בהבדלי נוסח קטנים, מופיעים במקורות המוסלמיים – ראו וסטרמרק, עמ' 361.

29 בילו, פסיכיאטריה מסורתית, עמ' 385-386.

30 שם, עמ' 114. על שמהרוש ועאישה קנדישה ראו קרפנונו, עמ' 143-146.

31 אמנם מרואייני השתמשו גם במושג "מחלת רוח רעה" בהתייחסם לתסמונות איחוז, אך אני מסופק אם המושג העברי היה שגור על לשונם לפני העלייה לישראל. אותו מונח, "מחלת רוח רעה", שימש בקהילות ספרדיות באגן הים התיכון לציון ההפרעה שזכתה מאוחר יותר לשם דיבוק בקהילות אשכנז, אלא ששם "רוח רעה" אכן התייחסה לרוח של מת, ולא לשד כבמרוקו.

32 שרוט.

33 נגאל, עמ' 33-35.

34 בילו, פסיכיאטריה מסורתית, עמ' 137-139.

חלק בלתי נפרד מתהליך הריפוי במקרי דיבוק (שופרות, ספרי תורה, מניין קוראי תהלים וכדומה) נעדרו מן הטקס המקביל במרוקו.

הדמיון בין טקסי הגירוש בדיבוק ובאסלאי מבליט את השוני בינם לבין הריפוי הסימביוטי הנוהג בזאר. במרוקו היו קיימים מיסדרים מוסלמיים, כמו העיסאן'יה או החמ'ד'שה, אשר קיימו יחסים סימביוטיים עם השדים, שחוזקו בטקסי איחוז קיבוציים שנערכו במועדים קבועים.³⁵ אך בניגוד למקובל באתיופיה, היהודים במרוקו נמנעו מאימוץ דפוס זה של קשרים מתמידים עם השדים במסגרת של פולחן שולי. דומה כי הנטיות הצופיות של קבוצות אלו והבולטות הרבה של הקדושים המוסלמים בקירבם היוו מכשול שהיהודים התקשו לחצותו. באירופה לא היו קיימים מיסדרים מסוג זה בקרב יהודים, אף לא בקרב נוצרים.³⁶

אם כן, התפרסות שלושת המקרים הנידונים מבחינת הקשר הסימביוטי עם הרוחות תואמת את הרצף שהוצג לגבי נבדלות תרבותית. מרוקו, שבה מיסדרי איחוז סימביוטי היו נחלת המוסלמים בלבד, היא שוב מקרה ביניים, בין אירופה החסרה מיסדרים כאלה לחלוטין מזה, ובין אתיופיה, שבה חברת הזאר כללה מאמינים מכל הקבוצות הדתיות מזה. מספר חוקרים תיארו את הזאר, וגורמי איחוז נוספים, באפריקה, כסוכנים של סיפור היסטורי אנטי-הגמוני, המאפשר לנשים לבטא מחאה כנגד שליטת הגברים.³⁷ אולם מקרי הזאר והאסלאי שנתקלתי בהם במישרין ובעקיפין בישראל היו ממוקמים בדרך כלל בקוסמולוגיה סינכרונית מרחבית, שבה עולם הרוחות משיק לעולם האנושי, ללא חיבור חזק לזהויות היסטוריות ולזיכרון מן העבר; לכן נעדרו ממקרים אלו הטון המוסרי וההתעוררות הדתית שעוררו וידוויי הדיבוקים אודות החטאים שהם חטאו בחייהם והעונשים שהם נעשו בהם לאחר מותם. משהוכפפו הרוחות לעקרונות הבסיסיים של הדת ולעונשו של האל, הותאם גם הדיבוק למהלכו של הזיכרון היהודי הקיבוצי, בעוד שאסלאי וזאר נותרו באופן ברור מחוץ לו.

ג. המסלולים ההיסטוריים של מחלות האיחוז

המיקום ההיסטורי של שלוש מחלות האיחוז נמצא במיתאם עם נבדלותן התרבותית.³⁸ מקרי הדיבוק שכה רווחו בקהילות אשכנזיות וספרדיות במאות הקודמות הפכו נדירים למדי בראשית המאה הנוכחית. משהחלו רוחות ההשכלה והחילון נושבות בחזקה בקהילות היהודיות באירופה, הפך הדיבוק בעיני המשכילים לסמל מובהק לבערות ולאמונות תפלות, שבהן היה, לדעתם, הציבור הדתי שטוף; ככזה, הוא הפך חיש מהרה לשדה

35 ראו: וסטרמרק; קרפ'נ'נו.

36 סלוחובסקי, עמ' 2.

37 ראו: בודי, רחם; למבק, ממחלה לשיח; סטולר.

38 קביעה זו מבליטה את הצורך להתבונן במחלות מסוימות, וביחוד בכאלה העשירות בניבים תרבותיים, כבאירועים היסטוריים המושפעים על ידי גורמים חברתיים ופוליטיים – ראו: האקינג; קליימן,

קרב בין המשכילים והחסידים. הראשונים ניסו לשימו למשל ולשנינה, באמצעות כתיבה סטירית ולגלגנית, שבה הוצג הדיבוק כמחלת נפש או כהתחזות גרידא, והאחרונים ניסו להשיב מלחמה שעה, אך התקשו להתמודד עם היעלם ההולך ונמשך של הדיבוקים.³⁹ מבלי להרחיב את הדיבור על הסיבות להתמעטות הדיבוקים, דומה ששכיחותן של מחלות איחוו, בדומה לביטויים "משתתפים" אחרים של זהויות תרבותיות מטפיסיות – היינו, אירועים שבהם ניתן לראות או לשמוע ישויות אלו או לחוש בקיומן באופן מוחשי – יורדת במהירות במצבים של שינוי חברתי חריף.⁴⁰ ירידה זו קשורה לכך שתופעות תרבותיות מהסוג "המשתתף" זוכות במבע באמצעות ניבים המעוגנים בלב מערכות המשמעות התרבותיות, המזינות את תפיסות המציאות המקומיות ומוזנות על ידן אהדי. משניטשים ניבים אלו בתנאי משבר ותהפוכה חברתיים, היחלשותן של התופעות המעוגנות בהם היא בלתי נמנעת. הצלחתו המסחררת של המחזה "הדיבוק" של אנ-סקי,⁴¹ שהפך לסימלו של התאטרון העברי החדש, נבעה אולי גם מן הנוסטלגיה והערגה לעולם של אתמול שהפך רווי קסם, והמחישה את הפער הבלתי ניתן לגישור בינו לבין ההווה המודרנית. הפרעה התנהגותית מובהקת, שחזרה והופיעה בקהילות יהודיות במזרח התיכון ובאירופה לאורך מאות בשנים, נדחקה מחיי היום אל זירת האשליות והקסם של התאטרון. האחיזה הממשית של הדיבוקים בקורבנותיהם ואחיזתם המוסרית בקהילה הוחלפו ברישומי האסתטי של המחזה על הצופים בו.

תהליכי המודרניזציה שהחלו לכרסם במרכזים היהודיים המסורתיים באירופה כבר במאה הי"ט הגיעו למרבית ארצות האסלאם רק במאה העשרים. מרוקו היתה האחרונה מבין ארצות צפון אפריקה שנכבשה על ידי הצרפתים, ואף שהם כוננו בה משטר חסות (פרוטקטורט) בשנת 1912, אחיזתם באזורים הדרומיים של מרוקו, במקומות שמחלות איחוו דמוניות היו רווחות, נותרה רופפת וחלקית עוד עשורים אחדים לאחר מכן. בשנות השבעים המוקדמות, במהלך עבודת שדה בקרב עולים מדרום מרוקו שהגיעו לארץ בשנות החמישים והשישים, הייתי עד לביטוייה האחרונים של מחלת האיחוו היהודית המרוקאית.⁴² קורבנות המחלה היו כולן נשים בגיל העמידה, שהתקפי האיחוו שלהן החלו עוד בארץ מוצאן – "הן הביאו איתן את השדים שלהן ממרוקו", ציינו כמה ממרואייני. בכל עבודתי לא נתקלתי ולו במקרה יחיד של אסלאם שהחל בישראל, לאחר העלייה. יתרה מזאת, התקפי האיחוו של נשים אלו הלכו ופחתו באופן שיטתי, הן בעוצמתם והן בשכיחותם; בחלק מן המקרים הולידה הפחתה זו בקרב תושבי המושבים מחלוקת בשאלה האם אישה זו או אחרת עדיין ראויה להיות מוגדרת כסובלת מאסלאם. המעקב שקיימתי אחר נשים אלו גילה כי רובן אכן היו משוחררות מהתקפים לאורך תקופה ארוכה. דומני כי בשנות השמונים כבר היתה הגירסה היהודית-המרוקאית של האיחוו הדמוני מחלה

39 נגאל, עמ' 14.

40 ראו: בילו, מחלת רוח רעה, עמ' 31; קרפנונו, עמ' 151.

41 אנסקי.

42 בילו, פסיכיאטרייה מסורתית, עמ' 86-90.

הולכת ונעלמת. בדומה לדיבוק, היא מונצחת כיום בעיקר באמצעות "אתרי זיכרון" אומנותיים, כמו הרומן "מבחן החלב"⁴³ או הסרט "שחור"⁴⁴. בניגוד לשתי מחלות האיחוז הקודמות, איחוז של זאר עדיין מופיע בקרב עולי אתיופיה, גם אם הוא נותר חבוי מהעין הציבורית. עד כה לא התפרסמו בנושא זה עבודות אתנוגרפיות מכלי ראשון, ועלינו להסתפק בדיווחים פסיכיאטריים על חולי זאר שהופנו למרכזי בריאות הנפש בבאר-שבע ובנתניה.⁴⁵ כמו לגבי אסלאי, בכל המקרים שנבדקו החלה המחלה עוד באתיופיה, ובה גם מוסד הקשר הסימביוטי עם הרוח. במוקד הדיווח הפסיכיאטרי עומדים הממדים האינדיבידואליים של הפרעת הזאר, דהיינו התסמינים והטקסים הביתיים לפיוס הרוחות, אולם קיימות עדויות לקיומם של טקסי זאר קיבוציים מעת לעת. הקייסים, מנהיגי הקהילה, מתנגדים באופן חרישמי לפרוץ הזאר.

ד. סיכום ומסקנות

במאמר זה ניסיתי להשוות בין שלוש מחלות איחוז יהודיות, דיבוק, אסלאי וזאר, שהיו נפוצות במקומות שונים בקרב יהודים באירופה, אסיה ואפריקה. מטרת הראשונה היתה לדון בהפרעות אלו כבתופעות תרבותיות, הנסמכות במידה משתנה על מערכות משמעות מקומיות שאינן יהודיות. בניגוד לתפיסה הברורפואית השלטת בפסיכיאטריה, הרואה במחלות ישויות יציבות, קשיחות ואוניברסליות, תסמיני האיחוז שנידונו כאן נראים כמערכים תרבותיים שבירים למדי, הנחלשים עד כדי היכחדות במצבים חריפים של שינוי חברתי.

מנקודת ראות רגישה להקשר, ההדגש התרבותי של העבודה יתקשה לחפות על המכשלות של ההשוואות המוכללות המוצגות בה. שתיים מן הבולטות בין מכשלות אלו הן ההטרטוגניות של החומר, המבוסס ברובו על מקורות משניים, והשונוות התרבותית הרחבה במקרה של הדיבוק. לנוכח העובדה שהבעיה הראשונה כמעט ואינה ניתנת לתיקון, שהרי שתיים מהתופעות הנידונות נעלמו כמעט לחלוטין, ראוי להתמקד בבעיה השנייה, המאיימת על חדות ההשוואה.

בניגוד לאסלאי ולזאר, אשר הופיעו בקרב יהודים באזורים בעלי תיחום תרבותי ברור – דרום מרוקו וצפון אתיופיה – מפת התפוצה של הדיבוק היתה רחבה ביותר והקיפה קהילות ספרדיות במזרח התיכון ואשכנזיות באירופה המזרחית. אין לכחד כי הטיעון שלי אודות המרחק התרבותי בין יהודים וגויים במזרח אירופה אינו ברייטשום באותה מידה למזרח התיכון. אולם דיבוקים חזרו והופיעו על פי הדיווחים (אמנם לא בשם זה) גם בירושלים, בבגדאד ובקהיר. ייתכן אמנם שהתופעה היתה שכיחה ומרכזית יותר באירופה, אך אין בידינו ממצאים שיטתיים שיאשרו זאת.

43 חזן.

44 לניתוח מאיר עיניים של הדימויים שביסוד הסרט "שחור", ראו לויצקי, עמ' 87-103.

45 ראו לעיל, הערה 10, וכן יונגמן ואחרים.

אף על פי כן, נראה לי שניתן לדבוק בתוקף ההשוואות אם מנסחים את המשתנה של נבדלות תרבותית במונחים יחסיים. בעוד שהגבולות בין יהודים וגויים במזרח התיכון היו חדירים יותר מאשר באירופה, ניתן לטעון כי במרוקו הדרומית, ועוד יותר בצפון אתיופיה, החפיפה הבינתרבותית בין הקבוצות היתה רבה יותר לעומת שני האזורים, המזרח התיכון ואירופה המזרחית, גם יחד.

בהתייחס למשתנה הראשון, מחלת איחוז ככלי למדידת מרחק חברתי בסביבה רב-אתנית, ביקשתי להעריך את המידה שבה היו ניבים יהודיים סגוליים חלק מהביטויים ההתנהגותיים של הישויות המשתלטות על האדם ושל ההתערבויות הטיפוליות כנגדן. ניתן לראות ברעיון זה הרחבה של ניתוחו של הסוציולוג סטיון שרוט (Steven Sharot) אודות המרחק התרבותי המשתנה בין יהודים וגויים במקומות שונים בעולם המסורתי, גם אם החפיפה בין האזורים שהוא משווה לאלו שאני דן בהם כאן היא חלקית בלבד.⁴⁶ באשר למשתנה השני להשוואה, כלומר המיקום ההיסטורי, ראוי לזכור כי החברה הישראלית בנויה מרובים על גבי רבדים של קבוצות מהגרים. האתוס של קיבוץ גלויות, ומיסודו באמצעות "חוק השבות", הוא לדעת רבים עילת העילות לקיומה של ישראל כמדינה יהודית, ואולם פתיחות אידאולוגית זו ליהודי הגולה לא חסכה סבל וקשיים ניכרים מן העולים החדשים. מן הדיון במחלת איחוז כתופעה בעלת תיחום היסטורי עולה כי גם גורלן של "המחלות המהגרות" שהביאו עימם העולים לא שפר עליהן כלל ועיקר, והן נימנו על הקורבנות הראשונים של מלחמת התרבות בארץ החדשה.

על רקע זה ניתן לשאול אם הזאר, מחלת האיחוז של הקבוצה המסורתית ביותר שביקשה לממש את החלום הציוני, תלך בדרכיהן של מחלות דיבוק ואסלאם, ותיעלם באקלים הלא-אסרבלני של ישראל המודרנית. ואם כך יקרה, האם ניתן יהיה לראות בכך מדד גס של צעדים ראשונים כלפי התערות בחברה הישראלית? ייתכן שבידודה ושוליותה של הקהילה האתיופית בישראל, כמו גם האופי הסימביוטי של הזאר, שמשמעו דרקיום נמשך עם עולם הרוחות (כנגד המאבק הבלתי מתפשר לגירוש הרוח בדיבוק ובאסלאם), מבטיחים תוחלת חיים ארוכה יותר לזאר בארץ המובטחת.

המסלולים ההיסטוריים הנבדלים של שלוש מחלות האיחוז מחזקים את מעמדן כתסמונות תלויות תרבות.⁴⁷ קיים ויכוח חריף בין חוקרים בשאלת מעמדן של תסמונות תלויות תרבות: עד כמה הן מייצגות באמת הפרעה נפשית, ואם כן – עד כמה הן רחוקות באמת מהפרעות במערכת הסיווג הפסיכיאטרית (דוגמת ההפרעות הדיסוציאטיביות שהוזכרו)? מבלי להיכנס לעובי הקורה בנושא זה, נראה לי המושג "הפרעה נפשית

46 ראו לעיל, הערה 31.

47 בשם זה נהוג לכנות הפרעות בעלות אפיונים התנהגותיים ייחודיים, שאינן מתיישבות עם הקטגוריות האבחנותיות המקובלות במערכת הסיווג הפסיכיאטרית, ושנראות כמשקפות ניבי מצוקה ספציפיים לתרבות מסוימת – ראו: יאפ; סיימוניו. עיצובן התרבותי המשוכלל של מחלות האיחוז היהודיות שהוצגו כאן נובע מהשתתפותה הבולטת והגלויה לעין של הישות החודרת – השד, רוח המת או הזאר – במהלך ההפרעה.

חולפת" (transient mental illness), שטבע הפילוסוף יאן האקינג (Ian Hacking),⁴⁸ מתאים מאוד להפרעות האיתוח הנידונות כאן. בכינוי זה מתייחס האקינג להפרעות שבתקופה מסוימת היו (או הינן) מוכרות ושכיחות, לעתים עד כדי מגיפה זוטא, אך בתקופות אחרות הן הופכות נדירות או שנעלמות כליל. למשל, אבחנה כמו בריחה דיסוציאטיבית (dissociative fugue), שהיתה פופולרית מאוד במפנה המאה הקודמת, נדירה כיום ביותר; הפרעת אכילה מסוג של אנורקסיה נרווזה, שכלל לא היתה קיימת בגרסאות קודמות של מערכת הסיווג הפסיכיאטרית, החלה להופיע בממדים מאיימים רק בדור האחרון.⁴⁹

לפי האקינג, הדבר המאפשר את הופעתה של הפרעה נפשית מהסוג הנידון היא "גומחה אקולוגית" שבה יכולה ההפרעה לשגשג. במקרה של מחלות האיתוח היהודיות, גומחה זו כללה, בראש ובראשונה, את מכלול התורות והאמונות שהעניקו תוקף לקיומם של השדים, הדיבוקים ורוחות הזאר במציאות החברתית; היא כללה גם את הדקדוק התרבותי שהגדיר את הדרכים שמחלות אלה ביטאו את נוכחותן. הכרסום ההדרגתי ברקמת החיים המסורתית, תחילה במזרח אירופה ומאוחר יותר במזרח התיכון ובצפון אפריקה, עקב תהליכי מודרניזציה, השכלה, חילון, וכן הגירה והכחדה פיסית, הוביל בסופו של דבר לניוון הגומחות האקולוגיות שבתוכן התקיימו הדיבוק והאסלאי בעבר. הגירוש המתקשר היטב של דיבוק שאחו באישה מדימונה אינו סותר את המשגת מחלות האיתוח כהפרעות חולפות, אפילו אם אין מקבלים שהאירוע הוא מעשה תרמית⁵⁰ – להפך, הפרעות חולפות עלולות לחזור בתנאים מסוימים. המשגת כתופעות תרבותיות והיסטוריות, העולות ויורדות מכוחם של שינויים סוציו-תרבותיים ופוליטיים, דווקא מתחזקת על ידי המקרה החדש של הדיבוק. בישראל של מיפנה האלף, חוזרות אמונות דתיות-עממיות, תורות מיסטיות ומשונות אוטוריות שהתקיימו בדוחק בשולי החברה ומפלסות דרכן אל מרכזה. אגב כך חוזרת ומתכוננת התשתית האקולוגית לשובן של הרוחות.

48 ראו לעיל, הערה 37.

49 אנורקסיה נרווזה היתה, לפחות בראשיתה, דוגמה מובהקת להפרעה תלוית תרבות של העולם המפותח – ראו: נאסר; סורץ.

50 הדיבוק שאחו באלמנה מדימונה ושגורש בטקס פומבי ומתועד היטב על ידי הרב דוד בצרי ב"שיבת השלום" בירושלים, ב-22 באפריל 1999, עורר עניין רב במיוחד, לאחר שהוצג כמעשה תרמית (מוסף הארץ, 24.12.1999). מבלי להיכנס לפרטי המקרה, נראה לי כי ניסוח מדויק יותר של האירוע ידגיש את התהליך ההדרגתי שבו מצוקתה של האלמנה הלכה והתגבשה, הן מתוך אמונותיה וציפיותיה, והן בהתאם להשאות (סוגסטיות) הרבנים והמקובלים שאליהם היא פנתה, עד שהפכה למקרה שלם של דיבוק בטקס הגירוש. ראוי לשקול את האפשרות שההלך זה עשוי להאיר באור חדש את מקרי הדיבוק הקלטיים מן העבר. התמונה המתקבלת מסיפורי הדיבוק היא של הפרעה יציבה, בעלת נפח תרבותי עשיר, המוגדרת על יד מכלול ברור של סימפטומים, והמסתיימת בטקס הריפוי. אולם על סמך המקרה החדש ניתן להעלות את השערה כי רק בזירה השקטית של המפגש בין הרב וקורבן הרוח, ומכוח השפעתו הכמרה-יפנוטית של הראשון על האחרונה, עוצבה ההפרעה ו"בוימה" בשלמות כדי להיפרע להפרעת האיתוח הקלטית המכונה דיבוק (ראו בילו, דיבוקים). אני מתכוון להרחיב טיעון זה במקום אחר.

קיצורים ביבליוגרפיים

- אידל
M. Idel, "Jewish Magic from the Early Renaissance Period to Early Hasidism", *Religion, Science and Magic*, ed. J. Neusner et al., Oxford 1989.
- אניסקי
אריאלי-איצק
ש' אניסקי, הדיבוק, תליאביב תש"ך.
א' אריאלי וצ' איצק, "מחלות נפש הקשורות לאמונה בהשתלטות הזאר", הרפואה 126 (1994), עמ' 636-642.
- בודי, איחוז
בודי, רחם
ברגיניון
בילו, דיבוק
בילו, דיבוק ומגיד
בילו, דיבוקים
בילו, מחלות שדים
בילו, מחלת רוח רעה
בילו, פסיכיאטרייה
מסורתית
גולדברג
גיל ואחרים
דהישה
האקינג
ויצטום ואחרים
וסטרמרק
חזן
חיות
יאנג
יאפ
ר' יונגמן, ש' מינוציין-איצקסון, מ' זרה, מפגשים עם מרפאים מסורתיים מקרב קהילת עולי אתיופיה, ג'וינט ישראל 1997.
- J. Boddy, "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", *Annual Review of Anthropology* 23 (1994), pp. 407-434.
- , *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison (WI) 1989.
- E. Bourguignon, *Psychological Anthropology*, New York 1979.
- י' בילו, "הדיבוק ביהדות: הפרעה נפשית כמשאב תרבותי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 529-563.
- Y. Bilu, "Dybbuk and Maggid: Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism", *AJS Review* 21 (1996), pp. 340-366.
- י' בילו, "דיבוקים – אז ועתה", מקום למחשבה 4 (1999), עמ' 2-8.
- , "מקומו של השד בהסברי מחלות ובעיות בקרב יוצאי מרוקו בישראל", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 2 (תשמ"ב), עמ' 102-123.
- Y. Bilu, "The Moroccan Demon in Israel: The Case of 'Evil Spirit Disease'", *Ethos* 8 (1980), pp. 24-38.
- י' בילו, פסיכיאטרייה מסורתית בישראל: פניות של בני מושבים יוצאי מרוקו עם בעיות פסיכיאטריות וקשיי חיים לרבנים ולחכמים, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח.
- H.E. Goldberg, "The Zohar in Southern Morocco: A Study in Ethnography of Texts", *History of Religions* 29 (1990), pp. 233-258.
- R. Giel, Y. Gezahegn, J.N. van Luijk, "Faith Healing and Spirit Possession in Ghion, Ethiopia", *Social Science and Medicine* 2 (1968), pp. 63-79.
- L. De Heusch, *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*, Cambridge 1971.
- I. Hacking, *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*, Charlottesville (VA) 1998.
- E. Witztum, N. Grisaru, D. Budowski, "The 'Zar' Possession Syndrome among Ethiopian Immigrants to Israel: Cultural and Clinical Aspects", *British Journal of Medical Psychology* 69 (1996), pp. 207-225.
- E.A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926.
- ע' חזן, מבחן החלב, תליאביב תשנ"ז.
- J.H. Chajes, "Judgements Sweetened: Possession and Exorcism in Early Modern Jewish Culture", *Journal of Early Modern History* 1 (1997), pp. 124-169.
- A. Young, "Why Amahara Get Kureynya: Sickness and Possession in an Ethiopian Zar Cult", *American Ethnologist* 2 (1975), pp. 567-586.
- P.M. Yap, "The Culture-Bound Reactive Syndromes", *Mental Health Research in Asia and the Pacific*, ed. W. Caudill & T.W. Lin, Honolulu 1969.
- ר' יונגמן, ש' מינוציין-איצקסון, מ' זרה, מפגשים עם מרפאים מסורתיים מקרב קהילת עולי אתיופיה, ג'וינט ישראל 1997.

- Y. Kahana, "The Zar Spirits: A Category of Magic in the System of Mental Health in Ethiopia", *International Journal of Social Psychiatry* 31 (1985), pp. 135–143. כהנא
- I.M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Spirit Possession and Shamanism*, London 1971. לואיס
- Y. Loshitzky, "Authenticity in Crisis: Shur and New Israeli Forms of Ethnicity", *Media, Culture and Society* 18 (1996), pp. 87–103. לושיצקי
- M. Lambek, *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses on Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, Toronto 1993. למבק, ידע ופרקטיקה
- , "From Disease to Discourse: Remarks on the Conceptualization of Trance and Spirit Possession", *Altered States of Consciousness and Mental Health: A Cross-Cultural Perspective*, ed. C.A. Ward, Newbury Park (CA) 1989, pp. 36–61. למבק, ממחלה לשיח
- S.D. Messing, "Group Therapy and Social Status in the Zar Cult in Ethiopia", *American Anthropologist* 60 (1959), pp. 1120–1126. מסינג
- M. Nasser, *Culture and Weight Consciousness*, London 1997. נאטר
- ג' נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, ירושלים תשמ"ג. נגאל
- L. Swartz, "Anorexia Nervosa as a Culture-Bound Syndrome", *Social Science and Medicine* 20 (1985), pp. 725–730. סוורץ
- P. Stoller, *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, Chicago 1989. סטולר
- R.C. Simons & C.C. Hughes, *The Culture-Bound Syndromes*, Dordrecht 1985. סיימונדיזון
- M. Sluhovsky, "Spirit Possession as a Self-Transformative Experience", ed. D. Shulman & G. Stroumsa, Oxford (forthcoming). סלוחובסקי
- A. Kleinman, *Rethinking Psychiatry*, Berkeley 1988. קליינמן
- B. Kapferer, *A Celebration of Demons: Exorcism and Healing in Sri Lanka*, Washington DC 1991. קאפפרר
- V. Crapanzano, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley 1973. קראפנזאנו
- א' שטאל, "קריאה פולחנית בספר הזוהר", פעמים 5 (תשמ"ם), עמ' 77–86. שטאל
- S. Sharot, *Judaism: A Sociology*, New York 1976. שרוט