



מחשבת ישראל

כתב-עת של המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

המערכת

מיכל בר-אשר סיגל יונתן מאיר שלום צדיק

חיים קרייסל (עורך ראשי)

עורכים אורחים

אבריאל בר-לבב עודד ישראלי

מזכיר המערכת

אשר בנימין

גיליון ג

סגפנות ביהדות ובדתות המונותאיסטיות

באר-שבע, תשפ"א

מחשבת ישראל יוצא לאור פעם בשנה על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן.

כל גיליון מוקדש לנושא. נושאי הגיליונות הבאים:

- תשפ"ב: מגמות חדשות בחקר מחשבת ישראל
- תשפ"ג: תקוות, חלומות ושאيفות בהגות היהודית

מאמרים לגיליון הקרוב יש להגיש עד ל-28 בפברואר 2022.

יש לשלוח מאמרים, בעברית או באנגלית, כשהם ערוכים ומותקנים, כקבצי מעבד תמלילים WORD, לכתובת הדואר האלקטרוני הבאה: asherben@bgu.ac.il.

יש לצרף למאמרים תקציר בעברית ובאנגלית.

הוראות ההתקנה:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/hebrewguidelines.pdf>

האחריות על הדעות המובעות במאמרים היא על המחברים בלבד.

מחשבת ישראל מופץ במרשתת בגישה פתוחה. הכתובת:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

כתובת המערכת: המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר-שבע 8410501.



גיליון זה מוקדש לזכרו של אלכסנדר (אלכס) גורן

ת"ש – תשפ"א

תוכן עניינים

החלק העברי

7	פתח דבר
9	רבין שושטרי השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים
40	דב שוורץ בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים
60	נירית בן אריה דבי דרשנות אמנות וסגפנות ברנסנס האיטלקי
82	דוד בן זון דרך החסידות של דון יצחק אברבנאל
100	אברהם אוריה קלמן 'להיות גרים בארצכם': ארץ ישראל כמרחב אסקטי בתרבות האשכנזית בעת החדשה המוקדמת
134	נגה בראור-בינג היחס לפרישות, מיניות ולמדנות בחסידות סלונים
	רשימת המשתתפים

החלק האנגלי

7	פתח דבר
9	רבקה ניר תשוקה מינית בספר חנוך א' ועידוד בברית החדשה להתנזרות מינית
35	דניאל י. לסקר אבלי ציון הקראים כתנועה סגפנית
49	קריין פנסטרס להחזיר כל טוב לאלוהים: המופתיות הסגפנית של פרנסיס מאסיסי
67	ינון יוסף פנטון סגפנות בקרב היהודים הסופים במצרים תוך התייחסות מיוחדת לתורתו של ר' אברהם בן הרמב"ם ור' דוד השני בן הרמב"ם
99	אפרים קנרפוגל שיטות אכילה סגפניות ולימוד תורה בפסקיהם של ר' משה מאוורו ובני חוגו
115	חיים קרייסל היחס הדו-משמעי לסגפנות בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים והמקרה של לוי בן אברהם
137	אדם אפטרמן ועידן פנטו רעיונות סגפניים וארוחות: תעצומות הגוף והנפש ריטואליות בכתביו של ר' בחייה בר אשר

181	האחריות קודמת לסגפנות: הביקורת של עמנואל לוינס על האונטו-תיאולוגיה	סטברוס פניוטו
221		רשימת משתתפים

פתח דבר

אנו גאים להציג את הגיליון השלישי של השנתון "מחשבת ישראל", היוצא לאור על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. גיליון זה מוקדש לנושא "סגפנות ביהדות ובדתות המונותאיסטיות" וכולל ארבעה עשר מאמרים, שישה מהם בעברית ושמונה באנגלית. רוב המאמרים מבוססים על הרצאות בנושא זה, אשר נישאו במסגרת סדנת חוקרים בינלאומית "מגמות סגפניות בדתות האברהמיות במאה השלוש עשרה" אשר התקיימה בחודש נובמבר 2019, בחסות הקרן הלאומית הישראלית למדעים, מרכז גולדשטיין-גורן, והמרכז לחקר היחסים בין יהודים נוצרים, מוסלמים באוניברסיטה הפתוחה. הסדנא אורגנה על ידי פרופ' עודד ישראלי מהמחלקה למחשבת ישראל שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב ופרופ' אבריאל בר-לבב מהמחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות שבאוניברסיטה הפתוחה. שניהם הוזמנו לשמש כעורכים-אורחים לגיליון זה.

ברצוננו להודות למרכז לחקר היחסים בין יהודים, נוצרים, מוסלמים על תמיכתו הנדיבה להוצאת הגיליון.

כמו שני הגיליונות הקודמים, "אמונה וכפירה" ו-"אזוטריות", גם גיליון זה יהיה זמין לגישה חופשית ברשת בכתובת:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

מרבית המאמרים נכתבו על ידי חוקרים בעלי שם, אך חלקם נכתבו על ידי חוקרים צעירים, הנמצאים בתחילת דרכם המחקרית. כל המאמרים שהוגשו, בין אלה המבוססים על הרצאות אשר נישאו בסדנא ובין אלה שלא, עברו תהליך מיון קפדני, ונקראו, לפחות, על ידי שני לקטורים.

לפני מספר חודשים, הצטערנו לשמוע על פטירתו של אלכס גורן. בין תרומותיו המשמעותיות הרבות לאוניברסיטת בן-גוריון בנגב, אלכס סייע לאביו אברהם בהקמת המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן. לאחר הסתלקותו של אברהם אלכס לקח על עצמו, בסיוע אחיותיו, לפקח על פעילות המרכז ולהושיט לו עזרה בעתות משבר. הוא יחסר לכולנו. גיליון זה מוקדש לזכרו.

העורכים

The Affliction of Minors on Yom Kippur

Rabin Shushtri, Bar-Ilan University

Abstract

In this article, I examine the development of the halakhic laws regarding the affliction of minors, and the considerations in determining said law. We have ancient testimonies that claim that minors were afflicted on Yom Kippur in accordance with the ancient tannaitic law that states that a minor is obligated to undergo all afflictions that he can fulfil. However, the Mishnah nonetheless determines that minors cannot be afflicted on Yom Kippur. An analysis of the Mishnah reveals that it is referring only to fasting, meaning that although the minor is obligated to undergo all other afflictions, he is permitted to eat. The consideration that led to this was cruelty towards minors via affliction, and the prevention thereof.

In the Tosefta and the Babylonian Talmud we see a later opinion that exempts the minor from all afflictions, even those that he can fulfil, but forbids an adult from helping him transgress. In accordance with this later opinion, the laws regarding afflicting a minor are more like standard laws regarding minors in other commandments. The Talmuds discuss the laws of afflicting a minor on Yom Kippur. The Babylonian Talmud proposes three Amoretic opinions regarding education. These methods have multiple textual versions, but an analysis of all the opinions on a general level reveals that the main textual strain is that of Rav Nachman, which survived in three different versions. An analysis of the different versions in comparison with the Talmudic passage shows that the corrections of Rabbi Nachman's opinions occurred in ancient times and influenced the editing of the Talmudic passage to adapt it to the new opinion. The purpose of this changes was to reduce the standard length of education from two years to one and was done to minimize the affliction of minors as well.

תקציר

המאמר בוחן את ההתפתחות של הלכות עינוי הקטן והשיקולים לקביעת ההלכה. יש עדויות קדומות לכך שהיו מענים קטנים ביוהכ"פ כפי שמקובל בהלכה התנאית הקדומה שהקטן חייב במצוות שיכול לקיימן. אולם המשנה קובעת שאין מענים את הקטנים ביוהכ"פ. ניתוח המשנה מלמד שהיא עוסקת בהיתר אכילה ושתייה בלבד.

ולא בשאר עיניי. כלומר, למרות שהקטן חייב בשאר מצוות פטרו אותו מחובת הצום. מסתבר שהשיקול שהוביל לכך הוא האכזריות בעיניו הקטן. בתוספתא ובבבלי משתקפת השיטה המאוחרת הפוטרת קטן מכל המצוות גם אם מסוגל לכך ומאידך אוסרת על גדול להעביר אותו באיסור. לפי שיטה זאת הלכות עיניו קטן מתאימות לכללים הרגילים הנוהגים בקטן בשאר מצוות. התלמודים דנים בדיני חינוך קטן ביוהכ"פ. הבבלי מציע שלוש שיטות אמוראים בדיון חינוך. בשיטות אלה רבו הגרסאות, אך ניתוח של כלל השיטות מלמד שחילוף הגרסה העיקרי הוא בשיטת רב נחמן ששרדה בשלוש גרסאות שונות. ניתוח הגרסאות בהשוואה לסוגיה מלמד שהגהת שיטת רב נחמן אירעה בזמן קדום והשפיעה על עריכת הסוגיה כדי להתאימה לשיטה החדשה. הגהה זאת נוצרה כדי לצמצם את החינוך לשנה אחת של השלמה במקום שנתיים, ומסתבר שנעשתה במטרה לצמצם את עיניו הקטנים.

השיקולים בקביעת הלכות עינני קטן ביום הכיפורים

רבין שושטרי
אוניברסיטת בר-אילן

הלכות עינני הקטן ביוהכ"פ נמצאות במגוון מקורות מתקופות שונות - המשנה, תוספתא, תלמודים והפוסקים הקדומים והמאוחרים. במאמר אבקש לבחון את השיקולים בקביעת הלכות עינני הקטן בספרות חז"ל (בנספח אוסיף דיון חשוב מימי הביניים שמשקל לדיון המרכזי). כלומר, האם ההלכה בנושא זה נקבעה לפי הקריטריונים הרגילים של הלכות הקטן או שהחריגו זאת לקולא משיקולים ערכיים כדי למנוע את האכזריות שטמונה בכך.¹ כמו כן, אראה שבבבלי מצמצמים את חיוב החינוך באמצעות הגהה וכן ע"י פרשנות לייתור בלשון המשנה.

בחלק הראשון של המאמר (סעיפים א-ג) אעסוק בהיקף הפטור של קטן מעינני בספרות התנאים והבבלי. גילת הקדיש מחקר לשאלת גיל חיוב המצוות, והוא תיאר את שיטת ההלכה התנאית הקדומה והשינוי שחל בה בהלכה התנאית והתלמודית. ברם, הבדיקה מלמדת שיש שיטה ייחודית בעינני שאינה הולמת את השיטה הכללית ואעמוד על היווצרות שיטה זאת והתפתחותה. מאידך אראה שהתוספתא והבבלי התאימו את ההלכה לשיטה המאוחרת בדיני קטן. בסעיף ג אדון בעיבוד בבלי של שני מעשים מהתוספתא ואנסה לעמוד על המניעים לעיבוד זה לאור השינוי בהלכות עינני קטן.

בחלק השני של המאמר (סעיפים ד-ו) אדון בדיון חינוך לקטן בעינני יוהכ"פ. בתלמודים יש שיטות שונות כיצד מחנכים ומהן שנות החינוך. בבבלי יש חילופי גרסה רבים בהצעת השיטות השונות. העיון בחילופים אלה מלמד שחלקם נובעים מהערות שנוספו כדי להתאים את שיטות האמוראים להלכה המקובלת בגיל החיוב במצוות. החילוף העיקרי הוא בשיטת רב נחמן בחינוך לעינני יוהכ"פ. ההכרעה בחילוף זה אינה פשוטה ואציע שהגהה זאת קדומה והיא השפיעה על עריכת הסוגיה. כמו כן, אעמוד על המניע להגהה זאת. בסעיף ו אדון בצמצום מאוחר בדיון חינוך והשפעתו על גרסת הסוגיה.

שיטת התנאים הקדומה בעינני קטנים ביוהכ"פ

דין הקטנים בעינני יום הכיפורים נמצא במשנה ובתוספתא. ההשוואה מלמדת על הבדלים הלכתיים בין שני המקורות. בסעיף זה אעמוד על ההבדלים ביניהם ובעיקר על שיטת התנאים הקדומה בדיון קטנים בעינני יום הכיפורים ויחסה לדין הקטנים

1 על השיקול הערכי כמניע לפרשנות וקביעת ההלכה ראו מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז. במדרשי ההלכה ניתן לעיתים לראות במפורש את השיקול הערכי בדיונו של הדרשן. במאמר הנוכחי אין חומר במדרשי ההלכה והשיקולים נסתרים מעינני, אולם ברצוני לטעון ששיקול זה מסביר בצורה הטובה ביותר חלק מההלכות בנושא זה. ראו הלברטל, עמ' 10.

בשאר מצוות. להלן טבלה משווה של המשנה והתוספתא בהלכות העינוי והשילוב של הלכות הקטן בהלכות אלה:

משנה יומא ח ²	תוספתא כפורים ד ³
[א] יום הכיפורים אסור [במלכה] באכילה ובשתייה [ו] ברחיצה וביסיכה ובינעילת הסנדל ובתשמיש המיטה...	[א] יום הכפורים אסור באכילה ובשתייה ברחיצה וביסיכה ובינעילת הסנדל בשמיש המטה אפי' באנפיליא של בגד קטנים מותרין בכולן ואסורין בנעילת הסנדל מפני מראית העין [ב] תינוקות סמוך לפרקן מחנכין אותן בפני שנה ובפני שנים ⁴ בשביל שיהיו רגילין במצות ר' עקיבא היה מפטיר ⁵ בבית המדרש בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם מעשה בשמי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו והאכילה בידו [ג] האוכל ביום הכפורים ככותבת הגסה... וכל דבר שאין ראוי באכילה פטור... אכל חזר ואכל חזר ואכל... כשם שאכילה בכזית כך שתייה בכזית אכילה ושתייה אין מצטרפין...
[ב] האוכל ביום הכיפורים [כ] כותיבית הגסה... כל האוכלים מצטרפין... [ג] אכל ושתה בעלם אחד אינו חייב... אכל אכלים שאינן ראויים לאכילה... התינוקות אי(ו) [ז] מענין אותם ביום הכיפורים אבל מחנכין אותם קודם (ל) שנה וקודם שנים בשביל שיהיו רגילים למצות [ד] עברה ש(ו) [ה] אריחה (נ) אכילין אות(ם) [ז] [ה?] עד שתשוב נפשה... [ה] מי שאחזו בולמו? ס? מאכילין אותו אפילו דברים טמאים...	[ד] מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל... ר' יהודה או' עוברה שהריחה שביעית תוחבין לה בכוש הריחה תרומה תוחבין לה ברוטב

2 עפ"י כ"י קויפמן (שם זאת משנה ג). לחילופי הגרסה ראו: י' רוזנברג, 'משנה "כיפורים" - מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה, ב, עמ' 92-91; ד' הלבני, מקורות ומסורות - ביאורים בתלמוד לסדר מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' קלח הערה 1 (להלן: הלבני, מקורות ומסורות).

3 עפ"י כ"י וינה.

4 בכ"י ארפורט 'לפני שנה ולפני שנים'.

5 בכ"י ארפורט 'מבטל'.

ההלכה של עינוי קטנים נמצאת במשנה ג ובתוספתא בסוף הלכה א ובהלכה ב. בתוספתא יש שלוש הוספות עיקריות שאינן במשנה:

- א. המעשה ברבי עקיבא שמחזק את ההיתר של התינוקות לאכול ואף מוסיף היתר להאכיל את התינוקות.
- ב. המעשה בשמאי שלא רצה להאכיל את בנו וחולק על ההיתר של הקטנים בעינוי יוהכ"פ. המשנה לא מביאה עמדה זאת.
- ג. התוספתא מבארת שמחנכין את התינוקות סמוך לפירקן, ומכאן שעד גיל הבגרות פטורים מעינוי יוהכ"פ.⁶

ברם, ההבדל המשמעותי בין המשנה לתוספתא הוא בניסוח ההלכה הפוטרת קטנים מעינוי. המשנה אומרת 'התינוקות אין מענין אותם ביום הכיפורים', ואילו התוספתא 'קטנים מותרין בכולן ואסורין בנעילת הסנדל מפני מראית העין'.

הניסוח של התוספתא מתון יותר ומשקף עמדה שאינה מחייבת את הקטן בעינוי, ואילו הניסוח של המשנה משקף עמדה האוסרת לענות את הקטן ביוהכ"פ ולא רק שאינה מחייבת אותו בעינוי.⁷ ייתכן שיש כאן שתי מסורות שונות החולקות ביניהן בשאלת איסור העינוי לקטן, התוספתא אינה אוסרת והמשנה אוסרת. אולם אפשר שהתוספתא משמרת ניסוח קדום יותר של ההלכה (תוספתא עתיקתא) לפיו פטרו את הקטן מעינוי, ואילו המשנה לא מסתפקת בכך וניסחה זאת בלשון איסור.⁸ ברם, יש הבדל נוסף בין התוספתא והמשנה שיש בו כדי להאיר באור שונה את הניסוח השונה ביניהן. התוספתא מתירה לקטן גם לרחוץ ולסוך ('מותרין בכולן'), ואילו הניסוח של המשנה שאוסר לענות את הקטן הולם את העינוי מאכילה ושתייה בלבד ומחייב אותם לאכול ולשתות.

הבדל זה מוכח מהמיקום השונה של הלכות הקטן במשנה ובתוספתא. המשנה הראשונה של הפרק מונה את כל העינויים. משנה ב ותחילת משנה ג עוסקות בהלכות איסור האכילה. משניות ד ו-ה' עוסקות בהיתר אכילה לעוברת ולמי שאחזו בולמוס. מסתבר שגם סוף משנה ג עוסקת באכילה ושתייה בלבד. מאידך התוספתא הביאה הלכה זאת בסוף ההלכה הראשונה שמונה את העינויים (בהלכה השנייה מובא דין

6 מסתבר שכך היא שיטת המשנה, שהרי אם גיל החיוב הוא לפי הגיל שבו יכולים לצום אם כן מדוע מחנכים ומענים אותם קודם לכן. וכן מפרש ח' אלבק, משנה מועד, ת"א תשי"ט, עמ' 245-246: 'קודם לגדלם. ואימתי זמן גדלם? בבן כשהגיע לשלש עשרה שנה ויום אחד ובבת כשהגיעה לשנים עשרה שנה ויום אחד'.

7 ניסוח המשנה קצת קשה, שהרי אם יש איסור לענות את הקטן כיצד המשנה ממשיכה שצריך לחנך אותו? אכן באמוראים יש שיטות שהכוונה רק לחינוך לשעות (אדון בכך להלן סעיף ד). רש"י מפרש שאין כאן איסור לענות אותם אלא רק פטור מעינוי: 'אין מענין אותן - אין חייבין למנוע מהן מאכל'. ברם, נראה שכוונת המשנה לתינוקות שעדיין אינן בני חינוך ועליהם יש איסור לענות אותם כפי שפוסק הרמב"ם הל' שביתת עשור ב, יא: 'קטן שהוא פחות מבן תשע אין מענין אותו ביום הכיפורים כדי שלא יבא לידי סכנה'.

8 לשיטות השונות בשאלת יחס המשנה והתוספתא, ראו: ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 15-74 (להלן: פרידמן, תוספתא עתיקתא).

חינוך והמעשים ברבי עקיבא ושמואי), ולאחר מכן הביאה את הלכות איסור האכילה ופיקוח נפש.

משום כך, התוספתא לא יכלה לנסח זאת בלשון איסור, שהרי אין חובה לקטן לרחוץ ולסוך ביוהכ"פ, ולכן היא נקטה בניסוח המתון שהם מותרין. לפיכך אין ללמוד מהניסוח של התוספתא ('מותרין') שאין איסור על עינוי קטן מאכילה ושתייה, שהלוא הניסוח הוא בגלל כריכת הפטור של אכילה ושתייה עם רחיצה וסיכה. נמצא שהתוספתא משקפת עמדה המתירה לקטן גם שאר עינויים, ואילו המשנה פוטרת אותו מעינוי של אכילה ושתייה בלבד.

ברם, גם התוספתא אוסרת על קטנים את נעילת הסנדל. אומנם היא מנמקת זאת משום מראית עין ולא מעיקר הדין. אך הנימוק 'מפני מראית העין' לא נמצא בבריייתא המקבילה בבבלי 'ומא עז ע"ב. בנוסף לכך, נימוק זה קשה, שהרי מראית עין קיימת גם ברחיצה וסיכה.⁹ לפיכך מסתבר שנימוק זה מאוחר ואינו מעיקר ההלכה בתוספתא. החיוב של קטן בשאר עינויים לפי המשנה ובנעילת הסנדל לפי התוספתא מובן לאור גיל חיוב המצוות בתקופת התנאים. י"ד גילת¹⁰ מסיק מתוך העיון במקורות התנאיים שאין בהם גיל מסוים ואחיד שבו עובר הילד מקטנות לגדלות ומתחייב במצוות. החיוב במצוות שעיקרן עשייה ופעולה נקבע לפי היכולת הפיזית של הילד לבצע אותן, וממילא אין הזמן אחיד כפי שנאמר בתוספתא חגיגה א, ב (עפ"י כ"י וינה):

קטן יוצא בעירוב אמו וחייב בסוכה¹¹ ומערבין עליו מזון שתי סעודות בעירובי תחומין¹² יודע לנענע חייב כלולב יודע להתעטף חייב בציצית יודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם יודע לשמר תפיליו אביו לוקח תפילין¹³...

התוספתא עוסקת בזמן החיוב של מצוות עשייה שונות וקובעת שהזמן נקבע לכל מצווה לפי היכולת לקיים אותה, וממילא יהיה הבדל בין מצוות שונות שדורשות מיומנויות שונות וכן הבדל בין הילדים שמתפתחים בקצב שונה.¹⁴

9 ליברמן בביאור הקצר על מהדורת התוספתא, עמ' 249 הערה 3 מבאר: 'שלא יאמרו שהגדולים הנעילו אותם, שהרי כמה מן הקטנים אוהבים ללכת יחד ביום חם'. כלומר, רק במגעל יש חשש של מראית עין כי הקטנים אינם עושים זאת לבד. ביאור זה של התוספתא קשה, וכי רחיצה וסיכה הקטנים עושים לבדם. וראו להלן סעיף ב שהבבלי נדחק לבאר מדוע ברחיצה וסיכה אין מראית עין.

10 י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 19-31 (=י"ד גילת, 'בן שלוש עשרה למצוות?', מחקר תלמוד, א [תש"ן], עמ' 39-53) (להלן: 'גילת, פרקים).

11 בכ"י ארפורט, לונדון ובדפוס ראשון 'קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה', וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה חגיגה, עמ' 1268.

12 בכ"י ארפורט ליתא לדין עירוב. בכ"י לונדון ובדפוס ראשון (עפ"י כ"י): 'קטן שצריך לאמו יוצא בעירוב אמו ושאינו צריך לאמו מערבין עליו מזון שתי סעודות בעירובין תחומין'.

13 לעניין תפילין נאמר במכילתא דר' ישמעאל (בא פרשה יז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 68): 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה... לא אמרתי אלא במי שיועד לשמור תפילין מכאן אמרו קטן היודע לשמור תפילין הרי הוא עושה לו תפילין'. כלומר, בתפילין המדרש דורש שלא מספיקה יכולת טכנית להניח תפילין אלא צריך גם יכולת לשמור תפילין (המאירי סוכה מב ע"א כותב: 'יודע לשמור תפילין בנקיות שלא לישן בהם ושלא יכנס בהם לבית הכסא').

14 במדרשי התנאים יש ריבוי מיוחד לחיוב קטנים במצוות חגיגה ובמצוות סוכה. בספרי ראה

לפי עיקרון זה מובן שיש לחייב את הקטן בעינוי שהרי יכול לבצע זאת. אכן, גילת מתייחס לדעת שמאי בתוספתא שממנה עולה שגם קטנים חייבים בצום יוהכ"פ והוא מבאר אותה לפי השיטה שקטנים חייבים במצוות כאשר יכולים לקיים אותן.¹⁵ ברם, יש לשאול מדוע לשיטת המשנה והתוספתא קטן פטור מעינוי ביוהכ"פ (לפי המשנה אכילה ושתייה ולפי התוספתא אף מרחיצה וסיכה), הרי יכול להתענות? ייתכן שהעינוי מסוכן לקטן ולכן לא חייבו אותו. אך קשה להניח שיש בכך סכנת חיים עד גיל בגרות.¹⁶ זאת ועוד, הלוא המשנה בעצמה אומרת שמחנכים אותם ואם כן יש זמן שאין בו סכנה.¹⁷ בנוסף לכך, התוספתא מתירה גם רחיצה וסיכה שאין בהן סכנה. נראה ששיטת המשנה והתוספתא היא שאין זה ראוי לענות קטנים על אף שאין בכך סכנה. כלומר, מבחינה טכנית הדבר אפשרי אך משום האכזריות שבדבר קבעו שלא מענים את הקטנים. לאחר שדחו את הקריטריון של יכולת טכנית לצום העבירו זאת לגיל אובייקטיבי של בגרות (מינית או שכלית) וכך ניתקו לחלוטין את גיל החיוב מבדיקת היכולת הטכנית.¹⁸ ניתוק זה מחזק את ההלכה האוסרת על עינוי קטנים, שהרי כלל לא חל עליהם חיוב אף אם יכולים לצום. בעקבות העברת החיוב לגיל אובייקטיבי והפטור שניתן לקטן למרות שיכול לקיים את המצווה חידשו חיוב חדש מדרבנן (חינוך) כדי להרגילו במצוות. חיוב זה מפחית את החשש שיענו קטנים כיוון שתוקפו חלש יותר, ובעיקר הוא נגרר אחרי החיוב העיקרי ומתחיל אותו סמוך אליו ולא בגיל קטן מדי.

- פיסקא קמג (מהדורת פינקלשטיין, 'עמ' 196) דורשים את הפסוק 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך': 'כל זכורך להביא את הקטנים'. בספרא אמור (פרק יז, ט) דורשים את הפסוק 'בסכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת': 'כל האזרח לרבות את הקטנים'. מדוע נצרך ריבוי זה דווקא בשתי מצוות אלו? האם במצוות אחרות אין החיוב קיים בקטן? נראה שבשתי מצוות אלו החיוב הוא אפילו בקטן שעדיין צריך לעזרת הגדול בקיום המצווה - שיביאו לירושלים או יכניסו לסוכה (גם לשיטת בית הלל במשנה חגיגה א, א וחכמים במשנה סוכה ב, ח), ולכן בשתי המצוות הללו יש ריבוי מיוחד שמייחד אותן משאר מצוות.
- 15 בעמדת שמאי בתוספתא ובברייתא בבבלי אדון בסעיף ג. וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, 'עמ' 813 ששמאי רצה להתחיל בחינוך לפני שהיו בני דעת. אך אין נראה שעשה זאת מדין חינוך אלא מעיקר הדין כפי שבמשנה סוכה ב, ח סיכם בשביל קטן בן יומו ואין שייך שם חינוך (אכן ראשונים ואחרונים התקשו בהבנת המעשה בסוכה שסיכם בשביל קטן והרי אין שייך שם חינוך, ראו בבלי סוכה כח ע"ב בריטב"א, רש"ש, פנ"י, אלבק משנה מועד, 'עמ' 475).
- 16 כאמור, שמאי חייב בעינוי אפילו את הקטנים ולא נראה שהיה מסכן אותם. בכל אופן, גם אם יש סכנה לתינוקות עדיין לא נראה שהסכנה היא עד גיל בגרות.
- 17 אומנם יש המפרשים זאת כחינוך לשעות (ראו להלן סעיף ד), אך פשט המשנה הוא שהם צריכים לקיים את המצווה כראוי כדי שיתרגלו במצוות. וראו הלבני, מקורות ומסורות (לעיל הערה 2), 'עמ' קלט-קמא שטוען שבמקור כל השיטות סוברות שמחנכים לצום מלא אך חל שיבוש בירושלמי (בשיטת רב הונא הבבלי) ובבבלי (בשיטת ר' יוחנן הא"י). הרמב"ם הלכות שביית עשור ב, יא כותב: 'קטן שהוא פחות מבן תשע אין מענין אותו ביום הכפורים כדי שלא יבא לידי סכנה'. כלומר, הסכנה היא לפני גיל חינוך.
- 18 לפי הבבלי זמן החיוב שונה בין זכר (גיל 13) לנקבה (גיל 12). הרמב"ם בפירוש המשנה נדחק לבאר זאת בגלל היכולת לצום: 'ודע כי הזכרים משלש עשרה [שנה] שלמים חייבים, והנקבות משתים עשרה שנה שלמים הם חייבות להתענות מדאורייתא אם הביאו שתי שערות, כי הנקבות סובלות התענית יותר מהזכרים לפי שמזג הזכרים חם והנמס מגופן יותר'. כאמור, נראה שהמשנה יצרה קריטריון חדש שאינו קשור ליכולת לצום.

התוספתא ממשיכה את השימוש בקריטריון החדש (גיל בגרות) ומחילה אותו גם על רחיצה וסיכה (מתירה לקטן לרחוץ ולסוך). כלומר, התוספתא מרחיבה את חידוש של העברת גיל החיוב לגיל בגרות לאיסורים נוספים הקרובים לאיסור אכילה ושתייה. כאמור, שיטת שמאי מתאימה לקריטריון הרגיל בחיוב המצוות שהוא היכולת הטכנית. גילת מביא ראיות נוספות לקיומה של שיטה זאת מהשומרונים¹⁹ ומתרגום שני למגילת אסתר ג, ח המספר שהמן הרשע מאשים את עם ישראל שמענים את טפם ואינם חסים עליהם.

נמצא שחכמים ושמאי חולקים בגיל החיוב בעיניו. מחלוקתם היא בקריטריון המחייב בעיניו, לפי שמאי היכולת הטכנית²⁰ ואילו לפי חכמים גיל הבגרות.²¹ כאמור, חכמים סטו כאן מהקריטריון הרגיל בחיוב מצוות כיוון שזאת אכזריות לענות קטנים. נימוק זה מסביר את תגובתם החריפה כלפי שמאי (גוזרים עליו להאכיל את בנו נגד דעתו), כיוון שהם רואים בכך אכזריות שאינה ראויה.²² במילים אחרות, אין כאן מחלוקת הלכתית רגילה שעליה נאמר 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' אלא דעה שאין מקומה בעולם ההלכה.

אם נכונים דברינו, ניתן להציע שדין קטן בעיניו יוהכ"פ התחיל את העברת חיוב המצוות לגיל בגרות והניתוק מהקריטריון של היכולת הטכנית, ולאחר מכן חידוש זה הורחב לכלל המצוות.²³

שיטת חז"ל המאוחרת בחיוב קטנים בעיניו יוהכ"פ

כאמור, הלכת התוספתא ביסודה ללא הנימוק 'מפני מראית העין' (כך במקבילה בברייתא בבבלי) מייצגת את השיטה התנאית הקדומה המחייבת קטנים במצוות שהם

19 גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 24. וכן במסכת סופרים פי"ח ה"ז, הוצ' היגר, עמ' 318: 'וכן היה מנהג טוב בירושלים לחנך בניהם ובנותיהם הקטנים ביום צום, בן שנה עד עצם היום, בן שתיים להשלים, ואחר כך סובלו ומקברו לפני כל זקן וזן'. וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 813 והערה 18; ש' ליברמן, 'מסכת סופרים בהוצאת מיכאל היגער', קריית ספר, טו (תרצ"ח), עמ' 56-57 את ביקורתו על היגער שתיקן את הנאמר במסכת סופרים כל סמך כ"י אחד נגד ששה כתבי יד.

20 גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 23 מציע ששמאי סמך על הכתוב 'כל הנפש אשר לא תענה... ונכרתה מעמיה'. אולם במקרה זה אין צורך בדרשה לרבות קטנים (אכן אין דרשה כזאת) כיוון שיש לקטן את היכולת וממילא חייב, ואילו בסוכה וחגיגה (לעיל הערה 14) הדרשה מרבה שאפילו שצריך עזרה בביצוע המצווה הוא חייב.

21 השוו למחלוקת בסוכה ב, ח שבה שמאי סובר שקטן חייב בכל גיל ואילו חכמים מחייבים קטן שאין צריך לאמו. וכן בחגיגה א, א בית שמאי סוברים שקטן שיכול לרכוב על כתפי אביו חייב ואילו בית הלל מחייבים קטן שיכול לאחוז בידו של אביו. במקרים אלה בית שמאי ושמאי סוברים שהקטן חייב עוד קודם ליכולת הטכנית (מרבית זאת מדרשה), ואילו בית הלל וחכמים מחייבים כאשר יש יכולת מסוימת אף על פי שאינה יכולת מלאה.

22 אין זה מוכרח ואפשר שבמקרה של שמאי מדובר בתינוק קטן שהדבר מסוכן לו ולכן הגיבו החריפות.

23 גילת מסביר את השיטה המאוחרת כנובעת ממגמת סטנדרטיזציה השואפת לקבוע גיל אחיד. אין ספק שזה המניע הראשי, אך לאור הצעתי ששינוי זה חל כבר בתקופה קדומה בעיניו יוהכ"פ ייתכן שהוא זירז את המגמה בשאר מצוות והיווה אבטיפוס לשיטה החדשה.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

יכולים לעשותן ולכן אסורים בנעילת הסנדל, ואילו הפטור משאר עינויים הוא חריג ויוצא דופן ודורש הסבר.

ברם, בתוספתא נוסף הנימוק 'מפני מראית עין'²⁴ כדי לבאר דווקא את האיסור על הקטן את נעילת הסנדל. כלומר, שמא יחשדו שגדול נעל לו את הסנדל ולכן אסור גם לקטן לנעול את הסנדל. תוספתא זאת משנה לחלוטין את שיטת ההלכה המובאת בתוספתא. לפי נימוק זה התוספתא סוברת שמעיקר הדין מותר לקטן לנעול את הסנדל אך אסור לגדול לנעול לו את הסנדל, ולכן האיסור הוא משום מראית עין.

כאמור, השיטה התנאית הקדומה היא שגיל החיוב במצוות תלוי ביכולת הטכנית. גילת עומד על התפתחות השיטה המקובלת לפיה גיל חיוב מצוות הוא אחד ולא נקבע לפי היכולת הטכנית. כבר בהלכה התנאית היו הלכות שלא נהגו לפי הקריטריון של היכולת הטכנית. במצוות בעלות משמעות משפטיות הלכתיות לא די ביכולת הטכנית ויש צורך בהתפתחות הביולוגית או השכלית של הילד. בעניינים הנוגעים למעמד האישי (קידושין, גירושין, ייבום וחליצה) הבגרות הפיזיולוגית המינית היא המעניקה את הסטטוס של גדול.²⁵ ואילו בעניינים הנוגעים לנדרים והקדש יש צורך בהתפתחות שכלית (הבנת הנושא).²⁶

הוא מציע שהמצב הזה הכביד על המערכת המשפטית ההלכתית השואפת לכללים אחידים. משום כך, חכמים קבעו גיל אחד לחיוב כל המצוות האמורות בתורה. התפתחות חשובה זאת אירעה כבר בימי התנאים כפי שאומרת המשנה נדה ו, יא (=תוספתא חגיגה א, ג):

תינוקת שהביאה שתי שערות, או חולצת או מתיבמת, וחיבת בכל מצות האמורות בתורה. וכן תינוק שהביא שתי שערות, חייב בכל מצות האמורות בתורה.

מאוחר יותר החלו לראות בגיל שתיים עשרה ושלוש עשרה כגיל הקובע לגדלות.²⁷ בעקבות שינוי זה הבבלי מבאר את משנת חגיגה (א, א) ומשנת סוכה (ב, ח) המחייבות את הקטן כחיוב מדין חינוך ולא מדאורייתא.²⁸ כמו כן, רש"י סוכה מב, א ד"ה "חייב בלולב" מפרש את הברייתא שמחייבת את הקטן במצוות לפי היכולת לקיים אותם: 'לחנכו מדבריהם'.

24 על נימוק זה בספרות התנאים ראו: א' עמית, 'ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה', תעודה, לא (תשפ"א), עמ' 349-364.

25 לדוגמה משנה נדה ו, א: 'בא סימן תחתון... או חולצת או מתיבמת'.

26 לדוגמה משנה נדה ה, ו: 'בת שתיים עשרה ויום אחד נדרה קיימין... בן שלש עשרה שנה ויום אחד נדריו קיימין'. וראו על כך בברייתא המובאת בבבלי נדה מה ע"ב.

27 אומנם גיל זה נמצא במשנה אבות ה, כא: 'הוא היה אומר... בן שלוש עשרה למצוות'. אך משנה זאת היא תוספת מאוחרת. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 978 (להלן: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה); גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 19-20.

28 בבלי חגיגה ד ע"א: 'אמר מר כל זכור לרבות את הקטנים והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן אמר אביי לא קשיא כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא אין ה"נ וקרא אסמכתא בעלמא'; בבלי סוכה כח ע"ב: 'אמר מר כל לרבות את הקטנים והתנן נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך קטן שהגיע לחינוך דרבנן הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא'.

הנימוק 'מפני מראית עין' משקף את ההלכה המאוחרת הפוסטת קטן שלא הגיע לבגרות מכל המצוות והאיסורים, ולכן היה צורך לבאר דווקא את איסור נעילת הסנדל לקטן. לפי נימוק זה האיסור אינו מעיקר הדין. מאידך לפי נימוק זה יש איסור לגדול לעשות לקטן, שהרי האיסור בנעילת הסנדל הוא כדי למנוע מראית עין שיחשדו בגדול שנעל לו את הסנדל ומכאן שיש איסור לגדול לעשות לו.

י"צ גילת²⁹ עומד על היווצרות ההבחנה בין ההיתר לקטן לעבור על האיסור לבין הגדול שאסור לו להכשיל את הקטן באיסור. הוא מסיק שאין כל תימוכין במקורות התנאיים לדעה שהקטן פטור מאיסורי תורה ושמותר לו לעבור עליהם (כפי שהקטן חייב בכל מצווה שהוא מסוגל לעשותה כך גם אסור לו לעבור על האיסורים אף שאין בו דעת). האזהרות שנמצאות בתנאים ואוסרות על הגדולים להאכיל את הקטנים באיסור³⁰ אינן מלמדות שהקטנים אינם מצווים, אלא נועדו להגן על הקטן שאין בו דעת וכוונת להתנגד. לאחר שהתקבלה ההלכה הקובעת גיל אחיד לחיוב במצוות, הקטן אינו מצווה על האיסורים אך מכל מקום נשאר האיסור להאכילו איסור בדיינים כפי שנמצא במקורות התנאיים.³¹

נמצא שהנימוק משום מראית עין שממנו עולה שלקטן מותר אך לגדול אסור לעשות לו הולם את השיטה המאוחרת המתירה לקטן לעבור על איסור ואוסרת על הגדול להעביר אותו. כלומר, התוספתא המנמקת את האיסור של נעילת הסנדל משום מראית עין הולכת בשיטה של ההלכה המאוחרת הסוברת שלקטן מותר לעבור על איסורים אך לגדול אסור להעביר אותו איסור.

הבבלי³² יומא ע"ב דן בברייתא המתירה רחיצה וסיכה לקטן ואוסרת נעילת הסנדל :

תנו רבנן: תינוקות מותרין בכולן, חוץ מנעילת הסנדל.
מאי שנא נעילת הסנדל - דאמרי: אינשי עבדו ליה. הנך נמי, אמרי: אינשי עבדו ליה.
רחיצה וסיכה - אימר מאתמול עבדי ליה !

29 י"צ גילת, 'על מי מוטלת החובה לחנך את הבן הקטן לקיום מצוות?', סידרא, יא (תשנ"ה), עמ' 28-34 (להלן: גילת, החובה לחנך).

30 ספרא שמיני פרק יב, ב, מהדורת וייס, נז ע"א: 'יכול יאכילום לקטנים תלמוד לומר לא יאכלו'; ספרא אחרי מות, פרק יא, יב, מהדורת וייס, פד ע"ב: 'ודם כל בשר לא תאכלו להזהיר גדולים על הקטנים'.

31 ראו בבלי יבמות ק"ג ע"ב שר' פדת אינו מחייב להפריש קטן מאיסור. בעקבות מדרשי התנאים האוסרים להאכיל קטן נאלץ הבבלי להבחין בין הפטור מהפרשה מאיסור לאיסור האכילה בידיים (ספיה). הבחנה זאת הולידה דיונים רבים בגדרו, תוקפו ונימוקו של איסור ספיה לקטן ראו לדוגמה תרומת הדשן, פסקים, סי' סב: 'והא דאיתי קרא דאסרה תורה דלא ליספו ליה בידיים, יש לומר הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות, וכשיגדל יבקש לימודו', וראו שו"ת חתם סופר, או"ח סי' פג; אחיעזר חלק ג, סי' פא ס"ק ד. על היחס בין ההלכה שאינה מחייבת להפריש את הקטן מאיסור לדין חינוך ראו גילת, החובה לחנך (לעיל הערה 29), עמ' 34-36 סקירת השיטות בעניין זה.

32 לפרק זה שישנה כתבי יד שלמים, דפוס ספרדי ודפוס ונציה. כמו כן, לסוגייתנו יש שני טפסי גניזה חשובים שהם המייצגים העיקריים של שני ענפי הנוסח של הפרק. ראו ר' שושטרי, 'תרומתם של שני טפסים מן הגניזה לזיהוי ענפי הנוסח של פרק יום הכיפורים בבבלי', גניז קדם, יג (תשע"ז), עמ' 75-170 (להלן: שושטרי, שני טפסים) (רשימת כתבי היד בעמ' 76 הערה 7. צירוף הקטעים של שני הטפסים בעמ' 77-78). התייחסות לחילופי גרסה בסוגייתנו ראו שם בעמ' 83-84; 93-94; 100; 108.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

סנדל נמי, אימר מאתמול עבדי ליה.
סנדל לא אפשר דמאתמול עבדי ליה, דאמר שמואל: האי מאן דבעי למיטעם
טעמא דמיתותא - ליסים מסאני וליגני.
והא מותרין לכתחלה קתני!
אלא: הנך דלאו רביתיהו - גזרו בהו רבנן, הנך דרביתיהו הוא - לא גזרו בהו רבנן.
דאמר אביי, אמרה לי אם: רביתיה דינוקא - מיא חמימי ומשחא. גדל פורתא -
ביעתא בכותחא, גדל פורתא - תבורי מאני. כי הא דרבה זבין להו מאני גזוי
דפחרא לבניה, ומתברי להו.

הברייתא בבבלי מובאת ללא הנימוק להחרגת נעילת הסנדל והגמ' מבררת זאת. בחלק
הראשון של הסוגיה הגמ' מציעה שהאיסור הוא משום שאנשים יאמרו שגדול נעל
להם (מראית עין), ואילו ברחיצה וסיכה יחשבו שעשו להם מאתמול.
הגמ' דוחה זאת ושואלת 'והא מותרין לכתחלה קתני', ומתרצת שלא גזרו על
פעולות המועילות להתפתחותו של התינוק.³³ יש שני פירושים עיקריים לחלק זה של
הסוגיה:

א. רש"י מפרש את הדחייה: 'שאם בא לימלך אומרים לו האכילהו ורחוץ
אותו והאי שפיר ידע דהיום עשאו לו'.³⁴ לפי פירוש זה הגמ' מפרשת
שהברייתא מתירה לגדול לרחוץ ולסוך את הקטן, כיוון שהם חשובים
להתפתחותו, ואילו נעילת הסנדל שאינה נחוצה להתפתחותו אסורה ע"י
גדול אך מותרת ע"י עצמו.³⁵

ב. המאירי מביא פירוש נוסף: 'והא מותרים קתני כלומר ואם טעם ההיתר
אינו אלא מפני שיאמרו מאתמול סכום והרחיצום היאך מותרין לכתחלה'³⁶
עד שהשיבו שכל שמועיל בגדול התינוק הותר על ידי עצמו ולא חששו
לחדש הרואים הא על ידי גדול אסור'.³⁷ לפי פירוש זה הברייתא בבבלי
מתפרשת כתוספתא שאסור לקטן לנעול משום מראית עין וההיתר לרחוץ
ולסוך הוא רק לקטן ולא לגדול העושה לקטן.³⁸

33 ראו שושטרי, שני טפסים (לעיל הערה 32), עמ' 100 שבענף ב תירוצן הגמ' שבדבר המועיל
להתפתחות לא גזרו רבנן הוא מרבא ואילו בענף א מהסתמא.

34 וכן מפרש המאירי: 'והא מותרין לכתחלה קתני כלומר עד שאם בא גדול לימלך אומרים לו
לסייעו ולעשות על ידו ואף לכשיאמרו אחריני עבדי להו לא נקפיד שאם עשו כדן עשו'.

35 לפי פירוש זה הברייתא עוסקת בעשיית הפעולות ע"י גדול ועיקר החידוש הוא ההיתר לגדול
לרחוץ ולסוך את הקטן ואילו האיסור לנעול לו את הסנדל מובן. כמובן, שאין זה כשיטת
התוספתא האוסרת נעילת הסנדל לקטן עצמו משום מראית עין ומתירה רחיצה וסיכה רק לקטן
עצמו. המאירי כותב: 'ומותר אף בסיוע גדול אבל נעילת הסנדל הואיל ואין בה תועלת לגדולו
אסור לעשות מיהא על ידי גדול אלא שאם נעל מעצמו אין מוחין בידו'.

36 רבנו אליקים מפרש את הדחייה שמשמע שמותרים אפילו אם ניכר שהרחיצה נעשתה היום,
ואם כן מדוע לא גזרו משום מראית עין.

37 המאירי מביא שלפי פירוש זה נעילת הסנדל אסורה מכיוון שההורים מצווים להפרישו. המאירי
טוען נגד ביאור זה שאין על ההורים חובה להפרישו. אולם אין צורך בביאור זה ונעילת הסנדל
אסורה בגלל מראית עין ורק ברחיצה וסיכה לא גזרו.

38 בכ"י לונדון 400 ובכ"י ניו יורק (JTS Rab. 218(270 EMC) לא גורסים 'אלא' (הנך דלאו
רביתיהו). אך בשאר כתבי היד ובשני טפסים מהגניזה גורסים 'אלא'. וראו דקדוקי סופרים יומא,

הפירוש הראשון קשה בלשון ובתוכן הסוגיה. ראשית, דחיית הגמ' לביאור ההלכה משום מראית עין אינה מובנת, שהרי ההלכה 'מותרין' אינה מרמזת על היתר לגדול לעשות לו והיא מוסבת על הקטן. בנוסף לכך, תירוץ הגמ' אינו מובן כיצד חכמים התירו לגדול לעשות לקטן,³⁹ הרי אסור לגדול להאכיל את הקטן איסורים.⁴⁰ נראה שפשט הסוגיה הוא כפירוש השני. כלומר, אסור לגדול לעשות לקטן וההיתר הוא רק לקטן לבד מנעילת הסנדל שאסורה משום מראית עין.⁴¹ נמצינו למדים, שלפי השיטה התנאית הקדומה החרגנו את הקטן ופטרו אותו מעינוי והתירו לו לאכול וממילא מותר גם לגדול להאכילו וכך היא שיטת המשנה וההלכה בתוספתא ללא הביאור המאוחר. אולם לפי השיטה המאוחרת שפוטרת קטן ממצוות אך אוסרת לגדול להאכיל אותו, אזי הקטן פטור מעינוי אבל אסור לגדול לעשות לקטן וכך היא שיטת התוספתא עם הביאור 'מפני מראית עין' והבבלי.

האכלת קטנים ביוהכ"פ: המעשים בתוספתא ומקבילותיהם בבבלי

לפי שיטת התוספתא (לאחר הנימוק 'מפני מראית עין') והבבלי אסור להאכיל קטנים ביוהכ"פ, שהרי כל ההיתר הוא לקטן לעבור על איסור אך לגדול אסור להאכיל אותו, ואילו המשנה מחריגה את הקטן ומתירה לו לאכול וממילא מותר גם לגדול להאכילו. המעשים המופיעים בתוספתא על רבי עקיבא ששולח את הנמצאים בבית המדרש

עמ' 253 אות פ שיש לגרוס 'אלא'. ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 809 טוען שלפי הפירוש השני אין לגרוס 'אלא' כיוון שקיים הטעם הראשון (משום מראית עין). יש להעיר על כך, אומנם הטעם הראשון קיים אך הביאור לכך שלא גזרו ברחיצה משום מראית עין נדחה והגמ' מסיקה שההסבר הוא שלא גזרו בדבר המועיל להתפתחות התינוק, ולכן יש לגרוס 'אלא' גם לפי פירוש זה (אפשר להידחק שכדי שיהיו מותרים לכתחילה צריך שני תנאים: ייתכן שעשו מאתמול ומועילים להתפתחות, ולכן אין לגרוס 'אלא' כי צריך את שני התנאים).

דיון בשיטה זאת ראו בנספח. 39

הר"ן (א, א בדפי הרי"ף) מוכיח מסוגייתנו שרק אכילה ושתייה אסורים מדאורייתא ואילו רחיצה וסיכה אסורים מדרבנן: 'ומוכח בגמ' דמותרין בכולן דקאמר היינו דמותר לגדולים לרוחצן ולסוכן וכמו שנפרש עלה דההיא בס"ד והא הני ודאי לתענוג עבדי להו ואי מנעין הני מנייהו חד יומא לא מסתכני ואי מדאורייתא היכי שרי והא כתיב לא תאכלום וקרי ביה לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים'. יש הסבורים שאיסור ספייה הוא מדרבנן ראו קרית ספר מאכלות אסורות יז, כז שהמדרשים האוסרים זאת הם אסמכתא בעלמא. לפי שיטה זאת חכמים יכולים להתיר רחיצה וסיכה.

40

ר"ח והרי"ף מביאים את הברייתא כפשוטה, ונראה שגם התינוק עצמו אסור בנעילת הסנדל ולא רק ע"י גדול. הרמב"ם (שביתת עשור ג, ז) מדגיש שגם לקטן אסור: 'מונעין אותן ממנעל הסנדל'. אך ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 809 שטוען מסתימת לשון ר"ח והרי"ף שהאיסור הוא רק לגדולים. כאמור, הם מביאים את לשון הברייתא ואדרבה מסתימת לשונם משמע שגם לקטן אסור. ליברמן מביא מראשוני אשכנז (הראב"ה וראב"ן) הסוברים שנעילת הסנדל אסורה לקטן משום מראית עין, ואם כן הם מפרשים את הסוגיה כפירוש השני. הם מבארים שבנעילת הסנדל יש מראית עין כי לא עושים מאתמול וכן אינו מועיל להתפתחותם ולכן גזרו. מכל מקום, אין להסיק מהם שאינם גורסים 'אלא' כיוון שלגבי רחיצה וסיכה אין הנימוק הראשון מספיק ודי בנימוק השני, ולכן הוא נשאר למסקנה ורק כדי לבאר את האיסור בנעילת הסנדל הם צריכים לבאר ששני הנימוקים לא קיימים שם, שלא כגלויני הש"ס שהעיר שאין צורך להתייחס לשני הנימוקים כדי לבאר את איסור נעילת הסנדל.

41

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

להאכיל את בניהם וחכמים הגוזרים על שמאי להאכיל את בנו יתפרשו לפי שיטת התוספתא בקטנים שאי האכלתם היא בגדר סכנה. בבבלי יש שתי ברייתות המקבילות למעשים המובאים בתוספתא ואערוך השוואה ביניהן. להלן המעשה ברבי עקיבא:

תוספתא כפורים ד, ב	בבלי פסחים קט ע"א
ר' עקיבא היה מפטיר ⁴² בבית המדרש	תניא אמרו עליו על ר' עקיבא מימיו לא
	אמר הגיע עת לעמוד בבהמ"ד חוץ
	מערכי פסחים וערב יום הכפורים
בשביל תינוקות שיאכילום אבותיהם	בע"פ בשביל תינוקות כדי שלא ישנו
	וערב יוה"כ כדי שיאכילו את בניהם ⁴³

הברייתא בתוספתא לא מציינת את הזמן שבו מדובר, אך מסתבר שרבי עקיבא נהג כך ביוה"כ פ' שהרי בערב יוה"כ פ' אין צורך להאכיל את התינוקות שפטורים ממילא מהצום.⁴⁴ מעשה זה דומה לעמדת חכמים במעשה הבא שגוזרים על שמאי להאכיל את בנו ביוה"כ פ'. בברייתא בבבלי המעשה הוא בערב יום הכיפורים, ואם כן מדובר בבנים גדולים החייבים בחינוך ופירוש 'שיאכילו' הוא שצריך להכין ולהגיש להם את האוכל. אכן בכ"י מינכן 95 גורס 'שיאכלו' המוסב על גדולים האוכלים לבדם. כמו כן, יש שגרסו 'בניו ובני ביתו' כדי להבהיר שמדובר בגדולים בדומה לבני ביתו. מסתבר שגרסאות אלה אינן מקוריות אלא תיקון בעקבות הקושי בגרסה הרווחת. אולם עדיין קשה מדוע רבי עקיבא שולח אותם כדי שהבנים יאכלו ולא כדי שהם עצמם יאכלו (ושמא לבנים דרוש יותר זמן כדי להספיק לאכול?).⁴⁵

הבבלי צירף שתי ברייתות העוסקות ברבי עקיבא שחרג ממנהגו ושלח את הלומדים לביתם.⁴⁶ ייתכן שבעקבות צירוף זה הוא איחד את הסגנון ושנה את המעשה בערב יוה"כ פ' בדומה למעשה בערב פסח. הסבר זה קשה בעיניי, וכי עורך הברייתא בבבלי לא שם אל לבו את הקושי שנוצר בעקבות העברת המעשה לערב יוה"כ פ'?

42 בכ"י ארפורט 'מבטל'.

43 בכ"י מינכן 95: 'כדי שיאכלו בניהם'. בכ"י וטיקן 109, ק"ג St. Petersburg: Yevr. III B 969 ובר"ח: 'כדי להאכיל בניו ובני ביתו'.

44 מעשה דומה נמצא בירושלמי יומא פרק ו, ד (מג, ד): 'ר' אחא כד מפני מוספא הוה אמר קומיהון אחינן מאן דאית ליה מיינוק ייזיל בגיניה'. וראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 812 שמדבריו ר"ת בספר הישר והמאירי בעירובין מוכח שפירשו את התוספתא ביוה"כ עצמו, וגם ליברמן מסיק כך בפירושו התוספתא.

45 רבינו יהונתן מלוניל מפרש: 'שיאכילו את בניהם כדי שיוכלו להתענות ביום הכיפורים, ולא יאכלו (בניחור) [במהירות] ובטיווח הדעת, משום שמא יחשך השמש ולא יאכלו התינוקות די ספקם'. הריטב"א סוכה כח ע"א מפרש: 'וערבי יום הכפורים משום סעודה שכל האוכל בו כאילו התענה תשיעי ועשירי'. בסוגיה שם (שבחי רבן יוחנן בן זכאי) לא מוזכר 'כדי שיאכילו את בניהם', ואכן הריטב"א מפרש זאת בגלל חיוב הסעודה לאדם עצמו ולא בשביל הבנים.

46 ראו פרידמן, תוספתא עתיקתא (לעיל הערה 8), עמ' 325 הערה 30: 'ודומה שעניינים שבתוספתא כאן ("בית המדרש", "הגיע עת") הצטרפו עם עניינים מתוספתא יומא פ"ד ה"ב ונשנו יחד בברייתא בבבלי פסחים קט ע"א...'. וראו פרידמן שם ששבח זה עבר לבבלי סוכה כח ע"א לברייתא המונה את שבחי רבן יוחנן בן זכאי.

47 ייתכן שמכיוון שהמעשה הוא בבית המדרש משמע שפסקו מלימוד תורה, ולכן טעו ושנו זאת בערב יוה"כ פ' ולא ביוה"כ פ'. כמו כן, ביוה"כ פ' עצמו אימו של התינוק יכולה להאכיל אותו, ולכן

נראה לי שעיבוד מכוון לפנינו⁴⁸ שמגמתו לא להביא את ההוראה להאכיל בניו ביוהכ"פ, ולכן נדחק לפרש זאת בערב יוהכ"פ. כאמור, לפי ההלכה שהתקבלה מותר לקטנים לאכול איסור אך אסור לגדול להאכיל אותם. משום כך עיבדו את הבריייתא והעבירו את המעשה לסעודה קודם הצום כך שלא ישתמע ממנה שכשם שמותר לקטנים לאכול מותר להאכיל אותם.⁴⁹ להלן המעשה בשמאי:

תוספתא כפורים ד, ב (כ"י וינה)	תוספתא כפורים ד, ב (כ"י ארפורט)	בבלי יומא עז ע"ב
מעשה בשמי הזקן שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו ⁵⁰ והאכילה בידו	ומעשה בשמאי הזקן שהיה רוצה להאכיל את בנו בידו אחת וגזרו עליו שיאכילו בשתי ידיו	תנא דבי מנשה רבן שמעון בן גמלי' אומ' מדיח' אשה ידה אחת במים ונותנת פת לחינוק ואינה חוששת אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצ' להאכיל בידו אחת וגזרו עליו להאכיל בשתי ידים מאי טעמא אמר אביי משו' שיבתא

בתוספתא מעשה זה עוסק בהלכות האכלת קטנים ומסופר ששמאי לא האכיל את הקטן וחכמים גוזרים עליו להאכילו בידו. בבבלי מעשה זה מובא בהקשר של הלכות רחיצה ביוהכ"פ. לפי ההקשר החדש שמאי לא מאכיל את בנו כיוון שאינו מקבל את ההיתר לרחוץ יד אחת כדי להאכיל את בנו (אין זאת רחיצת תענוג).⁵¹ חכמים גוזרים עליו להאכיל בשתי ידיים.⁵²

- שנו זאת בערב יוהכ"פ שמחכים לאבי המשפחה כדי לאכול. אך עדיין לא נראה לי שבשל כך היו טועים ושונים זאת בערב יוהכ"פ שאין ברור מדוע צריך להפסיק בשבילם.
- 48 ראו: ש"י פרידמן, 'בריייתות שבתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן בתוספתא', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית לכבוד ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201. וראו שם עמ' 183-193 דיון מפורט בעמדות החוקרים השונים בסוגיה זאת. וכן ראו: ר' נעם, "הויי דמוסיפין ומחדשין רבנן בתראיי": לגלגוליה של סוגיית נזיקין, תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 168 הערה 67.
- 49 אומנם יכלו להעמיד את המעשה בקטנים מאוד שזאת סכנה עבורם, אך ע"י עיבוד זה הסירו חשש שישתמע מכאן היתר להאכלת כל קטן גם אם אין סכנה.
- 50 בכ"י לונדון ובדרפוס ראשון נוסף 'חכמים'.
- 51 הבבלי מביא בסוף הסוגיה את נימוקו של אביי לאיסור נגיעה באוכלים ללא רחיצה וכך משתמע ששמאי לא מאכיל בגלל בעיית השיבתא. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 813: 'ומתוך התוספתא כאן מוכח שהטעם של שיבתא דבוק לרישא גרידא... והסמיכו את המעשה של שמאי הזקן שלא רצה להאכיל את ילדו אפילו בשינוי'. כאמור, נראה לי שמטרת הבבלי בקביעת המעשה כאן לתת למעשה של שמאי תוכן אחר ולא רק להביא מעשה דומה. רבנו אליקים הרחיק לכת ומפרש בבריייתא בבבלי ששמאי האכיל את הקטן אך לא רחץ את ידיו וגזרו עליו שירחץ את ידיו.
- 52 מדוע גוזרים עליו שיאכיל בשתי ידיו? הריטב"א מביא שני פירושים, והוא מסיק: 'וגזרו עליו

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

מסתבר שעיבוד יצירתי זה של הבבלי⁵³ מטרתו לא להשאיר זכר לשיטה האוסרת להאכיל קטנים אפילו בני יומם ביוהכ"פ ומסכנת אותם, ולכן בבבלי שמאי לא מאכיל בגלל בעיית הרחיצה ולא בגלל איסור האכלת קטנים!⁵⁴ גרסת כ"י ארפורט מבטלת לחלוטין את השיטה האוסרת האכלת קטנים. גרעין ההגהה של כ"י ארפורט נלקח מהבבלי והוא גורס עפ"י הברייתא בבבלי 'בירו אחת... בשתי ידיו'.⁵⁵ ברם, סופר כתב היד לא יכול היה להסתפק בהעתקת הברייתא הבבלי, כיוון שבתוספתא הברייתא נמצאת בהקשר של דיני האכלת קטנים ואם היה מתנסח כבבלי עדיין לפי ההקשר בתוספתא הדברים היו מתפרשים על איסור האכלת קטנים. משום כך, בכ"י ארפורט נאלצו להגיה את הברייתא באופן יותר אגרסיבי ולגרוס ששמאי רצה להאכיל רק ביד אחת (בשינוי?) וחכמים גזרו שיאכיל באופן רגיל. בכל אופן, גם כאן לא נשאר זכר לעמדה האוסרת האכלת קטנים ביוהכ"פ.

נמצא שהמגיה רצה לשמור על שיטת הברייתא הבבלי ששמאי אינו אוסר האכלת קטנים, ולכן הגיה את הברייתא כך שגם בהקשרה בתוספתא תשתקף שיטה זאת. כלומר, הבבלי עיבד את הברייתא כך שגם לשמאי אין איסור בהאכלת קטנים ע"י קביעתה בהקשר אחר, ואילו כ"י ארפורט הגיה אותה כך שגם בהקשר בתוספתא לא תישאר שיטה זאת. מכל מקום, כ"י ארפורט משתמש בברייתא בבבלי לצורך ההגהה ובעיקר שומר על התוכן של הברייתא בבבלי בנוגע לשיטת שמאי בהאכלת קטנים.

שיטות האמוראים בהשלמה דאורייתא והתאמתן להלכה המקובלת

המשנה פסקה 'אבל מחנכין אותם לפני שנה ולפני שנתיים, בשביל שיהיו רגילין במצוות'. בסוגיית הבבלי (יומא פב ע"א) מובאת מחלוקת אמוראים בדין חינוך ובזמן ההשלמה מדאורייתא. לסוגיה חילופי גרסה רבים ואביא את שלוש הגרסאות העיקריות:

- כנגד המשחיתים שיטול ויאכיל בשתי ידיו.
- 53 ייתכן שלפני הבבלי עמדה מסורת אחרת שבה המעשה בשמאי מובא בהלכות רחיצה. ברם, הניסוח של המעשה מוכיח שהוא שייך להלכות אכילה, כיוון שאם הוא מהלכות רחיצה צריך היה לומר ששמאי לא רחץ את ידו כדי להאכיל את בנו. הניסוח 'שלא רצה להאכיל' מוכיח שבהלכות אכילה עסקין והבבלי עיבד זאת ע"י העברת המעשה להקשר אחר.
- 54 אין סתירה בין העיבודים השונים שנעשו לברייתת רבי עקיבא ולברייתת שמאי. אצל רבי עקיבא חששו שילמדו משם היתר גורף להאכלת קטנים שאינם בסכנה, ולכן העבירו זאת לערב יוהכ"פ. לעומת זאת, אצל שמאי המעשה מזכיר את המעשה במשנת סוכה שסייך בשביל קטן בן יומו ויכלו ללמוד מכאן שיש דעה האוסרת האכלת קטן בן יומו, ולכן העבירו זאת לבעיית רחיצה.
- 55 תיקונים בכ"י ארפורט עפ"י הבבלי הם תופעה ידועה ראו: 'זוסמן', 'ירושלמי כתב יד אשכנזי וספר ירושלמי', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 62-63; פרידמן, תוספתא עתיקתא (לעיל הערה 8), עמ' 79-80. דיון בשאלה האם חילופי הגרסה בין כ"י לכ"י של התוספתא מקורם בתיקון ועיבוד או במסורות שונות ראו: 'ע' שרמר, 'למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני בעקבות שאלו ליברמן', *JSIS*, 1 (2002), עמ' 43-11.

רבין שושטרי

הנוסח הרווח ⁵⁶	כ"י מינכן 6	רי"ף ⁵⁷
אמ' רב הונא בן שמונה בן תשעה מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין אותו מדרבנן בין שתים עשרה משלימין מדאוריית' ובתינוק ⁵⁸	אמ' רב הונא בן שמונה ובן תשע מחנכין אותן [ל]שעות עשר ואחת עשרה משלים בדרבנן שתים עשרה משלים בדאורייתא ובתינוקת ותינוק בן תשע ובן עשר מחנכין אותן לשעות בן אחת עשרה ובן שתים עשרה משלימין בדרבנן בן שלש עשרה משלים מדאורייתא [נ'] בכאן טעות]	אמר רב הונא בן שמונה ובן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין מדרבנן בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא
ורב נחמ' אמ' בן תשע (י)ן עשר מחנכין לשעות בן אחת עשרה (י)ן שתים עשרה משלימין מדרבנן (י)ן שלש עשרה משלימין מדאורייתא ובתינוק ⁵⁹	ורב נחמן אמ' בן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין בדרבנן בן שתים עשרה משלימין בדאורייתא ובתינוקת ור' יוחנן אמ' השלמה בדרבנן ליכא	ורב נחמן אמר בן תשע בן עשר מחנכין אותו לשעות בן אחת עשר משלימין מדרבנן בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא ור' יוחנן אמר

56 עפ"י כ"י אוקספורד 366. גרסה דומה נמצאת ב: מינכן 95, לונדון 400, ניו יורק JTS Rab. 1623/2 (271 EMC), דפוס ספרדי (גואדלחרה רמב), דפוס ונציה, ק"ג קיימברידג' T-S F 17.42 וק"ג קיימברידג' T-S F(1).34. על גרסת כ"י ניו יורק JTS Rab. 218 (270 EMC) ראו להלן הערה 59. גרסה זאת נמצאת בר"ח וברש"י.

57 גרסה זאת נמצאת גם בבעל המאור והרמב"ן.

58 בכ"י לונדון 400 ובדפוס ספרדי 'בתינוקות'. בכ"י מינכן 95 נוסף: 'ותינוק בן תשע בן עשר מחנכין אותן לשעות בן אחת עשר ובן שתים עשרה משלימין בדאורייתא'. הוא דילג מחמת הדומות (לאחר תיבת 'משלימין') על 'מדרבנן בן שלוש עשרה משלימין'. בק"ג קיימברידג' T-S F(1).34 'בן שת...> עשרה ושלוש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. בק"ג קיימברידג' T-S F 17.42: '>...> עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'.

59 בכ"י מינכן 95 נוסף: 'ובתינוקת בן שמונה בן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחד עשר משלימין מדרבנן בין שתים עשרה משלימין מדאורייתא'. בכ"י ניו יורק JTS Rab. 218 (270 EMC): 'אמ' רב חונא שמונה ותשע מחנכין שעות עשר ואחת עשרה משלים מדרבנן שתים עשרה משלים מדאורייתא ובתינוק'. הוא דילג מחמת הדומות על שיטת רב נחמן, אך הוא גורס 'ובתינוק' שכפי הנראה שייך לדברי רב נחמן, ואם כן סביר שגרסתו כגרסת הנוסח הרווח.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

אלא בן עשר בן אח' עשרה מחנכין לשעות בן שתיים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת	אלא עשר ואחת עשרה מחנכין אותן שעות שתיים עשרה משלים בדאורייתא ובתינוקת ותינוק אחת עשרה ושתיים עשרה מחנכין אותן לשעות שלש עשרה משלימין בדאורייתא	בן עשר בן אחת עשרה מחנכין אותן לשעות בן שתיים עשרה משלימין מדאורייתא בתינוקת
בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק ⁶⁰	ובן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק	

דברי האמוראים מכילים את דעתם לגבי חינוך לשעות, השלמה מדרבנן והשלמה מדאורייתא. זמן ההשלמה מדאורייתא שונה בין תינוק לתינוקת, ובתינוקת הוא מוקדם בשנה.

יש חילופי גרסה בכל שיטות האמוראים בסוגיה, אם כי שיטת ר' יוחנן ורב הונא יחסית דומה בעדים השונים ועיקר החילופים נמצאים בשיטת רב נחמן.

אפתח בשיטת ר' יוחנן כיוון שבה נמצאת ההבחנה בין תינוק לתינוקת בכל העדים (חוץ מדפוס ונציה). בירור הבחנה זאת חשוב להבנת השיטות והגרסאות. בגרסת הרי"ף וחלק מכתבי היד בנוסח הרווח ר' יוחנן אומר שבשנת שתיים עשרה משלימים מדאורייתא לתינוקת ובשלוש עשרה משלימים מדאורייתא לתינוק.⁶¹ הראשונים חולקים בפירוש שיטת ר' יוחנן. הרי"ף פוסק כר' יוחנן שהשלמה דאורייתא מבן שלוש עשרה, אך פוסק כרב נחמן שמתחילים לחנך מבן תשע לשעות ומבן אחת עשרה משלימים מדרבנן. כמו כן, הרי"ף סובר שאין הבדל בתחילת זמן חינוך בתינוק ותינוקת⁶² אלא רק בהשלמה דאורייתא.⁶³ הרמב"ן והר"ן לומדים מפסק הרי"ף שהאמוראים חולקים אם השלמה דאורייתא של בן היא בגיל שתיים עשרה (רב הונא ורב נחמן) או בגיל שלוש עשרה (ר' יוחנן). כמו כן, זמן החינוך מתחיל באותה שנה לבת ולבן, ונמצא שחינוך של בן ארוך בשנה מחינוך הבת.⁶⁴ שיטה זאת מדויקת בדברי

60 בדפוס ונציה ליתא 'בתינוקת בן שלש עשרה משלימים מדאורייתא בתינוק'. בכ"י לונדון 400: 'בתינוקת בן אחת עשרה ובן שתיים עשרה מחנכין לשעות בן שלש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. וכעין זה בכ"י מינכן 95: 'בתינוקת ותינוק (?א) [בן] אחת עשרה ?ב ?ן שתיים עשרה מחנכין לשעות בן שלש עשרה משלימין בדאורייתא'.

61 לפי גרסאות אלה אין פירוט של דין חינוך בתינוק ומצוין רק דין השלמה מדאורייתא בתינוק. בכ"י מינכן 95, מינכן 6 ולונדון 400 מפרטים את דין חינוך בתינוק, ראו לעיל הערה 60.

62 הרמב"ם הלכות שביית עשור ב, ט-י פוסק כרי"ף.

63 לפי הרי"ף רב נחמן סובר שבן שתיים עשרה משלים מדאורייתא ואין הלכה כמותו בכך אך הלכה כמותו בחינוך. ברם, הרי"ף פוסק כמותו שגיל החינוך מתחיל בגיל תשע למרות שהלכה משלים מדאורייתא רק בגיל שלוש עשרה. נמצא שבגיל תשע ועשר מחנכין לשעות ובגיל אחת עשרה ושתיים עשרה משלים מדרבנן (לפי רב נחמן הוא משלים מדרבנן רק שנה אחת). הרא"ש סי' יב מקשה על הרי"ף מדוע הוא פוסק שמשלימים מדרבנן שנתיים ולא שנה כרב נחמן. נראה שהרי"ף סובר שגיל חינוך נגזר מהיכולת של התינוק לצום, ולכן גם אם מאחרים את דין השלמה דאורייתא אין סיבה לאחר את דין חינוך (מסיבה זאת גם אין הבדל בין בן לבת ראו להלן הערה 68).

64 בשאלות דרב אחאי, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ז, דברים, שאילתא קפו, עמ' פג: 'ור' יוחנן אמר השלמה מדרבנן ליכא אלא בן עשר ובן י"א מחנכין אותו לשעות ובן י"ב משלימין מדאורייתא בתינוקת ובן י"ג משלימין מדאורייתא בתינוק והלכתא כר' יוחנן'. אולם בכ"י נ,ס,פ,ר (על ענף נוסח זה ראו: י' ברודי, לתולדות נוסח השאלות, ירושלים תשנ"ב, עמ'

ר' יוחנן שמבחינן בין בן לבת רק לגבי השלמה דאורייתא, אך קשה מאוד בפירוש המשנה והסוגיה, שהרי לפי שיטה זאת חינוך הבן הוא שלוש שנים.⁶⁵ בעל המאור מפרש שהחינוך של בן מתחיל שנה מאוחר מהחינוך של בת. לפי דבריו יוצא שר' יוחנן סובר שחינוך לשעות הוא שנתיים, בת מתחילה בגיל עשר ובן מתחיל בגיל אחת עשרה. שיטה זאת נוחה בפירוש המשנה והסוגיה, אך קשה בלשון ר' יוחנן שלא מתייחס לתחילת החינוך של בן. גרסת כ"י מינכן 95, מינכן 6 ולונדון 400 מיושבת וחפה מהקשיים הנ"ל. לפי גרסה זאת מפורש שר' יוחנן סובר שתחילת גיל חינוך שונה בין בן לבת. חינוך לשעות הוא שנתיים קודם לחיוב דאורייתא לבן ולבת והחיוב דאורייתא הוא שונה.

לכל הפירושים והגרסאות קשה מדעת ר' יוחנן בנדה מה ע"ב הסובר שתוך הזמן כלאחר הזמן.⁶⁶

פרנצוס⁶⁷ טוען בצדק שהפסקה 'בתינוקת ובן י"ג משלימין מדאורייתא ובתינוק' אינה מדברי ר' יוחנן אלא מסתם הגמרא. המחלוקת נשנתה בסתם (בתינוק) ור' יוחנן לשיטתו שתוך הזמן כלאחר הזמן ולכן בן י"ב משלים מדאורייתא. סתם הגמרא הוסיפה משפט זה כיוון שההלכה נפסקה שתוך הזמן כלפני הזמן, ולכן מעירים שזה בתינוקת ובתינוק בן י"ג משלים מדאורייתא. ההערה מוסבת על כל דברי האמוראים (לפי גרסת הרי"ף שבה אין התייחסות לכך אצל רב הונא ורב נחמן וגם הם סוברים שבן י"ב משלים מדאורייתא), ולכן לא פירטו את דין חינוך השונה בבן ובבת. בכ"י מינכן 95, מינכן 6 ולונדון 400 הטמיעו הערה זאת בדברי ר' יוחנן, ולכן פירטו את דין החינוך השונה בבן ובבת.

נמצא שאין הבדל במשך זמן החינוך בין בן לבת ואת שניהם מחנכים שנתיים לשעות וההבדל הוא בזמן ההשלמה דאורייתא. לפי ר' יוחנן חינוך לשעות הוא שנתיים ובן משלים מדאורייתא בגיל י"ב ולפי ההלכה המובאת בהערת הסתמא בגיל

35-55) הגרסה היא: 'בן שנים עשרה משלימין אותו מדרבנן' (ולא 'משלימין מדאורייתא בתינוקת'). גרסה זאת עולה גם מדברי השאילתא שם (עמ' פב): 'וקיימא לן כר' יוחנן דאמר בן י"ב משלימין מדרבנן בן י"ג משלימין אותו מדאורייתא'. לא נראה שזאת גרסת השאילתא בתלמוד אלא פירושו לגרסה שלפנינו. כלומר, הוא מפרש את דברי ר' יוחנן כר"ף שזמן התחלת החינוך שווה בבן ובבת, ולכן גם בן מתחיל בגיל תשע חינוך לשעות ובן שנים עשרה משלים מדרבנן ולא רק מחנכין לשעות (הרי"ף לא התייחס מה הדין של בן שנים עשרה לפי ר' יוחנן האם שעות או משלים). פירוש זה קשה, שהרי הוא סותר את תחילת המשפט 'השלמה מדרבנן ליכא', וראו על כך בהעמק שאלה ובהערות של מירסקי על השאילתא. בהלכות גדולות, מהדורת ע' הילדסהיימר, 'ירושלים תשל"ב, עמ' 320 כותב: 'וקיימא לן הלכתא כר' יוחנן דאמר בת י"ב שנים ויום אחד משלימין מדאורייתא בתינוקת ובן י"ג ויום אחד משלימין מדאורייתא בתינוק'. 'פרנצוס, נוסח ופירוש בסוגיית יומא פב ע"א, תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 40 הערה 24 (להלן: פרנצוס, נוסח ופירוש) מוכיח מהעדים העקיפים שמצטטים את בה"ג שנשמטו בו המילים: 'בן עשר בן אחת עשרה מחנכין לשעות'. מכל מקום, בה"ג לא מתייחס במפורש לדין תחילת החינוך בבן אלא רק מצטט את דברי ר' יוחנן.

65 ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 41 את הקשיים בשיטה זאת והתירושים בראשונים.

66 הרי"ן סובר שר' יוחנן חזר בו בסוגייתנו, הרמב"ן והמאירי מתרצים בדרך אחרת ע"ש. וראו הלבני, מקורות ומסורות (לעיל הערה 2), עמ' קמא.

67 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 42-43.

י"ג. הרכבת ההערה הכללית בסוף דברי ר' יוחנן הובילה לפירושים שסברו שיש הבדל במשך זמן החינוך בין בן לבת, אך הם לא הולמים את המשנה והסוגיה.⁶⁸ לאור הדברים הללו אברר את דעות רב הונא ורב נחמן בעדים השונים.

בכל העדים רב הונא סובר שחינוך לשעות הוא שנתיים, השלמה מדרבנן שנתיים והשלמה מדאורייתא בגיל שנים עשרה. הרי"ף אינו גורס בדברי רב הונא 'בתינוקת' והוא סובר שדבריו נאמרו בבן שמשלים מדאורייתא בגיל י"ב (תוך הזמן כלאחר הזמן). בעל המאור גורס כרי"ף אך מפרש את דברי רב הונא בתינוקת. בנוסח הרווח,⁶⁹ כ"י מינכן 6 ורש"י גורסים במפורש בדברי רב הונא 'בתינוקת' והוא סובר שתוך הזמן כלפני הזמן. בכ"י מינכן 6 ומינכן 95 אף הוסיפו את דין התינוק שחובת החינוך שלו מתחילה בגיל תשע ומשלים מדאורייתא בגיל י"ג.

בק"ג קיימברידג' T-S F1(1).34 'בן שת' <...> עשרה ושלוש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. גרסה זאת אינה מובנת האם התינוק משלים מדאורייתא בגיל י"ב או י"ג. מסתבר שפירשו את גיל י"ב על תינוקת והוסיפו את דין התינוק אך לא הוסיפו לגרסה שגיל י"ב הוא בתינוקת.

בק"ג קיימברידג' T-S F 17.42 שחלק גדול מהדף שלו קרוע הגרסה היא: 'בן עשר בן אחת עשרה משלימין <...> עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק'. לפי גודל הקרע נראה שגרסתו היא כגרסת קטע הגניזה האחר וצריך להשלים 'מדרבנן בן שנים עשרה ושלוש'.

הגרסה 'בתינוקת' קשה כפי שמקשה הרמב"ן במלחמות על פירוש בעל המאור: 'שאינן להעמיד ממרא סתם בתינוקת ולא בתינוק שאין בן דרכן ומדתן של חכמים לומר סתם דין לנשים אלא לאנשים אבל סתם דיניהם בזכרים שונים אותם'...

מסתבר שגרסה זאת היא תוספת מאוחרת שבאה להתאים את דברי רב הונא להלכה המקובלת שבת י"ב משלימה מדאורייתא ולא בן י"ב. הערה זאת נוספה בכל כתבי היד על ר' יוחנן נוספה בעדים אלו גם על רב הונא כדי להתאימו להלכה המקובלת. אולם רב הונא עצמו סובר שבן י"ב משלים מדאורייתא ודבריו נאמרו על תינוק ולא על תינוקת.

בשיטת רב נחמן יש הבדלים משמעותיים בין העדים. בנוסח הרווח הוא סובר שמחנכין לשעות שנתיים, משלימים מדרבנן שנתיים ומשלימים מדאורייתא בגיל י"ג בתינוק.⁷⁰ לפי גרסת הנוסח הרווח הכוללת את ההערה בדברי רב הונא 'בתינוקת', אזי אין מחלוקת בין רב הונא לרב נחמן⁷¹ כפי שמפרש רש"י 'לא פליג רב נחמן אדרב

68 הם סוברים שחינוך קשור ליכולת ולכן אין הבדל בין בן לבת בעניין תחילת גיל החינוך. רש"י סובר שתחילת החינוך שונה בין בן לבת, ובכתובות נ ע"א ד"ה 'ובתינוקת' מבאר זאת בגלל היכולת השונה של בן ובת ('שהיא ממחרת להביא כח שאינה מתשת כח בלימוד תורה'). אך תוספות שם ד"ה 'ובת' מבארים שתחילת החינוך נקבעה בשיעור קבוע מגיל החיוב ולא קשורה ליכולת.

69 בדפוס ספרדי ובכ"י לונדון 400 גורסים 'בתינוקת'. גרסה זאת שגויה, שהרי דין התינוק והתינוקת שונה.

70 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), הערה 11 דן האם רש"י גורס 'בתינוק'. יש להעיר, שאין זה משנה אם מילה זאת מופיעה בגרסתו, שהרי ברור שאם משלימים מדאורייתא בגיל שלוש עשרה מדובר בתינוק.

71 אפשר שרב הונא ורב נחמן חולקים בתחילת זמן חינוך, לפי רב הונא בגיל שמונה בין לבן ובין לבת ולפי רב נחמן בגיל תשע בין לבן ובין לבת. ברם, כפי שהעירו על שיטת הרי"ף שיטה זאת לפיה תחילת גיל החינוך הוא אחד אינה נוחה במשנה ובסוגיית הגמרא, ראו לעיל הערה 65.

הונא אלא מר פירש מילי דתינוקת ומר פירש מילי דתינוק.⁷² גרסה זאת דחוקה מאד, שהרי נראה שרב נחמן חולק על רב הונא. אולם אם נסיר את ההערה 'בתינוקת' בדברי רב הונא, אזי רב הונא ורב נחמן חולקים בגיל שבו משלימים מדאורייתא (רב הונא-תוך זמן כלאחר זמן. רב נחמן-תוך זמן כלפני זמן).

לפי גרסת מינכן 6 רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנה ומשלימים מדרבנן שנתיים. לפי גרסה זאת רב נחמן אומר זאת בתינוקת. כאמור, קשה להניח שהוא עסק בתינוקת וכפי הנראה זאת תוספת מאוחרת שנועדה להתאים את ההלכה עם ההלכה המקובלת.⁷³ לפי גרסת הרי"ף רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנה. כמו כן, הוא סובר שתוך הזמן כלאחר הזמן ובגיל שנים עשרה משלימים מדאורייתא.

נמצא שאם אנו מסירים את התוספות ('בתינוקת'/'בתינוק') שנועדו להתאים את שיטות האמוראים להלכה המקובלת שתוך הזמן כלפני הזמן, אזי לפי גרסת הנוסח הרווח רב נחמן ורב הונא אינם חולקים במספר שנות החינוך אלא בגיל השלמה דאורייתא,⁷⁴ ואילו לפי גרסת כ"י מינכן 6 וגרסת הרי"ף רב נחמן ורב הונא חולקים במספר שנות החינוך (מינכן 6) או במספר שנות ההשלמה מדרבנן (רי"ף) ואינם חולקים בגיל ההשלמה מדאורייתא.⁷⁵

חילופי הגרסה בשיטת רב נחמן והשפעתם על עריכת הסוגיה

בשיטת רב נחמן יש שלוש ורסיות לגבי מספר שנות החינוך לשעות ושנות ההשלמה מדרבנן. לפי הנוסח הרווח מחנכים לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנתיים. לפי כ"י מינכן 6 מחנכים לשעות שנה אחת ומשלימים מדרבנן שנתיים. לפי הרי"ף מחנכים לשעות שנה אחת ומשלימים מדרבנן שנתיים. מהי הגרסה המקורית בשיטת רב נחמן?

72 וכן בראב"ד הל' שביתת עשור ב, י: 'זהלכה כרב הונא ורב נחמן דקיימי בחדא שיטה ולא פליגי אהרדי אלא מר מיירי בתינוק ומר מיירי בתינוקת'. לפי גרסת כ"י מינכן 95 רב הונא ורב נחמן עוסקים גם בתינוק וגם בתינוקת ושיטתם זהה לחלוטין, וראו דקדוקי סופרים עמ' 267 אות ט: 'ונסחא מוטעת היא דהן הן דברי רב הונא ואולי צ"ל וכן א"ר נחמן'. לפי קטעי הגניזה רב הונא עוסק בתינוקת ובתינוק ואילו רב נחמן רק בתינוק.

73 ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 43 שרב נחמן סובר שתוך זמן כלאחר זמן, ואם כן מסתבר שהוא חייב תינוק להשלים מדאורייתא בגיל שנים עשרה.

74 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 39 טוען נגד גרסת הנוסח הרווח 'בתינוקת' בסוף דברי רב הונא. אכן, נראה שזאת תוספת מאוחרת וקשה להניח שאין מחלוקת בין רב הונא לרב נחמן.

75 בספר החינוך פרשת אמור מצווה שיג: 'וכלל דמילתא לפי קצת מן המפרשים, דשתי שנים קודם גדלות בבריא משלימין מדרבנן, ושתי שנים קודם לכך מחנכין אותם לשעות. ויש שפירשו שנה אחת קודם גדלות משלימין מדרבנן בין תינוק בין תינוקת. ויש שפירשו שאין משלימין מדרבנן רק בתינוקת לבר, שנה אחת קודם גדלות, אבל תינוק אינו משלים כלל מדרבנן. וגדלות הוא בתינוק י"ג שנה ויום אחד, ובתינוקת י"ב שנה ויום אחד'. השיטה הראשונה היא שיטת רב הונא ולפי הנוסח הרווח ורש"י אף שיטת רב נחמן. השיטה השנייה היא שיטת רב נחמן לפי גרסת הרי"ף (אולם לפי פירוש הרי"ף התחלת גיל חינוך לבן ובת זהה, ואילו לפי שיטה זאת משך זמן החינוך של בן ובת הוא שווה ולא מתחילים באותו גיל). השיטה השלישית תמוהה ואינה מתאימה לגרסאות והפירושים שלפנינו וכן אין זה הגיוני שתינוקת תשלים מדרבנן ותינוק לא ישלים. ברי שנפלה כאן טעות וצ"ל 'רק בתינוק לבר... אבל בתינוקת' ושיטה זאת סוברת, כשאלתא בפירוש ר' יוחנן שתינוקת אינה משלימה מדרבנן ותינוק משלים מדרבנן שנה אחת, ראו לעיל הערה 64.

השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים

פרנצוס כותב שגרסת הרי"ף היא הגרסה המקורית כיוון שגרסאות חכמי ספרד מדויקות וזוהי גם גרסת הגאונים.⁷⁶ ברם, יש לציין שגרסת הנוסח הרווח נמצאת בכתבי יד מתפוצות שונות וביניהם כתבי היד התימניים המדויקים, שני קטעי גניזה ובר"ח. כמו כן, אין להתעלם מגרסת כ"י מינכן 6 שהוא המייצג המובהק של נוסח ענף א המשובח.⁷⁷

עיון בסוגיית הבבלי על מחלוקת האמוראים מלמד שכל הגרסאות קשות. הסוגיה עוסקת בפירוש דין חינוך במשנה לפי האמוראים. יש לציין, שבירושלמי האמוראים עצמם מפרשים את המשנה. הירושלמי יומא ח, ד (מה ע"א)⁷⁸ אומר:

רב חונה פתר מתנית' תינוקות אין מענין אותן ביום הכיפורים ולא מחנכין אותן קודם לשנה קודם לשנתיים מחנכין
ר' יוחנן פתר מתנית' תינוקות אין מענין אותן ביום הכיפור' אבל מחנכין קודם לשנה קודם לשנתיים משלימין
עד איכן ר' אחא ר' חננה ר' יעקב בר אידי בשם ר' שמעון בן חלפתא כבן תשע וכבן עשר

כאמור, בירושלמי האמוראים מפרשים את המשנה.⁷⁹ רב חונה מפרש שחינוך במשנה הכוונה לשעות (המילה 'לשעות' לא נמצאת בדבריו אך מתוך דברי ר' יוחנן אנו למדים שסתם חינוך הכוונה לשעות). ר' יוחנן מפרש שחינוך במשנה הוא שמשלימים צום רגיל,⁸⁰ והוא מוסיף שמחנכין לשעות קודם לכן (יש לדון האם זאת חובה או רק

76 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 39. ובהערה 22 מביא שכך מעיד הכלבו ס' סט: 'קטן בן תשע או בן עשר מחנכין אותו לשעות... בן י"א בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצות, וכן פסק רב האי גאון ז"ל והרי"ף ז"ל'. רב האי פוסק כרב נחמן שמחנכים לשעות מבן תשע וכן פוסק שזכר ונקבה מתחילים את החינוך באותו גיל. ברם, פסיקה זאת מתאימה גם לגרסת הנוסח הרווח לפיה רב נחמן סובר שמתחילים לחנך לשעות בגיל תשע במשך שנתיים ומשלים מדאורייתא בגיל שלוש עשרה, ולפי רב האי תחילת גיל חינוך שווה בבן ובבת (ראו לעיל הערה 71). פסיקת רב האי לא מתאימה לגרסת כ"י מינכן 6. השאילתא קפו מביאה את דעות רב הונא ורב נחמן רק לגבי חינוך לשעות ולפי גרסתה רב נחמן סובר שכן תשע ועשר מחנכים לשעות. גרסתה אינה ככ"י מינכן 6 אך אין משם ראיה האם גרסתה כרי"ף או כנוסח הרווח, וראו פרנצוס שמביא שההעמק שאלה טוען שהשאילתא גורסת כרי"ף. אך ההעמק שאלה כותב שהשאילתא כרי"ף לעניין תחילת זמן חינוך ולא לעניין הגרסה ברב נחמן. יש לציין, שעמדת רב האי והרי"ף לגבי תחילת זמן חינוך יוצרת מצב שלהלכה אין הבדל בין גרסת הנוסח הרווח לגרסת הרי"ף כיוון שהם פוסקים שתחילת הזמן היא אחידה ובשתי הגרסאות תחילת הזמן היא בגיל תשע ומחנכים לשעות שנתיים ולהלכה בן שלוש עשרה משלים מדאורייתא. כאמור, עמדה זאת הסוברה שתחילת הזמן היא אחידה אינה הולמת את המשנה והסוגיה, ולכן נראה שגרסאות הנוסח הרווח והרי"ף חלוקות במשך זמן השלמה מדרבנן.

77 ראו שושטרין, שני טפסים (לעיל הערה 32), עמ' 150-151.

78 עפ"י כ"י לידן (סקליגר 3 [Or. 4720]).

79 המונח 'פתר מתניתא' מציע פרשנות למשניות ולברייתות. ראו: ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 530-532.

80 ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 811: 'ור' יוחנן אינו מגיה את משנתו אלא הוא מפרש מחנכין שבמשנתנו - משלימין'. אך ראו הלבני, מקורות ומסורות (לעיל הערה 2), עמ' קלט-קמא. יש לציין, שהמילים אצל ר' יוחנן 'אבל מחנכין' מוסבות על חינוך לשעות ומזכירות

אפשרות). הירושלמי מביא אמוראים שמגבילים את החינוך לשעות לפי ר' יוחנן לבן תשע ועשר.

בבבלי דברי האמוראים מובאים כפסיקת הלכה ומתוך פסיקתם צריך לעמוד על פירושה למשנה.⁸¹ בבבלי יומא פב ע"א נאמר:

[א] תנן התינוקות אין מענין אותן ביוה"כ אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנים בשלמא לרב הונא ורב נחמן לפני שנה ולפני שנים לפני שנה לדבריהן ולפני שנים לדבריהן אלא לרבי יוחנן קשיא.

אמר לך רבי יוחנן מאי שנה או שנים סמוך לפירוקן.

[ב] ת"ש דתני רבה בר שמואל תינוקות אין מענין אותן ביוה"כ אבל מחנכין אותן שנה או שנים סמוך לפירוקן בשלמא לר' יוחנן נחא אלא לרב הונא ולרב נחמן קשיא.

אמרי לך רבנן מאי חינוך נמי דקתני השלמה ומי קרי לחינוך השלמה והא תניא באי זה חינוך היה רגיל לאכול בשתי שעות מאכילין אותו לשלש בשלש מאכילין אותו בארבע.

אמר רבא בר עולא תרי חנוכי הוו.

בחלק הראשון של הסוגיה הגמ' מבררת את פירוש המשנה. היא טוענת שהמשנה מובנת לפי רב הונא ורב נחמן ופירושה הוא שמחנכין לשעות שנתיים לפני שמשלימים מדרבנן⁸² אך לר' יוחנן קשה.⁸³ הגמ' מתרצת שר' יוחנן יבאר את המשנה שמחנכין לשעות קודם שמשלימים מדאורייתא (סמוך לפרקן). לפי חלק זה של הסוגיה רב הונא ורב נחמן מפרשים את דין חינוך במשנה כחינוך לשעות.

בחלק השני של הסוגיה הגמ' מבררת את פירוש הברייתא. היא טוענת שהברייתא מובנת לפי ר' יוחנן כיוון שלפי הברייתא החינוך הוא סמוך לפרקן. הגמ' מתרצת לרב הונא ורב נחמן שחינוך שבברייתא הוא השלמה מדרבנן ורבא בר עולא מסביר שגם השלמה מדרבנן קרויה חינוך.

החלק הראשון שמבאר את המשנה לפי רב הונא ורב נחמן בחינוך לשעות אינו מתאים לגרסת כ"י מינכן 6 לפיה רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנה אחת.⁸⁴ החלק

את דברי המשנה, אך נראה כליברמן שהן לא מוסבות על פירוש חינוך שבמשנה ופירוש 'מחנכין' במשנה הוא משלימים.

81 אכן בבבלי לא ברור האם המשנה מתפרשת לפי רב הונא ורב נחמן על חינוך לשעות או על השלמה דרבנן. בירושלמי מפורש ששיטה זאת מפרשת את המשנה על השלמה דרבנן. על ההבדל בין הבבלי לירושלמי ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 44-45.

82 כך לפי גרסת ענף א ופירושה בתוספות רי"ד. לפי גרסת ענף ב ורש"י המשנה בחלק זה של הסוגיה מתפרשת אחרת, וראו להלן סעיף ו שגרסה זאת אינה מקורית, ולכן אפשר כאן לפי גרסת ענף א.

83 מהלך זה של הסוגיה קשה, שהרי פשט המשנה הוא שלפני שנה ושנתיים הוא סמוך לפרקן, והיה צריך להקשות על רב הונא ורב נחמן ולתרוץ שהם יפרשו את המשנה כסמוך להשלמה מדבריהם, וראו תוספות רי"ד.

84 הדקדוקי סופרים עמ' 268 אות ט מציע לפרש את הסוגיה לפי גרסת כ"י מינכן 6 שלפני שנה ולפני שתיים הכוונה שמחנכים לשעות לפני השנה שמשלים מדבריהם בחולה ולפני השנתיים שמשלים מדבריהם בבריא. אכן בכ"י מינכן 6 הגרסה היא 'לפני שנה דדבריהן ולפני שנים

השני שמבאר את הברייא לפי רב הונא ורב נחמן בהשלמה דרבנן אינו מתאים לגרסת הרי"ף⁸⁵ לפיה רב נחמן סובר שמשלימים מדרבנן שנה אחת.⁸⁶ מאידך שני חלקי הסוגיה מתאימים לנוסח הרווח לפיו רב נחמן סובר שמחנכין לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנתיים. אולם גם גרסת הנוסח הרווח קשה, שהרי מסתבר שהמחלוקת היא בדין חינוך ולא בהשלמה דאורייתא. כמו כן, רב נחמן סובר שתוך הזמן כלאחר הזמן.⁸⁷

כידוע הגרסה הקשה עדיפה בדרך כלל.⁸⁸ בחילוף שלפנינו כל הגרסאות קשות וצריך לברר מהי הגרסה המקורית, מה פתרון הסוגיה וכיצד השתלשלו ממנה שאר הגרסאות.

הגרסה היחידה שמתאימה לסוגייתנו על שני חלקיה (פירוש המשנה ופירוש הברייא) היא גרסת הנוסח הרווח. ניתן היה להציע שהיא הגרסה המקורית ושתי הגרסאות האחרות הן תוצאה של הגהה כדי ששיטת רב נחמן תחלוק בדין חינוך ולא רק בדין השלמה דאורייתא. הגהה זאת יצרה קשיים, שהלוא שתי הגרסאות אינן מתאימות לשני חלקי הסוגיה אלא רק לאחד מהם (גרסת הרי"ף לחלק הראשון וכ"י מינכן 6 לחלק השני). הסבר זה אינו נראה לי כיוון שקשה להניח שגרסת הנוסח הרווח

דבריהן' (בשאר העדים 'לדבריהם') ומשמע ששיעור שנה ושתיים מוסב על הזמן שלפניו מחנכים ולא על זמן החינוך (הדקדוקי סופרים לא העיר על גרסה זאת שמסייעת לפירושו לגרסת כ"י מינכן 6). ברם, ביאור זה ל'לפני שנה ולפני שתיים' דחוק, וברי שביטוי זה מוסב על הזמן של שנות החינוך ולא על הזמן שלפניו מחנכים. מסתבר שגרסת כ"י מינכן 6 תוקנה ל'דבריהם' כדי לתרץ את הקושי לגרסת רב נחמן.

85 בשו"ת הרשב"א ג, שנא נשאל כיצד ליישב את הסוגיה עם גרסת הרי"ף. הרשב"א משיב שלפי גרסת רש"י אין קושי כיוון שגם רב נחמן סובר שנתיים להשלמה דרבנן וכן לפי גרסת כ"י מינכן 6 אין קושי בחלק האחרון של הסוגיה וגם את המשנה אפשר לפרש על שנתיים השלמה מדבריהם, אך לגרסת הרי"ף קשה. הרשב"א משיב שעיקר הקושי מהברייא היא שמוכח ממנה שאין השלמה מדרבנן כלל ועל כך תירצו שכוונת הברייא להשלמה מדרבנן. תירוצ זה לא מובן, הרי הברייא מחייבת שנתיים השלמה מדרבנן ועדיין קשה לרב נחמן. נראה שכוונת הרשב"א שאומנם הברייא מצריכה שנתיים השלמה מדרבנן אך רב נחמן יבאר את המשנה על חינוך לשעות לפני השלמה דרבנן והיא חולקת על הברייא בשנות ההשלמה מדרבנן, אך אין זה מסתבר שהמשנה והברייא חולקות האם יש השלמה דרבנן ועדיין צ"ע. פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 44 מבאר את הברייא לפי גרסת הרי"ף שהכוונה שנה השלמה מדאורייתא ועוד שנתיים חינוך לשעות. אך אין בסוגיה זכר לפירוש זה בברייא שמפריד בין החינוך של שנה לשתיים כך שכל אחד עוסק בסוג חינוך שונה (הברייא אומרת 'שנה או שתיים' ולפירושו תיבת 'או' אינה מתאימה). זאת ועוד, לפי פירושו צריך לפרש את הברייא באופן שונה לפי רב הונא ולפי רב נחמן ואילו הסוגיה כרכה אותם יחד.

86 לפי שיטת הרי"ף שהתחלת החינוך היא אחידה והשלמה דאורייתא בגיל שלוש עשרה, אזי תינוק משלים מדרבנן שנתיים. ברם, לפי גרסת הרי"ף רב נחמן סובר שהשלמה דאורייתא לבן היא בגיל שנים עשרה. כמו כן, הפירוש של הרי"ף שהתחלת החינוך אחידה אינו הולם את המשנה והסוגיה, ראו לעיל הערה 65.

87 ראו לעיל הערה 73.

88 ישנם קריטריונים חיצוניים להכרעת הגרסה שמסתמכים בעיקר על רוב כתבי היד ומעמדם. יש קריטריונים פנימיים להכרעה ובעיקר הכלל הגרסה הקשה עדיפה (*lectio difficilior*). ראו: ע' טוב, 'קריטריונים להערכת גרסאות טקסטואליות: ההגבלות של כללים קבועים', בית מקרא, 30 (תשמ"ה), עמ' 127-118; B. Albrektson, 'Difficilior Lectio Probabilior: A Rule of ; 127-118', OTS, 21 (1981), pp. 5-18. Textual Criticism and Its use in Old Testament Studies

היא המקורית ורב נחמן חלק רק בדין השלמה דאורייתא ובעיקר שהוא סובר שתוך הזמן כלאחר הזמן.⁸⁹

נראה שבמקרה זה כדי לברר את התפתחות הגרסאות בסוגייתנו (ביקורת נמוכה) יש לעסוק כאן במקביל בשחזור עריכת הסוגיה (ביקורת גבוהה). כלומר, ההגהה היא קדומה ובעקבותיה הסוגיה עברה עריכה מחדש והתאמה לגרסה החדשה, אך נותרו שרידים מהסוגיה הקדומה שאינם מתאימים לגרסה החדשה.⁹⁰ החלק הקדום של הסוגיה נמצא בסופה והוא תירוצו של רבא בר עולא שחנכי הוי. כלומר, גם השלמה דרבנן היא חינוך. תירוץ זה נועד לבאר את דעת רב הונא ורב נחמן שסבורים שמשלימים מדרבנן וכך הם מפרשים את ההלכה התנאית שמחנכים לפני שנה ולפני שתיים. מסתבר שבסוגיה הקדומה הגמרא ביארה את המשנה לפי רב הונא ורב נחמן שחינוך משמעותו השלמה דרבנן, ורבא בר עולא מבאר שגם השלמה דרבנן קרויה חינוך. נמצא שהסוגיה הקדומה עסקה בביאור המושג חינוך במשנה לפי רב הונא ורב נחמן ותירצה שפירושו השלמה מדרבנן. שיטת רב נחמן שעמדה לפני סוגיה אמוראית קדומה זאת היא שמשלימים מדרבנן שנתיים כגרסת כ"י מינכן 6 או הנוסח הרווח.

מאוחר יותר צמצמו את זמן ההשלמה מדרבנן והגיהו את שיטת רב נחמן לשנה אחת כפי שנמצא בגרסת הרי"ף. ברם, מסורת זאת לא מתאימה למשנה. משום כך הוסיפו את החלק הראשון של הסוגיה שבו מפרשים בדוחק את המשנה על חינוך לשעות סמוך להשלמה מדרבנן ולא סמוך לפרקן כפשוטה של משנה.⁹¹ כמו כן, תירוצו של רבא בר עולא הוסב על הברייתא שנוקטת במפורש סמוך לפרקן, וכך נותרו שרידים מהסוגיה האמוראית הקדומה לפיה מדובר על השלמה מדרבנן. אומנם הברייתא קשה לשיטת רב נחמן המאוחרת אולם המטרה העיקרית של העריכה הייתה לתרץ את המשנה בשונה מרבא בר עולא כדי להתאים אותה לגרסה החדשה, ואילו הבאת הברייתא נועדה כדי להסב את דברי רבא בר עולא עליה ולא כדי לתרץ את הברייתא לפי רב הונא ורב נחמן,⁹² ולכן נשאר חלק צורם בסוגיה שלא מיושב עם שיטת רב נחמן המאוחרת.⁹³

89 ראו לעיל הערה 73.

90 דוגמה למצב הפוך שבו תוספת שלב משמעותי בהתפתחות עריכת הסוגיה הצריכה להגיה את גרסת הסוגיה ע"י העורך המאוחר ראו: ר' שושטרי, 'האומנם מצטרף סכך פסול לסכך כשר? הגהות קדומות ומאוחרות בתלמוד הבבלי', סידרא, כז-כח (תשע"ג), עמ' 293-313.

91 אפשר שזאת הסיבה שהשאלת לא מביאה את דין השלמה מדרבנן בדברי רב הונא ורב נחמן ומסתפקת בדעתם בחינוך לשעות שהוא הפירוש למשנה, ראו לעיל הערה 76.

92 ראו לעיל הערה 85 שני הסברים כיצד רב נחמן יכול לבאר את הברייתא. בכל אופן, העורך השאיר זאת ללא הסבר כי עיקר מטרתו הייתה להעביר את דברי רבא בר עולא על הברייתא ולפרש את המשנה על חינוך לשעות. כמו כן, הוא לא השאיר את דברי רבא בר עולא על המשנה לפי רב הונא לחוד, אלא פירש את המשנה על שעות לפי שניהם והציג זאת כפירוש הפשוט של המשנה וכך חיזק פירוש זה.

93 ניתן היה להציע שגרסת הרי"ף היא הגרסה המקורית (שנתיים חינוך לשעות) והסוגיה כללה רק את החלק הראשון שמבאר את המשנה על חינוך לשעות. שיטת רב נחמן הוגהה לשיטת כ"י מינכן 6 (שנתיים השלמה מדרבנן), ולכן יצרו את החלק השני שמבאר את על השלמה דרבנן. ברם, הסבר זה לא נוח כיוון שהחלק האמוראי (רבא בר עולא) מבאר את דין חינוך התנאי על השלמה דרבנן ומסתבר שהוא החלק הקדום של הסוגיה.

מהי דעת רב נחמן לפני שהוגהה? נראה לי שדעתו כגרסת כ"י מינכן 6 כיוון שלפי גרסת הנוסח הרווח צריך להידחק שמחלוקת רב הונא ורב נחמן אינה בשנות החינוך, וכן קשה מדעת רב נחמן הסובר שתוך זמן כלאחר זמן.

כיצד נוצרה גרסת הנוסח הרווח? כאמור, עריכת הסוגיה על שני חלקיה לפיה ניתן לבאר את דין חינוך שבמשנה גם על שעות וגם על השלמה לא הותאמה כראוי לשיטת רב נחמן החדשה הסוברת שמשלימים מדרבנן שנה אחת, ולכן כבר במזרח בזמן קדום (קטעי הגניזה ור"ח) נוצרה מסורת הנוסח הרווח הגורסת שרב הונא ורב נחמן אינם חולקים במשך זמן חינוך ולדעת שניהם מחנכים לשעות שנתיים ומשלימים מדרבנן שנתיים.⁹⁴

לסיכום, דעת רב נחמן היא שמחנכים לשעות שנה אחת ומשלימים מדרבנן שנתיים והמשנה עוסקת בהשלמה דרבנן. שיטת רב נחמן הוגהה בזמן קדום. הגהה זאת יצרה צורך לפרש את המשנה באופן אחר וכך נוצר החלק הראשון של הסוגיה שבו מפרשים את המשנה בדוחק לפי רב נחמן שמחנכים לשעות שנתיים קודם להשלמה מדרבנן.⁹⁵ ואילו את החלק האמוראי הקדום הסבו על הברייתא.⁹⁶ הגהה זאת ועריכת הסוגיה שבעקבותיה יצרו קשיים בסוגיה וכך כבר בזמן קדום הגיהו שוב את שיטת רב נחמן.⁹⁷

מהי הסיבה להגהת שיטת רב נחמן לשנתיים חינוך לשעות ושנה השלמה מדרבנן? הגהה זאת לא נוצרה בעקבות קושי בשיטתו, שהרי אדרבה השיטה החדשה הצריכה לפרש את המשנה בדוחק ששנתיים האמורות במשנה הן סמוך להשלמה מדבריהם והיא אף לא מתאימה לברייתא. מסתבר שמגמת עורך הסוגיה להקל בהשלמה דרבנן, ולכן הגיהו את דעת רב נחמן כדי לצמצם את זמן ההשלמה מדרבנן לשנה אחת בלבד ובעקבות זאת יצרו את החלק הראשון של הסוגיה. יש לציין, שעמדת רב נחמן בסוגיה היא חשובה, שהרי הוא בתראי והלכה כמותו (רב האי, ר"ח, הרי"ף והרמב"ם פוסקים כר' נחמן).

94 שלב נוסף במסורת הנוסח הוא התאמת הסוגיה להלכה המקובלת שתוך זמן כלפני הזמן, ולכן הוסיפו הערה בסוף הסוגיה (בתינוק משלים מדאורייתא בגיל שלוש עשרה) ובנוסח הרווח גם על רב הונא (בתינוק) ורב נחמן (בתינוק). הערה זאת יצרה בעיות פרשניות כפי שראינו ברי"ף, הרמב"ן ובעל המאור. בנוסח הרווח ההערות הללו הובילו לפרש בדוחק שכלל אין מחלוקת בין רב הונא ורב נחמן, ראו לעיל סעיף שיטות האמוראים בהשלמה דאורייתא והתאמתן להלכה המקובלת.

95 עורך הסוגיה חזק שיטה זאת והציג את הפירוש הנ"ל כפירוש הפשוט ואף הקשה מכאן על ר' יוחנן ותיירץ שהוא יפרש זאת סמוך לפרקן.

96 ניתוח זה מדגיש את הקושי בהגדרת הגרסה המקורית. מצד אחד דעת רב נחמן המקורית היא כגרסת כ"י מינכן 6 ומאידך הגרסה המקורית בדעת רב נחמן בסוגיית הבבלי הערוכה לפנינו המפרשת את דין חינוך על שעות היא גרסת הרי"ף.

97 כאמור, גרסת כ"י מינכן 6 היא הגרסה המקורית של דעת רב נחמן. אין זה מוכרח שהיא שרדה והתגלגלה לכ"י מינכן 6 וייתכן שגרסה כ"י מינכן 6 היא הגהה של נוסח הרי"ף. כאמור, נוסח הרי"ף לא מתאים לחלק השני של הסוגיה, ולכן ייתכן שהגיהו את שיטת רב נחמן כדי להתאימה רק לחלק השני שבו מפורש שיש שנתיים השלמה (אומנם גרסה זאת אינה מתאימה לחלק הראשון, אך בסוף הסוגיה המשנה והברייתא מיושבות לשיטת רב נחמן משא"כ לגרסת הרי"ף). כמו כן, לא הגיהו לגרסת הנוסח הרווח כיוון שלפיה רב הונא ורב נחמן אינם חולקים בדין חינוך. מכל מקום, גם אם גרסה זאת היא הגהה של גרסת הרי"ף לגרסת מינכן 6 היא הצליחה מבלי דעת לשחזר את שיטת רב נחמן המקורית.

האם יש דין מיוחד של שנות חינוך לחולה?

אסיים בצמצום נוסף שנמצא בסוגיית הבבלי. הסוגיה על משנת החינוך (יומא פב ע"א) פותחת:

השתא בפני שנים מחנכין להו, בפני שנה מבעיא?
אמר רב חסדא: לא קשיא; הא - בחולה, הא - בבריא.

רב חסדא מתרץ את הייתור במשנה (בפני שנה) כדין בפני עצמו המוסב על חולה. פרנצוס⁹⁸ מעיר בצדק שהבחנה זאת אין לה זכר במשנה, תוספתא, ירושלמי ובהמשך סוגיית הבבלי. בנוסף לכך, קושיית הגמ' אינה קושיה חמורה שהרי משניות רבות נוקטות ב'לא זו אף זו'. ולכן הוא מסיק שסוגיה זאת הועברה לכאן. המשנה יומא ב, א אומרת שאם שני כהנים הגיעו לתוך ארבע אמות של המזבח כדי לתרום את הדשן עורכים פייס ביניהם ולצורך הפייס הכהנים מוציאים אחת או שנים. הבבלי יומא כג ע"א אומר:

השתא שנים מוציאים, אחת מבעיא? אמר רב חסדא: לא קשיא; כאן - בבריא, כאן בחולה.

והתנאי: אחת - מוציאים, שנים - אין מוציאים, במה דברים אמורים - בבריא, אבל בחולה - אפילו שנים מוציאים, והיחידין מוציאים שנים, ואין מונין להן אלא אחת.

בסוגיה שם מובאת ברייתא המבחינה בין חולה לבריא ומסתבר שדברי רב חסדא מקורם בסוגיה שם. ההעברה של תירוצו רב חסדא לסוגייתנו מצמצמת את דין החינוך ומאפשרת לחולה להסתפק בשנה אחת של חינוך. כמובן, לא מדובר כאן בסכנה אלא חולשת הגוף המקשה עליו לצום פטרת אותו משנתיים חינוך ויכול להסתפק בשנה אחת. העברה זאת יצרה קושי בחלק הבא של הסוגיה ולהגתה הסוגיה שם. כזכור, בחלק הראשון של הסוגיה על מחלוקת האמוראים הגמ' מקשה על ר' יוחנן מהמשנה 'אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנים'. הגמ' מבארת שהמשנה מתאימה לרב הונא ורב נחמן ומתפרשת כך⁹⁹:

ענף א¹⁰⁰ (עפ"י דפוס ונציה): 'לפני שנה לדבריהן ולפני שנים לדבריהן'.

ענף ב¹⁰¹ (עפ"י מינכן 95): 'לפני שנה לדבריהם לפני שנים לדברי תורה'.

לפי ענף א הגמ' מבארת שחינוך לשעות הוא שנתיים לפני השלמה מדרבנן, ואילו לפי ר' יוחנן אין השלמה מדרבנן והמשנה קשה. הגמ' מתרצת שלפני שנה ולפני שנים הכוונה סמוך לפרקן. עיקר התירוץ הוא במילים 'סמוך לפרקן' (אין כאן הגהה אלא פירוש).

98 פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 38-39.

99 על החלוקה לענפים ראו שושטרי, שני טפסים (לעיל הערה 32), עמ' 149-151.

100 מינכן 6 (ראו לעיל הערה 84 על גרסתם ופירושה), ניו יורק JTS Rab. 218 (270 EMC) ניו יורק JTS Rab. 1623/2 (271 EMC) (דילג מחמת הדומות על 'לפני שנים לדבריהם'). הב"ח הגיה את נוסח הדפוס ל: 'לפני שנה לדבריהן ולפני שנים לדברי תורה'.

101 אוקספורד 366, מינכן 95, לונדון 400, דפוס ספרדי (דפוס גואדלחרה רמב).

גרסת ענף ב נמצאת ברש"י. הוא מפרש ש'לפני שנה' הכוונה היא לשנה שלפני השנה דהיינו שנתיים לפני השלמה מדרבנן, ולפני שנתיים דהיינו שלוש שנים לפני השלמה מדאורייתא.¹⁰² רש"י מעמיד זאת בחולה שמשלים מדרבנן רק שנה אחת ושנתיים חינוך לשעות, ולכן החינוך הוא לפני שנה מדבריהם (שנתיים) ולפני שנתיים מדברי תורה (שלוש שנים).¹⁰³ הגמ' מתרצת לר' יוחנן שצריך להגיה את המשנה¹⁰⁴ לשנה או שנים סמוך לפרקן.¹⁰⁵ עיקר התירוץ הוא בהחלפת המילה 'לפני' במילה 'או'.¹⁰⁶ ביאורו של רש"י למילים 'לפני שנה' דחוק, ובאופן פשוט הכוונה היא לאותה השנה. כמו כן, קשה להעמיד את המשנה בחולה דווקא. נראה שרש"י מפרש כך כדי לקיים את ההבחנה בין חולה לבריא לכל האמוראים. הבחנה זו בין בריא וחולה מתאימה לפי רב הונא רק להשלמה דרבנן ולא לחינוך לשעות, מכיוון שאם הבחנה זו מוסבת גם על חינוך לשעות אזי ההלכה 'בן שמונה בן תשע מחנכין אותו לשעות' אינה נכונה, שהרי חולה בן עשר מחנכין לשעות ובן אחת עשרה משלים מדרבנן.¹⁰⁷ כמו כן, אי אפשר לפרש את ההבחנה בין בריא לחולה רק על חינוך לשעות כי אם כן המילים 'בן אחת עשרה' בהלכה 'בן עשר בן אחת עשרה משלימין מדרבנן' מיותרות ודי בבן עשר, שהרי גם חולה משלים כך. בנוסף לכך, בהמשך הסוגיה מובאת ברייתא האומרת שמחנכים אותם שנה או שנים והגמ' מבארת אותה לרב הונא ורב נחמן על השלמה מדבריהם, ואם כן ההבחנה בין חולה לבריא נצרכת שם שהרי הברייתא נקטה שנה או שנים. נראה, שלכן רש"י לא מפרש לפני שנה לפני שנים סמוך לדבריהם, כיוון שחינוך לשעות הוא תמיד שנתיים. משום כך, הוא מבאר זאת כביטוי שבא ללמד על זמן ההשלמה מדבריהם בחולה שהוא רק שנה.

- 102 רש"י מפרש שלפי רב חסדא חולה מחנכים שנתיים (לפני שנה) ובריא שלוש שנים (לפני שנתיים).
 103 וכן הגרסה באו"ז. הגר"א מפרש ש'לפני שנה' הכוונה עד לפני שנה של חיוב מדאורייתא, וחולה מחנכין עד אז. ו'לפני שנים' הכוונה עד לפני שנתיים מחיוב דאורייתא, ובבריא מחנכין עד אז (לפי פירושו גורסים 'לפני שנה לפרקן לפני שנים לפרקן' ראו: ד' קמנצקי, הגהות רבנו הגר"א על תלמוד בבלי, ירושלים, עמ' 15).
 104 בכתבי היד המונח המובא בתירוץ לר' יוחנן הוא 'אימא' לבד מאוקספורד 366 שלייתא 'אימא' ודפוס ונציה הגורס 'מא' (ראו להלן הערה 106). על המונח 'אימא' ראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 27), עמ' 509: 'אימא הוא כרגיל פירוש' ובעמ' 510: 'ישנם כמה "אימא" שהם "הגהה"....'
 105 רבנו יהונתן מלונל מפרש כך: 'ובלשון משנתנו פליגי אמוראי היכי גרסינן אי שנה ושנים אי לפני שנה ולפני שנים'. פירוש זה הוא כרש"י לפיו המחלוקת היא בגרסת המשנה ו'לפני שנה ולפני שנים' היא הגרסה המתאימה רק לרב הונא ורב נחמן.
 106 בק"ג קיימברידג' T-S F1(1).34 השאלה לר' יוחנן לא קריאה, אך בתירוץ גורס כלשון המשנה 'בפני שנה', ואם כן מסתבר שגורס כענף א שהרי לפי רש"י עיקר התירוץ הוא במילה 'או'. בק"ג קיימברידג' T-S F 17.42 השאלה והתירוץ אינם קריאים. אך בברייתא שמביא רבה בר שמואל הגרסה בק"ג 'בפני שנה <...>' (בשאר העדים 'שנה או שנים' מלבד בק"ג קיימברידג' T-S F1(1).34 'בפני שנה בפני שתיים?'). בברייתא הפירוש הוא שנה ממש שהרי מקשים ממנה לרב הונא ורב נחמן, ואם כן לא יכול לפרש את הקושי מהמשנה כרש"י (רש"י על הברייתא מוגיש: 'שנה או שנים כר' יוחנן ולא תני לפני שנה ולפני שנים'). בדפוס ונציה גורס בלשון התשובה 'מא' שנה או שנים סמוך לפרקן'. גרסה זאת מתאימה לענף א ולפיה עיקר התירוץ במילים 'סמוך לפרקן'.
 107 יש ראשונים שמבארים כך ראו פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל הערה 64), עמ' 37-38.

כאמור, ההבחנה בין חולה לבריא הועברה לסוגייתנו ואף אינה מוכרחת, שהרי את לשון המשנה יש לפרש כ'לא זו אף זו'. ולכן נראה שגרסת ענף א עדיפה, ואין צורך להידחק בפירוש 'לפני שנה ולפני שתיים' בסוגיית הגמ' הדנה בשיטות האמוראים.¹⁰⁸

סיכום

במאמר בחנתי את העיצוב של הלכות עינוי הקטן והשיקולים לקביעת ההלכה. יש עדויות קדומות לכך שהיו מענים קטנים ביוהכ"פ, אולם המשנה קובעת שאין מענים את הקטנים ביוהכ"פ. ניתוח המשנה מלמד שהיא עוסקת בהיתר אכילה ושתייה בלבד ולא בשאר עינויים וכן לא מסתבר שהיא מתירה זאת משום סכנה שהרי היא מחייבת את הקטן בחינוך. בתוספת ההיתר לקטן הוא גם ברחיצה וסיכה אך לא לנעילת הסנדל. מתוך כך הסקתי ששיטת המשנה היא להחריג את עינוי יוהכ"פ משאר המערכת ההלכתית הנוהגת בקטנים ולאסור על עינוי קטנים למרות שהם מסוגלים לכך. מסתבר שהשיקול שהוביל לכך הוא האכזריות בעינוי הקטן. שיטה זאת של המשנה הורחבה בהלכה המובאת בתוספתא (ללא הנימוק המאוחר 'מפני מראית עין') גם להיתר רחיצה וסיכה אך לא לנעילת הסנדל.

התוספתא מנמקת את האיסור לנעילת הסנדל מפני מראית עין, וכך גם מבאר הבבלי את האיסור. נמצא שבתוספתא ובבבלי משתקפת השיטה המאוחרת הפותרת קטן מכלל מערכת המצוות גם אם מסוגל לכך ומאידך אוסרת על גדול להעביר אותו באיסור. לפי שיטה זאת הלכות עינוי קטן מתאימות לכללים הרגילים הנוהגים בקטן בשאר מצוות.

התלמודים דנים בדיני חינוך קטן ביוהכ"פ. הבבלי מציע שלוש שיטות אמוראים בדין חינוך. בשיטות אלה רבו הגרסאות, אך ניתוח של כלל השיטות מלמד שחילוף הגרסה העיקרי הוא בשיטת רב נחמן ששרדה בשלוש גרסאות שונות. ניתוח הגרסאות בהשוואה לסוגיה מלמד שהגהת שיטת רב נחמן אירעה בזמן קדום והשפיעה על עריכת הסוגיה כדי להתאימה לשיטה החדשה. הגהה זאת נוצרה כדי לצמצם את החינוך לשנה אחת של השלמה במקום שנתיים, ומסתבר שנעשתה במטרה לצמצם את עינוי הקטנים.

צמצום נוסף של דין החינוך נעשה ע"י העברת ההבחנה בין חולה לבריא לסוגיית חינוך. רש"י אף מרחיב הבחנה זאת לכלל שיטות האמוראים בסוגיה.

108 יש לציין, שלפי גרסת הרי"ף ברב נחמן אזי ההבחנה בין חולה לבריא היא בחינוך לשעות וההשלמה דרבנן תמיד שנה אחת. לפי גרסה זאת אין בעיה לפרש זאת סמוך לדבריהם, שהרי אפשר ששנה לחולה ושנתיים לבריא. מכל מקום, לפי רב הונא ההבחנה בין חולה לבריא אינה בחינוך לשעות.

נספח - עיון בשיטת הראשונים המתירה האכלת קטנים ביוהכ"פ

בסעיף ב הבאתי את פירוש רש"י לשאלת הבבלי יומא ע"ב 'והא מותרין לכתחלה קתני': 'שאם בא לימלך אומרים לו האכילהו ורחוץ אותו והאי שפיר ידע דהיום עשאו לו'. לפי פירוש זה הגמ' מפרשת שהברייתא מתירה לגדול לרחוץ ולסוך את הקטן, כיוון שהם חשובים להתפתחותו, ואילו נעילת הסנדל שאינה נחוצה להתפתחותו אסורה ע"י גדול אך מותרת ע"י עצמו.

כאמור, בדיון שם פירוש זה דחוק מאוד בביאור הסוגיה. מדוע רש"י ודעימיה נדחקים לפרש כך את הסוגיה? ייתכן שכדי ליישב את המקורות המתירים להאכיל את הקטן (המעשים ברבי עקיבא ושמאי), רש"י מפרש את הסוגיה כך שלמסקנה יהיה מותר לגדול להאכיל את הקטן. אולם לא נראה שזה המניע לפירוש זה, שהרי אפשר היה להעמיד את ההיתר להאכיל בקטנים ממש שיש בהם סכנה ואין ללמוד מכאן לרחיצה וסיכה.¹⁰⁹

לכן נראה להציע שרש"י העדיף לפרש כך את הברייתא (מותרין=ע"י גדול) כדי להרחיב את ההיתר לגדול להאכיל את הקטן גם לקטנים שאינם בסכנה והם ברי דעת אך לא בני חינוך. משום כך, רש"י נאלץ להתיר בדוחק גם רחיצה וסיכה ע"י גדול כיוון שנמצאים יחד בברייתא. כלומר, המניע לפירוש זה של 'מותרין' שבברייתא הוא לא קושי טקסטואלי כי אם מגמה הלכתית מחודשת של רש"י כדי שהגדולים ידאגו שהקטנים יאכלו והוא מעגן אותה בברייתא.

ברם, עדיין יש לשאול מדוע מותר להאכיל קטן שאין בו סכנה, הלא לפי פירוש זה ההיתר בסוגיה הוא ברחיצה וסיכה שהם מדרבנן?

דיון בסוגיה זאת נמצא בשאלת ר' משה בר' אברהם מפונטיזא ובתשובת ר"ת:¹¹⁰

עוד ילמדנו רבינו, כי רבו עובדי אלהים המתפרשים בטהרה ובפרישות בישראל, ואינם רוצים להאכיל את בניהם הקטנים ביה"כ אע"פ שלא הגיעו לחינוך, ועל המאכילים אומרים שהם עוברים בלאו, דכל איסורים שבתורה אמרינן להזהיר גדולים על הקטנים היכא דקא ספי ליה בידים, כדמוכח ביבמות וגם רבינו שי' פיר' בפרק אחרון דיומא בההיא דתניא תינוקות מותרין בכולם וכו'. ויש מתירין בדבר משום דקא מסיים התם כל מילי דאית ביה רבואתא לינוקא לא גזרו רבנן, ומאן דאסר סבר משם ראיא כל מילי דגזרינן ומדרבנן הוא בגדולים, אי אית ביה רבואתא לינוקא לא גזרו, אבל מידי דמדאורייתא גדול מוזהר עליו כגון אכילה להאכילו נמי מוזהר עליו מדאורייתא וכן על שתייה, ורבינו יפרנסנו מחיטי עלייה.

ר' משה מציע את נימוק האוסרים להאכיל קטנים ביוהכ"פ, כיוון שההיתר הוא רק ברחיצה וסיכה שאסורים מדרבנן ולא באכילה ושתייה שאסורים מדאורייתא.¹¹¹

109 ראו לדוגמה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 810 שבעלי השיטה במאירי האוסרת רחיצה ע"י גדול מבארים את המקורות המתירים להאכיל תינוק משום סכנה מה שאין כן ברחיצה וסיכה.

110 ספר הישר, מהדורת רוזנטל, חלק התשובות, ברלין תרנ"ח, סי' נא, עמ' 108 (השאלה); סי' נב, עמ' 111 (התשובה).

111 גילת, פרקים (לעיל הערה 10), עמ' 24 מביא את דעתם כדוגמה לשריד לשיטה הקדומה שגם

ר"ת משיב:

והשיב ר"ת ועל המאכילים קטנים שלא הגיעו לחינוך נראה היתר גמור דאמרין מדיחה אשה ידה במים ונותנת פת לבנה קטן... דלא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים לא שייך אלא בדברים שאסורים ואפשר כמו שרצים דם ותורמה אבל אכילה ושתייה אי אפשר דאע"ג דלא סכנה היא חיישינן ולא גזור ולא דמו לשרצים, וסיכה ורחיצה נמי אע"ג דאפשר כיון דרבנותא דינוקא הוא לא גזור...

ר"ת מתיר להאכיל קטנים כפי שמותר לרחוץ אותם, אך הוא מציין שההיתר להאכיל הוא כי אי אפשר ללא אכילה למרות שאין בזה סכנה! ואילו רחיצה אפשר בלעדית אך חכמים התירו כי היא מועילה להתפתחות.¹¹² הניסוח של ר"ת הוא מאלף והוא יוצר קטגוריה חדשה של היתר במצב של 'אי אפשר' (חיישינן) שאינה נובעת מסכנה ממשית! נראה לי שקטגוריה זאת היא לא רק בגלל החשש אלא נובעת מהאנושיות הפשוטה המחייבת דאגה לקטנים שיאכלו.¹¹³

קטנים חייבים בעיניו (לעיל הערה 19). ברם, אין זה נכון בשיטתם והיא נובעת מההלכה המקובלת הפוטרת קטן מאיסורים ומאידך אוסרת על גדול להאכיל אותו איסורים. הלכה זאת גרמה להם לפסוק את הפטור מעיניו לקטן רק על עצמו ולא על האכלה ע"י גדולים. בעלי עמדה מחמירה זאת מכונים בשאלת ר' משה 'עובדי אלוהים המתפרשים בטהרה ובפרישות בישראל'. וראו א' ריינר, 'רבנו תם ובני דורו: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2002, עמ' 208-211 שאין מדובר בתנועה פרושית מצפון צרפת כפי שסובר אורבך אלא בקבוצה בקרב בעלי תלמוד והלכה הנוטה להחמרה (ראב"ן 2). ריינר טוען שהם מפרשים את סוגיית יומא באופן מחודש כדי לאשש מנהג ארץ ישראל נשכח ששרד בקהילות אשכנז. ניתוח המקורות מחזק טענה זאת, שהרי איסור זה עולה מפשט התוספתא והבבלי, ורק רש"י פירש באופן מחודש את הברייתא והבבלי כך שהם מתירים לעשות ע"י גדולים. גם לפי פירושו של רש"י טוענים האוסרים שאין ההיתר חל על אכילה ושתייה. כאמור, ראשונים רבים אינם מפרשים כך את הסוגיה והם ודאי סוברים שאסור להאכיל את הקטנים אם אין בכך סכנה.

112 השוו לפסקי הרי"ד: '... באכיל' בשתייה וברחיצה, דרבנותיה היא. כדאמ' אב"י אמרה לי אם רבותיה דינוקא מיא חמימי. ולא גזור בהו רבנן'. הרי"ד מתיר גם אכילה ושתייה כי לא גזור על דבר המועיל להתפתחות. מסתבר שהוא מפרש את הסוגיה שההיתר הוא לקטן בלבד ולא גזור משום מראית עין על דבר המועיל להתפתחות. ר"ת מפרש שהסוגיה מתירה לגדול לעשות לקטן, ולכן הוא לא יכול להסתפק בתירוץ שלא גזור בדבר המועיל להתפתחות כדי להתיר להאכיל קטנים וצריך ליצור קטגוריה חדשה המתירה לגדול לעשות לקטן.

113 ר"ת מבין ראייה נוספת מבבלי עירובין מ ע"ב האוסרת לתת את יין הקידוש ביוהכ"פ לקטן משום סירכא אך אם אין סירכא מותר. ר"ת אומר שלא מדובר שם שהקטן עדיין לא קיבל את החג כי אם כך אין סירכא, אך ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים, עמ' 811. סוגיית עירובין ויחסה לאיסור ספייה נידונה בראשונים ואכמ"ל.

Some Remarks on Medieval Jewish Rationalism's Extreme Asceticism

Dov Schwartz, Bar-Ilan University

Abstract

This article traces the development of asceticism in medieval Jewish rationalism. First, it exposes the roots of asceticism in Muslim *adab* literature. Next, it analyses Maimonides' hierarchy, suggesting sexual ascetics as the basic component on which other ways are built. This development relied on passages from Aristotle's Nicomachean Ethics and *De Anima*. Finally, the article examines the hermeneutical application of medieval rational asceticism by analyzing the work of Shem Tov ibn Mayor, a late fourteenth-century philosopher who wrote a supercommentary on Abraham Ibn Ezra.

תקציר

המאמר מתאר התפתחויות אחדות בתפיסת הסגפנות בשכלתנות היהודית של ימי הביניים. בחלקו הראשון הוא מתחקה אחר שורשיה בספרות ה"אדב" המוסלמית. בחלק השני הוא בוחן את המדרג שהתרחש במיוחד בעקבות פועלו של הרמב"ם. לפי מדרג זה הפרישות המינית היא היסודית ביותר, ועליה נבנות הדרכים הסגפניות האחרות. פרישות זו הסתמכה על חלקים בספר האתיקה לניקומכוס ובספר הנפש לאריסטו. בחלק השלישי המאמר בוחן יישומים פרשניים מקיפים של התפיסות הפרישותיות שנידונו בשני החלקים הראשונים. הוא עושה זאת באמצעות פרישת הפרשנות של ר' שם טוב אבן מאיור, שפעל בשלהי המאה הארבע עשרה וכתב פירוש לפירושו של אבן עזרא לתורה.

בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן

השכלתן של ימי הביניים לא ניגש לכתבים האריסטוטליים כלוח חלק, ללא הנחות יסוד ומערכת מקדימה של אינטרסים. ההנחות והמערכת לא היו בהכרח זהות לאוריינטציה המקורית של אריסטו, וניתן לראות בהן התאמה של הפילוסוף הגדול לרוח ימי הביניים. קביעה זו תקפה במיוחד בפרשנות השכלתנית לתורת המוסר האריסטוטלית. דוגמה ל'תוספות' של השכלתן בימי הביניים היא הדגש המרכזי על רכישת ההשכלה, דהיינו הידע המדעי, כמטרה של ההתנהגות המוסרית ועיקרון של ההישארות הנצחית. אריסטו אמנם ראה בחיי העיון (*vita contemplativa*) ערך חשוב, אולם הוא לא גילה עניין בהישארות השכל. דוגמה אחרת היא התפיסה המוסרית שיש בה הטיה דטרמיניסטית מסוימת. לעיתים מזומנות סבר השכלתן של ימי הביניים, שמבנה הנוזלים של הגוף קובע גם את התכונות המוסריות של האדם ("נטייה"). להנחה זו השלכות על ההתנהגות המוסרית, שכן מדובר בדיספוזיציה שאי אפשר לשנותה גם לא בדרך התנהגותית. מבנה הלחות היא הכנה נתונה. אם יש בדיספוזיציה הזו הטיה מסוימת, אדם שירצה להתנהג באופן הנוגד אותה יצטרך להיאבק במבנה הפיזיולוגי שלו כל ימיו, גם אם יצליח במשימה שנטל על עצמו. דגשים אלה פחות הטרידו את אריסטו בהקשר של התיאוריה המוסרית. אפשר להציע הסברים שונים לשינוי בדגשים. סביר להניח שהמרכזי בהם יהיה נעוץ בסביבה של הדת המערבית, שמערכת הערכים שלה שונה מן הסביבה היוונית וההלניסטית. הדת המערבית הכניסה לדיון את האלוהות כגורם שמעבר לרכיב המאפשר את הפעילות של העולם הטבעי. היא אף יצקה את האינטרס בהישארות נצחית לשיקולים המלווים את החיים האנושיים. מבחינתה מטרת המוסר איננה מתמצה בטוב, אלא יש גורם שזהה לו או נעלה עליו והוא האלוהי.¹ גם כאשר האל הוא הטוב, הרי שגורם חדש נכנס למשוואה, והשיקולים המוסריים נעשים לעיתים שונים מהדיון האריסטוטלי. מוטיב שעניין את השכלתן של ימי הביניים היה האסקזה, כלומר הצגת הצורך של האדם השלם בהדחקה המרבית של החומריות והחיים החומריים.² האסקזה פחות עניינה את אריסטו, אולם היא התקשרה במידה רבה לאידאל האדישות וההשתוות הסטואית. החיים החומריים הפכו לחסרי עניין לנוכח האידאל הדתי. באופן אינטואיטיבי האידאל הדתי הוא העמידה בפני האלוהים וההתקרבות אליו. אידאל

1 ראו למשל: E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Notre Dame & London 1936, p. 325.

2 להלן אשתמש במונחים 'סגפנות' ו'פרישות קיצונית' כנרדפים כדי לתאר את המגמה האסקטית. לא אכנס להבחנות האפשריות שבין מונחים אלה.

כזה מחייב במישורין ובעקיפין מעבר לתחום האלוהי, שהוא כולו מופשט. מלבד זאת הדתות המערביות דבקו בהישארות נצחית של האישיות או של חלקים ממנה, שכן אם האלוהים פונה לאדם בדרך זו או אחרת הרי שהוא מעניק לו גם מנצחיותו. השכלתן של ימי הביניים הוסיף את אידאל רכישת הידע. ברגע שהתנאי לדבקות ולהישארות הוא הידיעה המדעית הרי שמטרת האדם היא רכישת מלאה של המדעים. זאת ועוד: ההנחה היסודית הייתה, שאין אפשרות לדלג על מדעים. סולם החכמות בנוי כך שעל הלומד לעלות שלב אחר שלב, ולפיכך חובה ללמוד את מכלול המדעים. הגשמת מטרה כזו מחייבת התמסרות מוחלטת ואדישות לכל פעילות המסיטה ממנה. חיי חברה ומשפחה הם מכשול להגשמת האידאל. הפרישות הכתיבה אפוא את עזיבת המסגרת, ומנגד ההתבודדות הפכה להיות אידאל חיובי.³ מלבד ההרחקה החברתית שבה הקנו לה גם ממד חיובי, בכך שהיא מאפשרת ריכוז והתמקדות במושא הלימודי ורכישת הידע. במקום אחר הצגתי את ההתפתחות השיטתית בשכלתנות הביניימית מהמוסר המאוזן ועד לתפיסה הסגפנית הקיצונית.⁴

הסגפנות ככל התפיסות המוסריות שהתקמו בספרות השכלתנית נשענת על שלושה סוגים עיקריים של מקורות. הסוג האחד הוא ספרות ה'אדב', הפתגמים הקצרים שנשאבו מן המקורות הערביים. הפתגמים נאספו בחיבורים כמו 'מבחר הפנינים'. הסוג השני הוא ספרות המוסר הפילוסופית, דהיינו מונוגרפיות פילוסופיות, שחלקן יצירות עצמאיות בתוך חיבורים פילוסופיים או אחרים וחלקן התחברו כחיבורים עצמאיים. תחילתה של ספרות המוסר הפילוסופית בשער העשירי של 'אמונות ודעות'⁵ לרב סעדיה והמשכה ב'חובות הלבבות' לר' בחיי ו'תיקון מידות הנפש' לר' שלמה אבן גבירול. ההקדמה למסכת אבות ('שמונה פרקים') אף היא מעין חיבור עצמאי המשוקע בחיבור כולל. במיוחד התבלטה הסגפנות ב'חובות הלבבות'.⁶ בשני הסוגים הללו ההיגדים הסגפניים במידה שהם קיימים הם ישירים. למשל בספר 'שערי תשובה' כתב ר' יונה גירונדי באופן ישיר על הצורך ב'שבירת התאוה הגשמית'.⁷ והסוג השלישי הוא הדיונים בסגפנות בספרות הפילוסופית הפרשנית. הספרות השיטתית כוללת בעיקר פרשנויות למקורות יוניים והלניסטיים, ובחלקה היא כוללת פירושי-על לפירושים על אריסטו.

3 ראו: מ' אידל, 'ההתבודדות כ"ריכוז" בפילוסופיה היהודית', בתוך: מ' אידל, ז' הרוי, א' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז], ירושלים תשמ"ח, א, עמ' 39-60.

4 ראו: ד' שוורץ, 'המתח בין המוסר המתון והמוסר האסקטי בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים', בתוך: א' שגיא וד' סטטמן (עורכים), בין דת למוסר, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 185-208.

5 כבר עמדו חוקרים על ההבדלים שבין השער העשירי של אמונות ודעות לבין השערים האחרים, וראו בו מעין יצירה עצמאית. ראו: א' גולדמן, 'תורתו האתית של רבנו סעדיה גאון', דעת, 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 7-28.

6 ראו למשל: A. Lazaroff, 'Bahya's Asceticism Against its Rabbinic and Islamic Background', *JJS*, 21 (1970), pp. 29-66; N. Ilan, 'Al-I'tidāl Al-Sharī'i: Another Examination of the Perception of Asceticism in the Duties of the Heart of Bahya', *REJ* 164 (2006), pp. 449-461.

7 שערי תשובה, שער ראשון, ל.

בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים

בעבודה זו אתייחס לפרישות הקיצונית, דהיינו לאותה גישה הממליצה לאדם החותר להשיג את השלמות האינטלקטואלית להתנתק מחיי החומר ולפחות להיות אדיש להם. אתמקד בתפיסות של פרישות שהתקמו בסביבה השכלתנית בימי הביניים. אינני עוסק בתפיסת ההסתפקות במועט ובהכרחי לקיום החומרי, אלא בגישות של אתוס קיצוני.

אבקש לתאר את ההקצנה בארבעה גישות או דגמים. בדגם האחד ההתגבשות של הספרות התיאולוגית והפילוסופית הדתית יצרה דחייה מוחלטת של החומריות. בדגם השני עליית השכלתנות יצרה דחייה של פעילות שיש בה מעורבות עמוקה בחומריות, ובמיוחד המגע הכולל תזונה ומין. בדגם השלישי הדחייה התמקדה בפעילות המינית. דגם זה הופיע בעקבות פולמוס עם האסלאם והתגבש למהלך שכלתני בפני עצמו. הדגם האחרון מציין דחייה של החומריות כמו בדגם הראשון, דהיינו דחייה הכוללת. אולם הפעם הדחייה היא מפורטת, וכוללת את התחומים השונים שבהם באה לידי ביטוי הסגפנות.

(א) דחייה כוללת

תפיסת הישארות הנפש שהדת המערבית טיפחה והפכה אותה לנושא דיון חשוב הקרינה גם על הפרישות.⁸ והדבר מובן. הרי תפיסה כזו יוצרת קוטביות: מצד אחד היא הופכת את החיים החומריים לחסרי ערך, שכן מהו הקטע מול הנצח. מצד שני ההתנהגות האנושית בעולם החומרי היא הקובעת את חיי הנצח. כל הרף עין בעולם הזה קובע נצח בעולם ההישארות. החשבונאות האלוהית על החטאים, בין שהיא אקטיבית ויורדת לפרטים ובין שהיא פסיבית ותלויה בחוקים קוסמיים מקדימים, הופכת את החיים החומריים למסוכנים ולגורמים של הידרדרות ומפלה. גישה כזו הופכת את חיי החומר לא רק לשפלים בערכם אלא גם למכשול בפני חיי הנצח. המרחק משיקולים אלה לפרישות קיצונית הוא קצר.

תמצית

תפיסת כזו רווחת בספרות ה'אדב' המושרשת בפרישות הקיצונית.⁹ סופרי הסוגה התאמצו לקפל השקפות ערוכות במשפט או שניים. תפיסת ההישארות הנצחית ההופכת את חיי העולם הזה לחולפים ולחסרי ערך נדחסת לתוך פתגמים תמציתיים. וכך כתב בעל מבחר הפנינים: 'ואמר הטורח בבקשת החכמה והמוסר טורד מקנות העוונות והעברות, ומביא האדם למאוס בעולם כלה ולאהוב עולם קיים'.¹⁰ לפי זה מטרת המוסר היא להגיע להישארות נצחית, ולשם כך יש צורך למאוס בעולם החומרי. הווי אומר שהמוסר שוב איננו תחום הכולל גופי ידע פרקטיים אלא הוא מציין הנהגת

8 ראו באופן כללי: J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970.

9 ראו למשל: I. Alon, *Socrates in Medieval Arabic Literature*, Leiden & Jerusalem 1991, pp. 90-91.

10 מבחר הפנינים עם פירוש קדמון וביאור אור הפנינים, הוצאת ש' מדר, ירושלים תשע"א, עמ' יח.

פרישות. המוטיב של מאיסת העולם בחומרי מתבטא גם באמרה זו: 'ואמר, די בנסיונות מוסר, ובתהפוכות הימים תוכחת, ובמידות מי שתדע עמו ידיעה'.¹¹ החיים החומריים מספקים תוכחה לחכם. הסגפנות כמאסה בעולם לנוכח ההישארות הנצחית מופיעה גם בקובץ שהתחבר כנראה במאה החמש עשרה, 'פניני המליצות'. שם נכתב, כי 'הפרישות – שלא תבקשו העובר והאובד / ושלא תעזבו העומד'.¹² אלה הן דוגמאות בלבד למוטיב האסקטי בעקבות האמונה בנצחיות. הספרות השכלתנית השיטתית החל מן המאה השתים עשרה עסקה בפרישות שנבעה לא רק מההישארות הנצחית והמאסה בעולם החומר אלא גם מההתמסרות לידיעה, שכאמור איננה מאפשרת את החיים השגורתיים. נראה שהמבע הנאמן ביותר לפרישות המתחייבת מ'ציור המושכלות' נמצא בדבריו של הרמב"ם בחיבור שנועד לרבים: 'כי המושכל הראשון יצייר שחורבן הנפש בתיקון הגוף, ותיקון הנפש בחורבן הגוף'.¹³ סולם החכמות, שעמדנו עליו לעיל, מחייב את ההתמסרות לרכישת המושכלות, וזו מחייבת את הפרישות. מכאן ואילך הפתגמים של ה'אדב' תורגמו לכדי גישות שיטתיות, שהתנסחו בהגות השכלתנית במיוחד במהלך שלוש מאות השנים עד לגירוש ספרד.

השגת האושר

דיונים מקבילים לדיוני ה'אדב' במאיסת החומר הופיעו בספרות השכלתנית. ר' יצחק עראמה קישר את הפרישות לליבה של שאלת ההישארות לאחר המוות. דהיינו הוא קשר את השיקולים של הדיון התיאולוגי בהישארות להתנתקות מחיי החומר. הוא הציג גישה מעניינת, שלפיה הפרישות הקיצונית היא כביכול מובנת מאליה, הנחה אינטואיטיבית. השאלה של עראמה הייתה, מהי הדיספוזיציה להישארות הנפש לאור העובדה שהגוף מתפרק. על מהות הנפש וטיב הישארותה כתב עראמה:

והנה להיות הענין כאשר נתישב, מהיות הכרת התכלית והתועלת בפעולות הכרחי לשיתנועע האדם אליהם, היה מהשתדלות החוקר לחקור על מהות האושר ולשבח ענינו ולפרסמו לשומו לנס נכר¹⁴ ומבואר לכל, יראו רבים

11 שם, עמ' רכו.

12 נדפס בתוך "דודון, אוצר המשלים והפתגמים, ירושלים תשל"ט, עמ' 150, סעיף 2472.

13 'הקדמה למשנה', בתוך: "שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים תשנ"ב, עמ' נז. באותו חיבור, בהקדמה למסכת אבות, הציג הרמב"ם דרך מאוזנת, שלפיה דרך האמצע היא ההדרכה המוסרית הראויה (ראו לעיל הערה 4). על פרשנויות אחרות לתורת המוסר של הרמב"ם ראו למשל: H. A. Davidson, 'Maimonides' "Shemonah Peraqim" and Alfarabi's "Fuṣūl Al-Madani", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 (1963), pp. 33-50; R. L. Weiss, *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago & London 1991; א' רביצקי, 'דרך האמצע ודרך הפרישות: אחידותה של האתיקה המימונית', תרביץ, עט (תשע"א), עמ' 439-469.

14 כלומר להעלותו על נס, לפרסם אותו. על האושר בהגות היהודית בימי הביניים ראו למשל: H. Tirosh-Samuelson, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-Being*, Cincinnati 2003.

וישתדלו בכל עוז להשגתו... אבל מה יועיל ההשתדלות בהכרת האושר והחריצות בהודעת ההצלחה, כאשר היה העקר חסר מצירורו ונעלם מדעתנו. והוא במה שנסתר ונעלם מנגד עינינו ושכלנו, עקר מהות ומציאות העצם הנושא לזאת ההצלחה,¹⁵ כי הגוף הנראה לעינים, הנו לעינינו נכרת ונפסד והוא לקברות יובל, והנפש המושכלת אשר שמוה תורה נביאים וכתובים וכל חכמי לב במאמינים לנושא קיים ונאמן אל זה הענין הנפלא, מי יתן איפה ונדע מה היא לו,¹⁶ ואם היא כדאי להשאר אחרי הגוף לעת ההיא... ונשאר מהות הנפש פורח באור,¹⁷ והתכלית למציאותינו מוסכל ממנו, והתועלת בכשרון המעשים מסופק מאד. וישאר האיש הנלבב משתומם על מציאותו / משתאה מחריש¹⁸ על תכליתו / מתעצל טומן יד ומתרפה במלאכתו¹⁹ / כי לא ידע מה אחריתו / וכמו שאמר איוב בתומתו / תם אני לא אדע נפשי אמאס חיי (איוב ט, כא), ירצה שעם שהוא אינו נעקש דרכים נפסד התאוות, אבל מטבעו להלך בתמימות לקראת הצלחתו, הנה סכלותו באמתת מהות נפשו הנושאת לזאת ההצלחה, תחייב להחליש לו התשוקה המחוייבת להשגת החיים האמתיים. והוא אומר אמאס חיי, כי ההתרשלות ממה שראוי שיאהב יורה על המיאוס בו. ואין ספק כי זהו פתח פתוח והתר רצועה לכל עושי רשעה, ונמצא האדם כדגי הים,²⁰ בלתי קיימי המציאות לא בעולם הזה ולא בעולם הבא.²¹

עראמה הטיל שורה של ספקות בתפיסה הפילוסופית. בסופו של דבר הכריע כגישה הטוענת, כי ההכנה של השכל מתעצמת והופכת לישות נבדלת הנשארת לאחר המוות, וקבע לקיום התורה והמצוות מקום חשוב בהשגת ההישארות. ראוי להתבונן בטיעון שהציג עראמה בפסקה שהבאנו. הוא טען שהמיאוס בתאוות ובחיי החומר הוא אינטואיטיבי. כלומר גם ללא ידע כלל במהות הנפש ובקורותיה לאחר המוות אדם מבין שהשגת ההצלחה תובעת התנתקות מחומריות. עראמה סבר שזהו מעין ידע טבעי, שאיננו צריך לימוד ורכישה. ברור לכל אדם שהשגת מטרות נעלות מחייבת מאיסה בחומר. אולם העובדה שאין הוא מכיר את מבנה הנפש ואת טיב הישארותה היא המתסכלת והמאיימת להכשיל את האדם. הנחה אינטואיטיבית זו מלווה את עראמה גם בדיונים אחרים ב"עקידת יצחק", והיא הולמת את רוח הגותו באופן כללי, דהיינו הקרבה למיסטיקה. מה שברור הוא, שמעלת הנפש והישארותה הן מקור לפרישות קיצונית.

- 15 כלומר ההישארות. השימוש במהות ומציאות ביחס לדיספוזיציה של הנפש לאחר המוות מלמדת כמדומה על החשיבות של הסוגיה בעיניו של עראמה. שאלת המהות והמציאות היא כבדת משקל, והיא מתייחסת בדרך כלל לייחוס התואר 'מציאות' לאלוהים.
- 16 על פי שמות לב א, כג. הלשון אופיינית לדיונים לא מעטים אצל הרלב"ג שבהם ציין סוגיות שהגיעו לכאורה למבוי סתום.
- 17 ראו משנת כתובות יג, ז.
- 18 על פי בראשית כד, כא.
- 19 על פי משלי יח, ט.
- 20 על פי חבקוק א, יד.
- 21 עקידת יצחק, בראשית, השער השישי, לבוב תרכ"ח, דפים סג ע"ב – סד ע"א. ראו ש' הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים תשט"ז, עמ' 141.

עד כה עסקנו בפרישות הכללית, שכללה צמצום מרבי של מגע עם העולם החומרי. העמדת החיים החומריים מול החיים הנצחיים כללה את החומריות בכללה. לעומת זאת השימוש של השכלתנות בימי הביניים בדברים המיוסדים על אריסטו בדבר 'חוש המישוש' מיקד את הדיון בפעילות של תזונה ומין.

(ב) מדרג

תפיסה סגפנית שורשית נתלתה באריסטו. על אף שהמוסר האריסטוטלי איננו תומך בפרישות קיצונית השכלתנים ראו בהתבטאויות אקראיות ומקוטעות של הפילוסוף הגדול משנה ערוכה ומורה דרך. במובלע, שכלתני ימי הביניים סברו שיש ממד גלוי לאריסטו וממד סמוי. הממד הגלוי של מוסר מאוזן מיועד לציבור הרחב, בעוד שהממד הסמוי של הפרישות הקיצונית מיועד לשלמים. הפרישות הקיצונית שיוחסה לאריסטו התפרשה בשלב הראשון על הטעם והמגע ובשלב השני התייחסה באופן ספציפי לפרישות המינית.

מפרישות לפרישות מינית

הרמב"ם נדרש לסגפנות בכתביו השונים כפי שראינו לעיל, ועורר שורה של פרשנויות לגישתו המוסרית. אולם הדיון שהטביע חותמו על הספרות השכלתנית היהודית בשלהי ימי הביניים היה בפרפרזה על דברי אריסטו באתיקה לניקומכוס. שלמה פינס כתב במאמר הנודע 'המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים' על המקורות האריסטוטליים:

מובאה מספר המידות, שיש עניין בה גם מבחינת ציור דמותו של אריסטו בעיני הרמב"ם... ה"מורה" מביא פעמים אחדות (ב, לו, מ; ג, ח, מט) משמו של אריסטו, שחוש המישוש הוא 'חרפה לנו'. מובאה זו בא (!) לחזק את השקפתו האישית, כנראה, של הרמב"ם; בתורת פילוסוף, אף כי לא בתורת מורה הלכה, נטה לאסקטיות.²²

אריסטו התייחס באתיקה 1118b2-3 לחוש המתאפיין בתאוה (ἐπιθυμία), והגורם לאדם לחוסר שליטה עצמית, לפריצות או חרפה (ἀκολασία).²³ הוא טען, שאלה מגונות מפני שהן אינן מאפיינות את האדם כאדם אלא כבעל חיים. אריסטו ציין שם כפעילות של איבוד שליטה עצמית את האכילה, השתייה והמשגל. התרגומים של ימי הביניים המירו את 'החוש המתאפיין לפריצות' ב'חוש המישוש'. ואכן הרמב"ם במורה הנבוכים ב, לו ובג, ח ציין מאכל, משתה ומשגל כביטוי של 'החוש הממשש'.²⁴

22 ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 108. לציון הביבליוגרפיה בסוגיה זו ראו בתרגומו של מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג, א, עמ' 387 הערה 22.

23 לעיתים מונח זה משמש כהפיכו של σωφροσύνη. תודתי לפרופ' יוחנן גליקר על סיועו.

24 ראו עבודתו החלוצית של S. Horowitz, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Breslau 1898.

הקריאה של העולם הדתי החליפה את הפריצות ב'חוש המישוש'. כלומר השמרנות ואף הנטייה לסגפנות המינית של הדת המערבית הניעו את הפילוסופים והתיאולוגים לקרוא את הטקסט בהוראה המצומצמת שלו, כזו שיש בה דגש מיוחד על ההיבט המיני. כלומר ההוגים יצרו מדרג שבו ההידרשות המינית היא השפלה ביותר, וזאת על אף שהם ציינו במפורש שאריסטו כלל בחוש המישוש גם את תאוות האכילה, דהיינו את ההזנה.

אצל הרמב"ם התחוללה תנועה של התמקדות בפרישות המינית בעקבות הוויכוח עם האסלאם. באופן טבעי התמקד הוויכוח בסוגיית הנבואה, שכן זו הייתה הטענה של מוחמד.²⁵ במורה ב, מ ציין הרמב"ם במפורש את התאווה המינית כדרגה השפלה של חוש המישוש. לדידו נבואתו של מוחמד נדחתה על רקע תאוותו המינית בשל נשיו הרבות. כך קבע הרמב"ם במפורש במורה ב, מ:

ונשאר שתדע אם אומרה הוא השלם אשר נאמרה לו בנבואה או הוא איש מתפאר במאמרים ההם, וגנבם מאחרים. ואופן בחינתו הוא – בחינת שלמות האיש ההוא לחקור ולדעת פעולותיו ולהסתכל במידותיו. והגדול שבמופתך – הנחת התענוגים הגופיים ובזותם – שזאת תחילת מדרגות אנשי החכמה, כל שכן הנביאים, וכל שכן החוש אשר הוא חרפה לנו, כמו שזכר אריסטו, וכל שכן מיאוס המשגל ממנו.

הערך הפולמוסי של טענה זו היה שרוי במחלוקת. ר' יוסף אלבו ציין, כי אין די בטענה לקבוע את עליונות הדת, אולם הוא ציין אותה כתנא דמסייע.²⁶ מבחינת הפרישות הקיצונית ציין הרמב"ם בדבריו אלה מדרג משולש: (א) הנאות גופניות; (ב) הנאות שבמגע; (ג) המיניות. היחס שבין כל שלב צוין בידי המתרגם ר' שמואל אבן תיבון כארגומנטציה אחידה של 'כל שכן', לאמור קל וחומר. מתרגמים אחרים לא שמרו על תבנית כזו. במורה ג, מט אמנם מוזכרת גם האכילה אך ההקשר מתייחס למין.

הרמב"ם עיצב את הקריאה בדברים אלה של אריסטו באתיקה, והמדרג נוצק לשכלתנות היהודית בשלהי ימי הביניים. הדוגמאות לכך רבות, ואציין רק שתיים, הכורכות את חוש המישוש עם ה"חרפה". ר' ידעיה הפניני חיבר בצעירותו בשלהי המאה השלוש עשרה את 'כתב התנצלות' בתגובה להאשמת חכמי פרוכנס באלגוריוזציה של הטקסטים המקודשים. אמנם האלגוריות אפיינו את דרשותיו של ר' לוי בן אברהם כפי שהראה בזמנו הלקין,²⁷ אולם ידעיה טען, כי האשמות אלה מוטעות מעיקרן. עם זאת ציין פרשנות אלגורית אחת:

25 יחסו של הרמב"ם לאסלאם נדון לא מעט במחקר. ראו למשל: א' שלוסברג, 'יחסו של הרמב"ם אל האסלאם', פעמים 42 (תש"ן), עמ' 38-60.

26 ספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק כד, מהדורת י' הוויק, פילדלפיה תש"ו, א, עמ' 193.

27 ראו למשל א"ש הלקין, 'החרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 35-55;

A. S. Halkin, 'Yedaiah Bedershi's Apology', A Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA & London 1967, pp. 165-184

ויקרא מקרנו שאחד מחשובי החברין] בארץ ההיא אשר עליה התרעומת הביא בדבריו מאמר נמצא לחכמים ז"ל בתלמוד וזה נסח המאמר:²⁸
 רבי בנאה הוה מציין מערתה דרבנן כי מטא למערתה דאברהם אבינו אשכחיה אליעזר עבד אברהם דקאי קמי בבא. אמר ליה מאי קא עביד אברהם, אמר ליה גאני בכנפיה דשרה וקא מעיינא ליה ברישיה. א"ל זיל אימא ליה בנאה קאי אבבא, אמר ליה ליעול וליתי, מידע ידיע דיצר הרע בהאי עלמא לא שליט. עאל ציין ונפיק.²⁹
 מצא האלהים את עון כלנו,³⁰ ועמד זה ודרש שזה המאמר בודאי יש לו סוד וצריך פירושו], כי לא יתכן להאמין שהאבות הקדושים במערת המכפלה או בבית עולמים בצרור חייהם ינהגו אלו המנהגים הפחותים ההכרחיים לנו בעולם הזה מן המאכל והמשתה, וכל שכן חברת הנשים אשר היא חרפה לנו ביחוד יותר מכל מושגי חוש המשוש אשר עליו התיחסה חרפת האדם, ועל כן נראה לו שאותו המאמר כלו משל.³¹

הפירוש האלגורי נסב באופן טבעי על מעלתו של השכל ומעלתה של רכישת הידיעה. ידיעה ציין שהחרפה הגדולה היא התאוה המינית, שהיא בתחתית של ההיררכיה. המושא הפסול ביותר של המגע היא האשה. כך אף ציין ר' יצחק אברבנאל במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, כשפירט בהרחבה את תכונותיו של מלך המשיח:

התואר והתנאי הרביעי שימצא במלך המשיח הוא, היותו כובש את יצרו,³² ונבדל ונפרש מכל תאוות הגשמיות, ולכן רוב כלל השתמשותו בכחותיו הנפשיות, לפי שלא יטה אל ההנאות הגשמיות, וידוע שמחמשת החושים היותר גס וחוטא שבהם, הוא חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו, ולכן נפלו בו אזהרות העריות כולם. ואחריו חוש הטעם שהוא גם כן משוש מה, אבל מיוחד בדברים הנטעמים, וזה גם כן עב וגס מאד ובו נפלו אזהרות המאכלות האסורות ויין נסך ושאר הדברים, ושני החושים האלה אין ספק, שהיו כלל הנביאים וגם החכמים השלמים מרוחקים מהם, לגסותם וחרפתם כי רבה היא,³³ ולכן לא יוחסו דבר מאלה בספרי הקדש לאלוה יתברך חלילה כמו שזכר הרב המורה.³⁴

אברבנאל עסק רבות בתקופת ימות המשיח, שהיא המבוא לעידן המשיחי הסופי.³⁵ בדבריו הוא חילק בין 'מישוש' לבין 'מישוש מה'. הוא קבע במפורש, שחוש המישוש בסתם הוא הפעילות המינית. לפיכך החומרה של איסורי עריות היא גדולה יותר מאשר

- 28 ראו: ח' קרייסל (עורך), לויית חן לר' לוי בן אברהם: איכות הנבואה וסודות התורה, באר שבע תשס"ז, עמ' 665. פירוש זה מופיע במקומות נוספים בכתבי לוי כפי שציין קרייסל בהערה שם.
- 29 בבא בתרא נח ע"א.
- 30 על פי ישעיה נג, ו.
- 31 כתב התנצלות, בתוך שו"ת הרשב"א א, תיח. נדפס בתוך: 'אלבויס, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 197.
- 32 על פי משנת אבות ד, א ועוד.
- 33 על פי אסתר א, כ.
- 34 פירוש אברבנאל לישעיה יא, ב, נדפס בתוך פירוש לנביאים אחרונים, ירושלים תשל"ט, עמ' צ; ובשינויים קלים גם במשמע ישועה, מבשר שלישי, נבואה ב, תל אביב תש"ך, עמ' תמא.
- 35 ראו למשל: ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית במי הביניים, רמת גן תשס"ו, עמ' 230-242.

מאכלות אסורים שהם באיסור לאו בלבד ללא מיתה. נקל להבין שהמשיח איננו משתקע בחומריות.

שורשי הקריאה המדרגית

כיצד קראו ההוגים את דברי אריסטו באופן כזה שנוצר מדרג, ובו הפרישות המינית היא המרכיב העיקרי או הגס והשפל ביותר של המגע? תשובה לגיטימית תהיה, שמאחר שההתמסרות לחוכמה דורשת את מלוא תודעתו של האדם, ומאחר שהמיניות נתפסה כפיתוי וכמכשול הגדול ביותר, אזי הקריאה באריסטו הייתה בהתאם. כזכור הרקע הדתי של ההוגים היה אף הוא בעל משקל.

למעשה הדגש על המיניות הופיע כבר בקרב פרשניו המוקדמים של אריסטו. דבריו של אריסטו התמקדו בפרופיל האנושי של האדם, ובמה שמקשר אותו לחיה או מבדיל אותו ממנה. הוא לא כינה בפסקה של 1118b1-2 את חוש המישוש בשמו, אלא ציין שהוא החוש המתקשר לחרפה (*αἰσθήσεων καθ' ἣν ἡ ἀκολασία*). התרגום העברי של ר' מאיר אלגואדש שנעשה במאה החמש עשרה ציין במפורש את 'חוש המישוש':

כי הוא חוש המישוש³⁶ יראה באמת מצד היורש שראוי להרחיקו.³⁷ שהוא אינו מצד היותנו אדם (*ἄνθρωπος*) כ"א [כי אם] הבהמות, ולשמוח באלה ויותר לאהב אותם דבר בהמי.³⁸

מינוח זה ננקט כבר בידי הוגים כמו הרמב"ם ואבן רשד, ומן הסתם הסתמך על התרגומים לערבית של האתיקה לניקומכוס. חוש המישוש תואר באתיקה 1118b1 ככולל (*κοινός*) מסיבות אחדות: המגע מורכב מהחושים כולם, החוש נמצא בכל בעלי החיים, והוא הבסיסי והיסודי מכל שאר החושים כמו שהדם נתפס כגורם כולל.³⁹ על כן הוא נתפס כבסיס של החומריות. אבן רשד פירש את דברי אריסטו בביאורו האמצעי כדלהלן:

והיותר כולל שבחושים, רצוני הנמצאים לכל הבעלי חיים, הוא החוש אשר יהיה בו רבוי התאוה. ובאמת מה שאנו רואים שזה החוש חרפה עלינו אחר שהיה

36 נראה שבמקור *sensus tactus* ("אלחאסה אללאמסה"). והוא תרגום של αφή, מונח שאריסטו כאמור לא השתמש בו במקום זה.

37 כנראה *opprobriosus* ("עאר").

38 ספר המדות לאריסטוטליס, למברג 1867, דף כט ע"ב.

39 ראו למשל: R. Sorabji, 'Aristotle on Demarcating the Five Senses', J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle: Psychology & Aesthetics*, London 1979, p. 86; C. C. W. Taylor (tr. & ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Books II–IV, Oxford 2006, p. 198.

אינו לנו מצד מה שאנחנו אדם אבל מצד מה שאנחנו בעלי חיים. והנטייה אל אלו המוחשות ועוצם האהבה להם אמנם היא מדרך הצבועים.⁴⁰

כבר אספאסיוס, הפרשן הפריפטטי בן המאה השנייה לספירה, הקשה על דברי אריסטו מהעובדה שפריצות היא תכונה אנושית. הוא השיב, שהפריצות היא מטפורה לפעילות מינית מוגברת, ועל כן השווה אריסטו את האדם לבעלי החיים.⁴¹ כמדומה שההפנמה בעולם הדתי הושפעה גם מגורם טרמינולוגי מובהק, דהיינו מלשון תרגומי הדיון על חוש המישוש שב'על הנפש' (*De Anima*). בדיון זה התייחס אריסטו פעמים אחדות ובהקשרים שונים למגע הבשר. בכתבי הקודש של הדתות ה'בשר' התקשר למיניות, ובמיוחד 'בשר אחד' (בראשית ב, כד).⁴² אף בספרות הרבנית רווחים ביטויים של בשר בזיקה מינית כמו 'קירוב בשר' (משנה קידושין ד, יב).⁴³ אחד הדיונים המרכזיים של אריסטו הוא האם הבשר הוא כלי החישה. הדיון שפתח את הסעיף האחד עשר בספר השני של 'על הנפש' עסק בשאלה האם חוש המישוש הוא אחד או שמא יש רבים, וכן בשאלת התווך או בלשון ימי הביניים ה'הכנה' של פעולת המישוש, לאמור האם יש לו איבר חישה חיצוני או שמא המגע הוא אמצעי בלבד. וכך תרגם את ההתחבטות השנייה ר' זרחיה חן, 'אבל [ה]חוש המישוש אם הוא בבשר או במה שזולת זה ממה שדומה לו <או> לא'.⁴⁴ וכך פירש דברים אלה אבן רשד בביאור האמצעי על ספר הנפש:

ולזה הנה יסופק אם חוש המשוש בבשר⁴⁵ ומה שהוא דומה לבשר בבעל חיים אשר אין לו בשר, או הבשר בדרך אמצעי והחושים אשר אחריו יותר מאחד.⁴⁶

כלומר השאלה היא האם מגע הבשר יוצר את התחושה ללא תווך כלשהו, או שמא מגע הבשר הוא התווך ואיבר החישה הוא בעצם הלב. הפרשנים לאבן רשד, לאמור כותבי הסופרקומנטרים, ניסחו את ההתחבטות בדרכים שונות ולעיתים אף מדויקות יותר. נעיין בפירושו המיוחס לר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב ואפשר שנכתב בידי תלמידו:

- 40 הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לאריסטו בתרגום שמואל בן יהודה, מהדורת א"ז ברמן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 138-139, שו' 562-558.
- 41 Aspasius, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, tr. By D. Konstan, London & New York 2006, p. 92.
- 42 ראו למשל: S. Aaron Son, 'Implications of Paul's 'One Flesh' Concept for His Understanding of the Nature of Man', *Bulletin for Biblical Research* 11 (2001), pp. 107-122. מועיל הוא הערך 'בשר' בתוך: G. Johannes Botterweck, H. Ringgren & H-J Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, II, Grand Rapids, Michigan 1975, pp. 317-331.
- 43 ראו למשל: ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגם ע' אופיר, תל אביב תשנ"ט.
- 44 G. Bos (ed.), *Aristotle's De Anima Translated into Hebrew by Zerahya ben Isaac ben Shealtiel Hen*, Leiden, New York & Köln 1994, p. 103, ls. 579-580.
- 45 במקור לחם.
- 46 הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו בתרגום משה אבן תבון, מהדורת א"א עברי, ירושלים תשס"ג, עמ' 78, שו' 8-7.

'ולזה הנה יסופק בו' – יר[צה] אם הממושש יהיו יותר מא[חד], הנה הבשר לא יהיה כלי לזה החוש, אבל היה אמצעי, ויהיה יחס הבשר לזה החוש היחס שיש לאויר עם הריאות, וזה כי הריאות אינו כליל חושני[ם] האלו היה כן א"א [אי אפשר] שישגי אלא חוש א[חד], וזה כי כמו שהפועלים המלאכותיים א"א שיעשו פעולות בכלי א[חד] אבל בכלים מתחלפין[ם], כי התופר לא יתפור בקולמוס ולא הכותב במחט, וכן הענין בענייני[ם] הטבעיים. והנה אם חוש הממושש יהיה יותר מא[חד] א"א שיהיה הכלי שלהם א[חד], והוא הבשר, כמו שא"א שיהיה כלי שאר החושני[ם] האויר, אבל כמו שהאויר הוא אמצעי לשאר החושני[ם] כן 'הבשר הוא אמצעי' כו'.

'אם הבשר בדרך אמצעי והחושני[ם] אשר אחריו' – יר[צה] כי החוש הריאות אינו אחר העין אלא בעין, וחוש השמע אינו אחר האוזן אלא באוזן, וזה שהבת העין הוא כלי לחוש הריאות והאוזן הוא כלי לחוש השמע, והחוש הוא צורת הכלי, א"כ יחוייב שתהיה בבעל חצר, ר"ל כשותף לו, אבל הבשר אחד שאינו כלי לחוש הממושש לא החוש שנשוא בו אלא אחריו. ולז"א [ולזה אמר] 'והחושנים אשר אחריו'.⁴⁷

למעשה אריסטו לא היה עקיב בשאלת איבר החישה של חוש המישוש, דהיינו מגע וטעם. מצד אחד טען שהבשר הוא האמצעי של החישה, וכי אין תיווך בין החוש לבין המוחש, ומצד שני טען שאיבר החישה הוא הלב או סביבו, ואז יש תווך גם בחישה.⁴⁸ מכל מקום הדיון שהשגיר אריסטו קישר את המישוש מבחינה טרמינולוגית ל'בשר'. נעייך בטיעון שהעלה אריסטו:

אמנם אם המרגיש מבפנים או לא, אבל תחלת מה שיראה, כלומר הבשר,⁴⁹ יחשב כי אותו הראיה אינו שום דבר בראיה עליו, כלומר שהחוש יהיה בעת שיחוש. כי אתה עתה אם תקח על דרך משל קרום והלבשתו, המשל הוא על משל אחד יתחיל החוש מיד עת שימשש, עם שהוא מן המבואר שהמרגיש אינו הוא באלו הענינים. ואם יהיה מן הבשר בו, היה מגיע לחוש יותר מהרה גם כן.⁵⁰

בביאור האמצעי על ספר הנפש הציג אבן רשד את ההתחבטות של אריסטו לגבי מעמדו של ה'בשר', כלומר טיבו של איבר החישה:

ואולם המאמר בשהבשר הוא כלי החוש הזה ושהוא מפני זה אחד, בראיית מה שיראה מהיות הבשר כאשר הונח עליו הממושש נרגיש בו, הנה אין הראיה הזאת דבר, כי אתה אם לקחת כיסוי מעור או זולתו והלבשת הבשר בו הנה הוא על דמיון אחד תמצא חוש הממושש נשאר בעינו, על שהוא מן הנראה שהוא אינו אותו הכיסוי. וכאשר היה הדבר כן אינו רחוק שיהיה זה ענין הבשר, אבל יהיה בזה הענין נוסף, ר"ל בענין השתנותו מן הממושש, להיותו מתדבק בחוש, ר"ל

47 פירוש על הביאור האמצעי לספר הנפש, כ"י פריס 967, דף 139א-ב.

48 ראו: T. K. Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge 1997, pp. 199-200.

49 "σάρξ"

50 ספר הנפש, מהדורת בוס, עמ' 104, שו' 590-595.

כי הגעת החוש באמצעות הבשר יהיה יותר מהיר מהגעתו באמצעות הכיסוי המונח על הבשר, מפני כי הבשר מדובק בחוש וזה מתפרד.⁵¹

כלומר אם נשים כיסוי על האיבר החש עדיין המגע יורגש, ומכאן ש'בשר' איננו איבר החישה. במקום אחר טען אבן רשד שחוש המישוש כמו גם חוש הטעם אינם נזקקים לאמצעי, דהיינו לתווך.⁵² הוא כתב מפורשות, כי 'כלי המשוש הוא הבשר'.⁵³ הנה כי כן, בדרכי טיעון שונות התקשר ה'בשר' למישוש, והמגע של הבשר במישוש הפך להיות בלתי אמצעי. הדיון הטכני העניק את הבסיס הלשוני לתפיסה האסקטית. וכפי שציין תומס איש אקווינו בפירושו לספר הנפש, הבשר מאוחד באופן טבעי עם המגע.⁵⁴ אפשר שאלה השורשים לפרישות המינית, שנתפסה בספרות השכלתנית כתנאי כמעט הכרחי לשלמות אינטלקטואלית. ודאי, מדובר בהשערה בלבד, השערה המתייחסת לאקלים תרבותי היונק גם מהסגנון והלשון. אולם היא יכולה להסביר לא מעט מהחשיבה האנלוגית והאסתטית, המאפשרת הצצה לעולם המדומיין של ההוגה בימי הביניים.

(ג) התפרטות

החל משלהי המאה השלוש עשרה עברה הסגפנות תהליך של סיווג ומיון. תהליך זה התקשר בפריחתה של האלגוריה הפילוסופית. התעצמות הפרשנות האלגורית הפילוסופית הופיעה במקביל להסתעפות הדיונים הפילוסופים הטכניים בעיקר כפרשנות לדיוניו של אבן רשד. התפתחות מקבילה נוספת הופיעה בעיקר במצרים בקרב משפחת הרמב"ם, שהפנימה את הפרישות הצופית. חוגים פילוסופיים בספרד, בפרובנס ובביזנטיון ניסחו תפיסות פרישותיות קיצוניות באופן מסודר כפרשנות למקרא ולאגדה. החלו להופיע דיונים מפורטים על המאבק שבין החומר לרוח, שנאת נשים, פרישות חברתית והוקעת החומר.⁵⁵ תנופה רעיונית זו החלה פחות או יותר עם דמותו של ר' לוי בן אברהם,⁵⁶ והיא התרחבה

51 הביאור האמצעי לספר הנפש, מהדורת עברי, עמ' 79, שו' 22-28.

52 ראו: קצור ספר החוש והמוחש לאבן רשד, מהדורת צ' בלומברג, קמברידג', מסצ'וסטס 1954, עמ' 4 שו' 4.

53 שם, עמ' 5 שו' 13.

54 הפירוש לפסקה a6-16423. נדפס בתוך: R. Pasnau (ed.), *Thomas Aquinas, A Commentary on Aristotle's De Anima*, New Haven & London 1999, p. 270.

55 ראו למשל: מ' קלנר, 'שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם', א' רביצקי (עורך), מרומי לירושלים: ספר זיכרון ליוסף-ברוך סרמוניטה [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד], ירושלים תשנ"ח, עמ' 113-128; ד' שוורץ, מפגשים: פרקים באסתטיקה יהודית, רמת גן תשע"ט, עמ' 48-54.

56 על ראשית התנופה הפרשנית והסגפנית ראו במאמרו של חיים קרייסל בכרך זה. וראו עוד: ד' שוורץ, 'ישן בקנקן חדש – משנתו העיונית של החוג הניאופלטוני במחשבה היהודית במאה הי"ד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 226-245; הנ"ל, 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה ה"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 79-99; הנ"ל רחק וקרוב: הגות יהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ו, עמ' 174-178 (להלן: שוורץ, רחק וקרוב).

לחוגים רעיוניים בספרד ובפרובנס. נוכחותו של ר' לוי שורה בהתפתחות השכלתנית הסגפנית. לעיתים היו גם פירושים מנוגדים. הפירוש הידוע של ר' נסים ממרסי ור' יוסף אבן כספי ור' על 'אישה כושית' טען שמשה רבנו הוסיף אישה כהת עור על ציפורה.⁵⁷ אולם לפחות נסים ראה בכך היבט שלילי.

אציג כעת דרכים אחדות של פרשנות בקרב שכלתנים שבהן הובעו תפיסות פרישותיות. לשם כך אבחר שכלתן טיפוס, שאיננו רדיקלי בתפיסותיו הפילוסופיות. כלומר אותו שכלתן איננו מצדד בקדמות העולם, ואין לו רמיזות קיצוניות ביחס למקור ההתגלות. בחרתי את ר' שם טוב אבן מאיור, שפעל בסוף המאה הארבע עשרה בספרד, וכתב סופרקומנטר על פירוש אבן עזרא לתורה. תופעת כתיבת פירושים לפירושו של אבן עזרא רווחה בתקופה זו, ואבן מאיור כתב את הסופרקומנטר שלו בשנת 1384. אבן מאיור ראה ערך ברכישת החכמה, ואימץ את התפיסות השכלתניות השגרתיות, אך לא גלש בהכרח לקיצוניות. באופן כזה אראה שהתפיסות הסגפניות הקיצוניות אפיינו את השכלתן השגרתית.

דחיית המיניות

לעיל ראינו שהתאווה המינית הוצגה במינוח של 'חרפה'. דוגמה לשימוש במינוח זה ניתן למצוא בפירושו של ר' שם טוב אבן מאיור לביאור ר' אברהם אבן עזרא על התורה. בסופרקומנטר זה התעכב מאיור בהרחבה על הוקעת המיניות בסיפור גן עדן.⁵⁸ הוא תהה על כינוי עץ הדת ב'טוב ורע'. וכה כתב:

כ"ה [כתב המאור] כי המשגל הוא נקרא 'טוב ורע', כי הנער כאשר יחל בתאות המשגל לא ידע וירגיש במגונה ובנאה, כי אז יתבושש האדם והאשה בגלוי הערוה, וידע שהוא רע ומגונה, וההסתר והכסוי טוב ונאה. ולזה נמצא הנשים הבחורות המבקשות להבעל בתכלית החרפה והבשת לא תראינה פניהן לאנשים, והנשים הבאות בימים בהפך זה, שאין להם חרפה. וכן הנער, קודם דעתו המשגל, גלוי הערוה אין אצלו מגונה.⁵⁹

לפי פירושו של אבן מאיור החרפה היא המפתח לטוב ולרע. היחסים המיניים הם בגדר רוע, ועל כן ההיזקקות להם היא בגדר 'חרפה'. הטוב הוא הסתרתם. רק הבלות וההימנעות מהמשגל ('זקנה') מצילה את האדם מהחרפה. אבן מאיור השתמש במינוח של החרפה כדי להבהיר את הנהגת החכמים.⁶⁰

57 ראו: ר' נסים ממרסי, מעשה נסים, מהדורת ח' קרייסל, ירושלים תש"ס, עמ' 387-388; ר' יוסף אבן כספי, 'מצרף לכסף', בתוך משנה כסף, שני ביאורים על התורה, מהדורת י' לאסט, קראקא תרס"ו (דפוס צילום ירושלים תש"ל), עמ' 254-255. ראו: א' גרוסמן, תמורות בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ז, עמ' 519-520.

58 ראו: שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 234.

59 אבן מאיור, המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 17ב.

60 'היות מנהג הלויים להיותם פרושים מאשה כי חכמים הם, ולכן יבדלו מהטומאה ויתרחקו מהשתמש בזה החוש אשר הוא חרפה לנו' (שם, דף 216ב).

סוגיה שהתקשרה באופן טבעי לפרישות המינית מעוגנת בטעמי המצוות. נציג שתי דוגמאות לכך בפרשנותו של אבן מאיור. הדוגמה הראשונה היא טעם מצוות המילה. הקישור שבין המילה לפרישות המינית נעשה בבחינת בכתבי הרמב"ם ומכאן ואילך נדרשו לכך שכלתנים רבים.⁶¹ ר' אברהם אבן עזרא פתח את פירושו לספר ויקרא: 'מצאנו ברית יחיד בעבור שני דברים'.⁶² להערכתי טען אבן עזרא, שטעם המילה הוא הברית, ובכך הסתמך במובלע על כתובים מפורשים בבראשית פרק יז. מלבד הברית הוסיף הפרשן החידתי טעם, שהוא ההשפעה על המפה האסטרולוגית באמצעות הפעולה. כלומר הדבר השני אינו אלא השימוש במגיה אסטרלית. טעם זה נרמז מהמשך הפירוש של אבן עזרא לריש ויקרא ('כי בתת כל חלק בעתו, ימלט החלק שיש לו חלק לעולם הבא, על כן פירש "לכפר" – לתת כופר').⁶³ והנה אבן מאיור הסיט את פירושו של אבן עזרא לטעמים הרציונליים של הרמב"ם וסיעתו.⁶⁴ וכה כתב:

כ"ה טעם ברית יחיד בעד דברין] רבים. האחד להיות סימן לכל בני ישראל יקבצם, ובמקום שאין לחוש להזדייף. והדבר השני להציל האבר מחלאים רבים אפשר שיתחדשו בסבת הערלה כסוי במותרי הזרע והשתן שם בחדותם, כמו שנרצה תמיד יקרו נגעים שם לאיש אשר לו ערלה, שלא יקרו לאיש נימול. והטעם השלישי למעט תאות המשגל בהחלש כח האבר מתחלה. והטעם הרביעי להיות קדוש יתרחק ממשגל נאסר בגלותו ערותו, שיראה במילה ויזכור הברית שבינו לבין השם וירתע לאחריו וישוב אל יי⁶⁵ ויכבוש יצרו ולא יסטה. ועל זה נקרא זה הברית 'ברית יחיד' בספר יצירה⁶⁶ ... ואל תתמה שלא אמר רק שני דברים בלבד, כי אע"פ שאני זכרתי ארבעה השנים עקר, והם שהוא סימן לישראל כלם ולא יבאו לחטוא על נפשם, והב' מיעוט המשגל. והוא השלם ז"ל לא חשש להזכיר כי אם שנים, והם אלה הנזכרין].⁶⁷

שני הטעמים המכוננים הם אפוא הסימן ה'לאומי' המייחד את עם ישראל וצמצום היחסים המיניים. טעמים אלה הופיעו במורה, ועל כן היה ברור לאבן מאיור מעל לכל ספק שגם אבן עזרא מכוון אליהם. שני הטעמים האחרים, הבריאות שבמילה והתפקוד של אזכור הברית בסגנון של הציצית,⁶⁸ חשובים ככל שיהיו, אינם שווים לקודמיהם בחשיבותם. נמצאנו למדים, כי לפי החלוקה המרובעת של אבן מאיור הפרישות המינית התרחבה בטעם נוסף, שהוא הקדושה.

61 ראו למשל: א' גרוס, 'טעמי מצוות מילה – זרמים והשפעות הסטוריות בימי הביניים', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 25-46; ד' שוורץ, 'על טעמי מצוות המילה בהגות היהודית בבזנטין בשלהי ימי הביניים', י' בן-נאה, מ' אידל, ג' כהן ו' קפלן (עורכים), אסופה ליוסף: קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ירושלים תשע"ד, עמ' 187-211.

62 מהדורת וייזר, ג, עמ' ה.

63 אף טעם זה נרמז בפירושו לבראשית יז, א (אל שדי, השודר את המערכת).

64 ראו: י' טברסקי, 'ההשפיע ר' אברהם אבן עזרא על הרמב"ם?', כמעין המתגבר: הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים, בעריכת כ' הורוביץ, ירושלים תש"ף, עמ' 108-128.

65 על פי ישעיה נה, ז.

66 ספר יצירה א, ג (ובדפוס מנטובה א, ב).

67 המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 167ב.

68 על הפירוש של אבן מאיור לציצית ראו להלן.

דוגמה שנייה היא הרמיזות האטימולוגיות שבאיברים המוקטרים בקורבן ואינם נאכלים. אבן מאיר כתב:

כ"ה שהם מקריבים דברים המחטיאים כמו הכליות והחלב אשר עליהם למעט תאות המשגל, שבהם כח על המשגל, וכליות מגזרת נכספה וגם כלתה נפשי (תהלים פד, ג), וימעט אדם תאותו במאכל ובמשתה, ולזה היותרת על הכבד יסירנה,⁶⁹ כי הכבד מבוע התאווה, ויותרת ירמוז לזה ג"כ מצד שתוף המלה,⁷⁰ וכלל כל חלב יקריב כי הוא מותר ההזנה והתוספת בה, ובזה יתעורר האדם להניח כל מותר, והחלב גם השומן אמרו הרופאים שאוכלו לא יזון מהם עד שיתהפכו לגוף הניזון וישוב מהם חלק אבר, וכן כל חלב מותר אף בגוף הנאכל ולא יועיל. וכבר העירונו ז"ל זה הטעם באמרם 'כל הזובח יצרו ומתגבר עליו מעלה עליו הכתוב' כאלו הקריב קרבן שנאמר [זובח תודה יכבדנני] (שם נ, כג).⁷¹

מעשי הקורבן מתפרשים כהוראות חינוכיות וכדרכות להגיע אל השלמות. איברי הבהמה המסמלים במיוחד את התאווה המינית עוברים תהליך של הסרה והקטרה, ללמד שיש להתגבר עליהם ואף לוותר עליהם. אבן מאיר הוסיף וטען, כי אף כשכוונת קיום היחסים היא להמשכת המין ('בנים'), הרי 'שהיא הכונה הפחות רע במשגל'.⁷²

התבודדות

נפנה כעת לערך ההתבודדות והפרישה מחברה כדי להשיג ריכוז ובכך לרכוש את הידיעות המדעיות. ההתבודדות היא בראש ובראשונה מרחבית, כפי שציין ר' לוי בן אברהם, 'צריך שיכין עצמו [הנביא] לנבואה, ויתבודד ויתעתד לקבל השפע האלהי, ומחשבתו תמיד בדברים העיוניים'.⁷³ אבל ההתבודדות היא גם צורך הריכוז של החכם והנביא. לוי טען למשל, כי הלילה הוא 'עת התבודדות' מפני שאז 'השכל זך ובהיר בנוחו מטרדת החושים'.⁷⁴

אבן מאיר נסמך ישירות על לוי בן אברהם. אבן מאיר נקט ביחס להתבודדות טרמינולוגיה של כוהניות, הן כפוטנציאל הן כעוצמה של התגברות על החומריות. ר' אברהם אבן עזרא פירש את חזון הסנה. הוא כתב על 'יִצְחָא ה' פִּי סֵר לְרִאוֹת' (שמות ג, ד) כדלהלן:

ונקרא המלאך בשם הנכבד כדרך 'כי שמי בקרב' (שמות כג, כא) ושם אפרשנו. וכן המלאך שנראה לגדעון, ושם כתוב 'ויאמר לו ד' (שופטים ו, יב), או השם ראה כי סר לראות וצוה את המלאך לקרוא אליו, על כן מלת 'אלהים', וזה השם

69 ויקרא ג, ד, י, טו; ד, ט; ז, ד.

70 כלומר 'יותרת' היא שם משותף. היא כוללת הן משמעות של תגבור הן משמעות של ייתור.

71 סנהדרין מג ע"ב. המובאה מתוך המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 168א.

72 המאור הגדול, דף 192א.

73 לויית חזן, איכות הנבואה וסודות התורה, מהדורת קרייסל, עמ' 797.

74 שם, עמ' 707.

איננו שם העצם, רק שם תאר כאשר אפשר. והוא כולל כל קדוש שאינו גוף ולא כח בגוף, ככתוב 'להן אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי' (דניאל ב, יא), שהוא הגוף. והנה 'אלהים' במקום הזה הוא המלאך הנזכר.⁷⁵

על כך כתב אבן מאיור:

כ"ה על דעת החכם ר' לוי ז"ל, כי המלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלו,⁷⁶ ולכן מי שיוציא נפשו מן הכח אל הפעל, אם נברא על מתכונת לקבל שפע אלהי ויוכל להשיג הפרטים והכללים על מתכונתם, ולפי שמעלת משה רבי ע"ה היתה גדולה בענין כח ההתבודדות, כח השכל אשר בו גדול; וג"כ נברא על מתכונת לקבל שפע אלהי יותר מכל שאר הנבראים, והעד 'ותרא אותו כי טוב הוא' (שמות ב, ב), לכן אינו דומה מלאך הנראה לגדעון למלאך הנראה למשה, כי לפי גדולת והשגת הנביא מעלת המלאך. ולפי שכל המלאכים בכללם תלויים בסבת הסבות אמר החכם 'והוא כולל כל קדוש שאינו גוף', והעד שאמר החכם 'והנה האלהים' [במקום הזה המלאך הנזכר]. ואמר [בסוף דבריו ודי למבין].⁷⁷

מכאן שחזון הסנה הושג בזכות ההתבודדות של משה. וכשם שיש מדרג בין השגות הנביאים על פי דרגתם ושכלתם כך יש מדרג בכושר ההתבודדות שלהם. על פי רוב מיוחסת ההתבודדות למשה רבנו בעקבות פרישתו מציפורה ומנטיית אוהלו מחוץ למחנה. והנה פירש אבן מאיור שכבר במראה הסנה גילה משה את כושר ההתבודדות שלו. אבן מאיור המשיך מסורת פרשנית שלפיה האבות וזרעם עסקו ברעיית צאן מפני שמלאכה זו מאפשרת את ההתבודדות.⁷⁸

מראה הסנה היה התחלה בלבד. לאחר שמשה הפך להיות מנהיג וקנה לנבואתו מעמד מיוחד התבלט במיוחד גורם ההתבודדות באישיותו. 'כי כמו שהחומר אינו ניזק כי אם בדבר שכלי, כן אין השכל ניזק כי אם בדבר חמרי, ולפי שלא היה <הפסק> בין משה ובין השכל האמתי כל זמן היותו מתבודד בדרכי השם, ולא נטה לצד החומר כלל, מפני זה לא אכל ולא שתה ארבעים יום וארבעים לילה'.⁷⁹

משה רבנו הוא הדגם האידאלי, אך ההתבודדות היא גורם הנצרך להישארות הנפש של כל אחד ואחד. אבן עזרא כתב באופן כללי על מצוות התורה, 'כי המבין סודם חי העולם יחיינו'.⁸⁰ על כך כתב אבן מאיור, 'כ"ה כי מתוך זה יתבודד במושכלות ולא ימות לעולם, כי חי העולם ישאיר הנפש'.⁸¹ הריכוז הוא מרכיב של רכישת המושכלות, וזו נדרשת להישארות הנצחית של הנפש.

75 הפירוש הארוך לשמות, מהדורת וייזר, ב, עמ' כב.

76 הקדמת אבן עזרא לתורה, דרך שלישית, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, א, עמ' ו.

77 המאור הגדול, כ"י אוקספורד בודלי 228, דף 85א.

78 ראו למשל: D. Schwartz, 'The Fourteenth Century Jewish Neoplatonic Circle on Mosaic Prophecy', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992), pp. 97-110.

79 המאור הגדול, דף 148א.

80 הפירוש לויקרא יח, ד, מהדורת וייזר, ג, עמ' נד.

81 המאור הגדול, דף 190ב.

שכלתנות ופרישות

אבן מאייר כאמור הוא דגם של שכלתן, שמתוקף שכלתנותו גזר את הפרישות הקיצונית. בשורה של הערות פרשניות קצרות הוא הוסיף לדיוני הפרישות הקיצונית את המשימה של רכישת המוכשלות. לעיתים שב על מילותיו של אבן עזרא והסתפק בהוספת מונחי השכלתנות, ובמיוחד הדבקות במושכלות.

נציג דוגמאות לכך. אבן עזרא כתב על פרשת הנזיר, 'דע כי כל בני אדם עבדי תאות העולם, והמלך האמתי, שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו, כל מי שהוא חפשי מן התאות'.⁸² בדרך זו הבהיר אבן עזרא את שורש 'נזיר' מלשון 'נזר'. הנזיר הוא המולך על תאוותיו. אבן מאייר הוסיף לדיון זה את רכישת הידע המדעי. הוא כתב, 'הפורש עצמו, נזר אלהיו על ראשו כמלך בגדוד, שנדבק במושכלות'.⁸³ דוגמה נוספת: בסופרומנטר על פרשת ציצית שילב אבן מאייר את דבריו של אבן עזרא בתוך פירושו. אבן עזרא הצטמצם לליקויים המוסריים של הממרה את הצינוי האלוהי. אבן מאייר לא הסתפק בכך ויצק את הגורם השכלי. הוא כתב:

אשר אתם זונים (במדבר טו, לט) – כ"ה 'מי שילך אחר תאוותו' ומקפח פעולת השכל 'הוא זונה מתחת עבודת אלהיו', כי לעולם לא יפעול בשכל לדעת פעולת השם, כי יש מסך מבדיל בנתיים.⁸⁴ 'שאם תזכרו תהיו קדושים' – ויתפשטו מחשבות שכליות בכס.⁸⁵

הדרמה של הפרישות הקיצונית מתחוללת כולה בשאלת המעורבות של השכל בתהליך ההשתלמות. אף הקדושה המובטחת מוגדרת על פי אמות המידה של רכישת המושכלות. התאווה נתפסת כניגוד לתהליך ההשכלה.

כאמור אבן מאייר השגיר את הטרמינולוגיה השכלית בכך שיצק אותה לסוגיות הפרישותיות בטעמי המצוות. הדיון בטעמי המצוות מגלה רק פן אחד מתוך המשנה הסגפנית שהשכלתן המצוי אימץ אותה כמתבקש מהתפיסה הרואה בידע המדעי את חזות הכול. דיונים כאלה אנו מוצאים לרוב גם במחזות אחרים. ר' אלנן בן משה קלקיש, שנע בין טרפוזס (Trabzon) לקונסטנטינופול, היה הוגה ביוזני בעל אוריינטציה שכלתנית מובהקת. חיבורו רחב היריעה 'אבן ספיר' על מהדורותיו השונות (גרסה קצרה וגרסה ארוכה בהבדל של שישים שנה ביניהן) מכיל חומר קבלי, שכלתני ודקדוקי.⁸⁶ כתב קלקיש על מעלת התפילה:

ודין הוא כל איש גם כן בלכתו אל בית האלהים,⁸⁷ וירגיש וישמור הליכותיו בעיון, וכיון תפילתו במקום הקבוע לו לא ימוט לבבו⁸⁸ מן כונת התפילה, דכתי'

82 הפירוש לבמדבר 1, ז, מהדורת וייזר, ג, עמ' קל.

83 המאור הגדול, דף 219א.

84 כלומר בינו לבין הקב"ה או פעולותיו. ראו שמונה פרקים, פרק שביעי; מורה הנבוכים ג, ט.

85 המאור הגדול, דפים 229ב-230א.

86 ראו למשל: מ' אידל, 'הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים', קבלה 18 (תשס"ח), עמ' 197-227; שוורץ, רחק וקרוב (לעיל הערה 56).

87 על פי קהלת ד, יז.

88 ראו למשל פירוש רד"ק לתהלים לד, כ.

שיויתי יוי' לנגדי תמיד (תה' טז, ח), ואותו הוא האיש הישר והטוב השלם החסיד בביטול ההרגשות החיצוניות הרעועות החומריות העקריות, וביתרון סגולת נפש המשכלת הרוחנית אשר היא מאזנת ושומעת ויודעת תשלום העבודה כלומר מעלת התפילה הישרה כמאמר ורגליהם רגל י' ש' ר' ה' (יח' א, ז) וצירופה ת' פ' ל' ה'.⁸⁹ ועוד 'ישרה' אותיות 'שירה', והחכם מכיר על מה היא גזורה. כל זה להודיעך כי אין ישיבת הבית עיקר אלא מתוך תלמוד תורה, ואלה הם הרנה והתפלה⁹⁰ והנעימות ויסוד הדת והמצות, מה שאין כן בנפש הסכלה הלוכשת קדרות, כי היא הפך זאת.⁹¹

קלקיש שילב את הסגפנות בתפיסתו המוסרית. הכוונה בתפילה נשזרת באתוס השכלתני, וזה מותנה באתוס הפרישות. התפיסה הסגפנית התנסחה בלשונו המסורבלת כפועל יוצא של אורחותיה של הנפש השכלית. התפילה היא אחד הביטויים הדתיים שבהם ניכרת הפרישות מתוך ההשכלה. בסגנונו של קלקיש מעורבת גם נימה נאופלטונית, המציגה את הנפש השכלית כגורם עצמאי המנוגד ל"נפש הסכלה". השפעת הנאופלטוניזם טעונה דיון עצמאי.

(ד) סיכום

לשכלתנים בעולם הדתי המערבי בשלהי ימי הביניים היה ברור מעבר לכל ספק, שהאידיאל שהם דבקים בו מחייב התנתקות מהחומר. העולם היהודי לא היה שונה. הרמב"ם התחבט בין הפרישות הקיצונית לבין האידיאל הפוליטי של המדינה המעולה. לדידו, האדם השלם לא היה יכול לוותר לחלוטין על ההנהגה הפוליטית, ועל כן לא היה יכול לממש בפועל את הפרישות הקיצונית. אולם כבר א"ז ברמן הראה בעבודת הדוקטור שלו 'אבן באג'ה והרמב"ם: פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית' (1959), שהרמב"ם לטש עיניים לעצמדתו של אבן באג'ה, שלדידה התחום החברתי הפוליטי עומד למכשול בפני האדם השלם. הרמב"ם התווה את הדרך לשכלתנות היהודית בשלהי ימי הביניים. האידיאל הפרישות, הסגפנות בגוון השכלתני, תמיד עמדה והמתנה להתפרץ, ובסופו של דבר היא אכן הפכה להיות מאפיין של האדם השלם. בדרך זו אף מצוות התורה, שכשלעצמן הן בנויות למישור החברתי, נדרשות בדרך זו או אחרת כהכוונה למימוש האידיאל הפרישות.

במאמר זה התחקיתי בקצרה אחר דרכים אחדות של הסגפנות בעולם השכלתני. עמדתי על תהליכים שהולכו לגיבוש התפיסות הפרישותיות הקיצוניות. אין חוגים של פילוסופים בשלהי ימי הביניים שלא התחבטו בסוגיה זו. גם אם אין הם מראים סימנים של היסוס, ולכאורה הם בוטחים בדרכם הסגפנית, עדיין התייבותה של הדרך הסגפנית עם המבנה החברתית של תורת ישראל איננה באה בקלות. כפי שראינו האינטרס השכלתני בפרישות ניתן להתמצות בשיקולים אלה:

89 אמנם ישרה = 515 בעוד תפלה = 535.

90 ראו מל"א ח, כח; דה"ב ו, יט.

91 אבן ספיר, כ"י פריס 728, דף 223ב.

בירורים בתפיסת הפרישות הקיצונית בשכלתנות היהודית בימי הביניים

- (א) תפיסת ההישארות הנצחית של השכל או הנפש מייתרת את החומריות.
- (ב) האופי המדרגי של רכישת החוכמות מחייב התמסרות מלאה. החומריות מושכת את האדם.
- (ג) אידאל הדבקות האינטלקטואלית מחייב את ההתנתקות מהחומריות.
- (ד) אידאל הנבואה בוודאי שמחייב התנתקות כזו.

באופן כזה נדחו העיסוקים החומריים, ובמיוחד אלה הסוחפים את האדם וגוררים אותו להשתקעות בחומריות. לעיתים נדחו העיסוקים החומריים בכללם, ולעיתים הם נותבו לפעילות המינית, שנתפסה כאם כל חטאת. לא מדובר בהוגים ספורים, אף לא אלה הנחשבים כמוליכים. המגמה הסגפנית אפיינה כפי שראינו את השכלתן השגרתי, גם את זה שהתרחק משכלתנות קיצונית. הסגפנות כאמור הפכה להיות מגדיר של השכלתן, תנאי בסיסי לעצם שייכותו לאלה ההוגים יום וליל בהשגת שלמותו השכלית של האדם.

Preaching, Art and Ascetism in the Italian Renaissance

Nirit Ben-Aryeh Debby, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

An important question in the field of sermon studies is the relationship between preaching and art, particularly the manner in which preachers used works of art in their preaching and the ways in which such artworks were represented in the sermons. This article examines several pictorial examples of the preaching of major preachers in Tuscany. It aims to demonstrate the power of art in depicting preaching and to show how these images were used as part of the commemoration of preaching events, as well as to promote the cult of mendicant saints in Renaissance Florence. The images show the close affinity between preachers and their listeners; the location of the preaching was determined on the basis of the sermon tradition and preachers' needs. The pictorial evidence highlights the use of simple, portable wooden pulpits or plain marble structures as preaching aids. Preachers were represented as preaching to attentive audiences either in city squares or within churches. While one could raise doubts about the fidelity of visual images, which have a stereotypical and symbolic character, to actual preaching events, and argue that such events ought to be seen in the context of the cult of the specific preacher-saint, these images nevertheless display fascinating details about the preacher and his audience.

תקציר

נושא מאתגר בחקר הדרשנות האיטלקית הינו הקשר בין אמנות לדרשנות ובמיוחד כיצד דרשנים עשו שימוש ביצירות אמנות בדרשות והאופן שבו דרשנים מופיעים בדימויים חזותיים; מטרתו של מאמר זה היא להציג את יחסי הגומלין שבין הדרשנות לאמנות בפירנצה בתקופת הרנסנס. מטרת המאמר היא להראות את כוחה של האמנות בייצוג אירועי הטפה ותרומתה לפולחן קדושים באיטליה במאות החמש עשרה והשש עשרה. התמונות המתארות את דרשות המטיפים מציגות את הזיקה ההדוקה שבין המטיפים לקהילה; כך היו המטיפים ניצבים בקרב הקהל ובסמיכות למאמינים ובעיקר למאמינות. העדויות החזותיות והספרותיות מדגישות את השימוש בדוכנים פשוטים וניידים מעץ או במבני שיש ככלי עזר ששימש את הדרשן. מטיפים ניצבו בכיכרות העיר או בתוך הכנסיות כשהם נושאים דרשות נלהבות באוזני הקהל הקשוב. בעוד שאפשר להעלות ספקות לגבי אמינות הדימויים החזותיים כהשתקפות של אירוע הטפה ממשי בשל אופיים הסמלי והחזותי ולטעון כי יש לראות בתיאור הציורי של אירוע ההטפה צעד נוסף במאמץ להפיץ את הפולחן של המטיפ ולבסס את מעמדו כקדוש; טענת המאמר היא כי הדימויים הם בעלי ערך תיעודי רב בהצגת הרקע ההיסטורי של אירוע ההטפה ומכילים פרטים צבעוניים על המטיפ והקהל.

דרשנות אמנות וסגפנות ברנסנס האיטלקי

נירית בן אריה דבי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

הקדמה

ברנרדינו דה סיינה (Bernardino da Siena; 1380-1444), מטיף פרנציסקני ידוע, הטיף בכנסיית סנטה קרוצ'ה שבפירנצה בשנים 1425-1424. כתביו של ברנרדינו כוללים תיאור חי של ההתרחשות בכיכר לאחר סיום אחת מדרשותיו:

הרעש היה רב והאנשים רעדו. הכנסייה בסנטה קרוצ'ה והכיכר התמלאו באזרחים ואיכרים, נשים וגברים, אלפים במספרם. צעקות רמות של ילדים קטנים ונערים צעירים נשמעו, כאשר הפסיק ברנרדינו להטיף, כי אז פנה לכיכר עם אחים רבים אחרים והעלה באש ארבעה שולחנות הימורים, מספר קופסאות של קוביות, ויותר מארבעת אלפים חבילות קלפים. ומעל לכל זה פוזרו בגדים ופאות של נשים ועץ רב הונח בתחתית הערימה. מעולם לא נראתה אש יפה מזו, והלהבות התערבבו באוויר ובלבלו את השטן, אויבו של ישו והביאו תהילה, כבוד, שבח והלל לאדונו.¹

מן התיאור עולה כי נכח באירוע קהל רב וכי הדרשה עוררה במאזינים תגובות נלהבות. השרפה המתוארת רבת משמעות, היא מייצגת פעולה של מירוק חטאים וכן אזהרה למאמינים מפני האש האורבת להם בעולם הבא. יתר על כן, בעצם מעשה השרפה באה לידי ביטוי עוצמתו של המטיף. הקטע ממחיש את הצלחתו של ברנרדינו עם הקהל הגדול והמגוון שהתאסף לשמוע אותו; גם שהדרשה שנשא עוררה תגובה קולנית ונרגשת מהקהל. המדורה הייתה מעשה מטהר והפגנת כוחו של המטיף, והיא הביאה לשיא את נטייתו של ברנרדינו להעביר את המסר שלו במונחים מוחשיים מאוד.² מאמר זה עוסק במספר דוגמאות שמתארות את הדרשנים שפעלו בטוסקנה ובמיוחד בפירנצה בתקופת הרנסנס. הדרשות בכלל ואלה האיטלקיות בפרט מעוררות

1 לגבי המקור האיטלקי ראו: B. da Siena, *Le prediche volgari: Quaresimale* (Firenze: F. Fiorentino del 1424, C. Cannarozzi (ed.), Pistoia: Pacinotti 1934, pp. 87-88).

2 לגבי ספרות על ברנרדינו דה סיינה: F. Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago: Chicago University Press 1999; C. L. Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy: San Bernardino and His Audience*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2000; N. Ben-Aryeh Debby, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*, Turnhout: Brepols 2001.

בשנים האחרונות עניין בקרב חוקרים אשר עוסקים בדרשה מנקודות מבט שונות: ספרותית, בלשנית, תיאולוגית, עממית, חברתית, ועוד.³ נושא מאתגר בחקר הדרשנות האיטלקית הוא הקשר בין אמנות לדרשנות ובמיוחד כיצד דרשנים עשו שימוש ביצירות אמנות בדרשות והאופן שבו דרשנים מופיעים בדימויים חזותיים; מטרתו של מאמר זה היא להציג את יחסי הגומלין שבין הדרשנות לאמנות בפירנצה בתקופת הרנסנס. הכוונה היא להראות את כוחה של האמנות בייצוג אירועי הטפה ותרומתה לפולחן קדושים באיטליה במאות החמש עשרה והשש עשרה.⁴

דרשנים בפירנצה: רקע היסטורי

בימי הביניים המאוחרים התפתחו בערי איטליה מסדרים חדשים של נזירות, שמם המשותף היה "הקבצנים", והם עסקו בהדרכה רוחנית של המאמינים. המסדרים קיבלו על עצמם את חובת העוני וחיו - לפחות כהלכה - מנדבות; החשובים בהם היו הדומיניקנים, הפרנציסקנים, האוגוסטינים והכרמליטים. החל מראשית דרכם השתמשו מסדרי הקבצנים באמנות ככלי להפצת המסרים הדתיים שלהם; הדוגמאות הבולטות ביותר בפירנצה הן אולי מחזור ציורי הקיר שצייר ג'וטו (Giotto di Bondone; מת בשנת 1337) בכנסיית סנטה קרוצ'ה (Santa Croce) שביקשו להביע את האידאליים הפרנציסקניים של חזרה אל הטבע, או סדרת ציורי הקיר בקפלה הספרדית שבכנסיית סנטה מריה נובלה (Santa Maria Novella) ששאפו להדגים את גדולתו של המסדר הדומיניקני, וציורו על ידי אנדיראה דה פירנצה (Andrea da Firenze, 1377-1337).⁵

למסדרי הקבצנים הייתה השפעה ניכרת על התכנון העירוני והארכיטקטורה של העיר האיטלקית. עם ייסוד המנזרים (הדומיניקני: 1215; הפרנציסקני: ראשית המאה השלוש עשרה) נאסר על הנזירים - על ידי מייסדיהם - דומיניקוס ופרנציסקוס - לבנות לעצמם מנזרים, בשל רעיון העוני ואורח החיים שהתבסס על קיבוץ נדבות, אבל עם התפתחותם ומיסודם השתנתה התמונה, והנזירים התיישבו בשטחים פתוחים בשולי

3 על מטיפים וייצוגם באמנות: R. Rusconi, 'The Preacher Saint in Late Medieval Italian Art', in C. Muessig (ed.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden: Brill 2002, pp. 181-202; R. Rusconi, *Immagini dei Predicatori e della Predicazione in Italia alla Fine del Medioevo*, Spoleto: Centro di studi dell'alto Medioevo 2016.

4 על אירוע ההטפה: A. Thompson, 'From Texts to Preaching Retrieving the Medieval Sermon as an Event', in *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, pp. 33-35; C. Frugoni, 'L'immagine del predicatore nell'iconografia medioevale (secc. XIII-XV)', *Dal pulpito alla navata: La predicazione medioevale nella recezione da parte degli ascoltatori (secc. XIII-XV)*, (Florence: Olschki 1989, pp. 287-99.

5 על סנטה קרוצ'ה ועל סנטה מריה נובלה ראו: R. Goffen, *Spirituality in Conflict: Saint Francis and Giotto's Bardi Chapel*, London: University Park 1988; J. Polzer, 'Andrea di Bonaiuto's Via Veritatis and Dominican Thought in Late Medieval Italy', *Art Bulletin* 77 (1995), pp. 262-89.

העיר והקימו מנזרים וכנסיות. הכיכרות הגדולות שלפני הכנסיות האלה תוכננו כדי לשמש את החגיגות הדתיות וההטפות העממיות שהתקיימו בהן. כך למשל, במאה השלוש עשרה הורחבה הכיכר שלפני סנטה מריה נובלה לרגל מחזור ההטפות של פיטר הקדוש (Pietro Martire, 1252-1205) דרשן דומיניקני פופולרי, כדי שתכיל את קהל האלפים שהתקבץ מהעיר ומהכפרים הסמוכים כדי לשמוע אותו. מסדרי הקבצנים זכו לאהדה רבה ולתרומות נדיבות מהתושבים המקומיים, שבהדרגה הפכו את המנזרים למרכזי אמנות, אך התמיכה המסורה של הפטרונים השונים הייתה על חשבון התרומות למבנים אחרים כמו הקתדרלה או ארמון השלטון, ולפיכך נוצרה בעיר האיטלקית תחרות בין המנזרים החדשים לבין המרכזים המסורתיים על יוקרה וחשיבות שתרמה לפריחתה של האמנות.⁶

דרשנים על אמנות

אמנות הרנסנס התפתחה במסגרת של תאוריה כנסייתית לגבי כוחם של דימויים דתיים ותפקידן הדתי של יצירות דתיות. לכאורה נראה כי זרמים סגפניים יתנגדו לעולם חושני של אמנות ויופי, אך בפועל מתגלה תמונה שונה: הדרשנים היו מודעים לכוחה של האמנות לצד הסכנות הטמונות בה, ועשו באמנות שימוש חינוכי לצרכיהם. פריחת האמנות בפירנצה עוררה מחלוקות עקרוניות בתוך המסדרים עצמם, בין השאיפות המקוריות לפשטות ולצניעות ברוחם של פרנציסקוס ודומיניקוס לבין ההשקעה הכספית במבנים מפוארים, והושמעה ביקורת פנימית נגד הפאר והעושר וההתרחקות מהאידיאלים המקוריים - חלק ממנהיגי המסדרים טענו כי תרומות לעניים חשובות יותר מאשר מימון של יצירות אמנות ובניית כנסיות.

דאגה אחרת שהובעה הייתה כי המאמינים יפנו את התפילות שלהם לעבודות אמנות ולא לקדושים שהן סימלו, וכי אנשים יעריצו את יצירות האמנות וישכחו את המסר הרוחני שהן ייצגו. לפיכך בשלהי ימי הביניים הדגישו ראשי המסדרים את התועלת הטמונה באמנויות ככלי דידקטי וחינוכי, והזהירו מפני הערצת התמונות ולא את הרעיונות שהן הביעו. כך למשל, טען תומס מאקווינו (Thomas Aquinas, 1225-1274) הדומיניקני, מגדולי התיאולוגים והפילוסופים של ימי הביניים, כי הדת אינה מעודדת פולחן של דימויים כשלעצמם אלא כאמצעים המולכים אותנו לאל; ואילו חיבור דתי ידוע מהמאה השלוש עשרה, ה- Catholicon (1286) של הפרנציסקני יוהנס בלבוס (Johannes Balbus, 1233-1298), חיבור שהיה פופולרי באיטליה במאות הארבע עשרה והחמש עשרה, סיפק את ההסבר הנפוץ כי לתמונה או לפסל ישנם שלושה תפקידים: להדריך את הבורים וחסרי ההשכלה, לשמר בזכרוננו את מסתורין האמונה ואת מופתי הקדושים, ולעודד את הדבקות הדתית.⁷ עם התפתחותה של אמנות הרנסנס במאה החמש עשרה התחדדה שאלת יחסם של מסדרי הקבצנים לאמנות. בפירנצה נוצרו יצירות מופת בתחומי הפיסול, הציור,

6 ראו: E. Welch, *Art and Society in Italy 1350-1500*, Oxford: Oxford University Press 1997, pp. 133-40.

7 על השקפותיהם של פילוסופים ותיאולוגים על יופי ואמנות ראו: U. Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages*, H. Bredin (trans.), New Haven: Yale University Press 1986, pp. 95-99.

והארכיטקטורה, ופעילות אמנות ערה התקיימה בבתי המלאכה ובסדנאות; רבים מתושבי העיר נטלו חלק בפריחה זו כאמנים יוצרים וכפטרונים נלהבים. חלק ניכר מהפריחה האמנותית התרחש בכנסיות ובמנזרים, במעוזם של הפרנציסקנים בקצה האחד של העיר - בכנסיית סנטה קרוצ'ה - ובמרכז של אחיהם-יריביהם, הדומיניקנים, בקצה השני בכנסיית סנטה מריה נובלה.

בשני המסדרים הנזכרים התפתחו תנועות של רפורמה (ה-Osservanza) שקראו להתחדשות פנימית ולרפורמה דתית בחברה העירונית - הן שאפו לחזור לעקרונות המקוריים של המסדרים כפי שהוגדרו במאה השלוש עשרה, ותבעו מה"אחים" אורח חיים סגפני ומסוגר. התנועות ביקרו את התרופפות המשמעת בקרב הנזירים ואת הזרמים המקלים, שבלטו בכנסייה לאחר משבר המגיפה השחורה; תולדות מסדרי הנזירות במאה החמש עשרה מאופיינים בהתנגשויות ויכוחים בין שתי המגמות הללו. לרוב נהנו תנועות הרפורמה מתמיכת האפיפיורות, שהכירה בצורך בהתחדשות דתית, אם כי לעיתים נוצרו עימותים בין הנציגים המחמירים בזרמי הרפורמה כמו ג'ובני דומיניצי (Giovanni Dominici, 1419-1356) או ג'רולמו סבונרולה (Girolamo Savonarola, 1498-1452) לבין הממסד הכנסייתי. מעמדם השנוי במחלוקת של שני אישים אלה ניכר בכך, שדומיניצי, למרות השפעתו הרבה והיותו חשמן בולט בתקופתו, הוכרו רק כ"מבורך" beatus ולא כ"קדוש" sanctus של הכנסייה הקתולית, וגם זאת רק בשלהי המאה התשע עשרה, בעוד שעל "קדושתו" של סבונרולה מתקיים ויכוח נוקב בכנסייה הקתולית גם בתקופתנו.

תנועות הרפורמה נשאו איתן מסר של חזרה בתשובה וביקשו לעצב חברה נוצרית טהורה ומושלמת, ולפיכך נקטו עמדות קיצוניות כלפי כל קבוצה חברתית או רעיון שלא עלו בקנה אחד עם חזונו. כך למשל, הן בלטו בעמדות קיצוניות ביחס לקבוצות כמו היהודים, שהתבטאו בתעמולה ארסית נגדם.⁸ מנהיגי הרפורמה התעמתו לעיתים עם השלטונות ועם הוגים הומניסטיים, ודומיניצי הביע בדרשותיו ביקורת פוליטית ותרבותית נוקבת נגד רשויות פירנצה שהביאה לעזיבתו של העיר בשנת 1406. בסוף המאה עודד סבונרולה את גירושם של בני משפחת מדיצי מהעיר והנהיג בה תאוקרטיה דתית קצרת ימים שהסתיימה בסילוקו מעמדת כוח ובהעלאתו על המוקד בכיכר המרכזית (Piazza della Signoria). מנהיגי הרפורמה בפירנצה, נטלו חלק פעיל בעשייה האמנותית בעיר: כמה ציירים בולטים היו נזירים דומיניקנים, כמו פרה אנג'ליקו (Fra Angelico, 1455-1395) המזוהה עם תחילת תנועת הרפורמה, ופרה ברטולומאו (Fra Bartolomeo, 1517-1472) שהושפע מרעיונותיו

8 על דרשנים ויחסם ליהודים ראו: N. Ben-Aryeh Debby, 'Jews and Judaism in the Rhetoric of Popular Preachers: The Florentine Sermons of Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)', *Jewish History* 14 (2000), pp. 175-200; N. Ben-Aryeh Debby, 'Art and Sermons: Dominicans and the Jews in Florence's Santa Maria Novella', *Church History and Religious Culture*, Vol.92 (2012), pp.171-200.

הדתיים של סבונרולה; ותנועת הרפורמה פעלה במרכזים דתיים שהיו גם מוקדים לאמנות הרנסנס, בתחילה במנזר סנטה מריה נובלה ולאחר מכן במנזר סן מרקו⁹. תפיסה מעניינת במיוחד לגבי כוחה והשפעתה של האמנות הובעה על ידי הדרשן הדומיניקני ג'ובני דומינצ'י. השקפותיו על האמנויות הופיעו בעיקר בכתב הדרכה *Regola del governo di cura familiare* (מדריך למשק הבית וחינוך הילדים) שנכתב עבור בת האצולה הפלורנטינית, ברתולומיאה אלברטי (Bartolomea Alberti). במדריך יעץ המטיף לברתולומיאה כיצד עליה לנהל את ביתה וענייניה ולגדל את ילדיה, לאחר שבעלה הוגלה מפירנצה בשנת 1401 והיא נותרה לבדה. בפרק על חינוך הילדים, נתן לה דומינצ'י את העצה הבאה:

הדבר הראשון הוא שיהיו בביתך תמונות של ילדים קדושים או של נערות צעירות, שבהן ילדך, אפילו כשעודו בחיתולים, יוכל לשמוח בדומה לו ולהיאחז בדומה לו, עם התמונות והסימנים המאפיינים את הילדות. וכפי שאני אומר לגבי הציורים, כך אני אומר לגבי הפסלים. מריה היא דוגמה ראויה, עם התינוק בזרועותיה, והחוחית הקטנה באגרופו של ישו. דמות טובה אחרת היא ישו היונק, ישו הישן בחיק אמו, או ישו הניצב בצייתנות לפני האם.¹⁰

דומינצ'י הציע את הייצוגים האמנותיים כאמצעי חינוך לילדים. על האם להחזיק תמונות ופסלים בביתה כדי לחנך את ילדיה, יעץ המטיף, והוסיף כי אם האם אינה רוצה לעשות את ביתה למקדש, על המשרתת לקחת את הילדים לכנסייה כאשר אינה מלאה או כשאין מתפללים בה. דומינצ'י סיפק אף רשימה של התמונות הרצויות: דמות מריה ובנה, ישו כילד משחק, או יוחנן המטביל כתינוק - דמויות שהילד יוכל להזדהות עימן. גם תמונות של 'רצח הילדים החפים מפשע' יכולות להיות מועילות בכך שיעוררו יראת שמיים בילד. לחינוך הנערות המליץ המטיף על הקדושות הנשיות כדי שיחנכו אותן למידות הטובות: לצניעות, לשנאת החטא, לרתיעה מהבלים, להימנעות מחברה רעה, ולדבקות בקדושים. ברם, על האם להיזהר מתמונות מקושטות במסגרות של כסף וזהב, התרה דומינצ'י, כדי לא לעשות את הילדים לעובדי אלילים, שהרי אם יראו הילדים את הנרות הדולקים והכובעים המוסרים בפני דמויות מוזהבות ומשובצות באבנים יקרות, הם ילמדו להעריך את העושר והפאר ולא את הדמויות המיוצגות ואת האמת שהן נושאות.

בעצותיו הראה הדרשן היכרות עם האמנות המקובלת של תקופתו, והמליץ על סוגים של ציורים. מעניין לציין את רגישותו הפסיכולוגית לגבי האופן שיצירת האמנות פועלת על המתבונן. לטענתו, צופים מגיבים נפשית ליצירות אמנות ולפיכך ילדים יזדהו וילמדו מתמונות של ילדים הדומים להם וינסו לחקותם. הוא הציע מגוון של דימויים: אלה המרגיעים ומנחמים את הילד, כגון דימויי הבתולה, לצד תמונות

9 לגבי המקור האיטלקי: G. Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, P. Bargellini (ed.), Florence: Olschki, 1927, pp. 101-102.

10 לגבי המקור האיטלקי: B. da Siena, *Le prediche volgari: Quaresimale Fiorentino*, del 1424, pp. 213-214.

קשות של הרג תינוקות; גם האהבה וגם הפחד יעילים לדעתו כדי לחנך את הילדים. המטיף גילה אפוא גישה מקורית אך לצידה בהתאם לתפיסה הימי ביניימית המקובלת, הוסיף את האזהרה המסורתית נגד הסכנה באמנות ואת הגבול שיש לתחום בין שימוש חיובי באמנות כאמצעי חינוכי לבין עבודת אלילים. בהמשך הסביר כי הקהילה זקוקה לסוגים שונים של עובדים: חקלאים, נגרים, סתתים, ציירים, חייטים, אורגים... מי שמתאים להיות פועל בתעשיית הצמר לא יהיה ספר טוב, ואילו זה שנוטה לגילוף ולציור לא יצליח בלימודים. דומינצ'י הביע את הגישה הנפוצה בימי הביניים כי את האמנויות היפות יש למנות בין האמנויות המכניות (להבדיל 'מהאמנויות ליברליות' Artes Liberales, שבעת התחומים של תכנית הלימודים האינטלקטואליים בימי הביניים), ואילו את האמנים הגדיר כאומנים וכלל אותם עם בעלי המלאכה השונים. בולטת במיוחד ההבחנה שערך בין המוכשר ללימודים רוחניים לזה המתאים לציור ולפיסול, כלומר לעבודת כפיים. בדבריו של דומינצ'י עדיין אין זכר לתפיסה שהחלה לבצבץ בפירנצה של ראשית הרנסנס שראתה באמן אדם משכיל.

דימויים של דרשנים

מרכזיותה של הדרשנות העממית בולטת במסורת האיטלקית כאשר קיימים מקרים רבים של יצירות אמנות וכתבים ספרותיים המספקים מידע על אירועי הדרשנות בטוסקנה. הציירים מסיינה סנו די פיטרו (Sano di Pietro, 1481-1406) ונרצ'יו דה לנדי (Neruccio de' Landi, 1500-1447) הפליאו לתאר את דרשותיו של ברנרדינו דה סיינה בציורים צבעוניים. ברנרדינו מופיע נושא את דרשותיו מדוכן הטפה מעץ כאשר הוא אוחז בידיו את הלוח של 'השם הקדוש של ישו' (סמל שאותו פיתח ברנרדינו ואשר הכיל את ראשי התיבות IHS) מוקף בקרני אור על רקע כחול; הקהל המרותק לדברי הדרשן מיוצג גם הוא בפרוטרוט (איור 1 + איור 2). תיאור דומה מלא חיים של אירוע הדרשה מופיע גם בכתב: 'אחר הדברים האלה הוציא האח ברנרדינו, בוער מאהבה לאל, לוח עם נרות דולקים והציגו. מכל צד נראה הסמל הקדוש על רקע כחול עם קרני זהב. וכל האנשים שהיו בכנסייה כרעו ברך, חשפו את ראשם. והם התייפחו מאהבתם לאל, העריצו את הסמל והאמינו בו'.¹¹

ישנן תמונות רבות של אירועי הטפה שבהם הדרשן מופיע לעיתים קרובות מטיף בחוץ בכיכר המרכזית של העיר. דוגמה מעניינת היא רישום של יאקופו בליני (Jacopo Bellini, 1470-1400) המתאר את ברנרדינו דה סיינה מטיף בוונציה מדוכן עץ, נישא גבוה מעל הקהילה. ברנרדינו מוצג באמנות כאשר הוא מטיף מדוכני עץ בכיכרות מרכזיות של ערים אחרות כמו למשל במחזור של סצינות מחיי ברנרדינו מ-1477 שנעשה על ידי אמן מקומי בקפלת ברנרדינו בכנסיית פרנציסקוס הקדוש בלודי (ליד מילאנו). גם דרשנים דומיניקנים מתוארים לעיתים קרובות מטיפים בכיכרות מדוכנים ניידים פשוטים מעץ כמו בתמשיחים של אנדראה דה פירנצה בסנטה מריה נובלה המתארים את פיטר הקדוש מטיף בפירנצה (איור 3), או לוחות מצוררים

11 ראו: G. Dominici, MS Ricc. 1301, Predica 3, fol. 45r

ממודנה המתארים את פיטר הקדוש ואת תומס אקווינו מטיפים מדוכני עץ. לעיתים ניתן לראות את הדרשנים ניצבים על דוכנים מאבן הממוקמים בחזית הכנסייה או בתוכה כמו רישום מג'נובה המתאר את ברנרדינו מטיף; או חיתוכי עץ הממחישים את ההטפה של ג'רולמו סבונרולה בקתדרלה של פירנצה (איור 4). דוכן ההטפה הוא יצירת אמנות שבה משתקפת ההשפעה הישירה של עולם ההטפה, שכן זו הבימה המוגבהת שממנה פועל המטיף, והדוכן המפוסל היה מקושט בתבליטים ופסלים בעלי נושאים סמליים. תפקידו של האמן שיצר את התכנית הפיסולית שעל גבי הדוכן מקביל לתפקידו של המטיף כשם שאמנות ההטפה מקבילה לאמנות החזותית: שתיהן מנסות לארגן רעיונות מופשטים בצורת מסר דתי ולהציגו לקהל המאמינים. שתי האמנויות מבוססות על רטוריקה מילולית או ויזואלית, שמטרתה להעביר מסרים דתיים ולחנך את המאמינים.¹²

מוטיב חוזר במקורות ציוריים אלה הוא קרבתם של המטיף והמאזינים: הדרשן מתואר מוקף בדרך כלל בקהל מאמינים המקשיב בשקיקה לדבריו ונמצא בקשר הדוק איתו. לרב המטיף ניצב במרכז קהל המאמינים תוך יצירת קירבה מירבית בינו לבין הקהילה. זאת ועוד, המטיף העממי הזדהה בצורה רטורית עם מאזיניו והציג את עצמו כאחד מהם. כך למשל, פנה ג'ובני דומינצ'י לקהל כמי ששותפים עמו לחוויה רוחנית ופתח אחת מדרשותיו בקריאה: 'וכעת נגרש בצוואת את חטאי החשיכה ונלבש יחדיו כולנו את בגדי האור'.¹³

דוגמה מסקרנת אחרת מציגה את ההטפה של הדרשן הדומיניקני אנטונינוס פיירוצ'י (Antoninus Pierozzi, 1459-1389), שכהן כארכיבישוף של פירנצה משנת 1427 ועד מותו. אנטונינוס היה תלמידו המובהק של דומינצ'י ויורשו כמנהיג זרם הרפורמה הדומיניקנית בפירנצה, אבל בניגוד לדומינצ'י שעורר מחלוקת ורכש לו אויבים רבים בעיר ומחוצה לה, נהנה אנטונינוס מיוקרה ואהדה רבה בחייו והוכרז כקדוש (sanctus) כחמישים שנה לאחר מותו. חייו של אנטונינוס הונצחו בסדרה של תבליטי ברונזה בקפלת סלוויאטי (Salviati) בכנסיית סן מרקו בפירנצה שנעשו על ידי הפסל החשוב (Giambologna, 1608-1529) ותלמידיו בין 1581 עד 1587. למרות שהתבליטים מאוחרים לזמן ההטפה של אנטונינוס, הם מספקים עדות חזותית עשירה על אירוע ההטפה.¹⁴ התבליט השלישי בסדרה מציג את אנטונינוס מטיף מתוך דוכן בתוך הכנסייה הדומיניקנית של סן מרקו (איור 5). אנטונינוס מופיע כאיש צעיר, ללא הלבוש המפואר של הארכיבישוף, אלא עוטה גלימה של נזיר פשוט. סצנה זו מתארת שלב מוקדם יותר בקריירה של אנטונינוס, כמטיף פופולרי שדרש בכנסיית סן מרקו. הוא נשען על מעקה הדוכן, משתמש ביד אחת לתמיכה ומרים את השנייה במחווה דרמטית. הקהל מורכב משתי קבוצות של מאזינים, גברים ונשים.

12 על דוכן ההטפה ראו: N. Ben-Aryeh Debby, *The Renaissance Pulpit: Art and Preaching in Tuscany, 1400-1550*, Turnhout: Brepols 2007.

13 ראו: P. Howard, *Beyond the Written Word: Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus 1427-1459*, Florence: Olschki 1995, pp. 87-89.

14 על התבליטים ראו: M. Weitzel Gibbons, *Giambologna: Narrator of the Catholic Reformation*, Berkeley: Berkeley University Press, 1995, pp. 3-27; S. Cornelison, *Art and the Relic Cult of St. Antoninus in Florence*, Farnham: Ashgate 2012.

שום מחסום מוחשי, כגון וילון או חבל, אינו מפריד ביניהם, כפי שמתואר בציורים המפורסמים של ברנרדינו המטיף בסיינה, אך שתי הקבוצות רחוקות ונבדלות זו מזו. הבחנה נוספת היא בין השורה הראשונה, של מאזינים היושבים על כיסאות, השמורה ככל הנראה לצופים המכובדים יותר, לבין השורות הנותרות, בהן אנשים יושבים על ספסלי עץ. התגובות של המאזינים מגוונות: כמה מהם מביעים אמונה, הפתעה, יראת כבוד והתכנסות פנימית מהורהרת; אחרים, בעיקר בשורה הראשונה, מדברים, מעלים התנגדויות, אפילו מפנים את גבם למטיף מהתנגדות או משעמום. הנשים, לעומת זאת, כולן מפנות את ראשן בתשומת לב כדי להקשיב למטיף, בצייתנות ובאמונה. יש בידול של מעמדות חברתיים: חלק מהנשים הן פשוטות למראה, וחלקן חובשות כובעים מעודנים ולובשות שמלות מעוטות ומפוארות, בהתאם לאופנת פירנצה. אישה אחת, שממוקמת באופן בולט בחזית התבליט, מניקה את תינוקה; היא עשויה לגלם מסר סמלי: הזנת התינוק תואמת לאופן שבו המטיף, באמצעות צדקה ואהבה, מזין את מאזיניו.

דרשנות למסעי הצלב באמנות

דוגמאות עשירות אחרות המציגות את הדרשן הם הייצוגים של המטיף הפרנציסקני ג'ובאני דה קפסטראנו (Giovanni da Capestrano, 1456-1386), תלמידו הנאמן של ברנרדינו דה סיינה שהיה ידוע כמטיף עממי שפעל בין היתר לקידום של מסעי הצלב. דה קפסטראנו נקרא "המטיף הלוחם" כאשר ב-1456 הוביל צבא של איכרים ואצילים הונגרים בקרב על בלגרד כנגד העות'מאנים. במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, לאחר נפילת קונסטנטינופול, הרבו האפיפיורים לקרוא ולפעול לקראת מימושו של מסע צלב כנגד התורכים, כדבר זה עשו ניקולאס החמישי ופיזוס השני. סיקטוס הרביעי, האפיפיור הפרנציסקני יליד טוסקנה, פרסם ב-1471 בולה אפיפיורית הקוראת לאיחוד העולם הנוצרי כנגד האויב התורכי המשותף, ואף התחיל לגייס צי כדי לצאת למסע צלב גורף כנגדו, אבל מאמצים אלה עוררו תגובה מועטה במערב. רק בשנת 1480, כשפלשו התורכים לרודוס ואוטרנטו (Otranto) בדרום מזרח איטליה, והחשש מפני האיום המוסלמי גבר, הוקמה ליגה כנגד התורכים שכללה גם את פירנצה. מותו של מחמט השני ב-1481 הביא לשחרור אוטרנטו ולהפוגה במתיחות.¹⁵

מסעי הצלב זכו לאהדה רבה בטוסקנה החל מן המאה השתים עשרה. רבים מבני פירנצה לקחו בהם חלק או תמכו מוסרית וכספית בתנועה הצלבנית. מסדרי היחפנים בכנסיות סנטה מריה נובלה ובסנטה קרוצ'ה במיוחד, הוסיפו ותרמו במידה רבה לחיזוק האהדה למסעי הצלב ולמדינות הצלבניות. מסורת זו נמשכה גם במאה החמש עשרה ובאה לידי ביטוי בתמיכתה של פירנצה במאמצי האפיפיורים לגייס כוחות למסעי צלב נגד התורכים. מפיצי התעמולה העיקריים ליוזמות אלה היו מטיפים

15 על הרקע ההיסטורי ראו: K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, Philadelphia: American Historical Association 1978, pp. 314-345.

פרנציסקנים ודומיניקנים.¹⁶ בעת ההיא נהנתה הדרשה המוקדשת למסעי הצלב מפריחה אדירה. דרשתו מ-1455 של המטיף הדומיניקני, אנטונינוס פיירוצ'י היא דוגמה לדרך שבה הטיפו מסדרי היחפנים בפירנצה למסע צלב:

כל כוחותיה של איטליה המאוחדים במילה ובמעשה (ולפיכך בעלי עוצמה רבה יותר), יוכלו לצאת כנגד בן האבדון, מוחמד, מלאך השטן, כלב שפל, מפר כל החוקים והמנהגים, אנטיכריסט מיסטי הנלחם כנגד כל דבר נוצרי. עלינו להתעמת עמו, להרוס את כוחותיו ולהשפיל את עוצמתו, להרחיק אותו מחזיתות המאמינים ולזכות מחדש בשטחים שנבזזו ונחרבו, ובמיוחד באותה עיר מהוללת קונסטנטינופול שכעת, לדאבוננו, נתפסה על ידו...¹⁷

תועמלנים רבים לקידום מטרה זו היו כאמור פרנציסקנים שפעלו בסנטה קרוצ'ה. שמו של ברנרדינו דה סיינה אף הוא נקשר בהטפה למסעי הצלב. כך גם תלמידיו, קרובינו דה ספולטו (Cherubino da Spoleto, 1484-1414), ג'קומו דלה מרקה (Roberto da) (Giacomo della Marca, 1476-1393) ואחרים. רוברט דה ל'צה (Lecce, 1495-1425) לדוגמה היה פושט את גלימתו במהלך דרשותיו וחושף שריון עם סמלי הצלבנים שלבש מתחתיה. ג'ובאני דה קפסטראנו היה המטיף שזוהה יותר מכולם עם המסורת של ההטפה למסעות הצלב. במאה החמש עשרה תואר ג'ובאני מניף את דגל מסעי הצלב כנגד העות'מאנים. הדוגמה המוקדמת ביותר היא ציור של ברתולומאו ויוריני (Bartolomeo Vivarini, 1499-1432) משנת 1459 שבו ג'ובאני אוחז בספר ובדגל מסעי הצלב. מקורו של הציור אינו ידוע אך הוא נוצר כנראה כחלק מהמערכה להבטיח את הקאנוניזציה של ג'ובאני דה קפסטראנו בתקופת שלטונו של האפיפיור פיוס השני, יוזמה שלא צלחה. בדוגמה אחרת, בציור מ-1488 שיצר קרלו קריבלי (Carlo Crivelli, 1495-1430) עבור הכנסייה הפרנציסקנית סן פיטרו בקמרינו, ג'ובאני מופיע אוחז בדגל מסעי הצלב.¹⁸

בסביבות 1480 צייר אמן אלמוני תמונת מזבח המציגה את ג'ובאני דה קפסטראנו במרכז אוחז בדגל מסעי הצלב ומוקף בארבע סצנות מחייו (איור 6). הסצנות המתוארות בתמונת המזבח מציגות את חגיגת המיסה שבה זכה להתגלות בדבר הניצחון המתקרב על התורכים; הקרב בבלגרד שאותו הוביל הדרשן; הדרשן מטיף מול הקתדרלה באקוילה; וקברו של הדרשן והניסים הנלווים אליו. שתיים מהסצנות מראות את ג'ובאני דה קפסטראנו בצורה כמעט זהה לברנרדינו דה סיינה מטיף בכיכר העיר ומניף את הלוח המעוטר בסמל המובהק של ברנרדינו. בקרב

16 על הטפה למסעי הצלב ראו: C. Maier, *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1994; S. Vander Elst, *The Knight, the Cross, and the Song: Crusade Propaganda and Chivalric Literature, 1100-1400*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2017.

17 לגבי המקור הלטיני ראו: Antoninus, *Summa Historialis*, fol. 299v.

18 על ייצוגיו של ג'ובאני דה קפסטראנו באמנות ראו: R. Rusconi, 'Giovanni da Capistrano: Iconografia di un predicatore nell'Europa del '400', in *Le Venezie Francescane: Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento* 6 (1989), pp. 31-60.

בלגרד, ג'ובאני מופיע בצד שמאל, הראשון בקרב קבוצה של לוחמים, מחווה בידו סימן של ברכה ומחזיק את דגל מסעי הצלב. התורכים נראים נלחמים בצד ימין של הציור; ספינת מלחמה משתקפת במרחק ובקדמת התמונה לוחם נוצרי דורך ברגליו על חייל מוסלמי השוכב על הקרקע. יש הבדל ניכר בין הקרב האלים המתנהל סביב המטיף לבין עמידתו השקטה והבוטחת כמי שמנהל את האירועים באמצעות כוחו הרוחני (איור 7).

מקורות ספרותיים על דרשנים

מקורות מידע נוספים על אירועי ההטפה, בנוסף לציורים, הם הפניות ישירות לסביבת הדרשה. דומיניצי' שהטיף בכנסיית סנטה מריה נובלה בפירנצה, התייחס בכמה הזדמנויות למיקום ההטפה. את אירוע ההטפה יש למקם במקום המפגיש בין הדרשן-שחקן לבין הקהל. המופע מורכב בדרך כלל משיחה חד כיוונית, שבה פונה המטיף לקהל, אך לעיתים יש עדות ליחסים ההדדיים ביניהם. במהלך דרשה ביום כל הקדושים ב-1404 פנה דומיניצי' לקהל:

אני חושב שאטיף פה בשנה הבאה, אם ירצה בכך האל, את הדרשה בלנט (בתקופת ארבעים ימי התענית שלפני הפסחא). ואני אומר לכם, שאם הפוחזים והפוחזות האלה לא ישנו את דרכם, אז שלא יבואו לדוכן הדרשה בשום יום ראשון או בשום יום של חג אחרי האוכל. לא אטיף לפניהם, מכיון שהאספות בכנסיית האל גורמת מיאוס רב וזעזוע. הם יעשו טוב יותר אם לא יבואו. ואיני רוצה שתחשוב כי חפץ אני שהנערות היפות לא תבואנה לדרשה, כי הרי לא מוצא חן בעיני האל שהן תלכנה לגיהנום. אבל עליהן לבוא כפי שראוי לבוא לכנסייה, צנועות וללא איפור רב, ושלא תשמנה את עצמן במקוריהם של העופות הדורסים אוכלי הנבלות (מהלכי הרכיל). ומי שאינה רוצה לעשות כך ורוצה להתהדר ולהתקשט בתמרוקים ולהראות לעיני הכל, עליה להיות היכן שלא תפגע באל, כלומר בכיכרות, במסיבות, בחתונות, אבל לא בבית האל כלומר בכנסיית האל, שם עליה לעשות רק זאת: לפאר, ולהלל ולהודות לאל.¹⁹

הדוגמה מציגה את הדרשן כבעל מקצוע הפורש את תוכניותיו בפני הלקוחות ומציב בפניהם דרישות צניעות כתנאי לקבלת שירותיו. הדרשן הדגיש את חשיבותו כמי שאחראי על נשמות מאזניו וכמי שהצילם מאש הגהינום, ובכך הבליע איום מרומז כלפי אלה המתעלמים מהוראותיו. דומיניצי' חיזק את הפער שבין הנאמנים, שאליהם פנה בגוף שני, "לכם", מול "הפוחזים והפוחזות", שהוציאו את עצמם מקהל המאמינים, ועליהם דיבר בריחוק ובגוף שלישי. מאפיין סגנוני נוסף הוא השימוש בביטוי עגה מקומיים כמו: "מקוריהם של העופות הדורסים" המעידים על אופייה העממי של הדרשה.

המובאה מבליטה את החוויה הבידורית שבדרשה, שלה באים להאזין בימי חופשה וחג "אחרי האוכל" כדי לראות ולהראות. היא מזכירה בעקיפין את המקום

19 ראו: G. Dominici, MS Ricc. 1301, Santi Innocenti, Predica 41, 134r

שבו הושמעה הדרשה: הכנסייה של סנטה מריה נובלה. על בסיס הכנסייה הקטנה והישנה מהמאה התשיעית הקימו הדומיניקנים את הכנסייה הגותית הגדולה בסוף המאה השלוש עשרה והרחיבו את הכיכר שלפניה כדי לאפשר להמונים להאזין לדרשות. דומינצ'י שנהג להטיף בתוך "כנסיית האל" מעל דוכן ההטפה, מעין בימה קטנה שממנה היתמר הדרשן מעל מאזינו, או במזג אוויר נאה בכיכר שלפניה, המשיך מסורת דומיניקנית ארוכת שנים של הטפה במקום, עוד מראשית המאה הארבע עשרה בדרשות של המטיף העממי ג'ורדנו דה פיזה (Giordano da Pisa, 1260-1311). בהמשך למסורת זו הטיף דומינצ'י בדרך כלל אחרי הצהריים, כפי שעולה גם מדוגמה זו. עם זאת, לעיתים הטיף הן בבוקר והן בערב, ולעיתים אף שלוש או ארבע פעמים ביום. תדירות זו מעידה הן על מסירותו הרבה ליעודו והן על ההתלהבות הרבה שעורר.²⁰

בהזדמנות אחרת הכריז דומינצ'י: 'עלינו להתאסף לא בתוך הקירות של כנסיית סנטה מריה נובלה, אלא בכנסייה האמיתית השמימית של סנטה מריה נובלה: בטוהר, בחדר ובצניעות'.²¹ מקום מרכזי של הטפה פרנציסקנית בפירנצה הייתה הכנסייה והכיכר של סנטה קרוצ'ה. ברנרדינו דה סיינה התייחס לכך במפורש כשהתלונן מרות: 'הפעמון של סנטה קרוצ'ה מצלצל וקורא לך לבוא לדרשה; מצלצל ומצלצל שוב ושוב, והוא עושה זאת כדי שתבוא, אבל אתה אף פעם לא בא לדרשה'.²²

מקורות מידע נוספים על אירועי ההטפה הם כרוניקות היסטוריות, חיי קדושים וספרות עממית הכוללים מעשיות על דרשנים. סיפור מסקרן, המופיע בכרוניקה מקומית, עוסק בפטר הקדוש שהטיף כנגד המינים בכפר מלאנו שבצפון איטליה. הבישוף של המינים, לעג לפטר הקדוש, וקינטר אותו כאשר דרש ממנו ליצור ענן כדי להגן על הקהילה מחום השמש. פטר קיבל את האתגר וסימן אות של צלב מהדוכן הגבוה שעליו עמד; מיד הופיע ענן שנתן צל והקלה לקהל עד שהמטיף סיים את דרשתו; וכך, מתאר הכתוב, הביא הדרשן שמחה למאמינים ובושה רבה למינים.²³ מעשייה צבעונית מסופרת על ידי פרנקו סקאטי (Franco Sacchetti, 1400-1335) על מטיף דומיניקני שהאתגר העיקרי שלו היה כיצד למלא את החלל העצום של הכנסייה שבה הטיף. לאחר שראה שאף אחד לא בא לשמוע את הדרשה, הוא מצא דרך יעילה למשוך את המאזינים על ידי הכרזה פומבית כי גזל, הלוואה בריבית וגניבה אינם חטאים. כולם עזבו מייד את המטיפים האחרים ובאו לשמוע רק אותו. הצלחתו הייתה כה מסחררת כאשר ההמונים התאספו, כתף אל כתף, כפי שהיה חלומו.²⁴

ביומנו, לוקה לנדוצ'י (Luca Landucci, 1516-1436), רוקח בן פירנצה שהיה תומך נלהב של סבונרולה, מזכיר לעיתים קרובות את אירועי הדרשה בעיר. הוא

20 ראו: C. Delcorno, *Giordani da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze: Olschki 1975, p. 77.

21 ראו: G. Dominici, MS Ricc. 1301, Predica 4, fol. 10v-11r.

22 ראו: B. da Siena, *Le prediche volgari- Quaresimale Fiorentino del 1425*, C. Cannarozzi Florence (ed.), Libreria Editrice Fiorentina 1940, p. 265.

23 ייתכן כי יש כאן רמז לעימות שנערך בין אליהו לנביאי הבעל שהסתיים בניצחונו של אליהו ובהורדת אש מהשמיים.

24 ראו: F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, V. Perticone (ed.), Florence: Sansoni 1946, pp. 73-76.

מספר שיום אחד נהר הארנו הציף את העיר, והשיטפון גרם לכך שכל הספסלים מסנטי קרנצה התפזרו ברחובות. סיפור אחר מופיע ביומן מ-17 בינואר 1478, ומגולל את גורלו של נזיר, שבגיל עשרים וארבע הופיע יחד לבוש בלויי סחבות עם תרמיל על גבו בחוצות פירנצה. הוא הצהיר כי הוא נשלח על ידי יוחנן הקדוש והמלאך רפאל על מנת להביא גאולה. בוקר אחד התייצב הנזיר במרכז המרפסת של ארמון השלטון בפירנצה אבל המועצה גירשה אותו משם.²⁵ הדרשן התמהוני בחר מיקום יוצא דופן, את הסמל הפוליטי של העיר, לזירת ההטפה ואפשר רק לשער כי כאורח מזדמן הוא לא היה מודע למוסכמות החברתיות בפירנצה. אירוע נוסף עליו דיווח לנדוצ'י התרחש ב-23 ביולי 1497. כומר אחד נעצר על ידי המועצה משום שהפיץ שמועות כי הנזירים הדומיניקנים בסן מרקו חטאו בביצוע מעשי סדום. המועצה דרשה ממנו לחזור בו ולשקם את שמם הטוב של הנזירים ואז: 'הוא עלה על דוכן ההטפה שהוצב על מדרגות הקתדרלה, בכיכר המרכזית של העיר, ובנוכחות כל האנשים שהצטופפו שם, אמר שהוא סיפר שקרים והודה בפומבי בטעויותיו. אף על פי כן, המועצה שלחה אותו לבית הכלא, ושם היה כלוא בכלוב'.²⁶ סיפורים אלה מעידים כי לצד פעילותם העונתית, בתקופות צום ותענית שלפני חג המולד וחג הפסחא, של דרשנים נודדים ידועי שם כמו ברנרדינו דה סיינה התרחשה גם הטפה רציפה של אנשי כמורה בעיר שלעיתים גרמה לסכסוכים ולמתחים.

דרשנים וקהל

היבט אחרון של אירוע ההטפה העולה מהמקורות האמנותיים והספרותיים הוא חלוקת המרחב הכנסייתי כלומר ההפרדה המסורתית בין נשים לגברים בקהילה. כאשר דנים בהטפה של סבונרולה בקתדרלה של פירנצה בשנת 1496, לנדוצ'י מספר כי דוכן העץ שהוצב בכנסייה נשבר לרסיסים בגלל עומס הקהל. הוא מעיד בנוסף כי היו ארבעה דוכנים: שניים באזור של הגברים ושניים בחלק של הנשים.²⁷ בדוגמאות החזותיות ובכתובים בולטת השתתפותן של הנשים באירועי ההטפה. כך למשל, בתמונות המתארות את ההטפה של ברנרדינו דה סיינה קיימת חלוקה ברורה בין נשים לגברים באמצעות מחיצה.²⁸ בכיכר שבה התקיימה ההטפה, המיקום של המאזינים מול המאזינות אינו עקבי, לפעמים בצד ימין, לפעמים בצד שמאל. בתוך הכנסייה, לעומת זאת, נשים היו מוגבלות באופן מסורתי לצפון הכנסייה וגברים לדרומה. בחיתוכי עץ משנת 1496 המתארים את הטפתו של סבונרולה בקתדרלה של פירנצה, חלל הכנסייה נחלק על ידי וילון המפריד בין המאמינים ולמאמינות. במקורות

25 ראו: L. Landucci, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, A. de Rosen Jervis (trans.), New York: Books for Libraries Press 1971, pp. 5, 24.

26 ראו: Landucci, *A Florentine Diary*, p. 26.

27 ראו: Ibid, p. 111.

28 ראו: A. Randolph, 'Regarding Women in Sacred Space', in *Picturing Women in Renaissance and Baroque Italy*, G. A. Johnson and S. F. Matthews Grieco (eds.), Randolph, (להלן): Cambridge, UK: Cambridge University Press 1997, pp. 17-41 . (Regarding Women

חזותיים אחרים, כמו בתבליטים של ג'מבולוניה שנדונו לעיל, הגברים נפרדים מהנשים, אך אין מחסום ממשי ביניהם.²⁹

נשים זכו לעיתים קרובות לתשומת לב מיוחדת מצד המטיפים. כאשר סבונרולה הטיפ בנושאים פוליטיים ובנושאי מדינה, הוא אסר על נשים להשתתף בדרשותיו. אבל מטיפים רבים אחרים כיוונו את הדרשות במיוחד לנשים. המטיפ ג'רולמו דה סיינה בתחילת המאה החמש עשרה הקדיש בחוברת על התנהגות דתית קטע מיוחד על האופן שבו נשים צריכות להתנהג בכנסייה. 'אל תיכנסנה לכנסייה', הזהיר, 'כמו אותן נשים שחצניות המברכות את כל הסוחרים, השכנים, בני משפחתן וחבריהן בביתו של אלוהים; אבל עליכן להיכנס בשקט, אדוקות, ובדממה תמידית... תהינה קשובות במהלך הדרשה. אל תשפוטנה את המטיפ, אבל שימו לב וחרטו בלבותיכן את עיקרי האמונה'. הוא המשיך להלין כנגד אותן נשים שרצו מכנסייה לכנסייה כדי לראות את המטיפים השונים בפעולה וכנגד אלה שהיו קמות ממקומן וצועקות בקול רם, ובכך הפריעו לדרשה.³⁰ מעניין לציין כי תיאור זה מדגיש את מידת הפופולריות הרבה שממנה נהנו המטיפים והאופן שבו התייחס הקהל לאירוע הדרשה כמעין סדרה של מופעים תיאטראליים שהתרחשו במקביל ברחבי העיר ולא רק כהטפת מוסר של דרשן יחיד. נקודה מגדירת העולה מהדברים היא שהדרשן מבקר בעיקר את הנשים למרות שללא ספק הן הגיעו לדרשות בצוותא עם הבעלים או האבות.

בדרשות יש קטעים רבים שבהם מטיפים פנו באופן שונה לגברים ולנשים. רבות מהדרשות של דומיניצי מכילות פניות ישירות לנשים בקהל; ביטויים כגון 'את האם' או 'את הרעיה' מצויים בשפע. המטיפ הדגיש לעיתים כי הוא מתכוון לא רק לגברים בקהל אלא באותה מידה גם לנשים. מטיפים אחרים, אנטונינוס וסבונרולה ביניהם, מחו נגד האופן שבו נשים ניצלו את אירועי ההטפה כהזדמנות להפגין את קסמיהן.³¹ הביטוי במנהגי פירנצה, קונס סבונרולה, כיצד הנשים בנות העיר נוהגות בבנותיהן, הן מציגות אותן לראווה, ומלבישות ומקשטות אותן כך שהן נראות כמו נימפות טובות מראה; והדבר הראשון שהאימהות עושות הוא לקחת את הבנות לדרשה על מנת להראות את יופיין. אנטונינוס הכין רשימה של חטאים של המין הנשי וגינה אותן על כך שקישטו את עצמן והתגנדרו לפני שהופיעו בכנסייה. ברנרדינו דה סיינה טען כי 'נשים שיש להן בת שהן רוצות לחתן; תקחנה אותה לכנסייה על מנת למצוא שידוך הולם'.³²

מלבד טקסים דתיים מסוימים שהיו מוגבלים לגברים, נראה כי נשים היו משתתפות מרכזיות באירועי הטפה. מהעדויות עולה כי הדוכן של המטיפ היה ממקום בקרב הקהילה, והוא הצליח לפנות ישירות לגברים ולנשים באופן שווה; לפעמים

29 ראו: G. Durantis, *The Symbolism of Churches and Church Ornaments*, J. Neal and B. Webb (trans.), Leeds: T. W. Green 1973, p. 36; M. Aston, 'Segregation in Church', in *Women in the Church*, W. J. Sheils and D. Wood (eds.), Oxford: Blackwell 1990, pp. 237-95.

30 ראו: R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Turin: Loescher 1981, pp. 176-77.

31 ראו: G. Dominici, Ricc. 1301, Predica 20, 66v.

32 ראו: Randolph, *Regarding Women*, p. 35 (לעיל הערה 28).

הנשים היו אפילו קרובות יותר. מיקומו של הדוכן בסמיכות למאזינות עולה בקנה אחד עם מסורת ההטפה שכן דרשות הופנו לעיתים קרובות לקהל הנשים. היחסים שבין מטיפים גברים למאזינות נשים מושכים תשומת לב מחקרית גוברת בשנים האחרונות ומחקרים חדשניים נכתבים על תפיסות של נישואין ועל נשים קדושות כפי שהוצגו בדרשות.³³ חיבורים רבים מעידים על הזיקה שבין המטיפים למאמינות: מחד גיסא, רובם גינו את יהירותן ואופיין המושחת של נשים; מאידך גיסא, בניגוד למנהג הרגיל של אותה תקופה, מטיפים רבים פנו ישירות לנשים, התעניינו בבעיות היומיומיות שלהן והציעו פתרונות מעשיים לקשיים השוטפים של ניהול משק הבית. הצבת המטיפ והדוכן בתוך הכנסייה, אם כן, משקפת את המציאות שבה המטיפ פעל כמדריך ומנחה רוחני עבור הנשים.

סיכום

התמונות המתארות את דרשות המטיפים מראות את הזיקה ההדוקה בין הדרשן הניצב במרכז לבין הקהילה. העדויות החזותיות והספרותיות מדגישות את השימוש בדוכנים פשוטים וניידים מעץ או במבני שיש מפוארים ככלי עזר למטיפ. מטיפים פעלו בכיכרות העיר או בתוך הכנסיות כשהם נושאים דרשות נלהבות באוזני הקהל הקשוב. בעוד שאפשר להעלות ספקות לגבי אמינות הדימויים החזותיים כהשתקפות של אירוע הטפה אמיתי בשל אופיים הסמלי, ולטעון כי יש לראות בתיאור אירוע ההטפה בתמונה ובטקסט עוד צעד במאמץ להפיץ את הפולחן של המטיפ ולבסס את מעמדו כקדוש; מאמר זה ביקש להראות כי הדימויים והטקסטים הספרותיים הם בעלי ערך תיעודי רב בהצגת התנאים הממשיים של אירוע ההטפה ומכילים פרטים צבעוניים על המטיפ והקהל.

33 ראו: C. M. Mooney, 'Authority and Inspiration in the *Vitae* and Sermons of Humility of Faenza', in *Medieval Monastic Preaching*, C. Muessig (ed.), Leiden: Brill 1998, pp. 93-119; B. M. Kienzle, 'Defending the Lord's Vineyard: Hildegard of Bingen's Preaching against the Cathars', in *Medieval Monastic Women Preachers and Prophets through Two ;Preaching*, pp. 163-181 *Millennia of Christianity*, B. M. Kienzle and P. J. Walker (eds.), Berkeley: Berkeley University Press 1999.



איור 1 סנו די פייטרו, ברנרדינו דה סיינה מטיף בסיינה בכיכר העיר
סיינה, המוזיאון העירוני.

Figure 1. Sano di Pietro, *Sermon of San Bernardino in the Campo Siena*, Museo Capitolare.



איור 2 נורוצ'יו די לנדי, ברנרדינו דה סיינה מטיף בסיינה בכיכר העיר
סיינה, המוזיאון העירוני.

Figure 2. Neroccio di Bartolomeo, *Sermon of San Bernardino in the Campo*
Siena Museo Capitolare.



איור 3 אנדראה דה פירנצה, פטר הקדוש מטיף בפירנצה
פירנצה, הקפלה הספרדית, סנטה מריה נובלה.

Figure 3. Andrea da Firenze, *Sermon of Peter Martyr*,
Florence, Spanish Chapel, Santa Maria Novella.



איור 4 חיתוך עץ אנונימי, סבונרולה מטיף בקתדרלה של פירנצה.
Figure 4. Woodcut illustrating Savonarola preaching in
Santa Maria del Fiore
Compendio di Revelazione, Florence.



איור 5 ג'אמבולוניא, אנטונינוס מטיף בסן מרקו
פירנצה, סן מרקו, קפלת אנטונינוס הקדוש.

Figure 5. Giambologna, *The Preaching of Antoninus in San Marco*,
Florence, San Marco, Chapel of St. Antoninus.



איור 6 תמונת מזבח אנונימית, ג'ובאני דה קפסטראנו
אקוילה, המוזיאון העירוני..

Figure 6. Master of St John of Capistrano Altarpiece
Museo Nazionale dell'Aquila, Aquila.



איור 7 תמונת מזבח אנונימית: פרט, ג'ובאני דה קפסטראנו
אקוילה, המוזיאון העירוני.

Figure 7. Master of St John of Capistrano Altarpiece: Detail
Museo Nazionale dell'Aquila, Aquila.

The Way of Piety of Don Isaac Abarbanel

David Ben Zazon, Independent Scholar

Abstract

Don Isaac Abarbanel dealt with the question of the proper way to reach one's purpose in life, and whether the path of asceticism and abstinence is an appropriate way to do so. Additionally, he addressed whether this way is suitable for the public or only select individuals of virtue. A close look at Abarbanel's writings indicates he thought that asceticism, abstinence, isolation, and so on are not recommended behaviors for a Jew. Drawing on the work of Yehuda Halevi and Maimonides, Abarbanel calls on man to fulfill the commandments of the Torah because it is the proper method for achieving one's purpose. There is no need for ascetic behavior because such a path does not lead to greater human perfection; on the contrary, there are times when it may impair the attainment of humanity's goal.

However, there was a single exception in human history: Moses, for whom reclusion from human society was necessary to reach the highest spiritual level. This level was necessary in order for him to receive the Torah. Nevertheless, Moses is not the prototype for the rest of humanity. The ordinary person will be able to attain a balanced life in which the body and the soul come to their well-being through the commandments of the Torah only, and nothing more. However, in certain situations there is an option for asceticism not as a way of life but as a local way of spiritual transcendence, repairing the body and soul, or for atonement.

תקציר

דון יצחק אברבנאל עסק בשאלה מהי הדרך הראויה לאדם המבקש להגיע אל תכליתו, והאם דרך הנזירות והסגפנות היא דרך מתאימה לשם כך. כמו כן, האם דרך זו מתאימה לכלל הציבור או ליחיד סגולה. מתוך עיון בכתביו של אברבנאל נראה כי הוא סבור שסגפנות, הינזרות, פרישות וכיו"ב אינן רצויות לאדם מישראל שיש לו את תורת משה. בעקבות ריה"ל והרמב"ם כפי שאברבנאל הבין את כתביהם, אברבנאל קורא לאדם לקיים את מצוות התורה משום שזו הדרך הראויה והיחידה על מנת להגיע לתכלית האנושית. אין צורך בהתנהגות סגפנית וכדו' כיוון שהיא לא מובילה ליתר שלמות אנושית, אדרבה, פעמים שהיא עלולה לפגוע בהשגת התכלית האנושית.

יחד עם זאת, היה חריג יחידי בהיסטוריה האנושית, משה רבנו, שעבורו הפרישות מהחברה האנושית הייתה הכרחית על מנת להגיע למדרגה רוחנית גבוהה ביותר כדי לקבל את התורה. ועם זאת, אין ללמוד ממשה לשאר בני האדם הרגילים. האדם הרגיל, יוכל להגיע ליעד שהוא חיים מאוזנים שיש בהם תיקון הגוף ותיקון הנפש באמצעות מצוות התורה בלבד, ותו לא. יחד עם זאת, במצבים מסוימים, כתיקון ספציפי או בתנאים מסוימים יש מקום לדיבור על סגפנות לא כדרך חיים אלא כדרך מקומית להתעלות רוחנית, תיקון הגוף והנפש, או לכפרה.

דרך החסידות של דון יצחק אברבנאל

דוד בן זיון

חוקר עצמאי

בימי הביניים, חכמים יהודים רבים, עסקו ברעיון ההינזרות והפרישה מהעולם, ובשאלה האם זוהי דרך מתאימה להביא את האדם לשלמות נפשית. ניתן לומר, שכלל שהתפיסה היא שיש ניגוד בין הגוף לבין הנפש – הפתרון של הנזירות ראוי ומוצלח, משום שהוא נועד לדכא את הגוף עבור הצלחת הנפש; וכלל שהתפיסה היא שאין סתירה מהותית בין הגוף לנפש, הרי שדרך הנזירות אינה דרך מומלצת, אלא אדרבה, היא עלולה לחבל ולפגוע בהרמוניה שבין הגוף והנפש.¹

היו קולות שונים אם ועד כמה נכון לאמץ את הגישות התומכות בהיבדלות מהעולם ומהחומריות. במאמר זה, אציג את גישתו של דון יצחק אברבנאל בסוגיה זו. אברבנאל היה הוגה דעות שתפיסת עולמו הדתית והפילוסופית קרמה עור וגידים על בסיס עולמם המחשבתי של ר' יהודה הלוי והרמב"ם. אברבנאל עסק שנים רבות בביאור ספר מורה נבוכים של הרמב"ם, ובמובנים רבים ראה את הגותו כקשורה באופן הדוק בהגותו של הרמב"ם.² תחילה אציג את גישותיהם של ריה"ל והרמב"ם בקצרה, ולאחר מכן אראה להיכן נטה אברבנאל, שקרא ללכת ב'דרך החסידות', וכפי שאבאר בהמשך.

חיי פרישות: ריה"ל והרמב"ם

ריה"ל התנגד לתפיסת העולם המעודדת סגפנות ופרישות מחיי העולם.³ לדעתו, התורה ומצוותיה מכוונות את האדם לחיים מאוזנים, ולא להליכה לקצוות. היעד האנושי הוא החיבור אל הדבר האלוהי,⁴ וקיום תורה ומצוות הוא הדרך להגיע אל הדבר האלוהי

1 ראו: א"א אורבך, 'אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל', בתוך: אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 437-458; ראו גם: ד' ביאל, ארוס והיהודים, תל אביב תשנ"ה, עמ' 49-81; ד' קיל, 'תורת המוסרית של חסידי אשכנז: בין סגפנות וחושניות', דעת 73 (תשע"ב), עמ' 85-101, ושם בעמ' 91 הערה 20 דיון בדעת חז"ל לפי החוקרים השונים.

2 ראו: ד' בן זיון, נבוכים הם, ירושלים תשע"ה, עמ' 359-360 (להלן: בן זיון, נבוכים הם).

3 ראו: ד' שוורץ, 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה הט"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 79-99; D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah ha-Levi's Kuzari*, Albany 2000, pp. 45-48; אולם ראו מאמרו של ח' קרייסל בכרך זה בו הוא מצביע על המורכבות בדעת ריה"ל, וכן בהמשך מאמרי.

4 על המושג 'דבר האלוהי', והיחס לנבואה ולקשר בין האדם לבין האל-ל, ראו לדוגמה: S. Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Juda Halevi's Kuzari', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 165-251; צ' וולפסון, 'ריה"ל והרמב"ם על הנבואה', בתוך: וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 246-281; ד' הרוי, 'תורת הנבואה הסינסטית של ריה"ל והערה על ספר הזוהר', בתוך: ר' אליאור ו' דן (עורכים), קולות

ולהתנהגות הנכונה, ולכן יש להתנגד לפרישות והינזרות כדרך חיים (ב, ג):⁵

התורה האלוהית אינה מצוה אותנו על פרישות אלא על איזון ונתינה לכל כוח מכוחות הנפש והגוף את חלקו בצד בלי הפרזה, כי ההפרזה בכוח אחד היא קיפוח כוח אחר. הנוטה אל כוח התאוה מקפח את כוח החשיבה, ולהפך... לכן, צום ממושך אינו עבודת ה' למי שתאוותיו חלושות ורפויים וגופו חלש, אדרבה, ההתענגות היא כאן תרופה נגדית ונאמצעי של זהירות. גם להמעיט בממון אינה עבודת ה' כאשר הוא מזדמן בהיתר ובקלות והרווחתו אינה מסיחה אותו מן הלימוד והעשייה; כל שכן לבעל משפחה ובנים המקווה להוציאו על מה שמשיב את רצון אלהים. אדרבה, ראוי לו יותר להרבות ממון.

עבודת ה' צריכה להיות מבוססת על איזון הכוחות של האדם. ההתנהגות הרצויה היא זאת שתאפשר את עבודת ה' המיטבית, והיא תלויה במצבו הנפשי והרוחני של האדם. לכן, יש מקרים בהם עדיף שהאדם יתענג, וירבה לעצמו ממון, כדי לעבוד את השם. אמנם, לפי זה ייתכן שיהיו מקרים בהם עדיף שהאדם יפרוש מהתענוגות, למשל, כשהוא שטוף בתאוות. במקרה כזה, הפרישות היא נקודתית ומטרתה להחזיר את האדם לחיים מאוזנים.

לעומת עם ישראל שיש לו את התורה, שמצוותיה מכוונות אל האיזון, אצל אומות אחרות שאין להן תורה ומצוות, ניסו להמציא ללא הצלחה דרכים משלהן, כמו פרישות והתנזרות, כדי להתחבר אל העניין האלוהי (ב, לב):

האומות המתות אשר ביקשו להידמות לאומה החיה, לא עלתה בידיהן יותר מאשר הידמות חיצונית. הן הקימו בתים לאלהים ולא הופיע בהן סימן לאלהים. הן נהגו בפרישות והתנזרו כדי שההתגלות הנבואית תשרה עליהן, ולא שרתה.

כך גם ביחס לקראים. ריה"ל מסביר שאמנם נראה כי הקראים (ג, לו) 'משתדלים יותר מעושה מלאכת ה' המצווה לעשותה', אבל אין להתפעל מכך, משום שהיומרה להסתמך על שכל האדם בקביעת המעשים הטובים – אינה הדרך הנכונה.

ההתנגדות לדרך הפרישות, צומחת מתוך תפיסה תיאולוגית הרואה בדרך זו סוג של כפירה דתית באל. אין סתירה בין הגוף לנפש, להפך, האל ברא את האדם על כוחותיו הרבים גשמיים ורוחניים, ולכן כולם רצויים ודרושים (ספר הכוזרי ה, כ):⁶

רבים, ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, כך א, 'ירושלים תשנ"ו, עמ' 141-155; 'י' לוינגר, 'ספר הכוזרי ומשמעותו', תרביץ מ (1970), עמ' 472-482; ד' לסקר, 'מונחים פילוסופיים ערביים בספר הכוזרי', בתוך: 'י' בלאו וד' דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, ירושלים תש"ס, עמ' 166-161; H. Kresel, *Prophecy: The History of an Idea*; 166-161; in *Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, pp. 118-125. ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, באר שבע תשע"ז, עמ' 364-363 (להלן: שורץ, ספר הכוזרי) המסביר את המונח ומביא ביבליוגרפיה עשירה להסבר המושג.

5 ראו שורץ, ספר הכוזרי, עמ' 105. הציטוטים מספר הכוזרי הם מתוך תרגום זה.

6 שם, עמ' 312; מ' גודמן, חלומה של הכוזרי, אור יהודה תשע"ג, עמ' 100-110, 258.

דרך החסידות של דון יצחק אברבנאל

ושהוא יוצר חכם, שאין שווא במעשיו, אלא כולם בחכמה וסדר, שום פגם אינו פוגם אותם... ואם נראה לו שיש פגימה במקצת [הדברים], אמונתו לא תיפגם, אלא הוא ייחס זאת לסכלותו הוא או למיעוט לימודו.

תפיסה הרמונית זו בין הגוף לנפש, מובעת גם בתיאור האדם האידיאלי, האיש הטוב, החסיד, כפי שריה"ל מתאר (ג, ה):⁷

האיש הטוב הוא מנהיג שחושיו וכוחותיו הנפשיים והגופניים מצייתים לו והוא נוהג אותם הנהגה מדינית... כי לו עמד בראש מדינה, היה נוהג בה בצדק כשם שהוא נוהג בצדק כלפי גופו ונפשו, מכניע את כוחות התאוה שלו ומונע אותם מלהיות מוזנחים לאחר שנתן להם כדי מחסורם: מזון קצוב, משקה קצוב, וגם רחצה והקשור בה בקצבה. הוא מכניע גם את כוחות הכעס, התובעים שתתגלה ההשתלטות, אחרי שעשה איתם צדק ונתן להם חלק בהשתלטות המועילה, כגון בוויכוחים על חכמות ודעות ובהרחקת אנשי רשע.

'האיש הטוב' אינו מתנזר מהחיים או מהכוחות הגופניים אלא הוא מנהיג שיודע ליצור את האיזון הנכון בין כלל כוחותיו. אמנם, קיים ניגוד בין הכוחות השונים שבאדם, אך האיש הטוב משתמש בכולם בצורה מועילה, ומנצל את מגוון הכוחות לצרכיו השונים, כגון ויכוחים על חכמות וכו'.

ובכל זאת, קיימת מציאות שבה ריה"ל מקבל כדבר חיובי חיי פרישות וסגפנות (ג, א) אלא שהיא מסויגת ביותר, הן מבחינת התקופה והן מבחינת אופי ההתבודדות. התקופה היחידה שבה הפרישות הייתה דבר חיובי, הייתה בזמן שהשכינה שרתה בארץ הקדושה, כשהיה בית מקדש, שאז 'היו אנשים שהיו פורשים, שוכנים במדבריות'. מבחינת אופי ההתבודדות הוא מסביר שהמתבודדים היו:

שוכנים במדבריות בקבוצות עם הדומים להם, לא מתבודדים כלל, אלא עוזרים זה לזה בלמודי התורה ובמעשיה המקרבים אל הדרגה ההיא בקדושה ובטהרה, הם בני הנביאים. אבל בזמן הזה במקום הזה והבריות הללו... מי שמביא עצמו להתבודד לשם פרישות מביא על עצמו ייסורים וחולי נפשי וגופני.

בני הנביאים שהתבודדו היו בקבוצות ולא מתבודדים כלל כיחידים. אלו הן חברות משימה, שהתגבשו להשגת מטרה משותפת, והיא השגת 'הדרגה ההיא', והם סייעו זה לזה בלמודי התורה ובמעשיה המקרבים על הדרגה ההיא. באותה נשימה שבה הוא נותן מקום להתבודדות, הוא מבהיר שהוא מתנגד להתבודדות אישית כדרך גרועה הגורמת ל'ייסורים וחולי נפשי וגופני'. בהקשר זה, ריה"ל מזכיר את הפילוסופים, ובראשם סוקרטס ותלמידיו, שאף הם שאפו להתבודדות בקבוצות למידה: 'החכמים המתפלספים אוהבים להתבודד כדי שמחשבותיהם תהיינה צלולות... עם זאת הם רוצים לפגוש תלמידים שיקראו אותם לחקור ולהיזכר. משולים הם למי שלהוט לאגור מומן, ואינו רוצה לעסוק אלא עם מי שסוחר אתו כדי שירוויח על ידו'.

7 שורץ, ספר הכוזרי, עמ' 137.

אעבור כעת להצגת דעת הרמב"ם בנושא הפרישות. בדברי הרמב"ם ניתן למצוא סתירה בין כתביו השונים, בכמה מקומות הוא מביע התנגדות לדרך הסגפנית, ובכתבים אחרים תמיכה בחיי פרישות במצבים שונים, כפי שהראו החוקרים.⁸ בשמונה פרקים, בפרק הרביעי כותב הרמב"ם:⁹

מה שעשו המעולים – לעתים, ורק בחלקם – שנטו אל הקצה האחד, כגון שצמו, היו ערים בלילה, נמנעו מלאכול בשר ומלשתות משקה משכר, הרחיקו את הנשים, לבשו צמר וש-ער, שכנו בהרים והתבודדו במדבריות – הם לא עשו דבר מן הדברים האלה אלא בתור טיפול, כמו שצינו, וגם מפני שחיתות אנשי המדינה... לכן יצאו מהם אל המדבריות ואל מקום שאין בו אדם רע... וכאשר ראו הטיפשים שהמעולים הללו עשו את המעשים האלה, ולא ידעו את מטרם, חשבו אותם למעשים טובים, והתכוונו, לטענתם, להיות כמותם – החלו מענים את גופיהם בכל דרך של עינוי בחושבם שהגיעו בזאת לידי מעלה שעשו טוב, ושכזאת מתקרבים אל אלהים, כאילו אלהים אויבו של הגוף, הרצה באובדנו ובכילונו. הם לא ידעו שמעשים אלה מעשים רעים, ושמהם נוצרת מגרעת ממגרעות הנפש.

פעילויות סגפניות כשלעצמן הן דבר רע, משום שהקב"ה אינו אויב של הגוף ולא מעוניין בפגיעה באדם בגוף או בנפש. השימוש בהן, הוא רק במצבי אין ברירה, שהם: חברה רעה שיש צורך להתרחק ממנה או לצורך טיפולי כשיש לאדם מידות או תכונות שאינן מאוזנות.

לעומת זאת, במשנה תורה במספר מקומות נראה כי דרך הפרישות לא נדחית על הסף.¹⁰ יתרה מכך, בספרו מורה נבוכים, נראה שהרמב"ם תומך בפרישות מתענוגות וחיים חומריים (ג, ח; שורץ, עמ' 442-444):

8 דעת הרמב"ם תופסת כר נרחב לעצמה, שכבר העמיקו בו החוקרים, וקצרה היריעה מלפרטה כאן, ראו למשל: H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, Albany 1999, pp.159-188 (להלן: קרייסל, הרמב"ם); J. Parens, 'Maimonidean Ethics Revisited: Development and Asceticism in Maimonides?', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 12 (2003), pp. 34-61; א' חדר, 'נזירות במשנת הרמב"ם: הסתירה בין "מורה נבוכים" ל"משנה תורה"', בתוך: ש' ויגודה, א' אייזמן, א' רביצקי וא' אקרמן (עורכים), אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי, אלון שבות תשע"ו, עמ' 83-109; א' רביצקי, 'דרך האמצע ודרך הפרישות: על אחידותה של האתיקה המיימונית', תרביץ עט (תש"ע/תשע"א), עמ' 439-469; א' רביצקי, "אי זו היא דרך ישרה שיבור לו האדם" מסכת אבות במשנתו של הרמב"ם, סיני קמז (תשע"ד), עמ' קיב-קכז; A. Ravitzky, 'The Balanced Path and the Path of Asceticism and Tradition,' *Tradition* 47 (2014), pp. 28-47.

9 ראו: רבי משה בן מימון, שמונה פרקים, והם הקדמת הרמב"ם לפירושו למסכת אבות, תרגם מערבית-יהודית לעברית בת-ימינו מיכאל שורץ, ירושלים תשע"א, עמ' 20; הציטוטים במאמר ממורה נבוכים, הם מתוך המהדורה של מ' שורץ, מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, בעריכת ד' צרי, תל אביב תשס"ג.

10 כדי לא להאריך את הדיון בדעת הרמב"ם, אסתפק בדבריו במורה נבוכים. המקומות השונים נידונו בספרות המחקרית, ראו בהפניות שבהערה 8.

לפיכך נחלקו דרגות בני-האדם. יש אנשים השואפים תמיד להעדיף את הנכבד ביותר ולחזור לקיום נצחי בתוקף צורתם הנכבדה. (אדם כזה) לא יחשוב אלא על תפישת מושכל והשגת דעה נכונה לגבי כל דבר הידיבקות בשכל האלוהי השופע עליו... כל אימת שמניעים אותו דחפי החומר אל זוהמתו וחרפתו הידועה הוא כואב על מה שהסתבך בו ומתבייש ונבוך בגלל מה שהוא מתנסה בו. הוא שואף להמעיט חרפה זאת ככל יכולתו ולהישמר ממנה בכל דרך... כן מצבי האנשים, כי יש בין האנשים בני-אדם אשר – כפי שאמרנו – כל דחפי החומר בעיניהם חרפה, רע, וחסרונות הכרחיים, ובמיוחד חוש המישוש שהוא חרפה לנו, כפי שציין אריסטו – ובגללו אנו מתאווים לאכילה, שתייה ומשגל, כי ראוי למעט בזאת ככל האפשר, לעשותו בהסתר ולהצטער על עשייתו, להימנע מלדבר על כך, לא להרחיב דברים עליו ולא להתקבץ לשם עשיית דברים אלה. אלא על האדם לשלוט בדחפים אלה כולם, למעט בהם ככל יכולתו, ולא יאות להם אלא במידה ההכרחית.

הדרגה הנכבדת של החכמים היא למעט ככל האפשר בדחפים החומריים. בעיני החכמים, נראה כי המשיכה אל הגופניות היא חרפה, רע, והיא חלק מהחסרונות ההכרחיים שיש לאדם באשר הם בתוך גוף. זאת בניגוד לדבריו בשמונה פרקים. הרמב"ם נראה כסותר את עצמו במקומות השונים, הן בשאלה מהי ההסתכלות הנכונה ביחס לגוף ולדחפים הגופניים שבאדם, והן ביחס להמלצה או להסתייגות מפעילויות סגפניות. החוקרים הציעו מספר תשובות לסתירות אלו: יש שהציעו שיש כאן התפתחות בגישה של הרמב"ם מכתביו הקדומים (פירוש המשנה) לכתביו המאוחרים (משנה תורה ומורה נבוכים); יש שהציעו שהתשובה תלויה בקהל היעד, ככל שקהל היעד הוא המוני ורחב הרי שהרמב"ם מסתייג מהפעילויות הסגפניות, וכשהוא פונה לקהל משכיל ואליטיסטי מציע הרמב"ם דווקא את הפן הסגפני, כדי לאפשר ליחיד להגיע לשלמות שכלית;¹¹ יש שהציעו שהתשובה תלויה בהבדל בין הליכה בעקבות התורה שמובילה את האדם לדרך סגפנית ומלחמה בתאוות לבין הליכה בעקבות האתיקה הפילוסופית שמובילה את האדם לעיסוק מחשבתי בדברים הנעלים ביותר, ושם אין צורך בסגפנות; ויש שהציעו כי כלל אין כאן סתירה בין הדברים השונים. המטרה העליונה אצל הרמב"ם היא השגת השם, ועל האדם לכוון את כל מעשיו וכוחותיו למטרה זו. יש לנהל את הגוף על צרכיו, תאוותיו ורצונותיו באופן מתאים למטרה של שלמות השכל המובילה להשגת השם. בעצם, יש כאן רק הבדלי הדגשה: בשמונה פרקים הרמב"ם נאבק בסגפנות – שהיא כלי שלא תמיד מתאים, כי הגוף הוא לא אויב אלא כלי שצריך להשתמש בו נכון להשגת המטרה.

11 ראו קרייסל, הרמב"ם (לעיל הערה 8), במיוחד בעמ' 175-182. הרמב"ם למשל, בהל' אישות (טו, ג) משבח את 'מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה – אין בידו עון והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו'; וכן בדבריו במורה נבוכים ג, נא, עמ' 665: 'ככל שנחלשים כוחות הגוף ואש התאוה דועכת, מתחזק השכל ומתפשט אורו ומזדככת השגתו, ו(האדם) שמח במה שהשיג. והיה כאשר השלם בא-בימים ומתקרב למוות, גדלה השגה זאת מאוד'. וכן קרייסל, הרמב"ם, עמ' 179: 'Solitude and ascetic practices are valuable insofar as they enable the individual to complete the process of freeing the intellect from the body'.

ואילו במורה נבוכים המלחמה העיקרית היא נגד הגישה הנהנתנית שרואה בגוף והנאותיו את מרכז הפעילות האנושית, ולכן הדגש הוא נגד חוש המישוש ותמיכה בפעילות סגפנית לשם השגת המטרה העליונה שהיא השגת השם.

הגישה האחרונה שונה מקודמותיה בכך שלפי גישה זו גם הסגפנות רצויה וגם המאבק בסגפנות רצוי, ויש לבחור את המתאים לפי האדם ולפי היעד שהוא השגת השם. בעוד שלפי הגישות הקודמות, הרצוי לפי הרמב"ם הוא דבר אחד: סגפנות או מאבק בסגפנות, רק השאלה היא מה הדבר הרצוי לאור הסתירה בכתבים השונים. לפי הגישה האחרונה, נראה שלמרות הסתירה בכתביו השונים של הרמב"ם, ריה"ל והרמב"ם יכולים להסכים ביניהם שבמקרים רבים יש להסתייג מסגפנות, ובמקרים אחרים יש להמליץ על סגפנות. אעבור כעת להציג את דרכו של אברבנאל ביחסו לפרישות.

האם התבודדותו של משה היא דגם לחיקוי? אברבנאל מול הר"ן

באופן כללי, אברבנאל התנגד לדרך הסגפנית. החריג היחיד הוא משה רבנו בעלייתו להר סיני. אציג את תפיסתו ביחס לסגפנות, את הסברו לחריגותו של משה, כפי העולה מספרו 'עטרת זקנים' בו הוא דן בסוגיה זו (בפרקים ט-י, כ-כא). בפירושו לספר שמות (פרק יט, ופרק כד) הוא משכתב את מרבית דבריו שבעטרת זקנים בשינויים קלים. לשם הקיצור, אפנה לדבריו בעטרת זקנים.¹²

אברבנאל מודיע שהוא מאמץ את הגדרת החסידות של ריה"ל (פרק י): 'והנה מדרך החסידות שיתן האדם לכל דבר חוקו ולא יעשוק מצרכי גופו הצריך אליו ביושר ובתמים, כמו שלא יעשוק מצרכי נפשו, וכמו שהוכיח החבר למלך הכוזר'. 'דרך החסידות' היא לא פרישה והתנזרות מהחיים הגופניים, להפך, החסיד נותן 'לכל דבר חוקו', הן לכוחותיו הגופניים והן לכוחות הנפש.

אברבנאל מזכיר את דעת הר"ן הרואה בעין חיובית את הפרישות. לפי הר"ן, על האדם המבקש להיכנס ל'מחנה שכינה' לנהוג בפרישות והינזרות מחיי העולם הזה.¹³ הר"ן למד זאת ממש רבנו שעלה להר סיני והתבודד שם ארבעים יום, ופרש מאשתו. לדעתו, משה הוא דגם לחיקוי לכל אדם המבקש לעלות דרגה רוחנית: 'שמש רבנו ע"ה לא הוצרך פרישה מצד עצמו, אלא להיותו משל ודוגמא לדורות. וזה, כי אין ספק שהפרישה תצטרך למי שיצטרך אליה, כדי להעתיק נפשו מענין לענין, וכדי שיהיה מוכן לקבל שפע או לעשות מעשה לא היה מוכן אליו בתחלה'.¹⁴ כלומר, על אף שמש עצמו לא היה צריך פרישות שכן הוא היה 'מתנבא בכל עת שירצה', הוא בכל זאת נהג בפרישות, זאת כדי ללמד את הבאים אחריו 'להיות משל ודוגמא לדורות', לאותם האנשים שרוצים להתעלות בדרגתם: 'להעתיק נפשו מענין לענין' או 'לקבל שפע' או 'לעשות מעשה' – משום 'שכל הנכנס למחנה שכינה יפרוש קודם ולא יקל ראשו בלעדיה'.

12 אודות ספרים אלו, וזמן חיבורם, והנסיבות לחיבורם, ראו: בן זון, נבוכים הם (לעיל הערה 2), עמ' 26-32. השתמשתי בנוסח שבדפוס סביוניטה, שיי"ז. וכן, בנוסח שבספרו של ר' אורן גולן שעתיד לראות אור.

13 הר"ן מפנה לגמ' ביומא ג ע"ב: 'שכל הנכנס במחנה שכינה – טעון פרישה ששה'.

14 דרשות הר"ן לרבנו נסים בן ראובן גירונדי, ירושלים תשל"ז, הדרוש הרביעי, עמ' מח.

אברבנאל דוחה את דעת הר"ן. בדומה לר"ן, הוא שואל (פרק ט) מה היה הצורך 'אשר חייב שיהיה אדוננו משה כל אותו הזמן נעדר המזון והמשקה?', אלא שתשובתו שונה לגמרי. הפרישות של משה אינה דגם לחיקוי עבור אחרים המבקשים להתעלות. ויכוח זה בין אברבנאל והר"ן הוא חלק מוויכוח יותר עקרוני: עד כמה יש לראות את משה כיוצא מהכלל ועד כמה יש לראות בו דגם לחיקוי. לפי אברבנאל, משה אינו אדם רגיל, ואינו דגם לחיקוי, הוא יוצא דופן משאר המין האנושי:

וכמו שהתחכם הטבע בתוך המורכבים החומריים – להפליא המין האנושי ביתר שאת; ככה ראה מהמין ההוא להפליא חסיד לו, נבדל ממנו כהבדל מין כולו משאר מיני הבעלי חיים הבלתי מדברים. ישתבח היוצר מבחר היצורים.

בדומה לריה"ל דרגת משה היא הדרגה החמישית מעל מדרגת האדם הרגיל, והיא דומה להבדל המדרגה שיש בין בני אדם לבין בעלי חיים.¹⁵ אברבנאל קושר בין הפרישות של משה לבין דרגתו המיוחדת. ביום מתן תורה, משה לא היה זקוק לפרישה, משום שהוא היה מוכן לנבואה. לעומת זאת, בזמן עלייתו להר סיני והכנתו לקבלת הלוחות של התורה, משה היה זקוק לפרישה נוספת 'כפי מעלת המעמד באיכותו והתמדתו'. זוהי פרישות ניסית: 'ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה' (שמות לד, כח), שאין ביכולת האדם להגיע אליה, והיא גם חסד אלוהי (פרק כ): 'כי יד יי' עשתה זאת לזכות את ישראל, וְהָרַם בְּחֹר מֵעַם הָעֹלָמוֹת מִן הָאָרֶץ, בֵּין כּוֹכָבִים שָׁם קִינוּ, לַעֲמֹד בַּחֲצַר בֵּית הַמֶּלֶךְ פְּנִימָה כְּגֹבֵרִים אֲשֶׁר מַעֲוֵלם פּוֹרְשֵׁי כְּנָפִים'.

הפרישות של משה נועדה למטרה מיוחדת: 'להיות הענין גדול המעלה ממה שאין הפה יכולה לדבר' (פרק ט). בזמן שהותו בהר סיני, משה היה צריך לתפוס את 'גודל המושג והוא השגת הנמצאות עליונות, ושפלות כלם, ועניני התורה פרייה ודקדוקיה בסבותיהם העצמיות' (פרק כ). כלומר, כדי להיות מוכן לקבל את התורה בעבור בני האדם, היה צריך פרישות עליונה (פרק כא):

והסבה הב' בשיבת אדון הנביאים בהר כל אותו הזמן היא, כי להיות השכל האנושי נקשר בנו הקשר, ימנעו מהשגת הנבדל וקבול השלמות האלהי אשר השיג משה בהר, להיות ההשגה ההיא רוחנית יותר ממה שאיפשר אליו לסבלו. לכן גזרה החכמה האלהית לברוא חדשה בארץ, אשר כמוה לא נהיתה ולא נראתה כזאת מהיות גוי. והיא, להעלות אדון הנביאים ממדרגה אנושית אל מדרגה רוחנית נבדלת. ולכן צוהו עצמו לזה, כדי שיחליף מזגו והרכבתו, צו לצו וקו לקו, באופן שאחר ההכנות ההם כלם יקבל צורת הרוחניות ויהיה ראוי לקבל ההשגות האלהיות כאחד מצבא המרום. ואולי שלזה נאמר לו: עלה אלי ההרה וְהָיָה שֵׁם (שמות כד, יב), רוצה לומר שיתהווה שם ויקנה הויה שנית.

15 כוזרי א, מא-מב: 'אמר החבר: אם נמצא אדם הנכנס לאש ואינה מזיקה לו, ונמנע זמן רב מלאכול אך אינו רעב, ויהיה לפניו אור שהענינים אינם סובלות אותו, ולא יחלה ולא ייתש כוחו מזוקן... האין זאת דרגה שונה בעצם מדרגת האנשים? אמר הכוזרי: אכן דרגה זאת אלוהית מלאכית אם מצויה זה בתוקף הדבר האלוהי לא מן השכלי ולא מן הנפשי ולא מן הטבעי'.

בהר סיני נוצרה מציאות 'חדשה בארץ'. השהות בהר של משה מבדילה אותו משאר המין האנושי, 'אשר כמוה לא נהיתה ולא נראתה כזאת מהיות גוי', ומאפשרת לו את המעבר אל מעבר לגבולות השכל האנושי.¹⁶ הוא מגיע לדרגה חד פעמית בהיסטוריה האנושית, ועולה 'מדרגה אנושית אל מדרגה רוחנית נבדלת', בה משתנה לחלוטין אופי שכלו אל מעבר לגבולות השכל האנושיים:

כי במעמד הזה היה התבודדותו כל כך עצום שנפרד שכלו מחומרו, ולא נשאר בו הקשר כלל, אבל היה יחסו אליו יחס השכל לגלגל... וכן נשאר רוח אדון הנביאים נבדל מגופו ובלתי נקשר עמו ההקשר ההוא אשר לשכל האנושי עם שאר האנשים... ומזה תבין ענין אמיתי לא שיערוהו הראשונים. והוא, שהיות אדון הנביאים מתנבא בכל עת והיותו מוכן תמיד, לא היה הענין הנפלא הזה מתחלת נבואתו, אבל קנה הכח הגדול הזה במעמד ההר אחר שבתו הארבעים יום והארבעים לילה בלי מאכל ומשתה, כי אז קנה גופו תכונת הגשמים השמימיים הנצחיים, וקנה שכלו תכונת השכלים הנבדלים מחומר המתענגים בעיונם והתבודדותם תמיד. ומפני זה נשאר מוכן להינבא בכל עת.

הפרישות וההתבודדות הניסית של משה היא זאת שהעלתה אותו לדרגה על אנושית. רק לאחר ההתבודדות הזו, משה הפך מוכן לנבואה בכל עת ללא מגבלה, משום שהיא גרמה לו להידמות לשכלים הנבדלים שתמיד עסוקים בהשגה ללא מעצור.¹⁷ בארבעים הימים של ההתבודדות בהר סיני, משה עבר תהליך של למידה שכלית מדורגת, ובכל עשרה ימים משה למד להשיג רובד אחר של המציאות (פרק כא):

אומר, ששיבת משה אדוננו בהר ארבעים יום וארבעים לילה, היה להשיג אמתת הדברים כלם, תחתונים ועליונים. ולכן ישב העשרה ימים בהשיגו טבעי הדברים ותכונתם וצורתם האמתיות... והעשרה ימים השניים נצטרך להשיג טבעי הגרמים השמימיים וטבעי הכוכבים ותנועתם ומניעיהם ומספרם ומצבם... והעשרה ימים השלישיים נצטרך משה אליהם כדי להשיג עיון השכלים הנבדלים מחומר... והעשרה ימים האחרונים מהם עלה משה אל הא-להים ונתעלה בהשגת מה שאיפשר מהאלהות ואיכות המצאת הנבראים ממנו... הנה התבאר שהיתה

16 ייתכן שיש כאן גם מעין התרסה אל מול גבולות השכל האנושי עליהם דיבר הרמב"ם במורה נבוכים נ א, לא. על גבולות ההשגה האנושית, ומשמעותם, נכתבו מחקרים ומאמרים רבים שתקצר היריעה מלהפנות אליהם כאן, לדוגמת אחד מהבולטים שבהם ראו: S. Pines, 'The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides', in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA 1979, pp. 82-109.

17 אברבנאל מוסיף: 'וכן אחשוב שכל ימיו לא היה עוד רעב וצמא ולא זיקהו העדר השניה או העדר הרקת המותרות זמן רב, ולא היה משתמש בצרכי הגוף לתאוה כי אם להכרח העמדת החיות. וכל זה מהתכונה שקנה בהר, אשרי ואשריו שלכן זכה. וזאת היא הסבה בעצמה, שבהיות משה בן מאה ועשרים שנה לא כהתה עינו ולא נס לחה, לפי שמקרי הטבע כלם וחולשת הכחות שתמשך אחר הזקנה נעדר ממנו ולא נמצא בו, ולכן היה מיתתו בלי צער וכאב'.

שיבתו ארבעים יום וארבעים לילה כדי לרמוז על מיני ההשגות שהשיג בעולם השפל, ובעולם הגלגלים, ובעולם השכלים הנבדלים, ובאלוהי יתברך.

ההתבודדות והפרישות של משה הן שאפשרו את הלמידה וההשגה הכוללת של היקום על ארבעת מרכיביו: טבעי הדברים בעולם הזה; טבעי הגרמים השמימיים; השכלים הנבדלים; השגת הא-לוהות. לכל מרכיב עשרה ימים. נדמה כי ההשגה השכלית הזו היא לא רק ברמה גבוהה יותר מהאדם הרגיל אלא מדובר על השגת גופי ידע שהם מעבר להשגת השכל האנושי.

ובכל זאת, נותרה השאלה כיצד להסביר את מאמר התלמוד שהר"ן הסתמך עליו, לפיו כל 'הנכנס במחנה שכינה' – טעון פרישה ששה', ומשמע שיש ערך חיובי בפרישה והינזרות. כדי לפרש מאמר זה, אברבנאל שואל, כיצד ייתכן שלאדם רגיל מספיקים רק שישה ימים כדי להיכנס למחנה שכינה (פרק כ):

התבאר אם כן, שמשוה עליו השלום נצטרך לפרישות ששת ימים בזה המעמד האלהי לגדול המושג והתמדתו. ולכן חכמינו ז"ל במסכת יומא (ד ע"ב) לא למדו הפרישות לכל הנכנס למחנה שכינה כי אם ששת ימים, כמשה. והוא מהקושי, כי אם הוא עליו השלום נצטרך לפרישות ששת ימים למעמד גדול ונורא כזה, היה ראוי שילמדו פרישות שנים עשר יום או יותר לכל איש אחר הנכנס למחנה שכינה, כפי ערך מעלתו למעלת משה, כמו שלמדו הם בזה הדרך עצמו באמרם: ואביה ירק ירק בפניה, הלא תכלם שבעת ימים (במדבר יב, יד) קל וחומר לשכינה תכלם י"ד יום (בבא קמא כה ע"א)? אבל היה כוונתם שעם הברדל מעלת משה לכל אדם, הנה ערך השגתו במעמד ההוא להשגת כל אדם ערך שכלו לשכל שאר האנשים. ולכן יספיק שיהיה פרישות כל אדם הנכנס לעיון הדברים האלהיים, והעבודה במקדש, אשר כל זה יכוונו ב'נכנס למחנה שכינה' כפרישות אדון הנביאים להשגה הנפלאה ההיא ויתמיד פרישות כל אדם בענין קטן, כמו שהתמיד פרישותו עליו השלום בדבר גדול המעלה והערך. ולזה אמרו: 'כל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה ששת ימים', רוצה לומר כל הנכנס יהיה מי שיהיה טעון הפרישה[י] שההיא.

התשובה היא שזמן הפרישות הוא יחסי לאדם ולעניין. משה שהיה בדרגה גבוהה היה יכול להסתפק בשישה ימים ל'מעמד הגדול'. גם אדם רגיל יכול להסתפק בשישה ימים כדי להשיג 'ענין קטן'. אין צורך בפרישות מעבר לשישה ימים. וגם בימים ספורים אלו, הפרישות המדוברת היא פעולת התרכזות ומאמץ שכלי, ולא פרישות כדרך חיים.¹⁸ הפרישות מתאימה רק 'בענין קטן', שהוא למי שמעוניין להיכנס ל'מחנה

18 מעין סימוכין לכך, ניתן למצוא בספר ישועות משיחו, בהסבר השני שנתן אברבנאל לתופעה הנקראת גילוי 'אליהו הנביא'. ההסבר הוא, שראיית אליהו מציינת 'חירות ומשלים כדרכי הנביאים'. מדובר על מדרגת 'ההתבודדות העליון להיות המדע המגיע אליהם בהדבק רוחם ושכלם בדברים האלקיים, אנושי מצד אחד ונבדל ורוחני מצד אחר, והיו מפני זה מכנים אותו בשם "אליהו", להדמות אליו ענינו, ועושים הסיפור כאילו אליהו הנביא עומד לפניהם ומשיב דברים נכוחים לשאלותיהם, וכל זה מדרכי החכמה הוא', ראו: א' גולן, 'ישועות משיחו: הוויכוחים עם האסכולה הנוצרית המשיחית על פי דון יצחק אברבנאל', אשקלון 2018, עמ' 65-66. ראו גם:

שכינה' שהוא 'עיון הדברים האלהים', היינו התבוננות שכלית של האדם בתחום הידע המטפיסי;¹⁹ וכן הפרישות מתאימה ל'עבודה במקדש' השייכת רק בזמן שהמקדש קיים ורק לכהנים, ואינה רלוונטית כשאין מקדש (כדברי ריה"ל שהובאו לעיל). נדמה שאילולי דברי התלמוד (יומא ג ע"ב, לעיל הערה 13) שלמד ממש שיש ערך חיובי בפרישות של ששה ימים, קשה להניח שאברבנאל היה מקבל אפילו פרישה מצומצמת שכזו כדבר חיובי. חיזוק לכך, ניתן למצוא בפירושו לספר במדבר פרק יב ביחס לתלונת מרים ואהרן על משה. אברבנאל מבאר את הסיבה לכך שמה פרש מאשתו ציפורה (לפי דרשת חז"ל): 'ואין ספק שהיתה סבת ההפרדה הזאת באמת, שמן היום שישב משה בהר מ' יום ומ' לילה – נפרד שכלו מגופו הפרדה מופלגת עד שלא נשאר לו כח לתאוות המשגל, ולא היה עוד רעב ללחם ולא צמא למים'. דרגתו העל-אנושית של משה, מהווה סיבה מוצדקת לפרישות מחיי אישות, אך אהרן ומרים לא הבינו שזאת הסיבה לפרישותו: 'ומאשר לא ירדו אחיו לאמתת הדבר הזה, חשבו שברצונו נפרד ממנה לסבות אחרות, ולכך היו מגנים ענינו'. הם גינו בטעות את משה, כי חשבו שמה עשה דבר שאסור לעשות, לפרוש מחיי אישות. אילו משה היה אדם רגיל, אזי צדקו מרים ואהרן בביקורתם כלפי הפרישות של משה. טעותם הייתה שהם לא הפנימו את ההבנה שמה שונה משאר בני האדם בעולם. הסיבות לכך שאין לנהוג בנוהגי פרישות מינית הן: 'כי זה הוא מרוחק מהדרך הטבעי, ומהצורך המדיני לישוב בני אדם'. כלומר, מדובר בהתנהגות לא טבעית לבני אדם, ובהתנהגות שסותרת את הצורך ליישב את העולם ולהוליד ילדים.²⁰

קדושה ופרישות בפירושי אברבנאל לתורה ולמסכת אבות

בהמשך לרוח זו, בפירושו לספר ויקרא, אברבנאל מעדיף לפרש את מצוות התורה 'קדשים תהיו' (ויקרא יט, ב) בדומה לפירוש הרמב"ן (לעיל הערה 21) המדבר על

מ' אידל, 'התבודדות כ"ריכוז" בפילוסופיה היהודית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז (1988), עמ' 39-60; ובמיוחד, בעמ' 54-57 ביחס לאברבנאל.

19 מעניין שאברבנאל התייחס ללימוד התחום המטפיסי כ'עניין קטן', בעוד שלפי דברי הרמב"ם תחום זה הוא דווקא 'דבר גדול'. שכן, בהלכות יסודי התורה (ד, יג) הרמב"ם כתב: 'אמרו חכמים: דבר גדול מעשה מרכבה, ודבר קטן הוויות דאביי ורבא'. ובהקדמת מורה נבוכים הוא קובע (מ' שוורץ, עמ' 11-12): 'שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע, ומעשה מרכבה הוא חכמת האלוהות', היינו מעשה מרכבה שהוא התחום המטפיסי הוא הדבר גדול. ואפשר, שההגדרה של זה כ'עניין קטן' נועדה להעצים את הפער בין השגת האדם הרגיל לבין השגת משה.

20 כך גם בפירושו לירמיה (טז, ב) על הציווי: 'לא תקח לך אשה ולא יהיו לך בנים ובנות במקום הזה', הוא לא מייחס ערך לפרישות כשלעצמה, אלא מסביר שהיא נועדה 'כדי שיהיה זה משל ודוגמא לישראל שכאשר יאמרו לירמיהו: מדוע לא תישא אישה ותוליד בנים כמצוות התורה? ישיבם, לפי שגזרת הא' יתברך שכל הילודים בעיר הזאת ואבותיהם ימותו ברעב...'. בפירושו להושע על הציווי להושע לשאת אישה זונה (הושע א, ב) מעיר אברבנאל: 'כי הנביא מצד שהוא נביא היה ראוי שיפרד ממנה כמו שצו אבותינו במעמד הר סיני: אל תגשו אל אישה (שמות יט, טו). ואמנם משה נפרד מאשתו בעבור נבואתו', כלומר יש ערך לכך שהנביא יפרוש מאישה, אלא הושע נצטווה לא רק שלא לפרוש מן האישה אלא לשאת אישה זונה, וכל זאת משום ש'זה רמז אל כנסת ישראל שלקחם הש"י לו לעם עם היות שקודם לכן בהיותם במצרים היו עובדים אלהים אחרים'. מכך מובן שאדם רגיל לא אמור לפרוש מאשתו, וביחס לנביא גם אם ניתן להצדיק פרישות מאישה, עדיין מצאנו שהנביא הצטווה לישא זונה.

התקדשות כללית, בשונה מפירוש רש"י הקושר בין קדושה לבין פרישות מינית במיוחד:²¹

אבל רצה יתברך לבאר להם פה, שאין ראוי שימצאו המעלות והמדות המשובחות מפני שיגזור בהם השכל האנושי, אלא מפני שצוה בהם הקדוש ברוך הוא, וללכת בדרכיו ולדבקה בו, יעשו כל מה שיעשו מהטוב והשלמות, לא מפני בחינה אחרת ומשפט שכלי מדותי. ולכך אמר: 'קדושים תהיו' – שלא נאמר זה על העריות בלבד, אלא על כל הדברות בכלל, שיהיו קדושים ומקדשים עצמם בכל הדברים, אף על פי שהתירתי לכם המשגל עם הנשים ואכילת הבשר ושתיית היין ושאר התענוגים, לא מפני זה תהיו שטופים בענינים הגשמיים ההמה: אל תהיו בסובאי יין בזוללי בשר למו (משלי כג, כ).

אדם שיחיה לפי התורה ומצוותיה, הופך להיות אדם קדוש מעצם קיום התורה והמצוות. לא השכל האנושי הוא הקובע מהן המעלות והמידות המשובחות, אלא התורה והמצוות שניתנו מאת ה'. הצו הכללי 'קדושים תהיו' נועד למנוע מצב בו אדם מנצל את התחום המותר בעולם החומרי, ומתנהג בצורה מוגזמת 'שטופים בענינים הגשמיים ההמה'. מתוך כך, הוא יוצא לתקוף את דרכי הפילוסופים הסגפנים:

אבל: תהיו קדושים (ע"פ ויקרא יט, ב), רוצה לומר פרושים מן החמריות. ולא תעשו זה כפילוסופים המתבודדים שיסגפו גופם להמשך אחר שכלם, אלא מפני: כי קדוש אני ה' אלהיכם, נבדל מכל חומר וגשמות, ודי לעבד להתנהג במנהג האדון, ותלכו בדרכי להיות קדושים כמוני.

קדושה קשורה לפרישות מהחומריות. לכאורה ההמשך המתבקש של 'פרושים מן החומריות' הוא לתמוך בהתנהגות הסגפנית של הפילוסופים. אלא שכאן מגיעות שתי הסתייגויות. האחת היא, שגם התנהגות סגפנית יש לה מקום רק אם היא תוצאה של מצוות ה' ולא כדרכם של הפילוסופים שתמכו בסגפנות. והשנית היא, שכלל אין צורך לנקוט בפעילויות סגפניות קיצוניות 'ודי לעבד להתנהג במנהג האדון', מספיק לעשות

21 זו לשון רש"י כאן: 'קדושים תהיו – הוו פרושים מן העריות ומן העבירה שכל מקום שאתה מוצא גדר ערור אתה מוצא קדושה'. אמנם במקור לכך בספרא קדושים א, א נאמר באופן סתמי: 'קדושים תהיו – פרושים תהיו', ללא ציון שמדובר דווקא בפרישות מינית. וכבר העיר על כך הרמב"ם בפירושו: 'לפי דעתי, אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב, אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד שבעליה נקראים "פרושים"'. והענין, כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וציוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. ימעט במשגל... ולא ישמש אלא כפי הצורך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוט... וכן יפריש עצמו מן הטומאה... וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברכי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס... ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות'.

מה שציווה האדון, ה'. המצוות הן הדרך להגיע לקדושה על ידי התנהגות מאוזנת, ואין צורך בדבר מעבר לכך.²²

לפי אברבנאל, התורה פותחת את פרשת קדושים בספר ויקרא בסדרת מצוות שמובילות את האדם לקדושה. הבחירה לפתוח דווקא במצוות 'איש אמו ואביו תיראו' ובמצוות השבת: 'ואת שבתתי תשמרו' (ויקרא יט, ג), נועדה להבהיר שאפילו התנהגות מוסרית כמו כיבוד הורים, או התנהגות שיש לה סיבות חברתיות כמו יום מנוחה בשבת, צריכה להיעשות לא בגלל שיקולים שכליים או תועלתניים, אלא כי כך ציווה הקב"ה:

ולפי שבמדות האנושיות כבוד אב ואם, היתה יותר מפורסמת מהמדות האנושיות, וכל אדם יחזיק בה מילדותו. וכן שמירת השבת היא מצות מנוחה והשקט, וכל אדם יחפוץ בה להיות שביעית ימיו במנוחה, כמו שזכר הרב המורה (מורה נבוכים ב, לא), התחיל בזכרונם ואמר גם אלה לא ישמרו בני ישראל – אלא מפני שהן מצות אלהיות. וזהו אמרו: איש אמו ואביו תיראו (ויקרא יט, ג) כלומר אף על פי שכל איש יירא את אביו ואת אמו מילדותו, אתם לא תיראו את האב ואת האם ולא תשמרו את השבתות אלא מפני שצויתי אני בו, והוא אמרו: אני ה' אלהיכם (ויקרא, שם) – בעבורי ראוי שתעשו זה, לא בבחינה אחרת.

גם בפירושו לשמות, אברבנאל מדגיש כי התורה והמצוות הן שהופכות את כלל העם כולו לעם קדוש, 'מפני שאין מצוות אלהיות', ואין צורך בדבר מעבר לכך. על הפסוק (שמות יט, ו): 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' הוא מסביר שבניגוד לעמים אחרים בהם רק בודדים יכולים להגיע לדרגת קדושה, עם ישראל בשלמותו יכול להיות קדוש על ידי התורה:

וכן אמרו: ממלכת כהנים וגוי קדוש, ר"ל עם היות: כי לי כל הארץ (שם, ה) אתם בפרט תהיו לי כלומר מושגחים ממני במעלת קדושה ופרישות כמו שייחדו הכהנים במקדש משאר העם. כי עם היות שהקדושה והפרישות לא תמצא כי אם באחד מעיר ושנים ממשפחה, אתם תהיו כולכם בהיותכם עם רב ועצום ממלכת כהנים וגוי קדוש.

בניגוד לשאר העמים בהם הקדושה והפרישות הן דבר נדיר 'לא תמצא כי אם באחד מעיר ושנים ממשפחה', אצל עם ישראל הקדושה והפרישות הן נחלת הכלל. כאמור,

22 דברים אלו שונים מדעת הרמב"ם במורה נבוכים, אך מזכירים את דבריו של הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ד שהובאו לעיל, ובהקדמות לספר המצוות, בשורש הרביעי, הרמב"ם מתנגד לדעה לפיה יש למנות את הציווי 'קדשים תהיו' בתוך מניין המצוות: 'וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו: קדושים תהיו מצוה מכלל מצוות עשה. ולא ידעו, כי אמרו: קדושים תהיו, והתקדשתם והייתם קדושים, הם צוויין לקיים כל התורה, כאילו יאמר היה קדוש בהיותך עושה כל מה שצויתך בו, ונוהר מכל מה שהזהרתך ממנו. ולשון ספרא: קדושים תהיו – פרושים תהיו. רוצה לומר, הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרתי אתכם מהם...'

דרך החסידות של דון יצחק אברבנאל

לא מדובר כאן על פרישות סגפנית כדרכם של הפילוסופים, אלא כזאת המושגת באמצעות קיום מצוות התורה.

לעומת זאת, בפירושו לפרשת הנזיר שבספר במדבר, נראה שאברבנאל כן רואה ערך בפרישות ליחיד סגולה. מתברר שיש רמות שונות של קדושה ופרישות. הוא פותח בכך שבעם ישראל יש מדרגות שונות, של כהנים, לוויים, ישראל. ויש כאלו שנמצאים מחוץ למחנה כדוגמת המצורעים והטמאים. ויש את מדרגת הנזיר:

צוה עתה לעשות בקרב עמו מדרגה אחרת מאנשים שיהיו יותר קדושים משאר העם, וגם מהלויים, ולא יהיו לויים. וכן בדברים אחרים יהיו קדושים מן כהני ה', ולא יהיו כהנים. והם הנזירים.

מדובר אם כן, במדרגה של אנשים שיהיו יותר קדושים משאר העם, ולהם כן מתאימה פרישות שהיא משלושת הדברים שהתורה מזכירה: גידול פרע שיער הראש, ריחוק מכל אשר יצא מגופן היין, ואיסור היטמאות למתים. לא מדובר כאן בפרישה כללית מהחברה או מהנאות אלא משלושה דברים שמפסיקים את הדבקות של הנזיר בקב"ה:

ועל שלשת החיובים אמר בסבתם יחד: כי נזר אלהיו על ראשו (במדבר ו, ז). ולכך: כל ימי הזירו קדוש יהיה לה' (שם, ח). ואיך יהיה קדוש מי שהיין משכר אותו ומחליש את מוחו? ואם נזר אלהיו על ראשו איך יגלח את שערו ויפסידהו? ואם נזר אלהיו על ראשו איך יטמא את המתים, כי יהיה פוסל בזה הנזר והעטרה אשר לו... כן צוה לנזיר שנזר ועטרת הדבוק האלהי על ראשו שלא יטמא למתים, כי חי העולמים הוא חלקו, לא המתים.

בסיום הנזירות, הנזיר מצווה להביא שלושה סוגי קרבנות: עולה, חטאת ושלמים. השאלה היא מדוע הנזיר צריך להביא קרבן חטאת בסיום ימי הנזירות? ומדוע הוא צריך להביא עוד שני קרבנות אחרים? אברבנאל מסביר כך את הצורך בשלושת הקרבנות:

וזאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו (במדבר שם, יג) רוצה לומר שרוצה לשוב להשתמש בעניני העולם ותאוותיו ולצאת מקדושתו... הנה היה הקרבן הזה ממנו לפי שהיה עוזב חיי הקדושה והפרישות ובוחר לשוב לתאוות הגשמיות, כי הנה אחרי שהתחיל בקדושה היה לו להתמיד בה כל ימיו. ולכן יראה שאם הנזיר אחר מלאת ימי נזרו רצה להתמיד בו ושלא לחללו לא יהיה חייב בהבאת הקרבן הזה, כי הוא כדמות תשובה ובקשת כפרה על חטאו... וראוי לתת טעם בכל אחד מהדברים האלה, והוא: שהיה טעם העולה, להדבק באלהים אף על פי שלא יהיה נזיר. וטעם החטאת, לכפר על חטאו שעוזב פרישות נזרו ושב לתאוותיו הגשמיות. וטעם השלמים, לשמחה שהשלים את ימי נזרו.

הקרבנות של הנזיר באים על כך שהנזיר עוזב את המדרגה הגבוהה של דבקות באל באמצעות הנזירות, וחוזר לדרגה הרגילה של עם ישראל, שגם בה הוא מצווה להיות דבק באל. הנזיר, הוא אדם מורם מעם, עבדו כן מתאימה התנהגות שיש בה מן הפרישות והסגפנות, אך גם היא כאמור מסתכמת בשלושה דברים.

את גישתו של אברבנאל, השוללת חיי פרישות כדרך לכלל, ניתן לראות בפירושו למסכת אבות, כשבמקומות שהיה מתבקש להציע פרשנות התומכת בפרישות ובסגפנות, הוא נמנע באופן עקבי מלעשות זאת. אציג מספר דוגמאות מספרו 'נחלת אבות' על מסכת אבות העוסקת בענייני מוסר:

על המשנה א, א: 'ועשו סייג לתורה' – הוא מסביר שלא מדובר על סייגים אישיים:²³

והדבר השלישי הוא שבעניינים המסופקים יהיה אדם מן המחמירים ולא מן המקילים, לפי שאין סכנה בחומרא כי אם בקולא. אמרו ביבמות (כא ע"א): רמז לשניות מן התורה ... ואי לאו שניות קא פגע בערוה... ולא אמרו זה להיות דברי החכמים חביבין מדברי התורה, כי אם לפי שהם משמרת התורה בסייגים והתקנות שעשו.²⁴

כלומר, הסייג הוא התקנות של חז"ל, לא סייגים שאדם מאמץ לעצמו. אברבנאל מסביר שהפרק השלישי בפרקי אבות מיועד ל'בקשת הדרכים הנאותים להרחיק האדם מן העבירה', ועם זאת, הוא נמנע מלפרש שמדובר על פרישות. כך, בפירושו לדברי ר' שמעון (אבות ג, ג): 'שלושה שאכלו על שולחן אחד, ולא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים', הוא מסביר שלימוד התורה הוא זה שיוביל את האדם לעשיית טוב והתרחקות מהרע:

הנה ר' שמעון דיבר בחטא המעשה להוכיח שהתורה היא מרחקת האדם מן העבירות בדברים המעשיים יותר מדבר אחר... כאילו אמר: אם נבקש מכל המעשים היותר מרוחק מהחטא הוא אם יאכל אדם מאשר לו מאותם הדברים שלא אסרה התורה כי בזה לא יחטא נגד אדם. ואף על פי כן, אם ישבו שלושה אנשים בשולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה הרי הוא כאלו אוכלים מזבחי מתים שהוא עבודה זרה או שמאכלם זבחי מתים שאין להם נפש. אבל בהיותם עוסקים בתורה הנה העסק ההוא יעשה פעולתם כל כך שלימה כאלו אכלו משולחנו של מקום. זה ממה שיוכיח, שהתורה תעשה מעשים רצויים ותרחיקם מהגנות. והעדרה, סבה לכל הרעות.

את מאמר המשנה: 'שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה' (אבות ג, יג) הוא מפרש בדומה לפירושו למשנת 'ועשו סייג לתורה' (א, א):²⁵

חוסר דעת ומיעוט תבונה מרגילין את האדם לכל ערוה וחטא. ולכן, ראוי לו שיעשה סייגים, כדי שבשומרו אותם ישמור הדברים העיקריים לשלמותו, כי

23 'אברבנאל, נחלת אבות מהשר הגדול רבנו דון יצחק אברבנאל, הוצאת משפחת זילברמן, ירושלים-ניו יורק תשס"ד, עמ' מט (להלן: אברבנאל, נחלת אבות).

24 בזה הוא עוקב אחרי פירוש הרמב"ם שכתב: 'ועשו סייג לתורה ר"ל הגזירות והתקנות אשר ירחיקו האדם מן העבירות כמו שאמר ית' ושמרתם משמרת (ויקרא יח, ל), ונאמר בפירושו: עשו משמרת למשמרת'.

25 אברבנאל, נחלת אבות (לעיל הערה 23), עמ' קסז-קסח.

כמו שהגדר והסייג שהיא המחיצה הנעשית סביב השדה והכרם שומרים ומונעים אותו מן החיות שלא יכרסמוהו, כך סייגי התורה שומרים את מצותיה, שלא יעבור עליהם האדם שהוא לחוסר שכלו בשעת החטא כבהמה, ולכן ראוי שיעשה לעצמו סייגים ולא ישען על דעתו ובינתו... לכן אמר עקיבא: אם תרצה לשמור התורה שבכתב ושלא תהיה פרוצה לפניך, שים לבך לשמור המסורת שהיא קבלת התורה שבעל פה.

על אף חשיבותם של הסייגים לאדם, שבשעת החטא מזניח את השיקולים השכליים ונמשך אחרי התאוה, הוא מדגיש שעשיית הסייגים כדי לא לעבור על דברי התורה, היא לא על ידי שאדם ימציא גדרים לעצמו, אלא שאדם ילך בעקבות הגדרים והגבולות שחז"ל נתנו בתורה שבעל פה. למשל:

אם היה פתוי היצר הרע בחמדת הממונות לאסוף עושר אשר לא כדת – עשה שתפרע המעשרות משלם, ובכללם שאר המתנות שצותה התורה עליהם בשלמות... וכן אם יתקפך יצרן בענין התאוות הגשמיות והכבודות הדמיוניות – תדור נדר במותר לך, וכאשר תתרחק מהמותר, יהיה זה סייג גדול לשלא תבא לידי עבירה באיסור.

הפתרון לתאוות השונות, כמו רדיפה אחרי הכסף או הפיתוי לתאוות של האדם הוא לא בהמצאת דרכים חדשות להתמודדות איתם אלא לחזור למצוות התורה הקשורות לאותו התחום, ולקבל על עצמו הקפדה יתרה באותו התחום באמצעות מצוות התורה, בכסף – לתת מעשרות וצדקה, בתאוות – לידור 'נדר במותר לך'. עולם הנדרים, שגם אותו התורה חידשה, יכול לעזור לאדם להוסיף לעצמו גדרות כנגד כוחות התאוה המתגברים בקרבו.

גם ביחס להיגד 'סייג לחכמה שתיקה' (אבות, שם) הוא לא סבור שיש ערך בשיקפה כשלעצמה או בפרישה מהחברה:

עוד אמר: סייג לחכמה שתיקה ר"ל שיש מין אחר מהחטאים והוא מיוחד לחכמים והוא בגלוי סתרי תורה, וכבר הזהירו על זה במשנה: אין דורשין בעריות בשלושה ולא במעשה בראשית בשנים... כלומר, אם תרצה שלא תפרוץ החכמה האלהית ולא יכרסמנה חזיר מיער וקלי הראש, עשה סביבה סייג והוא השתיקה, שלא תגלה ולא תדבר דבר למי שאינו ראוי.

השתיקה הרצויה היא במקום שבו היא מתבקשת מצד התורה ולימוד סודותיה. כאשר, מורה ותלמידים נמצאים בקבוצת לימוד, על המורה לשקול אלו דברים מסודות החכמה ניתן לשתף עם התלמידים, ואלו לא.

גם את המשנה (אבות ו, ד) שממנה אפשר היה להבין כאילו על האדם להתנהג בדרכים סגפניות: 'כך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחייך ובתורה אתה עמל', מפרש אברבנאל באופן מפתיע. לא מדובר על הדרך אלא על התוצאה:²⁶

26 אברבנאל, נחלת אבות (לעיל הערה 23), עמ' שפ-שפח.

יבאר מה שאמר ר' מאיר שהעוסק בתורה לשמה מלבישתו ענוה ויראה ומכשרתו להיות צדיק, חסיד, ישר ונאמן ומרחקתו מן החטא, ומקרבתו לידי זכות. ולכן אמר ש'כך היא דרכה של תורה' – בטבעה, שתשים האדם מסתפק עם ההכרחי בדברים הגשמיים, ענו ושפל רוח, בלתי הומה אחרי התאוות והכבודות. ובזה האופן העוסק בתורה הוא ענו והוא ירא חטא.

התוצאה של עיסוק בתורה לשמה היא שהאדם עובר שינוי והופך להיות צנוע, עניו ומסתפק במועט. אמנם, יש ערך לחיים בצניעות: 'כי התענוגים הגשמיים מונעים ומעכבים שלימות השכל והשגתו', משום שהתכלית היא: 'שלא יבלה ימיו בבהלת המותרות ובקשת הכבודות המדומות'. לא מדובר כאן על סגפנות אלא על הימנעות מרדיפה מוגזמת אחרי ההנאות הגשמיות. בסיום דבריו הוא מזכיר את הדגם של משה רבנו בחיוב:

ואין לנו מלמד להועיל שהשלמות הנפשי יושג בחוסר המאכל והמשתה ובקשת השררה והכבוד כי אם משה אדוננו בשבתו בהר, שלחם לא אכל ומים לא שתה, והאיש משה ענו מאד, ובזה הגיע אל מדרגתו.

אברבנאל מצביע על משה כמקור ללימוד על כך שהשלמות הנפשית מושגת בפרישות וסגפנות, אבל נראה שאין כאן המלצה על חיי סגפנות אלא בעיקר אזהרה משקיעה ברדיפה אחרי תענוגות, מותרות, וכבוד מדומה.

גם ביחס למשנה הקובעת שהתורה נקנית במיעוט שחוק ובמיעוט תענוג (אבות ו, ו). אין בפירושו קריאה להתרחק מהשמחה או מהתענוגים. הקריאה היחידה היא לא להגזים בהם עד כדי שהם יפריעו לו מללמוד תורה:²⁷

במיעוט שחוק – ... וכבר זכרתי שהחיים המאושרים הם בשמחה, אבל לא בשחוק. לפי שהשמחה היא פעל הנפש, והשחוק הוא מתענוג הגוף וקלותו. ועל זה אמר שלמה: לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה (קהלת ב, ב) ר"ל שבעבור השחוק יאמר על האדם המופלג בו שהוא מהולל ומשוגע בו, אבל לשמחה אינו כן, כי השמחה מהו הרעה וההזק שנמשך ממנה? ! **במיעוט תענוג** – ר"ל שהאדם המעיין אין ראוי שימשך אחר התענוגים הגשמיים מהמאכל, והמשתה, והניאוף, ושאר הדברים החומריים, כי הם מעכבים ומונעים למוד התורה, כמו שנזכר.

סיכום

אברבנאל ממשיך את דרכו של ריה"ל, לפיה אין ערך עצמי לסגפנות משום שהגוף ודחפיו הם לא דבר שלילי, והם אינם אויביו של הקב"ה. הסגפנות היא כלי חשוב שיכול לסייע בהשגת השלמות האנושית, כאחת הדרכים במכלול הדרכים העומדות לפני האדם המבקש להשיג את השם, ובמצבים מסוימים היא יכולה להיות הכלי המתאים, כמו בתקופת המקדש לחבורות הנביאים או במצב שהחברה רעה ומזיקה

לאדם או כשאדם מבקש להעמיק בתחום העיון המטפיסי ('ענין קטן', ראו הערה 19), או לאדם שמבקש להיות נזיר ועל ידי זה להיות דבק באל באמצעות שלוש המגבלות שיש על הנזיר, שכן אדם זה עולה מעבר לדרגה הרגילה של שאר העם.

אברבנאל ראה עצמו כפרשן של הרמב"ם, ואף מצטט פעמים רבות את דברי הרמב"ם בכתביו השונים, כולל את דברי המורה בחלק ג, פרק ח, שמהם נראה שהרמב"ם תומך בסגפנות, בהמשך לדברי אריסטו שחוש המישוש חרפה הוא לנו. ברם, נראה שאברבנאל לא ראה בכך סתירה לדבריו האחרים של הרמב"ם, וגם לא לעמדתו שלו. זאת משום שהוא סבור שאין צורך לכלל הציבור לנהוג בדרך של פרישות כדי להגיע לחיים שיש בהם קדושה, שכן התורה והמצוות הן המכוונות את כלל הציבור לדרך זו לפי אברבנאל. יחד עם זאת, בדומה לריה"ל ובדומה לרמב"ם, הוא מסכים שפרישות יכולה להיות דבר חיובי בשעת הצורך לאנשים בודדים שרוצים להגיע למצב של יתר דבקות באל או כתהליך טיפולי למי ששטוף בתאוות ורדיפה מוגזמת אחרי התאוות.

החריג היחידי שעבורו ההתבודדות הייתה לכתחילה חיובית הוא משה רבנו, משום שהוא היה זקוק לכך כדי לצאת מהסטטוס האנושי הרגיל ולהתעלות הרחק מעבר לגבולות ההשגה האפשריים לבני אדם. משה אינו דגם לחיקוי בגלל מספר סיבות: הן משום שמה יצא מכלל המין האנושי; הן בגלל שהתבודדות שלו היא התבודדות ניסית ועל טבעית והיא נועדה למטרה עליונה של קבלת התורה על ידו; והן בגלל שאחרי שיש תורה ומצוות, אין צורך לאדם בסגפנות והתבודדות, משום שהתורה בהדרכותיה מובילה את כלל עם ישראל לקדושה בדרך מאוזנת ומותאמת לכל אדם.

“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 המשייך 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, 'החברה 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 תשמ"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 הארצישראליים' 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 בהגיוגרפיות 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 הארצישראלי 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", וכתוב: "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' לדר, "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, סדר (לעיל הערה 14); שמע, '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

דההוד 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; 'הניל', 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: '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 ריין 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' חו' [=חס ושלום]'. הייסורים הם חלק מרכזי בחיים בארץ ישראל כפי שהם הכרחיים ללימוד התורה: 'כי תענוגי עה' [=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: *Physician of the Soul*; Fine, '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-שצ"ב, 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 המשילין לפר[ן]יה 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 בדבר' [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 כשנגממתו 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 הבוהמי 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 להזדקך 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 וזיכה 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 יפח' [ת] מזה'. על כך ראו: מ' פכטר, 'תפיסת הדביקות בספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ב), עמ' 87-96; הג"ל, 'חיי ויאשיותו 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 מתיישבת 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, ב"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 הק"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 כזקק 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, ומעלתו 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 הוויתור 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. בפיהם של מוכיחים חריפים כלונטשיץ והמהר"ל נעשתה 'תורת הגרות' לתביעה מיהודי פולין לוותר על אשליית תחושת הציבות 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 בווריאציה 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 משפחתיות 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[נשיבותי] 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 ושבתיים 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' טוריאנסקי 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 [ככת 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 המבורעת, 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 אוטלינג, 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 בממדי 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 מהפקרות 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, והחזון "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 האיכויות המיוחדות 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 בערבויה. 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.

Asceticism, Sexuality and Torah Study in Slonim Hasidism

Noga Baror-Bing, Hebrew University of Jerusalem

Abstract

In its earliest days, Hasidism held two approaches to asceticism and sexual activity. In the first, the sexual instinct was perceived as one among many physical challenges to manage. In the second approach, a lifestyle of asceticism and abstinence was endorsed. Later Hasidism tried to negotiate these two approaches and required its followers to adhere to a life of limited physical extremes. This article deals with the later Slonim Hasidism. Reb Shalom Noach Brazovsky's (1911-2000) thought combines the Hasidic emphasis on Kedusha – shared by the Gur and other Hasidic communities – with the Litvak stress on Torah learning as a preeminent value. The Slonim Admor, Brazovsky, who used contemporary forms and subjects in his writings, such as the military, refers to an Army of Holiness aimed at limiting sexual activity. This demands from Slonim followers an approach towards their own abstinence which is stricter than that which the Halacha requires. Followers are to keep away from anything which may arouse the sexual instinct, while also fulfilling the uncompromising demand to study Torah, as is accepted in the Litvak communities. I claim that these two approaches are not contradictory but rather complementary. While the Slonim Hasidism are often perceived as moderate and even modern, I suggest that the group has incorporated radical values regarding family life, the human body and sexuality. Its approach to abstinence places it among the more extreme of the ultra-orthodox Hasidic groups while it simultaneously upholds the strictest values of the Litvak world.

תקציר

החסידות בראשיתה פיתחה שתי גישות ביחס לסגפנות ופרישות מינית. בעוד האחת אחזה בטיפול ביצר המיני כחלק מעיקרון עבודה בגשמיות, אימצה הגישה השנייה אורח חיים של פרישות וסגפנות. החסידות המאוחרת בוחרת להכריע בין שתי הגישות הללו ולמעשה מציגה תביעה לאמץ אורח חיים של פרישות, הבא לידי ביטוי בספרות ובחיים ומדגיש את ערך הקדושה, שביטוייה המובהק בחיי החסידים הוא בפרישות המינית.

מאמרי יתמקד בחסידות סלונים המאוחרת, בדגש על משנתו של ר' שלום נח ברזובסקי (1911-2000). הגותו של ברזובסקי נעה בין מתן ערך חסידי מובהק לתפיסת 'הקדושה', מגמה המאפיינת גם את חסידות גור וחצרות חסידיות נוספות, לבין הענקת ערך ללמדנות, ובמקרה של חסידות סלונים, יצירת חסידות למדנית-ליטאית המדגישה את לימוד התורה כערך עליון. ברזובסקי כינה את חסידות סלונים 'צבא הקדושה', כינוי המבטא אתוס של פרישות מינית. אתוס זה תובע מן החסידים הרחקה רדיקלית מעבר לשורת הדין ההלכתית, בכל מה שעלול לעורר את היצר המיני, כל זאת לצד דרישה בלתי מתפשרת לקיום מצוות תלמוד תורה – דרישה העומדת בראש סולם הערכים של הציבור הליטאי.

במאמר זה אבקש לטעון כי שתי מגמות אלה אינן נמצאות בסתירה אלא דווקא משלימות זו את זו לכדי תמונה אחת, בה חסידות סלונים – הנחשבת לעיתים בעיני המתבונן מן הצד כחסידות מתונה ואף מודרנית – מתגלה כחסידות אשר מאמצת לחיקה ערכים רדיקליים בהתייחסותה אל חיי משפחה, מיניות וגוף.

גישתה הפרישותית של חסידות סלונים ממקמת אותה בצד המחמיר של החברה החרדית בסוגיה זו תוך אימוץ תפיסות של לימוד תורה נוסח ישיבות ליטא.

היחס לפרישות, מיניות ולמדנות בחסידות סלונים

נגה בראור-בינג

האוניברסיטה העברית בירושלים

מבוא

האדמו"ר מסלונים: ר' שלום נח ברזובסקי (1911-2000) פעל במחצית השנייה של המאה העשרים והתמנה באופן רשמי לאדמו"ר בשנות השמונים של המאה העשרים. אף שחסידות סלונים אינה נמנית עם החסידויות הגדולות בארץ, ספריו של האדמו"ר האחרון מסלונים ר' שלום נח ברזובסקי – המכונה גם בעל ה'נתיבות שלום' – נלמדים בתנופה גם בזרמים אשר אינם מגדירים את עצמם כחסידיים, ומתוך כך זוכים דבריו לפופולריות רבה. ציבור רחב של אנשים ונשים בא ללמוד ולהפנים רעיונות חסידיים המשתקפים בספרי חסידות סלונים ובתכניה, ודרכם גם יכול ציבור הקוראים להבין את החסידות בכללותה בימינו.

במאמר זה אבקש לבחון את מושג ה'קדושה' השכיח בכתבי האדמו"ר מסלונים, בפרט בסדרת ספריו ה'נתיבות שלום'.¹ אבדוק האם אידאל הפרישות, הקדושה והסגפנות הבאים לידי ביטוי בספריו של ר' שלום נח ברזובסקי אכן משקפים רוח חדשה בחסידות המאוחרת או שמא אין בהם אלא התרפקות נוסטלגית על העבר? עוד ארצה לבדוק מהו סוד קסמם של ספרי הסדרה 'נתיבות שלום', קסם שבו נשבות גם קבוצות שאינן חרדיות?

רוב עיסוקו של ר' שלום נח ברזובסקי במושג ה'קדושה' בספריו נוגע בהיבטים המיניים ובהחמרות המתחייבות מהם, הן בעולמו האינדיבידואלי של החסיד, הן ביחסיו עם אשתו. אולם, מושג זה אינו מתפרש באופן קונקרטי ונותר עמום לעיתים. לפיכך, במהלך מחקרי היה עליי לפענח את הצופן של מושג ה'קדושה' ולחשוף את

1 מושגים אלו ופרשנותם העסיקו את המסורת היהודית-חסידית מקדמת דנא. על מושג 'שמירת הברית' והמיניות בחסידות ראו: ג' שגיב, 'חיקון הברית ושיח הסגפנות בחסידות צ'רנוביל', בתוך: ר' אליאור (עורכת), 'דברים חדשים עתיקים': מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כג), ב, ירושלים תשע"א, עמ' 355–406; ד' ביאל, 'התשוקה לסגפנות בתנועה החסידית', בתוך: 'ברטל', גפני (עורכים), ארוס, אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 213–224; צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 227–228, 418–423, 493–494, 517–518; ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרז"ין ומקומו בעולם החסידות, ירושלים תשס"ז, עמ' 523; א' נברו, 'תיקון: מקבלת האר"י לגורם תרבותי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2006, עמ' 139–88; ש' פכטר, שמירת הברית: לתולדותיה של איסור הוצאת זרע לבטלה, ירושלים תשס"ז, עמ' 216–243 ועוד.

יישומו בחייהם של החסידים. הדבר נעשה באמצעות ראיונות, בעיקר עם נשות החסידות.

אחד הממצאים שעלו מן הראיונות היה הפער בין התיאורים הכתובים העמומים ובין התיאורים המפורטים שהנשים המרואיינות חשפו באשר לפן האינטימי בחיי האישות שלהן. בניגוד לגברים – שעבורם נכתבות הנחיות בנושאים אלו כדי להדריכם בעיקר לפני הנישואים – אין בנמצא הנחיות המיועדות לנשים. לפיכך, האישה לומדת לקבל את ההנחיות המיועדות לגברים, ליישמן בעולמה שלה ולהשלים עמן.

בצד ההיבט המיני, מושג ה'קדושה' בחייו של החסיד קשור גם לענייני ההגבלות בתחום המאכל. ר' שלום נח ברזובסקי התכוון הן לאפיון מאכלים שונים כ'קדושים' הן לענייני הגבלות בצריכת המזון (באיכותו ובכמותו). ההקבלה בין אוכל ובין יחסי מין קשורה לדם. על פי ר' שלום נח ברזובסקי, אכילה ב'קדושה', וכן שמירה על גדרי ה'קדושה' בהקשרים מיניים, מולידות דם קדוש ובכך מונעות את רתיחת הדם הגורמת לעברה.² ר' שלום נח ברזובסקי תבע מחסידיו לקיים את העיקרון 'קדש עצמך במותר לך', מעין קיום של ההמלצה בפרקי אבות על עשיית 'סיג לתורה' (אבות א, א), על ידי הימנעות גם מדברים מותרים כדי להכניע את היצר המיני ולהגיע לשליטה בו. השקפת עולמו, הבאה לידי ביטוי בספריו, קונטרסיו ובשיחות עם חסידיו, הובילה לשתי תמורות מרכזיות ביחס לעולם החרדי, ובהן אתמקד במאמר זה:

א. הקדושה מהווה את אחד מערכיה הבולטים של חסידות סלונים מראשיתה ועד היום. לצד הקדושה, חסידות סלונים נודעת בהעתקת סדר לימוד התורה כפי שהיה נהוג בישיבות ליטא והפיכתו לאחד מערכיה הבולטים. כך נוצרת כאן חסידות ליטאית-חסידית: שיטת לימוד תורה נוסח ליטא בשילוב ערכים ומאפיינים חסידיים. ארצה לטעון כי אותם כוחות רדיקליים המיוחסים ללימוד תורה אינטנסיבי, מועתקים במידה שווה ולא פחותה בעוצמתה למלחמה ביצר המיני ולשם קביעת רף גבוה ביותר לפרישות מינית.

ב. לערך הקדושה השפעה רבה על 'עזרת הנשים' של חסידות סלונים. עם זאת, ישנו פער בין ההגות הנלמדת לנעשה הפועל. משום כך, בפן המתודולוגי מאמר זה מבוסס על שני מקורות מרכזיים: ניתוח טקסטים חסידיים, שנכתבו ברובם עבור קהל יעד גברי, ולצידם ראיונות עומק, בעיקר עם נשים, אשר יחד אפשרו לי להכיר במידה רבה את הנחלת ערך הקדושה בחסידות זו לגברים ונשים כאחד.

'קדש עצמך במותר לך' – פרישות וסגפנות בשנת הנישואים הראשונה

דבריו העיקריים של ר' שלום נח ברזובסקי בנושא הקדושה מיועדים לשלב חיי הנישואים ונכתבו עבור החתנים לפני החתונה ולאחריה. הקונטרס הראשון, 'בחכמה יבנה בית', נועד לבחורים לפני החתונה; השני, 'נתיבות שלום למשמרת הראשונה', הוא הדרכה לחתן לתקופת השנה הראשונה לנישואיו. קונטרס נוסף מיועד למנהג שובבי"ם אשר אף הוא עוסק בתחום זה.

2 לעניין ה'קדושה' בעם ישראל ראו ש"נ ברזובסקי, נתיבות שלום א, ירושלים תשס"ז, עמ' קז ואילך.

קונטרסי ההדרכה של ר' שלום נח ברזובסקי נכתבו בתחילת שנות השמונים של המאה העשרים, לאחר שנפוצו קודם לכן ספרי ההדרכה הראשונים לזוגיות יהודית-דתית, אשר התפרסמו בארצות-הברית בסוף שנות השבעים של המאה העשרים. כפי שכבר הראה גריס,³ זו אינה תופעה חדשה. גריס מבקר את ספר החתנים היהודי הראשון, שנכתב במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה בצפון איטליה על ידי ר' פנחס ברוך בן פלטיה מונצליסי. גריס מצביע במאמרו על תפישות הנתפשות במאה האחרונה כחדשות, אך קיבלו ביטוי כבר באיטליה במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה.

בהגיע למדינת ישראל ספר הנהגות חיי המשפחה הראשון בעברית, 'פרקי הנהגת הבית' מאת ר' צבי דב טראוויש, הוא נחטף מחנויות מאה שערים לרבות חלקו השני העוסק בדיני אישות. אולם, לאחר זמן מועט 'פרקי הנהגת הבית' הורד ממדפי החנויות כיוון שרבני הדור אסרו על השימוש בו. מאז הלך תחום זה והתרחב, וכיום ספרי הדרכה שונים לחתנים ולכלות נמצאים על מדפי חנויות ספרים רבות ובתוכן כאלה שמשמשות את הציבור החרדי והדתי לאומי.⁴ כמו כן, ספרי ההדרכה נקשרים ומשפיעים גם על שיח פנימי, כגון תכנון חיי משפחה, ילודה ועוד,⁵ אשר לרוב נידונים במסגרת של הרצאות לנשים חרדיות בסמיכות לחתונה, או בהרצאות בנוגע לתפקיד האישה ועבודתה מחוץ לבית.⁶

קונטרסי ההדרכה לחתנים שכתב ר' שלום נח ברזובסקי נועדו לשני פרקי זמן בחייו של הגבר החסידי בתוך תחום הקדושה. פרק הזמן הראשון נוגע לזהירות בשמירת הברית טרם הנישואים, כלומר משלב מוקדם בחיי הזוגיות ועד ליום החופה. לדוגמה:

יש להימנע בכל תוקף מהתופעות השליליות המתלוות לתקופת האירוסין כפגישות וכי"ב אשר זרים הם לרוח החסידות ואין רוח חכמים נוחה מהם. כמו שכתב רבינו יונה (באגרת התשובה יח-כ) שאיסור הסתכלות בא"א [=באשת איש] הוא מדאורייתא והרהור אסור מדאורייתא אף בפנויה כמוש"נ [=כמו שנאמר] ונשמרת מכל רע ופירשו רז"ל [=רבנותינו זכרם לברכה] (ע"ז כ ע"ב): שלא יהרהר וכו' ולאור זה אדם שעובר ח"ו [=חס וחלילה] בהסתכלות או בהרהור הרי זה איסור גמור מדאורייתא או מדרבנן ואין זו שאלה של מידת חסידות וכשזה קורה ללא כוונה, אבל כשמכניס עצמו לזה ביודעין הרי מדובר באיסור ממש. שבדרך כלל בחיי יום-יום לא מגיעים כ"כ לשאלות דאורייתא אבל בענין זה אדם נפגש למעשה בכל יום באיסורי דאורייתא. וב"ה חלה

3 ד' גריס, 'תפארת בחורים: מדרוך חתנים היהודי הראשון, מאת ר' מנחם ברוך בן פלטיה מונצליסי, ההדיר בתוספת מבואות רוני ווינשטיין', דעת, 71 (תשע"א), עמ' 167-174.

4 א' אנגלברג, נ' נוביס-דרוויש, 'הסרת הקסם מהאהבה הרומנטית והשבחו לחיק המשפחה: ספרי ההדרכה דתיים לזוגות בהתמודדות עם "אתגרי תרבות המערב"', סוציולוגיה ישראלית, יב, 1 (2011), עמ' 113-114.

5 S. Shaffir, 'Persistence and Change in the Hasidic Family', S.M. Cohen and P. Hyman (eds.), *The Jewish Family: Myths and Reality*, New York 1986, pp. 187-200; מ' גנץ, 'ילודה וכח נשי בחברה החרדית בישראל', עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג.

6 ק' קפלן, בסוד השיח החרדי, ירושלים תשס"ז, עמ' 234, הערה 117.

התקדמות גדולה בענין זה, שמלפנים היה הדבר כרוך בקשיים מרובים וחוסר הבנה, וכיום אפשר שנהיה סדר שלא נפגשים בכלל ואין עוררים על כך. הלא חתן שרוצה לבנות את חייו ע"פ דרך התורה והחסידות אין אצלו מקום לענינים כאלו שאם מקל ראשו בזה הריהו מעמיד עצמו מלכתחילה כסוג ב' וג' ואיך יוכל לקוות לחיי קדושה נעלים אחרי הנישואין אם מראש הוא מעמיד את עצמו בדרגה רוחנית ירודה.⁷

פרק הזמן השני נוגע לכלל תקופת הנישואים של האברך הצעיר, אף עד מיתתו. לדעתי, ההגבלות בפרק זמן זה מהוות את ייחודה של ה'קדושה' הסלונימאית. אם בטרם הנישואים התביעה לשמירת הברית מעוגנת בחוק ההלכתי, הרי שלאחר הנישואים פרקטיקות של קדושה ומיניות אינן מחויבות מצד הפן ההלכתי, והעושה לפנים משורת הדין נקרא חסיד, והתנהגותו – התנהגות חסידית. או כפי שהחסידות מתנסחת באמצעות דברי חז"ל: 'קדש עצמך במותר לך' (תלמוד בבלי, כתובות כ ע"א). חומרה זו, כפי שבראון הגדירה, היא חומרה שאדם נוטל על עצמו, אף שמבחינה הלכתית אין הוא מחויב בה.⁸ את עיקר המלחמה ביצר המיני מפנה האדמו"ר מסלונים לשנת הנישואים הראשונה, וכך הוא כותב:

ישנו פרק החיים הנקרא 'שעת חירום', אלו השנים של העשור הראשון אחר הנישואין, שהם מבחינות מסוימות התקופה הקשה ביותר בחיים, כאשר הקב"ה עוזר ויש כבר בבית כמה ילדים קטנים, שטרדתם מרובה, ואין עדיין ילדים גדולים המסוגלים לשאת בעול, שהן שנים קשות מאד. בתקופה זו היצר הרע בתוקפו והטרדות מרובות, ונוסף על כך הדחקות בענייני פרנסה... מה שדרוש ביותר בתקופה זו הוא לרומם את ההשגות, להגדיר את השאיפות הרוחניות. היצר הרע משתמש בכל האמצעים בכדי להפיל את האדם ברשתו, ואחת הדרכים העיקריות שלו היא להקטין את השגותיו, הן בתורה והן בעבודה, שיסתפק במועט.⁹

בכתבים שונים של ר' שלום נח ברזובסקי מן השנים הראשונות לאחר השואה, בולטת התפעלותו מלימוד התורה ומתופעת החוזרים בתשובה שאפיינו את דורו. אין ספק שבעיניו שיקפו תופעות אלה את תהליך הגאולה הממשמשת ובאה. אולם בצד ההתפעלות, באופן פרדוקסלי ניכרה בדבריו גם פסימיות, בעיקר בשנות השמונים והאלאה, וזאת בשל אופיו של הדור בהקשר השמירה על ערך ה'קדושה' ו'שמירת

7 ש"נ ברזובסקי, שיחות חיוזוק למשמרת ראשונה, ירושלים תש"ן, עמ' נח (להלן: ברזובסקי, שיחות חיוזוק).

8 B. Brown, 'Kedusha: The Abstinence of Married Men in Gur, Slonim and Toldot Aharon', *Jewish History*, 27 (2013), pp. 475–522; (להלן: Brown, Kedusha); 'ב' בראון, 'רצון אמיתי או יצר הרע: תפיסת החירות על שני הוגים חרדיים', הגות בחינוך היהודי, א (תשנ"ט), עמ' 98–125. לעניין הרחבת מושג זה לגבי חסידות גור ראו: נ' וסרמן, "חברת הקדושה": תהליך בהקמת בית בחסידות גור, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 140 (להלן: וסרמן, חברת הקדושה).

9 ברזובסקי, שיחות חיוזוק (לעיל הערה 7), עמ' סז.

הברית'. בדור של לומדי תורה שכמוהו לא היה, ישנו ציבור ירוד ושפל מבחינת מחויבותו לערך ה'קדושה'. וכך תיאר:

וזו צריכה להיות האוירה בבית חסידי, נגד הרדיפה אחר הנאות החיים. יש בית שהאוירה השולטת בו היא שמחפשים ליהנות כמה שיותר מהחיים, ואילו בבית חסידי צ"ל [=צריך להיות] ההיפך. לחפש מה שפחות להנות מהחיים. האוירה הכללית השולטת כיום בעולם היא שמבקשים ורודפים 'לעשות חיים'. ואם אמנם יהודי צריך שיהיה לו כל מחסורו, אבל לא שתהיה לו מגמה לעשות חיים... ואמנם קליפה זו של 'לעשות חיים' שולטת בכיפה אפילו בקרב יהודים חרדים, שמסתכלים על מי שלא רוצה ליהנות מהעולם כבטלן וכמסכן שאינו יודע כמה הנאה ניתן להפיק מהעוה"ז [=מהעולם הזה].¹⁰

ביקורתו של ר' שלום נח ברזובסקי לא כוונה רק לציבור החילוני, אלא גם לבית החרדי שאינו חסידי. הרדיפה אחר 'הנאות החיים' אינה באה לידי ביטוי בהתנהגות חיצונית בלבד, אלא בעיקר בזו הפנימית – בין איש לאשתו בתוך תוכו של הבית פנימה. בעיניו, הדרך להתמודד עם תופעה זו היא לצאת למלחמת חורמה הן כנגד המתירנות החילונית הן כנגד המתירנות החרדית, שאינה מחמירה דיה:

דרך החסידות תבעה מיהודי שיחיה תמיד עם רוח מלחמה נחושה. וכמו שיש בכל מדינה אזרחים מן השורה שאינם נושאים באחריות לביטחון המדינה, ויש את אנשי הצבא המגויסים לשמור ולהגן ולהילחם על בטחון המדינה. כמו כן כל אדם הוא עיר קטנה עם מערכות שלמות, והדבר הראשון שנדרש מעמו הוא להיות מאנשי המלחמה ולא ליגש לכל ענייני החיים בצורה של בעל בית ללא רצון להילחם, אלא תמיד ובכל עת שתפעם בקרבו רוח קרב ולחימה, משעה שפותח את עיניו בבוקר ועד לשכבו על משכבו, הן בהנהגתו בביתו והן בלכתו בדרך, תמיד שיעמוד בחזית הקרב, הן בענייני סור מרע והן בענייני עשה טוב והן בכל העניינים הגשמיים והרוחניים, שבלא מלחמה כבירה אי אפשר לקיים את השליחות והייעוד בעולם.¹¹

ר' שלום נח ברזובסקי רואה הקבלה בין חייל טירון המתאמן לקראת הקרב במלחמה ובין בן הישיבה המתאמן לקראת הקרב במידת היסוד כנגד תשוקת הנפש הבהמית, שהיא האויב המר ביותר. הקבלה זו אכן טעונה ביאור:

כלל גדול אמרו רבוה"ק זי"ע [=רבותינו הקדושים זכרם יגן עלינו]: ה' איש מלחמה הקב"ה הוא עם איש יהודי ההולך למלחמה, שעומד תמיד בקשרי מלחמה עם האויב הנצחי היצר הרע. כי תכלית ירידת האדם לעולם הזה ממקום גבוה למקום נמוך, מצור מחצבתו בעולמות העליונים עולם הנשמות לעולם התאוות. וכמאמר מרן הס"ק [=הסבא הקדוש] מלכו"ב עה"פ [=על הפסוק] כי תצא למלחמה על אויבך שפירש כי תצא מיד עם יציאת וירידת איש יהודי

10 שם, עמ' טו.

11 ש"נ ברזובסקי, בחכמה יבנה בית, ירושלים תשס"ב, עמ' כא.

לעולם הזה המטרה היא 'למלחמה על אויבך' להילחם עם האויב בנפש היצר הרע שזה תכלית חייו של יהודי עלי אדמות. וכמאמר מרן הס"ק מסלונים שיום שיהודי לא עשה בו מאומה להכעיס את יצרו לא נחשב ליום בחיים ובאם לא עשה דברו להילחם עם יצרו ולהכניע את החומר הרי שלא פעל מאומה במה שהוא תפקידו בעולם.¹²

בדימוי זה ר' שלום נח ברזובסקי מתאר את אותם אנשים, אשר אינם מצליחים לעמוד מול היצר הרע בענייני הקדושה: 'הדבר דומה לפלוגת צנחנים שבמקום למלא את שליחותם נשכבו להם לישון, עד שהפכו ל'בעל בית' שזה היה כינוי שלילי למי שכבר אין לו שאיפה לגדול'.¹³

לא מפליא שר' שלום נח ברזובסקי בוחר בדימוי הגיוס לצבא כדימוי גיוסו של האברך למלחמה ביצר המין. מציאות החייל בצבא מחייבת אותו להתמסרות טוטאלית ודבקות במטרה, כאחד מערכיו הבולטים של צה"ל. במטפורה זו מצביע ר' שלום נח ברזובסקי על מידת הדבקות של האברך במשימתו. כשם שהחייל עוזב את ביתו ואת כל חייו הפרטיים ומקדיש עצמו לעבודת הצבא, כך החסיד נוטש את אורח החיים הבינוני ("הבעלבת"יות) ומגויס לצבא האל תוך ויתור על קיומו הפרטי. באופן זה ר' שלום נח ברזובסקי מצליח לדמות את היצריות המינית לאויב המנסה לרצוח את החייל, ולפיכך על החייל לגייס את כל כוחותיו ולשמור על עצמו. במקומות רבים אחרים כותב ר' שלום נח ברזובסקי כי האברך חסידי צריך לראות את תפקידו כמי שנמצא בחזית, כמי שמצוי בסכנה מתמדת, שכל סטייה מלימוד עלולה להכריעו.¹⁴ הכנעת היצר מדומה למלחמה עם אויב חזק שאין להרפות לרגע מהניסיון להכניעו, ולפיכך החסיד חייב לגייס את כל כוחו להכנעת היצר:

כשמבקש היצר הרע להכשיל את האדם בתאוות וביצרים אפלים מבקש הוא לקצץ את כנפי רוחו, שאז אין בידו להתרומם עוד. כדוגמת העופות בעלי הכנף שכל קיומם תלוי בכנפיהם, ואם מקצצים להם את כנפיהם ניטלת חיותם שאינם יכולים להתרומם. וראש כל ענייני חיזוק הוא עצם החיזוק וההתחזקות. חיזוק שייך בכל פעולה שיהודי עושה, בכל עת שנעמד בתפילה ובכל פעם שניגש ללמוד... ואם כן החיזוק כשלעצמו הוא בתכלית הניגוד למטרת היצר הרע שכל מגמתו להחדיר באדם רפיון ידיים וענוה פסולה, שאינו כלום ואינו מסוגל לכלום ואינו צריך כלום.¹⁵

חסידות סלונים, לתפישתו של ר' שלום נח ברזובסקי, היא חסידות של חומרות וגדרים בכל הקשור ל'קדושה'. למעשה, בין הטקסטים המעורפלים, נראה כי דווקא דבריו אלו מצביעים בצורה החדה ביותר על השקפת ה'חומרה' שלו והצבת גדרים כאידאל של 'קדושה'.

12 שם, עמ' כ.

13 ש"נ ברזובסקי, דברי שלום ואמת, ירושלים תשע"ג, עמ' תיא.

14 ברזובסקי, שיחות חיזוק (לעיל הערה 7), עמ' מה; ובמקומות נוספים.

15 שם, עמ' סח.

במרחב הגדרים והסייגים, ר' שלום נח ברזובסקי מדריך, בין השיטין, את חסידיו גם לפרקטיקה המינית. בתוך הכתוב ניתן למצוא רמזים גלויים יותר ופחות להנחייתם של יחסי אישות בחיי הנישואים:

עיקר העבודה והיגיעה במידה זו היא בשנה הראשונה המעצבת את הדמות הרוחנית של חיי המשפחה לכל החיים, ובייחוד בחודשים הראשונים המהווים ההתחלה של ההתחלה ויסוד היסודות ואם לא עכשיו אימתי, ומרן אדמו"ר ז"ל כתב כי לאברך בשנה הראשונה פותחים לו כל שערי אורה – שנה זו היא שנת הכרעה בחיים, אם לחיות חיי קדושה וטהרה להיות מיחידי סגולה שבדור או לחיות חיי בהמה כסוס ופרד, וכמאמר צדיקים נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמה את אשתו (דברים כד, ה), שהכוונה ע"ד [על דרך] מאח"ז [מאמר חז"ל] עה"פ ובעל השור הנקי כמו שאומרים פלוני יצא נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה, ואז שמח את אשתו, האוירה של קדושה בבית גורסת אוירה של שמחה ואושר... וע"ז אמרו חז"ל שמחים בצאתם***[קטע זה מצונזר] לקראת העובדא וששים בבואם כי בשעת מעשה עושים באימה רצון קונם. צריך אתה להיות חייל נאמן שמהדף נפשו למוח עבור הנצחון, אינו חס על חייו וחיי אשתו ובני ביתו, דרוש הקרבה עצמית דם דמע וזיעה, דרוש כלי מלחמה היינו הרבה תורה ותפילה, דרוש אוירה מלחמתית. כי אושר החיים וחדוות החיים הוא חיי פרישות וטהרה, חיי הרוח עולים על חיי התענוגים בשריים ובהמתיים ונגד שאיפות שאשה דירה וכלים נאים יתפסו מקום מרכזי בחיים.¹⁶

ר' שלום נח ברזובסקי קורא את הפסוק: 'נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו' ומפרש את המושג 'נקי' כך: מרוחק מאשתו בשנה הראשונה. הוראה זו אמורה למנוע את הסחף המיני שעד כה הודחק ויותר מכך מטרתה להטביע את הקדושה במערכת הזוגית ולעצב על פיה את דפוסי ההתנהגות הזוגית. יתרה מזאת גם בעת המעשה, 'נקי יהיה לביתו', היינו, ללא הנאה. כלומר, החלטתו זו של האברך להימנע מהנאה היא שתגרום לאווירת אושר ושמחה בבית. לא מקרי שישנה צנזורה דווקא בהדרכה לגבי האקט המיני. האברך צריך בשעת המעשה לעשות ב'אימה רצון קוננו' ודומה כמי ש'כפאו שד' (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רמ סעיף ח). הזיווג האידאלי על פי השולחן ערוך מתאפיין ביראה ובאימה, תחושת אונס - כאילו בעתו שד, ולפיכך על הגבר לסיים במהירות את המעשה. ולשם כך אין הנאה אלא ההיפך, זוהי הקרבה הנעשית מתוך 'דם, דמע וזיעה'. אותו הדם העולה בשעת המעשה המיני, מנתבו ר' שלום נח ברזובסקי לדם מלחמה.

יש לשים לב כי ר' שלום נח ברזובסקי, השתמש במילים: 'דם, דמע וזיעה'. מקורן של מילים אלו בנאום של וינסטון צ'רצ'יל בפרלמנט הבריטי ב-13 במאי 1940, טרם מבצע הפינוי ההרואי של חיל המשלוח הבריטי ליד החוף בדנקירק, בעת נאומו בפרלמנט אמר צ'רצ'יל לעמו שכראש הממשלה, הוא מבטיח לו 'דם, עמל, דמעות וזיעה' (Blood, toil, tears and sweat). הביטוי קוצר בפי העם והפך לפתגם שגור: 'דם, יזע ודמעות' (Blood, sweat and tears), שר' שלום נח ברזובסקי קלטו מעיתונים או

16 מתוך מכתב פנימי שכתב ר' שלום נח ברזובסקי לימי השובבי"ם, ללא ציון עמוד.

ספרים שקרא בעברית והשתמש בו בדרשותיו. מקור נוסף המכוון לעניין זה הוא דרשתו של ר' שלום נח ברזובסקי על הפסוק: 'והוא כחתן היוצא מחופתו' (תהילים יט, ו):

לכאורה משמע שהשמש דומה לחתן והשמש נלמד מהחתן אבל באמת החתן צריך ללמוד מהשמש כמו שהשמש בשעה שיוצאת לזרוח על פני כל הארץ אינה רוצה לצאת מפני שמשתחוים לה עד שזורקין בה חיצים כמאמר חז"ל (נדרים לט ע"ב) כן צריך החתן לעשות את העובדא כמו שזורקים בו חיצים וכופים אותו לעשות העובדא וקדש עצמך במותר לך ולא למלאות תאוותו ח"ו. שיש כגיבור לרוץ אורח נשר ולא להישאר חלילה בתאוה.¹⁷

טקסט זה נדיר בתוך מכלול ההנהגות הנכתבות להדרכת החתנים. קיום יחסי מין, לאור טקסט זה, ייעשה לא לשם הנאה, אלא מתוך קיום המצווה. השבת היא דוגמה לאחד הביטויים המצביעים על סגפנות מינית והחמרה בדיני אישות.¹⁸ ערב שבת נחשב כאחד מתיקוני פגם הברית:

היות ושבת קודש הוא יום האהבה, יום שיש בו נשיאת חן, שאפשר להשיג עי"ז כל המדרגות והתיקונים. לכן התיקון הגדול ביותר לפגמי ברית קודש הוא ביום שבת קודש... ההתחלה היא כאמור מהשבתות, וצריך להתלכד סביב השבת ולהיאחז בה שהדור הזה פגום בזה כ"כ וכן בענייני קדושה שהדור פגום בהם ביותר. שהעצה לכל זה היא שבת קדש שבכוחה לאחוז יהודי במצבים הקשים ביותר. והדברים שייכים במיוחד בשבת שהשבת נותנת חגורת הצלה גם לאלו שעשו מעשה ארץ כנען, שהיא מצלת אותו מלטבוע בשאול תחתית.¹⁹

לפיכך, בערבי שבתות במיוחד בשבתות חורף הנחה ר' שלום נח ברזובסקי את תלמידיו להימנע מקיום יחסי אישות. הדרכה זו, אף שאין לה תיעוד בכתב, ידועה ונפוצה בקרב חסידי סלונים. הנהגה זו אינה תואמת את דעת חז"ל 'כי עונה של תלמידי חכמים אימתי? מערב שבת לערב שבת' (כתובות סב, ע"ב) ורש"י שם: 'שהוא ליל תענוג ושבתיה והנה את הגוף'. גם בזה נכתב: 'כיון דעאל שבת בעיין תלמידי חכמים לחדתא דרביתהו, בגין יקר זווגא עלאה ולכוונא לבייהו ברעותא דמאריהון' [תרגום: כיוון שנכנסת השבת צריכים תלמידי חכמים לשמח את נשותיהם כיוון שנכבד הוא הזיווג העליון ולכוון לבם לרצון הבורא].²⁰

הדרכה להגבלה והימנעות מפרקטיקות מיניות אינה מצויה רק בסלונים. חסידות גור - שמחמירה ביותר בעניינים אלו - מדריכה את הכלות לשלוט ביצר המין, או כדברי אחת מנשות גור, 'זה עבור הבעל ולא עבור האשה'.²¹ כך, נשים אלו אינן נוהגות לקשט עצמן 'כדי שיתן דעתו עליה', כפי שמצוין בהלכה (שולחן ערוך, אורח

17 שם.

18 Brown, Kedusha (לעיל הערה 8).

19 ברזובסקי, שיחות חזיון (לעיל הערה 9), עמ' צ.

20 זהר א, נ ע"א.

21 וסרמן, חברת הקדושה (לעיל הערה 8), עמ' 336.

חיים, סימן רמ סעיף א).²² בכך הן מבדילות עצמן גם מן הנשים הליטאיות, אשר לטענתן מתקשטות בשביל בעליהן כדי שיתקרב אליהן.

בחסידות סלונים העידה אחת הנשים כי נשות סלונים ידועות בסגפנות החומרית וכפחות 'משקיעות בלבושן' כדי לא להביא עצמן לקישוט יתר, איפור וכיוצא בזה, ובכך לקרב או לשדל את בעליהן.

דניאל פריש, שכתב ספרי הדרכת נישואים עבור ציבור חסידות תולדות אהרון, כיוון הדרכה זו גם לכלות. בקונטרס המיועד לכלות הוא מרבה לכתוב בערך הצניעות, בחשיבות ההקפדה גם ברגעים קשים, ובמתן כבוד אישה לבעלה וההיפך. בנושאים האינטימיים יותר הוא מזהיר: 'ביותר תיזהרי שלא תספרי מענייני צניעות שבינה לבין בעלה לשום חברה ולא לאחיות וגיסות וכדומה, וגם שלא תשמע מהן מעניינין ולא תהיה רדופה לדעת מה שיש אצל אחרים'.²³

בשונה מסלונים, ספר ההדרכה מכוון גם לפרקטיקה המינית: 'ידבר עמה קודם תשמיש קצת דברי פיוסים כל אחד לפי ערכו. אפילו שלא בשעת כעסה...' כך ההנחיה גם בעת המעשה עצמו: 'צריך האדם לזהר מאד להיות שוהה על הבטן אחר ההזרעה עד שיכלו ויתמצו טיפות הזרע לגמרי'.²⁴

הסודיות החובקת את הקדושה מעידה עד כמה זו נתפשת כאידאל אשר מאתגר את הזוג לקיימו במלואו. 'בניגוד לחסידויות סלונים וגור, ניכר כי בחסידות תולדות אהרון נושאים אלו כתובים כספרי הדרכה מפורטים הן לחתן והן לכלה. ברם, גם כאן עלי לסייג ולומר כי על אף שיש בחסידות תולדות אהרון תורה שבכתב, מעיד מחבר הספר 'קדושה וצניעות' כי:

במילי דחסידותא וגדרי קדושה קשה לעשותו כולו תורה שבכתב ובעל כרחינו צריך להניח חלק גדול מפירושו לתורה שבעל-פה, ומכל מקום רובן של דברים ראוי לכל אדם לקיים, וכל מי שאפשר לו ילמוד מן הכללות ולא יאמר בהם חוץ, אך בכל אופן לא יסמוך האדם על עצמו להקל.²⁵

בהמשך דבריו כותב פריש כי 'קיום העונה יהיה אצלך בבחינת תשלומי חוב בלבד למען המצוה ובמלאכה שאינה צריכה לגופו, שברצונו לא באה לו שהיה בזה רצון הבורא ולא תחשובו כלל לא לפניו ולא לאחריו אפילו סמוך לו, ובכוונה נכונה בלי כוונה הנאת הגוף'.²⁶

לשם השוואה, בחסידות גור, הדומה בהנהגותיה לאלו של חסידות תולדות אהרון (למעט ההיתר בתולדות אהרון לחיבוק ונישוק בזמן קיום יחסי אישות), אין הנהגות הכתובות באופן ישיר לנשים. לרוב אלו מועברות בעל-פה על ידי מדריכת כללה מוסמכת.

22 על תפוצתן הרבה של ההנהגות הקשורות לטוהר המיני בספרות ההנהגות החסידי ומקורותיה בספרות ההלכתית, ראו: ד' גריס, ספרות ההנהגות החסידי תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 356 והערה 12 שם.

23 ד' פריש, יום החופה לכלה, ירושלים תש"ן, עמ' סב.

24 ד' פריש, ספר קדושה וצניעות, ירושלים תשנ"ד, עמ' קלא-קלב (להלן: פריש, ספר קדושה וצניעות).

25 שם, עמ' רסח.

26 שם, עמ' רסט.

ר' שלום נח ברזובסקי, שהיה מודע לפער בין המרחב הפרטי, היינו הבית החדש לאחר הנישואים, לעומת המרחב הישיבתי, הבין כי עליו לכתוב הדרכה לאברכים. זאת מאחר שהציאה מהישיבה, מהמרחב המוגן, נתפשה בעיני המשגיחים על המוסר כאיום על התקדמותו הרוחנית של בן הישיבה. במכתב משנת 1957 כבר ניתן למצוא הנחיות קונקרטיות יותר:

עוד אמרו ז"ל, איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה, שארו זו אשתו, שאם אין כוונתו לש"ש [לשם שמים] הוא בבל תקרב, וכל נגיעה שלא בעת הצורך הוא בבל תקרב. עוד אמרו חז"ל הוא אמר ויהי זו אשה, אבל הוא צווה ויעמוד, להעמיד את עצמו ולא לעבור על כל תוסף... וכל החומרות וההידורים ודקדוקי מצוה היה משקיע בהידור מצוה זו של קדושים תהיו מכל המצוות והמידות²⁷

בנו של ר' שלום נח ברזובסקי, האדמו"ר הנוכחי של סלונים, ממשיך את הקו הנוקשה והמחמיר של אביו וכותב הדרכות בענייני צניעות ופרישות גם לקהל הנשים. בספר הוא מזהיר מפני אותו מצב חירום זיהה גם אביו ומניח בבסיסו כי חרב מוטלת על צוואריהם של החסידים ונשותיהם בכל ענייני החמרה בצניעות. בספריו חוזרת ונשנית ההקבלה בין 'קדושה' להקרבת הקרבן במזבח:

באופן מיוחד ה'מזבח' מורה על מדת יסוד מדת הקדושה... כשם שמזבח ה' הוא מקום הקרבת הקורבנות, ודמם נשפך כנגד יסוד המזבח, כך בעבודת איש יהודי, קדושת היסוד היא המזבח שעליו מקריב להשי"ת את חלבו ודמו הבהמיים. בכל בית יהודי יש מזבח, קדושת היסוד שהיא כנגד יסוד המזבח. וכשם שהקרבות הם מלשון קירבה, שהמזבח מרצה ומקרב את ישראל לאביהם שבשמים, כך עבודת המזבח של הקרבת ה'נעיונות' שנפשו מחמדתן מקרבת את יהודי להקב"ה, ואני קרבת אלוהים לי טוב... וביותר צריכים אברכים צעירים לשים לב לשמור מכל משמר על קדושת הבית. הבתים של בני חבורתנו צריכים להיות בתים קדושים, ולא להיגרר חלילה אחרי עניינים שנפרצו ואין רוח חכמים נוחה מהם ובוודאי שאינה לרוח סלונים. להיזהר מכל סטייה בענייני קדושה והנהגת הבית בצניעות, אשר אין ערוך לחשיבותה של הצניעות אצלנו. ואין צריך לומר מהכנסת עיתונים שאינם ראויים, רדיו ושאר המכשירים הטמאים הביתה, שהוא דבר חמור במחננו ובל יראה ובל ימצא.²⁸

הדמיון הלשוני בין קרבה (פיזית) להקרבת קרבן, ובין אלו לקרבת החסיד לאלוהיו מלווה את רוח הספר. בזכות שמירה על ערכי הבית היהודי – החל בצניעות ואי-הכנסת עיתונים, ועד שמירה והחמרה בענייני אישות – מפתח החסיד את קשריו עם האל ומטפחם. הפירוט בכל הקשור לבית היהודי נכתב בין היתר עבור הנשים והילדים. הספר כתוב כך ששפתו מנהירה ומסבירה מה הן הפרקטיקות היומיומיות הצריכות תשומת

27 מכתב לחתן, מסמך פנימי

28 ש' ברזובסקי, דרכי נעם משכנותיך, ירושלים תשע"ד, עמ' כג.

לב והקפדה מצד בני הזוג. ברזובסקי מדגיש עד כמה הנושא של החמרה בכשרות הבית וקדושתו מוטל לא רק על כתפיו של הגבר אלא על גם כתפי האישה. היא המצויה יותר בבית, והיא המובילה גם בענייני אישות וצניעות היוצרים את רוח הבית, בניגוד לאברך הספון זמן רב בין כותלי הישיבה. ספרו של האדמו"ר הנוכחי מיועד אפוא גם לנשים, ואכן, בפועל נשות החסידות קוראות ולומדות בו. משום כך, ספר זה מסמן את התמורה המרכזית המאפיינת את העשור האחרון בחסידות סלונים.

בקרוב הורים ומורים בחברה החרדית קיים 'קשר של שתיקה' בנושאים הקשורים לגוף האדם, למיניות, לפוריות וכיוצא בזה.²⁹ ואכן, אצל הנשים החסידיות כל מידע הקשור למיניות נחשב לסוד. כאמור, אין בחסידות סלונים כללים כתובים העוסקים בפרקטיקה של ה'קדושה'. מדובר כאן בעולם שלם בזעיר אנפין הנמסר בחשאי רבה, באופן פרטני, בצמצום ובעל-פה. אחד ההסברים שקיבלתי לכך הוא כי אם יועלו עניינים אלו על הכתב, הם יונגשו לציבור רחב מדי, והדבר עלול לגרום ליצירת ספקות ואף ל'הורדת הרף הגבוה'. לפיכך, הפיקוח על קיום של אמות המידה למימוש ה'קדושה' אינו נעשה באמצעות הטקסט הכתוב, אלא באמצעות שאלה פשוטה הנשאלת בעל פה: 'האם מקפידה את ב'קדושה'?' 'האם מקפיד אתה ב'קדושה'?' כלומר, עד כמה גבוה רף ה'קדושה' בביתך?³⁰ גם בהקשר זה נבדלת חסידות סלונים מחסידות תולדות אהרן, שאף היא דוגלת בצניעות מוקפדת בין איש לאישה, אך יש לה טקסטים פופולריים כתובים ומפורטים בכל הקשור לשמירה על מיניות נאותה ועל קודים חסידיים של שית.³¹ בסטנסיל פנימי שנכתב עבור האברכים התייחס ר' שלום נח ברזובסקי לשינוי הדורי שחל אצל הנשים החסידיות:

אם בדורות הקודמים הצטיינו בנות ישראל במידת פשיטותם, שכל הכרתן וידיעותיהן היו מצומצמות, ולאידך היה בהם מדה מרובה של אמונה פשוטה ויראת שמים טהורה. הרי בזמננו נשתנו הדורות ונהיה מצב חדש, שהנשים בחלקן הגדול אכן הנן ידעניות ומלומדות, יודעות הלכה וקוראות ספרים שונים, וכל אחת בעיניה תופסת מקום נכבד. ולכן שוב אי אפשר כבימים עברו לדחוק את האשה לפינה שלא להתעסק בנפלאות ממנה, שהיום לא תתכן מציאות כזאת. מצב זה יש בו מן החיוב ויש בו מן השלילה. חלק החיוב הוא בזה שיודעות יותר ומדקדקות בהלכה, ואילו חלק השלילה הוא בזה שמתוך ההשכלה הרבה, יש הניזונות גם ממקורות שגם אם אינם פסולים זרים הם לרוח החסידות ומשקות עצמן במים עכורים. ובפרט היום שישנם כל מיני היתרים

29 S. Heilman, *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*, New York 1992; E. R. Goshen-Gottstein, 'Growing Up in Geula: Socialization and Family Living in an Ultra-Orthodox Jewish Subculture', *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 21, 1 (1984), pp. 37–55.

30 G. Redeker, 'On Differences between Spoken and Written Language', *Discourse Processes*, 7 (1984), pp. 43–55.

31 ראו: פריש, ספר קדושה וצניעות (לעיל הערה 24); ס' זלצברג, 'עולמן של נשים חסידיות' (תולדות אהרן): מעמדן כפרטים וכקבוצה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, עמ' 36–37.

בעניינים עדינים, עד כדי כך שגם להיות נבל ברשות התורה ישנם היתרי מאה רבנים. ומתוך כך לפעמים יש להם דעות משלהם מה טוב ומה הגון, שאז שוב חסרה השלמות הדרושה לבנין הבית הנבנית ברוח רבותינו הקדושים.³²

מן הראוי לציין כי עמדה זו אינה עולה בקנה אחד עם רמת החשיפה הגבוהה של הנשים למערכת השידוכים ולפשקווילים שעניינם איומים כנגד העובר על איסורים אלו ואחרים. אם כן, קשה לקבוע כי החברה החסידית והחברה החרדית שותקות. אדרבה, לעיתים קרובות אמירותיהן בוטות ופומביות הרבה יותר מאלו של החברה החילונית. דווקא חשיפתה של האישה לתכנים אלו ופומביות הדיון בכל הסוגיה המינית מעצימות את השתתפותה.³³

פרקטיקה של סגפנות ופרישות – תיקון שובבי"ם

מנהגים רבים אשר מקורם בספרות הקבלה הלוריאנית זכו לתנופה ולעדנה בשנים האחרונות. בין אלה יש מקום של כבוד לתיקון שובבי"ם. תיקון שובבי"ם חל במשך שישה שבועות (ארבעים יום), שראשיתם בשבוע בו קוראים את פרשת שמות וסופם בתום קריאת פרשת משפטים. שובבי"ם – הן ראשי תיבות לפרשיות: שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו משפטים בשנה מעוברת התקופה נמשכת שבועיים נוספים (לשתי פרשיות ת"ת: תרומה, תצווה). ימים אלו מיועדים לכפרת עוונות ולתעניות;³⁴ כל שבוע מהווה סגולה ייחודית לכפרת עוונות: תיקון נידה, תיקון כפרת כיבוד אב ואם ועוד. בימים אלו נהוג להתענות, להרבות בזיכוך הגוף והנפש ולהרבות בתפילה. אין במחקר עדות ברורה לזמן המדויק שבו החל מנהג שובבי"ם, אולם המקור הראשון לתענית שובבי"ם מצוי בספר 'לקט יושר' (1470).³⁵ שם מצוין כי מנהג שובבי"ם הוא מנהג מבוסס ומושרש משכבר הימים: 'וזכרני שהמנהג באושריין בשנת העבור מתענים ח' תעניות ומתחילין פ' שמות ביום ה' ואח"כ בכל יום ה' עד פ' תצווה... ובכל שנה העבור הרב והקהל מקבלים עליהם אלו התעניות בחצר ב"ה

32 שלום נח ברזובסקי, דברי שלום ואמת (מסמך פנימי של חסידות סלונים ללא שנה ומקום), עמ' תב.

33 ראו דבריו של פרידמן על היקפי השתיקה וההסתרה כמאפיינים בולטים של החברה החרדית: מ' פרידמן, "שתיקות" ו'אמירות' בחברה החרדית, בתוך: ח' הרצוג, כ' להד (עורכות), יודעים ושותקים: מנגנוני ההשתקה בחברה הישראלית, ירושלים תשס"ו, עמ' 113–119.

34 יש בידנו מקור קדום המתאר כיצד נוזף מגיד משמים בר' יוסף קארו על המתרחש אצלו בעת תיקון שובבי"ם בליל ט"ו בשבט. ראו בספר מגיד מישרים, פרשת בשלח, אור לט"ו בשבט, עמ' 137: 'והנה אמרת להתענות בשבועות הללו של שובבי"ם ואתה נפתה אחר המאכל והמשתה בעת הזאת. אבל צריך שתיזהר מלהשביע יצרן במאכל ובמשתה. וראוי להימנע מזה אפילו כשתרגיש חולשה ורעב, לא תאכל הרבה כי במעט שתאכל הוא יותר טוב לך'; עוד ראו שם, פרשת תרומה, עמ' 163: 'והנה היום השלמת מ' תעניות רצופים כנגד מ' יום של יצירת הוולד. ואע"פ שבהרבה מהם נהנית מהעולם הזה'.

35 ראו: מ' חלמיש, 'על תיקון שובבי"ם', בתוך: ב' בר תקוה, א' חזן (עורכים), מסורת הפיוט, ב, רמת גן תש"ס, עמ' 567, הערה 2 (להלן: חלמיש, על תיקון שובבי"ם). לפי לקט יושר, שהוא המקור הקדום המצוי בידנו למנהג שובבי"ם ונכתב באוסטריה בשנת ר"ל, המחבר היה ר' יוסף ב"ר משה, תלמידו של ר' ישראל איסרלין.

בשבת ויחי.³⁶ עד לדורות האר"י והשל"ה (ר' ישעיהו הורביץ), אין בדינו מקורות נדיבים העוסקים במנהג שובבי"ם. החסידות הציעה מספר אפשרויות לתיקון שובבי"ם, אולם את תהודתו הרחבה והתפשטות מנהג 'תיקון שובבי"ם' ותפוצתו בקהילות הקבליות והחסידיות אנו מוצאים בעיקר בעשורים האחרונים. מגמה זו מעידה על עיסוק גובר בתחום הגוף, וליתר דיוק עיצוב היחס לגוף בדגש על נושא המיניות וההתנהגות המינית.

כיום ניתן לראות כי המענה לתיקון שובבי"ם שמציעה החסידות הוא לימוד תורה ישיבתי באופן אינטנסיבי, פרקטיקה שללא ספק מאפינת את החברה הליטאית. אולם, דומני כי לפנינו מקרה בוחן בו החסידות מאמצת מנהג קבלי חסידי ומעניקה לו אדפטציה ליטאית מובהקת.

לחסידות סלונים תרומה רבה לתהליך זה, מאחר שהיא בוחרת לאמץ להנהגתה ולאורחות חייה מנהג קבלי שורשי ותיק, אך ממירה אותו לשפה ליטאית-ישיבתית. אימוץ זה מזכיר במידה רבה את דרך המחשבה של תנועות המוסר ששלטה בישיבות המתנגדים. כך, חלף יסודות מיסטיים-קבליים מובהקים, מקבלת חסידות סלונים צביון למדני רבני-ליטאי.

כחסידות אשר מחשיבה עצמה למדנית – ההמרה המתבקשת של תענית היא לימוד תורה. אולם, לימוד התורה שונה בימי התענית לעומת ימות השנה הרגילים, ועוצמתו נמדדת במידת האינטנסיביות שלו, ככזה הנעשה ללא הפרעה והפסקה. מדי יום בתקופת שובבי"ם לומדים התלמידים חמש שעות רצופות בצום, ואף חלק לא מבוטל מהתלמידים לומד פעמיים ביום חמש שעות רצופות, ובימי חמישי אף שלוש שעות נוספות.³⁷

התביעה ללימוד תורה במשך חמש שעות רצופות אינה באה להקל במידת הסיגוף באמצעות לימוד שכביכול קל ממנו, להפך, זו דרישה לריכוז עמוק בתורה בלי שום שיור של מחשבות אחרות. במהלך שעות אלו נדרשים התלמידים להימנע מאוכל ומדיבור ולעסוק רק בדברי תורה. ר' שלום נח ברזובסקי בוחר בהמרת התענית ללימוד תורה אינטנסיבי. הטעם לכך, לדבריו הוא ירידת הדור וחולשתו:

והנה נתמעטו כח הדורות ואינם יכולים לעשות סיגופים ותעניות כראוי, עכ"ז [על כן זה] מי שיראת ה' נגעה ללבו צריך להתאמץ ולעשות תשובה על עוון חטאים אלו כי גדול הוא הפגם מנשוא ובפרט בימי הפרשיות שובבי"ם. והתיקון העיקרי הוא בשקידה עצומה בלימוד התורה שבע"פ ולברר הלכה בליבון ובירור יפה ובזה הוא מקבץ חלקי הטוב מתוך הקליפות להוציא בולעם מפהם, וזהו עיקר התיקון על פגמי ברית הקודש.³⁸

36 ראו: יוסף בן משה, לקט יושר, ברלין תרס"ג, עמ' 116.

37 מנהג זה התפתח גם בחצרות חסידיות נוספות: חסידות בוכוב, חסידות סאטמר וכן בחצר צ'רנוביל.

38 ש"נ ברזובסקי, נתיבות שלום לשובבי"ם, ירושלים תשמ"ט, עמ' ה (להלן: ברזובסקי, נתיבות שלום לשובבי"ם).

הראשון באדמו"רי סלונים, ר' אברהם וינברג, פיתח את הרעיון של תיקון שובבי"ם בספרו 'יסוד העבודה'.³⁹ לדבריו, 'לימוד תורה בזמן שובבי"ם צריך להיות זמן כזה שכולו תורה, השואף ללימוד תורה אינטנסיבי במשך כל היום'.⁴⁰ אם במשנתו הכללית של ר' שלום נח ברזובסקי ישנה דרישה קיצונית בכל סוגיית ה'קדושה', הרי שבתקופת שובבי"ם תביעה זו באה לידי ביטוי באופן המובהק ביותר. כלומר, ביסוד תורתו מצויה ההנחה הקבלית העקרונית כי בעבור עוון הברית יש לעסוק בתענית ובתיקונים, ומכאן גם תוקפה וכוחה. אולם, הלכה למעשה קבע ר' שלום נח ברזובסקי כי בימינו אין לנהוג כך, ובספר ההדרכה שכתב לחסידיו, 'נתיבות שלום לימי השובבי"ם', אף אין כמעט אזכורים ותורות קבליות.⁴¹ מתקבלת פה תמונה מעניינת. מצד אחד, מחזיק ר' שלום נח ברזובסקי במקורו של המנהג הקבלי, המאדיר את חטא הוצאת זרע לבטלה, אשר ממנו יוצאים המשחיתים.⁴² אולם מצד שני, בוחר ר' שלום נח ברזובסקי לתקן מנהג זה מתוך התחשבות בחולשות הדור. הוא מדגיש שבשל כך יש צורך להגביר את ערך ותוקף לימוד התורה – מצווה שחשיבותה בתודעתו של האדמו"ר מסלונים נקלטה מהעולם הליטאי. יש לציין שאכן יש בליטא מסורת ותיקה של לימוד קבלה – ובמיוחד בבית המדרש של הגר"א ותלמידיו⁴³ – ובכל זאת, על פי המסורת הליטאית היה ונשאר עיקר ויסוד היסודות שם לימוד התורה הנגלית ולא הקבלית. בקונטרס שחיבר בנושא זה, 'שיחות לבני הישיבה לתקופת שובבי"ם', מרחיב ר' שלום נח ברזובסקי את ההתייחסויות העיקריות לפגם הברית, ויוצא בקריאת אזהרה להימנע בכל תוקף מחטא זה. עד כדי כך העניין חשוב בעיניו, שהוא רואה במלחמה למניעת חטא פגם הברית את המאבק הקשה שיש לאדם בחייו:

וכעין זה יש תקופת השובבי"ם המונה מ"ב ימים, שהיא תקופה של ארבעים יום המיועדת במיוחד לתקן עניני הפגמים הידועים. יהודי מחויב לצאת למלחמה מבלי להכנס לחשבונות אם כן ינצח או לא, וכדברי הרמב"ם שיהיה בטוח שבוודאי ינצח. על דרך זה היא הסגוליות של תקופה בת ארבעים יום להכריז מלחמה ולנצח בה, התנאי לזה הוא שילחם ברציפות שאז יש לו את כל הסיכויים

39 וראו: א' וינברג, 'יסוד העבודה, ירושלים תשמ"א, חלק ג, פרק ה, אות ח, הקובע 'ללמוד ה' שעות בלי שום הפסק דיבור בענין אחר וכו' ג"ל שדב"ז הוא ענין נפלא המועיל ומזכך ומכפר ומביא אותו אדם לתשובה וכפרה מעולה'.

40 ברזובסקי, נתיבות שלום לשובבי"ם (לעיל הערה 38), עמ' נט.

41 ראו חלמיש, על תיקון שובבי"ם (לעיל הערה 35), עמ' 581-582.

42 כך למשל: 'כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך סוס ורכב היינו כל מרכבות הקליפה, עם רב ממך היינו המשחיתים שיצאו ממך בעצמך רחמנא לצלן. והיינו שמפגמים אלו נולדים משחיתים וכנגד כוחות אלו צריך תיקונים להכרית המשחיתים, שמשום כך הם בבחינת מעוות לא יוכל לתקן. לכן בשאר חטאים שאין נבראים מהם משחיתים אין ענין של תיקונים וצריך רק תשובה על חטאו, אבל לפגמים אלו שנוצרים מהם משחיתים, לא די בתשובה וצריך גם לתקן ולבטל תוצאות פגמיו, בבחינת אש לפניו תלך ותלהט סביב צריך לשרוף ולבאר כל המשחיתים' (נתיבות שלום על התורה, ירושלים תשנ"ה, בראשית, עמ' שיא-שיב).

43 כתב העת 'דעת' הקדיש גיליון שלם לנושא זה – 'קבלת ליטא מהגר"א עד הרב קוק'. ראו: דעת, 79-80 (תשע"ה). וראו שם ביבליוגרפיה רחבה בנושא.

לעקור בתקופה זו את כח הרע המקנן בו... כך במשך השנה תקופת שובבי"ם צריכה להיות זמן כזה שכולו תורה שבו אין אדם מרשה לעצמו להתרפות כחייל שנקרא לשרת בצבא שמתגייס כולו ואינו משייר לעצמו בתקופת שירותו שום עניינים הקשורים לגופו, שכך שובבי"ם היא בבחינת גיוס כללי.⁴⁴

התייחסות לשובבי"ם כתקופת מלחמה אשר נדרש לה גיוס כללי, מדגישה את המקום המשמעותי שתופס מנהג זה במשנתו. כאן יש לשים לב גם ללשונו העכשווית של ר' שלום נח ברזובסקי השואלת דימויים מן הז'רגון הצבאי, דימויים שחוזרים ונשנים בכתיבתו בלבושים שונים.

המלחמה המתוארת היא חלק מתפישה רווחת בחסידות סלונים ובחסידויות נוספות, אשר דורשת החמרה גם במרחב המיני המותר לאחר הנישואים, קרי: 'קדש עצמך במותר לך'.⁴⁵ לפי קביעה זו, אף שההלכה קבעה כי בשעה שאדם נישא יחסי אישות מותרים בהגבלות מסוימות, יש להמעיט ביחסי אישות גם בזמנים המותרים. משנתו של ר' שלום נח ברזובסקי בעניין זה נשענת על דרשתו של ר' משה מקוברין, לפיה המעשה המיני לאחר הנישואים 'באמת איננו מותר'. כלומר, עבור ר' משה מקוברין קביעת ה'מותר' ההלכתי אינה ערובה מספיקה לחיי קדושה; החיוב לקדושה נמצא דווקא במרחב בו כביכול יש היתר הלכתי, אשר הופך לאיסור. לפי ההשקפה החסידית בסלונים, קיים קשר ישיר בין הקפדה על שמירת הברית טרם הנישואים וחיי קדושה הנמנעים ממראות אסורים, הוצאת זרע לבטלה ועוד, לבין החמרה על קדושה לאחר הנישואים. במכתב שכתב לבני הישיבה לקראת שובבי"ם בשנת תש"ן הוא דורש מתלמידיו:

מי שתורתו אומנותו ויודע דעת ויראת ה', זאת היא תקנתו, לא יחליש ולא יתבטל מתלמודו, אך יום אחד בשבוע יתרחק מבני אדם ויתבודד בינו ובין קונו ותתקשר מחשבתו בו יתברך... ולאור כל האמור קבענו את קדושת הימים שובבי"ם ללימוד בעוצמה רבתי שבחלקם יהיו בלתי הפסק ה' שעות המועיל מזכך ומכפר... וכן מי שטבעו אינו מתמיד בלימודו ירגיל עצמו מ' יום ללמוד יותר מהרגיל וכו'. ועי"ז יעזרוהו מן השמים להיות מוסיף והולך בשבירת מידות הרעות עד תומם.⁴⁶

הדרישה הגבוהה ללימוד תורה שבעל-פה ולבירור הלכה מאפיינת את השקפת העולם הליטאי, ובפרט את ישיבות ליטא. ר' שלום נח ברזובסקי כאמור אינו מזכיר כי לימוד התורה יכלול ספרות מוסר וקבלה אלא תורה שבעל-פה, היינו מסכתות התלמוד וספרי הלכה, מה שבהחלט מורה על אימוץ שיטת לימוד תורה בנוסח ישיבות ליטא. ר' שלום נח ברזובסקי אימץ, על פי רוב, את שיטת ר' אברהם וינברג, של חמש שעות לימוד תורה. אולם במקרים בודדים אימץ את גישת מורו, ר' משה מידנר,⁴⁷

44 ברזובסקי, נתיבות שלום לשובבי"ם (לעיל הערה 38), עמ' נט.

45 כתובות כ ע"א.

46 ברזובסקי, נתיבות שלום לשובבי"ם (לעיל הערה 38), עמ' ו.

47 משה מידנר היה נכדו של הרבי הראשון של סלונים מצד אמו, ותלמידו של הרב חיים סולובייצ'ק מבריסק שהיה ידוע כמתנגד דגול. מידנר ליקט שפע של תורות חסידיות וסיפורי

משגיח בשיבת ברנוביץ', שכתב ש"אם אין אדם יכול ללמוד חמש שעות רצופות ילמד לכל הפחות ג' שעות רצופות שגם זה ענין חשוב שקובע מקום לעצמו".⁴⁸ גם במכתבים שכתב לבני הישיבה הוא שב ומדריך כיצד יש לנהוג בשיבה בתקופה זו:

הנני מבקש ומייעץ ודורש שלכל בן ישיבה יהיה סדר קבוע של גמרא פשוט, לכל הפחות דף אחד ליום, ותרגישו אי"ה טובה גדולה מזה בכל הענינים, ומה טוב ורצוי שלימוד הגמרא יהיה כהכנה לתפילה. כנהוג אצלנו מדי שנה בשנה בימי השובבי"ם, בני הישיבה לומדים ה' שעות רצופות, לכל הפחות פעם בשבוע, ע"פ מה שמקובל שהוא כתענית משבת לשבת, מאד אשמח שגם השנה קבלו ויקבלו על עצמם בני הישיבה ללמוד, ויהי רצון שהלימוד יעלה לרצון לפני אדון כל.⁴⁹

מכתב זה, כבר מבטא מתינות ביחס לאינטנסיביות לימוד התורה. ר' שלום נח ברזובסקי אמנם עדיין רואה אידאל בלימוד במשך חמש שעות ללא הפסקה, אך כבר ממתינו עצמו 'לכל הפחות פעם בשבוע' ולא פעם ביום. כששאלתי את תלמידיו על השקפתו העולה ממכתב זה, הם השיבו כי תמיד היה קיים פער בין התורה הכתובה, המחשיבה את לימוד התורה בימי שובבי"ם כשמירה כנגד פגם הברית וככפרה על כישלון שמירת הברית, לבין המציאות. ר' שלום נח ברזובסקי הבין זאת וכתב ברוח זו כבר בימי חולשת גופו, עבור קהל חסידיו שלא יכול היה לעמוד ברף הגבוה שהעמיד בספריו.

לדעתי, התפתחות מנהג זה בחסידות סלונים משקפת תהליך חברתי מעניין בחברה החרדית. במנהג הקבלי, שיסודו בספר הזהר, חל מפנה מן המיסטיקה החסידית אל עבר הכיוון הלמדני. כך, בכתיבתו על תיקון שובבי"ם נמנע ר' שלום נח ברזובסקי מן השימוש בשפה הכוללת מונחים קבליים, ושפתו קרובה יותר לזו של תורות מוסריות בעניין שבירת היצר, שרווחו בשיבות המתנגדים.

פרישות ומיניות בין ליטאים לחסידים

כיום ההבחנה בין ליטאים לחסידים אינה חדה וברורה כפי שהייתה בעבר, אף שבתחומים שונים ההבדל רב מן הדמיון. ליטאים וחסידים חיים אלו בצד אלו בשכונות מעורבות, הבנות לומדות לעיתים באותה רשת חינוך (למשל 'בית יעקב'), ונראה כאילו דגם הישיבות הליטאיות שאומץ בקהילות החסידים היה נחלתן מאז ומעולם. אם כן מה מבדיל כיום בין חסידים לליטאים? כמדומני, בחירת אתוס אידאל הקדושה אשר מתבטא במנהג שובבי"ם, קיבל משנה תוקף במספר חסידיות במאה העשרים. אמנם היו לכך יסודות קדומים עוד מראשית החסידות, אך נראה כי הרחבת

חסידים, ולאחר מותו הביא חסיד סלונים אהרון לוריא לדפוס את כתב היד של מידנר תחת השם: כתבי קודש, ירושלים תשכ"ו (להלן: מידנר, כתבי קודש).

48 ראו: ש"נ ברזובסקי, תורת אבות, ירושלים תשנ"ד, עמ' קפו, סעיף כד; מידנר, כתבי קודש (לעיל הערה 47), עמ' רלו.

49 ברזובסקי, נתיבות שלום: מכתבי קדש, ירושלים תשע"ד, עמ' מו.

ערך הקדושה "במותר לך" קיבלה תנופה בעשורים האחרונים, ובתוך כך התגבר העיסוק באידאל הסגפנות המינית. כתוצאה מכך התפשט מנהג שובבי"ם - בחברה החרדית בכלל ובזו החסידית והקבלית בפרט - שבמרכזו העיסוק בענייני הגוף והמיניות. כפי שהראה בראון במאמרו על הקדושה, ניתן לתת לתופעה הסברים שונים ולשער השערות שונות. ניתן גם לראות במנהג זה תופעה חברתית מרתקת המאפיינת את חברה החרדית בימינו: גבולות בין קהילות שונות מיטשטשים באמצעות הטמעת מנהג קבלי מובהק, המניח במרכזו נושא וערך חסידי (קדושה ומיניות), לצד גלגולו ותמורתו כיום בדמות ערך ליטאי.

ר' שלום נח ברזובסקי מעיד על עצמו כי תקופת שובבי"ם התייחדה מאז ומתמיד בישיבת סלונים כתקופה שבה:

'אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה', וגם כאלו שבכל שנה לא התמידו כ"כ בלימודים, בשובבי"ם התרוממו מאד והיו מקפידים על לימוד ה' שעות רצופים והיו כאלו שמרוב מאמץ נחלו בגופם וקיימו בחי' ממות עצמו עליה ממש והייתה לזה השפעה על כל השנה.⁵⁰

כך, עצם הדרישה הגבוהה ללימוד תורה ללא הפסקה מהווה בסיס איתן לחסידות, הרואה עצמה בראש ובראשונה מחויבת לעולם לימוד התורה כפשוטו.

ר' שלום נח ברזובסקי שימש במשך רוב חייו כראש ישיבה יותר מאשר כאדמו"ר. במידה רבה ראה לנגד עיניו ציבור שלם של חסידים שעליו לשמרו מפני החילון והמודרנה בראשית הקמת המדינה. ר' שלום נח ברזובסקי צידד בעמדה זו גם מתוך רצון להחזיר את עטרתה של חסידות ליושנה, לכור מחצבתה ולעקרונות המנחים של חסידות סלונים בראשית דרכה - קדושה ולימוד תורה. זו גם הסיבה שבחר לדבוק במודל חמש שעות הלימוד הרצופות של מייסד השושלת ובאתוס הקדושה של ר' משה מקוברין ומורו בעל ה'בית אברהם'.

ר' שלום נח ברזובסקי אף בחר לאמץ בימי שובבי"ם מנהגי תענית קדומים בעלי תוספות קבליות - תענית דיבור והתבודדות - ושילב בהם שיטת לימוד ישיבתית נוסח ישיבות ליטא. בהנהגה זו ביקש ר' שלום נח ברזובסקי לחולל מהפכה שתמנף את הישיבה החסידית ותבססה כמבצר של לומדי תורה מן המעלה הראשונה. בתקופה זו נערכים חידונים לתלמידי הישיבה הקטנה ופרסים שונים מחולקים ללומדים המתמידים ביותר. כך נמדד הגבר החסידי בשקדנותו הלימודית.

מלבד טבילה במקווה והתבודדות, עיקר הפעילות צריכה להתקיים בין כותלי הישיבה. שם, בין דפי הגמרא ותוך כדי פלפול בלימוד, ירחיק החסיד את מחשבותיו הזרות, הרעות, יפרוש מאשתו במקרה שהוא נשוי, או ישמור על עיניו ממראות אשר עלולים להביאו לידי מכשול בהגבירם את היצר המיני. כך למשל כתב ר' שלום נח ברזובסקי על השבת הסלונימאית בימי שובבי"ם:

שבת וברית אחד הוא. השבת היא שיא האור והקדושה ופגמי ברית הקדש הם שיא הכיעור החשך והרע, וכשזה קם זה נופל. אי אפשר להשיג נעם קדושת

השבת רק על ידי טהרת החומר מפגמיו המכוערים שכל מה שמזכך יותר ויותר החומר והטבע זוכה ומאיר בקרבו אור הש"ק [שבת קודש].⁵¹

חסידי סלונים מעידים כי נהג ברוח זו, וכך נוהג גם האדמו"ר הנוכחי. האדמו"ר מורה להשאיר את האברכים הצעירים בלילות שבת עד לשעות מאוחרות, גם לאחר שנסתיים הטיש, כדי שלא יגיעו לביתם ויקיימו יחסי אישות עם נשותיהם. באותה רוח הדריך והגדיר את היסוד הראשון של בית בישראל:

...בבית חסידי צריך גם גדרים פנימיים וגם גדרים חיצוניים. ישנם גדרים מה מדברים ומה לא מדברים ואפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו, שגם זה מגידים לו ביום הדין. היסוד של בית נכון הוא גדר מזה וגדר מזה. כל כולו צריך להיות גדרים וכך גם ביתו כל כולו מסויג בגדרים... ישנם בתים שאמנם נוהגים בהם כל מיני חומרות בדברים שחסידיים אולי לא כל כך שמו דגש עליהם, אך האמת שחסידיים הם המחמירים הגדולים ביותר, אלא שהחומרות שלהם הם ממין אחר, בעניינים העיקריים של יסודי התורה וחובות הלבבות בהם משקיעים את מיטב החומרות.⁵²

תחום הקדושה מעמיד פער ומתח בין מנהיגי החסידות והליטאות בימינו. עמדתם של אדמו"רי סלונים, כמו גם העמדה הנוהגת בחצר גור, אינה מייצגת את עמדת כלל מנהיגי החברה החרדית. ניתן להיווכח בהבדלים מהשוואה בין כתבי סלונים לכתבים של מנהיגים חרדים שאינם מחצר זו. להלן אציג את עמדתם של החזון איש והרב קנייבסקי, מגדולי הציבור הליטאי, שכתבו אף הם הדרכות לחתנים והנהגות בסוגיות אישות, זוגיות ומיניות.

החזון איש (1878-1953) נודע כאחד ממנהיגי הבולטים של החברה החרדית בשנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים. באיגרת הקודש, אשר כתב בבני ברק, הוא מתייחס, בדומה לשנ"ב, לשנת הנישואים הראשונה:

כתיב בפרשת כי תצא (כג, ה) כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח: ושמח את אשתו, כיצד משמחה? טבע שלה להתנהג על חינה בעיניו, ואליו עיניה נשואות, ועליו להשתדל להראות אהבה וקירוב ברבוי שיחה וריצוי. מה שאמרו באבות ואל תרבה שיחה עם האשה באשתו קל וחומר באשת חברו, מכאן אמרו חכמים כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו לירש גהנום. אינו צריך לריצוי מדבר, ולא בשנה ראשונה שצריך השתדלות התאחדות שזה כוונת היצירה והיו לבשר אחד.⁵³

51 שם, עמ' מד.

52 שם, עמ' טז-יז.

53 י"י קניבסקי, 'אגרת א: חיובי בעל לאשתו', בתוך: קובץ אגרות קדש: ד' אגרות יקרות – מרן בעל החזון איש וג' אגרות יקרות ממרן בעל הקהלות יעקב, בני ברק תשמ"ו (להלן: קניבסקי, קובץ אגרות קדש).

החזון איש מקנה חשיבות רבה לטיפוח הקרבה בין איש לאשתו כמו גם למחויבותו של האיש להראות לאשתו את אהבתו, על ידי דיבור בגוף נוכח, ושיתופה בקורותיו ובחוויותיו מחוץ לבית. באיגרות נוספות הוא דן באיסור הוצאת זרע לבטלה כתוצאה מקרבה לאישה, אולם הוא מתיר לאיש להתבונן באשתו, וכן מותר לו ליצור מגע גופני גם שלא על מנת להגיע ליחסי אישות. יתרה מזאת, הוא מזהיר מפני פרישות, שכן היא יכולה להגביר את החטא בהרהור. החזון איש עורך הבדלה בין יחידי סגולה, שאולי יכולים להימנע מהוצאת זרע לבטלה, לבין כלל האדם. לאור דבריו, האדם מן השורה מחויב להלכה אשר מנחה אותו, ואין הוא צריך להחמיר מעבר לגבולות ההלכה. דעה רדיקלית יותר ביחס למיניות איש ואשתו מייצג הרב יעקב ישראל קנייבסקי (1899–1985), ממנהיגיה הבולטים של היהדות החרדית-ליטאית. הרב קנייבסקי היה גיסו של החזון איש, ואף הרחיק בביקורתו על יחס אישות בחסידות. הוא כתב שלוש איגרות לחתן, וכתרתן: 'חובת הבעל לאשתו במצוות עונה'. באיגרת הראשונה הוא יוצא כנגד אלו שמבטלים מה שקיים בתורה – ביקורת שמיוחסת במידה רבה לחסידים. דוגמה לכך ניתן לראות במכתב שכתב הרב קנייבסקי עבור חסיד גור:

ומי שחוטף ובוועל מיד בלא קירוב ופורש תיכף ומיד ומתרחק ממנה, הנה הבעל שחוטף מלאכים בזה ובאמת לאמתו לא נגרע מתאוותו כלום ויצרו שלו מפוס בהחלט בהנאה שלמה, אבל אשתו לא נהנית כלל מהנהגה זו ואדרבה היא כואבת ומבווישת ובמסתרים תבכה.

בתוכחה כלפי אותו חסיד גור מזהיר הרב קנייבסקי כי על המעשה המיני להיות רצוי על שני בני הזוג ואסור שיהיה חד-צדדי. הרב קנייבסקי אף מורה לקיים פעמיים בשבוע את מצוות 'עונה'. גם במעשה עצמו קובע הרב כי:

הביאה צריכה להיעשות באופן שהאשה מפויסת, ומחוייב לפייסה על ידי חיבוק ונישוק עד שתתאוה להחיבור.⁵⁴

הרב קנייבסקי מציין באיגרת הראשונה כי:

אותם תלמידי חכמים הנוהגים בפרישות, מחויבים להסכמתה המלאה של האשה. ובידיעה שלמה שלה שהוא אוהב אותה ועושה זאת רק לשם התקדשות.⁵⁵

באותה נשימה הוא אף מסייג את הרשות לנהוג בפרישות ומורה כי:

חס וחלילה להתנהג במידת פרישות כשמכאיב בזה את אשתו התלויה בו ולא מחלה בלב שלם על מה שמחוייב לה.⁵⁶

54 שם, אגרת ראשונה.

55 שם, שם.

56 שם, שם.

מדברים אלו נשמעת עמדתו הברורה של הרב קנייבסקי, לפיה רק במקרה מיוחד של הסכמת שני בני הזוג ובמחילה מלאה של האישה תתקיים פרישות ללא איסור. הוא מזהיר מפני פגיעה בכבוד האישה, ברצונותיה ובקיום יחסי האישות ביניהם.

באיגרת השנייה כותב הרב קנייבסקי על החובה ההדדית לקיים יחסי אישות. לטענתו, האיש חייב לפקדה כאשר היא משתוקקת אליו, ולאישה אסור למנוע מבעלה חיי אישות, כי זו 'אכזריות גדולה כשפיכות דמים'.⁵⁷ גם בנקודה זו ישנה ביקורת כנגד העמדה החסידית בסלונים, המורה לקיים את המצווה 'כמי שכפאו שד'. אדרבה, לפי הרב קנייבסקי יש ליהנות ממצוות העונה, וחיבוק, נישוק וכדומה הם חלק אינטגרלי ממצווה זו ותכליתם לשם שמים.

האיגרת השלישית של הרב קנייבסקי עוסקת בנשים שאינן רוצות להרות בתכיפות. לפי דין תורה, הן מחויבות להיטהר ולקיים יחסי אישות, וכך גם האיש. רק כאשר ישנה הסכמה הדדית בין בני הזוג ניתן לקיים פרישות. בנוסף, לדעת הרב קנייבסקי חל איסור חמור על שימוש באמצעי מניעה, אף אם בני הזוג כבר קיימו מצוות פריה ורביה, להוציא מקרים שבהם רופא ממליץ להשתמש באמצעים אלו בשל סכנה הנשקפת לאישה. כדי להימנע מהתעברות תכופה, ממליץ הרב קנייבסקי להמתין חצי שנה לאחר לידה, וכן טבילה ביום השמונה עשרה למחזור האישה, כך שקטנים סיכוייה להתעבר.⁵⁸

נוסף לאיגרות אלו, המהוות עד היום עוגן לציבור הליטאי, נודע בציבור החרדי מכתבו של הרב קנייבסקי ל'אברך חסידי שרצה לנהוג בפרישות וגרם ששלום ביתו נהרס'.⁵⁹ במכתב זה יוצא הרב קנייבסקי כנגד אורחות הפרישות של אותו חסיד. מן הפן ההלכתי, הוא טוען כי מצוות עונה היא מצווה מדאורייתא, ומי שלא מקיימה אפילו יום הכיפורים ומיתה אינם מכפרים לו. במישור הזוגי, הוא מפנה אצבע מאשימה כלפי אותו חסיד, בקובעו כי הוא פוגע ברגשי אשתו, ועניין זה קרוב לדירו לפיקוח נפש. הרב קנייבסקי קורא תיגר על ההנהגות החסידיות המעלות על נס מנהגי פרישות, ומצביע על כך שבקשר הזוגי חייבת להיות אהבה מסוג של אהבת ידידים המושתתת על עזרה הדדית, חברות ויחסי אישות. יתרה מזאת, האישה צריכה ליהנות מקיום יחסי האישות ועל האיש לדאוג לכך. הוא אף מתריע וכותב כי מי שמקדים את ערך הפרישות לשמירת ההלכה הרי הוא חוטא. שמירת ההלכה משמשת אפוא כהבטחה לאיזון המיניות בחייו של האדם, ויש בראש ובראשונה לפעול על פיה.

אמנם, במקרים מסוימים הרב קנייבסקי מוקיר את ערך הפרישות. הבחירה לנהוג בפרישות צריכה כאמור להיות מוסכמת על האישה, והיא מיועדת רק לאנשי מעלה בודדים המאמצים אורחות פרישות עם נשותיהם, ואינה רצויה לכלל הציבור החרדי.

בין איגרות אלו לבין מכתבי ר' שלום נח ברזובסקי לחסידי סלונים ניכרים הבדלים רבים ועמוקים. הראשון שבהם מדגיש כי האיגרות מדגישות את הנאתה של האישה, ומטילות על האיש את החובה לסייע לחוויית העונג שביחסי המין. המגע הגופני בין בני הזוג נועד להעמקת הקשר ביניהם ואף אין הגבלה של ימים מסוימים לקיום יחסי אישות.

57 קנייבסקי, קובץ אגרות קדש (לעיל הערה 53), אגרת שנייה.

58 שם, אגרת שלישית.

59 וסרמן, חברת הקדושה (לעיל הערה 8), עמ' 344 הערה 103.

ההבדל השני נוגע לתוכן – תפישת המיניות הליטאית מאופיינת בהתייחסות מפויסת יותר כלפי יצר המין. גישה זו רואה את הזוגיות וחיי הנישואים כמרחב שבו יכולים איש ואישה לספק את צרכיהם המיניים בתוך גבולות ההלכה.

הבדלים בין נשים חסידיות לליטאיות

מלבד ההבדלים בתכנים, קיים הבדל בין נשים ליטאיות לחסידיות המתבטא במתח ובפער שהנשים חוות בין הפנים (משפחה) לבין החוץ (עבודה). הנשים הליטאיות והחסידיות יוצאות לעבוד מחוץ לבית. אלה גם אלה נפגשות עם החברה הכללית: דתית לאומית, מקהילות קונסרבטיביות או רפורמיות, אנשי החברה החילונית, מיעוטים החיים בישראל ועוד. יציאתה של האישה החרדית (גם החסידית) לשוק העבודה יחד עם 'תיק הקדושה' המוטל עליה מציב בפניה אתגר גדול. המתח בין הגבר החסידי לאישה גובר עקב סדר היום השונה של השניים. בעוד הגבר מנוע, למשל, מלהתבונן בנשים – שהרי ממילא רוב שעות היום הוא שקוע בלימודיו בין כותלי הישיבה – האישה כאמור יוצאת לעבודה. יציאה זו של האישה החסידית מחוץ לחברתה שלה, מנכיחה את חוסר ההלימה בין המרחב הפנימי למרחב החיצוני ויוצרת דיסוננס בין המודרנה והפתיחות שבחוץ להחמרה והסגירות שבתוך הבית החסידי. תחושת הפער ניכרת לא רק בהבדלים שבין נשות החסידות לחברה הכללית, אלא אף בין נשים חסידיות לליטאיות; כפי שעולה מדבריו של הרב קנייבסקי לעיל, הקו המנחה את חיי הזוגיות של האישה הליטאית נוקשה פחות לעומת האישה החסידית. משום כך, בפוגשן נשים ליטאיות, חוות הנשים החסידיות פער עצום בין ההקפדה וההחמרה בתחום הקדושה בעדת החסידים שלהן, למצוי בחברת הנשים הליטאיות. רחל (שם בדוי), תיארה את הקושי המהותי בכך:

כשאני יושבת עם חברה ליטאית לדוגמה, אני ישר מרגישה הבדל, באיך שהיא לבושה, בזה שהיא מספרת שהיא יוצאת עם בעלה לבלות. אצלנו אין דבר כזה. לא יוצאים יחד אף פעם. גם אם אני בחופש עם הילדים הוא לא יצטרף אלי. אנחנו מתארגנות כמה נשים לצאת והבעלים לא מצטרפים. פעם אחת הייתי אחרי לידה והוא הצטרף והוא הצטער על כך מאוד, וגם אני ומאז אני יוצאת איתן לבד. אני מנסה היום לא לשתף ולא לשמוע מחברות שאינן סלונימאיות על הזוגיות שלהן, כי לפעמים זה קשה לדעת קצת מה אנחנו מפסידות...

בשלב זה בשיחה עצרה רחל ואמרה:

תראי, סלונים היא מאוד חסידית. מאוד מאוד חסידית. נכון שבלמוד תורה הבחורים לומדים בדומה לישיבות ליטאיות, אך בקדושה אנחנו שמים וארץ (ראיון, 24.07.2014)

אמנם בענייני פרישות, מבחינה מהותית, חסידיות גור, תולדות אהרן וסלונים אינן רחוקות זו מזו. על אף השוני בפרקטיקות שונות, כגון הליכה של שני בני הזוג ברחוב יחד המותרת בסלונים לעומת גור, או האיסור בגור על חיבוק ונישוק בעת המשגל

בשונה מתולדות אהרן, עדיין נשאלת השאלה במה ייחודית סלונים? נראה לי כי התשובה לכך מבוססת על דימויה העצמי של סלונים לעומת חסידויות אחרות. כאשר שואלים חסידי סלונים במה הם שונים, תשובתם היא כי תחום הקדושה הוא מפעל חייהם. ואמנם דגש מיוחד מושם שם בשנה הראשונה לאחר הנישואים על 'נקי יהיה לביתו' – היינו, יהיה פרוש מאשתו בשנה הראשונה כדגם ליצירת מערכת זוגית נאותה. אמנם אין הנהגות של 'הרבה' (אדמו"ר) כמו בגור, אך התביעה ליצירת רף גבוה בקדושה נוכחת מאוד במשפחות החסידיות. החסיד הסלונאי, בשונה מההלכה היהודית, וכן מהנהגות חסידויות גור ותולדות אהרן, נתבע לריחוק מתמיד גם בזמן ה'מותר לו' מתוך יחסי כבוד ואהבה לאשתו. הקדושה מיועדת לעולמם הפרטי של הגברים, ולפיכך הנשים הסלונאיות יכולות לחוות את הקשר הזוגי בדרך שונה מהליטאיות. השאיפה בסלונים ליצור 'בן תורה עילאי' יוצרת חברה הטרוגנית, אשר מחולקת לפי המחמירים בקדושה והמקלים בה יותר. השאיפה של כל זוג בסלונים היא להיות חיי קדושה ואף להוסיף על עצמם חומרות שאינן משורת הדין ההלכתית, והיא שמזינה את מידת הריחוק והפרישות המלווה את חיי בני הזוג.

אחד מן ההבדלים הבולטים בין ההנהגות החסידיות לבין אלו הליטאיות מתבטא בכתובים. בעוד שבציבור הליטאי נכתבים ספרים המיועדים להדרכה מפורטת וישירה לגבר ולאשה הליטאיים, ברובה של החסידות לא נמצא שיח ישיר על הנושאים האינטימיים, הנושא אינו עולה לשיח בפרהסיה. אצל הנשים הדבר בולט עוד יותר והשיח על הקדושה וההכנה ליחסי אישות מונחל כתורה שבעל-פה, באמצעות מדריכה מוסמכת. במהלך חיי הנישואים ערוץ ייעוץ עם האדמו"ר אינו נגיש להן. כך, השגת ידע על שמירת ערך הקדושה נעשית באמצעות לימוד אישי, או באמצעות מפגשי נשים אחת עם השנייה, אשר במהלכן הן משתפות זו את זו, מקיימות לימוד משותף, או שומעות הרצאת אורחת.

במפגש של נשים חסידיות עם הטקסטים הללו, ניתן היה לראות כי מחד גיסא הן מדגישות כי נרקמת אצלן מעין גאוות יחידה של החסידות לעומת כלל הציבור החרדי, אולם מאידך גיסא, נוכחתי כי לא מעט נשים העלו קשיים שיש להן עם ההחמרות, במיוחד כאשר הן משוות כללי חומרה אלו לאלו של שכנותיהן שאינן חסידיות.

סיכום

במאמר זה ניסיתי לאבחן את תמורותיו של אתוס הקדושה בחייו של הגבר החסידי ושל האישה החסידית. כפי שהצגתי, בחסידות סלונים ערך הקדושה מעצב את חייו של החסיד משחר ילדותו, אולם המרחב שהקדושה משתקפת בו במיוחד הוא המרחב הזוגי.

במידה רבה מהווה חסידות סלונים מקרה בוחן עבור החברה החסידית והליטאית בימינו, בשל היותה חסידות הממזגת בין יסודות רציונליים-ליטאיים וחסידיים. מחקרי מעלה את המתח המובנה בחיי חסידי סלונים בין רצונם להחזיק בערך הקדושה והסגפנות, ההופך אותם לרדיקליים בחברה החרדית ומבדילם מן החברה הליטאית, לבין העמדתם את לימוד התורה כמזור וכמרפא לחטא המיניות, והפיכתם בכך את מעמד לימוד התורה בתוכם, במידה רבה, לשווה ערך ללימוד

התורה הליטאי. חסידות סלונים בוחרת שלא לכתוב באופן ישיר תקנות וחוקים בנוגע למיניות ופרישות, ומחנכת את תלמידיה מגיל צעיר לגדול בבית של גדרים וחומות מפני היצר המיני.

במאמרי בחנתי את הגותו של בעל ה'נתיבות שלום' בנוגע לחיי האישות של בעל ואשה, במיוחד בשנת הנישואים הראשונה, והצבעתי על מנהג קבלי, מנהג השובבי"ם, שהשתרש בחסידות סלונים, כאשר חלק ממימושו כבר נצבע בצבעי הלמדנות הליטאית. ניסיתי לתאר את כל אלה מתוך תפישה רחבה של יחסן של הנשים ליטאיות והחסידות לפרישות ולסגפנות.

לפנינו אפוא חסידות מודרנית המניפה דגל סגפני שמעודד פרישות מינית, ומחייה מחדש מנהג קבלי חסידי יחד עם דפוסים ליטאיים מובהקים.

השוואה של הטקסטים החסידיים עם אלו של מנהיגי הציבור הליטאי מדגימה כיצד ערך הקדושה החסידי נפרד ונבדל מהתפישה הליטאית, ובכך ההשוואה מדגישה ערך זה בקרב הציבור החסידי.

רשימת משתתפים

- פרופ' אדם אפטרמן, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב
- ד"ר נוגה בראור-בינג, בית הספר לחינוך ע"ש שלמה פוקס, האוניברסיטה העברית בירושלים; מרכז שלם
- פרופ' נירת בן-אריה דבי, המחלקה לאמנויות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
- ד"ר דוד בן זזון, חוקר עצמאי
- פרופ' אמריטוס דניאל י' לסקר, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
- ד"ר רבקה ניר, המחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות, האוניברסיטה הפתוחה
- מר עידן פינטו, תלמיד לתואר שלישי, בית הספר למדעי היהדות וארכאולוגיה, אוניברסיטת תל אביב
- ד"ר סטברוס פניוטו, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת סופיה (סנט קלימנט אורידיצקי)
- ד"ר קריין פנסטרס, בית הספר לטאולוגיה קטולית, אוניברסיטת טיבורג
- פרופ' אמריטוס ינון יוסף (פול) פנטון, המחלקה ללימודים ערביים ועבריים, אוניברסיטת הסורבון
- מר אברהם אוריה קלמן, תלמיד לתואר שלישי, המחלקה למדעי הדתות, אוניברסיטת סטנפורד
- פרופ' אפרים קנרפוגל, בית ספר רוול ללימודים מתקדמים במדעי היהדות, ישיבה יוניברסיטי
- פרופ' אמריטוס חיים קרייסל, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
- פרופ' דב שוורץ, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן
- ד"ר רבין שושטרי, בית הספר ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן