

“To be Strangers in Your Land”:
Israel as an Ascetic Space in Early Modern Ashkenazi Culture
Avraham Oriah Kelman, Stanford University

Abstract

Despite the physical exile of the Jews from the Holy Land, Eretz Yisrael persisted as a prominent component of Jewish mentality. Beyond its presence in Jewish thought and liturgy, the Holy Land was a major destination for Jewish pilgrimage and immigration (Aliyah). Some historians have depicted this kind of immigration, and especially its early modern occurrences, as a precursor to late nineteenth-century Zionist depictions of the Land of Israel as Heimatland. In this article, I present an additional image of the Land of Israel. Its roots lie in the Middle Ages, but its most developed textual presentations can be found in early modern writings of Ashkenazi rabbis from Poland, Germany, and Bohemia. In this image, the Land of Israel is not a homey motherland but rather a holy space, designated to facilitate an ascetic way of life for people who wish to expiate their sins and purify and spiritualize their bodies. As I show, Ashkenazi Jews tended to perceive the Land of Israel as fertile ground for the realization of the notion of atonement and abstinence. I examine this issue in the wider context of the cultural processes of Ashkenazi intellectual history in the sixteenth century. In particular, I investigate the influence of medieval Sephardic kabbalistic and philosophic works on the rendering of Ashkenazi practices and traditions. In this way, I contextualize the local discussion on the ascetic image of Eretz Israel in the wider complexity of change and continuity that Jewish culture underwent in the early modern era.

תקציר

על אף ריחוקם של מרבית היהודים מארץ ישראל בימי הביניים, לא חדלה הארץ לתפוס מקום מרכזי במנטליות היהודית. מעבר לנוכחותה בליטורגיה ובהגות היהודית, הייתה ארץ ישראל גם יעד מרכזי לעליה ולעלייה לרגל. בעבור חלק מהחוקרים נתפסה עובדה זו, ובייחוד מופעיה המאוחרים במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, כהטרמה של העליות הציוניות ושל התמדת התפיסה של ארץ ישראל כמולדת (Heimatland). מאמר זה מתחקה אחר קווים לדמותו של דימוי מוכר פחות של ארץ ישראל ששורשיו בימי הביניים ושפותח באופן מיוחד בכתיבה הרבנית של חכמי אשכנז ופולין בעת החדשה המוקדמת, והיווה בסיס לפרקטיקת עלייה לארץ ישראל. לפי דימוי זה, ארץ ישראל לא מתוארת כמרחב ביתי ונינוח, אלא כמקום מקודש המסוגל לחיי פרישות וסיגופים, כפרת עוונות וזיכוכ הגוף האנושי. בעבור יהודים אשכנזים לא מעטים, כפי שאני מבקש להראות, הייתה ארץ ישראל קרקע פורייה למימוש אידיאל הפרישות האשכנזית לגווניו.

את מארג הדימויים של ארץ ישראל בכתיבה האשכנזית אני בוחן בהקשר הרחב של תהליכים תרבותיים המאפיינים את ההיסטוריה האינטלקטואלית של האשכנזים במאה השש עשרה, ובראשם: הפרשנות המחודשת של יסודות תרבות אשכנזיים באמצעות שימוש בשיח פילוסופי, קבלי ודרשני שמוצאו מספרד של ימי הביניים. כך, הדיון המקומי על התפיסה האסקטית של ארץ ישראל מתברר כחלק נוסף באריג המורכב של ההמשכיות והשינוי בתרבות היהודית בעת החדשה המוקדמת.

להיות גרים בארצכם': ארץ ישראל כמרחב אסקטי בתרבות האשכנזית בעת החדשה המוקדמת

אברהם אוריה קלמן
אוניברסיטת סטנפורד

הקדמה

מרכזיותה של ארץ ישראל בתודעה היהודית והתמדתן של עליות ועליות לרגל לארץ ישראל לאורך ההיסטוריה היהודית, נתפסו לא אחת בכתיבה ההיסטוריוגרפית כעוגנים מסורתיים והטרמות של התנועה הציונית המודרנית.¹ לפי נרטיב זה, שאין

* אני מודה מקרב לב למורי וחברי שעינו במאמר ויעצו עצות מצוינות לשכלולו: אביעד מרקוביץ, אביראל בר-לבב, גדי שגיב, דביר ורשבסקי, דור סער-מן, יהודא גלינסקי, ישראל ברטל ועופר דינס.

1 זהו מאפיין ייחודי של ההיסטוריונים הציונים המבדל אותה מהמגמה הציונית הרדיקלית יותר של 'שלילת הגלות' שאפיין חוגים נרחבים בציונות, ראו: א' רז-קרקוצקין, 'ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי-הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ז, לאורך החיבור ובצורה מרוכזת ולמשל בעמ' 64-65, 74-77. לדוגמה למגמה ההיסטוריוגרפית הזו בנושא העליות לרגל ראו למשל א"מ לונץ, 'העליה לרגל בימי הבית והעליה לאחר החורבן', בתוך: לוח ארץ ישראל – מבחר מאמרים א, א' שילר (עורך), 'ירושלים תרנ"ה, עמ' 35-89 (להלן: לונץ, העליה לרגל). מאמר זה, שהתפרסם לראשונה בשנת תר"ס, מציג בבירור את התנועה הציונית כהמשך אורגני לתנועת העולים לרגל לארץ ישראל שביקשו 'להיאחז בארץ' (בלשון המאמר). ברוח זו, הדגיש המחבר ש'קיום אחדות האומה וחזקה', הוא נימוק מרכזי למצוות העלייה לרגל כבר במקרא (עמ' 35). בסוף המאמר (עמ' 89) מופיעה תוכחת מגולה של המחבר ביהודי התפוצות על שאינם עולים לרגל לארץ הקודש, ובכך מתפרש ההקשר התעמולתי הברור לכתיבת המאמר. לא שונות בהרבה הן קביעותיו של ב"צ דינור, במאבק הדורות של עם ישראל על ארצו: מחורבן ביתר עד תקומת מדינת ישראל, 'ירושלים תשל"ה, עמ' 230-231: 'בדרך הגאולה שהתווה רבי יהודה הלוי היה ניסיון רציני, אם לא ליצור תנועה משיחית חדשה הרי להתוות דרך חדשה... שאינה מבטיחה להעפף את היהודים לארץ-ישראל, אלא דורשת מהם לעלות אליה... בוודאי, זו לא היתה "דרך המלך" להמונים מצפי גאולה; ואולם לא מעטים היו אלה אשר הלכו בה. זו היתה "דרך לדורות": מעליית שלוש מאות רבנים מצרפת ומעלייתו של הרמב"ן עד עלייתם של הפרושים והחסידים בסוף המאה הי"ח — היתה העלייה רק הצעד הראשון של "דרך הקודש": עלייה לארץ ובקשת הנבואה, חידוש הנבואה וביאת המשיח, קיבוץ גלויות ותיקון-העולם". אם להזיקק לדוגמה עדכנית ומורכבת יותר, יהושע פראוור אמנם הכיר בגיוון המניעים לעלייה לרגל, אך לא נמנע מלהכריז על כך שהיסוד המרכזי לעליות לרגל היה לאומי (או 'דתי-לאומי') יותר מאשר דתי, ראו: 'פראוור, תולדות היהודים בממלכת הצלבנים, מ' סלוחובסקי (תרגום), 'ירושלים תשס"א, עמ' 144-145: '... וכל שניתן לטעון הוא, שמספר מניעים היו חזקים יותר מאחרים. ראש וראשון ביניהם היה רצף של מודעות לקשר הלאומי-הדתי המשיך את העם לארצו, והרגשה של שיבה למולדת עם עלייה לארץ. נראה, שבכל העליות-לרגל, ועל אחת כמה וכמה בהגירה ובנסיגות ההשתקפות

כאן המקום לנתחו לעומק, התנועה הציונית אל ארץ ישראל היא ביצוע מודרני, פוליטי ורחב היקף בהרבה של מסורת יהודית שראשיתה בעת העתיקה. ברם, דווקא הסמכתן של פרקטיקות העלייה הציוניות המודרניות על מקורות ומסורות יהודיים קדם-מודרניים, עשויה לסמא את ענינו מלהבחין ברגישויות תרבותיות, דתיות ואינטלקטואליות שלא עברו את מסננת הפרשנות הציונית והמודרנית.

במאמר זה אתאר ואנתח דימוי של ארץ ישראל, שהיווה גם בסיס לפרקטיקות עלייה לארץ ישראל במהלך ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, ולא נחקר דיו, לפחות בהקשר היהודי. דימוי זה מפרש את ארץ ישראל כקרקע פורייה לחיים יהודיים אידיאליים, כפי שהבינו אותם יהודים רבים בתקופות אלו: חיי פרישות, המלווים בתעניות, התרחקות מהנאות העולם הזה וסיגופים מסוגים שונים. כפי שהראה סטיבן פראד, היהודים עוד מסוף ימי בית שני התמודדו עם המתח שבין האידיאלים האסקטיים שהאמינו בהם לבין החיים במסגרת חברתית והאתגרים האנהרטיים שהם מעמידים בפני האדיקות הדתית. פתרון אחד שחזר על עצמו באופנים שונים, היה הגדרת הקשרים ייעודיים לחיי פרישות, שבהם יוכל האידיאל האסקטי להתממש במלואו, וממילא לאפשר צורות חיים פשרניות יותר במרחבי החיים הניטרליים.² נדמה שבעבור יהודים רבים בתקופות הקדם-מודרנית מילאה ארץ ישראל תפקיד כזה בדיוק: היא היוותה קרקע פורה להגשמת אידיאלי פרישות מרחיקי לכת, בשלל צורות וגוונים.

מאמר זה אינו ניצב בחלל ריק מבחינה היסטוריוגרפית. היסטוריונים שונים הזכירו מדי פעם את קיומו של היבט סגפני בעלייה כזו או אחרת לארץ ישראל, ובמיוחד בהקשר לעליית ר' יהודה החסיד בראשית המאה השמונה עשרה.³ בעשורים

בארץ, ניתן לחוש בקיומם של רגשות אלו... מעולם לא יכול היה אדם מישראל להרגיש עצמו זר בארץ-ישראל, משום הוודאות, שמכוחה יכול היה לתבוע מהשכינה את מימוש ההבטחה לעם ישראל' (להלן: פראוור, תולדות היהודים). לדוגמה עדכנית עוד יותר ראו: א' מורגנשטרן, 'יהדות הגולה והכמיהה לציון 1240-1840', תכלת, 12 (תשס"ב), עמ' 51-100.

S.D. Fraade, 'Ascetical Aspects of Ancient Judaism', in: A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, New York, 1986, p. 276 (להלן: Fraade, Ascetical Aspects).

בסקירתו ההיסטורית הנזכרת של לונץ, העליה לרגל (לעיל הערה 1) נזכרת ה'פרישות' כמאפיין של העליות לרגל רק לגבי עליית ר' יהודה החסיד הממוסגרת בהקשר משיחי לחלוטין (עמ' 68: 'בני השיירא הזאת גם בישבם על אדמתם נהגו את עצמם בפרישות וחסידות ויענו את נפשם בתעניות בחשבם כי קץ הגלות עומד אחר כחלנו. ולתכלית זאת נתחברו יחד לעלות לארצה' ק לעסוק בה בתורה עבודה ותשובה, למהר את הקץ'). על אופייה הסגפני של עליית ר' יהודה החסיד ראו גם: מ' בניהו, 'ה"חברה קדושה" של רבי יהודה חסיד ועלייתה לארץ-ישראל', ספונות, ג'ד (תשי"ט-תש"כ), עמ' 147-149 (להלן: בניהו, החברה). יצחק בער נתן מקום מעט מרכזי יותר לקיומו של היבט אסקטי בעליות לארץ ישראל בימי הביניים. ראו: י' בער, גלות, י' אלדד (תרגום), ירושלים תש"מ, עמ' יז: 'אין ספק בכך, שאותה שעה (=המאה האחת עשרה) כבר הפכה ארץ-ישראל בעיני רבים להיות ארץ של בעלי-תשובה מבקשי-כפרה וסגפנים, שהיו יושבים בה, כדוגמת הקראים במיוחד, ומתאבלים על תפארת המקדש שאבדה' (להלן: בער, גלות). וראו גם בדבריו שם, עמ' סב, על עליות אנוסים לארץ ישראל במאה השש עשרה: 'נוסף לכך דחפה גם בקשה!]-תשובה את האנוסים לארץ-הקודש ואדמתה המכפרת עוונות'. הערות אלה של בער הם ביטוי להכרתו הכללית בקיומה של תרבות סגפנית יהודית כבר בעת העתיקה, ראו: י' בער, ישראל בעמים: עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה ביסודות ההלכה האמונה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 36-57. וראו דיון רחב יותר בסוגיה זו לקמן בהערה 15. ראו גם תיאורו של פראוור, תולדות היהודים (לעיל הערה 1), עמ' 148-150 המתאר עליות שמטרתן

האחרונים עסקו בכך אלחנן ריינר במחקרו על עליות לרגל בימי הביניים,⁴ ישראל ברטל ועמנואל אטקס בדיונים לגבי עליית תלמידי הגר"א במאה התשע עשרה.⁵ מחקרים חשובים אלה, שהם בסיס לדבריי כאן, עדיין חסרים שני דברים: האחד, הדיונים הללו עוסקים בימי הביניים ובמאה התשע עשרה, בעוד העלייה האסקטית בעת החדשה המוקדמת לא נחקרה כראוי. השני, הדיונים הקיימים מתמקדים בשדה הפרקטי של העליות לרגל, וההתיישובות הסגפניות בארץ, בעוד השתקפותן של פרקטיקות אלה בשדה האינטלקטואלי, בתפיסות ובדימויים של ארץ ישראל בספרות היהודית, לא נחקרו דיים.

במאמר זה אבקש להשלים פערים היסטוריוגרפיים אלה מתוך התמקדות במקרה מבחן מצומצם: זה של הכתיבה הדרשנית בתרבות האשכנזית בעת החדשה המוקדמת.⁶ תקופה זו התאפיינה בפריחה ספרותית גדולה בפזורה האשכנזית.⁷ לענייננו חשובה במיוחד גשגוגה של ספרות הדרוש האשכנזית, שהושפעה עמוקות מהספרות הספרדית שהחלו למדני אשכנזי ופולין לצרוך החל מהמחצית השנייה של המאה השש עשרה, עם התנופה בהדפסת ספרות זו, בעיקר בבתי הדפוס האיטלקיים.⁸ במסגרת הכתיבה הדרשנית נכתבו רפלקסיות מורכבות ומגוונות למדי על ארץ ישראל כמרחב אסקטי, ובניתוחן המחקרי יש בכדי להעשיר את התמונה ההיסטורית בהיבטים המנטליים שנלוו לביצוע חיי הפרישות בארץ ישראל.

את המאמר אפתח בסקירת רקע של הזיקה בין סגפנות לארץ ישראל בספרות הרבנית ובפרקטיקות עלייה מימי הביניים. לאחר מכן, בפרק השני, אבחן טקסטים דרשניים שנכתבו על ידי מחברים אשכנזים בשלהי המאה השש עשרה ובראשית המאה השבע עשרה. בפרק השלישי אתעכב על מחבר אחד, ר' ישעיה הלוי הורוויץ (פראג,

חיי פרישות וחסידות, אולם הוא חוזר ומדגיש שהתופעה הזו משנית, ראו למשל שם, בעמ' 140: 'למרות שקיימת אפשרות תיאורטית לראות בעלייה-לרגל משום כפרה על חטא, נשאר סוג זה של עלייה-לרגל נדיר יחסית עד סוף ימי-הביניים, ולא התממש הלכה למעשה אלא לעיתים רחוקות'. ובעמ' 150: 'סוג זה של עלייה-לרגל... היה מוגבל, כאמור, לקבוצה מצומצמת של פרושים'.

4 א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099 – 1517', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח (להלן: ריינר, עלייה). הפניות פרטניות יותר לחיבור זה יופיעו בהמשך.

5 ע' אטקס, 'הגאון מווילנה ותלמידיו כ"ציונים הראשונים' – גלגוליו של מיתוס, ציון, פ (תשע"ה), עמ' 69-114 (להלן: אטקס, הגאון); הנ"ל, 'הציונות המשיחית של הגאון מווילנה: המצאתה של מסורת, ירושלים תשע"ט (להלן: אטקס, הציונות); 'ברטל, גלות בארץ: יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 236-264, 286-295 (להלן: ברטל, גלות בארץ); הנ"ל, 'תורתם אומנותם או 'חלוצי הציונות' – שתי שיטות בחקר עליות תלמידי הגר"א, בתוך: 'ר' נוסזון וי' ריבלין (עורכים), תלמידי הגר"א בארץ ישראל: היסטוריה, הגות, ריאליה, ירושלים תשע"א, עמ' 7-22.

6 מפאת קוצר המקום, הדיון בחומרים קבליים יהיה מצומצם ביותר. אולם שכרה של התמקדות זו בצידה: ספרות הדרוש האשכנזית בעת החדשה המוקדמת לא זוכה למחקר מרובה, ושימת הלב אליה עשוי לחשוף מסורות ספרותיות שעל אף מרכזיותן נותרות לעיתים בשולי התפיסה המחקרית. 7 ראו אצל 'אלבויים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 12-18, ולאורך החיבור כולו (להלן: אלבויים, פתיחות והסתגרות).

8 ראו לאחרונה: א"א קלמן, חכמה ספרדית על אדמת פולין: על קריאתם של חכמי פולין בטקסטים ספרדיים במחצית השנייה של המאה השש-עשרה, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, תש"פ (להלן: קלמן, חכמה ספרדית).

1570 - טבריה 1630), בעל השל"ה, שבעצמו היגר מפראג לארץ ישראל בכדי לזכות למעלותיה הרוחניות של ארץ ישראל. מחבר פורה זה, הציע פרשנות מיוחדת לקשר של הסיגופים לארץ ישראל, תוך קשירת מסורות אשכנזיות, ספרדיות וארצישראליות אלו לאלו. בפרק האחרון אתאר בקצרה כמה היקרויות מאוחרות יותר של מוטיב ה'סיגופים הארצישראלים' מהמאה השבע עשרה ועד המאה התשע עשרה.

ארץ ישראל כמרחב אסקטי בימי הביניים

החל משלהי המאה האחת עשרה, תרמו מסעי הצלב למיסוד העלייה והעלייה לרגל לארץ ישראל גם בקרב יהודים במערב ובמרכז אירופה. היהודים והנוצרים חלקו את אותם המקומות הקדושים ונחלקו על אופיים, המיתוסים שנכרכו בהם וזיהויים המדויק.⁹ היהודים והנוצרים גם חלקו כנראה מוטיבציות דומות לעלייה לרגל: כשם שאצל נוצרים רבים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים נתפסה פעמים רבות העלייה לרגל לארץ ישראל כאמצעי להשגת כפרה (penitential pilgrimage),¹⁰ כך גם חכמי היהודים באותן ארצות בתקופה זו תיארו את העלייה או העלייה לרגל לארץ ישראל כדרך לכפרת עוונות.¹¹ לרעיון שהחיים, או הקבורה, בארץ ישראל, מסוגלים לכפר על עוונותיו של אדם, יש כמובן גם שורשים פנים-יהודיים. הוא מופיע כבר בספרות חז"ל החל בתקופה שלאחר דיכוי מרד בר-כוכבא.¹² הרעיון פותח, כנראה, יחד עם שאר

9 א' ריינר, 'השקד הגלוי והאמת הנסתרת: נוצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ ישראל במאה הי"ב', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 157-188; הנ"ל, עלייה (לעיל הערה 5), עמ' 4-5. הנ"ל, 'העלייה לרגל היהודית לירושלים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים', בתוך: א' לימור, א' ריינר ומ' פרנקל (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים, רעננה תשע"ד, עמ' 103-104, 118-121 (להלן: ריינר, לירושלים).

10 J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion*, London: 1975, pp. 98-113; D. Webb, *Medieval European Pilgrimage, c. 700 – c. 1500*, Basingstoke 2002, pp. 49-52; א' לימור, 'העלייה לרגל הנוצרית לירושלים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים', בתוך: לימור ופרינקל (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים, עמ' 139-140, 151-150; וראו במאמרה בקובץ הנ"ל, 'מקומות קדושים ועלייה לרגל: מושגי הדיון', עמ' 35-38; י' חן, 'מרטירים כחולים: עלייה לרגל וכפרת עוונות בימי הביניים המוקדמים', בתוך: י' חן וא' שגיר (עורכים), לראות ולגעת: עלייה לרגל ומקומות קדושים ביהדות, בנצרות ובאסלאם: מחקרים לכבוד אורה לימור, רעננה תשע"א, עמ' 125-134. על תופעה מעין זו בנצרות הסורית בשלהי העת העתיקה ראו בקובץ הנ"ל, ב' ביטון-אשקלוני, 'עלייה לרגל ותרבות נוצרית בהגיגות סוריות בשלהי העת העתיקה', עמ' 71-99.

11 ראו למשל: שו"ת התשב"ץ, ירושלים תשס"ג, ח"ג סימן רפח, עמ' רעו; י' תא-שמע, 'יחסם של קדמוני אשכנז לערך העלייה לארץ ישראל', בתוך: כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים – כך א – אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 254-255; ריינר, עלייה (לעיל הערה 4) עמ' 108-109; הנ"ל, לירושלים (לעיל הערה 9), עמ' 74-75; י"י יובל, 'תרומות מנירנברג לירושלים (1375-1392)', ציון, מז (תשמ"א), עמ' 185.

12 ראו דברי התנא ר' מאיר האומר כי 'כל היושב בארץ ישראל, ארץ ישראל מכפרת עליו, שנאמר: "העם היושב בה נשאו עון" (ישעיהו לג, כד)'" (ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו-יורק תשנ"ג, האזינו, פסקה שלג, עמ' 383). מסורת דומה למימרה זו שילב התלמוד הבבלי בקונטקסט הרחב של הדיונים על ארץ ישראל בתלמוד הבבלי במסכת כתובות, כשהפעם נתלים הדברים באמורה הארצישראלית בן הדור השני, רבי אלעזר: 'כל הדר בארץ ישראל – שרוי בלא

הדרשות בשבח ארץ ישראל שפותחו בתקופה זו, כדי להגדיל את הונה הסימבולי של ארץ ישראל דווקא בשעה שמעמדה הממשי התערער.¹³ בימי הביניים המשיכו תפיסות אלה להיות בסיס נתיבי חיים ממשיים וריטואלים של עלייה לרגל.

הזיקה בין יהודים לנוצרים במערב אירופה ומרכזה התבטאה לא רק ביחס למקומות הקדושים ולעלייה לרגל, אלא גם בפיתוח פרקטיקות של סיגופים, הגליה עצמית לחיי נדודים ותעניות. פרקטיקות סגפניות אלה נתפסו פעמים רבות כתנאים הכרחיים להשגת הכפרה.¹⁴ לפרקטיקות אסקטיות כמו הימנעות מאכילה ומתענוגות ופרישות מינית, היה מקום מכובד גם אם מוגבל ונתון לוויכוח בתרבות היהודית בסוף ימי בית שני ובימי התנאים והאמוראים.¹⁵ מכל מקום, בימי הביניים באירופה חלה סיסטמטיזציה ופופולריזציה של הסגפנות. הסביבה התרבותית של חסידי אשכנז בחבל הריין הייתה כנראה המרחב שבו התפתחה תרבות הסיגופים בתקופה זו בצורה

עוון, שנאמר: "ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון" (ישעיהו לג, כד) (תלמוד בבלי כתובות ק"א ע"א). גם יהודי בבל החזיקו במסורות הארצישראליות על כוחה המכפר של ארץ ישראל, אך פירשום באופן שיאפשר את מגוריהם בחוץ לארץ. כך, כנראה, יש להבחין את קביעת בן דורו הבבלי של רבי אלעזר, רב ענן: 'כל הקבור בארץ ישראל - כאילו קבור תחת המזבח, כתיב הכא: "מזבח אדמה תעשה לי", וכתיב התם: "וכפר אדמתו עמו"' (בבלי כתובות שם, וראו עוד מקורות אצל ג' רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב 1997, עמ' 133-136).

13 י' גפני, 'מעמדה של ארץ ישראל בתודעה היהודית בעקבות מרד בר כוכבא', מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 178-232.

14 ספרות המחקר בנושא הסגפנות האשכנזית רבת היקף, ראו למשל: ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, ס' כהן סקלי (תרגום), תל אביב 2016, עמ' 107-108; א' קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות, ר' בר-אילן (תרגום), ירושלים תשע"א, עמ' 21-67 (להלן: קנרפוגל, סוד); I.G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981, pp. 37-52 (להלן: Marcus, *Piety and Society*); T. Fishman, 'The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1999), pp. 201-229; E.R. Wolfson, 'Martyrdom, Eroticism, and Asceticism in Twelfth-Century Ashkenazi Piety', in: M.A. Singer, J. Van Engen (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, Notre Dame, Indiana 2001, pp. 171-220; E. Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz*, Philadelphia 2014, pp. 51-102 (להלן: Baumgarten, *Practicing Piety*); D.I. Shyovitz, *A Remembrance of His Wonders: Nature and the Supernatural in Medieval Ashkenaz*, Philadelphia 2017, pp. 126-129; S. Weissman, *Final Judgement and the Dead in Medieval Jewish Thought*, Oxford 2020, pp. 218-223. על דימויים ופרקטיקה של נדודות בעולם הנוצרי ראו: ג'ב' לדרנר, "הומו ויאטור": השפקות ימי-ביניים על ניכור וסדר, א' שגיר (תרגום), בתוך: לימור, וריינר ופרנקל (עורכים), עלייה לרגל: יהודים נוצרים מוסלמים, עמ' 138-158.

15 נושא הסיגופים בספרות חז"ל נידון כידוע בין אפרים אלימלך אורבך שטען שחז"ל לא תמכו בסיגופים לבין יצחק בער, שהציג קווים ראשוניים לדמותן של מסורות סגפניות בספרות חז"ל. ראו: בער, גלות (לעיל הערה 3); א"א אורבך, 'אסקיזים וייסורים בתורת חז"ל', בתוך: ש' אטינגר, ש' ברוך, ב' דינור ו' היילפרין (עורכים), ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 48-68. לדיונים עדכניים ומאירי עיניים בנושא זה ראו: Fraade, *Ascetical Aspects* (לעיל הערה 2); M.L. Satlow, "And on the Earth You Shall Sleep": Talmud Torah, and Rabbinic Asceticism', *The Journal of Religion*, 83 (2003), pp. 204-225.

המרוכזת והאינטנסיבית ביותר, כפי שתוארה בספר חסידים ובהלכות תשובה שבספר הרוקח. ברם, לא בזה הסתכמה התופעה. ויכוח מתמשך בספרות המחקר על חסידות אשכנז ניטש בשאלת היקף השפעתה של החסידות, הן מבחינת מעגליה החברתיים והן מבחינה גיאוגרפית.¹⁶ היבט חשוב של ויכוח זה נסוב על שאלת השפעתה של חסידות אשכנז בצפון צרפת.¹⁷

בשלושים השנים האחרונות התפתחו מאוד ידיעותינו המחקריות על תפוצתן של פרקטיקות ותפיסות סגפניות אצל יהודי אירופה בימי הביניים. אלישבע באומגרטן, למשל, הראתה שהפרקטיקות האשכנזיות היו פופולריות גם מחוץ למעגלי האליטה של החברה האשכנזית.¹⁸ אליוט וולפסון הדגים את הנטייה האסקטית שרווחה בחוגי מקובלים במאה השלוש עשרה, בעיקר בהקשרים המיניים.¹⁹ למגמה זו הצטרפו לאחרונה גם מחקריהם של אבישי בר-אשר וג'רמי פיליפ בראון, שבהמשך למחקרו הידוע של יצחק בער על 'תורת העניות הקדושה' שבשכבת הרעיה מהימנא בזוהר, הציגו פרקטיקות סגפניות בחוגי מקובלים בספרד, המבטאים גם היכרות עם סגפנות של נזירים נוצרים, וגם עם המסורות האשכנזיות.²⁰

16 ראו את סקירת המחלוקת בין שמחוני לבער בעניין זה אצל Marcus, *Piety and Society* (לעיל הערה 14), עמ' 4-8, 15-17.

17 חיים סולובייצ'יק טען לצמצום קיצוני בהשפעתה של חסידות אשכנז מחוץ לגרמניה בעוד ישראל תא-שמע ואפרים קנרפוגל טענו להשפעה כזו על חכמי צפון צרפת, ראו: H. Soloveritchik, 'Piety, Pietism and German Pietism: Sefer Hasidim I and the Influence of Hasidei Ashkenaz', *Jewish Quarterly Review*, 92 (2002), pp. 455-493 (להלן: idem, 'Judah He-Hasid and the Tosafists of Northern France', *Jewish History*, 34 (2021), pp. 177-198); קנרפוגל, סוד (לעיל הערה 14); שמוע, 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי – האיש ופועלו', בתוך: כנסת מחקרים, ירושלים 2004-2010, כרך ב, עמ' 109-148. לאחרונה יי גלינסקי הצביע על כך שהמחלוקת נובעת מהתמקדות בהיבטים שונים של השפעה: סולובייצ'יק הצביע על כך שהדוקטרינות הייחודיות של החסידות האשכנזית לא השפיעו בצרפת, ואילו תא-שמע וקנרפוגל מצאו שקיים ציר השפעה מחסידות אשכנז על הצרפתים, על אף שהוא לא גרם להם לאמץ את הדוקטרינות הייחודיות ביותר של החסידות האשכנזית (כמו שיטות התשובה והתפיסה של 'רצון הבורא'). ראו: J. Galinsky, 'The Impact of Hasidei Ashkenaz in Northern France: The Evidence of Sefer Hasidut and Hayyei 'Olam', *Jewish History*, 34 (2021), pp. 1-3. גלינסקי עצמו, שרטט במאמר זה (עמ' 19-20) קווים לדמותה של ההשפעה האשכנזית בצפון צרפת ואף בספרד.

18 Baumgarten, *Practicing Piety* (לעיל הערה 14), עמ' 77-85.

19 ראו: E.R. Wolfson, 'Eunuchs Who Keep the Sabbath: Becoming Male and the Ascetic Ideal in Thirteenth-Century Jewish Mysticism', in: J.J. Cohen, B. Wheeler (eds.), *Becoming Male in the Middle Ages*, New York 1997, pp. 151-185; idem, *Language, Eros Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, pp. 296-332; idem, 'Asceticism, Mysticism, and Messianism: A Reappraisal of Schecher's Portrait of Sixteenth-Century Safed', *Jewish Quarterly Review*, 106 (2016), pp. 165-177.

20 ראו: יי בער, 'הרקע ההיסטורי של ה"רעיה מהימנא"', ציון, ה (ת"ש), עמ' 1-44; א' בר-אשר, 'תורת הכפרה והתענית של ר' משה די ליאון והפולמוס ה"זוהרי" עם הנזירים הנוצריים', קבלה, 25 (תשע"ב), עמ' 293-319 (להלן: בר-אשר, תורת הכפרה); J.P. Brown, 'Gazing into Their'

רקע סגפני זה עיצב גם את העליות לרגל לארץ ישראל: הכפרה, בין אם הפרטית ובין אם הכללית, הזיקה פעמים רבות, ככל הנראה, ביצוע ריטואלים אסקטיים כמו צומות, תפילות ממושכות ומתן צדקה מרובה.²¹

ענייננו כאן בחקר היהדות הרבנית באירופה, אך לתפיסות האליטה הרבנית בדבר האסקטיות שנקשרה בארץ ישראל ייתכנו גם שורשים אחרים מלבד המסורות התלמודיות והשכנים הקתולים. תפיסות אלה עשויות גם לינוק מפרקטיקות של כת 'אבלי ציון' הקראית שצמחה במאה התשיעית, ופעלה בירושלים עד לכיבוש הצלבני של העיר בשנת 1099. כת זו הנהיגה חיי סגפנות ופרישות שביטאו את שלילת חיי ההווה, קידוש העבר המקדשי האבוד, ציפייה לחידוש המקדש לעתיד לבוא ואולי אפילו כלי לקירוב העתיד המשיחי.²² פרקטיקות אלה אמנם לא חדרו כמות שהן למעגלים הרבניים, אך אלחנן ריינר הציע שמהו מהן חלחל לאליטה הרבנית החל מהמאה השתים עשרה.²³ אם נקבל את דעת אברהם גרוסמן, שהתקיימו קבוצות 'אבלי ציון' גם בקרב היהדות הרבנית, הרי שציר השפעה כזה נעשה סביר עוד יותר.²⁴

דהוד ספרותי לתזמנה הזו בספרות הרבנית ניתן למצוא אצל ר' יהודה הלוי (ריה"ל, 1075-1141). ריה"ל אמנם התנגד לסגפנות בפועל, אך בד בבד הוא הודה בכך שכאשר חי עם ישראל על אדמת ארץ ישראל והייתה שורה השכינה, היה נעשה שימוש בפרקטיקות נזיריות מסוימות, 'היו אנשים שהיו פורשים, שוכנים במדבריות בקבוצות עם הדומים להם, לא מתבודדים כלל, אלא עוזרים זה לזה בלימודי התורה

Hearts: On the Appearance of Kabbalistic Pietism in Thirteenth-Century Castile', *European Journal of Jewish Studies*, 14 (2020), pp. 174-214.

21 ראו למשל: ריינר, עלייה (לעיל הערה 4), עמ' 114-112, שם הוא מציע שחזור של תפיסה חסידית מהמאה השלוש עשרה, הקושרת את הנדודים, ההליכה לארץ ישראל ואידיאל העוני. וראו שם, עמ' 151-152, בניתוח של איגרת שנשלחה על ידי חכם אשכנזי לאחיו שבאוסטריה, המורה שכדי לבטל גזירה שמיימית קשה על עם ישראל יש לקבץ שנים עשר תלמידי חכמים שילכו לירושלים, יתפללו על עם ישראל, וילכו ויתקנו תעניות וצדק[ות] ותשובו[ות] ותפלו[ות]. יש לציין בהקשר זה למחקר המעניין של ליציה רספה, שהראתה שבאשכנז בשלהי ימי הביניים הותקו לעיתים דימויי הקדושה הארצישראלים אל קברי הצדיקים האשכנזים. יש אפוא עניין רב בעובדה החוזרת במאמרה, שהעליות לקברי הצדיקים הללו התקיימה פעמים רבות בימי צום. ראו: L. Raspe, 'Sacred Space, Local History, and Diasporic Identity: The Graves of the Righteous in Medieval and Early Modern Ashkenaz', in: R.S. Boustani, O. Kosansky, M. Rustow (eds.), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History: Authority, Diaspora, Tradition*, Philadelphia 2011, pp. 147-163. האופי האסקטי של העלייה לרגל בחברה הנוצרית נידון הרבה יותר בספרות המחקר, ראו הפניות לדוגמה לעיל בהערה 10.

22 ראו: 'א' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, תל אביב תשס"ד, עמ' 104-109, 394-418 (להלן: ארדר, אבלי ציון).

23 א' ריינר, 'חורבן, מקדש ומקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים', קתדרה, 97 (2000), עמ' 47-64; 'הנ"ל, לירושלים (לעיל הערה 9), עמ' 68-71. עוד על אבלי ציון ראו: מ' צוקר, 'תגובות לתנועת אבלי ציון הקראיים בספרות הרבנית', בתוך: ספר היובל לחנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 378-401; ח' בן-שמאי, 'הקראים', בתוך: 'פ' פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה (638-1099), ירושלים תשמ"ז, עמ' 160-176; ארדר, אבלי ציון (לעיל הערה 22).

24 ראו א' גרוסמן, 'העליה לארץ ישראל בתקופת הכיבוש המוסלמי הראשונה', קתדרה, 8 (תשל"ח), עמ' 143 (ובהרחבה שם בהערה 30).

ובמעשיה המקרבים אל הדרגה ההיא בקדושה ובטהרה. הם בני הנביאים'.²⁵ אולם פרקטיקה זו ראויה הייתה רק בשעתה, ומי שנוהג בה בזמן הגלות איננו מקדם את עצמו רוחנית על ידי הפרישות, להפך - 'מי שמביא עצמו להתבודד לשם פרישות - מביא על עצמו ייסורים וחולי נפשי וגופני... ומתוך חרטתו יוסיף להתרחק מן הדבר האלהי'.²⁶ ר' דוד כהן, 'הנזיר' (1887-1972), הציע שטקסט זה מספר הכוזרי הוא חלק מהפולמוס האנטי-קראי של ריה"ל ומופנה כנגד אתוס הפרישות של כת 'אבלי ציון', והדברים בהחלט מסתברים.²⁷ אולם, הוא הציג את הסגפנות כעומדת במחלוקת יסודית בין הפרושים לקראים, ולא ציין לכך שריה"ל למעשה מקבל, למצער מבחינה תיאורטית, את תועלת הפרישות בארץ ישראל, אלא שהוא מתיקה לזמנים הקדמונים ולעתיד לבוא.²⁸

למעשה, לא ברור שהסימפטיה של ריה"ל לרעיון הקראי הייתה ספרותית בלבד, שהרי כפי שהציע דניאל לסקר, ייתכן ועלייתו לארץ ישראל בסוף ימיו נעשתה בהשראת אבלי ציון.²⁹ עלינו לציין כאן, בעקבות יהושע פראוור ואלחנן ריינר,³⁰ שבהסברו של החבר למלך כוזר לתכנונו לעלות לארץ ישראל, לצד תיאורו את ארץ ישראל כמקום השראת שכינה והמקום הראוי ביותר לשמירת המצוות יש אלמנט נוסף: ההליכה לארץ ישראל היא גלות, אשר בכוחה לכפר עוונות: 'לכן נסערים הגעגועים אליה וההתכוונות אליה נאמנת, במיוחד מצד מי שפונה אליה מרחוק, ובמיוחד מצד מי שחטא חטאים והוא מבקש להתכפר... והוא קרוב אל דברם של החכמים: "גלות מכפרת עון" [בבלי ברכות נו ע"א]; במיוחד כאשר גולים למקום רצוי [לאלהים]'. הרצון לכפר על העוונות, ממשיך החבר, מצדיק את מעשה העלייה לארץ על אף סכנת הנפשות הכרוכה בו: 'ואלו הסתכן יותר מזה בגלל געגועיו ובגלל תקוותו לכפרה, היו סולחים לו שהוא חושף עצמו לסכנת מוות אחרי שעשה חשבון-נפש ואחר שנתן תודה על חייו שעברו והסתפק בהם, והקדיש את שארית ימיו לרצות את אלהיו'. גם אם ימות בניסיון להגיע לארץ ישראל, ממשיך החבר, 'ידע אל-נכון שבמותו נתכפרו לו רוב חטאיו'.³¹ ההליכה לארץ ישראל מצטיירת בדברי ריה"ל

25 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי: הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת, מ' שוורץ (תרגום), באר שבע תשע"ז, א, ג, עמ' 136 (להלן: 'ר' יהודה הלוי, כוזרי).

26 שם, עמ' 137.

27 ר' דוד כהן, ספר הכוזרי המבואר, ירושלים, תשס"ב, כרך ב, עמ' א-ב.

28 לתפיסה מדויקת יותר של הפולמוס האנטי-קראי של ריה"ל, המתחשבת גם באלמנטים ששאב מתוך הלכי המחשבה הקראיים ראו: D.J. Lasker, 'Judah Halevi and Karaism', in: *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*, vol 3, Atlanta 1989, pp. 111-125 (להלן: Lasker, Judah Halevi).

29 Lasker, Judah Halevi (לעיל הערה 28), עמ' 116-117. והשוו למשל לטענת י' בער, גלות (לעיל הערה 3), עמ' כט-ל: '... ר' יהודה הלוי עומד ומפליג למסעו הנודע לארץ-ישראל, כדי להורות, על-ידי דוגמה אישית זו, לבני-דורו ולכל הדורות הבאים, שהגאולה תבוא רק על-ידי כוסף-הנפש האמיתי להתחברות אל אלוהים על אדמת ישראל'.

30 ראו: פראוור, תולדות היהודים (לעיל הערה 1), עמ' 153-156, אמנם הוא נוטה לצמצם אספקט זה בתפיסת העלייה של ריה"ל. וראו ריינר, לירושלים (לעיל הערה 9), עמ' 106-114. יש לציין שבחיבור זה ריינר מדגיש דווקא את היתכנותו של רקע סופי לתפיסה העצמית של ריה"ל כעולה רגל (שם, עמ' 112).

31 ר' יהודה הלוי, כוזרי (לעיל הערה 25), ה, כג, עמ' 319.

כהליכה לעת זקנה, לקראת אפשרות סבירה של מוות, מעשה גלות מסוכן שההצדקה לביצועו היא הרצון לכפר על חטאי העבר.

לפי העולה מבירורו של אלחנן ריינר, הכיבוש הממלוכי בארץ ישראל ובייחוד נפילת עכו ב-1291 תרם לאלטיזציה ולאסקטיזציה של העלייה לארץ ישראל. בעכו התקיימה עד אז הקהילה היהודית המבוססת ביותר בארץ ישראל, שהיוותה יעד לעולים ונקודת עגינה לעולים לרגל. בעקבות חורבן עכו, הצטמצם מספר העולים מהארצות הנוצריות, והעלייה הלכה ונעשתה התנהגות כמעט בלעדית ליחידים מבני האליטה הדתית, שהיגרו לארץ הקודש כדי לקיים בה אורח חיים אדוק ופרוש.³² גם אם לאורח חיים זה נלוותה לעיתים כוונה משיחית, כוונות אלו היו בלתי קונקרטיות. כפי שסיכם ריינר: 'העלייה שאינה קשורה בתסיסה משיחית אקוטית, היא עליית יחידי סגולה הרואים בירושלים מקום המסוגל לתפילה, וממקדים את עניינם בסדרי תפילה מיוחדים ובביצוען של הנהגות חסידיות אסקטיות שעיקרן תעניות ותשובה'.³³

הקשר של ארץ ישראל לסגפנות קיבל פיתוח ימיביניימי בדרשה מאת ר' יעקב בן חננאל סקילי, שמפני שכמה מדפוסיה מופיעים גם בעת החדשה המוקדמת יש טעם לזכרה כאן. חכם זה, בן המאה הארבע עשרה, שמוצאו המדויק אינו ידוע, קבע את מושבו בקורדובה לפני שנסע לדמשק ומשם עלה לארץ ישראל.³⁴ מטרתו הייתה, לדבריו, 'לעשות רצון האל ולעבדו בלבב שלם, ששם קיום המצות וקבלת מלכות שמים והעבודה רצויה, כי שם בית אלהינו ושער השמים'.³⁵ בקטע מספרו 'תורת המנחה' דן סקילי בתועלתם הרוחנית של הייסורים, ומסביר שהייסורים ממרקים את האדם ומאפשרים השגה שכלית-רוחנית, משום שהם היפוכה של התאוה: 'שהתאוה תכבה זיו השכל ותכבה אור הנשמה, והייסורין מתישין כח התאוה, ובחולשת התאוה – יתאמץ השכל ותתחזק הנשמה להתבונן ולהשיג במעלות הרוחניות'.³⁶ במסגרת דיון זה קושר סקילי שתי מסורות מדרשיות זו לזו: המדרש של רשב"י על שלוש המתנות שניתנו לעם ישראל על ידי ייסורים שאחת מהן היא ארץ ישראל,³⁷ והמסורת המדרשית הגורסת

32 החריגה הידועה היחידה ממודל עלייה זה היא עליית חבורת החכמים האשכנזים שעלו לארץ ישראל בעקבות הדבר השחור, במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, על כך ראו: א' ריינר, 'בין אשכנז לירושלים: חכמים אשכנזים בארץ ישראל לאחר "המוות השחור"', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 27-62 (להלן: ריינר, בין אשכנז לירושלים).

33 ריינר, עלייה (לעיל הערה 4), עמ' 153.

34 ראו ריינר, עלייה (לעיל הערה 4), עמ' 134-136. למידע ביוגרפי וביבליוגרפי על סקילי ראו: ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ספר שני, ירושלים תשכ"ג, עמ' 273-291.

35 שו"ת הרא"ש, ירושלים תשנ"ד, כלל ח סימן יג, עמ' 46.

36 ר' יעקב סקילי, תורת המנחה, פרשת מקץ, דרשה יז, צפת תשנ"א, עמ' 133 (להלן: סקילי, תורת המנחה).

37 ראו מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, מהדורת הורוביץ-רבין, פרנקפורט דמיין, תרצ"א, מסכתא דבחדש פרשה י, עמ' 240: 'ר' שמעון בן יוחאי אומר, חביבים יסורים, ששלש מתנות טובות נתנו לישראל ואומות העולם מתאווין להם, ולא נתנו להם אלא בייסורין. ואלו הן, תורה וארץ ישראל והעולם הבא... ארץ ישראל מנין, דכתיב "ה' אלהיך מיסוך" [דברים ח ה] ואומר: "כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה" [דברים ח ז]. וראו גם ספרי דברים (לעיל הערה 12), פרשת ואתחנן פסוק לב, עמ' 57. מימרא זו נמסרת גם בתלמוד הבבלי בריכות ה ע"א, אולם שם נעדר הן 'חביבים יסורים' והן 'אומות העולם מתאווין להם'. על אגדה זו (בעיקר בגרסת המכילתא והספרי) ראו: ש' קליין, "שלוש מתנות טובות"... / ציון, א (תרפ"ו), עמ' 3-15.

שבכוחה של ארץ ישראל להחכים את היושבים בה.³⁸ קישור זה מאפשר לסקילי לחדש שהחכמה איננה מתת שקיבל עם ישראל מהארץ עצמה, אלא מהייסורים הכרוכים במגורים בה:

וזהו שאמרו רז"ל שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכלם לא נתן אותם אלא על ידי יסורין... וגם ארץ ישראל דאורא דארץ ישראל מחכים, ועוד שהיא הארץ אשר בחר השם לחלקו ונחלתו. ועל כן ניתנו על ידי יסורין, כדי שיתבונן האדם במתנה הטובה שניתנה לו, כי היסורין מאמצים ומחזקים השכל האלקי ומעוררים אותו להתבונן בנפלאות תמים דעים, מפני שבהם תשקוט המית התאוה ורתיחת הטבע. אם כן יש יתרון גדול ליסורין...³⁹

יש לשים לב לכך שסקילי עוסק כאן בקבלת הייסורים באהבה, ולא בסיגוף עצמי אקטיבי. עם זאת, הפער בין השניים איננו מוחלט כפי שניתן היה לחשוב. 'קבלת הייסורים' נתפסת אצל סקילי כבחירה אקטיבית בחיי הצער ובהימנעות מתענוגות: 'כי זה הוא המבוקש מן האדם שלא ירדוף אחר הנאות העולם הזה, ויקבל יסורין ומרוק העונות בסבר פנים יפות שנקראו רצון, כי בזה יתרצה אל אדוניו'.⁴⁰ בחירה זו מבטאת את ויתורו על חיי תענוגות ובכוחה למרק את עוונותיו. האדם שאינו מקבל את צרותיו בסבר פנים יפות מצטייר בדרשותיו של סקילי כנהנתן הרודף אחר הנאות גשמיות, כמי שאינו חפץ בטוב העולם הבא ואינו רוצה לחסר נפשו מהנאות העולם הזה ואינו יכול לסבול מירוק העונות, ודורש אחר הנאות העולם הזה לרעות בגנים ולרעות זונות.⁴¹ הקשר הדרשני המשולש הנטווה כאן בין חכמה, חיי פרישות וארץ ישראל תואם את דמות העולה בן המאה הארבע עשרה, החכם והפרוש, שאותו תיאר רינר במחקרו. כפי שנראה מיד, המסורת הזו והדימוי הספרותי שהיא מכוננת הן לדמותו של העולה האידיאלי והן לאופייה הדתי של ארץ ישראל, עתיד להתגלגל בכתביהם של חכמי אשכנז ופולין בעת החדשה המוקדמת.

ארץ ישראל האסקטית: גרסת חכמי אשכנז ופולין

מרכזיות הסיגופים והתעניות באורח החיים היהודי, שהתמסדו בימי הביניים, לא חדלו גם בעת החדשה המוקדמת. גם המסורות של פרקטיקות התשובה הסגפניות, כפי שנוסחו בחוג חסידי אשכנז, השפיעו גם במאות השנים שאחרי ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמייזא גם מחוץ לגרמניה ואל מחוץ לגבולות היהדות האשכנזית.⁴² כך,

38 תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא קנח ע"ב: 'אמר רבי זירא, שמע מינה: אורא דארץ ישראל מחכים'; בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשת בראשית פרשה טז: 'וזהב הארץ ההיא טוב מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל'.

39 סקילי, תורת המנחה (לעיל הערה 36), שם.

40 סקילי, תורת המנחה (לעיל הערה 36), פרשת וישלח, דרשה יד, עמ' 108.

41 שם. וראו עוד שם, פרשת אחרי – קדושים, דרשה מח עמ' 447; פרשת מטות – מסעי, דרשה

סד, עמ' 565; פרשת דברים, דרשה סה, עמ' 570.

42 בהשפעתן של פרקטיקות התשובה האשכנזיות הודה, במסגרת, גם Soloveritchik, Piety (לעיל הערה 17).

חוגי המקובלים שפעלו בצפת במהלך המאה השש עשרה, למשל, התאפיינו בנטייה אסקטית ברורה ונרחבת והושפעו גם מפרקטיקות התשובה האשכנזיות.⁴³ התעניות במרחב האשכנזי בעת החדשה המוקדמת עברו נורמליזציה וסטנדרטיזציה ונשזרו באורח החיים היהודי. גם הפענות הלוריאני של הסיגופים האשכנזיים שחרר את הסיגופים מתפקידים המסורתי – כפרה על חטאים קונקרטיים – ושילב אותם בסדר היום הריטואלי היומיומי.⁴⁴

לא ייפלא אפוא שהמסורת המדרשית והימביניימית על ארץ ישראל כמרחב אסקטי זכתה לפיתוחיהם של חכמי פולין בתקופה זו. המהרש"א (קרקוב 1555 - אוסטרואה 1631), למשל, בפירושי האגדות שלו למדרש הנזכר על כך שארץ ישראל ניתנה על ידי ייסורים, ביאר את הייסורים לא רק כדרך אל ארץ ישראל, אלא כמאפיין יסודי של החיים בה: 'שלא נתנה הארץ לאכול פירותיה ולהתענג מרוב טובה, כי יבא בזה לידי מרד ביי' ח'ו [=חס ושלום]'. הייסורים הם חלק מרכזי בחיים בארץ ישראל כפי שהם הכרחיים ללימוד התורה: 'כי תענוגי עה'ז [=עולם הזה] הם ביטול התורה כמ"ש [=כמו שכתוב]: 'כך היא דרכה של תורה פת כו' [במלח תאכל, ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל' (משנה אבות ו ד)].⁴⁵ וריאציה מקורית יותר של המוטיב הזה ניתן למצוא בחיבורו הדרשני של ר' משה איסרליש (הרמ"א), 'תורת העולה'. הרמ"א דן בנזירות כאב-טיפוס של יחס להנאות גשמיות, והציג אותה כפרקטיקה מאזנת לאדם שנמשך אחר תאוותיו החומריות.⁴⁶ הרמ"א נסמך כאן בביורו על השפה הניאו-אריסטוטלית של הרמב"ם, ממנה הושפע עמוקות, כפי שניכר כאן הן בטרמינולוגיה שלו ('דרך המיצוע') והן מהפנייתו המפורשת לשמונה פרקים לרמב"ם ('וכמו שהאריך בזה הרמב"ם בשמונה פרקיו').⁴⁷ במסגרת זו הוא מסביר את ההלכה לפיה יש לקיים את הנזירות דווקא בארץ ישראל:⁴⁸

והוא מבואר שעיקר כוונת הנזירים לא יוכל להיות רק בארץ ישראל שהוא באמצע ישוב העולם והוא כוונת נזיר שיעמוד בכל מד[נ]תיו על מצוה. והנה אוירא דארץ ישראל מחכם ועוזר לזה, מה שאין כן בחוצ[ה] לארץ שטבע האויר גורם השנוי בכל הארצות להטה אותן באיזה תכונה אל צד קצה המותר או

43 L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, pp. 65-74, 180-186 (להלן: *Fine, Physician of the Soul*); א' נברו, "תיקון": מקבלת הארץ לגורם תרבותי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ו, עמ' 48-49.

44 י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין 1348-1648, ירושלים תשנ"ג, עמ' 11-53 (להלן: *אלבוים, תשובת הלב*); ע' אחיטוב, 'תעניות באשכנז בראשית המאה השבע עשרה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 2019, עמ' 42-64.

45 ר' שמואל אליעזר אידלש, חידושי אגדות, לובלין שפ"ז-ש"צ, ב ע"ב (על ברכות ה ע"א).

46 תורת העולה, פראג ש"ל, חלק ג, פרק עא, קנא ע"ב.

47 על 'דרך האמצע' אצל הרמב"ם ראו: הקדמות הרמב"ם למשנה, י' שילת (תרגום), מעלה אדומים תשנ"ז, הקדמה למסכת אבות, פרק רביעי, עמ' 234-241; מ' הלברטל, הרמב"ם: רבי משה בן מיימון, ירושלים תשס"ט, עמ' 136-139. על השפעת ההגות הפילוסופית הספרדית על הרמ"א ראו למשל: אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 7), עמ' 286-292, 329-334; על הפרשנות של הרמ"א את תורת המיצוע של הרמב"ם ראו: י' בן ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 117.

48 משנה נזיר ג, ו; משנה תורה הלכות נזירות ב, כא.

החוסר, ואי אפשר [ר] להגיע שם אל תכלית כוונת הנזיר... וזהו הנראה לי שהיה משה רבנו עליו השלום חפץ ליכנס לארץ ישראל והשתדל כל השתדלו[ת] הגדול[ה] [ה] ולא עלתה בידו... ולזה היה נוטה בחוצה לארץ באיזה תכונה או מדה אל הקצה יותר מדאי קצת ולזה היה רוצה להשלי[ם] נפשו בארץ...⁴⁹

במקרה של הרמ"א, הזיקה בין ארץ ישראל לסיגופים, מוסבר דווקא בשל כוחה הממתן והמאזן של הארץ, כארץ הנמצאת ב'אמצע הישוב', כלומר – ממוקמת באקלים המרכזי, הממוזג ביותר, ולכן מאפשרת את אורח החיים המאוזן של 'שביל הזהב'.⁵⁰ האסקזה המאפיינת את ארץ ישראל מקבלת כאן תפנית פרשנית פילוסופית, ששורשיה בהגות הספרדית. תפנית זו אופיינית בכלל לכתובה הדרשנית האשכנזית בפולין החל מהמחצית השנייה של המאה השש עשרה, שכזכור – התבססה רבות על חיבורים ספרדיים.⁵¹ כלל זה תקף, אם כן, גם ביחס להבנת הסיגופים ובזיקתם לדימוי של ארץ ישראל.

דיון נרחב יותר בנושא זה נמצא אצל חכם פולני אחר – ר' אפרים לונטשיץ (נולד בלנצ'יצ'ה בין 1540-1550, נפטר בפראג 1619). כפי שהראה יעקב אלבוים, לונטשיץ קיים את פרקטיקות הסיגוף האשכנזיות מימי הביניים, ואף הוא נטה לא אחת לפרשן לאור תפיסות נאו-אריסטוטליות, אותן שאב, כמו הרמ"א, מהמורשת הספרותית הספרדית. קו הפרשנות החדש של לונטשיץ וחכמים אשכנזים אחרים בני תקופתו מפענח את הסיגופים ככלי טרנספורמטיבי הממוקד בזיכרון והרחנת הגוף האנושי. תפיסה זו היא חידוש ביחס לחסידי אשכנז שהבינו את פרקטיקות התשובה הסגפניות שלהם (ובייחוד של 'תשובת המשקל'), כטכניקות להשגת כפרה המבוססות על עיקרון 'מידה כנגד מידה' ועל התפיסה שבכוח הסבל שבמעשה התשובה לכפר על העונג שבחטא.⁵² הטרנספורמציה של הגוף האנושי העסיקה את לונטשיץ באופן רחב יותר: התורה והמצוות תוארו בכתביו בכמה מקומות ככלים להטמרת הגוף האנושי והפיכתו מחומרי לרוחני. תפיסה זו הוא ביסס על דעת הרמב"ן, שהקים

49 תורת העולה (לעיל הערה 46), חלק ג, פרק עא, קנא ע"ב. ראו דיון קצר בטקסט זה אצל אלבוים, תשובת הלב (לעיל הערה 44), עמ' 155 הערה 11.

50 הרמ"א ממשיך כאן דיון רציף מימי הביניים על יחסה של התיאוריה האקלימית לתפיסת ארץ ישראל, ראו: א' מלמד, 'ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית', בתוך: מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 52-78.

51 ראו: א"א קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 8).

52 על פרקטיקות התשובה האשכנזיות כענישה מידה כנגד מידה ראו למשל: Marcus, Piety and Society (לעיל הערה 14), עמ' 13-14, 37-52. על התפנית הפרשנית של לונטשיץ ראו אלבוים, תשובת הלב (לעיל הערה 44), עמ' 97-117. וראו בדומה לזה אצל המהר"ל, נתיבות עולם, נתיב הייסורים, ירושלים תשל"א, עמ' קעג-קפא. עוד על נטייתו לסגפנות ועל דרישותיו הרוחניות המחמירות מסביבתו ראו: ח"ה בן-ששון, 'עושר ועוני במשנתו של המוכיח ר' אפרים איש לנצ'יץ', ציון יט (תשי"ד), עמ' 142-166; הנ"ל, הגות והנהגה: השקפותיהם החברתיות של יהודי פולין בשלהי ימי הביניים, ירושלים 1959, עמ' 90-129. מגמה זו מקבילה במידת מה לתופעה עליה הצביעה דבורה שוגר בהקשרים הנוצריים של התקופה הזו (D. Shuger, 'The Reformation of Penance', *Huntington Library Quarterly*, 71 [2008], pp. 557-571). לפי מסקנותיה, פרקטיקות התשובה הפרוטסטנטיות מתמקדות יותר בפרסונה של האדם מאשר במעשים הספציפיים שלו. אולם ההשוואה איננה מלאה ודורשת מחקר עצמאי.

הגופני יתמיד גם בהגיע העידן המשיחי – אלא שאז הגוף יזדכך וייעשה רוחני.⁵³ הרמב"ן עצמו, שהעריך לפחות מבחינה תיאורטית את הפרישות המינית וההתנזרות מהנאות העולם, פירש את פרקטיקות הפרישות הללו כאמצעים לזיכוך והרחנת הגוף.⁵⁴ קו פרשנות מיסטי מעין זה לסיגופים הוצע מאוחר יותר על ידי ר' משה די ליאון, ולכתיבה שלו בעניין זה הייתה לכל הפחות השפעה מסוימת על חכמי העת החדשה המוקדמת.⁵⁵

אברהם גרוסמן תיאר לאחרונה את 'שבחי ארץ ישראל' שיצאו תחת קולמוסו של לונטשיץ.⁵⁶ מסקנתו של גרוסמן מופיעה ברורות במשפט המסיים את מאמרו: 'בדורו נמנה ר' אפרים עם החכמים המובהקים ששרו שיר הלל למעלותיה של ארץ ישראל'.⁵⁷ אמנם לצד התיאור העשיר והחיובי של גרוסמן, עלינו לזכור שבעבור לונטשיץ ארץ ישראל האוטופית לא יכולה בשום פנים ואופן להתקבל כ'ארץ זבת חלב ודבש'. נטייתו הסגפנית והמחמירה לא מאפשרת לו לקבל כפשוטו תיאור מקראי זה, והוא נזקק לפרש אחרת את טיבה של ארץ ישראל. אכן, גם גרוסמן עצמו העיר שלונטשיץ בדרך כלל 'התמקד במעלות [=ארץ ישראל] שברוח'.⁵⁸

ואכן, הסתירה שבין נטיית לונטשיץ לסגפנות לבין הדימוי השופע של ארץ ישראל הובילו אותו בספרו המאוחר 'עמודי שש' (1617, פראג) להציב סימן שאלה על הקיום היהודי בארץ ישראל. לרבריו בטקסט זה, עובדת היותה של ארץ ישראל 'ארץ החיים' (כלומר, ארץ שופעת) – לא מאפשרת ללמוד בה תורה כראוי. ר' אפרים למעשה ערער על בכורתו של הקיום היהודי בארץ ישראל על פני הקיום בארצות הניכר:

ולא תמצא [=התורה] בארץ החיים מקום שתענוגי בני האדם מצוים שם כי ע"כ
[=על כן] נקראת ארץ ישראל ארצות החיים כי לא תחסר כל בה, ויש לחוש במקום

53 דיון טיפוסי בנושא זה, עם ההפניה למקורותיו ברמב"ן, ניתן למצוא למשל בטקסט הבא: 'כך האדם בזמן שעמלו בתורה וחכמה שמטבעם לעלות מעלה מעלה... אז גם החלק החשון החומרי שבו יזדכך ויתמרק עד אשר ימלא הבית האנושי כלו אורה ויזכה לאז לקירון עור פניו גם בעה"ז [=בעולם הזה] כמשה או לפחו' [ת] לעה"ב [=לעולם הבא] שיהי' [ה] בג"ע [=בגן עדן] בגוף ונפש יחד ויזכה גם החומר לדבק בזיו שכינתו יתברך... ומצינו סעד לדברינו מדברי הרמב"ן שכתב בשער הגמול שלע"ה [=שלעולם הבא] יזכה גם החומר ויהיו בגוף ונפש... יהיו בגופות והגוף יהיה ניזון בהשגת מציאות השי"ת [=השם יתברך] כמו שהיה ניזון משה בעמדו ארבעים יום על הר סיני בלא אכילה ושתיה' (ר' אפרים לונטשיץ, עוללות אפרים, וילנא תרל"ז, ח"ב מאמר נג, כז ע"א-ע"ב). מקורות ודיון נוספים על זיכוך החומר אצל לונטשיץ ראו: אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 7), עמ' 316-317. לדיון מפורט של הרמב"ן בקיומו הנצחי של הגוף ובזיכוכו לעתיד לבוא ראו: כתיב הרמב"ן, 'ירושלים תשכ"ד, כרך ב, תורת האדם, עמ' שד-שו. וראו: מ' הלבנטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, 'ירושלים תשס"ו, עמ' 126-142.

54 ע' ישראל, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, 'ירושלים תשפ"א, עמ' 270-280.

55 ראו בר-אשר, תורת הכפרה (לעיל הערה 20), עמ' 314-316.

56 א' גרוסמן, 'גלות, גאולה וארץ ישראל בהגותו של ר' אפרים לונטשיץ', בתוך: א' בר-לבב, ד' סטוצ'נסקי ומ' הד (עורכים), בדרך אל המודרנה: שי ליוסף קפלן, 'ירושלים תשע"ט, עמ' 279-309 (להלן: גרוסמן, גלות).

57 גרוסמן, גלות, עמ' 309.

58 שם, עמ' 302.

כזה ל'וישמך ישורון ויבעט' (דברים לב טו). כי עיקר התורה בלומדים אותה מתוך דוחק... שאדרכא בארץ ישראל ארצות החיים לא תמצא בה התורה כלל.⁵⁹

ארץ שופעת ונוחה כארץ הקודש, לא יכולה להוות מושא כיסופים להוגה כר' אפרים, התופס את הנדודים והייסורים הנלווים אליהם כאחד מהאלמנטים היסודיים ביותר של החיים היהודיים הרצויים. דחייתו את ארץ ישראל כמרחב מגורים לגיטימי ליהודים, הינה הצהרת ויתור עקרונית על המיתוס המקראי של הארץ השופעת, לטובת חיי גלות וייסורים.

אולם, כדרשן, לונטשיץ לא היה מחויב לפתרון אחד בלבד. במקרה זה, הקישור הימיינימי שבין ארץ ישראל לסיגופים היווה יסוד לפתרון השני של לונטשיץ. בפתיחת ספרו 'עיר גיבורים', למשל, דרש לונטשיץ פסוק מתהלים:

צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה [תהלים צב ג]: 'ולפי שהצדיק' [ם] אינן אוכלין שכן בעה"ז [=בעולם הזה] לפיכך המשילן לפר[ן]חה בעלמא שנובלת עליה ובעה"ב [=ובעולם הבא] המשילם לעץ שתול כי שם יהיו שתולין לעד... כי האדם דומה בעה"ז [=בעולם הזה] כשכיר.⁶⁰

אנו קוראים כאן את התמה החוזרת בכתביו, שהעולם הזה לא נועד להנאת הצדיקים.⁶¹ בהמשך הדרשה מסיק ר' אפרים 'שהתורה הנלמדת מתוך דוחק היא עיקר'. הוא מסמך זאת על התפיסה הרווחת ברופאה הימיינימית שריבוי ה'ליחה הלבנה' עשוי לפגום ביכולות הקוגניטיביות של האדם: 'כי ידוע שמרוב מאכל יתרבה הליחה הלבנה באדם וידוע שבעלי הלבנה אינן יכולין לעיין בדברי' [ם] עמוקים כידוע מחכמו' [ת] הטבע'.⁶² לאחר מכן, קשר לונטשיץ, בדומה לסקילי, את המסורת התלמודית על ארץ ישראל הנקנית בייסורים למסורת על אוויר ארץ ישראל המזכים, וכמו סקילי – הסביר שייסורי ארץ ישראל הם תנאי להשגת החכמה שלה.⁶³ הבחירה בחיים בארץ ישראל מצטיירת אפוא כבחירה בדרך ההתרחקות הסגפנית ממעמי החומר.

דרשה דומה אנו מוצאים בכתביו ר' אפרים גם בספר אורח לחיים. ר' אפרים מסביר שם שסבלותיהם של היהודים בשעבוד למצרים, הקודם לחיי הגאולה בארץ ישראל נועד, כמו פרקטיקות התשובה האשכנזיות, 'למרק חומרם [=של בני ישראל]

59 ר' אפרים לונטשיץ, עמודי שש, ורשה תרל"ה, עמוד התורה פרק ה, יד ע"ב-טו ע"א.

60 ר' אפרים לונטשיץ, עיר גיבורים, באזל ש"מ, פתיחה שניה, מאמר כו, טו ע"א (להלן: לונטשיץ, עיר גיבורים).

61 ראו למשל: אלבוים, תשובת הלב (לעיל הערה 44), עמ' 98-102; קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 8), עמ' 93-105.

62 לונטשיץ, עיר גיבורים, שם. מקורו עשוי להיות בשמונה פרקים לרמב"ם, ראו: הקדמות הרמב"ם למשנה (לעיל הערה 47), פרק ח, עמ' 248-249.

63 'הוא שנאמר אצל ארץ ישראל "ויענך וירעיבך" וסמך ליה "כי כאשר ייסר איש את בנו" וגו' וסמך ליה "כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה", היינו א"י [=ארץ ישראל] אוירא דמזכים, כאז"ל [=כאמרו זכרונם לברכה] "וזהב הארץ ההיא טוב אין תור' [ה] כתורת א"י [=ארץ ישראל]" ולזה זכו מכת ויענך וירעיבך ואז"ל [=ואמרו רבותינו זכרונם לברכה] אצל משה "ויכסוהו הענן ששת ימים למרק אכילה ושתייה שבמעיו" ומתוך כך השיג מה שהשיג' (עיר גיבורים, שם, טו ע"ב).

מכל סיג ופסולת'. תהליך זה, של ייסורים חומריים המקדימים השגת מעלה רוחנית, הוא תהליך המקיף את החיים האנושיים כולם, ובא לידי ביטוי במיוחד בזקנה: 'אלא לפי שכל עוד שיותש ויוחלש כח החומר, ביותר יתחזק הכח השכלי שבאדם, וימי הזקנה יוכיחו'.⁶⁴ לבסוף, מבאר לונטשיץ גם כאן, זהו גם ההסבר לדברי חז"ל שארץ ישראל, התורה והעולם הבא נקנים על ידי ייסורים – 'כי יסורי החומר וחולשתו, הוא בעצם סיבת התחזקות הכח השכלי'.⁶⁵ ארץ ישראל איננה חגיגת הקיום הגשמי, אלא הזדקנות מטאפורית, 'חגיגה' של סיגופים, המאפשרים את ההשגה הרוחנית.

לונטשיץ ואיסרליש השתיתו את פרשנותם לממדים האסקטיים שבקיום הארצישראלי על מסורות ספרדיות שונות: הרמ"א תפס את ארץ ישראל כמרחב מושלם מבחינה אקלימית למימוש 'דרך האמצע' של הרמב"ם, בעוד לונטשיץ תיאר את ארץ ישראל כמרחב המאפשר טרנספורמציה של החומר לרוח על ידי הייסורים – ברוח תפיסות שרווחו בקבלה הספרדית ובייחוד בחוג הרמב"ן. בעבור שניהם, מכל מקום, עיצבו הטקסטים הספרדיים את הדימוי של ארץ ישראל כמרחב אסקטי.

השל"ה: מקובל אשכנזי בארץ ישראל

עניין רב יש בהתעכבות על מחבר אחד השייך לסביבה התרבותית האשכנזית המתוארת לעיל, אך נושא גם מאפיינים ייחודיים: ר' ישעיה הלוי הורוויץ, השל"ה. הורוויץ גדל בפראג, הוכשר בישיבות פולין והחזיק בשתי משרות רבניות ויקרתיות במיוחד, בפרנקפורט דמיין ובפראג. ב-1621 עזב את אירופה ועלה לארץ ישראל,⁶⁶ כשנגמרתו לירושלים.⁶⁷ כשאנו קוראים את כתבי השל"ה עלינו להיות רגישים לכך שלצד היותו בשר מבשרו של העולם האינטלקטואלי של חכמי אשכנז ופולין, הרי שמאידך, הוא ניזון ממסורות ארצישראליות עוד כשהיה באירופה, וביתר שאת בסוף ימיו, כשכבר פעל בארץ ישראל.⁶⁸ אכן, בעבור השל"ה, כמו בעבור חכמים אשכנזים

64 הדימוי עתיק היומין של הזקן כחכם, פורש בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת כקשורה בהיחלשותו של הגוף. הכרוך מיניה וביה בהתחזקות הכוחות השכליים והרוחניים. ראו למשל: מורה נבוכים (תרגום: מ' שורץ), תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ג, ג, נא, עמ' 665; ר' יוסף אלבו, ספר העקרים, שונצינו רמ"ו, ג, לה. תפיסה זו התגלגלה גם לכתבי הדרשנים האשכנזים באשכנז ובפולין בשלהי המאה השש עשרה, ראו: ר' משה איסרליש, תורת העולה (לעיל הערה 46), א, ה; ר' חיים בן בצלאל, ספר החיים, ירושלים תשנ"ג, ספר חיים טובים, פרק ח, עמ' עח; נצח ישראל פראג שני"ט, פרק טו, כה ע"ב.

65 ר' אפרים לונטשיץ, אורח לחיים, לובלין שני"ה, דרוש לפסח, מאמר לב. מספור הדפים משובש.
66 עיתוי ההגירה של הורוויץ עשוי להיות רב משמעות אף הוא, בסמוך לדיכוי המרד הבהומי בקרב על ההר הלבן ב-1620.

67 הורוויץ קיבל משרת רבנות בירושלים, שהייתה יעדו העיקרי ואליה הגיע במהרה לאחר עלייתו לארץ. אולם הוא לא זכה להתגורר בירושלים שנים רבות: ב-1625, נכלא הורוויץ יחד עם ארבעה עשר יהודים נוספים על ידי השלטונות. הורוויץ נפדה בדמים מרובים, ולאחר כמה חודשים עזב את ירושלים לטובת צפת ולבסוף טבריה, בה נפטר ונקבר ב-1630. לכל הפרטים הביוגרפים ראו: E. Newman, *Life and Teachings of Isaiah Horowitz*, London 1972, pp. 5-72.

68 להשפעות ארצישראליות על השל"ה, ראו מחקרה של ברכה זק על ההשפעה המרכזית של קבלת רמ"ק ותלמידיו על הכתיבה של השל"ה: B. Sack, 'The Influence of Cordovero', in: I. Twersky, B. Septimus (eds.), *Jewish Seventeenth-Century Jewish Thought*.

כמו ר' מנחם הציוני מהמחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, הייתה ארץ ישראל נקודת מפגש של המסורת האשכנזית והספרדית.⁶⁹ אולם, מהפכת הדפוס מפרידה בינו לבין קודמיו מימי הביניים: בניגוד אליהם, מפגשו המשמעותי של הורוויץ עם הספרות הספרדית התחיל עוד בטרם הגיע לארץ ישראל, שכן כמו כל למדן אשכנזי אחר בתקופתו, כבר כשהיה באירופה עיין רבות בחיבורים ספרדיים נדפסים.⁷⁰ בה במידה שהורוויץ ניזון ממסורות ארצישראליות וספרדיות עוד קודם הגעתו לארץ ישראל, כך לא חדל מלהיות חכם אשכנזי משעה שהגיע לארץ ישראל. הדבר ניכר גם מעבר לשימורו את המסורות האינטלקטואליות האשכנזיות. כדרך מהגר המגיע למקום חדש, אף הורוויץ תיאר את ירושלים, העיר הזרה והנכספת שאלה היגר, באמצעות דימויים הלקוחים מכור מחצבתו. כבר כשהגיע הורוויץ לצפת שלח איגרת לבני משפחתו שנשארו בפראג, ותיאר את ירושלים כמקום המגורים האידיאלי בארץ ישראל, 'כי שם כל טוב לא חסר דבר, והעיר מסוגרת ומוקפת חומה, והוא מקום גדול כמו לבוב ועיקר כולל שהיא מקודשת יותר ויותר וזה שער השמים'.⁷¹ בסוף איגרת זו הוא כותב: 'רק תדעו רוממות ירושלים ע"ה [=עיר הקודש] תוב"ב [=תיבנה ותכונן במהרה בימינו], וזה ראיתי בעיני גם בעיני גשמים, אוזנים ותרנגולים כמו בפראג'.⁷² באיגרת מאוחרת יותר ששלח כבר מירושלים לר' שמואל בן משולם פייבוש הוא כותב שמאז שנבנו חומות ירושלים על ידי הסולטן סולימאן (בשנים 1537-1541), 'נעשה ירושלים עיר מלוכה הולכת מעלה מעלה. ודע מכת' [=מעלת כבוד תורתן] נאמנה כי היא עיר גדולה כמו קראקא'.⁷³ ובהמשך דבריו הוא כותב: 'ודע אהובי כי אין בכל העולם כולו מעמד טוב וישיבה טובה כמו בירושלים... כי העיר היא עיר מלוכה מלא כל טוב כמו בפראג'.⁷⁴ הורוויץ מתאר אפוא את גדולת ירושלים שבימיו על ידי דימויה לחשובות שבערי פולין ובוהמיה המוכרות לו ולשומעיו: לבוב, קרקוב ופראג.⁷⁵ זהו, בקליפת אגוז, ביטוי למפגש שבין אשכנז לארץ ישראל שהתגלם בדמותו של הורוויץ: הוא עולה לארץ ישראל אך ממשיך

Thought in the Seventeenth Century, Cambridge, MA 1987, pp. 365-379. להשפעה הלוריאנית על השל"ה (עוד טרם עלייתו לארץ ישראל) ראו: א' וולפסון, 'השפעת האר"י על השל"ה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב), עמ' 423-448 (להלן: וולפסון, השפעת האר"י). וולפסון גם מחזק את הקשר שהיה קיים בעיני השל"ה בין הקבלה הלוריאנית לבין ארץ ישראל (שם, עמ' 429-434). על התפיסה של השל"ה את 'תורת ארץ ישראל' עמד בהרחבה י' אלבוים, 'תורת ארץ ישראל ב"שני לוחות הברית' לר' ישעיה הורוויץ', בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 94-112 (להלן: אלבוים, תורת ארץ ישראל).

- 69 ריינר, בין אשכנז לירושלים (לעיל הערה 32), עמ' 59-61.
- 70 על השפעת הדפוס על חלחולו של ידע ספרדי לפולין ראו לאחרונה, קלמן, חכמה ספרדית (לעיל הערה 8), בייחוד בעמ' 17-20.
- 71 א' יערי, אגרות ארץ ישראל, רמת גן תש"ג, עמ' 219 (להלן: יערי, אגרות).
- 72 יערי, אגרות, עמ' 221.
- 73 א' דוד, 'איגרת ר' ישעיה הורוויץ בעל השל"ה מירושלים אחרי שנת שפ"ב', קבץ על יד, טז (תשס"ב), עמ' 243 (להלן: דוד, איגרת).
- 74 שם, עמ' 244.
- 75 בולטות בהקשר הזה במיוחד קרקוב – שעד סוף המאה השש עשרה הייתה מקום מושב מלך פולין, ופראג – שהורוויץ זכה לחיות בה עוד בשעת הרנסנס שלה, כשהייתה מקום משכנו של הקיסר ההבסבורגי רודולף השני. לכך רומז אולי הדימוי של ירושלים ל'עיר מלוכה'.

למצוא בערי ארץ ישראל את הערים הגדולות של בוהמיה ופולין. כפי שנראה בהמשך פרק זה, טיעון זה נכון לא רק ביחס לדימויים האורבניים של הורוויץ אלא גם ביחס לתפיסות הדתיות שלו את ארץ ישראל, תפיסות המבוססות הן על מסורות אשכנזיות והן על מסורות ארצישראליות.

משה חלמיש הסב את תשומת הלב לתפיסתו הייחודית של השל"ה את ארץ ישראל, וניתוח חשוב של תפיסתו העמיד אביעזר רביצקי, שהראה כיצד קדושת ארץ ישראל מתבטאת אצל הורוויץ באימה שמטילה הארץ על העולים אליה והיושבים בה.⁷⁶ אולם, עדיין אנו זקוקים לניתוח של תפיסתו בהקשר למקורותיו האשכנזיים, הספרדיים והארצישראליים. חידושי בפרק זה יהיה אפוא במיקומו של השל"ה בתוך ההקשר ההגותי הרחב של הדיונים בנושא ארץ ישראל והסיגופים בעת החדשה המוקדמת.

ראשית עלינו לציין, בעקבות רביצקי, שקדושת הארץ בעבור הורוויץ היא קדושה תובענית. המעבר מחוצה לארץ לארץ ישראל נתפס כמעבר למרחב טעון במתח דתי, שדרישותיו קיצוניות יותר, וההשלכות של אי-הקפדה ראויה חמורות יותר. ניתן להיווכח בכך על ידי קריאה בדיונו של הורוויץ במצוות השמיטה ב'שער האותיות', בפרק קדושת האכילה. הורוויץ דן במעשה שאירע בשנה שלאחר הגעתו לירושלים, שהייתה שנת שמיטה. לפי עדותו, מאחר שהשנה הקודמת הייתה שנת בצורת שהביאה לדחק כלכלי גדול, רבים מיושבי הארץ לא התכוונו לקיים את מצוות השמיטה כהלכתה, 'ואמרו שינינו דחיק' [=ואמרו תירוצים דחוקים]. הורוויץ בעצמו התחבט כיצד עליו לנהוג בשנת השמיטה. מסקנתו הייתה שהוא מוכרח לקיים את השמיטה כהלכתה על אף ההשלכות הכלכליות החמורות שלה, 'ואפי' [לן] למכור גלימ' [א] דעל כתפאי' [=ואפילו למכור הגלימה שעל כתפיי], משום שנסיעתו לארץ ישראל נועדה בכדי 'לקדש את עצמו ולקיים המצוה אשר שמה', משום ש'ראוי לאדם להביא את עצמו לידי חיוב מצוה, כדי לקיימה, אע"פ [=אף על פי] שאין מחויב בה - יביא עצמו לידי חיוב'. אם משהגיע לארץ ישראל יפטור את עצמו מהשמיטה נמצא שבטלה כל סיבת מסעו, וגרוע מזה – הוא יפגום בקדושת הארץ: 'כי יאמר לי הקב"ה, למה באתה (!) ממקום שהיית פטור מזה ובאת למקום החיוב, ועתה במקום החיוב תעזוב המצוה הזו, מדוע באת לטמא את ארצי'.⁷⁷ מטרת העלייה לארץ ישראל היא התקדשות והתחייבות באיסורים ומצוות נוספים, והמעבר על חיובים אלה בארץ ישראל פוגמת בקדושת הארץ. העלייה לארץ ישראל איננה אלא יציאה מהמרחב המצוותי הרגיל וכניסה למרחב חיים היפר-נומי.

תובענותה של הארץ באה לידי ביטוי גם בחובה שראה הורוויץ לחיות בארץ חיי פרישות וייסורים. הורוויץ האמין באדיקות בפרוטנציאל הרוחני ובחובה הדתית

76 מ' חלמיש, 'קווים להערכתה של ארץ-ישראל בספרות הקבלה', בתוך: חלמיש ורביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, עמ' 220-222 (להלן: חלמיש, קווים להערכתה); א' רביצקי, 'ארץ חמדה וחורדה: היחס הדו-ערכי לארץ-ישראל במקורות ישראל', בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 7-10 (להלן: רביצקי, ארץ חמדה).

77 שני לוחות הברית, אמסטרדם ת"ט, שער האותיות, אותיות הק"ף, קדושת האכילה, עז ע"ב.

שבסגפנות, והמליץ לעשות בהם שימוש מרובה.⁷⁸ וכן, גם הוא חוזר על גרסה משלו לקן הפרשני שהוצע כבר אצל סקילי וחזר אצל לונטשיץ, למימרא התלמודית לפיה ארץ ישראל נקנית בייסורים. לדברי השל"ה, הייסורים בארץ ישראל הכרחיים משום שהם 'מזככין כל פגם, ואלו הקדושות לא יוכלו לסבול פגם, והיסורין ממרקיין'.⁷⁹ הייסורים הם בעלי כוח טרנספורמטיבי, בכוחם לשנות את גופו ונפשו של האדם ולהביאו לשלמות רוחנית ולדבקות, וקדושתה של ארץ ישראל מכריחה את הדרים בה להזדכך באופן זה.

לטקסטים של הורוויץ על ארץ ישראל יש גם הקשר תעמולתי, שאפיין את מקובלי ארץ ישראל בתקופתו.⁸⁰ אחד מהמקרים הבולטים ביותר לתופעה זו הוא זה של ר' שלומיל דרזניץ, שביקש לשכנע את ר' יששכר בער מקרמניץ לעלות לארץ ישראל כדי שיוכל ללמוד את קבלת האר"י כראוי.⁸¹ גם השל"ה ניהל תעמולה להעלאת תלמידי חכמים לארץ הקודש; אחרי הכל, בה ורק בה ניתן לגלות את סתרי הקבלה הלוריאנית לאמיתם.⁸² תעמולה זו באה לידי ביטוי גם בדינו של הורוויץ

78 ראו למשל בצורה ברורה בשל"ה (שם), מסכת תענית, פרק דרך חיים תוכחות מוסר, ריב ע"ב: 'וכל אדם יהיה גבור כארי, וירגיל עצמו בתעניות ובסיגופים בשמחה ובטוב לבב כדי להתקדש, אז הקב"ה נותן ליעף כח וזוכה להיות מצי לצעורי נפשיה'. וכן לאורך כל 'מסכת תענית' (ריא ע"א-ריג ע"א). וראו: אלבוים, תשובת הלב (לעיל הערה 44), עמ' 163-169. לניתוחים רחבים של הגות השל"ה ראו: ד' קריספל, 'תפיסת האדם ב"שני לוחות הברית' לר' ישעיה הורוויץ, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ה; J.Z.F. Citron, 'Isaiah Horowitz's *Shenei* Luhot Haberit (Shelah): A Vision of Jewish Pietism', PhD thesis, University College London, 2019 (להלן: Citron, Shelah).

79 של"ה (לעיל הערה 77), פרשת תולדות, תורה אור, רפז ע"ב. וראו לשונו במקום אחר: 'היסורין ממרקיין את החומר ומזככין אותו לקבל דבקות עליון' (שם, תורה אור, שנא ע"א). לניתוח עדכני לתפיסת הסיגופים של הורוויץ ככלי להשגת שלמות רוחנית ראו: Citron, Shelah, פרק 11. והשוו עמדת השל"ה כאן לדברי המהר"ל: 'זוה כי ארץ ישראל היא קדושה ולא היו ראויים ישראל אל מדריגת הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים שהיה להם זכרון הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין עד שראויים לקבל מעלת הקדושה' (נתיבות עולם, לעיל הערה 52, עמ' קעו).

80 עוד על התעמולה הקבלית לעלייה לארץ ישראל במאה השש עשרה ראו למשל חלמיש, קווים להערכתה (לעיל הערה 76), עמ' 229-230.

81 מ' בניהו, ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 44 (להלן: בניהו, ספר תולדות).

82 למשל, באיגרת ששלח הורוויץ מארץ ישראל לר' שמואל בן ר' משולם פייבש מפרעמסלא, ובה הוא מבשרו שהוא איננו יכול לחלוק עמו את סודות הקבלה הלוריאנית בשל ה'חרם' קדמון מכל חכמים שבארץ ישראל שלא לגלות מחכמת האר"י לח"ל [לחוצה לארץ], ראו: דוד, איגרת (לעיל הערה 73), עמ' 223-247. חלקה הראשון של איגרת זו מובא אצל ר' יוסף שמואל דלמדיגו, נובלות חכמה, באזל שצ"א, דף ג, ע"א-ע"ב. וראו בניהו, ספר תולדות, עמ' 65-66. אולם לאחר מכן נמצאה האיגרת השלמה בכתב יד ופורסמה על ידי אברהם דוד. אני מודה לד"ר יוסף קיטרון על שהסב את תשומת לבי לחשיבותה של האיגרת לענייננו. החרם המדובר הוטל ככל הנראה בראשית המאה השבע עשרה (ראו בניהו, שם, עמ' 44-45). הורוויץ אכן הקפיד על חרם זה, שכן על אף שהתעניין מאוד במסורות הלוריאניות, הוא נמנע מלהעלותן על הכתב, מלבד בהקשרים מעשיים, על כך ראו: וולפסון, השפעת האר"י, (לעיל הערה 68), עמ' 438-448. על לימוד הכתבים הלוריאניים כמטרה מרכזית של הורוויץ בעלייתו לארץ ישראל, ניתן ללמוד גם מעדות בנו: 'עזוב ונטש ביתו ונחלתו ועלה אל המקום אשר אמר יי' להשרות שם שכנתו... ובכן לא נגמר הספר בח"ל [=בחוצה לארץ] כי אם בירושלים, שתי שנים אחר ביאתו.

ב'שער האותיות' ביחידה שכותרתה 'קדושת המקום'. בטקסט הזה משדל הורוויץ את קוראיו במפורש לעלייה לארץ ישראל.⁸³ קדושת המקום, מתגלמת במרוכז, כפי שמתברר בטקסט זה, דווקא בארץ ישראל. במסגרת דיונו כאן, דוחה הורוויץ את דעת ר' חיים הכהן בתוספות⁸⁴ שאין לעלות לארץ ישראל בזמן הזה משום שהם 'דברי יחיד, וגם לא מסתברא טעמיה'.⁸⁵

לאחר מכן, ציטט הורוויץ באריכות מספר חרדים לר' אלעזר אזכרי, מהחלק המוקדש למצוות התלויות בארץ.⁸⁶ אזכרי עצמו (צפת, 1533-1600) נטה לפרישות, התבודדות ותעניות, תיאר אותן בכתביו כדרכים להשגת דבקות רוחנית והמליץ על ביצוען הסדור.⁸⁷ גם מטרת הטקסט שציטט הורוויץ מאזכרי ברורה: הוא מבקש לשכנע יהודים הגרים בחוץ לארץ לעלות לארץ ישראל ('וצריך כל איש לחבב את א"י

ומי' הייתה זאת ולזכותו שהיה ניתק לראי"ה גנזי אוצרות דברי פי חן קבלת איש האלהי ה[ח]כם השלם, הרב הגדול מהר"ר יצחק לוריא וצ"ל בצרור החיים צורה נשמתו. ולא היו נראין לשום אדם עד בוא אבי אדוני ז"ל לאוצרתו ולביתו, כי שם תקע אבי ז"ל חנייתו ודירתו, והיה לומד בהם מראש עד סוף כדי להגיעו לתכליתו' (ר' שבתי הורוויץ, הקדמת ווי העמודים, אמסטרדם ת"ח, ב ע"ב).

83 של"ה (לעיל הערה 77), שער האותיות אות הקו"ף - קדושת המקום, קה ע"א-קו ע"א.

84 כתובות קי ע"ב ד"ה הוא אומר. זו הייתה כנראה עמדה רווחת במאה השנים עשרה, בטרם התמסדות העלייה לארץ ישראל במאה השלוש עשרה, ראו: ריינר, עלייה (לעיל הערה 4), עמ' 91-95.

85 של"ה (לעיל הערה 77).

86 ראו: ר' אלעזר אזכרי, ספר חרדים, ונציה שס"א, מט ע"ב-סב ע"א. הקטע המצוטט הוא שם, ס ע"א-סא ע"א. הז'אנר הספרותי של קבצי הלכות ארצישראליות שנועדו לסייע למבקשים לעלות לארץ לקיים את המצוות התלויות בארץ כהלכתן, אחד התוצרים הספרותיים שהולידה התמסדות העלייה לארץ במאה השלוש עשרה. לדעת ריינר, תופעה זו היא למעשה ביטוי לנורמטיביזציה של העלייה לארץ ישראל ולנטייה הגוברת לעבור לגור בארץ, ולא 'לעלות לרגל' בלבד. מגמה זו מנוגדת, לדעתו, לתפיסה הספיריטואלית והאסקטית של ארץ ישראל שרווחה בקרב בני האליטה הרוחנית הבודדים שעלו לרגל לארץ הקודש במאה השנים עשרה. ראו: ריינר, עלייה (לעיל הערה 4), עמ' 95-98. להסבר נורמטיבי ל'עליית שלוש מאות הרבנים' ב-1211 ראו: E. Kanarfogel, 'The "Aliyah" of Three Hundred Rabbis' in 1211: Tosafits Attitudes Toward Settling in the Land of Israel', *Jewish Quarterly Review*, 76 (1986), pp. 191-215.

87 אזכרי אמנם מתנה את השימוש בתעניות ובסיגופים בהקדמת חזרה כנה בתשובה, אך עם זאת הוא מקבל ומוסר פרקטיקות תשובה אשכנזיות על פי הגרסה הלוריאנית שלה, ראו: ספר חרדים (לעיל הערה 86), סב ע"ב-סג ע"ב. אמנם נראה שיותר מהתעניות האשכנזיות חיבב אזכרי את הפרישות וההתבודדות (שגם אותה הוא לומד בין היתר מהארי"י) כפרקטיקה להשגת דבקות, ראו שם ס ע"א: 'וגם בכמה חבורים מהראשונים נמצא שההתבודדות והפרישות והדבקות היו נוהגים בה חסידי ישראל, היינו שבהיותם לבדם מפרישים מדעתם ענייני העולם ומקשרים מחשבותם עם אדון הכל. וכך לימד מהר"י המקובל הנז' [כר] שזה מועיל לנפש שבעתים מהלימוד ולפי כח ויכולת האדם יפרוש ויתבודד יום אחד בשבוע או יום אחד בחמשה עשר יום או יום אחד בחדש ולא יפחור' [ת] מזה'. על כך ראו: מ' פכטר, 'תפיסת הדביקות בספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה"ז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ב), עמ' 87-96; 'הג'ל, 'חיי וואישיותו של ר' אלעזר אזכרי בראי יומנו המיסטי וספר חרדים', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 127-147; P.B. Koch, *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed*, Los Angeles 2015, pp. 177-180.

ולבוא אליה'), ויהודים שכבר עלו – להתאמץ להישאר בה על אף הקשיים. ר' אלעזר אזכרי מדגיש ש'אף על פי שיושביה [=של ארץ ישראל] בצער - על מנת כך נהיה שמחין בייסורין', שהרי כזכור – ארץ ישראל היא אחת המתנות הנקנות בייסורין. למעשה, ה'ייסורין של ארץ ישראל, הן מן האומות מ"ה [=מכחישי התורה],⁸⁸ הן מן החולאים, מזבח כפרה הם'.⁸⁹ על בסיס הדימוי האסקטי הימבינימי של ארץ ישראל, ביסס אזכרי אפולוגטיקה ארצישראלית: במקום להורות לקוראיו להסתגף בארץ ישראל (על אף שכזכור לא נמנע מכך בהקשרים אחרים), הוא פירש את הבחירה בחיים בארץ ישראל כבחירה בחיי ייסורים שהם מנת חלקם היומיומית של יהודי ארץ ישראל כחלק מהמנגנון המכפר שלה. אל להם לעולים לארץ הקודש להירתע מפני קשיי החיים בארץ, אדרבה: קשיים אלה הם מהמאפיינים היסודיים של המקום הקדוש, המכפר.

כפי שהבחינו כבר חוקרים רבים, בטקסטים דרשניים עתירי ציטוטים כמו החיבור 'שני לוחות הברית' קשה, ולעיתים בלתי אפשרי, להבחין בין קולו של המחבר לבין קולם של החיבורים שהוא מצטט.⁹⁰ אולם דווקא במחקרנו הנוכחי קל יותר לעמוד על הזדהותו של השל"ה עם מהלך דבריו של אזכרי.⁹¹ ראשית, רוח הדברים של אזכרי מתיישרת היטב עם הכתיבה של הורוויץ על תועלתם הרוחנית של ייסורי האדם ומדריך את קוראיו לקבלם באהבה.⁹² שנית, הוא לא מסתפק בציטוט הטקסט של אזכרי בשער האותיות בלבד, אלא מפנה אליו שוב ומסכמו בשל"ה פרשת לך לך כאשר הוא עוסק שוב במדרש על ארץ ישראל הנקנית בייסורים:

וכבר הארכתי במוסר הזה בשער האותיות באות ק' קדושה, מקדושת ארץ ישראל, שאל יתרעם מי שדר בארץ ישראל כשהוא חסר כל טוב או מוכה בייסורין, כי

88 ראשי התיבות הללו די נדירים. הצעתי בסוגריים את האפשרות הרלוונטית היחידה המופיעה למשל אצל א"י שטרן, ראשי תיבות, סיגט תרפ"ו, עמ' 155; מ' היילפרין, נוסריקון ראשי תיבות, בני ברק תש"ס, עמ' 419.

89 ספר חרדים (לעיל הערה 86), ס ע"א-סא ע"א.

90 ראו: ח"ה בן-ששון, 'מושגים ומציאות בהיסטוריה היהודית בשלהי ימי הביניים', תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 297-312; מ' פייקאד, בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 11-14; י' הקר, 'הדרשה ה'ספרדית' במאה הט"ז – בין ספרות למקור היסטורי', פעמים: רבעון לחקר קהילות ישראל במזרח, 26 (תשמ"ו), עמ' 110-111; אלבוים, פתיחות והסתגרות (לעיל הערה 7) עמ' 232-233; idem, 'Aspects of Hebrew Ethical Literature in Sixteenth-Century Poland', in: B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA 1986, p. 159; דן, 'לבעיית מעמדה של ספרות הדרוש בתרבות ישראל בימי-הביניים ובזמן החדש', בתוך: התרבות העממית, כ"ז קדר (עורך), ירושלים תשנ"ו, עמ' 141-143, ובייחוד בהערה 3; מ' רוסמן, היסטוריה יהודית? כתיבת היסטוריוגרפיה יהודית בעידן פוסט-מודרני, א' גורן (תרגום), תל אביב תשע"א, עמ' 173-179.

91 אף כי יש לציין שלאחריו הציטוט הארוך מספר חרדים, השל"ה מציין ש'מי שלא זכה לקבוע דירתו באדמת קודש, או הוא אנוס' יכול להסתפק – התבודדות בבית הכנסת או בבית המדרש כתחליף (של"ה) [לעיל הערה 77], שער האותיות אות הקו"ף – קדושת המקום, קו ע"א), אולם הוא ממנהר להדגיש שהטוב ביותר הוא להתבודד במקום בבית הכנסת ובבית המדרש שבארץ ישראל, 'אזי הוא קודש קדשים' (שם).

92 ראו במיוחד בשל"ה, עשרה מאמרות, מאמר חמישי, נג ע"א – נד ע"א.

אדרבא זהו לו לטובה, והכל מצד החסד לכפרת עון. ועל זה רמזו במסכת כתובות [קיא א], אמר רבי אלעזר כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון.⁹³

לדיון זה נוספים בטקסט המדובר של הורוויץ מוטיבים נוספים. השל"ה מתחיל את דיונו כאן באחד משמותיה של ארץ ישראל – 'כנען':⁹⁴ 'הכוונה, כי 'כנען' הוא עבד, גם 'כנען' לשון הכנעה... ועיקר מעלת וקיום הארץ היא בהיותו נכנעים ועבדים לו'.⁹⁵ הורוויץ דורש כאן, על בסיס פירוש המופיע בחיבור 'מעשי ה' של ר' אליעזר אשכנזי (1513-1586), את השם 'כנען' הידוע לשמצה כ'עבד עבדים':⁹⁶ העבדות והכניעה הינן מעלות גדולות, המאפיינות את החיים הראויים בארץ הקדושה.⁹⁷

הכניעה והעבדות הרוחניים הם אפוא העמדה הדתית הנדרשת מהאדם החי בארץ ישראל. אולם השל"ה ממנהר לקשור את דימוי העבד לדימוי נוסף: 'אדרבה ואדרבה: בהארץ אשר ה' אלהיך דורש, צריך להיות ביותר עבד ונכנע, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה [=עליו השלום]: "גר אנכי בארץ" [תהלים קיט יט], כלומר, ביותר אני משים עצמי לגר בארץ הקדושה'.⁹⁸ שוכניה הראויים של הארץ לא מאופיינים אם כן רק כעבדים, אלא אף כמהגרים. כך, ממשיך הורוויץ, יש לפרש את דבר ה' לאברהם: 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם' (בראשית טו ג). הביטוי 'לא להם' לכאורה מיותר, שהרי אם יהיו גרים (כלומר – מהגרים), אין ספק שהארץ בה ידורו איננה שלהם. תשובתו השנונה של השל"ה היא אך מתבקשת: 'שאמר, בארץ מצרים תהיו גרים, וזהו הגרות כפשוטו, כי יהיו בארץ לא להם עבדים לפרעה. אבל אחר כך תזכו להיות גרים בארצכם, כמו שאמר דוד: "גר אנכי בארץ", ואז "הללו עבדי ה'" [תהלים קיג א; קלה א].⁹⁹ היותם של היהודים מהגרים בארץ לא להם, היא תופעה זמנית,

93 של"ה, פרשת לך לך, תורה אור, רעז ע"ב. ראו דיון ראשוני בטקסט זה אצל ניומן, חייו ותורתו (לעיל הערה 66), עמ' 137-140.

94 השימוש בכינוי 'כנען' לארץ הקודש נתפס כבר בספרות המדרש כזקוק הסבר, ראו מכילתא דרבי ישמעאל (לעיל הערה 37), פרשת בא, מסכתא דפסחא פרשה יח, עמ' 69-70 ('זכה כנען שתקרא הארץ על שמו, וכי מה עשה כנען?').

95 של"ה, פרשת לך לך, תורה אור, רעז ע"ב.

96 בראשית ט, כה: 'ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו'.

97 מקורו של הורוויץ מהטקסט של אשכנזי לא מופיע כאן, אך הוא מפורש בשל"ה (מסכת פסחים, מצה עשירה, דרוש ראשון, קנג ע"ב: 'כי העבדות שררה היא, ומעליתנו הגבוה מעל הגבוהים היא עבדי יי'. ופירש בספר מעשי יי, כמ"ש "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו", דקשה, מה זה עבד עבדים. אלא הענין, שיהיה עבד לישראל הנקראים עבדים... ועבדות כנען לשון "נכנע", וזהו סוד שארץ ישראל אף לאחר שכבושה, עדיין שמה עליה "ארץ כנען", כי שם אדרבה מקום ההכנעה והקליפה יצאת ואז נשאת ההכנעה זכה בלי שמרים. וק"ל [=וקל להבין]. והיתה מתחלה ארץ כנען הטמא, ואח"כ כנען הקדוש'. יסוד הזהויה של עם ישראל כעבדים מבוסס אם כן על דברי ר' אליעזר אשכנזי בספר מעשי ה': אלא שעיון בטקסט זה מראה שהורוויץ שינה לחלוטין ממשמעות דבריו של אשכנזי: אשכנזי פירש את הביטוי 'עבדים' הנסוב על ישראל על עבדותם למצרים, א"כ היטיב לומר שכנען כאשר יהיה עבד לישראל [אל] שהיו עבדי מצרים הרי הוא עבד עבדי' [ם] לאחיו' (מעשי ה', ונציה שמ"ג, מעשי בראשית, פרק ל, נה ע"ב), ואילו הורוויץ על בסיס הזהויה של אשכנזי פיתח דרשה המזהה את היהודים כעבדי ה', וגם את ארץ ישראל כארץ הראויה להלך רוח של הכנעה ועבדות.

98 של"ה, שם.

99 שם.

מסממני הגלות. אולם היותם של היהודים מהגרים בארץ שדווקא שייכת להם – חובה וזכות היא. השל"ה משלים את דרשתו בעניין במהלך דברים עתיר ציטוטים והפניות:

הכלל העולה, יושבי הארץ צריכין להיותן בהכנעה וכמו גרים, לא יעשו העיקר להתיישב באיתן מושבו.¹⁰⁰ וזה שאמרו רבותינו ז"ל: 'וישב יעקב [בארץ מגורי אביו] בארץ כנען' (בראשית לז, א), בקש לישב בשלוה, אמר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים כו' [שהוא מותקן להם לעתיד לבוא אלא שמבקשין לישב בשלוה בעולם הזה] (בראשית רבה פ"ד ס"ג). רק יהיה 'בארץ מגורי' [בראשית לז א], 'גר אנכי' [תהלים לט יג; קיט יט], ויהיה 'ארץ כנען'. ויהיה 'מגורי אביו' סוד פחד יצחק, הוא מדת הדין מגור מסביב, 'וסביביו נשערה מאד' [תהלים נ ג]. וזהו 'כי גרים ותושבים אתם עמדי' [ויקרא כה כג], בשעה שאתם רוצים לישב בשלוה תהיו גרים. וסימנך 'ארץ אכלת יושביה' [במדבר יג לב], היא מכלה הרוצים לישב בה בשלוה ובתוקף לאכול פירותיה ולהנות בה לבד...¹⁰¹

העמדה הדתית והלך הרוח של היהודי הדר בארץ כמהגר מתוארת בטקסט זה כחיקוי של אורח החיים הגולה והמהגר של יעקב אבינו. השל"ה מעבה את הרעיון הזה בדרוש קבלי – הארץ נקראת 'ארץ מגורי אביו' [=של יעקב, כלומר – יצחק], יצחק מזוהה בספרות הקבלית עם ספירת הגבורה, אותה מכנה כאן השל"ה 'מדת הדין מגור מסביב'. ארץ ישראל היא ארץ המעוררת חרדת קודש ויראה דתית על הדר בה. אימה זו כרוכה באופן עקרוני בויתור על בעלות, בהכנעה, ובתודעת הגירה. תפיסת הייסורים של הורוויץ נארגת בטקסט זה לתוך הלך חשיבה רחב יותר על צורת הקיום הרצויה במרחב הקדוש, שכרוכה בהגירה וויתור יסודי על תודעת הבעלות על הארץ. רק ויתור כזה, טוען השל"ה, יאפשר לדר בארץ ישראל לזכות 'לארץ ישראל העליונה'... שהוא עולם הבא כי ארץ ישראל תחתונה מכון נגדה.¹⁰² על ידי הייסורים וההליכה ב'גרות' בארץ ישראל אפשר להביא להתלכדות הארץ העליונה, השכינה, עם הארץ הממשית. התלכדות זו היא תוצאה של צעד פרדוקסלי: רק הויתור על ההנאה מהממשות של הארץ (כלומר, על ההנאה הגשמית ממנה ועל תודעת הבעלות עליה), מאפשר לאדם לזכות בארץ הרוחנית. כדי לעלות במעלה ציר העולם (axis mundi), הממוקם בארץ ישראל הפיזית, אל ארץ ישראל השמימית, יש לשהות בארץ ישראל הפיזית אך לוותר מנטלית על היבטיה הגשמיים.¹⁰³ לפנינו ביטוי מרוכז לדיאלקטיקה של חרדה וביתיות, שכפי שאבחנו כבר אביעזר רביצקי, מאפיינת הלכי מחשבה נרחבים ביחס לארץ ישראל בהגות הקדם-מודרנית.¹⁰⁴

100 בארמז מהופך מברכת יעקב ליוסף בראשית מט כד.

101 של"ה, שם.

102 שם.

103 על הזכייה ב'ארץ ישראל של מעלה' על ידי המגורים ב'ארץ ישראל של מטה' עמד אלבוים, תורת ארץ ישראל (לעיל הערה 68), אמנם בדבריו לא מתפתח הדיון על תורת ה'גרות' בארץ, ומקומם של הייסורים בחיים בארץ ישראל זוכים אצלו להערה צדדית בלבד (בעמ' 103).

104 רביצקי, ארץ חמדה (לעיל הערה 76), וראו גם מכיוון מעט שונה: 'י גארב, 'דגמים של מקום מקודש במיסטיקה היהודית ורישומם במאה העשרים', בתוך: רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, עמ' 1-25, סבור שער למאה התשע עשרה נטו המקובלים

רעיון ה'הגירה בארץ' הוא פיתוח מקורי של הורוויץ, אך כמו שמתברר בפרשיות רבות בהיסטוריה המפותלת של הרעיונות, המוטיבים היסודיים מהם בונה הורוויץ את מהלכו קיימים ועומדים עוד לפניו: כזכור, הסיגופים נקשרו בארץ ישראל עוד מימי הביניים, וקשר זה מקבל ביטויים דרשניים בכתבי עמיתיו של הורוויץ מקרב חכמי פולין; גם תפיסת ההגירה של הורוויץ איננה מקורית: כפי שהראיתי במחקר אחר, מדובר בפיתוח של ר' יצחק עראמה, שהשפיע עמוקות על שני מחברים פוריים במיוחד מקרב יהודי פולין: ר' אפרים לונטשיץ (הנזכר לעיל) ור' יהודה ליווא בן בצלאל, המהר"ל. לפי תפיסה זו, שעראמה כינה 'תורת הגרות', עראמה רצה לטעון שדווקא ליהודים כמהגרים, מדוכאים, זרים וגבוליים מבחינה חברתית, ישנה עדיפות מטאפיזית ואתית על ה'אזרחים', כלומר – הספרדים הקתולים. 'תורת הגרות' התגלגלה לחכמי פולין שחיו תחת שלטון סובלני באופן יחסי, שאפשר ארגונים עצמיים יהודיים כמו 'עוד ארבע ארצות', והיווה בסיס לצמיחה כלכלית של החברה היהודית. בפייהם של מוכיחים חריפים כלונטשיץ והמהר"ל נעשתה 'תורת הגרות' לתביעה מיהודי פולין לוותר על אשליית תחושת הציביות של החיים בפולין, ולהפנים את אחת מעובדות היסוד החשובות ביותר בזיכרון הקולקטיבי של היהודים: היותם מהגרים.¹⁰⁵ ניסוחיו העקרוניים של השל"ה בדבר ה'גרות' היהודית מזכירים למדי את המסורת האינטלקטואלית הזו, ובעיניי אין ספק שהשל"ה ניזון ממנה.¹⁰⁶ אף הפסוקים מתהלים קיט יט ('גר אנכי בארץ'), ויקרא כה כג ('כי גרים ותושבים אתם עמדי') והמדרש על יעקב אבינו שביקש לישב בשלווה, אבני הבניין של דרשתו של השל"ה, מופיעים בדיונו המרכזי של ר' יצחק עראמה בעניין.¹⁰⁷

הורוויץ תפס אם כן את המגורים בארץ ישראל כביצוע האולטימטיבי של תודעת ההגירה התמידית שתבעו ר' אפרים לונטשיץ והמהר"ל מיהודי פולין ופראג. ה'גרות' של עראמה משמשת אצל הורוויץ בערבוביה עם האפולוגיה של אזכרי על הייסורים שמאפיינים את החיים היהודיים בארץ ישראל. הורוויץ גזר אולי את המסקנה הפרדוקסלית ביותר שניתן היה לגזור מתורת הגרות: הפנמת זיכרון הגלויות והנדודים לא ליהודים החיים בגולה, כפי שעשו לונטשיץ והמהר"ל, אלא דווקא לאלה החיים בארץ ישראל. הסיגופים שנקשרו בארץ ישראל עוד מימי הביניים, הפכו

הארצישראלים דווקא להרחנת הארץ, בעוד תפיסות קבליות שהדגישו את הארץ הממשית התפתחו דווקא בחוצה לארץ, וראו דיונו הקצר בשל"ה בעמ' 10, הערה 48. הטיפולוגיה של גארב מועילה לנו כאן לעמוד על הייחודי שבתפיסת הגרות בארץ של השל"ה, המתאפיינת באופן פרדוקסלי בהרחנת ארץ ישראל הנדרשת דווקא בזמן החיים בארץ ישראל הממשית.

105 ראו: א"א קלמן, 'תורת הגרות: מספרד לפולין' (בדפוס).

106 השל"ה מצטט מעקידת יצחק בעשרות מקומות (לדוגמה: של"ה [לעיל הערה 77], מג ע"א; מד ע"א; שכט ע"א; שלח ע"ב). קשה יותר למצוא הפניות מפורשות שלו ללונטשיץ (אך ראו למשל שם, עשרה מאמרות, מאמר עשירי, נז ע"ב: 'עוד שמעתי בילדותי פי' ע"ז [=על זה] הפסוק מפי הגאון מהר"ר אפרים זלה"ה'). מכל מקום, הורוויץ שימש כרב בפראג במקביל ללונטשיץ במשך כחמש שנים (שע"ד-שע"ט), ראו: "הערשקאוויטש, 'תולדות רבינו הכלי יקר', בהקדמת החיבור שפתי דעת, ירושלים תשע"ה, עמ' כג.

107 עקידת יצחק, סלוניקי רפ"ב, שער ל, קמד ע"א-קנב ע"א. יש לציין גם מופע נוסף של 'תורת הגרות' אצל השל"ה (שער האותיות, אות גימ"ל, ערך גירות, סב ע"ב-סג ע"א). בטקסט זה ניתן למצוא תיאור מפורט של חובת 'הזכירה תמיד בגירות של עולם הזה...'. גם כאן מופיעים הפסוקים מתהלים קיט יט וויקרא כה לג.

לייסורי המגורים בארץ בספר חרדים, והתפרשו אצל הורוויץ כביטוי להגירתם של היהודים בארצם שלהם.

התפיסה שהיהודים בארץ ישראל הם כ'גרים בארץ' נוצרת בנקודת מפגש בין התרבות האשכנזית לתרבות הארצישראלית, והקונטקסטואליזציה האינטלקטואלית שלה צריכה להתחשב אם כן בשני ההקשרים הללו. ואכן, נראה שלתורת ה'גרות בארץ' של הורוויץ יש גם הקשר ארצישראלי, שכן אין זו ההופעה הראשונה של מוטיב הגלות והייסורים בארץ כאמצעי להנכחת ה'ארץ העליונה', השכינה, בתוך ארץ ישראל הפיזית. פרקטיקת ה'גירושין' שנהגה בחוג רמ"ק נועדה למטרה זו בדיוק. מקובלים שיצאו אל מחוץ לעיר ועסקו בתורת הקבלה ובגילויים מיסטיים בחבורה, נתפסו בעיני עצמם כ'מרכבה' לשכינה, הגולה אף היא.¹⁰⁸ ה'גירושין' הללו היו חלק מנטייה אסקטית רחבה יותר שאפיינה חוג קבלי זה,¹⁰⁹ ומטרתו הייתה הנכחת השכינה בארץ ישראל, ממש בדומה ל'תורת הגרות' של השל"ה אותה תפס כאמצעי לאיחוד 'ארץ ישראל של מעלה' (השכינה) עם 'הארץ התחתונה' (הארצית).

ר' ישעיה הורוויץ בוודאי שמע על פרקטיקת הגירושין הצפתית, לכל המאוחר כשהגיע לארץ ישראל. הורוויץ אף מצטט בכמה מקומות מ'ספר גירושין' של הרמ"ק, המתעד את חידושי התורה והגילויים המיסטיים (שאף הם בעיקרם חידושי תורה) שזכה להם רמ"ק במהלך ביצוע ה'גירושין' הללו.¹¹⁰ רעיון ה'גלות בארץ' כדרך להנכחת השכינה, איננו זר ומחודש כלל וכלל בשביל מקובלי הגליל בסוף המאה השש עשרה ובתחילת המאה השבע עשרה. בהקשר הזה נקל להבין את טיב הפרשנות החדשנית והרדיקלית שעורך הורוויץ לתורת הגרות מבית מדרשם של עראמה וקוראיו האשכנזים: מדובר בוויאציה ארצישראלית של תורה זו, המטשטשת את הפער בין מסורת ה'גירושין' הצפתית לבין 'תורת הגרות' הספרדית-אשכנזית. כתבי השל"ה מתבררים, כאן באופן מרוכז, כנקודת מפגש אינטנסיבית בין מסורות

108 ראו למשל דברי הרמ"ק בפירוש הזוהר שלו: 'נתגרשה השכינה מהיכל מלכו של-עולם ואין לה ייחוד עמו, והיא אלא ומנדדא מדוך לדוך ומאתר לאתר... והנה שם אמרו דיר לעבר להיות כרבו וגזר על בתי-הצדיקים דיתרבו... הצדיקים שהם מארי קבלה יש להם כח להיות נודדים מאתר לאתר ומדוך לדוך, לכך בעלי-הקבלה רשבי' [=רבי שמעון בר יוחאי] ע"ה [=עליו השלום] וחבריו שהיו עוסקים בחכמת הקבלה נודדים ממקום למקום, ומגורשים מבתיהם, להיותם מרכבה למלכות בסוד גלותה. ועל ידי נדנדו וגירוש זה היו זוכים לה והיא הייתה שורה עליהם' (ספר זוהר עם פירוש אור יקר, ירושלים תשכ"ב, כרך א, שער א, סימן יט, עמ' נח). וראו: ב' זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, באר שבע תשנ"ה, עמ' 217-219, 265-266; Fine, Physician of the Soul (לעיל הערה 43), עמ' 59-60; ח' פדיה, הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב 2011, עמ' 124-130 (להלן: פדיה, הליכה). יסודה של פרקטיקה זו במיתוס על גלות השכינה שפותח במיוחד בתיקוני הזוהר, שם גם התפתחה התפיסה שעל הצדיקים להגלות את עצמם בגלותה של השכינה, ראו: ב' רואי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר, רמת-גן תשע"ז, עמ' 137-237.

109 ראו למשל הקונטקסטואליזציה המשכנעת של פרקטיקת הגירושין במשנת רמ"ק ור' אליהו די וידאש אצל מ' פכטר, 'ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה'ט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 439-443. על נטיות אסקטיות בקבלת צפת ראו לעיל הערה 43.

110 ראו: של"ה (לעיל הערה 77), מסכת תענית, תורה אור, רז ע"א; שם, מסכת פסחים, מצה עשירה, קנה ע"ב.

אשכנזיות וארצישראליות, המניבה ממילא קריאות של פרקטיקות וטקסטים משתי המסורות זו לאור זו.¹¹¹

על סף המודרנה

הדימוי של ארץ ישראל כמרחב אידילי למימוש הסיגופים והתעניות כמיטב המסורת האשכנזית, המשיך אל תוך המאות השבע עשרה והשמונה עשרה. ידוע לנו על עלייתן של נשים רבות לארץ ישראל בעת החדשה המוקדמת, פעמים רבות לאחר שהתאלמנו. לפחות לגבי חלק מהנשים אנו יודעים שנטו לסיגופים ותעניות לאורך כל חייהם, ואנו יכולים להניח במידה רבה של ודאות שהעלייה לארץ ישראל הייתה מימוש של נטייה זו.¹¹² כפי שהיטיבה לנסח עדה רפפורט-אלברט, ההתאלמנות 'עוקרת את הנשים ממסגרת הנישואין הנורמטיבית... ומותירה אותן במעין חלל פנוי מבחינה מגדרית. במצב זה הן פטורות ממרבית חובותיהן כנשים, ונפתח להן פתח לאפיקי פעולה חדשים'.¹¹³ בהקשר שאנו עוסקים בו, הייתה זו הזדמנות בעבור נשים להשתחרר מחובות משפחתיים ולהגשים את חלום חיי הפרישות במרחב המתאים לכך ביותר בדמיון האשכנזי הקולקטיבי – ארץ ישראל.¹¹⁴ הקיום המגדרי הלימינלי של האלמנה, המשתחררת מהזיקות המשפחתיות ומחובותיה המסורתיות, מוצא אפיק ביטוי מיוחד בחיים בארץ הקודשה, המשוחררת מדאגות היום-יום ומאפשרת חיי פרישות שלמים. את הדיה של פרקטיקה זו אנו מוצאים אצל גליקל בת לייב, הידועה יותר בכינוי 'גליקל האמל' או 'גליקל מהאמלן' (1724-1645).¹¹⁵ גליקל מצרה על שאינה יכולה לכפר על עוונותיה באמצעות תעניות ותשובת המשקל, בשל הדאגות הרבות הרובצות עליה בגלות. לאחר פטירת בעלה הראשון היה עליה, כך היא מהרהרת רטרופקטיבית, שלא להינשא בשנית, אלא לעלות כאלמנה לארץ הקודש. שם יכולה הייתה, מדמינת גליקל, לעזוב את הבלי העולם הזה ולעשות לכפרת חטאיה על פי הפרקטיקות האשכנזיות המקובלות:

אם אינני יכולה לעשות זאת בתעניות גדולות רבות או שאר מיני מעשי תשובה גדולים כמו שאמנם הייתי חייבת וצריכה לעשות, הרי זה משום שגם הדאגות הגדולות ו[נישבותי] בארץ נכריה מונעות זאת ממני אף על פי שאני יודעת היטב

111 לדוגמה נוספת למפגש כזה ראו לאחרונה: א"א קלמן, "ותשליך במצלות ים כל חטאותם": מנהג אשכנזי אצל מקובלי צפת', דעת, 89 (2020), עמ' 261-288.

112 כך למשל הוא התיאור של בילה, אשת ר' יהושע פולק מחבר הסמ"ע (1550-1614), המתוארת כלמדנית וסגפנית שהתענתה באינטנסיביות והקדישה את כל זמנה ללימוד תורה, ובסוף ימיה עלתה לארץ ישראל. ראו: ש' אשכנזי, נשים למדניות: סקירה היסטורית, תל אביב 1942, עמ' 49-45; א' יערי, 'שני קונטרסים מארץ ישראל', קרית ספר, כג (תש"ז), עמ' 140-155; J.H. Chayes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia 2003, pp. 117-118, 234, n. 102.

113 ע' רפפורט-אלברט, חסידים ושבתאים אנשים ונשים, ירושלים תשע"ה, עמ' 497 (להלן: רפפורט-אלברט, חסידים).

114 מ' שילה, נסיכה או שבויה, החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914, חיפה תשס"ב, עמ' 28-35; רפפורט-אלברט, חסידים, עמ' 502-504.

115 אני מודה לפרופ' טורניאנסקי על עצותיה הטובות בעניין זה.

שתואנות כאלה נחשבות מעט מאוד לפני המקום ב"ה [=ברוך הוא]... כך היה גם עלי לחשוב ולעשות, כי הרי יכולתי לעשות זאת היטב הגם שיש לפני תירוץ עלוב: רציתי קודם לסדר היטב את כל יתומי ולאחר זה ללכת לארץ הקדושה... לעזוב כל הבלי העולם בעולם הזה, ובמעט שעוד נשאר בידי לצאת לארץ הקדושה, שכן שם היה עולה בידי לחיות כב"י [כבת ישראל] כשרה, והדאגות וצרות של ילדי או של קרובי והבלי עולם לא היו מכבידים עלי, ושם היה עולה בידי לעבוד את המקום ב"ה [=ברוך הוא] בכל נפשי ובכל מאורי.¹¹⁶

התפיסה הזו יכלה להגיע לגליקל דרך צינורות רבים, וביניהם, כמובן, סיפורים על אנשים ונשים אחרות שפעלו כך. אולם, גם אם אין בכך הכרח, לא רחוק שגם לספר השל"ה הייתה השפעה מסוימת בעניין.¹¹⁷ הבנת הנקרא של גליקל בשפה העברית, עד כמה שהייתה קיימת, הייתה ככל הנראה מוגבלת מאוד.¹¹⁸ בכך כנראה שלא חרגה מהנורמה של רוב הנשים בחברה האשכנזית בעת החדשה המוקדמת.¹¹⁹ אולם ההתוודעות לכתוב בספרים בעת החדשה המוקדמת לא הייתה מוגבלת לקריאה עצמאית בלבד; דרשות ציבוריות, הקראה או תרגום על ידי בני משפחה על יד האח המבורחת, ושיחות יומיומיות – כל אלה היוו דרכים נוספות של שכבות אוכלוסייה שהודרו מסוגי קריאה שונים להכיר חיבורים ספרותיים.¹²⁰ בהקשר היהודי, מלבד

116 גליקל מהמלן, זיכרונות 1691–1719, ח' טורניאנסקי (ההדרה ותרגום), ירושלים תשס"ו, ספר חמישי, עמ' 492–495 (להלן: גליקל מהמלן, זיכרונות).

117 ספר השל"ה אמנם זכה שיכתבו לו כמה קיצורים שתרמו לפופולריות של רעיונותיו והנהגותיו, אך מבדיקה בספרי הקיצורים הידועים של השל"ה ('מעיל שמואל', 'מצרף לכסף' ו'קיצור שני לוחות הברית') עלה שאין למצוא בהן גרסאות של הדרשות מפרק 'קדושת המקום' ומפרשת לך לך. הפרגמנטים היחידים שמצאתי ממארג התפיסה של השל"ה בספרות הקיצורים הוא אזכורים קצרים ולקוניים של הדרשה על 'ארץ כנען': 'המרור הוא חסא להורות שעבודתנו – שררה לנו, ולכן כנען עבד לישראל שנקראים עבדים לה' והם אותיות נכ"נע. וז"ס [=וזה סוד] שארץ ישראל אף לאחר שכבשוה נק' [ראת] ארץ כנען כי שם אדרבה מקום ההכנעה והקליפה' (ר' שמואל אוטלינגי, מעיל שמואל, ונציה תס"ה, נב ע"א). 'וביציאת הקליפה נשאר הקדושה אך בלי שמרים וזה ארץ כנען לשון נכנע ע"ש ופירש מספר מעשה ה' ארור כנען עבד עבדים גו'... שארץ ישראל נקרא ארץ כנען אף לאחר כיבוש הארץ' (ר' שמואל צורף, מצרף לכסף, פרנקפורט דאודר תמ"א, נא ע"ב).

118 ראו: ח' טורניאנסקי, דער לשון-קודש-קאמפאנענט אין גליקלס וערק ווי אן אעדות אויף איר בילדונג, in: J. Jaehrling, U. Mewes, E. Timm (eds.), *Röllwagenbüchlein*: in: *Festschrift for Walter Röhl on his 65th Birthday*, Tübingen 2002, pp. 433–441. שם היא מראה שהמונחים והפתגמים העבריים שגליקל משתמשת בהם היו טמועים ביידיש. וראו גם בהקדמת טורניאנסקי לתרגומה לספר הזכרונות של גליקל, עמ' לד–לה, וכן הנ"ל, 'הסיפורים ביצירתה של גליקל האמל ומקורותיהם', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טז (תשנ"ד), עמ' 41–65 (להלן: טורניאנסקי, הסיפורים).

119 בחברה האשכנזית היה מקובל שנשים למדו את קריאתן הטכנית של האותיות העבריות, בשביל לאפשר שימוש בסידור, אך לא הבנה. ראו: 'חובב, עלמות אהבוך: חיי הדת והרוח של נשים בחברה האשכנזית בראשית העת החדשה המוקדמת, ירושלים תשס"ט, עמ' 411–414 (להלן: חובב, עלמות אהבוך). ח' טורניאנסקי, 'ילדות ונערות בספרות יידיש בעת החדשה המוקדמת', מסכת, 12 (2016), עמ' 64–85.

120 R. Darnton, 'History of Reading', in: P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (Second Edition), Pennsylvania 2001, pp. 157–186.

דרשות בבית הכנסת,¹²¹ ושמיצה מזדמנת של קריאה בעברית של בני בית אחרים,¹²² אנו יודעים גם על קיומם של 'מגידים' שפעלו בחברה האשכנזית בעת החדשה המוקדמת. 'מגידים' אלה, היו מלמדים תנ"ך בפני אנשים ונשים שיכולת הבנת הנקרא שלהם בעברית הייתה מוגבלת מכדי לקרוא בו בכוחות עצמם.¹²³ למעשה, גליקל מדווחת על פרקטיקת הקראה מעין זו, ביחס להגהות ר' יעקב הורוויץ על החיבור 'יש נוחלין' של אביו, ר' אברהם הורוויץ, כשהיא מייחסת בטעות את ההגהות לאחיו ר' ישעיה הורוויץ על השל"ה: 'כאן יתאים מה שמצאתי בספר יש נוחלין עם הגהה מן הגאון מוהר"ר ישעיה, ואשר נאמר לפניי בידידי'.¹²⁴ איך שלא יהיה, גליקל הכירה בקיומו של ספר השל"ה: היא מזכירה שבעלה ביקש שיגישו אליו חיבור זה בשעה ששכב על ערש דווי.¹²⁵

העליות לארץ ישראל כדי לחיות חיי פרישות המשיכו גם לתוך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה. קרבתן הכרונולוגית של עליות אלה לתנועה הציונית, הסיטה חלק מהכתיבה ההיסטוריוגרפית לתופסן כמבשרות תנועת ההתיישבות המודרנית. עליית ר' יהודה החסיד וחבורתו בראשית המאה השמונה עשרה, למשל, שמניעה המשיחיים וזיקתה לשבתאות היו מובהקים, הצטיירה אצל חלק מהחוקרים כסוללת דרך לתנועה הציונית.¹²⁶ ברם, יש לזכור שהרוח המשיחית של עולים אלה התבטאה לא אחת דווקא בפרקטיקה אסקטית. חיי סגפנות ופרישות היוו היבט מרכזי מהחברה האליטיסטית והאוטופית ששאפו העולים להקים בארץ הקודש.¹²⁷

פרקטיקה 'משיחית' היא עניין מתעתע. כפי שהצביע משה אידל, יש דמיון מועט בלבד בין פרקטיקה משיחית המבקשת להביא את קץ ההיסטוריה באופן מידי, לבין פרקטיקה מנטלית או מעשית המתבטאת בתהליכים מתמשכים ובתיקון הדרגתי של האדם או האלוהות. דווקא הפרקטיקה השנייה, לדעת אידל, היא המודל הנפוץ

121 על הדרשה בידידית כמתוכנת ידע לאלה שאינם יודעים לקרוא ראו למשל: ח' טורניאנסקי, 'הדרשה והדרשה בכתב כמתוכנת בין התרבות הקאנונית לבין הקהל הרחב', בתוך: ב"ז קדר (עורך), התרבות העממית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 183-195 (להלן: טורניאנסקי, הדרשה).

122 ראו חובב, עלמות אהוב, עמ' 416, המזכירה שאף גליקל עצמה מדווחת על כך שהייתה שומעת בכל בוקר את חמיה לומד לעצמו (גליקל מהמלן, זיכרונות [לעיל הערה 116], עמ' 114-115).

123 טורניאנסקי, הדרשה, עמ' 192.

124 במקור: 'היר הער ווערט דייך שיקן וואש איך האב גפיונדין בספר יש נוחלין עם הגהה מן הגאון מוהר"ר ישעיה[ה], וועלכיש מאן מאיר אויף טייטיש פיר גיזאגט', גליקל מהמלן, זיכרונות, עמ' 478-479, וראו שם הערה 606. בשל בקיאותה של גליקל כאן בפרטי הפרטים של הטקסט של הורוויץ ממנו היא מצטטת, טורניאנסקי טענה שמשמעות הפועל 'פיר גיזאגט' כאן מכונן דווקא להכתבה ולא להקראה גרידא, ראו טורניאנסקי, הסיפורים (לעיל הערה 118), עמ' 49-51.

125 גליקל מהמלן, זיכרונות (לעיל הערה 117), עמ' 368-369.

126 ראו למשל: ב"צ דינור, במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשל"ב (מהדורה שנייה), עמ' 26-29.

127 מ' בניהו, החברה (לעיל הערה 3), עמ' 147-149. לתיאור המיטיב לשלב את האלמנטים המשיחיים והסגפניים בעלייה זו ראו פדיה, הליכה (לעיל הערה 108), עמ' 153-154: 'הייתה זו למעשה עלייה לרגל אל ארץ ישראל מתוך תודעה משיחית, אך בשילוב רבים מן המרכיבים הטקסיים המסורתיים של טקסי גלות, כך שפרקטיקות של הליכה כשיטוט וקיום הליכי כפרה במרחב העזיבה אל הבלתי נודע שולבו במסע משיחי שתכליתו ההליכה-אל; ההליכה אל מקום יעד, אל ארץ ישראל, מושא ההליכה האולטימטיבי'.

יותר בימי הביניים, אך לגביה לעולם קשה להכריע: האם מדובר בשימור המתח המשיחי ותיעולו למטרות חדשות, או שמא בנטרול המתח המשיחי באמצעות פרשנותו המחודשת.¹²⁸ גם אם נאמר שהמתח המשיחי מצליח לשרוד את הפרשנות החדשה הניתנת לו, עדיין יש לדייק בטיבה ובייעודיה של התפיסה המשיחית הנחקרת. יש לציין בהקשר זה לטענת אליוט וולפסון לפיה מקובלי צפת ביקשו, באמצעות פרקטיקות סגפניות, לקרב את הגאולה, אך גאולה זו עצמה לא הייתה אלא גילום קולקטיבי של משאת נפש סגפנית: הטרנספורמציה של הגוף האנושי מחומרי לרוחני.¹²⁹ תהא משמעותה וטיבה של הטרמינולוגיה המשיחית אשר תהא, כפי שקורה לא אחת בהיסטוריה של התרבות, דווקא הפרקטיקה – חיי פרישות וסיגוף בארץ ישראל – היא האלמנט היציב העמיד במהמורות ההיסטוריה, בעוד הפרשנות והמוטיבציה של פרקטיקה זו נזילות ודינמיות.

הדבר נכון גם ביחס לעליית תלמידי הגר"א, ששאלת אופייה המדויק של המוטיבציה המשיחית הנלווית אליה היא בעייתית בהרבה. בעשורים האחרונים ניטש, כידוע, פולמוס היסטוריוגרפי על מטרת העלייה של תלמידי הגר"א לארץ ישראל בראשית המאה התשע עשרה. בחיבוריו השונים קידם אריה מורגנשטרן את התפיסה שעלייה זו נבעה ממניעים משיחיים ומניסיון לקדם את תהליך הגאולה בין היתר באמצעות בנייה פיזית של הארץ, 'גאולה בדרך הטבע'.¹³⁰ בעקבות מפעלו של מורגנשטרן יצאו יהודה ליבס ורפאל שוח"ט לחשוף את התורות המשיחיות של הגר"א ושל חוג תלמידיו ולקשור בינם לבין העלייה לארץ ישראל.¹³¹ לעומתם, ישראל ברטל ועמנואל אטקס תיארו את תלמידי הגר"א כקבוצת פרושים, שתפסו את ארץ

128 מ' אידל, 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', בתוך: משיחיות ואסכולוגיה, צ' ברס (עורך), 'ירושלים התשמ"ד', בייחוד בעמ' 274-278. דיון זה, המדגים את ריבוי המשמעויות של 'התפיסה המשיחית', ואת המקום השונה שיועד לנוכחותה במסגרות חברתיות ותרבותיות שונות, תובענות מההיסטוריונים לפתח הבחנות בין סוגים שונים של משיחיות. ראו למשל ברוח זו את ההצעה המתודולוגית של ג' שגיב, משיחיות יהודית בעת החדשה, רעננה תשע"ט (מהדורה זמנית), עמ' 9-10 (להלן: שגיב, משיחיות), להבחין בין 'מדרגות של אינטנסיביות משיחית', כשברמה הנמוכה יותר מונחות תפיסות משיחיות שאינן מבקשות לפנות כלל לתחום המעשי.

129 E.R. Wolfson, 'Asceticism, Mysticism, and Messianism: A Reappraisal of Schecher's Portrait of Sixteenth-Century Safed', *Jewish Quarterly Review*, 106 (2016), pp. 174-177.

130 ראו למשל: א' מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט, 'ירושלים תשמ"ה'; הנ"ל, גאולה בדרך הטבע בכתבי הגר"א ותלמידיו: קובץ מחקרים, אלקנה תשמ"ט; הנ"ל, דוחקי הקץ: משיחיות לאחר המשבר השבתאי: מחקרים ומקורות, 'ירושלים תשע"ה', עמ' 477-486; הנ"ל, הגאון מוילנה והשפעתו ההיסטורית על תהליך הגאולה, 'ירושלים תשע"ח'.

131 יהודה ליבס ביקש לעבות את התיאור המשיחי של עליית תלמידי הגר"א לארץ באמצעות חשיפת השפעה שבתאית עליהם, ראו: י' ליבס, 'תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית', דעת, 50 (תשס"ג), עמ' 255-290; הנ"ל, 'צדקת הצדיק: יחס הגאון מוילנא וחוגו כלפי השבתאות', קבלה, 9 (תשס"ג), עמ' 225-306; הנ"ל, 'נבואתו של השבתאי ר' העשיל צורף מוילנא בכתבי ר' מנחם מנדל משקלוב תלמיד הגאון מוילנא ומייסד היישוב האשכנזי בירושלים', קבלה, 17 (תשס"ח), עמ' 107-168. מאמרים אלה נדפסו מחדש בתוך י' ליבס, לצבי ולגאון: משבתי צבי אל הגאון מוילנא: קובץ מחקרים, תל אביב תשע"ז, עמ' 121-360. וראו: ר' שוח"ט, עולם נסתר בממדיו הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מוילנא: מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת גן תשס"ח.

ישראל כמקום למימוש אידיאל העיסוק התמידי בתורה תוך פרישות, מורשת רבם הגאון מווילנא שהיה 'חסיד מהסוג הישן'.¹³² לוויכוח ההיסטורי הזה יש גם מוקד אידיאולוגי:¹³³ מורגנשטרן ביקש להוכיח את שורשיה הדתיים של הציונות,¹³⁴ בעוד ברטל ואטקס תופסים את הציונות כתנועה חילונית ומודרנית בעיקרה.¹³⁵ אולם, כמו שהבחין המקובל הליטאי החשוב ר' ישראל אליהו וינטרוב (ברוקלין 1932 – בני ברק 2010), לא רק אופייה של הציונות כתנועה חילונית או דתית נמצא על הפרק. כשינטרוב מחה על ייחוס הספר 'קול התור' לחוג הגר"א, מביע וינטרוב את טרדתו הן מהתיאולוגיזציה של ההווה שהוא מבנה – תפיסת המהלך הציוני כמהלך של גאולה ('לראות את לבושי הקדרות של שעה זו כגינוני מלכות שעליהן רוכב אורו של משיח'), והן בתפיסת העבר העולה ממנו – תליית התפיסה הציונית בחוג הגר"א: 'ומלבד מה שלא הרגישו בזיופי הכתבים הללו עוד אחזו במ' לראיה גמורה על דמינוי הבל הללו ותלו שטותם באשלי רברבי תלמידי בימה"ד [=בית המדרש] של הגר"א ז"ל'.¹³⁶ הוגה זה ביקש לבדוד את הציונות מהתופעות שקדמו לה לא רק כדי להפקיעה מפרשנות דתית, אלא גם כדי לגונן על העבר היהודי, על אותם 'אשלי רברבי' המייצגים את המסורת היהודית ה'טהורה', המציבה אלטרנטיבה תובענית לקיום היהודי בהווה, בייחוד בארץ ישראל.

שאלת אופייה המשיחי של עליית תלמידי הגר"א, תהא אשר תהא הכרעתנו לגביה, עלולה להסתיר מאיתנו אלמנט אחר שאפיין בוודאי את קבוצת העולים הזו: העיצוב מחדש של מסורת האסקטיות הארצישראלית לאור תורת רבם הגר"א: לא

132 ראו ההפניות לעיל, הערה 5. וראו גם סקירת הדיון ההיסטוריוגרפי אצל י' ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ-ישראל ויישובה היהודי, 1881-634, ירושלים תשנ"ה, עמ' 160-176. עוד על סגפנות החסידים מהסוג הישן ראו למשל: מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ד' לוביט (תרגום), ירושלים תש"ס, עמ' 41-59. ההבחנה כאן בין 'חסידים ישנים' ל'חסידים חדשים' אינה מוחלטת; על האסקזה והנדרים גם אצל ראשוני 'חסידים הבעש"ט', ראו: ח' פדיה, 'להתפתחותו של הדגם החברתי-דתי-כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעלייה לרגל', בתוך: מ' בן-ששון (עורך), דת וכלכלה: יחסי גומלין, ירושלים תשנ"ה, עמ' 311-313, 322-323.

133 על ההיבטים האידיאולוגיים של הדיון ראו למשל: ברטל, גלות בארץ (לעיל הערה 5), עמ' 316-317; שגיב, משיחיות (לעיל הערה 128), עמ' 198-199.

134 ראו א' הורוביץ, 'פורצי הדרך', מוסף שבת, מקור ראשון, 24.4.2015. וראו גם מובאה דומה אצל אטקס, הגאון (לעיל הערה 5), עמ' 107.

135 ראו למשל בביקורתו של ברטל על זאב שטרנהל (י' ברטל, 'היסטוריה של עם ישראל – שק החבטות של מדעי הרוח', קתדרה, 81 [תשנ"ז], עמ' 180): 'עדיף היה בעיני כי במקום להטיח האשמות אנכרוניסטיות בציבור הלא נכון, יצטרפו החובטים והנחבטים למאבק בסכנות האמיתיות המאיימות על חקר תולדות היהודים: הסכנות האורבות דווקא מהפקרותו ההדרגתית של תחום חשוב זה... לידי הזרם האורתודוקסי'. ראו גם הנ"ל, 'מהפכה השקטה: מיתוס, מדע ומה שביניהם', קתדרה, 81 (תשנ"ז), עמ' 170: 'מצד אחד אומץ הסיפור הציוני על ידי המחנה הדתי-הלאומי, והחזר "אל המקורות"'. המיתוס חוזר אל ההיסטוריוגרפיה, אך הפעם בכסות אקדמית; אטקס, הגאון (לעיל הערה 5), עמ' 114: 'האימון והטיפוח של מיתוס הגאון ותלמידיו כציונים הראשונים... הוא בבחינת ניסיון להתכחש למקורותיה ולאופייה של הציונות כתופעה מודרנית, על כל המשתמע מכך'. וראו בדומה לזה: הנ"ל, הציונות (לעיל הערה 5), עמ' 8.

136 "א וינטרוב, התקופה בסערת אליהו, בני ברק תשס"ז, עמ' לא. לניתוח ביקורתו הדומה של ר' משה שטרנבוך לפרשנות הציונית למשנת הגר"א ראו אטקס, הציונות, עמ' 191-194. אני מודה ליוסף מילר על שיחתנו המפרה בעניין זה.

פרישות של סבל ומיעוט אכילה דווקא (שהגר"א אמנם נהג בצעירותו אך חדל ממנה בשלב מאוחר יותר), אלא פרישות של התמקדות בלימוד אינטנסיבי של התורה.¹³⁷ אין בעובדה שתלמידי הגר"א בחרו לקיים את אורח החיים הפרוש שלהם דווקא בארץ ישראל בכדי ללמד שהם בהכרח תפסו את הפעילות המשיחית כפעילות המתחוללת במישור הארצי, גם אם ייתכן בהחלט שגוון משיחי מסוים נשזר במניעיהם.¹³⁸ יש בכך בכדי ללמד, מכל מקום, שתלמידי הגר"א האמינו בכוחה של ארץ ישראל להעצים את כוחו הרוחני של האדם, להגביר את יראת השמים שלו, לכפר על עוונותיו ולאפשר בצורה המיטבית ביותר חיי פרישות של לימוד תורה.¹³⁹

סיכום

היסטוריונים של אירופה התווכחו על טיבן של עליות לרגל (לארץ ישראל ובכלל) בחברה הנוצרית בעת החדשה המוקדמת. חוקרים מסוימים נטו לזהות מגמה הולכת וגוברת של חילון העלייה לרגל. במקום הניסיון להגיע למקום הקדוש, לכפר על עוונות ישנים, להתנסות בטרנספורמציה פנימית ולהתרחק מחיי החומר, המאפיינים את העליות לרגל בימי הביניים, מצאו היסטוריונים שונים בעליות לרגל בעת החדשה המוקדמת מוטיבציות אחרות לגמרי: מסחר, סקנות ואפילו פרוטו-אימפריאליזם.¹⁴⁰

137 על פרישות לשם לימוד בלתי פוסק של התורה בתורת הגר"א ראו: ע' אטקס, יחיד בדורו: הגאון מווילנה – דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 247-260. על עליית תלמידי הגר"א כהגשמת אידיאל לימוד התורה הזה ראו הנ"ל, הציונות, עמ' 35-43; הנ"ל, ליטא בירושלים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 109-117.

138 ראו הערתו של גדי שגיב בעניין זה: 'השאלה אינה אם אפשר לזהות אמונות משיחיות אצל העולים. השאלה היא אם המניע המשיחי היה הדומיננטי בקבוצה ואם לקבוצת העולים הייתה תכנית משיחית מעשית, כדוגמת תכנית לכוון את בית המקדש' (שגיב, משיחיות [לעיל הערה 128], עמ' 193).

139 ראו את האכזריות המיוחסות לארץ ישראל באיגרת ששלחו עשרה ממנהיגי העולים מצפת: 'גם עתה כי לא שום דבר נחסרת, כי התורה מתבררת, כי היראה מתגברת, כי הנשמה משוחררת, מעוונותיה החקוקים בעט ברזל ועופרת... טוב עפרה ואבניה, טוב טהרת קדושתה, טוב הליכות בד' אמותיה, מצלת אנשים ומביאם לחיי עה"ב [=עולם הבא] בדרכיה...' (יערי, אגרות ארץ ישראל [לעיל הערה 71], עמ' 329-331). מטרת העולים מתוארת אף היא באיגרת זו: 'עתה ברוך המקום המרחם על הארץ, ופקד אותי בקיבוץ בנים אשר לכל דבר שבקדושה מזומנים... המה המתאספים להרים קרנה של תורה... לחבר ד"א [=ד' אמות] של הלכה ברורה בארבע אמות של ארץ הקדושה וטהורה' (עמ' 330). וראו דברי תלמיד הגר"א ר' חיים בן ר' טוביה כ"ץ באיגרת ששלח לליטא: 'זוכינו לטעום טעם כעיקר כמה שאחז"ל: "אורא דא"י [=דארץ ישראל] מחכים' כו' [בבלי בבא בתרא קנח ע"ב]. וב"ה האה"ק [=הארץ הקדושה] מסוגלת יותר לתורה מבח"ל [=מבחוץ לארץ], היום והלילה שווים ומרווחים לקניית התורה, והאמת מתברר יותר' (יערי, אגרות ארץ ישראל, לעיל הערה 71, עמ' 340). על האיגרות הללו ראו: אטקס, הציונות [לעיל הערה 5] עמ' 38-42. בדיקה רחבה יותר של כתבי תלמידי הגר"א מבחינת הפרספקטיבה המפותחת במאמר זה נזקקת כמובן למחקר ובדיקה עצמאיים.

140 ראו למשל: D.J. Vitkus, 'Trafficking with the Turk: English Travelers in the Ottoman Empire During the Early Seventeenth Century', in: I. Kamps, J.G. Singh (eds.), *Travel Knowledge: European "Discoveries" in the Early Modern Period*,

לעומת זאת, חוקרים אחרים זיהו דווקא המשכיות בין תרבות העלייה לרגל הימי-ביניימית לבין זו של העת החדשה המוקדמת. מחקריהם גילו, למשל, שלמרות שהתיאולוגיה הפרוטסטנטית הרשמית גינתה את רעיון ה'מקום הקדוש', בכל זאת מצאו עולי רגלים פרוטסטנטים דרכים לבטא את הערצתם למקומות הקדושים, גם אם בעקיפין וברטוריקה אפולוגטית.¹⁴¹

יכוח זה אופייני למדי לאתגרים ההיסטוריוגרפיים שמלווים כל חוקר של העת החדשה המוקדמת, ולניסיון למקמה כפרק זמן לימינלי, בין ימי הביניים לתקופה המודרנית. מאילו בחינות התרבות האירופאית בין המאה השש עשרה למאה השמונה עשרה היא פרשנות חדשה לתרבות ימי הביניים ומאילו בחינות היא 'מבשרת' את המודרניות? ובמקרה שלנו – האם פנומן העלייה לארץ הקודש בעת החדשה המוקדמת הוא אקורד הסיום של פרקטיקות כפרה, סגפנות והתנזרות ימי-ביניימית, או הסנונית הראשונה של משלחות המחקר והאימפריאליזם המודרני?

הדיון בהקשר היהודי מקביל במידה לא מבוטלת. לגביו, מכל מקום, במקום משלחות מחקר ואימפריאליזם, נטתה ההיסטוריוגרפיה הציונית לראות בעליות היהודים לארץ ישראל בשלהי ימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת הטרימה לתנועה הציונית, ביטויים לתפיסת היהודים את ארץ ישראל כבית וכמולדת.¹⁴² במאמר זה לא ביקשתי לערער על עצם קיומו של היבט זה בעלייתם של יהודים לארץ ישראל לאורך ההיסטוריה, ואף לא ביקשתי, מנגד, להציע מטא-נראטיב חלופי. כוונתי כאן הייתה לשרטט קווים לדמותה של דימוי אחר של ארץ ישראל, לא כמרחב ביתי וכמולדת, אלא כמרחב שבו קדושה ואסקזה משמשים בערבוביה. דימוי זה כונן גם עליות לארץ ישראל, שמטרתן קיום אורח חיים פרוש וסגפני בארץ המסוגלת לכך והתובעת זאת. אלחנן ריינר כבר הצביע על תופעה זו בהקשר לעליות בימי הביניים וישראל ברטל ועמנואל אטקס הצביעו עליה בהקשר לעליית תלמידי הגר"א, אולם גלגולו של הרעיון בתרבות האשכנזית במאות השש עשרה והשבע עשרה טרם תוארה בהרחבה עד למחקר זה. החשיבות בעיוננו זה איננה רק בהשלמת החוסר בנרטיב ההיסטורי, אלא גם בחשיפת המסורות האינטלקטואליות ודרכי ההסברה של הקשר בין סיגופים לארץ ישראל, שפותח הרבה בעת החדשה המוקדמת, ימי פריחתה של הדרשנות האשכנזית.

כפי שהראינו, במהלך העת החדשה המוקדמת המשיכה להתקיים הזיקה בין סיגופים לדימוי של ארץ ישראל ולעלייה אליה. כמרחב האשכנזי בתקופה זו עוצבה הכתיבה הדרשנית על ארץ ישראל על ידי תפיסות דרשניות, פילוסופיות וקבליות

New York 2001, pp. 35-52; J. Kuehn, P. Smethurst (eds.), *Travel Writing, Form, and Empire*, New York 2009. M.L. Favreau-Lillie, 'The German Empire and Palestine: German Pilgrimages to Jerusalem between the 12th and 16th Century', *Journal of Medieval History*, 21 (1995), pp. 323-324.

141 B. Groves, "Those Sanctified Places Where Our Saviours Feet had Trode": Jerusalem in Early Modern Travel Narratives', *Sixteenth Century Journal*, 43 (2012), pp. 681-700, (2012); S.E. Clark, 'Protestants in Palestine: Reformation of Holy Land Pilgrimage in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', PhD Thesis, University of Arizona, 2013.

142 ראו מובאות רבות לעיל, הערה 1.

שמוצאן בספרד בימי הביניים. כך, עיצבה התיאוריה האקלימית שרווחה במדע הימיניימי והאתיקה הניאו-אריסטוטלית של 'דרך האמצע' את תפיסת הרמ"א את ארץ ישראל כמרחב אסקטי, וכך עיצב רעיון זיכוכ הגוף האנושי שמוצאו בחוגי המקובלים בספרד של המאה השלוש עשרה את תפיסתו של לונטשיץ. חדירתה של ספרות ספרדית לספרייה האשכנזית היא אחד החידושים הדמטיים ביותר שחלו בתרבות האינטלקטואלית האשכנזית במאה השש עשרה, והיא סימן היכר מובהק להבדלים שבינה לבין התרבות האשכנזית הימיניימית.¹⁴³ כמו במקרה של בני זמנם הפרוטסטנטים, הערצת המקום המקודש והפרקטיקות האסקטיות הכרוכות בה, התמידו בעת החדשה המוקדמת, אך השפה בה תיארו אותו השתנתה ועוצבה על ידי מגמות חדשות: בחברה הפרוטסטנטית היו אלו המגמות התיאולוגיות של הרפורמציה בעוד בחברה היהודית-האשכנזית הייתה זו ספרות הפילוסופיה והקבלה הספרדית. מזיגת המסורות הזו באה לידי ביטוי במיוחד אצל ר' ישעיה הלוי הורוויץ, המחבר היחיד הנידון כאן בהרחבה שגם היגר בפועל לארץ ישראל והעביר בה את שנותיו האחרונות. הורוויץ ייבא לארץ ישראל את עולם הדימויים האשכנזי ואת המסורות האשכנזיות שהביא מביתו, ובדימוי המיסטי והאסקטי של הורוויץ את החיים בארץ ישראל אנו מוצאים ביטוי לחיבור הארצישראליות עם יסודות מהתרבות האשכנזית. כך, פרקטיקת הגירושין של רמ"ק ודברי התעמולה הסגפניים של אזכרי בשבח החיים בארץ ישראל, ביססו בעבורו את האפשרות לממש את 'תורת הגרות', הספרדית-אשכנזית, דווקא בארץ ישראל.

143 ראו למשל: E. Reiner, 'The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century', *Science in Context*, 10, 4 (1997), pp. 589-603; הנ"ל, 'ישן מפני חדש – על תמורות בתכני לימוד בישיבות פולין במאה הט"ז וישיבתו של הרמ"א בקרקוב', בתוך: ש' גליק (עורך), זכר דבר לעבדך, אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים תשס"ז, עמ' 183-206.

