

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • קלייר סופרין
רונית עיר-שי • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת

דוד ויצ'נר

כרך ז

ירושלים, תשפ"ג



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN
INSTITUTE

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס"ט-תש"ע), יאיר לורברבוים (תשס"ט-תש"ע),
עדיאל שרמר (תשס"ט-תש"ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר
המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע"ש פרץ בן אפריים ואיטה פרומה קוגוד,
מכון שלום הרטמן.

יש להעלות את כתב היד ושני תקצירים – באנגלית ובעברית – [כאן](#) כשהם
ערוכים ומותקנים לפי [ההוראות](#). המחברים יקבלו קובץ סופי בפורמט PDF של
מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: ראשית: עיונים ביהדות, מכון שלום הרטמן, ת"ד 8029,
ירושלים 9108001.

לכל שאלה יש להיות בקשר עם דוד ויצ'נר, מזכיר המערכת.

דוא"ל: david.wietchner@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי רפאל זר

ISSN 2706-6096

תשפ"ג | 2023



תוכן העניינים

1	לעזרת ה' או בעזרת ה'? שירת דבורה: גבורה אנושית מול ישועה אלוהית	ישראל קנוהל
23	על רוח הקודש בבית מדרשם של האר"י ור' חיים ויטל	אדם אפטרמן וחן מערבי
57	שיעור הבעש"ט על מעשה האומן והכלי, מקורותיו וגלגוליו	משה אידל
106	קהילות יהודיות שנעלמו באפריקה עקב טעויות בזיהויים גאוגרפיים	ניר שגיא
139	'משאלתי היא שגם המין הנשי יוכל לבקר בבית הכנסת': על הכללת נשים בפולחן בהיכל בהמבורג	נעמה יגר-פלוס
166	הקול קול הימין והידיים ידי השמאל: פעילותו של הרב מאיר כהנא בארה"ב ובישראל	שאול מגיד
178	האם ויתרה הציונות הדתית על עקרון האחדות?	דב שוורץ ולילך בן צבי
i	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

פרופ' ישראל קנוהל, החוג למקרא באוניברסיטה העברית ומכון שלום הרטמן
iknohl@gmail.com

פרופ' אדם אפטרמן, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב ומכון שלום
הרטמן
afterman@tauex.tau.ac.il

חן מערבי, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, הפקולטה למדעי הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין
אוניברסיטת תל אביב 6997801
chenmaaravi@mail.tau.ac.il

פרופ' משה אידל, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית ומכון שלום הרטמן
moshe.idel@mail.huji.ac.il

גיר שגיא, הקריה האקדמית אונו, ת"ד 759, רח' צה"ל 104, קרית אונו 55000

ד"ר נעמה יגר פלוס, המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו, אוניברסיטת בר אילן
naama.jager@biu.ac.il

פרופ' דב שוורץ, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר אילן
dov.schwartz@biu.ac.il

ד"ר לילך בן צבי, מכון שלום הרטמן
lilach.ben-zvi@shi.org.il

לעזרת ה' או בעזרת ה'? שירת דבורה: גבורה אנושית מול ישועה אלוהית

ישראל קנוהל

א

שירת דבורה (שופטים ה, ב–לא) היא בעיני חוקרים רבים היצירה הקדומה ביותר במקרא, אף שגם בקרב המקדימים אותה קיימות סברות שונות בדבר הוספות עריכתיות ששולבו ברובד הקדום.¹ שירה זו היא אחד מן הטקסטים המקראיים שנחקרו בצורה המקיפה והעמוקה ביותר. עם זאת, נראה כי כמה וכמה שאלות הנוגעות בשירה נותרו עדיין בלתי פתורות. בחלק הראשון של מאמר זה אני מבקש להציע פתרון חדש לכמה משאלות היסוד הנוגעות בשירה. הצעתי מבוססת על אבחנות פרשניות והיסטוריות היכולות להעיד על תהליך של עיבוד ועריכה בשירה. לדעתי, האבחנה בין המקור ובין תוספות העריכה יכולה לסייע בפתרון של כמה בעיות מרכזיות בהבנת השירה והרצף התמטי שלה. בעקבות האבחנה בין הרובד המקורי ובין תוספות העריכה מתגלה כי הטקסט המקורי של השירה מיוסד על מבנה מספרי מובהק ומשוכלל. לפי הבנתי, עורך השירה רצה לשלב השקפות תאולוגיות שלא נכללו בשירה המקורית או שלא ניתן להם משקל מספיק לטעמו. בעוד השירה המקורית תואמת את המציאות היישובית, הצבאית והדתית של תקופת השופטים (ברזל 1), תוספת העריכה

* גרסה קודמת של מאמר זה התפרסמה באנגלית ב-45-65, VT 66 (2016), אולם הדין במבנה המספרי של השירה בגרסה הנוכחית שונה. כמו כן נוסף כאן דיון ספרותי ותאולוגי שנעדר בגרסה הראשונה.

¹ לסקירת המחקר בשאלות הללו, ראו Charles L. Echols, "Tell Me O Muse": The Song of Deborah (Judges 5) in the Light of Heroic Poetry, New York-London 2008, pp. 42-63

משקפת את המציאות ואת האידאולוגיה של תקופת המלוכה (ברזל 2). כתוצאה מן ההתערבות העריכתית נפגם הרצף התמטי של השירה והשתבש המבנה המספריהסמלי שלה.

בעקבות ההפרדה בין הטקסט המקורי ובין תוספת העריכה שעיקרה בפסוקים ו-ח, מתחוויר ומתעצם גם ייחודה הרעיוני של השירה. לדעתי, שירה זו משקפת מערכת יחסים מורכבת בין ההווייה הראשונית של הישראלים בחבלי ההר ובין הערים הכנעניות בעמקים. מהצד האחד ניכרת בשירה שאיבה מדפוסי היצירה השירית הכנענית; עצם חיבור שירה בצלעות מקבילות הוא כידוע שאילה של השירה המקראית מן השירה הכנענית כפי שהיא מוכרת לנו מכתבי אוגרית.² כפי שיתברר להלן, גם המבנה המספרי שעל פיו מעוצבים בתי השירה, יונק מן המבנים המספריים המוזכרים בשירה הכנענית. מן הצד השני, עיקר תוכנה של השירה הוא סיפור המלחמה בין הישראלים ובין הכנענים. גם מבחינה תאולוגית השירה משקפת סטייה ברורה מעולם האלים הכנעניים. האל היחיד של הישראלים הוא יהרה, אל שאינו מוכר בתרבות הכנענית, והוא מתואר כבא וצועד מן החבלים הדרומיים שמחוץ לארץ כנען. השירה מתעלמת לגמרי ממשפחת האלים הכנענית והיא מתארת את יהרה כאל יחיד הפועל לבדו במרחב האלוהי. כמובן שאין כאן מונותאיזם במובנו המלא, אין בשירה שלילה מפורשת של קיומם של אלים אחרים מבלעדי ה'. אולם כפי שהעיר כבר מרק סמית,³ בניגוד ליצירות שיריות אחרות במקרא שמשקפת בהן כנראה הפרדה בין ה' ל"אל" ואולי גם ל"עליון",⁴ כאן אין אזכור לישויות אלוהיות אלו ואפשר שהן מוזגו בתוך ישותו של ה'.

הניתוח המחקרי מאפשר גם לחשוף את הוויכוח העקרוני בין היוצרים המקוריים של השירה ובין עורכיה. היוצרים המקוריים ראו את הניצחון כפרי מאמץ משותף של האל ושל גיבורי ישראל שבאו "לעזרת ה' בגבורים" (שופטים ה, כג). העורכים האחראיים על הטקסט הנוכחי ביקשו להמעט בערכם של הישראלים וביכולותיהם ולהציג את הניצחון כתוצאה של ישועה אלוהית גרידא – "בעזרת ה'".

ב

השירה פותחת בקריאה המופנית ככל הנראה לציבור הישראלי לברך את ה'. לעומת זאת, בפסוק הבא (ה, ג) פונה המחבר לקהל אחר, לא ישראלי: מלכים ורוזנים נוכריים. בפנייה זו נוטל הדובר את המשימה לשיר לה' ולברכו על עצמו. מטבע הדברים, המלכים

² ראו יעקב כדורי, "שירת המקרא, הא כיצד?", ציפורה טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשע"א, עמ' 287–306; James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, Baltimore 1998

³ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, New York-Oxford 2000, p. 144

⁴ כגון דברים לב ומזמור פב.

הנוכריים לא נקראים לברך את ה' אלא רק להיות קהל מאזינים ועדים לשירתו של המשורר הישראלי השר ומפאר את אלוהיו.⁵

המחבר מגשים את הייעוד של שיר לאלוהי ישראל בתיאור הופעת ה' ממחוזות הדרום (ה, ג-ה). כידוע, לתיאור זה יש הקבלה גם בשירות אחרות.⁶ תיאור צעדת האל מן הדרום אינו מתקשר באופן מפורש עם הסיפור על אודות המערכה בין הישראלים לכנענים שהוא הנושא המרכזי של השירה. אולם, כפי שטען גלוב,⁷ באזכור הגשם שירד בעת מסע האל מן הדרום יש אולי כדי לבאר את שטיפתן של מרכבות סיסרא במי נחל הקישון (ה, ד, כא).

אחר תיאור הופעת האל מן הדרום באה פסקה המתארת את הנסיבות שהובילו למלחמה (ה, ו-ח). בפסקה זו בולט תיאור חולשתם הצבאית של הישראלים: "מגן אם יראה ולמח בארבעים אלף בישראל" (ה, ח). פסוק זה מעורר שתי בעיות: הקושי הראשון נעוץ בניגוד שבין הדגשת חולשתם הצבאית של הישראלים ובין הפסוקים בהמשך השירה המאזכרים את גבורת הלוחמים הישראלים (ה, יג, יח, כג). קושי נוסף עולה מאזכורם של כלי נשק בידי הישראלים במקומות אחרים בספר שופטים.⁸ גם הממצא הארכאולוגי מעיד על כי במשך כל תקופת השופטים – ברזל I, היו כלי נשק מצויים ביישובים הישראליים בהר. אומנם מרבית כלי הנשק הללו יוצרו ככל הנראה בידי הכנענים,⁹ אך לכנענים לא היה מונופול על חרושת המתכת בתקופה זו והם לא יכלו למנוע הספקת כלי נשק לישראלים. כפי שהעיר אקולס,¹⁰ לאור יחסי הקרבה המשתקפים בשירה בין הישראלים לקנינים-המדיינים, ולאור עיסוקם של האחרונים בהפקת מתכות ובחרושת מתכות,¹¹ היו הישראלים יכולים לרכוש אצלם כלי נשק.

5 Jan P. Fokkelman, "The Song of Deborah and Barak: Its Prosodic Levels and Structure", David P. Wright, David N. Freedman, and Avi Hurvitz (ed.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake IN 1995, pp. 600-601. גלוב לתאר את פסוק ג כפירוש וכהדגמה של הקריאה לברך את ה' בפסוק ב, אינו משכנע, ראו Alexander Globe, "The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah", *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), p. 502. של ברכת ה' אלא בפנייה לקהל יעד אחר. הפסוקים ד-ה אינם כוללים ברכה לה' אלא תיאור הופעת ה', המזעזעת את הטבע.

6 ראו דברים לג, ב-ג; חבקוק ג, ג-ד; תהילים סח, ח-ט.

7 גלוב (לעיל, הע' 5) עמ' 504.

8 ראו שופטים ג, טז; ח, כ; יח, טז.

9 ראו Amihai Mazar, "Jerusalem and its Vicinity in the Iron I", Israel Finkelstein and Nadav Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy*, Jerusalem 1994, p. 89.

10 ראו אקולס (לעיל, הע' 1), עמ' 25.

11 Ernst A. Knauf, *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palaestinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden 1988, pp. 110-114.

הממצא הארכאולוגי של היישובים הישראליים בהר בתקופת השופטים – ברזל 1, מעיד בבירור כי הרוב המכריע של היישובים הללו היו יישובי פרזות.¹² גם כאן נראית סתירה בין העדות הארכאולוגית ובין פסוקי השירה. על פי האמור בשירה, קודם למלחמת ברק ודבורה "חדלו ארחות והלכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות, חדלו פרזון בישראל חדלו" (ה, ו-ז). אף שהחוקרים נחלקו בפירושה של המילה "פרזון",¹³ דומה שהמשמעות הפשוטה של מילה זו מתייחסת ליישובי פרזות או לתושבים היושבים ביישובי הפרזות.¹⁴ אם כן נראה שפסוקים אלה מצטרפים להיגד על הישראליים חסרי הנשק האחוזים פחד משכניהם הכנעניים מלומדי המלחמה. בשל פחד זה פסקו השיירות בדרכים הראשיות (חדלו ארחות), וכמו כן פסקו הישראלים מלשבת ביישובים פרזים (חדלו פרזון בישראל)¹⁵ והתכנסו כולם ביישובים המבוצרים. אולם תמונה זו מנוגדת בתכלית למציאות של תקופת השופטים, ברזל 1, שבה ישב כאמור רובה המכריע של האוכלוסייה ביישובים פרזים לאורך כל התקופה. לעומת זאת, המחקר הארכאולוגי מעיד כי אכן, בסוף תקופת השופטים (ברזל 1), ובראשית תקופת המלוכה (ברזל 2), הייתה נטישה מסוימת של יישובי הפרזות של הכפרים הקטנים בהר המרכזי, לפחות בחלקם.¹⁶ בהמשך תקופת המלוכה הוקמו יישובים עירוניים שחלקם הוקפו בחומות.

12 ראו Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988, pp. 260-263

13 ראו סקירת הרעות השונות אצל Barnabas Lindars, *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*, Edinburgh 1995, pp. 237-238

14 John Gray, *Joshua Judges and Ruth*, New Century Bible, London 1977, p. 217; Lawrence E. Stager, "Archaeology, Ecology and Social History: Background Themes to the Song of Deborah", *Vetus Testamentum Supplements* 40 (1988), p. 225; Charles L. Echols, *Song of Deborah* (above, n. 1), p. 26; Mark S. Smith, "What is Prologue is Past: Composing Israelite Identity in Judges", John J. Ahn and Stephen L. Cook (ed.), *Thus Says the Lord; Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, New York 2009, p. 204. הכתוב "צדקת פרזונו בישראל" (ה, יא) מתייחס ככל הנראה לישועה שהביא האל במלחמה לאוכלוסייה הישראלית היושבת עתה לבטח, אחר הניצחון, בכפרים הפרזים. יאירה אמית הפנתה בדיון לכתוב ביחזקאל לא, יא "אעלה על ארץ פרזות אבוא השקטים ישבי לבטח כלם ישבים באין חומה ובריה ודלתיים אין להם", ראו יאירה אמית, ספר שופטים, מקרא לישראל, תל אביב 1999, עמ' 98.

15 לדחיית הפירוש של "חדל" בפסוק ז במשמעות "to grow fat" ראו אקולס (לעיל הערה 1) עמ' 24-25.

16 הערכת היקפה של תופעה זו שנויה במחלוקת בין אברהם פאוסט המרחיב ובין ישראל פינקלשטיין המצמצם. ראו Avraham Faust, "Abandonment, Urbanization, Resettlement and the Foundation of the Israelite State", *Near Eastern Archaeology* 66 (2003), pp. 147-161; Israel Finkelstein, "[De]formation of the Israelite State", *Near Eastern Archaeology* 68 (2005), pp. 202-208; Alexander Joffe, "On the Case of Faust versus Finkelstein", *Near*

פאוסט משער שהגורם לנטישת יישובי פרזות במפנה שבין תקופת השופטים ובין תקופת המלוכה היה האיום הצבאי החדש שהציבו הפלשתים כנגד האוכלוסייה הישראלית.¹⁷ התיאור בפסוק ז תואם אפוא את המציאות של ראשית תקופת המלוכה ולא את התנאים היישוביים בתקופת השופטים, ברזל 1.

הכתוב בשופטים ה, ח אומר: "יבחר אלהים חדשים אז לחם שערים". החוקרים נחלקו בפירוש המילים "יבחר אלהים חדשים",¹⁸ אך דומה שמשמעותו של היגד זה פשוטה: הפועל "יבחר" מתייחס לעם ישראל ששמו נזכר פעמיים בפסוק הקודם,¹⁹ פסוק ז. משמעות הביטוי "אלהים חדשים" כאן זהה ככל הנראה למשמעות ביטוי זה ב"שירת האזינו".²⁰ כלומר, משמעות היגד זה היא שישראל עבדו לאלים זרים.²¹

על פי פשוטו של מקרא יש כאן אפוא היגד תאולוגי שעל פיו נענשו ישראל בהתקפת האויב על יישוביהם משום שעבדו לאלוהים אחרים. אולם גם טיעון זה אינו הולם את הממצא הארכאולוגי מתקופת השופטים, שלפיו בתקופת השופטים – ברזל 1, הוקמו בשטח ההר המרכזי של ארץ כנען כשלוש מאות יישובים כפריים קטנים חדשים. החוקרים ברובם מזהים יישובים אלה עם האוכלוסייה הישראלית של תקופת השופטים. במאה השנים האחרונות נערכו ביישובים הללו סקרים וחפירות ארכאולוגיות. והינה, כפי שהעירו כבר כמה חוקרים, הממצא בשכבה של תקופה זו מפתיע ביותר: בכל היישובים הללו כמעט שלא נמצאו פסלים או צלמיות אנתרופומורפיים.²² המקרה היוצא מן הכלל

Eastern Archaeology 70 (2007), pp. 16-20; Avraham Faust, "A Rejoinder", *Near Eastern Archaeology* 70 (2007), pp. 22-25

Avraham Faust, "The 'United Monarchy' on the Ground: The Disruptive Character of the Iron Age I-II Transition and the Nature of Political Transformation", *Jerusalem Journal of Archaeology* 1 (2021), p. 43

Mark S. Smith, *God* , וכן עמ' 28–29, עמ' 1 (לעיל, הע' 1), *in Translation*, Grand Rapids MI 2010, pp. 95-6

George F. Moor, *Judges, International Critical Commentary*, (כפי שהעירו בצדק מור,) (Edinburgh 1895, p. 147) וכן חוקרים אחרים, אי אפשר לטעון שהבוחר הוא "אלוהים" שכן לאורך כל השירה האל מכונה בשם "יהרה".

ראו דברים לב, יז. סמית (לעיל, הע' 18) צודק בהעירו בעמ' 96 כי דברים לב, יז אינו קודם לתקופת המלוכה. העובדה כי הכתוב בשירת דבורה ה, ח משתמש בשפה דומה כדי לבטא השקפה דומה מגלה כי שני הפסוקים הללו התחברו ככל הנראה בתקופת המלוכה. אולם כיוון שהכתוב בשופטים ה, ח שייך לרובד העריכה של שירת דבורה אין בו כדי להעיד על זמן חיבורה של השירה המקורית. ראו אמית (לעיל, הע' 14) עמ' 98–99.

William G. Dever, "Material Remains and the Cult of Ancient Israel", *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman*, Carol L. Meyers and Michael P. O'Connor (ed.), Winona Lake IN 1983, pp. 574, 583; Ronald S. Hendel, "The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel", *The*

הידוע הוא צלמית ברונזה שנמצאה במטמון מתחת לרצפה ביישוב הישראלי בחצור.²³ אלא שגם מקרה זה אינו ודאי שכן יש חוקרים הטוענים כי מטמון זה שייך בעצם לתקופה הקדם-ישראלית, תקופת הברונזה המאוחרת, ואילו לדעת אחרים הוא שייך לתקופה שלאחר תקופת השופטים, תקופת המלוכה.²⁴ ממצא חריג נוסף הוא ראש שבור של גבר שנמצא בשכבה של ברזל 1 בתל דן, בהנחה, שאינה מוסכמת על הכול, כי היה יישוב ישראלי בדרום בתקופה זו.²⁵

יש להדגיש כי ההיעדרות המוחלטת או כמעט המוחלטת של פסלים או צלמיות אנתרופומורפיים מן האתרים הישראליים בהר בתקופת השופטים או ברזל 1, מנוגדת באופן ברור לממצא באזור ההר בתקופה הקודמת, תקופת הברונזה המאוחרת. מתקופת הברונזה המאוחרת התגלו באזור זה פסלים וצלמיות אנתרופומורפיים לרוב.²⁶ כמו כן מנוגד אופי הממצא בהר בתקופת הברזל 1, מן הממצא מאותה התקופה באזורים אחרים בארץ כנען שבהם לא ישבו הישראלים, אלא הכנענים והפלשתים. באזורים הללו אנו מוצאים מתקופת הברזל 1 פסלים וצלמיות אנתרופומורפיים וזואומורפיים רבים.²⁷ התנגדותם של ראשוני הישראלים לעבודת אלילים ניכרת לא רק בהעדר הפסלים והצלמיות מיישוביהם אלא גם בהשחתה שיטתית של הפסלים בחצור. העיר חצור הייתה כידוע העיר הגדולה ביותר בכנען בתקופת הברונזה המאוחרת. על פי הממצא הארכאולוגי הוחרבה חצור והועלתה באש במהלך המחצית השנייה של

Catholic Biblical Quarterly 50 (1988), p. 367; Theodore J. Lewis, "Divine Images: Aniconism in Ancient Israel", *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998), pp. 42-43. ראוי להדגיש כי ההעדר הוא של דמויות אדם, לעומת זו מספר מצומצם של דמויות חיות התגלה ביישובים הללו, אלא שדמויות החיות אינן מציינות דווקא את האלוהות עצמה אלא הן יכולות לייצג את החיה שהאל הבלתי נראה עומד או יושב על גביה.

ראו תיאור הממצא והוויכוח על זהות האלוהות המיוצגת בצלמית זו אצל Ora Negbi, "The Metal Figurines", *Hazor III-IV*, ed. Amnon Ben-Tor, Jerusalem 1989, pp. 353-362; Gösta W. Ahlström, "An Israelite God Figurine, once more", *Vetus Testamentum* 25 (1975), pp. 106-109; Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (trans. By Thomas H. Trapp), Edinburgh 1998, p. 118 Dever, Material remains (above, n. 22), n. 12 on p. 583; Lewis, Divine images (above, n. 22), p. 43; Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, London 2001, p. 205

Avraham Biran, "Tel Dan – Five years Later", *Biblical Archeologist* 43 (1980), pp. 178-9; idem, *Biblical Dan*, Jerusalem, 1994, p. 142

Keel and Uehlinger, *Gods, Goddesses* (above, n. 23), pp. 272-4; Lewis, Divine images (above, n. 22), p. 42

ראו שם, עמ' 120-124.

המאה השלוש עשרה לפני הספירה.²⁸ אני שותף לדעתו של הארכאולוג אמנון בן תור,²⁹ כי הנוודים הישראליים שאך זה עתה הגיעו לכנען, הם המועמדים היחידים הבאים בחשבון בהקשר של החרבת חצור.³⁰

הכובשים של חצור פגעו פגיעה קשה בפסלים שעמדו בעיר. בן תור, שכתב את המאמר המסכם על תופעה זו, מתאר השחתה שיטתית של פסלים אנתרופומורפיים וזואומורפיים בידי כובשיה של חצור.³¹

כאמור, חורבנה של חצור התרחש במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה לפני הספירה. כידוע, זוהי התקופה אשר בה מעיד פרעה מרנפתח על קיומו של ישראל בארץ כנען. במצבת הניצחון שלו הוא מספר על מלחמתו בישראל בעת מסעו לארץ כנען שהתרחש סביב שנת 1210 לפני הספירה. ייחוס החרבת חצור לישראלים תואם אפוא את המידע העולה ממצבת מרנפתח.

להשערתו של יוסף גרפינקל, העובדה כי דווקא בחצור השתמרה השחתה שיטתית של פסלים קשורה בעמידות של סלעי הבזלת שמהם נעשו הפסלים באתר זה.³² הימנעות הישראלים בתקופת השופטים מעשיית פסלים וצלמיות אנתרופומורפיים מנוגדת גם לתמונה העולה מהתקופה שלאחריה, תקופת המלוכה. בתקופה זו אנו

28 ראו Kenneth A. Kitchen, "An Egyptian Inscribed Fragment from Late Bronze Hazor", *Israel Exploration Journal* 53 (2003), pp. 20-28; Amnon Ben-Tor, "Who Destroyed Canaanite Hazor?" *Biblical Archaeology Review* 39:4 (2013), p. 31

29 שם.

30 במרביתה של המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה לפני הספירה משל רעמסס השני בכנען, אולם אין כל עדות לפעילות מלחמתית שלו באזור זה בתקופה הנ"ל. יורשו מרנפתח אינו מזכיר את חצור בין הערים שבהן נלחם. יתור על כן, כפי שמציין בן תור (שם), כיוון שבעת כיבוש חצור נפגעו והושחתו סמלי שלטון מצריים, לא סביר שהכיבוש נעשה בידי המצרים. גויי הים עדיין לא הגיעו לסביבת חצור בתקופה זו ועל כן הם אינם באים בחשבון. כיוון שעוצמתה של חצור הייתה כה גדולה קשה לתאר שעיר כנענית אחרת בסביבתה הייתה מסוגלת לכבוש אותה. שרון צוקרמן הציעה כי חצור נהרסה ונשרפה כתוצאה מעימות פנימי בין המעמדות העשירים והעניים בעיר. ראו Sharon Zukerman, "Anatomy of Destruction", *Journal of Mediterranean Archaeology* 20:1 (2007), pp. 3-32. אולם כפי שהעירו אמנון בן תור ונדב נאמן, הצעה זו בעייתית ואינה משכנעת. ראו בן תור, שם עמ' 33; נדב נאמן, "חצור במאות ה'ד-ג' לפני הספירה בראי התעודות והממצא הארכאולוגי", ארץ ישראל ל [ספר אמנון בן תור] (2011), עמ' 336-337. נאמן (שם עמ' 339-341) מייחס את כיבוש חצור והחרבתה לקבוצות נוודים באזור אבל נמנע מלזהות נוודים אלה כישראלים. אולם לדעתי הדמיון בין ההשחתה השיטתית של הפסלים בחצור (ראו בהערה הבאה) ובין העדר הפסלים והצלמיות האנתרופומורפיים ביישובי הישראלים הראשונים, תומך בהצעתו של בן תור כי הישראלים הראשונים הם שכבשו את חצור.

31 ראו Amnon Ben-Tor, "The Sad Fate of Statues and the Mutilated Statues of Hazor", *Confronting the Past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever* (ed. Seymour Gitin et al), Winona Lake 2006, pp. 3-16

32 בהתכתבות אישית.

מוצאים ביישובי ההר, ובמיוחד בארץ יהודה, שפע של פסלים וצלמיות, בעיקר – אך לא רק – של דמויות נשיות.³³ ממצא שכזה מצוי כבר בחורבת קייפא המתוארכת לראשית המאה העשירית לפני הספירה.³⁴

מתוך הממצא הארכאולוגי אפשר אפוא לטעון כי בניגוד לישראלים בימי המלוכה שאכן עבדו לאלים ולאלות זרים, מרבית הישראלים בתקופת השופטים נמנעו מעבודת "אלוהים אחרים".

נמצא אפוא כי המציאות העולה מן הכתובים בשופטים ו-ח אינה הולמת את הממצא הארכאולוגי בשלושה מובנים:

- א. בניגוד לאמור בכתובים הללו החזיקו הישראלים בתקופה זו בכלי נשק רבים.
- ב. שלא כעולה מן הכתובים הללו, היו מרבית היישובים הישראלים בתקופת השופטים יישובי פרזות.
- ג. האשמת הישראלים בעבודת אלוהים אחרים מנוגדת לרושם המתקבל מן הממצא הארכאולוגי, שממנו עולה העדר של פסלים וצלמיות אנתרופומורפיים ביישובים הישראלים בתקופה זו.

ג

אני סבור כי המפתח לשאלות שהוצגו לעיל טמון בהשערה כי הפסוקים ו-ח המתארים את חולשתה המופלגת של האוכלוסייה הישראלית הם תוספת עריכה מאוחרת. הצעתנו בדבר תהליך העריכה של שירת דבורה פותרת את הקשיים שעליהם הצבענו בראש המאמר:

³³ ייתכן שחלק מן הצלמיות הללו לא היו ייצוגים של אלוהיות אלא מעין סגולות רפואיות. הספרות רחבה מאוד ונציין כאן רק שלושה פרסומים חשובים: R. Kletter, *The Judean Pillar-figurine and the archaeology of Asherah*, Oxford 1996; K. van der Toorn, "Israelite Figurines: A View from the Texts", Barry M. Gittlen (ed.), *Sacred Time, Sacred Space*, Winona Lake Indiana 2003, pp. 56-61; Erin Darby, *Interpreting Judean Pillar Figurines*, Tübingen 2014. על ראשי דמויות אנושיות זכריות שהתגלו לאחרונה במבנה פולחני מתקופת המלוכה במוצא ראו שועה קיסלביץ, "ממצאים פולחניים מתקופת הברזל בחפירות מוצא", בתוך גיא שטיבל ואחרים (עורכים), *חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבתה*, ז, ירושלים תשע"ד, עמ' 41-42; Yosef Garfinkel, Sa'ar Ganor and Michael Hasel, *Khirbet Qeiyafa, Vol 4*, Excavation Report 2007-2013, Jerusalem 2018, pp. 143-256; Yosef Garfinkel, "The Face of Yahweh", *Biblical Archaeology Review* 46 (2020), pp. 30-33; Shua Kisilevitz, Ido Koch, Oded Lipschitz and David S. Vanderhooft, "Facing the Facts about the 'Face of God'", *Biblical Archaeology Review* 46 (2020), 39-45

³⁴ ראו את דברי החופרים בחורבת קייפא ואת המחלוקת בעניין הקישור לממצא במוצא במאמריהם של גרפינקל, גנור והיזול ובמאמרם של קיסלביץ, קוך, ליפשיץ וונדרהופט שצוינו בהערה הקודמת לזו.

1. תיאור חולשתם של הישראלים הבאה לידי ביטוי בנטישת יישובי הפרזות והעדר הנשק (ה, ח) הוא מעשי ידיו של העורך. המגמה התאולוגית של תיאור זה תתבאר להלן. לפיכך אין פלא כי תיאור מגמתי זה עומד בסתירה הן להמשך השירה והן לממצא הארכאולוגי באתרים הישראליים בתקופת השופטים. תיאורם של הישראלים כמי שנוטשים את יישובי הפרזות ומתבצרים בערים מוקפות חומה תואם, כאמור, את המציאות של ראשית תקופת המלוכה. דומה שגם תיאורים של הישראלים כמי שאין ברשותם כלי נשק הוא השלכה של המצב ששרר בתחילת ימי שאול בראשית תקופת המלוכה. בנסיבות המיוחדות של הלחץ הפלשתי באותה תקופה אכן נמנעה מן הישראלים היכולת לייצר נשק.³⁵ אולם העורך משליך מציאות זו לתקופת דבורה באופן אנכרוניסטי.³⁶ גם תיאור הישראלים כבוחרים ב"אלהים חדשים" כלומר עובדי אלילים, תואם את המציאות הדתית בקרב הישראלים בתקופת המלוכה כפי שהיא עולה מן הממצא הארכאולוגי ומנוגדת כאמור לממצא בתקופת השופטים.
2. לעומת התיאור האנכרוניסטי של תקופת השופטים בתוספת העריכה של ה, ו- ח תואמים חלקי השירה המקוריים את המציאות היישובית של תקופת הברזל 1 או תקופת השופטים. כפי שהעיר סטייגר, הביטוי "צדקת פרזונו בישראל" בפסוק יב משקף את המציאות של יישובי הפרזות הישראלים בחבל ההר בתקופה זו.³⁷ כאמור, ביטוי זה מתייחס לישועה שהביא האל לישראלים היושבים ביישובי הפרזות.³⁸ בהמשך פסוק זה בא ההיגד "אז ירדו לשערים עם ה'", כפי שראה נכון סטייגר,³⁹ השערים המוזכרים כאן הם שערי הערים הכנעניות, והירידה לשערים היא ירידתם של הלוחמים הישראליים מיישובי הפרזות שלהם באזור ההר למלחמה כנגד הערים הכנעניות.⁴⁰
3. ההאשמה הכוללת של הישראלים בעבודת אלוהים אחרים בתוספת העריכה של ה, ו- ח אכן אינה תואמת את המציאות המשתקפת בממצא הארכאולוגי של תקופת השופטים; אבל האשמה זו הולמת את המציאות של תקופת המלוכה, שבה כאמור אכן מעיד הממצא הארכאולוגי על ריבוי האלילות בישראל.

35 ראו שמואל א יג-כג.

36 אומנם לינדרס (לעיל הערה 13), עמ' 238, טוען שאין כאן השלכה אנכרוניסטית, אולם לאור הממצא האחר בפסקה זו המעיד על אנכרוניזם איני יכול לקבל את טענתו.

37 ראו סטייגר (לעיל, הע' 14), עמ' 224-226.

38 ראו הדיון וההפניה לאמית (לעיל, הע' 14).

39 סטייגר (לעיל, הע' 14), עמ' 226-227.

40 שמות הערים הכנעניות תענך ומגידו נזכרות בשירה בהקשר לקרב (שופטים ה, יט).

ד

נראה כי העורך של שירת דבורה פעל בעיקר ממניעים אידאולוגיים-פוליטיים: אם הישראלים היו חלשים, מפוחדים ונעדרים יכולת צבאית, בהכרח עוצמתו של האל ולא הגבורה האנושית היא שהביאה לניצחון. דבר זה עומד כאמור בניגוד לרובד המקורי של השירה שבו מוזכרות זו בצד זו הישועה האלוהית והגבורה הישראלית (ה, יא, 41 יג, יח, כ, כג).⁴²

כאמור, קודם להיגד בדבר העדר הנשק בידי הישראלים אנו מוצאים בראש פסוק ח את המילים הבאות: "יבחר אלהים חדשים או לחם שערים" (ה, ח). התמונה העולה מהיגד זה היא כי הכנענים תקפו את הישראלים שהתכנסו מפחד האויב אל ה"שערים", כלומר אל הערים המבוצרות שלהן חומה ושער.⁴³ היגד זה משלים את האמירה "חדלו פרזון בישראל חדלו". הישראלים שחטאו בעבודת אלוהים אחרים, נטשו את יישובי הפרוזות מפחד הכנענים והתכנסו בתוך הערים המוקפות חומה שיש בה שער. האויב הכנעני התקיף את הערים הישראליות, בא בשעריהן ונלחם בישראלים שהתבצרו בתוכם. המלחמה שנכפתה על הישראלים בשערי עריהם היא המתוארת במילים "לחם שערים".⁴⁴ לטענת העורך, מתקפה כנענית זו באה כעונש על חטאם של ישראל שבחרו להם "אלהים חדשים". כאמור, האשמתם הכוללת של הישראלים בעבודת אלילים מנוגדת לעדות הממצא הארכאולוגי, שממנו עולה כי הישראלים נמנעו מעשיית צלמים אנתרופומורפיים בתקופה זו.⁴⁵

⁴¹ ראו לינדרס (לעיל, הע' 13), עמ' 247, הטוען כי בפסוק זה נזכרים זה בצד זה נצחונותיו של האל (צדקות ה') ונצחונותיהם של הכפריים הישראלים (צדקות פרוזנו בישראל).

⁴² ההצעות של ויזר, מילר, אקולס ואחרים, המנסים לבודד בשירה רובד מקורי חילוני של שירת גיבורים – אינן משכנעות, ראו Artur Weiser, "Das Deboralied", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 71 (1959), pp. 67-97; Hans-Peter Müller, "Der Aufbau des Deboraliedes", *Vetus Testamentum* 16 (1966), pp. 446-459; Echols, *Song of Debora* (above, n. 1), pp. 135-202

אני שותף לחוקרים המבקרים גישה זו תוך הסתמכות על ספרות דומה מן המזרח הקדום, שגם בה יש עירוב של ישועה אלוהית עם גבורה אנושית. ראו למשל ביקורתיהם של גלוב (לעיל, הע' 5), עמ' 496-499; Mark A. Vincent, "The Song of Deborah: A Structural and Literary Consideration", *Journal for the Study of the Old Testament* 91 (2000), pp. 61-64; Walter Groß, *Richter, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg-Basel-Wien 2009, pp. 338-9

⁴³ ראו דברים ג, ה; יחזקאל לז, יא.

⁴⁴ לסקירה ולדיון בהצעות השונות שהועלו במחקר על אודות פירוש המילים הללו ראו אקולס (לעיל, הע' 1), עמ' 28. אני שותף לדעתו של אקולס, כי יהיה אשר יהיה האופן שבו תתפרש הצורה הלשונית המיוחדת של המילה "לחם", בכל מקרה יש כאן התייחסות למלחמה בשערי הערים.

⁴⁵ מובן שהערכה כוללת זאת אין משמעה כי מקרים יוצאי דופן של עבודת אלילים כדוגמת זו שמסופר עליה במעשה גדעון (שופטים ו, כה) לא התרחשו ביישובים ישראליים מסוימים.

כידוע, הצגת הלחץ הצבאי של העמים הנוכריים על ישראל כעונש על חטא האלילות היא מן המאפיינים המובהקים של רובד העריכה⁴⁶ של ספר שופטים.⁴⁷ פסוק זה מעיד כי גם העורך של שירת דבורה דגל בהשקפה מעין זו ורצה לשבצה בתוך השירה. ייתכן אפוא כי השילוב העריכתי של הפסוקים בשופטים ה, ו-ח לתוך השירה התרחש כחלק מתהליך העריכה של הספר כולו.

השירה המקורית תיארה את ה' כ"אלהי ישראל" (ה, ג, ה) ואת ישראל כ"עם ה'", המפגין כלפיו נאמנות מלאה (ה). החברה הישראלית הקדומה המשתקפת בשירה היא חברה של מתנדבים אמיצים, שגם ללא קיומו של מלך ושל צבא קבע מצליחה להתגבר על חילותיהם של מלכי כנען (ה, ב, ט, יד-טו, יח-כב). רשימת השבטים הלוחמים אינה כוללת את שבט יהודה ששמו לא נזכר כלל בשירה.

העורכים היהודאים של ספר שופטים שפעלו ככל הנראה בחצרו של המלך יאשיהו ביהודה התנגדו לאידאולוגיה השוויונית והאנטי מלוכנית של תקופת השופטים והם ביקשו למעט בדמותה. מקולמוסם של עורכים אלה יצאה ככל הנראה ההערכה השלילית הכוללת של תקופת השופטים התולה את הקלקלה בהעדר מלך בישראל (ראו שופטים יח, א, כא, כה).

באופן רחב, מעשה העריכה של ספר שופטים הוא חלק מעריכת החיבור ההיסטוריוגרפי הדויטרונמיסטי. המגמה הפררמלוכנית המשתקפת בעריכת ספר שופטים ובכלל זאת בעריכת שירת דבורה, היא חלק מן המגמה האוהדת את רעיון המלוכה המשתקפת בחיבור ההיסטוריוגרפי הדויטרונמיסטי בכללו.⁴⁸

נראה כי גם רובד העריכה של שירת דבורה נכתב בידי העורכים הללו והוא משקף את מגמתם להמעיט בערכה של תקופת השופטים. משום כך הם הוסיפו את פסוקי העריכה בשופטים ה, ו-ח, פסוקים המתארים את הישראלים בני התקופה כחלשים, פחדנים ועובדי אלילים!

⁴⁶ ראו יחזקאל קויפמן, ספר שופטים, ירושלים 1968, עמ' 23, 48; רובד העריכה נוצר בעיקרו בתקופת המלוכה והוא משקף את המציאות של תקופה זו. העורכים פעלו ככל הנראה בחצרו של מלך ממלכי יהודה ולפיכך מגמתם הייתה להשחיר את פניה של תקופת השופטים. לדיון כללי בעריכת ספר שופטים ראו יאירה אמית, ספר שופטים: אמנות העריכה, ירושלים תשנ"ב.

⁴⁷ על זיקת עריכת ספר שופטים לעריכה הדויטרונמיסטית של ספרי יהושע – מלכים ראו להלן.
⁴⁸ למעט "איים" שמשקפת מגמה אנטי מלוכנית (כגון שופטים ח, כב-כג; שמואל א ח, א-כא), שיש לתלותה אולי ברובד עריכתי צפוני קדום יותר, רובד הקרוי בפי אלכסנדר רופא "החיבור האפרתי". ראו אלכסנדר רופא, "ההיסטוריוגרפיה בשלהי תקופת המלוכה: החיבור האפרתי כנגד החיבור המשנה תורת", בית מקרא לח (תשנ"ג), עמ' 14-28.

ה

האבחנה כי הפסוקים בשופטים ה, ו-ח הם תוספת עריכתית שופכת אור חדש על המבנה הספרותי והמספרי של השירה.

במחקרו על שירת דבורה הציע פוקלמן חלוקה של השירה לבתים.⁴⁹ באופן כללי אני מאמץ את החלוקה שהציע פוקלמן משום שהיא נראית בעיניי משקפת היטב את המבנה הספרותי של השירה.⁵⁰ אני חלוק עליו רק במקום אחד והסיבה למחלוקת זו תתבאר להלן.

אני סבור כי הרובד המקורי של השירה (ללא תוספת העריכה בפסוקים ו-ח) הורכב משבעה בתים:

בית 1. (ה, ב-ה)⁵¹, פתיחה ותאור הופעת ה' מן הדרום

ב. בַּפְרַע פְּרַעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל בְּהַתְנַדֵּב עִם בְּרִכּוֹ יְהוָה. ג. שָׁמְעוּ מְלָכִים הָאֲזִינוּ רִזְזִים, אֲנֹכִי לַיהוָה אֲנֹכִי אֲשִׁירָה אֲזַמֵּר לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. ד. יְהוָה בְּצִאֲתָךְ מִשְׁעִיר בְּצַעְדְךָ מִשְׁדֵּה אָדוֹם אֲרִץ רַעֲשָׁה גַם שָׁמַיִם נָטְפוּ גַם-עֵבִים נָטְפוּ מַיִם. ה. הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְהוָה זֶה סִנְיַי מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:

בית 2, (ה, ט-יא)

עיקרו של בית זה הוא הקריאה המופנית לקבוצות שונות לברך את ה' ולהודות לו. קריאה זו מושמעת אחר הניצחון במלחמה.⁵² פוקלמן צירף את הפסוקים ט-יג לבית אחד,⁵³ אולם למעשה יש לפנינו בפסוקים אלה שתי יחידות ספרותיות המתרחשות בזמנים שונים: היחידה הספרותית ה, ט-יא מתייחסת כאמור להודיה על הניצחון בזמן שאחר הקרב, ואילו הפסוקים יב-יג שייכים, כפי שטוען בצדק פוקלמן עצמו,⁵⁴ לרגע שלפני פתיחת המלחמה. לפיכך יש לדעתי לחלק באופן שחילקתי. הראייה של

⁴⁹ ראו פוקלמן (לעיל, הע' 5), עמ' 595-628.

⁵⁰ חוקרים אחרים הציעו חלוקה שונה. ראו למשל וינסנט (לעיל, הע' 42), עמ' 61-82, אבל בעיקרו של דבר החלוקה שהציע פוקלמן (שם), נראית בעיניי כהצעה הטובה והמשכנעת ביותר.

⁵¹ כך גם אצל פוקלמן, שם, עמ' 601.

⁵² ראו וינסנט (לעיל, הע' 42), עמ' 74; גלוב (לעיל, הע' 5), עמ' 503; לינדרס (לעיל, הע' 13), עמ' 241.

⁵³ פוקלמן (לעיל, הע' 5), עמ' 607.

⁵⁴ בהע' 39 בעמ' 610 שם הוא מפנה לחוקרים נוספים הסבורים כך: J. Alberto Soggin, *Judges*, *The Old Testament Library*, London 1981, p. 88; Michael D. Coogan, "A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah", *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978), p. 153; Globe, *The Literary Structure* (above, n. 5), p. 172

הפסוקים ט–יא כיחידה ספרותית עצמאית משתקפת גם בפירושיהם של גרי, סוגין ולינדרס.⁵⁵

ט. לבי לחוקקי ישראל המתנדבים בעם ברכו יהרה. י. רכבי אתנות צחרות ישבי על מדין והלכי על דרך שיחיו: יא. מקול מתצצים בין משאבים שם יתנו צדקות יהרה צדקת פרזנו בישראל, אז ירדו לשערים עם יהרה:

בית 3 (ה, יב–יג). קריאה לדבורה לשיר ולברק לשבות שבי. קריאה זו מושמעת כאמור ערב פרוץ המלחמה

יב. עורי עורי דבורה עורי עורי דברי שיר, קום ברק ושבה שכניך בן אבינעם. יג. אז ירד שריד לאדירים עם יהרה ירד לי בגבורים:

בית 4 (ה, יד–יח).⁵⁶ מניין השבטים הלוחמים והנעדרים ואזכור גבורת הלוחמים הישראליים

יד. מני אפרים שרשם בעמלק אחריך בנימין בעממיה, מני מכיר ירדו מחקקים ומזבולן משכים בשבט ספר. טו. ושרי ביששכר עם דברה ויששכר בן ברק בעמק שלח ברגליו, בפלגות ראובן גדלים חקקילב. טז. למה ישבת בין המשפתיים לשמע שרקות עדרים, לפלגות ראובן גדולים חקרי לב. יז. גלעד בעבר הירדן שכן ודן למה יגור אניות, אשר ישב לחוף ימים ועל מפרציו ישכון. יח. זבלון עם חרף נפשו למות ונפתלי, על מרומי שדה:

בית 5. (ה, יט–כג).⁵⁷ האויבים הכנעניים והמשתמטים ממרוז

יט. באו מלכים נלחמו אז נלחמו מלכי כנען בתענף על מי מגדו, בצע כסף לא לקחו. כ. מן שמים נלחמו, הפוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא. כא. נחל קישון גרפם נחל קדומים נחל קישון, תדרךכי נפשי עז. כב. אז הלמו עקבי סוס, מדהרות דהרות אביריו.

55 ראו לינדרס (לעיל, הע' 13), עמ' 241–248; גריי (לעיל, הע' 14), עמ' 218–220; סוגין (שם), עמ' 94.

56 ראו פוקלמן (לעיל, הע' 5), עמ' 612.

57 ראו פוקלמן, שם, עמ' 616.

כג. אורו מרוז אמר (מלאך)⁵⁸ יהרה ארו ארו ישיב, כי לא באו לעזרת יהרה לעזרת יהרה בגבורים:⁵⁹

בית 6. (ה, כד–כז).⁶⁰ יעל וסיסרא

כד. תברך מנשים יעל אשת חבר הקני, מנשים באהל תברך. כה. מים שאל חלב נתנה, בספל אדירים הקריבה חמאה. כו. ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים, והלמה סיסרא מחקה ראשו ומחצה וחלפה רקתו. כז. בין רגליה כרע נפל שכב, בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל שדוד:

בית 7. (ה, כח–לא).⁶¹ אם סיסרא וחתימה

כח. בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא בעד האשנב, מדוע ביש רכבו לבוא מדוע אחרו פעמי מרכבותיו. כט. חכמות שרותיה תענינה, אף היא תשיב אמריה לה. ל. הלא ימצאו יחלקו ששל רחם רחמתיים לראש גבר ששל צבעים לסיסרא ששל צבעים רקמה, צבע רקמתיים לצוארי ששל. לא. פן יאבדו כל-אויביו יהרה ואהביו כצאת השמש בגברתו:

58 הכנסתי את המילה "מלאך" בין סוגריים משום שאני מסכים עם דעתם של החוקרים הסבורים כי זוהי הוספה משנית. ראו ההערה במהדורת המקרא BHS וכן לינדרס (לעיל, הע' 13), עמ' 273. כפי שטוען לינדרס, נראה כי הנוסח המקורי היה "ארו מרוז אמר ה' [...] כי לא באו לעזרת ה'". אולם הדימוי האנתרופומורפי של האל הקורא לקלל את מי שלא בא לעזרתו הוא בעייתי ביותר מבחינה תאולוגית, שכן הוא מציג דמות אלוהית הנוקטת באופן מהותי לעזרת האדם עד כדי כך שהיא מקללת את מי שמנע ממנה עזרה. קושי זה הוא שהביא לשילוב דמותו של המלאך. אפשר אולי להשוות תיקון תאולוגי זה לתיקון התאולוגי שעושה הפסוק בדברי הימים א כא, א. מחברו של פסוק זה הוטרד מדמותו של האל המסית בשמואל ב כד, א, ולפיכך ייחס את פעולת ההסתה לשטן. באופן דומה מי שתיקן את הפסוק בשופטים ה, כג הוטרד מדמותו של ה' כקורא לקלל את אנשי מרוז, וייחס פעולה זו למלאך.

59 אומנם קללת מרוז חורגת מן התוכן העיקרי של הבית שעיקרו מפלת הכנענים, אבל היא מכניסה לשירה את היסוד של קללה שהמשכו הניגודי הוא הברכה ליעל בראש הבית הבא. ניגוד זה ישוב ויתגלה בפסוק החתימה של השירה, שאף הוא חורג מן התוכן העיקרי של הבית שבו הוא נמצא, המוקדש לאם סיסרא.

60 ראו פוקלמן (לעיל, הע' 5), עמ' 620.

61 ראו פוקלמן, שם, עמ' 622.

שבעת הבתים קשורים זה בזה באמצעות ביטויים הבאים בראשיתם או בחתימתם:⁶² הבתים 1, 2, 6 קשורים זה בזה באמצעות השורש "ברכ" בפתיחתם (ה, ב, ט, כד). בתים 1, 2 קשורים גם באמצעות הופעת השורש "נדב" בפתיחתם (ה, ב, ט). השורש "ירד" הבא בחתימת הבית השני והבית השלישי (ה, יא, יג) מחבר את שני הבתים הללו.⁶³ הבתים 3, 5, 7 נקשרים זה בזה באמצעות השורש "גבר" המצוי בפסוקי הסיום של שלושת הבתים הללו (ה, יג, כג, לא). המילים "עם" או "עממך" באות בפתיחת הבית הראשון (ה, ב) בפתיחת הבית השני ובחתימתו (ה, ט, יא), בחתימת הבית השלישי (ה, יג) ובפתיחת הבית הרביעי ובחתימתו (ה, יד, יח). רשת הקשרים הלשוניים האלה מחברת אם כן את כל שבעת בתי השירה יחדיו.

ההשערה בדבר תהליך העריכה של שירת דבורה מקלה על הבנת הרצף התמטי של הנוסח המקורי של השירה:

אמצעי ספרותי הבולט ברבים מבתי השירה הוא ההיגד החותם כל אחד מן הבתים, והמשמש גשר של מעבר לנושא הנידון בבית שלאחריו. יוצא מכלל זה הוא הבית הראשון שפסוקיו האחרונים מתארים את הופעת האל מן הדרום, נושא שאינו מתקשר ישירות להמשך השירה. אולם כדי ליצור את הרצף התמטי, חזר המחבר בפתיחת הבית השני כמעט במדויק על הקריאה לברכת ה' הבאה בפתיחת הבית הראשון:

"בהתנדב עם ברכו ה'" (ה, ב), "המתנדבים בעם ברכו ה'" (ה, ט).

הבית השני מתייחס ברובו לזמן הווה. יש בו קריאה לברך את ה' ולהשיח ולשיר על הישועה שהביא האל לעמו במלחמה. רק מילות החתימה של הבית: "אז ירדו לשערים עם ה'" (ה, יא) מחזירות אותנו לזמן של היציאה למלחמה. כאמור לעיל, השערים המוזכרים כאן הם שערי הערים הכנעניות והירידה לשערים היא ירידתם של הלוחמים הישראליים מיישובי הפרזות שלהם בחבל ההר למלחמה כנגד הערים הכנעניות. בכך מעבירות מילים אלה אותנו לבית השלישי שהרקע שלו הוא היציאה לקרב.

בפתיחת הבית השלישי נקראת דבורה לשיר, וברק – לצאת ולשובת שבי במלחמה (ה, יב). בית זה מסתיים באזכור הגיבורים הישראליים שעזרו ירד ה' למלחמה כנגד הכנענים (ה, יג). בכך נוצר הקשר בין בית זה ובין הבית שלאחריו המזכיר את שמות השבטים אשר מהם באו הגיבורים הללו.

הבית הרביעי פותח באזכור שמות השבטים שירדו להשתתף במערכה. בהקשר זה נזכרים שוב שמותיהם של דבורה וברק (ה, טו). עובדה זו מחזקת את הקשר הפנימי בין בית זה ובין קודמו, שגם בו נזכרו כאמור שמות הלוחמים הללו. אולם בצד השבטים

⁶² במקרים מסוימים הביטויים החוזרים באים בפסוק הפתיחה ובפסוק החתימה של אותו הבית. כך המילה "עם" בפתיחת הבית השני ובחתימתו: ה, ט, יא; המילה "באו" בפתיחת הבית הרביעי ובחתימתו: ה, יט-כג. ראו קוגן (לעיל, הע' 55), עמ' 152.

⁶³ ראו שם עמ' 156.

הלוחמים נזכרים גם שבטים שלא השתתפו במלחמה. גם בבית זה הפסוק האחרון מזכיר את גיבורי המלחמה שחרפו נפשם במלחמה כנגד האויב (ה, יז) ובכך הוא מוביל לבית שלאחריו, בית 5 שבו מתואר האויב הכנעני ומפלתו.

הבית החמישי מוקדש בעיקר לתיאור צבאות כנען ומפלתם במלחמה. הפסוק האחרון בבית זה (ה, כג) קורא לקלל את אנשי מרוז שנמנעו מלהצטרף לקרב הגבורה. פסוק זה מחבר אותנו על דרך הניגוד לבית השישי הפותח בברכה ליעל (ה, כד). הבית השישי מתאר בפירוט את המפגש בין יעל ובין סיסרא ואת המתת סיסרא בידי יעל. הבית מסתיים במילים "בין רגליה כרע נפל, באשר כרע שם נפל שדוד" (ה, כז). מילים אלה מתארות את סיסרא המובס והמושפל בדמות שבוייה הנאנסת בעת הקרב.⁶⁴ בכך אנו מתחברים לתמונה המתוארת בבית השביעי, תמונת אם סיסרא המצפה לשווא לשוב בנה המת ורעותיה המספרות לה על הנשים השבויות שהוא מביא עימו משלל המלחמה (ה, ל).

הבית השביעי מסתיים בקללה לאויבי ה' וברכה לאוהביו (ה, לא). יש מן החוקרים הסבורים כי זו הוספה משנית,⁶⁵ אבל אני מסכים עם דעתו של וינסנט⁶⁶ המצביע על הקישור האינטגרלי של נוסחת סיום זו עם חלקיה השונים של השירה. הקריאה לברך את האל פותחת את השירה ואת הבית הראשון (ה, ב). הקריאה לקללת אנשי מרוז חותמת את תיאור המלחמה בבית החמישי (ה, כג). הבית הסמוך אחריו, הבית השישי, נפתח כאמור באזכור כפול של ברכה ליעל (ה, כד). לאור ההופעה המגוונת של ברכה וקללה בפתיחת הבתים ובחתימתם, סיום השירה בפסוק המכיל קללה וברכה זו בצד זו תואם את המבנה המקורי של השירה והוא בבחינת סיום אינטגרלי למכלול ולמגוון הבתים.

7

עצם חלוקת השירה המקורית לשבעה בתים מביע את חשיבות המספר שבע המוכר כמספר קדוש בעיני מחברה. ביטוי נוסף לחשיבותו של מספר זה עולה ממניין האזכורים של השם "יהרה" בשירה. שם זה מוזכר בשירה ארבע עשרה פעמים, דהיינו 2X7. יש גם משמעות לפיזורם של האזכורים של השם האלוהי על פני הבתים השונים. הריכוז הגדול של האזכורים הללו, עשרה במספר, מצוי בשלושת הבתים הראשונים. דבר זה מובן משום שבבתים הללו יש קריאות רבות לברך את ה' ולספר על ישועותיו. כמו כן מתוארת כאן בפירוט הגעתו של האל מן הדרום.

⁶⁴ ראו Susan Niditch, *Judges, The Old Testament Library*, Louisville-London 2008, p. 81

⁶⁵ ראו למשל Robert G. Boling, *Judges, The Anchor Yale Bible Commentaries*, NY 1975, p.

115; Echols, *Song of Deborah* (above, n. 1), p. 89

⁶⁶ ראו וינסנט (לעיל, הע' 42), עמ' 69–73.

לעומת זאת, בבתים הרביעי והשישי אין כלל אזכור של שם האל. בתים אלה מתמקדים בגבורה האנושית: גבורת הלוחמים הישראליים בבית הרביעי וגבורת יעל בבית השישי.

כפי שהעיר לנכון יצחק אבישור,⁶⁷ מחבר השירה רצה להדגיש את האלמנט השביעוני של מספר אזכורי השם "יהרה", משום כך האזכור הראשון והשביעי באים בתוך נוסחה ליטורגית זהה: "ברכו יהרה" (ה, ב, ט).

ז

אני מבקש להציג כעת את המבנה המספרי של מילות השירה. אולם תחילה עלי להעיר שתי הערות מקדימות.

1. המבנה המספרי מבוסס על כמות המילים בכל אחד מבתי השירה. את הטענה כי השירה המקראית כוללת מבנים מספריים סמליים של צלעות ומילים העלו כמה חוקרים במיוחד בשנים האחרונות.⁶⁸ מאמר זה מצטרף אם כן לכיוון זה שעלה במחקר לאחרונה. 2. המבנה המספרי מבוסס על נוסח המסורה של שירת דבורה, שכן כפי שהתברר במחקר של שירות אחרות, דווקא נוסח זה משמר את התבניות המספריות המקוריות.⁶⁹ המקרה היחיד החורג מכלל זה מצוי בפסוק כג. כאמור לעיל, אני שותף לדעתם של החוקרים שטענו כי המילה "מלאך" בפסוק זה היא תוספת משנית.⁷⁰ אציג עתה את סך המילים של הבתים השונים של הנוסח המקורי של השירה על פי החלוקה שהצעת לעיל:

בית 1 – 44 מילים

בית 2 – 33 מילים

בית 3 – 22 מילים

⁶⁷ ראו יצחק אבישור, עיונים בשירת המזמורים העברית והאוגריתית, ירושלים 1989, עמ' 73.

⁶⁸ Jacob Bazak, "The Geometric-Figurative Structure of Psalm CXXXVI", *Vetus Testamentum* 35 (1985), pp. 129-138; Casper Labuschagne, "Significant Compositional Techniques in the Psalms: Evidence for the Use of Number as an Organizing Principle", *Vetus Testamentum* 59 (2009), pp. 583-605; Israel Knohl, "Sacred Architecture: The Numerical Dimensions of Biblical Poems", *Vetus Testamentum* 62 (2012), pp. 189-197; idem, "Psalm 68: Structure, Composition and Geography", *Journal of Hebrew Scriptures* 12 (2012), Article 15

⁶⁹ Knohl, Sacred (ibid), pp. 196-197. לדיון באחת ממסורות הנוסח של תרגום השבעים לשירת

דבורה, ראו Emanuel Tov, "The Textual History of the Song of Deborah in the A Text and of the LXX", *Vetus Testamentum* 28 (1988), pp. 224-232

⁷⁰ ראו לעיל, הע' 59.

בית 4 – 66 מילים

בית 5 – 55 מילים⁷¹

בית 6 – 44 מילים

בית 7 – 51 מילים.

כבר ממבט ראשון בולט הרצף של סך המילים של ששת הבתים הראשונים: 44 – 33 – 22 – 66 – 55 – 44. כל המספרים הללו הם כפולות של 11 והם מסודרים בסדר של רציפות מספרית בשתי קבוצות: א. 44 – 33 – 22; ב. 66 – 55 – 44. רצף מספרי זה מזכיר לנו את הרצף 66 – 77 – 88 – 99 המצוי בשירת אוגרית.⁷² ואכן, אם נצרף יחדיו את סך המילים של כל צמד בתים שתקבל התוצאה הבאה:

הצמד הראשון: בית 1 (44) + בית 2 (33) = 77

הצמד השני: בית 3 (22) + בית 4 (66) = 88

הצמד השלישי: בית 5 (55) + בית 6 (44) = 99

נראה שהעיצוב של בתי השיר בכפולות של 11 מילים שצמדיהן יוצרות את הרצף:

77 – 88 – 99 הוא פרי תכנון מדוקדק ומדויק של יוצר השיר.

אומנם הנושא של שירת דבורה הוא מלחמה בין הישראלים לכנענים, אבל במישור הספרותי-הטיפולוגי השירה דווקא מעידה על יחסי קרבה בין שני העמים. כאמור, קיבלו הישראלים משכניהם הכנענים את דרך כתיבת השירה בתקבולות.⁷³ גם האבחנה שלנו כאן על השימוש בתבנית המספרית של 77 – 88 – 99 מעידה ככל הנראה על השפעה כנענית.

אולם בצד זאת, תהום פעורה בין התפיסה התאולוגית של מחבר השירה ובין העולם הדתי הכנעני. האלים הכנעניים ערוכים בתבנית משפחתית, משפחה שיש בה הולדה, פרויון וזיווג. האלים הכנעניים מזדווגים לא רק עם אלות אלא גם עם בהמות. אחד המופעים הידועים של התבנית המספרית הנ"ל קשור במעשה כזה של משכב בהמה אלוהי:

ישמע אלאי בעל

יאהב עגלת בדבר

פרת בשד שחלממת

שכב עמנה שבע לשבעמ

תש(?) [ע]לי תמן לתמנימ

ות[הר]נ ותלדנמת

⁷¹ ללא המילה "מלאך" בפסוק כג.

⁷² בעל II, VII, 9–13. ראו Godfrey R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956, pp. 100-101

⁷³ ראו לעיל, הע' 2.

ותרגומו :
ישמע אלאין בעל
יאהב עגלה בדבר
בת בקר בשדה שחלממת
שכב עמנה שבע לשבעים
תעלה (?) שמונה לשמונים
ותהרה ותלד את מת⁷⁴

לעומת זאת המחבר של שירת דבורה בנוסחה המקורי אינו מאזכר כל אלוהות פרט ליהוה, וממילא אינו מקבל את מושגי המשפחה האלוהית והזיווג האלוהי. כפי שמציין לנכון מרק סמית,⁷⁵ בשירת דבורה כבר משתקף זיהוי בין "אל" ל"יהרה" כאלוהות אחת.

ח

על פי ההכרה המתגבשת בעשורים האחרונים במחקר, התרחבה האוריינות בישראל במאה השמינית לפני הספירה.⁷⁶ זוהי התקופה אשר בה ככל הנראה נכתבו לראשונה על יצירות ספרותיות של ממש. אולם גם קודם לכן נוצרו חיבורים ספרותיים משוכללים על

⁷⁴ V. 67: 18-22. התעתיק והתרגום על פיחיים א' גינזברג, כתבי אוגרית, ירושלים תרצ"ו, עמ' 53-54.

⁷⁵ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism* (above, n. 3), p. 144
⁷⁶ David W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*, Sheffield 1991

השקפה זו התקבלה על דעת רבים בשינויים ובגיוונים. ייצוג בהיר ובולט שלה במחקר העברי מצוי במחקריו של נדב נאמן, וראו למשל: נדב נאמן, העבר המכונן את ההווה: עיצובה של ההיסטוריוגרפיה המקראית בסוף ימי הבית הראשון ולאחר החורבן (יריעות ג'), ירושלים תשס"ב, עמ' 13 ואילך. כן ראו: Christopher A. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Atlanta GA 2010; idem, "Scripture and Inscriptions: Eighth-Century Israel and Judah in Writing", Zev I. Farber and Jacob. L. Wright (ed.), *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, Atlanta GA 2018, pp. 457-473; Israel Finkelstein and Benjamin Sass, "The West Semitic Alphabetic Inscriptions, Late Bronze II to Iron IIA: Archeological Context, Distribution and Chronology", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2 (2013), pp. 149-220; Israel Finkelstein, "The Emergence and Dissemination of Writing in Judah", *Semitica et Classica* 13 (2020), pp. 269-282

פה, השירות המקראיות. גם בישראל, כמו ביוון ובערב הקדומה, קדמה יצירת השירות לאוריינות.⁷⁷

מסתבר כי המבנה המספרי המרהיב של שירת דבורה שימש גם אמצעי טכני שהקל על שינונה המדויק והעברתה בעל פה מדור לדור בתקופה שקדמה להתפשטות האוריינות בישראל. בקרב חוקרי השירה ההומרית קיימת אסכולה הגורסת כי השירה היוונית הקדומה נמסרה בעל פה במתכונת פתיחה ונזילה. על פי השערה זו היה רק שלד קבוע של גרעין עלילת השיר אבל הניסוח המפורט של מילות השיר היה חופשי וגמיש והשתנה מביצוע אחד של השירה למשנהו. מציעי תאוריה זו, מילמן פרי ואלברט לורד נשענו על מחקר של משוררים עממיים בבוסניה שאכן זימרו שירות מסורתיות ארוכות באורח חופשי וגמיש.⁷⁸

אני משאיר את הקביעה בעניין זה למומחים בחקר השירה ההומרית, אבל דומה בעיניי כי הנוהג בקרב המשוררים הישראלים הקדומים היה שונה בתכלית. המחקר הנוכחי של שירת דבורה כמו גם מחקרים קודמים של שירות אחרות⁷⁹ מעידים כי השירה המקראית הקדומה נוצקה בתבניות מספריות מדויקות שאינן מאפשרות גמישות ואלתור בביצוע השירות. אין צורך להכריע בהקשר שלנו האם למספרים הללו הייתה משמעות סמלית או לא; במקרה של שירת דבורה נראה שמדובר בדגם מספרי עתיק שלא נודעה לו ככל הנראה משמעות סמלית. אבל עצם קיומו של מבנה זה נראה כאמצעי למסירה מדויקת של נוסח השירה מפה לאוזן.

כפי שהראינו לעיל, השירה בנויה משבעה בתים שששת הראשונים בהם יוצרים מבנה סדרתי של יחידות שהן כפולות של המספר 11. יחידות אלה ערוכות, כאמור, בשתי קבוצות:

קבוצה א: 22 – 33 – 44

קבוצה ב: 44 – 55 – 66

כזכור, אפשר לחלק את שש היחידות הללו לשלושה צמדים היוצרים רצף מספרי עולה הדומה לדגמים מספריים המוכרים משירת אוגרית:

77 – 88 – 99

בנקודה זו רצוני לצרף נתון נוסף למבנה המספרי של השירה. סך המילים של הבית החותם של השירה הוא 51. כשאנו מצרפים את מספר המילים של בית זה, 51, ליחידה שלפניו המכילה כאמור 99 מילים, מתקבל המספר הטיפולוגי 150, או 3X50. יחידה טיפולוגית זו מקיפה את הפסוקים בשופטים ה, יט–לא.

⁷⁷ ראו Frank M. Cross, "The Epic Traditions of Early Israel", R. E. Friedman (ed.), *The Poet and the Historian*, *Harvard Semitic Studies* 26 (1983), pp. 13-39

⁷⁸ ראו Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge MA 1960

⁷⁹ ראו לעיל, הע' 68.

יחידה זו, שהיא המחצית השנייה של השירה, מכילה את התכנים ה"כנעניים" של השירה. היא נעה בציר זמנים מן המוקדם אל המאוחר; יציאתם של מלכי כנען למלחמה הנערכת בסמוך לערים הכנעניות תענך ומגידו, תבוסתם של המלכים הללו ושל סוסי המלחמה שלהם, מנוסתו של המצביא הכנעני סיסרא משדה הקרב והריגתו בידיה של יעל, הצפייה הנכזבת של אם סיסרא ורעותיה לשובו של סיסרא כגיבור מנצח. המחצית הראשונה של השירה (שופטים ה, ב–יח) מכילה אף היא מספר טיפולוגי של מילים: 165 מילים או 3X55. זהו החלק ה"ישראלי" של השירה. חלק זה פותח בקריאה לברך את ה' ובתיאור הופעת האל מן הדרום (שופטים ה, ב–ה) והמשכו בסדר האירועים של הקרב מנקודת המבט הישראלית. אירועים אלו מוצגים בציר זמן מן המאוחר אל המוקדם: תחילה הקריאה לספר ולשיר על אודות ישועות האל (ה, ט–יא), אחריה קריאת הקרב לדבורה וברק (ה, יב–יג) ולבסוף מניית השבטים המתנדבים והמשתמטים וגבורת הלוחמים המתנדבים בשדה המערכה (ה, יד–יח). אפשר לסכם ולומר כי השירה כולה ערוכה במעשה מרכבה מופלא של מבנה מספרי טיפולוגי משוכלל המשולב במבנה תוכני עשיר ומגוון. בחלק הראשון של השירה השתמש העורך בדגם העולה של 77 – 88 – 99 ולאחר שמיצה דגם זה הוא יצר תבנית מספרית נוספת: 3X50 – 3X55. ניכר כי יש כאן תכנון מוקפד ומדויק של יוצר בעל יכולות מספריות, ספרותיות ופואטיות יוצאות דופן.

שירת דבורה מעשירה את ידיעותינו ואת הבנתנו את עולם האמונות והדעות המקראי. הרובד הקדום של השירה מייצג את המהפך שהתחולל בראשית התגבשות ישראל בארצו. אומנם קיימות זיקות תרבותיות בין עולם היצירה המקראי ובין הכנענים שכני ישראל, זיקות הבאות לידי ביטוי בניסוח השירה בתקבולות ובעיצוב המספרי של בתי השירה. אולם מבחינה אמונית נבדלת השירה באופן ברור מן המיתולוגיה הכנענית. בעוד המיתולוגיה הכנענית מציבה במרכזה את משפחת האלים, אין בשירת דבורה כל רמז לקיומה של משפחה אלוהית.

כאמור לעיל, השירה הקדומה משקפת מצד אחד חברה שוויונית ואנטי מלוכנית שדחתה את האלילות ואת עבודת הצלמים; מצד שני קיימת בחברה זו האמונה בדבר שותפות אלוהית-אנושית בעת המלחמה: גיבורי ישראל יוצאים לעזרת ה'!
 רובד העריכה של שירת דבורה משקף תופעה שדנתי בה בהרחבה במקום אחר:⁸⁰ ייסוד המלוכה בישראל הכניס את ממלכות יהודה וישראל ל"מועדון" הדיפלומטי של המזרח התיכון. הדבר מתבטא בנישואים דיפלומטיים שראשיתם כבר בנישואי דוד

⁸⁰ ראו, Israel Knohl, "The Rise, Decline and Renewal of Biblical Religion", *Orbis Biblicus et Orientalis* 283 (2017), pp. 167-180

למעכה בת מלך גשור (שמואל ב ג, ג). בזיקה לכך נפתח הפתח גם להשפעות תרבותיות ודתיות. כך נוצרה בישראל המקראי אידאולוגיה פררמלוכנית וכך חדרה האלילות לחברה הישראלית.

העריכה של שירת דבורה משקפת ככל הנראה מאמץ של עורכים פררממלכתיים בחצרו של יאשיהו למעט את דמותם של הישראלים הראשונים ואת גבורתם. הם מואשמים בחולשה ובאלילות ואין הם יכולים להיוושע מאויביהם אלא בחסד האל ובעזרתו.

על רוח הקודש בבית מדרשם של האר"י ור' חיים ויטל

אדם אפטרמן וחן מערבי

כשם שהתורה נמסרה בנבואה וברוח הקודש כך הדרך לפענח את סודותיה היא בהכרה נבואית ובהתלבשות ברוח הקודש. תפיסה ברוח זו התפתחה בקרב אליטות יהודיות מסוימות שטענו כי הדרך היחידה לגשת אל התורה ולפענח את סודותיה היא באמצעות יחידי סגולה המשיגים מצב הכרה נבואי וסוג מסוים של התגלות מיסטית.¹ אף שהציבור מנוע מלגשת אל הקודש ולזכות בהתגלות של סודות התורה, יחידי סגולה הניחנים בסגולה הנבואית יכולים לזכות בהתגלות, ובעזרת רוח הקודש ללמוד את סודות התורה. אחת הדוגמאות המפורסמות ביותר להשקפה זו באשר לתפקידה הבלעדי של רוח הקודש כמקור הסמכות בפרשנות כתבי הקודש, התפתחה בבית מדרשם של שני מקובלים בולטים בני המאה השש עשרה: יצחק לוריא אשכנזי (להלן האר"י, רצ"ד – של"ב; 1534–1572) ותלמידו חיים ויטל (להלן הרח"ו, ש"ג–ש"פ; 1542–1620). לפי תפיסה זו, יש מתאם בין היכולת והסמכות לפרש את התורה ואת סודותיה המגולמים בספר הזוהר, ובין התלבשותה של רוח הקודש, אשר משמשת מקור הסמכות האובייקטיבי של תורת הסוד. התלבשות ברוח הקודש היא בגדר תנאי הכרחי לפענוח כתבי הקודש וליכולת לגשת אל מרחב הסוד המגולם במסורת הפרשנית האזוטרית. בהתאם לכך עדויות רבות נכתבו בדבר גודל השגתו הפנואמטית של האר"י, ותלמידו העידו עליו שזכה לרוח הקודש ולגילוי אליהו.² חשיבותה של התגלות רוח הקודש בבית

1 ראו: משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם אבריאל ברלוב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 252–253.
 2 ראו: ר' חיים ויטל, הקדמה לעץ חיים, שער כתבי מורי, ירושלים תשע"ו, דפים טז טו"ב – יט טו"ב; שער רוח הקודש, ירושלים תשע"ז, דף נו טו"א – טו"ב; קונטרס אלה תולדות יצחק, בתוך: מאיר בניהו, ספר תולדות האר"י: גילגולי נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 247–259. רוב ההיקף הטקסטואלי על אודות השגת האר"י וחוכמתו נכתבו בידי רח"ו. על

מדרשו של האר"י התבטאה בדיונים תאורטיים יותר שבהם דן תלמידו רח"ו באופני השגתה והתרחשותה, ואף הוצגה כאידיאל דתי שדרכו המקובל זוכה לפרוץ את מחסומי הידיעה המיסטית והפרשנות של כתבי הקודש.³ האר"י נחשב בקרב דורות של מקובלים הפרשן המוסמך ביותר של סודות התורה הנדונים בזוהר, והפרץ חסר התקדים של יצירתו הוסבר על ידם כנובע מהתגלות של רוח הקודש וגילוי אליהו. סמכותה המיוחדת שלה זכתה קבלת האר"י על פני הקבלה שלפניה, ובפרט קבלת ר' משה קורדובירו (להלן הרמ"ק), נטועה בין היתר באמונה שמקורה בהתגלות של רוח הקודש, ואין היא באה מכוח עיון ופלפול.⁴ מחיבוריו היחידים שחיבר בעצמו אפשר ללמוד כי האר"י שאף

עדויות נוספות ומשלימות מחוג קרוביו ותלמידיו של האר"י, ראו: Lawrence Fine, *Physician of the Soul: Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, pp. 93-104. ראו גם דוד תמר, אשכולות תמר, ירושלים תשס"ב, עמ' 10-11, 76-74.

³ על תורת רוח הקודש והנבואה בקבלת האר"י והרח"ו ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה הלוריאנית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית: ירושלים תשמ"א; ניסים יושע, "תורת הנבואה של האר"י בכתבי ר' אברהם כהן היריריה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 389-421; רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, מאנגלית: יאיר צורן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 75-87; Lawrence Fine, *Techniques of Mystical Meditation for Achieving Prophecy and the Holy Spirit in the Teachings of Isaac Luria and Hayyim Vital*, PhD Dissertation, Brandeis University 1976; Ibid, "Maggidic Revelation in the Teachings of Isaac Luria", in *Mystics, Philosophers, and Politicians*, ed. Jehuda Reinharz, Daniel Swetschinski, Kalman P. Bland, Durham & N.C 1982, pp. 141-157; Ibid, "Recitation of Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital", *Revue des Études Juives* 141, no. 1-2 (1982), pp. 183-199; Ibid, "The Art of Metoposcopy: A Study in Isaac Luria's Charismatic Knowledge", *AJS review* 11.1 (1986), pp. 79-101; Fine, *Physician of the Soul* (above, n. 2), pp. 90-96; 103-110; 260-263; 281-299; Adam Afterman, "The Rise of the Holy Spirit in Sixteenth-Century Kabbalah", *Harvard Theological Review* 115:2 (2022), pp. 235-242.

⁴ טענה זו הייתה שגורה בפיהם של מקובלים שנטו להעדיף את קבלת האר"י על פני קבלת הרמ"ק. ראו לדוגמה את דברי שלמה שלומל באיגרת ששלח בשעה שישב בצפת ליששכר בער מקרמניץ בשנת שס"ח (1608), בתוך: האר"י וגוריו, ירושלים תשע"ד, עמ' לו-לז. ראו גם את הקדמתו של אברהם אזולאי לחיבורו האנתולוגי על הזוהר: אור החמה, ירושלים תרל"ו, דפים א ע"ב – ב ע"א (סיים לחברו בשנת ש"ח). ראו גם את דברי יעקב צמח בנוגע להגהות הזוהר והתיקונים שסידר לעצמו מהזוהר שלמדו בו הרח"ו והאר"י: קול ברמה, כ"י ניו יורק בהמ"ל 1116 (מתכ"י 11214), כתיבה מזרחית, המאה הי"ז, דף 3א (המספור שלנו). והשוו עם הנוסח שהעתיק גרשם שלום, "לתולדות המקובל ר' יעקב צמח", קריית ספר כ"ו (תש"י), עמ' 193. שלום העתיק את הקדמתו של צמח מכ"י סינסינטי, ספריית היברו יוניון קולג' 543 (מתכ"י 19468), המאה הי"ז, כתיבה איטלקית, דפים ד ע"א – ח ע"ב. דברים דומים כתב הרב ישעיה הורוביץ, "השל"ה הקדוש", בספר שער השמיים, אמשטרדם תע"ז, דף פא ע"ב. ראו עוד: ישעיהו תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, כך א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 132, 177-178, 180, 251, 261; הנ"ל, העימות בין קבלת האר"י

להשיג חידושים נוספים על מאמרי הזוהר השונים בעזרת רוח הקודש.⁵ לא קיים בזוהר, ובעיני רח"ו גם בקבלת האר"י, שום רובד הנגלה להבנתו של הקורא הפשוט,⁶ בניגוד מוחלט לדעת מקובלים אחרים, ובפרט הרמ"ק, שהחשיבו את רשב"י כמי שחשף וגילה את סודות התורה, וכעת סודות אלה זמינים לכל דורש בספר הזוהר.⁷ בלשונו של הרמ"ק, חוכמתו של רשב"י בזוהר חפה משגיאות, וסיבת העלאת דבריו באופן ברור על הכתב היא "כדי שיהיה שלחן ערוך לפני הכל וכל הרוצה ליטול את סוד השם יבוא ויטול".⁸

לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחיויו של ר' אהרן ברכיה ממודינה, ציון לט (תשל"ד), עמ' 8–13; שמואל אבא הורודצקי, תורת הקבלה של רבי יצחק אשכנזי – אר"י ורבי חיים ויטאל – רח"ו, תל אביב תש"ו, עמ' 73–76; הנ"ל, המסתורין בישראל, כרך שלישי, תל אביב תשכ"א, עמ' 193–197.

ראו: שער כתבי מורי, פירוש על זוהר בראשית, דפים כו טו"א; כו טו"ב; סו טו"א.
יש להשוות עמדה זו לטענה שהחלה להיות רווחת בקרב חשובי הרפורמטורים הנוצרים, הנוגעת בתפקידה של רוח הקודש בפרשנות התנ"ך וכתבי הקודש. עם הרפורמציה צצה השקפה שהדגישה את ריבונותה של רוח הקודש בהבנת הכתובים. השקפה זו החלה לצוץ כחלק מהמאבק בכנסייה הקתולית-הרומית אשר העניקה לאפיפיור והמגיסטריום את הבלעדיות בפרשנות כתבי הקודש. אפשר למצוא את ניצניה של השקפה זו ביצירתו של מרטין לותר *De Servo Arbitrio* (פורסמה בדצמבר 1525 כתגובה להתקפתו של ארסמוס מנוטרדם שנה לפני כן) – שבה טען כי אפילו הבנה מועטת של כתבי הקודש תלויה בהשגת רוח הקודש, ראו: Martin Luther, *Bondage of the Will*, trans. Edward Thomas Vaughan, London 1823, p. 22. הכתובים תפס מקום מרכזי גם במחשבתו של ג'ון קלווין, אשר היה הראשון במסורת הפרוטסטנטית שנתן לרעיון זה ניסוח רחב וברור. קלווין מציג זאת בביטוי מוגדר היטב בקטכויזם של זנבה שסידר ב־1542: John Calvin, *The Catechism of the Church of Geneva*, trans. Elijah Waterman, Harford 1815, p. 36. וראו גם: John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen, Vol II, London 1813, pp. 49-50. דוקטרינה הרמנויטית שלמה המדגישה את חוסר ההפרדה שבין המילה לרוח, ואת חוסר ההפרדה שבין ההבנה להיבט היחסי של הידע, ראו: John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trans. John Allen, Vol I, Philadelphia 1841, pp. 93-94. ראו: Clark Pinnock, "The work of the Holy Spirit in hermeneutics", *Journal of Pentecostal Theology* 1.2 (1993), p. 3-23; Kevin L. Spawn and Archie T. Wright (eds), *Spirit and Scripture: Exploring a Pneumatic Hermeneutic*, New York, 2012; Craig S. Keener, *Spirit Hermeneutic: Reading Scripture in Light of Pentecost*, Michigan 2016.

בועז הוס הראה כי התקדשותו של ספר הזוהר בקרב חכמי צפת התקבלה באופן שונה אצל הרמ"ק ואצל האר"י, ובכל הנוגע ברמת פתיחותו של הטקסט, אפשר לעקוב אחרי עמדות שונות שהם הציגו. ראו: בועז הוס, "הקהילות הזוהריות של צפת", בתוך: שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית: מוגשים לברכה זק, בעריכת זאב גריס, חיים קרייסל, בועז הוס, באר שבע תשס"ד, עמ' 155–169. על המעמד המיוחד שקיבלה תורת הרשב"י בקרב מקובלים מהמאות הט"ו והט"ז ראו: בועז הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס, עמ' 43–77. על ההנחה כי דברי הזוהר הם תוצר של גילויי שמימי ראו שם, עמ' 46–47, 52–53. על הפרשנות המיסטית בספר הזוהר ראו: Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and*

Imagination in Medieval Jewish Mysticism, pp. 326–397

תיקוני הזוהר עם פירוש אור יקר, כרך א, ירושלים תשל"ב, דף טו טו"ב.

5

6

7

8

על דברים אלו הגיב ויטל בהקדמתו לחיבור "עץ חיים" וטען לסתימותו של ספר הזוהר, והתנגד לאפשרות לפענח את סודותיו בלי השראה ישירה של רוח הקודש.⁹ ויטל העמיד את תפקידה של רוח הקודש ביסוד היצירתיות והחדשנות הקבלית המתפרצות בנקודות מפתח בציר הזמן ההיסטורי.¹⁰ לפי דבריו, הופעתה של רוח הקודש וגילוי אליהו אצל האר"י עוקבים אחרי הופעתה האחרונה של רוח הקודש וגילוי אליהו בבית מדרשו של

⁹ הקדמת רח"ו ל"עץ חיים", שער כתבי מורי, דפים יד טו"א – יח טו"א. אף שהרמ"ק לא מוזכר בשמו, אין ספק שדברי הביקורת של הרח"ו מכוונים כלפי שיטתו העיונית והסכולסטית בלימודי הקבלה והזוהר, ראו: ישעיהו תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, כרך א, ירושלים תשנ"ב עמ' 230 (הערה 207); הוס, "הקהילות הזוהריות" (לעיל, הע' 7), עמ' 165–168. הוס מוסיף כי ברור שדבריו של רח"ו על המקובלים האחרונים שחיברו "תלי תלים של ספרים" כיוונו אל שפע היצירה הכתובה של הרמ"ק, זאת לעומת יצירתו הדלה של האר"י (שם, הערה 73). יש להוסיף כי הרח"ו החזיק בראייה "מיתית" של אורליות ואוריניות, כאשר ההבדל בין השניים הובן במונחים דתיים, בעוד שהדיבור משויך לאמת נשגבת, הכתיבה משויכת לתפיסות אלוהיות שגויות. תפיסה זו רואה את הפער בין ידע פנוימיטי המתפרץ בזמן התנסות ברוח הקודש ובין גיבוש הידע אל תוך מסגרת ספרותית-עיונית. מתפיסה זו נובעת הביקורת כלפי הקבלה הקודמת, אך יותר מכך נובע תפקידה של הכתיבה בתוך עולמו של רח"ו. כתיבה מסוג זה מנסה לעקוב אחר דרשותיו של האר"י בזמן אמת באופן סימולטני ובצורה המדויקת ביותר. ראו על כך: Don Breslauer, *Orality and Literacy in Hayyim Vital's Lurianic Kabbalah*, Phd Dissertation, New York University 1999

¹⁰ על מקורה של תורת הסוד בעיני המקובלים הראשונים ועל תוקפה ראו: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגרמנית: יוסף בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 20–26; עודד ישראלי, "למי התגלה אליהו? לגלגוליה של מסורת קבלית מכתבי היד אל הדפוסים", בתוך: דרך ספר: שי לזאב גריס, עורכים: אבריאל ברלוב, עודד ישראלי, יונתן מאיר, אברהם ריינר, ירושלים תשפ"א, עמ' 77–92; Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. Raphael Jehuda Zwi; 92–77; Werblowsky, trans. Allan Arkush, Philadelphia 1987, pp. 35-48; Oded Yisraeli, "Jewish Medieval Traditions Concerning the Origins of the Kabbalah", *Jewish Quarterly Review* 106.1 (2016), pp. 21-41; Moshe Idel, "We Have No Kabbalistic Tradition on This", in: *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, edited by Isadore Twersky, Cambridge & Harvard 1983, pp. 63-65; Elliot Wolfson, "The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the Zohar", *Religion* 18 (1988), pp. 311-312; *ibid*, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, pp. 332-333; Fine, *Physician of the Soul* (above, n. 2), pp. 101-110

הראב"ד ותלמידיו¹¹ – גדולי הרבנים מדור המקובלים הראשונים בשלהי המאה הי"ב – אך עולים עליהם בעוצמתם ובעיתוי ההיסטוריה-משיחי שבהם הם הופיעו.¹² בפירושי הזוהר ל' יוסף אבן טבול (להלן ריב"ט, נפטר באלכסנדריה בשנת שע"ו=1616), מתלמידי הבולטים של האר"י, אפשר למצוא ביטויים הנוגעים בשאיפה להשיג חידושים קבליים באמצעות רוח הקודש.¹³ ריב"ט ראה עצמו כמי שהגיע למדרגת רוח הקודש, וכן העידו קרוביו ותלמידיו. דרכו הקבלית הייתה חדשנית וייחודית, והוא פירש קטעי זוהר שהאר"י כלל לא עסק בהם. ריב"ט נטל סמכות לחדש דברים שלא נשמעו מהאר"י על סמך טענות כי פירושו נכתבו מתוך השראת רוח הקודש.¹⁴ רח"ו לעומתו היה זהיר שלא להכריע בקושיות שמקורן בדברי האר"י, והרבה פעמים נמנע

- ¹¹ הקדמת רח"ו ל"עץ חיים" שער כתבי מורי, דף טז טו"ב. הרח"ו מצטט מסורת זו בשם הרקאנטי (פירוש על התורה, ויניציאה ש"ה, דף קעג ע"ב): "הוא דעת החסיד ר' יצח' בן הרב ז"ל שהיה ג' לאליהו ז"ל כל נגלה לר' דוד אב ב"ד ולמד לו חכמת הקבלה ומסרה לבנו הראב"ד וגם לו נגלה והוא מסר לבנו ר' סגי נהור שלא ראה מעולם וגם לו נגלה והוא מסרה לב' תלמידיו הא' ר' עזרא שפי' שיר השירים והאח' ר' עזריאל ואחריהן נמשכה להרמב"ן ז"ל". על מסורת זו ועל גרסאות אחרות שלה ראו: גרשם שלום, הקבלה בפרובאנס: חוג הראב"ד ובנו יצחק סגי נהור, ירושלים תשכ"ג, עמ' 57–64; Scholem, *Origins of the Kabbalah* (above, n. 10), pp. 37–38, n. 61; Yisraeli, "Jewish Medieval Traditions" (above, n. 10), pp. 23–31. על תופעת גילוי אליהו במסורת הרבנית בימי הביניים ראו: אברהם יהושע השיל, "על רוח הקודש בימי הביניים (עד זמנו של הרמב"ם)", ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' קצח–רח; עודד ישראלי, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 290–309. לשיטתו של הרמב"ן, כפי שהיא מוצגת בהקדמתו לפירוש התורה, כל צורותיה השונות של חוכמת הסוד העברית הן חלק מהתורה שבעל־פה אשר נמסרה למשה בהר סיני. עמדה דומה לזו אפשר למצוא גם אצל ר' עזרה מגירונה, ראו על כך: "We Have No Kabbalistic Tradition on This" (above, n. 10); Yisraeli, "Jewish Medieval Traditions" (above, n. 10), pp. 21–23.
- ¹² על התפקיד המשיחי של האר"י בהוראת ספר הזוהר ראו: רונית מרון, גאולה בתורת האר"י, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית: ירושלים תשמ"ח, עמ' 303–305; יהודה ליבס, "כיוונים חדשים במחקר הקבלה", פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 161–166; הנ"ל, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, עורך: שמואל ראם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 109–110; הוס, "הקהילות הזוהריות" (לעיל, הע' 7), עמ' 157–165.
- ¹³ ראו: צביה רובין, "דרכו של ר' יוסף בן טבול כפרשן הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 369–371. על הלשונות המיוחדות של טבול שאת חלקן שאל מהאר"י עצמו ראו: פירוש על זוהר, בראשית דף נא, בתוך: יעקב בן־חיים צמח, זוהר הרקיע, קארעץ תקמ"ה, דף לא ע"ב; יוסף אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, כרך שלישי, עמ' 1136; משה הלל, "אגרות תשובה בחכמת הקבלה מאת ר' חיים ויטאל ור' יוסף בן טבול לשאלת ר' אברהם מונסון", מן הגזנים, ספר שיש, מודיעין עלילת תשע"ה, עמ' נט–ס, וראו שם הערה 56; יחודים לר' יוסף טבול, כ"י מוסקבה, גינצבורג 1441 (מתכ"י 48504), המאה הי"ז, דף ר"ז ע"ב.
- ¹⁴ ראו איגרות ששלח שמשון בק מצפת לאיטליה בשנת שמ"ב: דוד קויפמן, "אגרות ר' שמשון בק משנות שמ"ב – שמ"ד", בתוך: ירושלים, בעריכת אברהם לונץ, שנה שנייה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 144–147. ראו גם: חיים בן־יוסף ויטל, ספר החזיונות, ירושלים תשס"ו, עמ' 93.

מלנקוט עמדה חד־משמעית באשר לסוגיות זוהריות שנויות במחלוקת.¹⁵ עם זאת, מתוך יומנו ורישומו האישי אנו למדים כי רח"ו שאף במהלך חייו להשגת רוח הקודש. בקונטרס "שורש נשמת", שנכתב זמן רב לפני שנת ש"ס, אנו מוצאים את ההפצרות החוזרות והנשנות של הרח"ו באר"י לגלות לו את המועד שבו ישיג את רוח הקודש באופן מלא. כמו כן הרח"ו רשם את ההנהגות ואת האזהרות שמסר לו האר"י באופן אישי, אשר מסוגלות לסייע בזירוז קבלת רוח הקודש.¹⁶ זאת ועוד; רח"ו חיבר בשלהי חייו את ספר "שערי קדושה", שהוא בבחינת מדריך שימושי להשגת רוח הקודש. החשיבות הרבה שניתנה לקבלת רוח הקודש כתנאי לגילוי סודות התורה ניכרת גם אצל מקובלים נוספים שפעלו במאה השש עשרה.¹⁷ בחלק מהמקרים (אך לא אצל האר"י) הפרשנות הפנואמטית של כתבי הקודש באמצעות רוח הקודש, התקשרה בערכים מיסטיים אחרים שהתפתחו בקבלה הספרדית ובראשם הערך של דבקות והפיכה למרכבה לנוכחות האלוהית.¹⁸ המרכזיות של קבלת רוח הקודש גילמה במקרים אלו מיווג בין מספר מגמות מרכזיות שהתנקזו בקבלת צפת.¹⁹ המגמה הראשונה הדגישה קבלת גילויים והשגות תת־נבואיות על סוגיהן ודרגותיהן, ובפרט כיסוד לגילוי סודות התורה ופרשנות הזוהר; והמגמה השנייה המשיכה את האידיאל המיסטי של הקבלה הספרדית והקבלה האקסטטית שעניינה דבקות באלוהות והפיכה למרכבה לנוכחות

¹⁵ ראו: אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), עמ' 1136–1139.

¹⁶ ראו ויטל, ספר החזיונות (לעיל, הע' 14), חלק רביעי, עמ' 142–143, 151–152. ספר החזיונות המודפס מתחלק לשני חיבורים שונים. שלושת החלקים הראשונים הם יומן המאורעות והחלומות, והחלק הרביעי הוא מעין קונטרס שבו תיעד הרח"ו את דברי האר"י הנוגעים בשרש נשמתו ובהשגתו. ראו על כך אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), עמ' 126–138. בשלב מאוחר יותר תיעד הרח"ו חלום משנת שס"ט (1609), שבו הוא מציג את עצמו מול מורו ר' משה אלשיך, כמי שכבר זמן מה זכה ברוח הקודש: ספר החזיונות, עמ' 93.

¹⁷ ראו: ורבלובסקי, רבי יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 50–89; Afterman, "The Rise of the Holy Spirit" (above, n. 3).

¹⁸ ורבלובסקי הציע דרך שימושית לסיווג התנסויות אקסטטיות, המבחינה בין חוויות שבהן הדגש העיקרי הוא על החוויה כשלעצמה ועל ערכה הרגשי, ובין חוויות שעיקרן ידיעת־הכרת, ומתוך דחף להשגת רזי עליון: Raphael J. Zwi Werblowsky, "Mystical and Magical Contemplation: The Kabbalists in Sixteenth-Century Safed", *History of Religions* 1.1 (1961), pp. 9–11; ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 51. הבחנה שכזו מצויה בדבריו של שלום על הקבלה התאוסופית, אשר העדיפה את הידע על אודות האל על פני התיאור האישי של החוויה, כפי שעשתה הקבלה האקסטטית והנבואית. ראו: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, pp. 38–46; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל, הע' 1), עמ' 247–260. וראו את הדיון ליד הערה 92.

¹⁹ Jonathan Garb, *A History of Kabbalah: From the Early Modern Period to the Present Day*, Oxford 2020, pp. 30–64; *ibid*, *Yearnings of the Soul*, Chicago 2015, pp. 22–46

האלוהית.²⁰ שתי המגמות התנקזו לתוך הדינמיקה של התלבשות ברוח הקודש. את האידיאל של קבלת התגלות שירתה ההתלבשות ברוח הקודש באופן טבעי מכוח הזיהוי בין קבלת רוח הקודש והתגלות (נבואית ותתנבואית) בספרות חז"ל ואצל הרמב"ם. את אידיאל הדבקות והמיזוג המיסטי שירתה ההתלבשות ברוח הקודש מכוח ההבנה שרוח הקודש היא עצמות אלוהית שביכולתה להיכנס ולחדור לתוך האדם ובכך לממש את האידיאל של המיזוג, ואידיאל זה נלמד מהרמב"ן ומספרות הזוהר. אצל אלו שחיברו בין שני האידיאלים – ההתגלות והדבקות – הדינמיקה של התלבשות ברוח הקודש שירתה באופן מלא את שניהם, ומיזוג מעין זה התבטא בספרו של רח"ו "שערי קדושה". הצירוף של שאיפה לדבקות עם שאיפה לקבלת סודות והתגלות בא לידי ביטוי באידיאל המיסטי של קבלת רוח הקודש. התלבשות רוח הקודש נתפסה כמימוש של אידיאל הדבקות באל, אולם בד בבד הובנה כתופעה שבה האלוהות מתמזגת בכושרי ההכרה, ומכך גם מחוללת באדם מגוון של גילויים והשראה מיסטית. השימוש במונח "רוח הקודש" נועד לתיאור של התגלות שהיא על סף הנבואה, ומשמש לציון קשת של התגלויות הנעות בין הדרגות הנמוכות של נבואה ובין התגלויות תתנבואיות.²¹ המונח שימש מעין "מושג משתתף" החל על נבואה (בדרגותיה הנמוכות בדרך כלל) וכן על התגלות תתנבואית, ובעיקר בעקבות הטיפולוגיה המפורסמת והמשפיעה של הרמב"ם.²² המקובלים במאה השש עשרה המשיכו מגמה זו, והטעינו את המונח "רוח הקודש" במונחים נוספים כפי שנמצאו בזוהר ובקבלת הרמב"ן, כמצייין לכוח אלוהי

²⁰ על הדבקות המיסטית בקבלת המאה השש עשרה ראו: מרדכי פכטר, "תפיסת הדבקות ותיאורה בספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה'ט"ז", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ב), עמ' 51–121; משה אידל, שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, מאנגלית: מירי שרף, ירושלים תשע"ו, עמ' 52–53, 56–57, 67–68, 73, 77, 97, 133–134, 152–153, 170–174, 185–186; ורבובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 50–89; אדם אפטרמן, "כמים הפנים לפנים: לשונות של איחוד מיסטי בספר ראשית חכמה", דעת 84 (תשע"ז), עמ' 155–182; הנ"ל, "על המיסטיקה של השם המפורש ורוח הקודש בספר ראשית חכמה", דעת 85 (תשע"ח), עמ' 341–364; Eitan B. Fishbane, "A Chariot for the Shekhinah: Identity and the Ideal Life in Sixteenth-Century Kabbalah", *Journal of Religious Ethics* 37.3 (2009), pp. 385–418; Mordechai Pachter, *Roots of Faith and Devekut – Studies in the History of Kabbalistic Ideas*, Los Angeles 2004, pp. 289–310

²¹ על הקבלה ההתגלותית והתפתחותה בקבלת המאה השש עשרה ראו: Moshe Idel, "Lawyers and Mystics in Judaism: A Prolegomenon for the Study of Prophecy in Jewish Mysticism", *Straus Working Paper* 10 (2010), pp. 1–42

²² ראו: אדם אפטרמן, "הרמב"ם על דימויי שפע ורוח הקודש", תעודה לד (תשפ"ג), רמב"ם: היבטים חדשים, בעריכת אדם אפטרמן, מנחם לורברבוים ועומר מיכאליס (בדפוס); Adam Afterman, "Moses Maimonides on the Holy Spirit", *The Journal of Religion* 100.2 (2020), pp. 159–188; שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים תשנ"ו, עמ' 172–188.

הנאצל מהאלוהות ושיש ביכולתו להתלבש ואף להתמזג באופנים שונים באדם, ובכך לעורר קשת רחבה של התגלויות בתיווך כושרי ההכרה של האדם.²³ השילוב בין מכניזם של התלבשות אונטולוגית המשרתת את אידיאל הדבקות באל ובין המכניזם של רוח הקודש כהתגלות נבואית ותתנבואית, מתבטא בפרשנות המיסטית של המושג "רוח הקודש"; מצד אחד הרוח מתלבשת ונכנסת באדם, ומצד שני היא משרתת תהליך של התגלות ומעבירה לאדם את הקול ואת הדיבור האלוהי. שילוב זה בין התלבשות האלוהות באדם ובין קבלת התגלות המתווכת על ידי האדם עצמו מאפיין את הדרך המיסטית של רוב מקובלי צפת, אך עם יוצא מן הכלל חשוב: האר"י.²⁴ הפרשנות המיסטית רואה בהתלבשות רוח הקודש מכניזם המכניס את האלוהות, כעצמות, לתוככי האדם, מתוך מגמה מיסטית כללית של הפיכת האדם למעון או למרכבה לאלוהות. תכלית יסודית זו של השגת מיזוג סובסטנטיבי בין האדם והאלוהות באמצעות ההתלבשות ברוח הקודש נקשרת עם הדרך הדתית המובילה את המקובל להתקדשות, אשר הופך בהמשך למשכן או למעון להשראה אלוהית המתלבשת כרוח הקודש באדם. דרך זו באה לידי ביטוי אצל הרמ"ק ותלמידיו ואצל חיים ויטל בספר "שערי קדושה". ברם, אצל האר"י נמצאת טיפולוגיה שונה של קבלת רוח הקודש, המדגישה את קבלת הרוח כאמצעי להתגלות בלבד, ואינה כוללת דבקות והתלבשות ממשית של האלוהות באדם. ניתוח והשוואה בין תורות רוח הקודש המצויות ביצירתם של האר"י וחיים ויטל, יכולים להאיר באור חדש סוגיות הנוגעות בדרך המיסטית שהתוו השניים, ובזיקה הקיימת בין יצירה, פרשנות והשראה.

בדברים הבאים נבקש לעיין במקומה של "רוח הקודש" בשורה של דיונים המצויים בשני חיבוריו העיקריים של חיים ויטל: "עץ חיים", ו"שערי קדושה", ומתוך כך לעמוד על דרכו המיסטית ועל התפתחות שיטתו. דרושי הנבואה ורוח הקודש הם אבני הבניין של החטיבה המרכזית בכתבי רח"ו, העוסקת באופן שיטתי במושגי הנבואה ורוח הקודש ובתופעות קרובות אליהם כמו המגידות. בדרושים אלו נמצאים דיונים העוסקים במגידות המלאכית, במכניזם של הנבואה ורוח הקודש, ובסדר דרגות הנבואה ורוח הקודש לפי מקום אחיזתם באלוהות. לדרושי הנבואה ורוח הקודש מספר נוסחאות או

²³ ראו: משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים 2006, עמ' 204 הערה Adam Afterman, "The Mystical Dynamics of the Holy Spirit in Moses"; 282 Nahmanides's Writings", *The Jewish Quarterly Review* (forthcoming)

²⁴ ראו: משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, מאנגלית: עזן ידין, ירושלים תשס"א, עמ' 34, 87, ועמ' 103: "למרות שקורדוברו ותלמידיו היו פתוחים להשפעתו של המודל האקסטטי, מודל זה לא שיחק תפקיד משמעותי בקבלה הלוריאנית – עובדה הניכרת היטב בכתביהם של האר"י ותלמידיו (ר' חיים ויטל הוא יוצא מן הכלל חשוב, שכלל הנראה הושפע מן העמדה הקורדובריאנית כלפי הקבלה האקסטטית)"; וראו משה אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 20), עמ' 57.

"מהדורות" בכתבי רח"ו. בדברים דלהלן נבקש להשתמש בחיבור "שער רוח הקודש", הוא השער השביעי מתוך שמונת השערים של ספר "עץ חיים" – הנחשב גם מהדורה המגובשת והשלמה ביותר במסגרת מפעל הכתיבה של רח"ו בקבלת האר"י.²⁵ ספר "שערי קדושה" נמנה על יצירות הקבלה המוכרות ביותר שנכתבו במהלך המאה השש עשרה. מאז שהביאו לראשונה לדפוס אברהם ן' אשר (תצ"ד, 1774, קושטאנדינא),²⁶ הודפס "שערי קדושה" עשרות פעמים עד לימינו אנו, ונמנה עם החיבורים הנפוצים ביותר בקרב לומדי קבלה וחסידות, והפופולריים ביותר בספרות הדרוש והמוסר הקבליים. ספר קצר זה נכתב כמדריך-שימוש להשגת רוח הקודש. כפי שרוב החוקרים משערים, "שערי קדושה" נכתב לאחר שהרח"ו למד אצל האר"י, וסביר להניח שמלאכת השלמת החיבור או עריכתו נעשתה לאחר שסיים את חיבוריו המקיפים בקבלת האר"י על גרסותיהם השונות.²⁷ חיבור קצר זה שכלל הנראה נתחבר בדמשק בערוב ימיו של

²⁵ לצורך דיונו בדרושי הנבואה ורוח הקודש, נבקש לעשות שימוש ולצטט מהעריכה המקורית של "שער רוח הקודש", אשר מבוססת על טופס כתיבת ידו של הרח"ו עצמו: כ"י ירושלים, אוסף פרטי (מתכ"י 71911), המאה ה"ז, כתיבת ידו של ר' חיים ויטל, חלק ב, שער ג: שער רוח הקודש, דפים ריו ע"א – ר"ס ע"ב (להלן: שער רוח הקודש). על פי כתב יד זה נדפס "שער רוח הקודש" בירושלים תשע"ז. יש הבדלים ניכרים בסידור מקומם של הדרושים והייחודים בעריכת שמואל ויטל, שבמסגרת הפרויקט שלו ל"עץ חיים" סידר את כל שמונת השערים לפי נושאים ולא לפי סדר השמועות כפי שנהג אביו לעשות. אך לצורך דיונו נציין רק כי את דרושי הנבואה ורוח הקודש סידר שמואל ויטל כמו אביו בתחילת החיבור, שער רוח הקודש, בעריכת שמואל ויטל, ירושלים תרכ"ח, דפים א ע"א – ב ע"ב. על ההבדלים שבין עריכת רח"ו ובין עריכת רש"ו ראו: גרשם שלום, "כתביו האמתיים של האר"י בקבלה", קרית ספר יט (תש"ב), עמ' 184–199; רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 12), עמ' 44–45; אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), עמ' 673–717; שער רוח הקודש, מבוא מפי חברי המערכת, עמ' 15–20. פרט להערות קצרות לא נעסוק בהשוואה בין מודל רוח הקודש שמציג הרח"ו ב"שערי קדושה" ובין אופן התגלות נשמות הצדיקים שעניינה מוצג בשער רוח הקודש, דפים ה–ט, וגם מצוי בניסוח של האר"י עצמו, שער כתבי מורי, דפים קס"ז–קס"ט.

²⁶ שערי קדושה, קושטאנדינא תצ"ד, בית הדפוס של יונה בן יעקב אשכנזי. בדף ל"ה ע"ב מוזכרים עובדי הדפוס: ניסים בן חיים אשכנזי וראובן בכר מרדכי גומפריכט אשכנזי. ההפניות להלן הן על פי מהדורת שערי קדושה, תל אביב תשס"ה, אלא אם צוין אחרת.

²⁷ רח"ו מזכיר בפתח החלק הרביעי (שהובא לדפוס) את ספרו הגדול בקבלת האר"י "עץ חיים", ומציין את חטיבת הייחודים שבו: שערי קדושה, עמ' קכט. מכאן יש לשער כי "שערי קדושה" נכתב לאחר ספר "עץ חיים". מרדכי פכטר מציין את אזכורו של אליהו דהזידאש בברכת המתים בתוך החלק הרביעי המיוחס לרח"ו. דהזידאש נפטר בתחילת שנות התשעים של המאה ה"ט", ראו: פכטר, "תפיסת הדביקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 402. פכטר ייחס את החיבור כמי שצמח בתוך חוג מקובלים בדמשק בהנהגת הרח"ו, ראו: שם, עמ' 398–408; Mordechai Pachter, "Kabbalistic Ethical Literature in Sixteenth-Century Safed", *Binah* 3 (1994), pp. 159–178, n. 31. כאמור, בשנת שנ"ח רושם רח"ו את מקומו – דמשק (ספר החזיונות [לעיל, הע' 14], עמ' 103). רונית מרוז הוסיפה כי על סמך הביוגרפיה של רח"ו אפשר לשער כי החיבור

רח"ו, נכתב כמדריך להשגת קדושה ושלמות מיסטית. הוא מציג דרך רוחנית של תיקון המידות וזיכוך הגוף, ולצידה פרקטיקות של התבודדות וכוונה כחלק משיטה מיסטית נבואית מורכבת.²⁸ בדברים הבאים נבקש לבחון את שני הדיונים העקרוניים בעניין רוח הקודש בשני החיבורים.

רוח הקודש ב"שער רוח הקודש": קול הבל ודיבור

שער רוח הקודש נפתח בדיון על שורה של התגלויות נבואיות ותת-נבואיות אשר מוסברות באמצעות תורה קבלית שמסר האר"י. תורה זו גורסת כי לקול של הצדיק או החסיד הלומד תורה או המתפלל, יש קיום סובסטנטיבי מחוץ לאדם. יסודות אלו נהפכים לישויות המתגלות לאדם או מתווכים התגלות של נשמות צדיקים או כוחות אלוהיים. עיקרון זה מופיע בתחילת החיבור:

ענין הנבואה ורוח הקדש מה עניינם וענין המדרגות שלהם. דע כי בהיות האדם צדיק וחסיד ועוסק בתורה ומתפלל בכונה ודאי הוא שאין לך דבר שאין לו ממש כי אפי' אותו הקול היוצא ע"י הכאת המטה אינו לבטלה. ואין הדיבור ההוא הולך לבטלה ח"ו אך בודאי הוא שממנו נבראים מלאכים ורוחין קדישין קיימים ועומדים כנו' בפ' שלח

נכתב לפני שנחלש בגופו וברוחו, כפי שהוא מתעד ביומנו בשנים ש"ט–ש"ע (1609–1610); לכן היא מתארכת את כתיבת החיבור לשנים שבין ש"נ ל"ש"ס (1590–1600), דהיינו בשנות החמישים לחייו. ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 115–116. בעבודת הדוקטור מרוז טענה כי קווים כלליים של משנת רח"ו יוצאים מכתביו המאוחרים בקבלת האר"י – "מהדורא בתרא". ראו: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י (לעיל, הע' 12), עמ' 68.

על המיסטיקה של רח"ו בספר "שערי קדושה" ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), מרדכי פכטר, "תפיסת הדביקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 115–119; ורבובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75–87; משה אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 182–183; אדם אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה", ספר לכבוד משה אידל, בעריכת אבריאל בר לבב, משה הברטל ורון מרגולין (בדפוס); Lawrence Fine, "Recitation of Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital", *Revue des Études Juives* 141, no. 1-2 (1982), pp. 183-199; Jonathan Garb, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, Chicago & London 2011, pp. 51-60; *Ibid*, *Yearning of the Soul* (above, n. 19), p. 33; Shaul Magid, "Jewish Kabbalah: Hayyim Vital's Shaarei Kedusha", in: *Contemplative Literature: A Comparative Source Book on Meditation and Contemplative Prayer*, Edited by Louis Komjathy, New York 2015 pp. 197-233; Moshe Idel, "Ascensions, Gender and Pillars in Safedian Kabbalah", *Kabbalah* 25 (2011), pp. 86-89; *ibid*, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest 2005, pp. 41-47; Elliot Wolfson, "Weeping, Death and Spiritual Ascensions in Sixteenth Century Jewish Mysticism", in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, ed. John J. Collins, Michael Fishbane, Albany NY, 1995, pp. 211, 231-233

לך.²⁹ [וכמו שכתבו ז"ל, כל העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד, כי מדיבור האדם נוצרים מלאכים טובים או רעים כפי דיבורו. וכמ"ש בס' [פר] התיקונין דף [חסר] כי כשאדם עוסק בתורה אותן הקולות וההבלים דנפקיה מפומיה נעשין מרכבה אל נשמות הצדיקים הראשונים לרדת למטה ללמד תורה אל האדם שהוא וכנוז' [כר] בסבא דמשפטים דף ק' ב' ענין ההבל הדיבור והקול כמו שיתבאר ענין שלשתם לקמן].³⁰

אף שהפתיחה של השער מתייחסת במפורש לתורת הנבואה ורוח הקודש – "ענין הנבואה ורוח הקדש מה עניינם וענין המדרגות שלהם", לא נמצא בחטיבה זו דיון שיטתי במושגי הנבואה ורוח הקודש, ובעיקרה מצוי סיכום תאורטי של התגלויות זניחות יותר באופן יחסי של מגידים ומלאכים הנוצרים מכוח המצוות ומעסק התורה. רק בהמשך הדברים מצוי דיון בסוגיית הנבואה ורוח הקודש, הפותח במילים "והנה סוד הנבואה ורוח הקדש ודאי שהוא קול שלוח מלמעלה".³¹ דיון זה כבר עוסק באופן מפורט ומבורר במושגי הנבואה ורוח הקודש בדרך תורת הקול, הדיבור וההבל שהתנסחה בבית מדרשו של האר"י. החלוקה בין שתי התופעות או שתי החטיבות מתבררת מהערה ארוכה בכתב ידו של ויטל שנוספה בשולי הפתיחה של השער, שבה הוא עורך הפרדה בין מקורות מהזוהר ומחז"ל העוסקים בהתגלות מלאכים הנוצרים מדיבור או ממצוה, ובין מקורות העוסקים בקולות הבל ורוחות הנעשים מרכבה לנשמות הצדיקים המתגלות לבני אדם – עניין זה, מציינ ויטל, יבואר "לקמן", דהיינו בדרוש הפותח "הנה סוד הנבואה ורוח הקדש". למרות הדמיון המסוים בין תופעת המגידות ובין תופעת הנבואה וקבלת רוח הקודש, למעשה מדובר בתופעות שונות שיש להפרידן, והערתו של ויטל נועדה בדיוק לצורך זה. חלק מהחוקרים נטו להעמיד את תופעת הנבואה וקבלת רוח הקודש כחלק מתופעת המגידות,³² אך מבחינה פנומנולוגית נבקש לטעון על הפרדה בין התופעות: התגלות מגידית מתמקדת בגילויי רזים מכוח ישות הנוצרת מכוח המצוות ולימוד התורה, אך היא אינה כוללת התלבשות של כח המגיע מן המערכת האלוהית. אותם מלאכים ורוחין קדישין הנולדים מלימוד התורה וקיום המצוות משמשים מעין

29 מכאן ועד סוף הציטוט תוספת בכתב ידו של ויטל בשולי כתב היד.

30 שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

31 שם.

32 ראו למשל: Fine, "Maggidic Revelation" (above, n. 3), pp. 142-157. ניכר היטב שפיין תיאר את שני דרושי הפתיחה בהצגה אחת, ובלי להשגיח בחלוקה הטקסטואלית והפנומנולוגית השוררת ביניהם. מתוך כך גם הגיע למסקנה המוטעית כי "Luria's doctrine of the maggid is associated from the start with the attainment of the holy spirit and prophecy" מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות מן המקרא עד החסידות, רמת גן תשע"ב, עמ' 171–172. בעמ' 172 כותב מרגולין: "תפיסה זו משלבת פנים וחוכן בצורה כה אינטגרטיבית, שלא ניתן על פי שיטה זו להפריד בין המקור החיצוני של 'נבואת המגיד' ובין הסיבות והמניעים הפנימיים של האדם שיוצרים למעשה את המגיד".

פרויקציות של הרמה הרוחנית אשר אליה הגיע המקובל,³³ וכפי שרח"ו מציין, טיבה של המגידות תלוי באיכות ביצוע המצווה או התפילה, ולכן מסביר בנקל מדוע "יש מגידים משקרים במקצת דבריהם ויש בהם תערוכת כזב ושקר".³⁴ לעומת זאת, רוח הקודש והנבואה נחשבות התגלות מסדר גבוה יותר, ולא קיים בהן חוסר הוודאות המאפיין את ההתגלות המגידית. יש להניח כי האר"י הסמיך את שלוש התופעות – המגידות, הנבואה ורוח הקודש – על עיקרון משותף הנוגע בצד האנושי המתווך את ההתגלות, אולם מן הצד של מקור הכוח המתגלה ראה הבדל בין המגידות ובין הנבואה ורוח הקודש.

כפי שרח"ו ציין, פנומנולוגיה זו שאובה מן התפיסה הזוהרית³⁵ העורכת עיצום מטפיזי לצליל הקול המופק או להבל היוצא מהאדם וממילא הם ממשיכים להתקיים בעולמות העליונים לאחר אירוע הפקתם הראשונית ללא הגבלת זמן.³⁶ בעקבות מקורות קדומים יותר,³⁷ ראו בעלי הזוהר בדיבור ובהבל הנוצרים בזמן התפילה או הברכה היפוסטזות הממשיכות להתקיים במרחב האלוהי, ובעבורם גם ההיבט הלא-סמנטי של השפה שיכול להתבטא בהבל פה מקבל חיים מחוץ לאדם. כפי שליבס טען, רעיון זה הוא מאבני היסוד של היצירתיות הזוהרית; כפי שהבורא ברא את העולם יש מאין, כך בוראים גם בעלי הזוהר; וכפי שהאל ברא בדיבור, או בלשון אחר ב"הבל פה", כך גם הם.³⁸ בבית מדרשו של האר"י היו ערים להתפתחות רעיונית זו מדברי חז"ל לזוהר, כפי שמעידים דברים אלו של רח"ו ב"שער הפסוקים":

33 ורבובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 85–86.

34 שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

35 הדרשות על קול המלאך המתגלה מבוססות על המסורת התלמודית הבאה ומפתחות אותה: "כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך אחד שנאמר בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" (בבלי חגיגה, יד ע"א). בתיקוני הזוהר נמצאות דרשות על כך שבמעמד הר סיני נוצרו מלאכים בכוח הקול, אשר לימדו את העם את התורה באמצעות השראה על הפה (!), ראו תיקוני זוהר, דף סד ע"ב: "ודא איהו וכל העם רואים את הקולות ואינן הוו מלאכין דכל חד הוה אתעביד קול ופרח באוירא וכל חד מישראל דהוה אמר נעשה ונשמע הוה שריא בפומיה והוה אוליף ליה אורייתא כלה"; שם, דף עט ע"א: "קם סבא חדא מבתר טולא דרבי שמעון ואמר רבי רבי, הא חזינא דאתמר מן השמים השמיעך את קולו ליסרך וכו', ובאתר אחרא שמענא דמליל עם ישראל מסטרא דמלאכיא, דהכי אוקמוהו דכל דבור ודבור דנפיק מפימוי אתעביד מלאך, ודא איהו וכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים".

36 זוהר, ח"ב, דף נ"ט ע"א; דף ק ע"ב; ח"ג, קסח ע"ב – קסט ע"א.

37 ראו אדם אפטרמן, "מלך מעוטר בְּרִקְמֵי שִׁיר: פרק בהיסטוריה של התפילה והשירה המיסטית ביהדות", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 81 (תשע"ו), עמ' 68–88; אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 20), עמ' 158–162, 204–211.

38 יהודה ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67–119; "כח המלה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה", דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בךשמאי, בעריכת מאיר מ' בראשר ואחרים, ירושלים תשס"ז, עמ' 163–177.

וז"ס מ"ש רז"ל, אין דבור ודבור יוצא מפי הקב"ה, שאינו נברא ממנו מלאך. והוא ענין ההבל והקול, היוצא מפיו בעת זווג הנשיקין העליונים כנזכר. וזש"ה (תהילים לג, ו) וברוח פיו כל צבאם. ואלו המלאכים נקראים קולות, כנזכר בספר התקונים, על פסוק (שמות כ, יח) וכל העם רואים את הקולות. וגדולה מזאת נודע, כי אפילו מדבור האדם, נוצרים מלאכים אחרים, אם טובים ואם רעים, בסוד כל העושה מצוה א' קנה לו פרקליט אחד וכו'. וכמ"ש בתקונים כי כשעוסק אדם בתורה, אותם הבלין וקליין דנפקי מפומיה, נעשים מרכבות אל הנשמות של הצדיקים לרדת למטה וגו'.³⁹

אנו למדים כי תפיסת רוח הקודש הלוריאנית מתבססת על פיתוח של דברי הזוהר והתיקונים, ובעצם כאן טמונה גם מקוריותה. בנוסף, יש לציין כי הזיקה העשירה שבין רוח הקודש לקול ולדיבור מצויה במקורות קדומים, שעל חלקם האר"י סומך את דבריו, דוגמת הפסוק "רוח ה' דיבר בי ומילתו על לשוני" (שמואל ב כג, ב) ומשפט המפתח המופיע בחלק מהנוסחים של ספר יצירה שנידון רבות אצל המקובלים "קול רוח ודבור זו רוח הקודש".⁴⁰ על כן הקבלה הלוריאנית ראתה את היצירתיות הקבלית כמושתתת על סגולת האדם, אשר באמצעות לימוד ועסק התורה יש בידו לברוא רוחות קדושות או מלאכים שיהפכו עבורו למקור חדשנותו. לעומת תופעת המגידות, מוצגים מונחי רוח הקודש והנבואה כחלק מתורת הקול, הדיבור וההבל שפיתח האר"י, ובה מתואר תהליך מיזוג שבין הקול האלוהי לקול האנושי:

והנה סוד הנבואה ורוח הקודש ודאי שהוא קול שלוח מלמעלה לדבר עם הנביא ההוא או עם בעל רוח הקדש ההוא אבל אותו הקול העליון הרוחני אי אפשר הוא לבדו להתגשם וליכנס באזני הנביא ההוא אם לא ע"י שיתלבש תחלה באותו הקול הגשמי שיוצא מפי האדם ההוא בהיותו עתה עוסק בתורה או בתפילה וכיוצא, ואז מתלבש בו ומתחבר עמו ובא עד אזן הנביא ושומעו, ובלתי קול האדם עצמו הגשמי עתה אי אפשר להיות. וביאור הדברים כי הקול הראשון אשר כבר נעשה ממנו מלאכים ורוחין קדישין כנ"ל הם עצמן קול הנבואה וכאשר בא הקול ההוא אל האדם להגיד לו הנבואה היא הוא בא ומתלבש בזה הקול הגשמי של עכשיו של האדם הזה שיוצא ממנו בעת ששורה עליו הנבואה וזהו סוד רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני (שמואל ב, כג ב) כי הרוח והמלה שהוא דיבור הראשון הנעשה כבר על ידי עסק התורה והמצוה כנ"ל הוא השורה עתה עליו על לשונו ויצא ממש מתוך פיו קול ודיבור ומדבר ממש בפיו ואז האדם שומעו.⁴¹

בראשית הדברים הרח"ו מציג את המכניזם המשותף להתגלות הנבואה ורוח הקודש, המתבסס על פעולת יצירת הקול בעבר על ידי לימוד התורה והתפילה, ועל אופן קליטתו

39. שער הפסוקים, דף מז טו"א.

40. ספר יצירה, א: ט.

41. שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

בחזרה באדם בהווה באמצעות המצע של קול התורה והתפילה. קול הנבואה ורוח הקודש אינו יכול להתגלות לאדם ישירות, והוא מתלבש בקול ובהבל האדם העולה ויוצא מתוכו בהווה. מונחי הנבואה ורוח הקודש משרתים כאן תהליך של התגלות, שהוא תוצאת התלבשות של היסוד האלוהי (שהיה בעבר אנושי) ביסוד אנושי היוצא מהגוף, כדוגמת הקול. התלבשות של הרוח אינה מתרחשת בתוככי האדם ולא במערכת הנפשית או הרוחנית שלו, לא בגופו וגם לא במחשבתו או כנשמתו אלא באמצעות אותו יסוד סובסטנטיבי היוצא מן האדם, המשמש קולטן ומצע להתגלות מלמעלה. בהמשך הדברים מוצגת הייררכייה המתארת שלוש דרגות ביטוי או קליטה אפשריות: "קול" "הבל" ו"דיבור". חלוקה זו מאפשרת להרכיב כמות גדולה של תופעות התגלות, ובכך גם להציג את ההבדלים שבין הנבואה לרוח הקודש:

והנה יש בזה פרטים רבים, כי נודע שיש באדם קול ודבור והבל ואיפשר שהקול הראשון בא עתה ומתלבש בקול של עכשיו או הדיבור הראשון בא ומתלבש בדיבורו של עכשיו או ההבל הראשון בהבל של עתה או דיבור הראשון בקול או בהבל של עתה או הבל הראשון בקול או בדיבור של עתה גם איפשר באופן אחר שיתלבש אותו קול עליון בקול של צדיקים אחרים ראשונים שקדמו אליו מזמן הראשונים או מאותם שבזמנו עכשיו ושניהם יתחברו ויבאו וידברו עמו או איפשר שיתלבש קול העליון בדיבור או בהבל של הצדיקים אחרים כנו' [...] ויש הרבה בחינות בזה לאין קץ והנה ודאי הוא כי יותר מדרגה גדולה היא כאשר קול או דיבור או הבל הראשונים של האדם הזה עצמו מתלבשים בקול או דיבור או הבל שלו עצמו של עתה יותר מכאשר מתלבש קול או דיבור או הבל הצדיקים אחרים בקולו או בדיבורו או בהבלו שלו עכשיו [...] והנה ההפרש שיש בין נבואה לרוח הקדש הוא כי הנבואה מדכורא ורוח הקדש מנוקבא. ולכן הנבואה אינה אלא בקול או בדיבור שעבר בין משלו בין משל צדיקים אחרים המתלבשים עתה בקול או בדיבור או בהבל שלו של עתה אבל מן ההבל שעבר בין משלו בין משל אחרים אין נבואה נמשכת משם אבל הרוח הקדש אינה אלא מן ההבל שעבר בדוקא בין משלו בין משל צדיקים אחרים אבל בקול או דיבור שעבר בין משלו בין משל צדיקים אחרים אין זה נק' רוח הקדש אלא נבואה.⁴²

רח"ו מציג שלוש חלוקות חשובות, שכל אחת מהן עשויה להשפיע על עוצמת ההתגלות:

- (א) מקור ההשראה בפרצופים העליונים.
- (ב) אופני הביטוי וקליטת הנבואה ורוח הקודש, אשר עשויים לנוע בין הסובסטנציות הווקליות והנשימתיות השונות.
- (ג) אפשרות התלבשות הקול/הדיבור/ההבל של צדיקים אחרים בקול/דיבור/הבל של האדם. הנבואה קשורה בהיבט הזכרי באלוהות

וביסוד הקול והדיבור, ורוח הקודש קשורה בהיבט הנקבי באלוהות וביסוד הנמוך של ההבל.

בנוסף למורכבות של תורה זו, שאינה אופיינית לטקסטים פילוסופיים או לטקסטים קבליים אחרים, נבקש להתעכב על מספר דגשים פנומנולוגיים הקשורים במקומו של מושג רוח הקודש בשיטה זו. הקול העתיק יכול להתגלות רק באמצעות הקול "החדש" של האדם החי בהווה ובתיווכו. שלא כמו הקול והדיבור, רוח הקודש נולדת מההבל של האדם שחי בעבר; ההבל נקלט במערכת האלוהית, ומשם יורד כרוח הקודש, ונקלט באדם בתיווך ישיר או בתיווך צדיק אחר. לפי המודל הזה רוח הקודש היא בסופו של חשבון אנרגיה אנושית הלכתית בצורת "הבל" שנקלטה במערכת האלוהית,⁴³ ומהמרחב האלוהי היא שבה ומתגלה לראויים לכך. לפי טיפולוגיה זו, התגלות רוח הקודש אינה מיזוג אופקים בין האדם לאל, ואף אינה מיזוג אונטולוגי בין האלוהות לאדם. רוח הקודש היא כוח אנושי שהתקיים זמן-מה במרחב האלוהי, ובכוח העת יורד בחזרה לאדם הראוי כמסר, כאשר המוקד הוא אפוא קבלת התגלות ולא מגע מיסטי עם האלוהות. יתרה מזו, נדמה כי האידיאל המיסטי של מגע ישיר עם האלוהות או היטמעות בה נעדר מהקבלה הלוריאנית, ומכאן שגם בעת התלבשות רוח הקודש אין מגע ממשי עם האלוהות, ומעמדו האונטולוגי של האדם אינו משתנה כתוצאה מהתגלות זו.

הרמב"ן, למשל, מתאר את רוח הקודש כעצמות הטהורה של האל, אשר באמצעות הישויות הרוחניות כגון הנשמה או המחשבה, יכולה להתגלם בצורה השלמה ביותר בתוככי האדם.⁴⁴ אך לפי מסורת האר"י ב"שער רוח הקודש", היסוד האלוהי אינו מתלבש בתוככי האדם, אלא באקסטנציות מוחצנות כדוגמת הקול והנשימה. מושג רוח הקודש בתורה זו משרת את ורק תהליך של התגלות, ואף על פי שהוא כולל יסוד של התלבשות ביסוד אנושי כתנאי מקדים לקבלת ההתגלות, מגע זה מתקיים מחוץ לאדם ואינו משנה את טבעו. בנוסף, מגע זה עם הרוח אינו נתפס כערך דתי-מיסטי בפני עצמו, ואינו נתפס כמימוש של מצוות הדבקות באל או כמימוש של השאיפה להפוך למרכבה לנוכחות האלוהית. נדמה כי המגע עם הרוח אינו מחולל טרנספורמציה כלשהי באדם אלא רק התגלות. כמו כן, אומנם התלבשות רוח הקודש ביסוד המוחצן העצמותי של האדם, בהבל, יש בה איחוז מסוים, אך אין היא מובילה לאיחוז אקסטטי והיא אינה כוללת יסודות אקסטטיים הכרוכים במקורות אחרים, וכפי שנראה גם ב"שערי קדושה" בסוגיית התלבשות רוח הקודש באדם. תהליכים אקסטטיים כמו התפשטות המחשבה או יציאה כזו או אחרת מהגוף כתוצאה מהמגע עם הרוח אינם כלולים בתהליך המתואר

⁴³ ולא במרחב מיתי או מטפיזי כפי שמוצאים למשל במקורות אשכנזיים ובספרות ההיכלות, ראו למשל אפטרמן, "מלך מעוטר ברקמי שיר" (לעיל, הע' 37).

⁴⁴ על רוח הקודש אצל הרמב"ן ראו: (above, n. 23) Afterman, "The Mystical Dynamics" (above, n. 23); לעיל, הע' 23, עמ' 204–211.

בשער רוח הקודש. יסוד הרציפות שבין האדם לאלוהות בשיטה זו הוא חלש יחסית, ואומנם מספיק על מנת להעביר את המסר האלוהי, אבל ספק אם יש בכוחו להעביר לתוך האדם את הכוח או את העצמות או את הקדושה האלוהית כמו במודלים אחרים המתארים את הרציפות במונחים של צינור או ענף.⁴⁵ נמצא כי מודל התלבשות רוח הקודש בשיטתו של לוריא משרת יסוד של ההתגלות בלבד, ואינו עומד ביחס לאידיאלים מיסטיים אחרים, ובכלל זה של הידבקות והתמזגות בנוכחות האלוהית.

הרקע לדיון ב"שער רוח הקודש" בפירושו האר"י לספרא דצניעותא

הדרוש הלוריאני מותיר לנו קשיים לא פתורים, ועד לשלבים מתקדמים של המאמר לא ברור מהו אותו "קול שלוח מלמעלה". לאחר שפירט את סדר מדרגות קליטת הקול הנבואי, מבחין רח"ו היטב בין שני ממדים שבהם מתרכז תהליך הנבואה ורוח הקודש: (א) מצד דרגת ביצוע של המקובל, וכפי שעניין זה הובהר בתורת הקול ההבל והדיבור; (ב) מצד מקום ההשפעה בפרצופים העליונים.⁴⁶ לא ניכנס כאן לדיונו של רח"ו בהבדל שבין מדרגות הנבואה בתוך פרצוף זעיר אנפין, אך נציין כי לא ברור כלל כיצד מתחברים שני מישורים אלו לתורה קוהרנטית אחת, אלא אם כן מניחים כי הישויות האנושיות "נקלטות" במערכת האלוהית ומשם גם יורדות בהמשך אל האדם – סברה שאותה הצגנו לעיל. טענה זו אינה מוצגת באופן מפורש בדרושים הללו, וייתכן מאוד כי מדובר כאן בשתי דרשות שמסר האר"י בעל פה בזמנים שונים, ורק לאחר מכן הרח"ו ערך וסידרן זו בצד זו, אך גם זאת ללא הרחבה על אודות טיב הקשר בין הקול שמפיק החסיד ובין יניקת הנבואה ורוח הקודש מפרצוף זעיר אנפין.⁴⁷ פער זה שבין המישורים יכול להתבאר מדברים המצויים בפירושו של האר"י לספרא דצניעותא.⁴⁸ פירושו זה כתב האר"י במצרים, ולמעשה מדובר בחיבורו הקבלי הראשון.⁴⁹ דבריו אלו יסייעו לנו להבין את

⁴⁵ על הרצפים המחברים בין עליונים ותחתונים ראו: אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 20), עמ' 79–49; *Idel, Ascensions on High (above, n. 28), pp. 37-54, 79-93, 115-121* ;

⁴⁶ שער רוח הקודש, דף ריו ע"א: "והנה נתבאר הפרש הנבואה מן רוח הקדש וגם נת' הפרש המדרגות הנבואה ורוח הקדש עצמן וכל זה בענין המקבל בעצמו [...] ועתה נבאר הפרש מדרגות הנביאים במקום אחיותם".

⁴⁷ שער רוח הקודש, דרוש "מדריגת הנביאים", דפים ריו ע"ב – ריו ע"א.

⁴⁸ ראו: רונית מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 46–48.

⁴⁹ ראו אביב"י, קבלת האר"י (לעיל, הע' 13), כרך א, עמ' 81–83. ראוי להוסיף ולציין כי את פירושו של האר"י לספרא דצניעותא, כמו פירושים מקוריים אחרים שלו לזוהר ומעט דרושים בנושאים אחרים, סידר רח"ו בשער בפני עצמו, הוא השער הראשון של "עץ חיים" – "שער כתבי מורי". בעריכת שמואל ויטל את החיבור "עץ חיים", פירוש ספרא דצניעותא בא בשער מאמרי רשב"י, ירושלים תרנ"ח, דפים כב ע"א – לא ע"א.

הדינמיקה המלאה שמכוננת את הופעת הנבואה, וימחישו הלכה למעשה את התהליך שעובר הקול עד שהוא מגיע בחזרה לנביא:

ואי איצטריך עייל ההוא קלא לנוק' דפומא [ציטוט מהאדרא זוטא]:⁵⁰ הנה ברוחא דפומא דזעיר אנפין מתלבשי נביאי מהמני כדאיתא באדרא רבא⁵¹ והנה כאשר יגיע קולם באזניו יכנס לנקב הפה ומגלה סודו אל עבדיו הנביאים להרע או להטיב מההוא קלא כולא כי הכל תלוי בקול המגיע לאזנים שהרי נמשך לעינים ולחוטם ולפה.⁵²

עניין הקול הבא ב"אדרא זוטא" מדבר מפורשות על קול התפילה העולה לאוזניו של זעיר אנפין (להלן: ז"א). לפי איכות התפילה, הקול יכול לעבור לעיניים, לחוטם או לפה של ז"א. התגובה תצא לפועל בעזרת שאר האברים, רחמים יגיעו לידי ביטוי בדמעות שבעיניים, התקמה באפו, והדיבור והעברת המידע תצא מפיו. הרעיון כי הפה של ז"א מוציא לפועל קול נבואי לא מוזכר ב"אדרא זוטא", ולכן הצטרך האר"י להשלים את הרעיון ממובאה הנמצאת ב"אדרא רבא", שבה נאמר כי הנביא הוא שמתלבש ברוח הפה של ז"א. את היחסים ההדדיים בין הנביא לאלוהות תפס האר"י כמושתתים על קול התפילה, בשונה ממקובלים נבואיים שבחרו בטכניקות אינומיות כמו צירופי אותיות והגיית שמות.⁵³ אפשר לראות כי האר"י מדגיש בדבריו את הדינמיקה בין הקול שעולה מעלה ובין הקול היורד בחזרה. לפי תוכן הדברים, אף על פי שהקול האנושי עובר שינוי כאשר הוא הופך לסוד ה' לנביאו, עדיין הכול תלוי בטיבו של הקול הראשון שמפיק האדם: "ומגלה סודו אל עבדיו הנביאים להרע או להטיב מההוא קלא כולא כי הכל תלוי בקול המגיע לאזנים". בפירוש לספרא דצניעותא אנו מוצאים ניסוח ראשוני של תפיסת הנבואה של האר"י, והדרוש ב"שער רוח הקודש", אינו אלא הרחבה ופיתוח מפורט של רעיון זה. עם זאת, אין תשובה מספקת לשאלה מדוע ב"שער רוח הקודש" חסרה התמונה המתארת את קליטת הקול במערכת החושים של ז"א. יוצא אפוא שבדרוש המאוחר ב"שער רוח הקודש" מצויים המונחים המרכזיים ששימשו את האר"י בפירושו לספרא דצניעותא, כגון הקול, הלבוש, הפה והאוזן. אין להתעלם מהאפשרות כי האר"י כבר ניסח באופן ראשיתי את התפיסה הנבואית שלו בפירושו לספרא דצניעותא, ששם

⁵⁰ אדרא זוטא, זוהר ח"ג, דף רצ"ד ע"ב.

⁵¹ זוהר ח"ג, דף קמ"א ע"א: "תקונא שביעאה – דלא תליין שערא על פומא, ופומא אתפני מכל סטרוי, ויתבין שערין בתקונא סחור סחור ליה. 'קום רבי יהודה', קום רבי יהודה פתח ואמר: בגזירת עירין פתגמא. כמה אלף רבבן מתנשן (ס"א מתישבן) ומתקיימן בהאי פומא ותליין מניה, וכלהון אקרונן 'פה', הה"ד וברוח פיו כל צבאם'. ומההוא רוחא דנפיק מפומא מתלבשן כל אינון דלבר; תליין מהאי פומא ומהאי פומא. (ס"א רוחא) כד אתפשט האי רוחא מתלבשן ביה כמה נביאי מהימנא".

⁵² פירוש לספרא דצניעותא, שער כתבי מורי, דף קו טו"ב.

⁵³ ראו על כך: Moshe Idel, "On Talismanic Language in Jewish Mysticism", *Diogenes*, 43.170 (1995), pp. 34-35; אידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 20), עמ' 170-178, 185-186. השוו גם לרמ"ק, פירס רימונים, ירושלים תש"ס, שער כ"ז, פרק ב, דפים תלג ע"א, ע"ג.

העיסוק ממוקד בהליך הפנים־אלוהי, ולאחר מכן, בשלב מאוחר בחייו, הרחיב ושכלל את שיטתו והוסיף לה פרטים ופרטי פרטים הנוגעים במושגי ההבל והדיבור ורוח הקודש. מכיוון שהדיון ב"שער רוח הקודש" התמקד בפן האנושי של קבלת הנבואה והתגלויות תת־נבואיות שמקורן כלל אינו במערכת האלוהית, ייתכן שגם בניחות של הנבואה ורוח הקודש בחר לא להרחיב על המעמד התאוסופי של אותו הקול המתגלה מלמעלה.

לסיכום, תפיסת רוח הקודש והנבואה הלוריאנית הדגישה את המבנים הצורניים המשותפים לאל ולאדם; הקול האנושי נתפס כהרחבה של הקול האלוהי וההבל האנושי עומד ביחס דומה להבל האלוהי. הזיקה שבין האדם לאל לא מובנת במונחי רציפות אונטולוגית, אלא דווקא מדגישה את פעולת קול התורה או התפילה המדהדים ממרחקים.⁵⁴ התלבשותה של רוח הקודש מתוארת בדרוש הלוריאני כ"התלבשות" או כ"חיבור" באקסטנציות הדקות ביותר באדם, כגון הדיבור והנשימה, ואין שום רמז לכך שהיא מתערבבת ביסודותיו הנפשיים־המנטליים וכל שכן הגופניים. לפי שיטה זו, ההתנסות ברוח הקודש מתרכזת בחושי הדיבור והשמע, אשר בכוחם לפעול ולהוציא את דברי הרזים העליונים המגיעים מהקול האלוהי. תורת הנבואה ורוח הקודש מבית מדרשו של האר"י מציעה הסבר מקורי למנגנון האנושי המתווך את ההשראה האלוהית. בשונה מהנבואה האקסטטית אשר תלויה במצבי התפשטות מן הגוף ועליית הנשמה, קבלת האר"י מציעה לתאר את קבלת רוח הקודש כמצב פסיבי, כנגזרת של הריטואל הלימודי או הליטורגי. מקובלים אחרים הדגישו את הישויות הרוחניות המקשרות את העולם האלוהי והארצי כמו הנשמה או המחשבה, מה שאפשר להם לתאר התנסויות מיסטיות חזקות יותר של איחוד או דבקות, ולעומת זאת בקבלת האר"י הדגש שב במידה מסוימת להבנה הקלסית של הנבואה והתת־נבואה, אם כי במודליות מורכבת ביותר. במילים אחרות, תורת הנבואה ורוח הקודש שפותחה לעיל אינה מתפרשת באמצעות קטגוריות מיסטיות של אינטגרציה סובטנטיבית בתוך האדם או התפרצות או איחוד אקסטטי. התלבשות רוח הקודש לפי תפיסה זו היא חלק מקשת רחבה של התגלויות, שבה קבלת רוח הקודש עומדת בתווך בין נבואה להתגלות תת־נבואית על גווניה. הקול, הדיבור וההבל האנושיים, שבהם מתמוזג היסוד האלוהי, הופכים לישויות מטפיזיות המתקיימות מחוץ לאדם, אלו מתווכות את ההתגלות להכרה האנושית. לפי שיטות אחרות, השגת רוח הקודש נחשבה הערך העליון ביותר של החיים הדתיים, ונתפסה כעצמות הטהורה של האל, היכולה להתלבש באופן מלא בגופו של המיסטיקן או לכל הפחות ביסוד הנשמתי באדם, ובכך לגרום לאפקט עמוק ורחב, אף יותר ממסירת

⁵⁴ Jonathan Garb, "Powers of Language in Kabbalah: Comparative Reflections", in: *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, ed. Sergio La Porta and David Shulman, Leiden & Boston, 2007, pp. 233-241. וראו: יהונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ד, עמ' 113-142.

ההתגלות בלבד. בשונה מכך, קבלת רוח הקודש לפי האר"י לא כוללת יסודות של דבקות אונטולוגית או התפשטות הנשמה מהגוף, וכמו כן הפרט אינו מושפע באופן אונטולוגי מקבלת ההתגלות ברוח הקודש. עניין זה מתחבר באופן מובהק להעדר הכמעט מוחלט של דיונים בדבקות מיסטית בקבלה שנמסרה מהאר"י.⁵⁵ האידיאל הדתי המוכר בקבלה של הפיכה לכלי קיבול לנוכחות האלוהית – המזוהה עם תהליך של הזדככות והתקדשות האדם והפיכתו לקדוש – מגלמת סוג אחר של שלמות מיסטית-קבלית, כפי שפותחה אצל הרמ"ק ותלמידיו ונעדרת בקבלת האר"י. אפשר להצביע – כפי שכבר עשה משה אידל – על מספר דיונים יוצאים מהכלל בקורפוס הלוריאני,⁵⁶ המשקפים בכל זאת את האידיאל של הדבקות, ואידל סבר שאולי הם משקפים השפעה נקודתית של הרמ"ק. ייתכן כי מקורות אלו שיידונו להלן מציינים למעשה שלב ביניים בין שיטת האר"י כפי שהיא מובאת ב"שער רוח הקודש" ובין תורת הדבקות ורוח הקודש בספר "שערי קדושה".⁵⁷ כך בדיון מעניין ב"שער המצוות" בספר "עץ חיים" כותב ויטל:

ענין עסק התורה בעצמו. כבר כתבתי בשער רוח הקדש כי עיקר כוונת האדם בהיותו עוסק בתורה הוא שיכוין לקשר את נפשו ולייחדה ולדבקה עם שורשה למעלה ע"י עסק התורה ויכוין כי ע"י כן נשלם אילן ואדם העליון ונתקן, כי כל תכלית בריאת האדם ותכלית עסקו בתורה אינו אלא כדי לתקן ולהשלים אילן ואדם העליון בהיות נפשותיהם נתקנות ונחזרות ליכלל שם בו, וזה יועיל מאוד להשגת רוח הקדש ע"י עסק התורה בזאת הכונה.⁵⁸

⁵⁵ ראו אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 34, שעומד על השוליות היחסית של אידיאל הדבקות בקבלת האר"י ביחס לקבלה הספרדית הקלסית וביחס לקבלת הרמ"ק ולוויטל בספר שערי קדושה. אידל כותב: "קבלת האר"י אינה מציינת את הדבקות כיסוד מיסטי מרכזי. הצנעת מקומה של הדבקות (אם כי אין מדובר בדחייתה מכל וכל) כאידיאל מרכזי מהווה נסיגה אפילו מהתפיסה היחודית של ספר הזוהר שהשפעתו על האר"י היתה עצומה". וראו עוד שם, עמ' 183, 322.

⁵⁶ ראו: Moshe Idel, "The Tsadik and His Soul's Sparks: From Kabbalah to Hasidism", *Jewish Quarterly Review* 103.2 (2013), pp. 199-200; וראו: משה אידל, "פסקה מ'ספר השמות האלוהיים" של פסאודו-דיוניסיוס וגלגוליה בספרות העברית", עלי ספר 26-27 (תשע"ז), עמ' 252.

⁵⁷ "שילוב תפיסת התיקון וחיבור הדבקות כאידאל דתי מופיע בהשפעת הרמ"ק אצל האר"י". ראו אידל, החסידות, עמ' 103, ציטוט מדבריו הובא לעיל הערה 24; יוסף דן, על הקדושה: דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 353 והערה 79: "שערי קדושה לר' חיים ויטל, שמבחינות רבות איננו אלא עוד סיכום אחד שהעלה רח"ו על הכתב על פי משנתו של רבו האר"י, הוא חיבור מיוחד ויצא דופן, המציג בפני האדם דרך להתקדשות עליונה, דברים שאינם נמצאים במאות הדפים הגדושים של החיבורים העיוניים של ר' חיים ויטל. עצם המבנה המיוחד של ספרות זו כולל תביעה מרחיקת לכת להישג דתי אישי, שאיננה עולה תמיד בקנה אחד עם המסגרת האידיאלית שמתוכה ינק מחבר הספר את מושגיו וניסוחיו". וראו גם Garb, *Shamanic*

Trance (above, p. 28), p. 51

⁵⁸ שער המצוות, כ"י ירושלים, אוסף פרטי (מתכ"י 71911), המאה הט"ז, כתיבת ידו של ר' חיים ויטל, חלק ב, שער ב, דף קפט ע"א.

בדיון זה מצויה התייחסות ברורה להתקשרות המיסטית הכוללת דבקות עם שורש הנשמה למעלה המובילה גם להשגת רוח הקודש. מודל זה שונה ממה שראינו ב"שער רוח הקודש", וכפי שנראה להלן הוא דומה לדיונים בספר "שערי קדושה". כפי שמעיר ויטל, מקור הדברים בדיון המצוי ב"שער רוח הקודש", ששם גם מובאת השמועה בשמו של האר"י:

גם בענין עסק התורה, היה אומר לי מורי ז"ל שעיקר כוונת האדם בעסקו בתורה לשימשך עליו השגה וקדושה עליונה, תלוי בענין זה שכל כוונתו תהיה לקשר את נפשו ולחברה עם שרשה העליון ע"י התורה, ותהיה כוונתו בזה כדי שעל ידי כן תושלם תיקון האדם העליון, כי זהו תכלית כונתו ית' בבריאתו את בני האדם ותכלית ציווי אותם שיעסקו בתורה.⁵⁹

בניסוח זה אומנם לא מוזכרת רוח הקודש ולא הדבקות, אבל מוצגת התובנה כי עיקר עסק התורה הוא "שימשך עליו השגה וקדושה עליונה", באמצעות קישור וחיבור של הנפש עם שורשה העליון. יש כאן שילוב בין אידיאל תאורגי של תיקון האדם העליון עם משיכת הקדושה על האדם באמצעות התקשרות בשורשה העליון והשלמת התיקון למטה. העובדה שתורה זו נמסרת בשמו של האר"י מעוררת תמיהה אם אכן מדובר בהשפעה של הרמ"ק בהקשר זה, או שמא האר"י החזיק אף הוא בתורה מעין זו בהשפעת הקבלה הספרדית. לא מן הנמנע הוא שוויטל שמע תורות שונות, תורה אחת המדגישה את קבלת ההתגלות אך ללא היסוד של הדבקות ומשיכת הקדושה לתוך האדם, ותורה אחרת בסגנון קבלי ספרדי קלסי יותר. דוגמה נוספת לחדירת אידיאלים מיסטיים אל תוך הקורפוס הלוריאני נמצאת ברשימות היחודים ב"שער רוח הקודש",⁶⁰ אשר שם מביא ויטל כוונה מיסטית שעניינה הכוונת אברי הגוף לשמש "מדור וכסא" להשריית האצילות האלוהית:

⁵⁹ שער רוח הקודש, דף רכה ע"ב.

⁶⁰ על פרקטיקת הייחודים בקבלת האר"י ראו: Gershom Scholem, *Kabbalah*, New York & Scarborough 1974, pp. 76, 179; ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 59, 80–82; Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah", in: *Jewish Spirituality, Vol. II: From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, ed. Arthur Green, New York 1987, pp. 64-98; Menachem Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah*, PhD Dissertation, Hebrew University: Jerusalem 2003, pp. 114-197; Fine, *Physician of the Soul* (above, n. 2), p. 259-299; Jossef Hillel Chajes, *Between Worlds: (תשס"ג), עמ' 142–121*; אסף תמרי, שיח הגוף בקבלת האר"י, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון: באר שבע תשע"ו, עמ' 240 (הע' 1044), 252–264.

ראוי לאדם תמיד לכוין ולהעריך את עצמו כאלו⁶¹ הוא מדור וכסא אל האצילות הקדוש [...] ובפרט בזמן שהאדם מתפלל הוא יותר ראוי ומוכרח שיכוין בכך וע"י כן יוכל לשיענוהו מן השמים ותקובל תפלתו לפי שיוכל ע"י כונה זו לקשר כל העולמות על ידי שתשרה ותחול עליו קדושה עליונה. וזהו מה שיכוין יחשוב האדם להכין ראשו שיהיה כסא אל שם ההוי"ה בניקוד קמ"ץ כולה ומוח חכמה שבו בהוי"ה בניקוד צירי וזרועו הימין בהוי"ה בניקוד סגול וזרועו השמאלי בהוי"ה בניקוד שב"א [...] [ממשיך לפרט ביחס לגוף, ירך ימין, ירך שמאל, יסוד הברית, עטרת הברית] ויכוין כי און שלו הוי"ת דס"ג [...] וע"י כוונה זו אולי יזכה לשמוע איזו קדושה מלמעלה בתפלתו ויכוין בחוטם שלו אל הוי"ת ס"ג [...] ואולי יזכה להריח ריח קדוש ובפה שלו יכוין להוי"ת ס"ג ולכ"ב אותיות היוצאות מן חמש מוצאות הפה ואולי יזכה למה שכתב דוד המלך הע"ה רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני בעת תפלתו [...] [ממשיך בבחינת העיניים] וכן אם מהלך בשוק יכוין ששני רגליו הם נצח והוד וכשמסתכל בעיניו באיזו ענין יכוין כי שתי עיניו הם חכמה ובינה וכן על דרך זה יכוין בכל פרטיו ויכוין עצמו כאלו הוא כסא אל הקדושה עליונה וזהו סוד בכל דרכיך דעהו ואין ספק כי אם יתמיד האדם לנהוג עצמו בכוונות אלו שיהיה כאחד מן המלאכים המשרתים ברקיע וישיג לדעת כל אשר ירצה ובפרט אם לא יפסיק ויחשוב בכל רגע ורגע ולא יפריד המחשבה והכל תלוי כפי עוצם כוונתו והתדבקותו למעלה ואל יליז זה מנגד עיניך.⁶²

כוונה זו מגלמת מודל אחר של קבלת רוח הקודש, השונה באופן מהותי ממה שנלמד בדרושי הנבואה ורוח הקודש הפותחים את החיבור. הפרקטיקה מדגישה ערכים של הקבלה הקלסית, ובין היתר את ההתדבקות בעליונים באמצעות הכוונה, והפיכה ל"כיסא" לשכינה ולקדושה העליונה, ומתוך כך קבלת הרוח האלוהית והתמזגות עם הספירות.⁶³ הביטוי ש"תחול עליו קדושה עליונה" מקורו עוד במיסטיקה של יהודה הלוי בספר הכוזרי הדן בהפיכת השלם למעון לשכינה, תורה שהתפתחה גם בקרב מקובלי

⁶¹ על השימוש במונח "כאלו" לתיאור מעין עליות במחשבה או בדמיון ראו: ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 79–80; Garb, ; pp. 52-53; Idel, *Ascensions on High* (above, n. 28), pp. 52-53; Garb, ; pp. 51-61; Michael Fishbane, *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle 1994, p. 109; Elliot R. Wolfson, "Weeping, Death, and Spiritual Ascentit?" (above, n. 28), pp. 231-233

⁶² שער רוח הקודש, דף רכו ע"ב.

⁶³ על כוונה זו ראו את הדיונים הבאים: Kallus, *The Theurgy of Prayer* (above, n. 60), p.199; Fine, "Yihudim" (above, n. 60), p. 283; Shaul Magid, *From Metaphysics to Midrash*, Indiana 2008, pp. 215–217; Garb, *Shamanic Trance* (above, p. 28), pp. 53-54; שיח הגוף (לעיל, הע' 60), עמ' 298–300; דיון על התקבלות טקסט זה אצל מקובלי המזרח ראו: Pinchas Giller, *Shalom Shar'abi and the Kabbalists of Beit El*, Oxford 2008, pp. 43-45

המאה הי"ג ובעיקר הרמב"ן.⁶⁴ ואומנם כוונה זו בולטת לעין בין מספר כוונות שרח"ו מביאן תחת הכותרת: "אלו היחודים אשר יכוין בהם האדם תמיד".⁶⁵ בהמשך באות כוונות אחדות שמטרתן "לזכך הנפש ולהאיר בה ולהוסיף בה כח והארה להתקשר למעלה בקדושה עליונה [...] ומה טוב ומה נעים אם יהיו נגד עיניך כל היום כולו".⁶⁶ העיקרון הכללי של כוונות אלו הוא המשכה ומיזוג של האצילות האלוהית עם הגוף על ידי הכוונה בצירופי שמות האל בניקודם השונה.⁶⁷ כפי שרח"ו עצמו כותב, רשאי המקובל להפעיל כוונות אלה בדרכו ובזמנו בנוסף לכוונות התפילה או במקביל להן.⁶⁸ דיון זה משקף אידיאל של דבקות מיסטית והפיכה לכיסא או למרכבה לאלוהות, כאשר מטרתו של החסיד השלם היא "שתשרה ותחול עליו קדושה עליונה" המתמזגת בגופו ממש "כפי עוצם כוונתו והתדבקותו למעלה". שלושת הדיונים הללו משקפים כאמור מסורת אלטרנטיבית המקשרת דבקות, כוונה וקבלת השראה ורוח הקודש, העומדת בניגוד לדיון ב"שער רוח הקודש". מקורות אלו דומים מבחינה פנומנולוגית לתורה שפיתח חיים ויטל בספר "שערי קדושה" וייתכן שאף שימשו לו מקור. כפי שנראה בסעיפים הבאים, על יסודות מעין אלו צמחה שיטתו הנבואית של ויטל ב"שערי קדושה", שלדעתנו הן בבחינת אלטרנטיבה לתורתו הנבואית של האר"י.

שערי קדושה: התלבשות ברוח הקודש כחלק מאידיאל של התקדשות ודבקות מיסטית
השאיפה להתלבשות ברוח הקודש עומדת במרכזו של ספר "שערי קדושה" המכוון להשגת תכלית ברורה: הוראת השגתה היזומה והפעילה של רוח הקודש. השגת רוח הקודש, משיכתה מהאלוהות לאדם, נדונה כחלק מתורת השתלמות, הכוללת תהליך של תיקון המידות, לימוד תורה וקיום המצוות, המביאים את האדם לזיכוך הגוף ולאינטגרציה הדרגתית של הנשמה בשורשיה בעולם האצילות. אינטגרציה זו מובילה למשיכת האלוהות כרוח הקודש לתוככי האדם. יש לשים לב כי רוח הקודש מזוהה

64 Adam Afterman, "And They Shall Be One Flesh": On the Language of Mystical Union in Judaism, Leiden & Boston 2016, pp. 91-99; Diana Lobel, "A Dwelling Place for the Shekhinah", *Jewish Quarterly Review* 90 (1999), pp. 103-125

65 שער רוח הקודש, דף רכו ע"ב.

66 שם, דף רכו ע"א, ומשם ואילך עד דף רכח.

67 ראו: גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, מאנגלית: סדריק כהן סקלי, תל אביב 2016, עמ' 290-293. נדמה כי לכוונות הללו כיוון שלום באומרו כי "הם מייצגים יישום של תיאוריית המדיטציה של אבולעפיה במסגרת הקבלה החדשה של צפת" (שם, עמ' 292). השוו עם: Fine, "Yihudim" (above, n. 60), p. 83

68 יש הבדל פנומנולוגי בין סוגי הכוונות שהזכרנו, ובין הכוונות המצויות ב"שער התפילה", ששם ענייני ברור העולמות והמשכת המוחין הנגרמת מזיווגי זעיר ונוקבא תופסים מקום מרכזי. ראו על כך: אורי ספראי, "הכוונות היומיומיות של האר"י ואורח החיים שהן מעצבות", דעת 77 (תשע"ד), עמ' 173-181.

ב"שערי קדושה" עם השפע האלוהי הנובע מהמבוע הרם ביותר במערכת האלוהית. בשונה מתורת הקול וההבל הלוריאנית שפגשנו לעיל, רוח הקודש ב"שערי קדושה" אינה תוצר שמקורו באדם – אשר נקלט באלוהות וחוזר לאדם – אלא היא היא השפע האלוהי העליון ביותר. מכאן שהמגע עם רוח הקודש הוא מגע עם האלוהות, ומגע זה משתלב עם אידיאל הדבקות המפותח בחיבור זה. ב"שערי קדושה" מושם דגש רב על השגת דבקות,⁶⁹ ומתוך כך – על הנכחת האלוהות בתוך האדם באמצעות רוח הקודש.⁷⁰ ויטל בספר "שערי קדושה" כורך את הדבקות המיסטית בקבלת רוח הקודש, המשלימה את תהליך המזיגה של האלוהי באנושי. מושג רוח הקודש מקבל מטען מיסטי מובהק – הן בהבנה של הרוח כמהות אלוהית הנמשכת מהמקורות העליונים ביותר באלוהות, והן בהבנה שמהות זו מתלבשת באדם ממש, בגופו ובנפשו, וממזגת את האדם עם האלוהות. מפועל של מיזוג סובסטנטיבי עם האלוהות, יכולות להתרחש בתוך האדם התגלויות בספקטרום רחב. רוח הקודש היא המהות האלוהית הטהורה והעליונה ביותר, ותהליך התלבשותה באדם משנה את טבעו ואינו הופך אותו לנביא או לאדם הזוכה להתגלות בלבד, אלא לאדם קדוש, לאדם אלוהי. נמצא כי משיכת רוח הקודש באדם משרתת קודם כול את האידיאל של הפיכה למרכבה לאלוהות, אידיאל הנעדר מדרושי הפתיחה ב"שער רוח הקודש", אך עם זאת באים לידי ביטוי במספר דיונים לוריאניים "יוצאים מן הכלל" שנדונו לעיל.

העמדת הספר על חלקיו השונים מלמדת כי שני פנים יש להשראת רוח הקודש ב"שערי קדושה", הצד השייך להשתלמות האנושית מחד גיסא, והצד השייך להשראה מגבוה מאידך גיסא. כבר בהקדמת החיבור רח"ו פותח ומציג את הדבקות והשגת רוח הקודש כאידיאל מיסטי של החיים הדתיים:

ראיתי בני עלייה, והם מועטים, משתוקקים לעלות, והסולם נתעלם מעיניהם, ויתבוננו בספרים הקדמונים, לחפש ולמצוא אורחות חיים, את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו, להעלות נפשם אל שרשה העליון, ולדבקה בו יתברך, כי הוא השלימות הנצחי כענין הנביאים, שכל ימיהם נדבקו בקונם, ובאמצעות הדביקות שהוא שרתה עליהם רוח הקודש, להורותם איזה הדרך ישכון אור, להאיר עיניהם ברזי תורה כמו שהתפלל דוד המלך ע"ה, "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", ולהדריךכם בדרך ישרה [...] וכל היום וכל הלילה תמיד לא יחשו, להלל את בוראם בעסק תורה, ובשירי דוד המלך ע"ה,

⁶⁹ מרכזי פכטר, "תפיסת הדביקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 115–119; אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 183; אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה" (לעיל, הע' 28).

⁷⁰ ראו: ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75–80.

המשמחים את הלב, עד אשר תדבק מחשבתם בכח וחשק נמרץ באורות העליונים. והתמידו בכך כל ימיהם, עד אשר עלו למדרגת רוח הקודש, ויתנבאו ולא יספו.⁷¹

הופעת רוח הקודש והנבואה באה בשיאה של דרך מיסטית שתכליתה מיזוג האלוהי באנושי. בשונה מהדרוש ב"שער רוח הקודש", עקרון היסוד של קבלת רוח הקודש הוא דבקות הנשמה בשורשה העליון ומשיכת השפע האלוהי לתוך האדם. כלומר בראש ובראשונה מוצגת שאיפה להשגת דבקות מלאה עם העצמות האלוהית, ורק על ידי כך מתאפשרת ירידת רוח הקודש.⁷² המאפיין הבולט בשיטה שמציג רח"ו ב"שערי קדושה" – אשר מתנה ומקדים את שלב ההתעלות וקבלת רוח הקודש בפועל – הוא ההתקדשות וזיכוך הגוף. יש להבחין בין שני תהליכים המוצגים בספר "שערי קדושה": (א) תהליך של אינטגרציה הדרגתית של האדם באמצעות הנפש או הנשמה, שהוא תוצר של חיי מוסר, תיקון המידות, עשיית מצוות ולימוד תורה; זהו תהליך הדרגתי המושתת על המערכת הנומית המביא לזיכוך איטי של הגוף, ואינטגרציה הולכת וגוברת של הנשמה באלוהות. (ב) התהליך השני, התלוי במימושו של התהליך הראשון, כולל פעולות של התעלות והדבקות המחשבה בשורש הנשמה העליון, שנעשית באמצעות טכניקות ופרקטיקות של התבודדות וייחודים. תהליך זה נועד להדביק את המחשבה לזמן קצוב באורות האלוהות על מנת למשוך באופן יזום את השפע האלוהי – הוא רוח הקודש – לספירות ולאדם. כמו כן נועד תהליך זה לגשר באופן זמני ואינטנסיבי על הפער שנשאר פעור בין האדם לאלוהות על אף תהליך המיזוג ארוך הטווח. במילים אחרות, מכיוון שתהליך השלמות המושתת על עיצוב היסודות המהותיים לאדם בתנאים הנוכחיים של גלות ושכחה אינו יכול להביא לאינטגרציה מלאה ושלמה עם האלוהות, נדרשות טכניקות מיוחדות ומכריעות המיועדות להדביק את המחשבה בשורש הנשמה, ולהוריד ולמשוך באופן ממשי את שפע רוח הקודש לכושרי ההכרה האנושיים הנטועים בגוף. התהליך שאליו מכוונת ההדרכה הדתית והמוסרית של חיבור "שערי קדושה" הוא של הפיכת כל תרי"ג האברים למרכבה הנושאת את השפע האלוהי והמכילה אותו. טענות מעין אלו מוצגות בעיקרן בחלק הראשון של החיבור, שבו רח"ו מתאר את היחס ההדוק בין עשיית המצוות ותיקון המידות, ובין זיכוך יסודותיו הנפשיים והגופניים של האדם ההופכים את השלם למרכבה לאלוהות:

ולכן צריך האדם לחפש בכל כחו לקיים כל תרי"ג מצות, וכאשר יקיים איזה מצות עשה יכוין להסיר מהאבר הפרטי של נפשו המתיחס אל המצוה ההיא זוהמת הקליפה ההיא ואזי תחול עליו אבר המצוה הקדושה ההיא אחר הסתלק הזוהמא, בסוד ותהי

⁷¹ שערי קדושה, הקדמת המחבר, עמ' א. וראו את דיונו של ורבלובסקי על פסקה זו, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75.

⁷² אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה" (לעיל, הע' 28); Afterman, "The Rise of the Holy Spirit" (above, n. 3), pp. 236-238

עונותם על עצמותם, כי כשזה קם זה נופל. וכמו כן כאשר תבוא לידו איזו עבירה, ימנע מלעשותה ויכוין שעל ידי כן יסלק הזוהמא אשר בגיד הפרטי של הנפש המתיחס לאותה עבירה ואז יוכל להמשך שפע הרוחני הנמשך דרך הצנור הרוחני, ועל ידי כן נעשית נפשו כסא ומרכבה אל קדושתו יתברך וזהו סוד האבות הן הן המרכבה.⁷³

בהמשך, הוסיף רח"ו וכתב:

נמצא כי בהיות מדות הרעות קבועות באדם נמנע הוא מלקיים התורה והמצות, וגם אם יקיימם יהיה שלא לשם שמים ובטורח גדול, ועליו נאמר (משלי יא, כב) נזם זהב באף חזיר וגו', כי עוד טומאתו בו מלובש תוך הקליפות [...] וכאשר יתגבר על יצרו וילחם בו ויסיר מעליו מדותיו הרעות על ידי טורח ויקיים התורה והמצות יקרא צדיק גמור ירא שמים גבור הכובש את יצרו וכאשר יתנהג ויורגל יותר בזה עד אשר יוסרו מעליו כל מדות הרעות לגמרי ולא תתאוה להם נפשו כלל ויקנה המדות הטובות בקנין בטבע ולא יצטרך לחוסם עם היצר הרע כי גופו ונפשו היסודית מנוקים מכל סיג החומר כמו שנאמר במשה (שמות ג, ה) של נעליך מעל רגליך כנזכר בספר התקונים (תיקון ל"א ותיקון מ"ח), אז יתלבשו בו ארבע אותיות ההוי"ה ויהיה כסא קדוש למרכבתו יתברך וזה האיש נקרא אוהב את המקום מאהבה ונקרא חסיד גמור השלם בכל מיני השלימות.⁷⁴

נמצא כי ב"שערי קדושה" מתוארות דינמיקות אחדות של השתלמות: הראשונה והיסודית יותר עניינה הגוף והנפש העוברים תהליך הדרגתי וממושך של עיצוב וזיכוך, המובילים להטמעת השם המפורש ולחשיפתו, והנוכחות האלוהית בתוך האדם. עוד לפני קבלת רוח הקודש, אשר מתוארת במפורט בחלק ג', מוצג כאן תהליך מתמשך של זיכוך ואינטגרציה מיסטית עם השם המפורש המוביל להתקדשות. ויטל מניח תשתית אנתרופולוגית שלפיה הקיום של נשמת האדם הוא אלוהי מעיקרו וחצוב מד' אותיות השם המפורש, ומכאן תהליכי זיכוך הנשמה מגלים את היסודות האלוהיים הללו באופן שלם ופעיל על כל חלקי האדם. באמצעות תיקון המידות וקיום תרי"ג מצוות, מסלק האדם ומסיר את המחיצה בין האלוהות ובין נפשו וגופו. בדרך מיסטית זו המובן של "קדושה" מתקשר בתהליך ההתמזגות של האלוהות בגוף האנושי, ובהפיכת האדם למעון לשכינה וחשיפת הנוכחות של האלוהות באדם באמצעות השם המפורש.⁷⁵ יש לשים לב שמושג רוח הקודש לא מצוי כאן, אף שכבר בשלב זה האדם הופך לקדוש

⁷³ שערי קדושה, ח"א, עמ' י-יא.

⁷⁴ שם, עמ' טו.

⁷⁵ על המאפיינים המשותפים בין המיסטיקה של ויטל לזו של דריוידאש, ועל השימוש הדומה בדימויי המרכבה והכיסא ראו: Fishbane, "A Chariot for the Shekhinah" (above, n. 20), pp. 398-418; אפטרמן, "המיסטיקה של השם המפורש" (לעיל, הע' 20), עמ' 343-348; אפטרמן, "תורת הדבקות בספר שערי קדושה" (לעיל, הע' 28).

ואלוהי. תיאור ההתמזגות או החשיפה של השם המפורש באדם אינו שיא הדרך המיסטית, שכן תהליך נוסף המשלים את הראשון נועד למשוך על האדם את רוח הקודש; זהו תהליך ההתעלות והדבקות המתואר במפורט בחלק השלישי של החיבור. תהליך זה כולל את דבקות המחשבה בשורש הנשמה העליון, ומשיכת הכוח האלוהי לתוך האדם.

שערי קדושה: דבקות המחשבה בשורש הנשמה ומשיכת רוח הקודש

בחלקו השלישי של ספר "שערי קדושה" (שערים ג-ח), מפרט ויטל תהליך שלם של קבלת רוח הקודש.⁷⁶ אם החלקים הראשונים של הספר עסקו בתהליכי השלמות ובדמות האנושית הראויה והמוכנה להשגת רוח הקודש, בחלק השלישי נדון כיצד נמשכת הרוח על השלם. כדי להבין את המפנה המרכזי שחל בקבלת רוח הקודש ב"שערי קדושה" ביחס ל"שער רוח הקודש", יש לבחון את מושגי המפתח שבהם משתמש רח"ו כדי להסביר את התופעה. ראינו לעיל בדרושים הלוריאניים, כי רוח הקודש מוסברת במונחים הזוהריים שמקורם בספר יצירה של קול, הבל ודיבור. הקטגוריות הללו מסייעות לתפוס את מהותה של רוח הקודש כקול אלוהי או רוח אלוהית (שהיה בעבר אנושי), שעשויים להתלבש בתוצרי הדיבור האנושי, כלומר באקסטנציות החיצוניות לאדם. כפי שראינו לעיל, השגת רוח הקודש הוסברה בבית מדרשו של האר"י ללא יסוד של דבקות המחשבה או דבקות הנשמה, ואף ללא התלבשות הרוח בתוככי הגוף. זאת ועוד, הרוח שנמשכת מספירת מלכות, מנוקבא, היא במקורה תוצר של הבל אנושי, וחזרתה לאדם נעשית באמצעות התלבשות בהבל או בתוצרים אחרים של הפה האנושי. ב"שערי קדושה" נזקק ויטל למונחים כמו "שפע" ו"אור" כדי לתאר את מהותה של רוח הקודש, דבר שאינו תואם את מונחי המפתח ב"שער רוח הקודש".

⁷⁶ הרכבו הלא ברור של החלק הרביעי ב"שערי קדושה", אשר נדפס ונודע לו שם רק בדורות האחרונים, גורר תיחום של הדיון רק לשלושת החלקים הראשונים של הספר. החטיבה שהתפרסמה כחלק הרביעי ומצויה במספר כתבי יד, בנויה מאסופה אקלקטית העוסקת בתורות ובדרכים מעשיות לשם קבלת נבואה ורוח הקודש, שאותן אסף רח"ו מכתביהם של מקובלים ראשונים ואחרונים. הדיון המרכזי במושג רוח הקודש המשקף את פיתוחו הרעיוני של רח"ו מצוי בשלושת חלקיו הראשונים של הספר ובהם נתמקד. הניתוח הביקורתי-הטקסטואלי מחייב להתייחס לחלק הרביעי המודפס כחיבור נוסף בעל מאפיינים משל עצמו, ועצם הזיהוי שלו כחלק מחיבור "שערי קדושה" לא ברור דיו. אסופה זו מגלמת אנתולוגיה של תורות קבליות מהמאה השלוש עשרה העוסקות בדבקות, נבואה והתגלות, ושאלת ההשפעה שלהן על שיטתו של רח"ו בחלק השלישי מצריכה מחקר נפרד ומקיף, שאנו מקווים לעסוק בו בעתיד. לבעיית זיהויו של החלק האחרון בספר "שערי קדושה" ראו: מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 92–113; אבישי בראשר, "החלק הזה הרביעי לא בא להעתיקה ולא להדפסה": לבעיית זיהויו של החלק האחרון בספר שערי קדושה", עלי ספר כג (תשע"ג), עמ' 37–49; Magid, "Hayyim Vital's Shaarei Kedusha" (above, n.28), pp. 210-216

ב"שערי קדושה" הרוח היא שפע שנמשך מהמקור הגבוה ביותר במערכת האלוהית מעבר לספירות, ושפע זה נמשך לתוך מערכת הספירות ומשם לשורש הנשמה, ומשם נמשך לתוך האדם. השינוי מצביע על משיכה אקטיבית של השפע האלוהי, המאופיין במונחים של "אור" ו"שפע", באמצעות דבקות הנשמה בשורשה. מושגי האור והשפע הם מונחי מפתח המשמשים לתאר את העצמות הממשית של האלוהות שנמשכת מאורות הספירות, וככאלה הם גם המונחים המשמשים כדי לתאר את עצמות רוח הקודש. בחלק השלישי משרטט רח"ו את שלבי העלייה אל עבר שורש הנשמה העליון, ואת אופן המשיכה של האור / הרוח:

הנה נתבאר כי אור אחד הוא בצורת אדם מתפשט בכל ארבעה עולמות אצילות, בריאה, יצירה, עשיה, עד סוף ארבעה יסודות העולם השפל, והוא מתדבק באורות אדם העליון הנקרא עשר ספירות, והם מתלבשים בזה האור הנקרא אור מחצב הנשמות, וכל נשמות התחתונים כלולות שם, וברדתם בעולם הזה להתלבש בגופות מניחות שרשיהם דבוקות במקורם אשר משם חוצבו, וענפי השרשים ההם לבדם הם יורדים בדרך התפשטות לבד ומתלבשות בגופות בעולם הזה כדמיון ענפי האילן שהן דבוקות ומושורות בגוף האילן ממש וכופפות עצמן למטה, ונוגעות בקרקע עצמו בעודן נאחזות בגוף האילן [...] כי ממנו נוזל השפע אל הענף שירד ונתלבש בגוף [...] אבל ענין ההתפשטות הוא, כי יסיר כל מחשבותיו לגמרי, והכח המדמה שבו שהוא כח נמשך מהנפש החיה היסודית שבו יפסיקו מלדמות ולחשוב ולהרהר בשום ענין מעניני העולם הזה וכאלו יצאה נפשו ממנו, ואז יהפוך כח המדמה מחשבותיו לדמות ולצייר כאלו עולה בעולמות העליונים בשרשי נפשו אשר לו שם, מזה לזה, עד שהגיע ציור דמיונו במקור שלו העליון ויחקקו ציורי כל האורות במחשבתו כאלו מצויר ורואה אותם כפי דרך כחו המדמה לצייר בדעתו עניני העולם הזה אף על פי שאינו רואה אותם כנודע בחכמת הטבע. ואז יחשוב ויכוין לקבל אור מן העשר ספירות מאותה הנקודה אשר שורש נשמתו נאחזת שם. ויכוין להעלות גם את העשר ספירות זו לזו עד האין סוף וימשיך להם הארה משם עד למטה דרך ירידה עד סופן, וכאשר ירד האור על ידו אליהם הם שמחים בזה ומאירין מאותו האור שהמשיך אל שורש נשמתו הנאחזת בהם כפי החלק הראוי לה. ויכוין להוריד דרך ירידה ממדרגה למדרגה עד שיגיע האור והשפע שהוא אל נפשו השכלית שבגופו, ומשם תגיע עד נפש החיה וכח המדמה שבו, ושם יצטיירו הענינים ההם ציור גשמי בכוחו המדמה, ואז יבינם כאלו רואה אותן בעין ממש.⁷⁷

התשתית הקבלית שעליה נשען ויטל בדברים אלו, מציגה את נשמת האדם כנמתחת ברציפות אל תוככי ההוויה האלוהית. חלקה התחתון של הנשמה האנושית נטוע באדם וחלקה העליון, שורשו, דבוק באורות הספירות. בין זה לזה נמתח מעין צינור שבתוכו יכול לזרום או להימשך השפע האלוהי – שהוא רוח הקודש – לתוך האדם. האדם יכול

⁷⁷ שערי קדושה, ח"ג, עמ' קיב-קטו.

לפעול במרחב זה באמצעות כוחותיו המנטליים הנכללים בתוך "חושיו הפנימיים",⁷⁸ כגון המחשבה או הדמיון. באמצעות הדמיון עולה המחשבה למעלה בתוך מרחב הנשמה, ומגיעה עד לשורשה. טכניקת הדמיון בתהליך העלייה מאפשרת להשיג מספר הישגים קונקרטיים ולא רק רוחניים, בשונה מהתבוננות רגילה. הדמיון משכלל את המחשבה לפיגורציה ממשית או ל"דמות" מטפיזית, וממפה עבורה את מרחב העולמות האלוהיים ואת דרכי העלייה בהם. החיזיון הוויזואלי תופס מקום ניכר בשיטה זו, ובשונה מאד מההתנסות הווקלית בדרוש הלוריאני. כבר בשלבים המוקדמים של העלייה, ועוד לפני החיבור עם שורש הנשמה, הדמיון יכול לחקוק מראות שמימיים במסע המחשבה דרך מחצב הקליפות והמלאכים. הרפתקה דמיונית זו, כפי שמזהיר רח"ו, יכולה להסתיים בסכנה של ממש, והאדם יכול להימשך ולהידבק בקליפות או במלאכים רעים, אשר יכולים להטעותו בכל מיני סוגי ידע שקריים, ואף להביא אותו לכלל כפירה ומינוח. הדמיון לא רק אחראי על הוויזואליה של ההתנסות, אלא מאפשר את עצם הגישה לעולם העליון.⁷⁹ כמו לדמיון, גם למחשבה תפקיד מפתח. המחשבה מתוארת כאור שכלי קונקרטי, ויכולת הביצוע שלה הופכת את מסע העלייה והדבקות לממשיים: "ואותו הקו הנמשך תמיד בהיות האדם חושק לעלות אל שרשו, עולה אור מחשבתו הנקרא מושכל [...] זה השפע והאור הממשי הוא ענין הנקרא מחשבה והבן זה היטב כי לא דבר ריק הוא, שאם לא כן, בטלת כל עניני כונת התפילות והרהורי האדם הטובים והרעים".⁸⁰ משה אידל הראה כי רח"ו שאב מושגים אלו מחיבור קצר בשם "שער הכוונה", שאותו רח"ו העתיק בחטיבת הליקוטים המיוחסת לחלק הרביעי.⁸¹ בניתוח מאפייניו של חיבור זה פתח אידל דיון פנומנולוגי מעניין על היחס שבין סוג זה של עלייה דמיונית בזמן התפילה, ובין התנסויות אחרות – כדוגמת המודל הלוריאני שפגשנו בסעיף הקודם – שבהן הקול מהווה את הבסיס למפגש עם האלוהי.⁸² העלייה המדומיינת שמוצגת כתהליך אקטיבי, איננה מסתיימת בדבקות המחשבה עם השורש

⁷⁸ שערי קדושה, ח"ג, עמ' קטו. הרח"ו מחלק בין החושים הפנימיים לחיצוניים, ביטוי זה דומה ל"חושים גלויים" (תרגום אלחריזי) או ל"חושים הנראים" (תרגום אבן תיבון), מורה נבוכים, חלק ב, פרק מו. בערבית: "חואס אלט'אהרה". ראו: Harry Austryn Wolfson, "Maimonides: on the Internal Senses", *The Jewish Quarterly Review* 25.4 (1935), pp. 441-467. היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 10, 16.

⁷⁹ ראו Idel, *Ascensions on High* (above, n. 28), pp. 51-54; Ibid, *The Gate of Intention: R. Isaac ben Shmuel of Acre and Its Reception*, Los Angeles 2020, pp. 55-57. אורי ספראי, עבודה שבלב בקבלת המאה הששעשרה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון: באר שבע תשע"ו, עמ' 210-211.

⁸⁰ שערי קדושה, ח"ג, עמ' קיז.

⁸¹ שערי קדושה, ח"ד, עמ' קע-קעג. ראו על כך: Idel, *The Gate of Intention* (above, n. 79), pp. 103-105

⁸² Idel, *The Gate of Intention* (above, n. 79), p. 56

בלבד. הכוונה, שהיא פועל יוצא של המחשבה, אמורה להפעיל, למשוך ולנתב את מערכת השפע לספירות ולאדם, ובהמשך היא גם מושכת את רוח הקודש למטה עד הנפש "התחתונה" השוכנת בגוף, אשר שם פועלים כושרי ההכרה של האדם כולל הדמיון, המעבדים את השפע לתוצרים חווייתיים ולתוכני התגלות.⁸³ את ההתעלות המפורטת הזו מקדימים שני שלבים מרכזיים: (א) הזדככות והתקדשות, המבוססות על עשיית מצוות ותיקון המידות, אך גם הכנות ספציפיות לשלב ההתעלות ממש כגון התבודדות, טבילה, והחלפת בגדים;⁸⁴ (ב) שלב ההרהור והריכוז – "ענין ההתפשטות", שבו קודם סילוק המחשבה מכל התחושות וההרגשים החיצוניים והחומריים. "התפשטות" אין פירושה יציאת הנשמה מהגוף אלא התערטלות המחשבה מהעולם הזה, כך שהכוח המדמה, אשר ממשיך להיות פעיל, יכול להתפנות אל עבר המציאות העליונה.⁸⁵ ההתפשטות המתוארת כאן, ואופן העלייה הדמיונית באמצעות המחשבה, אינם מצויים ב"שער רוח הקודש".

הערות סיכום – רוח הקודש והשגת סודות התורה: בין האר"י לזוטר

אידיאל הדבקות והפיכת החסיד למרכבה לנוכחות האלוהית, נשלמים בפרקטיקה של עלייה ומשיכת רוח הקודש. בשתי השיטות שנדונו לעיל, ההתגלות הנגזרת מקבלת רוח הקודש מתווכת ככושרי ההכרה האנושיים, ההתגלות מתרחשת בקרב האדם והדינמיקה של קבלת רוח הקודש כוללת יסוד של מגע בין האדם לרוח. במקרה של "שערי קדושה" המגע עם האלוהות והתלבשות רוח הקודש מתוארים כאידיאל דתי של מצוות הדבקות, אידיאל שאיננו מפותח בדרושי הנבואה ב"שער רוח הקודש". הערך של רוח הקודש בתורת האר"י נבחן בעיקר על פי מידת תוצריה, שהם גילויי רזין עליונים, ולכן גם נמצא כי האלמנטים המעורבים בהתנסות הממשית הם ווקליים בעיקרם ולא מנטליים.⁸⁶ לתפיסת הרח"ו הדבקות היא שלב הכרחי בקבלת רוח הקודש שמשלים את תהליך הדבקות בתוך האדם. תהליך המיזוג עם הנוכחות האלוהית משמש מכשיר לערוצי התגלות שונים החושפים את סודות התורה, וכפי שהדבר כבר מתבאר בהקדמת "שערי קדושה": "ובאמצעות הדבקות הוא שרתה עליהם רוח הקודש, להורותם איזה הדרך ישכון אור, להאיר עיניהם ברזי תורה".⁸⁷ הדגש על קבלת ההתגלות משותף לזוטר ולאר"י ועניין גילוי הידע בא לאורך "שערי קדושה" ובא לידי ביטוי בעוד מקומות:

83 ראו: אידל, החסידות (לעיל, הע' 24), עמ' 190–191.

84 ראו: שערי קדושה, ח"ג, שער ח.

85 ראו: ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 70–78.

86 ורבלובסקי, ר' יוסף קארו (לעיל, הע' 3), עמ' 75; פכטר, "תפיסת הדבקות" (לעיל, הע' 20), עמ' 121–115.

87 שערי קדושה, הקדמה, עמ' א.

ואל זה נתכון רבי פנחס בן יאיר במה שאמר (במשנה סוף סוטה) פרישות מביאה לידי טהרה וכו' וקדושה לידי חסידות וחסידות לידי רוח הקדש, כי זו חסידות שלימה הבאה אחר הקדושה והיא המביאה לידי רוח הקדש כי נתדבק בו דבוק גמור וישג לגלוי רזי תורה ולהתנבא עתידות.⁸⁸

רח"ו שוב חוזר על הדברים בהמשך החיבור:

ואילו לא שרתה נבואה על משה רבינו עליו השלום והוריד תורה מן השמים המקיימת העולמות, כמו שכתוב (ירמיה לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת, היו העולמות נחרבים חס ושלום. ובדרכו נמשכו אחריו כל הנביאים להישיר את העם ולהאיר עיניהם בחכמת התורה ובסודותיה על ידי רוח הקדש המתלבש בהם.⁸⁹

תפיסת ההתעלות והדבקות של הרח"ו משרתת את משיכת השפע ליסודות ההכרתיים של האדם. השגת רוח הקודש כשלעצמה לא מובנת בלי השגת סודות התורה, וזוה ממשיך הרח"ו את דרכו של האר"י. המשמעות האופרטיבית של הנבואה ורוח הקודש היא גילוי סודות התורה, ואופי תוכנם של הסודות קובעים דה פקטו האם האדם זכה באופן שלם להשראה אלוהית. מכיוון שהאדם הוא האספקלריה להתגלות, על האדם להעמיד למבחן מתמיד את התכנים המתגלים כמו גם את מידת שלמותו וזכותו באותה העת. דברים אלו מנוסחים בצורה ברורה בסופו של החלק השלישי, אשר שם הרח"ו מתמצת את כל שלבי התהליך, וטוען כי גם לאחר שהאדם התבודד והתאמן להתעלות להידבק בשורשו, ואף ביצע את הייחודים שנדרשו ממנו כדי להמשיך את האורות מטה, חייב הוא לבצע בדיקה עצמית המוודאת את אמיתותה של ההשראה, שמא נמשכה למרות הכול מסטרא אחרא:

וכאשר תחול עליו צריך שיבחין אולי עדין איננו זך ונקי, והרוח הזה הוא סטרא אחרא, או על הפחות תערובות רע בטוב, ומעשה בן עזאי ובן זומא בעלותם לפרד"ס יוכיח, וזה יבחן על ידי מה שנגלה אליו, אם כל דבריו אמת או שקר ואמת מעורבין או אם דבריו בדברים בטלים של הבלי העולם הזה, או בדברים שאינן על פי התורה וכיוצא בזה, כי אז צריך לדחותו מעליו, וגם להתחזק יותר ויותר בעבודה עד יהיו כל דבריו נאמנים וביראת שמים.⁹⁰

מבחן ודאות זה דומה לדברים שהרח"ו מביא ב"שער רוח הקודש", ששם הוא מוסר בשמו של האר"י את האופן שבו צריך להיזהר ממגידי שקר: "והסימן שנתן לי מורי ז"ל הוא בראותינו אם הוא מאמת בכל דבריו או אם כל דבריו לשם שמים ולא יבטל אפי'

⁸⁸ שערי קדושה, ח"א, עמ' כא.

⁸⁹ שם, ח"ג, עמ' קח.

⁹⁰ שם, ח"ג, עמ' קכח.

אות א' וגם אם ידע לבאר רזי התורה וסודותיה זה ודאי נוכל להאמין בו וכפי דבריו נוכל לידע ולהכיר גודלו ומעלתו כפי ידיעתו".⁹¹ בניגוד לתפיסות מסוימות הרואות בהתלבשות רוח הקודש ערובה לשיפוט ללא טעות,⁹² לפנינו תפיסה השמה דגש חזק על ההפנמה ועל התיווך ההכרתי של האדם. חוסר הוודאות הכרונית מהארה שמקורה בקליפות או במלאכים רעים, מביאה את המקובל להיות ספקן לגבי כל רוח עֵוֶים בבחינת הציווי "nolite omni spiritui credere" (אל תאמינו לכל רוח).⁹³ ההתנסות ההכרתית-הדיסקורסיבית בתהליכי ירידת האורות האלוהיים מדגישה את המתח שקיים בין הצגתה של הופעת רוח הקודש כאידיאל שאפתני שבו האלוהי מתגלם באנושי, ובין הצגת תכלית רוח הקודש כמכשיר לגילויי רזין וחזיונות. די לראות כיצד הרח"ו דאג להשתמש בתשתית הפרשנית שהניח האר"י ב"שער רוח הקודש", כדי להציג את ההתנסות החושית של הדיבור והשמיעה כחלק מהופעת רוח הקודש והנבואה. נביא כאן את שני המקורות במקביל:

⁹¹ שער רוח הקודש, דף ב טו"א.

⁹² תפיסת הפרשנות של הרמב"ן מעלה את האפשרות כי החכמים מכוונים בפרשנות כתבי הקודש את משמעותה של ההתגלות. תפיסה מכוונת זו – המעניקה חיסיון מטעות לסנהדרין – מנומקת בהסבר כי רוח הקודש שוכנת על חכמי בית הדין הגדול ומכוונת אותם אל האמת. ראו על כך: הלברטל, על דרך האמת (לעיל, הע' 23), עמ' 73–76.

⁹³ אגרת יוחנן הראשונה, פרק ד: 1. השוו למגמות קרובות שהתקיימו באותה תקופה בכנסייה הקתולית: רפאל יהודה צבי ורבלובסקי, "על הדחייה המיסטית של הארות וגילויי-רוח: לבירור תורתו של יוחנן מן הצלב", עיון יד/טו (תשכ"ג–תשכ"ד), עמ' 205–212; Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007, pp. 1-10, 95-166; Josef Hillel Chajes, "Judgments Sweetened: Possession and Exorcism in Early Modern Jewish Culture", *Journal of Early Modern History* 1.2 (1997), pp. 124-169

שערי קדושה	שער רוח הקודש
<p>ולפעמים אור האור היורד יצטייר בכח המדמה כדמות מלאך הדובר בו ורואה אותו או שומע קולו וכיוצא בזה מאחד מחמשה חושים הידועים הנפשיים שבכח המדמה, ומשם יועתקו אל חיצוניותם בחמשה חושים אשר גם הם מנפש החיה כנודע, ואז יראה וישמע ויריח וידבר בחושי הגשמיים ממש. וכמו שכתוב (שמואל ב כג, ב) רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני, כי יתגשם ויצטייר האור ההוא בחושים הגשמיים.</p> <p style="text-align: right;">95</p>	<p>והנה סוד הנבואה ורוח הקדש ודאי שהוא קול שלוח מלמעלה לדבר עם הנביא ההוא או עם בעל רוח הקדש ההוא אבל אותו הקול העליון הרוחני אי אפשר הוא לבדו להתגשם וליכנס באזני הנביא ההוא אם לא ע"י שיתלבש תחלה באותו הקול הגשמי שיוצא מפי האדם ההוא בהיותו עתה עוסק בתורה או בתפלה [...]. וביאור הדברים כי הקול הראשון אשר כבר נעשה ממנו מלאכים ורוחין קדישין הם עצמם קול הנבואה וכאשר בא הקול ההוא אל האדם להגיד לו הנבואה ההיא בא ומתלבש בזה הקול הגשמי של עכשיו של האדם הזה שיוצא ממנו בעת ששורה עליו נבואה וזהו סוד רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני כי הרוח והמלה שהוא דיבור הראשון הנעשה כבר (!) ע"י עסק התורה והמצוה כנ"ל הוא השורה עתה עליו על לשוני ויצא ממש מתוך פיו קול ודיבור ומדבר ממש בפיו ואז האדם שומעו.</p> <p style="text-align: right;">94</p>

הקונקרטיזציה של ההתגלות באמצעות החושים מצויה בשני הטקסטים, אולם ב"שערי קדושה" נוספים על חושי הדיבור והשמיעה גם שלושת החושים האחרים – ראייה, ריח ומישוש – אשר אליהם מוחצן ומועתק האור / רוח הקודש, שירד אל כושרי ההכרה והחושים הפנימיים. דגם הדבקות וירידת רוח הקודש ב"שערי קדושה" לא מציע הסבר לגילויים שונים כגון גילוי אליהו או גילוי מלאך, וכפי שזה עולה מהאופן שבו מסוכמות מדרגות ההתגלות השונות לאורך החיבור.⁹⁶

94 שער רוח הקודש, דף ריו ע"א.

95 שערי קדושה, ח"ג, עמ' קטו.

96 ראו שערי קדושה, הקדמה, עמ' ב-ג: "ראיתי בני עלייה, והם מועטים, משתוקקים לעלות, והסולם נתעלם מעיניהם, ויתבוננו בספרים הקדמונים, לחפש ולמצוא אורחות חיים, את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, להעלות נפשם אל שרשה העליון, ולדבקה בו יתברך, כי הוא השלימות הנצחי כענין הנביאים, שכל ימיהם נדבקו בקונם, ובאמצעות הדבקות ההוא שרתה עליהם רוח הקודש, להורותם איזה הדרך ישכון אור, להאיר עיניהם ברזי תורה [...] והאמת (אותם פרושים), כי הם

הנה הדרך המובחר שבכולם הוא מה שכתבנו בשם תנא דבי אליהו זכור לטוב והיא הדרך שנהגו בה החסידים הפרושים הקדמונים [...] ועל ידי כן אפשר שיזכה לרוח הקודש באחד מאלו האופנים שנאמר: האחד הוא, שימשוך על נפשו אור עליון משורש נפשו העליונה, כנזכר לעיל בשער חמישי ותתגלה אליו, וזה הוא רוח הקודש גמור. השני הוא, שעל ידי עסקו בתורה או קיומו איזו מצוה אשר נתבאר בדברי רבותינו ז"ל (אבות ד, יא) כל העושה מצוה אחת קנה לו פרקליט אחד ונוצר ממנה מלאך ממש, אך בתנאי שיקמנה תמיד וברוב כונה כהלכתה ואז יתגלה אליו המלאך ההוא. וזהו ענין מה שנמצא כתוב בספרים ענין המלאכים הנקראים מגידים, אלא שאם לא תהיה המצוה כהלכתה יהיה המגיד ההוא מעורב טוב ברע אמת ושקר: השלישי הוא, שעל ידי חסידות כנזכר לעיל, יתגלה אליו אליהו זכור לטוב וכפי חסידותו תגדל גלוי אליו: הרביעי היא גדולה מכולם והוא כי יזכה לשיגלה אליו איזו נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים, אם מאותן שהם משורש נפשו, כנודע, או מזולתם אלא מפני שעשה איזו מצוה כתקונה כמוהו. והזוכה למעלה זו ישיג שיודיעוהו חכמות וסודות גנוזים שבתורה עד להפליא, וכל זה כפי מעשיו: החמישי והיא הגרועה מכולם כי יראה בחלומותיו עניני עתידות וחכמה קרובים אל רוח הקודש.⁹⁷

היסוד המארגן את כל צורות ההתגלות הוא המונח "רוח הקודש". הרח"ו מתכתב ביודעין עם תורות התגלות שנוסחו בבית מדרשו של האר"י, כגון גילוי מלאך או דבקות בנשמת הצדיק, ועליהן הוא מוסיף דרך נוספת של דבקות ומשיכת אורות. אפשר לומר כי בנוסף לשינויים במונחי היסוד שעומדים בין תורתו של רח"ו לתורת האר"י, אפשר גם להצביע על שינוי בסולם הערכים של מדרגות ההתגלות השונות. נדמה כי קיימת סתירה פנימית בתוך הטיפולוגיה של רח"ו; מצד אחד משיכת האורות על הנפש נמנית כדרגה ראשונה במעלה "וזה הוא רוח הקודש גמור", אך מצד שני נטען בהמשך כי גילוי נשמות הצדיקים "היא הגדולה מכולם" (!). אין לזהות בין דמות המלאך המתגלה אל האדם ובין ההתגלות של המלאך המגיד. לפי הצגת הדברים, בשעה שהאורות האלוהיים מתמזגים בכושרי ההכרה, יכול האדם להרגיש "כדמות מלאך הדובר בו ורואה אותו או שומע קולו וכיוצא בזה". קשה להניח כי המונח "דמות מלאך" המדובר כאן הוא "מלאך מגיד", שכן לפי הטיפולוגיה של רח"ו מדובר בסוג אחר ונחות של התגלות. ההתגלות הגבוהה ביותר היא בו בזמן התגלות של העצמות הגבוהה של האדם. היבט אלוהי זה הנמשך משורש נשמתו של השלם הוא המגלה את התכנים ואת הסודות העליונים בתוך

בקשו מדרגות גדולות, קרובות אל הנבואה, ועל כן נסתכנו קצתם, אכן, אנחנו, הלואי שזוכה אל רוח הקודש מועט, כענין גילוי אליהו ז"ל, אשר רבים זכו אליו, כמפורסם, וכענין גילוי נשמות הצדיקים, כנזכר הרבה פעמים בספר התיקונים. ולא עוד, כי גם בזמנינו זה ראיתי אנשים קדושים זכו לכל זה. ויש אשר נפשו עצמתו, בהזדככה במאוד מאוד, תתגלה לאדם ותנהיגה בכל דרכיו. וכל אלה, דרכים קרובים, יושגו אף בזמנינו זה אל הראויים אליהם.

שערי קדושה, ח"ג, עמ' קכד-קכו.

הווייתו של האדם.⁹⁸ אולי יש לנו רמז על כך בהקדמת החיבור, אשר שם רח"ו מצביע על צורת התגלות שבה "נפשו עצמתו בהזדככה במאוד מאוד תתגלה לאדם ותנהיגהו בכל דרכיו".⁹⁹ אפשר להסביר על פי שיטתו של רח"ו, כי בשעה שהאדם קולט את האורות האלוהיים בתיווך שורשו העליון,¹⁰⁰ מתלכדות נקודות המבט של חלקי השכל השונים לכדי חיזיון מרשים של האדם עם הדמות האלוהית של עצמו.¹⁰¹ רח"ו ראה בחזון זה את הדרגה העליונה של הניסיון המיסטי, אף יותר מגילוי אליהו. עמדה זו מעוררת פליאה לאור העובדה כי נקודת השיא בהתפתחותו הרוחנית של האר"י, נתפסה בעיני הרח"ו כאותה נקודה שבה זכה לגילוי אליהו – שכן רק אז השיג את כל חוכמתו.¹⁰² כלומר לפי הטיפולוגיה המאוחרת של ויטל, האר"י לא השיג את הדרגה הגבוהה ביותר, ואילו ספר "שערי קדושה" מדריך להשגתה של המדרגה הגבוהה ביותר. כמו כן, הפרקטיקה הנפוצה יותר בבית מדרשו של האר"י הייתה הניסיון להתקשר עם נשמות הצדיקים. אף על פי שהצד השווה לכל סוגי הגילויים הללו הוא אופיים הדיסקורסיבי, המפורט והמובחן, החזון הנפרץ אצל בעל רוח הקודש השלם לפי שיטתו של הרח"ו, נגזר מתוך חוויה בלתי אמצעית, של האלוהי המתמזג באנושי.

אדם אפטרמן

אוניברסיטת תל-אביב ומכון שלום הרטמן
afterman@tauex.tau.ac.il

חן מערבי

אוניברסיטת תל-אביב
chenmaaravi@mail.tau.ac.il

Afterman, "The Rise of the Holy Spirit" (above, n. 3), p. 237 ⁹⁸

שערי קדושה, הקדמה, עמ' ג. ⁹⁹

ראו שערי קדושה, ח"ג, עמ' צט. ¹⁰⁰

על התגלות העצמי אצל פלוטינוס ראו: Charles M. Stang, *Our Divine Double*, Cambridge MA 2016, pp. 220-222 ¹⁰¹

בכתבי רח"ו, ראו: שלום, פרקי יסוד (לעיל, הע' 10), עמ' 358-380, ובפרט עמ' 374 ובהערה 32;

מרוז, היבטים בתורת הנבואה (לעיל, הע' 3), עמ' 6, 20.

ר' חיים ויטל, קונטרס אלה תולדות יצחק, בתוך: מאיר בניהו, ספר תולדות האר"י (לעיל, הע' 2), ¹⁰²

עמ' 247-248: "והנה בתחילה היה קורא בזוהר והיה עמל בדיבור אחד כדי להבינו יפה ולא היה

שוקט ומתקרב דעתו עד שהיה מבינו על בוריו ומתכונתו. ולפעמים היה עמל וטורח בדיבור אחד

שבוע אחת עד שהיה מוציאו לאורה ולפעמים היו אומרים לו כי עדיין לא ירד לסוף דעתו [דהיינו,

של רשב"ן] והיה חוזר ועמל ומעיין יותר. ולפעמים היו אומרים לו שטעה בדבר פלוני והיה דואג

ומיצר עליה מאד ולפעמים היו אומרים לו דיפה כיוון וכי זו כוונת רשב"י ע"ה אבל מכל מקום

עדיין צריך למודעי להעמיק יותר באותו לשון כל זה היה בתחילה עד שזכה שנגלה אליהו אחר כך

וכיון שנגלה אליו אליהו זכור לטוב אז היה מבין ומשיג כל הדברים קטנים וגדולים וכל מיני

חכמות". השווה עם ההקדמה לספר עץ חיים, שער כתבי מורי, דף טז טו"ב – יז טו"א.

“שיעור” הבעש״ט על מעשה האומן והכלי, מקורותיו וגלגוליו

משה אידל

על התפתחותו הרוחנית של הבעש״ט

אין ספק כי הבעש״ט היה אישיות שהשפעתה על התרבות היהודית הייתה משמעותית ביותר. שאלת התפתחות מחשבתו של הבעש״ט היא בין השאלות המכריעות ביותר במאמצי החוקרים להבין את תהליכי ראשית החסידות. לפנינו חידה גדולה הנוגעת באפשרויות הגלומות בהתפתחות היהדות כדת המוקירה מאוד לימוד ובקיאות: כיצד הפך אדם שלא למד במסגרת משפחתו, או אצל אישיות ידועה, או בשיבה כלשהי, ואף לא כתב ספרים, לכדי מורם הבלתי מעורער של כמה אישים מלומדים ביותר כגון ר' יעקב יוסף מפולנאה או ר' דב בער פרידמן, המגיד ממזריטש, למי שנחשב למייסד תנועה דתית ביהדות שבזמנו הייתה דת שאישי האליטות שבה, שהשפיעו על התפתחותה, עברו מסלולי לימוד מפורכים, והיו צריכים להוכיח את בקיאותם בספרויות היהודיות הענפות כדי להבטיח את מעמדם.

ההסברים המסורתיים על לימודיו האינטנסיביים עם בנו של ר' אדם ועיון בספריו של אותו ר' אדם,¹ או זיקתו למורו הרוחני אחיה השילוני,² או התגלויות דומות למעמד הר סיני,³ אינם מספקים תשובה שעשויה להתקבל במחקר ביקורתי. למעשה אין אנו יודעים כיצד למד הבעש"ט, באיזו תקופה בחייו, באיזה מקום ומאילו מקורות, וכיצד נוצר השפע הרב של המסורות שהובאו בשמו, ושנשתמרו במהלך דורות אצל אישים שונים, שכמה מהם היו בעלי ידע רב ביותר ביהדות. עלייתו של הבעש"ט כמורה רוחני בעל השפעה לדורות היא אירוע מרתק בהקשר של האפשרויות שהיו קיימות ביהדות במזרח אירופה, שרוב רובה הייתה רבנית – פרט לקראים שחיו שם – וחלקים ממנה הפכו עם הזמן לנושא הדגל של האולטרה־אורתודוקסיה, כמה דורות אחר מותו. שאלה אחרת היא: האם התפתחה הגותו של הבעש"ט במהלך שנות פעילותו, דהיינו במהלך פחות משלושים שנה, או שמא הוא נשאר בעל מסר אחד יסודי שהוא הוא שהשפיע על מהלך הוראתו לתלמידיו? במילים אחרות, האם אפשר לשחזר את הביוגרפיה האינטלקטואלית של הבעש"ט או שמא אפשר לכתוב עליו דברים מנותקים לגמרי מנתונים היסטוריים, ותלושים מהמציאות היוס־יומית שבה הוא פעל?

לאחרונה כמה מחקרים של היסטוריונים תרמו לאימות של פרטים אחדים שב"שבחי הבעש"ט" ותמונה יותר מדויקת מתחילה לאיטה להצטייר.⁴ כמובן, מלאכת ההפרדה בין ההיסטורי ובין הדמיוני היא מלאכה קשה, ונכשלו בה לא מעט כותבים שקראו את הבעש"ט בצורה אנכרוניסטית. כך למשל אין להניח כי הבעש"ט – ולדעתי

* תודתי נתונה ליידי זאב הרוי, אסתר ויהודה ליבס שקראו נוסח ראשון של המאמר, על הערותיהם המחכימות.

¹ ראה: חנא שמרוק, ספרות יידיש בפולין: מחקרים ועיונים היסטוריים, ירושלים תשמ"א, בייחוד עמ' 139–119, והן ההתדיינות בינו ובין שלום; ראה: גרשם שלום, השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, ירושלים תשס"ט, עמ' 46–63; מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגם עזרן ידין, תל אביב תשס"א, עמ' 56, הע' 107; או: גדליה נגאל, מחקר מערב ומזרח, ירושלים תשס"א, עמ' 283–292.

² ראה: גדליה נגאל, "מורו ורבו של רבי ישראל בעל שם טוב", סיני עא (תשל"ב), עמ' 150–159; יונתן מאיר, "אחיה השילוני כרבו הרוחני של הבעש"ט", משלב: עלון ישיבת הקיבוץ הדתי ל (תשנ"ז), עמ' 33–49; נתנאל לדרברג, סוד הדעת: דמותו הרוחנית והנהגתו החברתית של רבי ישראל בעל שם טוב, ירושלים תשס"ז, עמ' 144–156.

³ שבחי הבעש"ט, מהד' אברהם רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב, עמ' 128–129 והע' 44.

⁴ ראה במיוחד את דיוניהם של משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, תרגום ד' לוביש, ירושלים תש"ס, עמ' 206–219; ישראל ברטל, "עלייתו של ר' אלעזר רוקח לארץ ישראל בשנת תקי"א", נדפס מחדש באוסף מאמריו: גלות בארץ: יישוב ארץ־ישראל בטרם ציונות: קובץ מחקרים ומסות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 23–40; אדם טלר, "מסורת סלוצק על ראשית דרכו של הבעש"ט", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל טו (תשנ"ט) (מחקרי חסידות, ערכו: עמנואל אטקס, דוד אסף ויוסף דן), עמ' 15–38.

גם המגיד ממזריטש – התכוונו להקים תנועה.⁵ בהמשך הדברים כאן אנסה לתרום פרטים אחדים להבנה של שאלות אלה, אגב עיון ראשוני ב"מעשה" שנזכר בין תלמידי תלמידיו כדור לאחר מותו, וגם כמה דורות אחר כך, שדומה כי מחקרי הבעש"ט הרווחים לאחרונה פסחו עליו לחלוטין.

במחקרים שונים הצעתי תיאור של הגות הבעש"ט המבוסס על הבחנה בין שלושה מודלים שונים נמצאים בהגותו במהלך השנים, וגם שיערתי את קיומו של סדר כרונולוגי מסוים להתפתחות זו.⁶ זוהי הצעה מתודולוגית לגמרי לא פשוטה מכיוון שאין לנו אינדיקציות רבות על סדר המסורות שתלמידיו מוסרים בשמו. שתי ההצעות הן עצמאיות במידה רבה, אך קיום המודלים הוא הצעה הרבה יותר ממשית, ועצם השימוש במודלים מתוך הצעות של מודלים נוספים, התקבל על דעת כמה חוקרים.⁷ במקביל, פרסמתי "דרשה" של הבעש"ט שעוסקת בבריאת העולם באותיות והמשך קיומו בכוח האותיות

⁵ ראה למשל את דעתו של מרטין בובר במבואו לספרו אור הגנוז: סיפורי חסידים, תל אביב תשל"ט, עמ' 21, המזכיר את כוונת הבעש"ט לצרף את המגיד למה שהוא מכנה "התנועה החסידית". כפי שכבר העירו כמה חוקרים, אין להניח מודעות למה שקרה אחר כך, אצל ראשוני המורים. ראה למשל: אלחנן ריינר, "עלייתו למנהיגות של המיסטיקן הכריזמטי: ר' ישראל בעל שם טוב וקובץ המסורות הקדום על התגלותו", אחריו: על מנהיגות ומנהיגים, עורכת חנה עמית, תל אביב תש"ס, עמ' 189–199. והשווה לדבריו: Elhanan Reiner, "The Figure of the Besht: History versus Legend," *Studia Judaica*, vol. III (1994), pp. 58-60 הע' 1), עמ' 337; Ariel Evan Mayse, *Speaking Infinities, God and Language in the Teaching*; 337; Arthur Green, *The Defender of Rabbi Dov Ber of Mezritsh*, Philadelphia 2020, pp. 25, 44; idem, *The Defender of the Faithful: Life and Thought of Rabbi Levi Yitshaq of Berdychiv*, Massachusetts 2022, p. 223 n. 1. וראה גם: בנימין בראון, "עלייתו של המגיד ממזריטש להנהגת התנועה החסידית (1760–1772)", ציון פז (תשפ"ב), עמ' 37–101.

⁶ ראה למשל: מ' אידל, "תפילה, אקסטוזה ומחשבות זרות בעולמו הדתי של הבעש"ט", בתוך: ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם: שי לעמנואל אטקס, ערכו דוד אסף ועדה רפפורט-אלברט, ירושלים תשס"ט, א: חסידים ובעלי מוסר, עמ' 57–120; idem, "Mystical Redemption and Messianism in R. Israel Ba'al Shem Tov's Teachings," *Kabbalah* 24 (2011), pp. 7–121; idem, "Adonay Sefatay Tifetah: Models of Understanding Prayer in Early Hasidism," *Kabbalah* 2 (2008), pp. 7-111. ראה גם: הנ"ל, "הבעש"ט כנביא וכמאגיקן טליסמאני", בתוך: מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית מוגשים ליואב אלשטיין, א, עורכים אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי, רמת גן 2006, עמ' 122–145.

⁷ ראה למשל: יהונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 142–165; רון וקס, בסוד היחוד: היחודים בהגותו הקבלית-חסידית של ר' חיים בן שלמה טירר מטשרנוביץ, לוס אנג'לס תשס"ו, עמ' 121–276; ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעה: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 249–392; Byron L. Sherwin, *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*, Lanham 2006, pp. 11-28. היו כותבים שדחו את הצעתי אך ללא כל נימוק ומשום כך אין טעם להזכירם.

הללו, וגרסתי כי "דרשה" זו שייכת לשלב מוקדם של הגותו.⁸ ה"דרשה" מבוססת על משל האומן שיוצר כלי, אך הוא נפרד ממנו לאחר סיום עבודתו, ואילו הכלי ממשיך להתקיים בלעדי האומן, בעוד שהעולם איננו יכול להתקיים בלעדי נוכחות אותיות התורה שניצבות בשמים, שהן מהוות את מה שמכונה "כח הפועל בנפעל". במהלך המחקר הנזכר ציינתי להשפעת ה"דרשה" על מחברים שמצטטים אותה בשם הבעש"ט אך גם על שלושה מקרים של העתקה מהדרשה ללא ציון שמו בספר "מגיד דבריו ליעקב".⁹

רצוני להמשיך לעיין כאן בתולדות גרסאות של משל האומן והכלי, כפי שמצויים בשלושה מקורות חסידיים מוקדמים שלא דנתי בהם קודם, ולתהות על המקורות ועל משמעות הגלגולים הללו עבור השאלה שהעליתי קודם לכן, דהיינו התפתחות הגותו של הבעש"ט מצד אחד, והאימננטיות בהגות החסידית מצד שני.¹⁰

"השיעור" ו"הדרשה"

מדובר בטקסט קצר מאוד שמוצג כ"שיעור", שמצוטט בשם הבעש"ט בשני מקורות, ובעיבוד שלו במקור שלישי מבלי לציין לשמו. הטקסט הראשון מצוי בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית,⁸ 5198 דף 38ב, = [א], הוא חלק ממצחף שיש בו לקט מסורות רבות מראשית החסידות, שזכה לכמה וכמה התייחסויות במחקר החסידות, אך ללא קשר לטקסט שיובא בהמשך.¹¹ לדעתי מדובר באוסף מסורות חסידיות ממחצית שנות השמונים של המאה ה"ח, שמצטט בחלקו הראשון טקסטים רבים מספר תולדות יעקב יוסף ומחוגו של המגיד ממזריטש.¹² גם המקור השני = [ב] הוא ילקוט מסורות ממורי החסידות הראשונים, הידוע בשם "כתבי קודש" ומיוחס לר' משולם פייבוש הלר

⁸ משה אידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים": עיונים בתורה מוקדמת של הבעש"ט וגלגוליה בחסידות", קבלה כ (תשס"ט), עמ' 219–286. דברי ה"דרשה" יובאו בהמשך לצורך הדיון, אך ללא ההערות הנלוות במאמרי.

⁹ ראה שם, עמ' 235–239.

¹⁰ ראה: רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 3–4, 32–33, 34–36, 213–214, 283–284; אידל, החסידות: בין אקסטזה למאניה (לעיל, הע' 1), עמ' 41–44, 195–197, 388–394, ולהלן בהערה 241.

¹¹ Chaim Elly Moseson, *From the Spoken Word to the Discourse of the Academy: Reading the Sources for the Teachings of the Besht* (Ph. D. Thesis, Boston University, 2017), pp. 307–311. וראה גם: שלמה צוקר, "כתבי יד מראשית הספרות החסידית", קרית ספר מט (תשל"ד), עמ' 223–235; זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים תש"ן, עמ' 106–107 הע' 12, 149–181, בייחוד עמ' 174–175; ושולם, השלב האחרון (לעיל, הע' 1), עמ' 135.

¹² גריס, ספרות ההנהגות, שם.

מזבאראד.¹³ המקור השלישי הוא ספר אור האמת = [ג], לקט חשוב של מקורות מראשית החסידות, שנדפס מאוחר יותר והמזכיר את שם הבעש"ט יותר מכל לקט אחר מחוג המגיד ממזריטש,¹⁴ אך אין הדבר כך במקרה דנן.

=	כתבי קודש, דף כו ע"א =	כ"י ירושלים, הספרייה
[ג]	[ב]	הלאומית, 5198 8 ⁰ , דף
		[א] = 338

<p>עושים רצונו של מקום ר"ל שעושים ומהפכין הרצון של המקום לטוב. כי ע"י התעוררת דלתתא מביאין היש באין ומהפכין של באין שהיינו כשיבא</p> <p>פעם שנית ביש יהיה ההיפך.²⁰</p> <p>ע"י מה יש התחברות לכלי ע"י אדם הענין הוא</p> <p>שהחומר הוא חומר פשוט אך הצורה הוא ע"י אדם</p>	<p>"ויעש בצלאל את הארון וגו"¹⁷, ובמדרש¹⁸ בשביל ששם צילו של הקדוש ברוך הוא בין שני הכרובים וכו'.</p> <p>מעש' מבע"ש ע"ה, שהי' אומר שיעור כדרכו, והי' אומר בזה הלשון, כי זה שכלי הוא מעפר ויש לו התחברות ע"י אדם, ואמר שהחומר הוא חומר פשוט, אך הצורה הוא ע"ד¹⁹</p>	<p>מעשה מהבעש"ט ז"ל שהי' אומר שיעור כדרכו והיו בזה הענין כי מה שכלי הוא מעפר ויש לו התחברות ע"י אדם, ע"י מה יש לו התחברות וכן בכל הכלים. ואמר,¹⁵ שהחומר הוא חומר פשוט אך הצורה הוא על ידו,¹⁶</p>
--	---	--

¹³ ראה מהד' ורשא תרמ"ד, דף כו ע"א.

¹⁴ ראה גריס, ספרות ההנהגות (לעיל, הע' 11), עמ' 157.

¹⁵ כנראה הכוונה למה שהבעש"ט אמר.

¹⁶ דהיינו על ידי האדם, כמו ב[ג]. כנראה הכוונה שהצורה שניתנת בידי האדם, שנובעת ממחשבתו, באה יותר מאוחר לקיום החומר הפשוט, המוכן לקבל צורה.

¹⁷ שמות לז, א.

¹⁸ תנחומא ויקהל, ז, עמ' 255. וראה: מנחם מ' כשר, תורה שלמה, כרך כג, ירושלים תשכ"ט, עמ' 44. אות [ב]. הצל משמעו כאן הנוכחות האלוהית בין הכרובים.

¹⁹ כנראה טעות וצ"ל ע"י, כמו בשני הנוסחים האחרים.

²⁰ זהו מעשה של מסגור של דברי הבעש"ט במסגרת הגותו של המגיד ממזריטש, כפי שהציון להפיכת היש לאין מלמד. מסגרת זו זרה לתוכן הדיון שבא לאחריה.

כי סוף המעשה במחשבה תחילה, ²¹	סוף מעשה במחשבה תחילה,	כי סוף המעשה במחשבה תחילה, ²¹
לכן הכלי תקבל מחכמתו, דהיינו חיותו של אדם תקבל בחיות הכלי, ויש בהכלי שכל נאצל מהאומן, ²⁴	לכן הכלי תקבל מחכמתו, דהיינו חיותו של אדם תקבל בחיות הכלי, ויש בהכלי שכל נאצל מהאומן, ²⁴	לכן יכול להכיר בהכלי
לכן יכול להכיר בעבודת הכלי	לכן יכול להכיר בהעבודא דהכלי	לכן יכול להכיר בהכלי
כל הנהגות של האומן האומן,	כל הנהגה וטוב של האומן,	כל הנהגות של אומן ²²
איך הוא ומה הוא כי זה ידוע כי כח הפעל ²³ בנפעל.	איך הוא ומה הוא כי ידוע שבהענף יש כח מהשורש וד"ל. ²⁵	איך הוא ומה הוא כי זה ידוע כי כח הפעל ²³ בנפעל.
והיה עומד לפניו כד נאה של שר,	והיה עומד לפניו כד נאה של שר,	והי' עומד לפניו כד נאה של שר
והי' אומר,	והי' אומר,	והי' אומר
נמצא בזה הכלי אני רואה האומן שלה	נמצא בכלי זה אני רואה שהאומן שלה	נמצא בזה הכלי אני רואה האומן שלה
היה בלי רגליים ונמצא התחברות של הכלי זה הוא	הוא איש בלא רגלים, ונמצא התחברות כלי זה	היה בלי רגליים ונמצא התחברות של הכלי זה הוא
מאצילות אלו	מכח אצילות ושכל,	מאצילות אלו
מכח שכלי ²⁷ של המאציל	מכח שכלי ²⁷ של המאציל	מכח שכלי ²⁷ של המאציל

Samuel Stern, "'The First in Thought is the Last in Action': the History of a Saying attributed to Aristotle," *Journal of Semitic Studies*, vol. 7,2 (1962), pp. 235-252

גלגוליו הרבים של הפתגם בקבלה ראה: Moshe Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Berlin & New York 2019, pp. 28-34, 77-102. ראה גם להלן ליד הע' 184.

כנראה משמעות המונח היא התנהגות. זאב הרוי הציע לראות בביטוי זה תוצאה של אי הבנה של מעתיק את הביטוי המקביל "שכל נאצל" שבשני הנוסחים האחרים. ייתכן כי מדובר בחיסרון בשל הדומות.

לפי המקבילה בדרשה צ"ל פועל.

ראה אצל ר' משולם פייבוש הלר מזבאראז', ספר יושר דברי אמת, כתיב קודש, דף כה ע"א, ונדפס גם: דב בער ממעזריטש, ליקוטים יקרים, ירושלים תשל"ד, דף קלא ע"ב.

כנראה ודי למבין.

צ"ל הכלי.

נראה כטעות סופר וצ"ל שכלו.

לאפוקי אם מוציאין ממנו שכלו אין לו שום התחברות והוא כבראשונה. וגמר השיעור	לאפוקי אם מוציאין השכל שלו מהכלי זה, אזי הכלי זה אין לו שום התחברות, ואחר השיעור לקח תלמיד אחד הכד בידו לעמוד אותו על ספסל ותיכף בעמידת הכלי נתפרד לפירורי' בראשונה.	לאפוקי אם מוציאין ²⁸ ממנו שכלו אין לו שום התחברות והוא כבראשונה. וגמר השיעור ואחר השיעור לקח התלמיד אחד הכלי בידו וחפץ לעמוד על ספסל בעמידת הכלי נתפרד לפירורין כראשונה.
לאפוקי אם מוציאין השכל מהכלי אז הכלי שוב אין לה התחברות.	לאפוקי אם מוציאין השכל שלו מהכלי זה, אזי הכלי זה אין לו שום התחברות, ואחר השיעור לקח תלמיד אחד הכד בידו לעמוד אותו על ספסל ותיכף בעמידת הכלי נתפרד לפירורי' בראשונה.	לאפוקי אם מוציאין ²⁸ ממנו שכלו אין לו שום התחברות והוא כבראשונה. וגמר השיעור ואחר השיעור לקח התלמיד אחד הכלי בידו וחפץ לעמוד על ספסל בעמידת הכלי נתפרד לפירורין כראשונה.

לצורך הדיון ההשוואתי בהמשך אביא כאן את הטקסט של ה"דרשה", שלדעתי היא נקודת המוצא של הדיונים בשלושת הנוסחים של ה"שיעור":

[ד] ונודע מה שאמר הבעל שם טוב זי"ע ועל כל ישראל, על פסוק "לעולם ה' דברך נצב בשמים"²⁹ כי הנה אומן בשר ודם העושה כלי דרך משל הצורך לוקח שברי חתיכות כסף ועושה מהם כלי אחת יפה ונאה עד מאוד הנה ודאי בעת עשיית הכלי הניח בה חכמתו ופעולת מעשה ידיו וכתחילה הפועל בנפעל להיות על ידו נעשה הכלי, אבל אחר גמר פעולתו ועשיית הכלי על תכונתה אין להאומן אשר עשה שום מחשבה ושום עשיה עוד עליה, והכלי עומדת תמיד על מעמדה³⁰ בלתי השגחת וראיית פני האומן, כי הוא עשה הכלי יש מיש משברי כסף כלי נאה ועל כן אחר גמר עשייתה אינה צריכה עוד להאומן כי עיקרה היה במציאות קודם שבאה ליד האומן. ולא כן באומנות אלהינו יתברך שמו לעולמי עולמים, כי הוא ברא כל העולמות יש מאין וקודם הבריאה לא היה במציאות כלל שום נברא ונמצא. גם אחר בריאתן חלילה אם יסתלק השגחת בוראן מהן אף על רגע כמימרא היו כל העולמות כמו שהיה קודם בריאתן והיו לאפס ואין

²⁸ על פי שני הנוסחים האחרים ולפי העניין צ"ל מוציאים.

²⁹ תהילים קיט, פט.

³⁰ ראה את השימוש בפועל "עמד" בהקשר לכלי בסוף שלושת נוסחי ה"שיעור".

ממש. ועיקר חיותן וקיומן הוא בכח הראשון שהניח בוראינו ברוך הוא וברוך שמו, כבריאתן והמה אותיות התורה אשר בהן ברא את עולמו כמאמר חז"ל הנוזכר דרך משל במאמר "יהי רקיע בתוך המים וגו'"³¹, הנה באותיות אלו נתהווה הרקיע ועד עתה האותיות האלו הם הם חיותן וקיומן של השמים ושמי השמים. ואלמלי יצויר העדר שפע חיות האותיות משמים ברגע אחת תיכף ומיד יוחזרו לכמו שהיה לאין ואפס ממש והיו כלא היה, וכמו כן בכל העולמות שלמעלה ושלמטה. וזה שאמר הכתוב "לעולם ה' דברך נצב בשמים". כלומר דברך אשר דברת כבריאת השמים להיות אמר ויהי עד הנה הוא נצב ועומד בשמים להיות על ידו קיום השמים. עד כאן דברי פי חכם חן.³²

ההשוואה בין שלושת הנוסחים מלמדת על קרבה רבה מאוד בין [א] ובין [ב], ואילו [ג] הוא בלי ספק נוסח מקוצר של החומרים שנמצאים בשני הנוסחים האחרים. בנוסח [ג] נעלם שם הבעש"ט, וגם המסגרת של המעשה, דהיינו ה"שיעור", טושטשה במידה רבה אך לא נעלמה לגמרי, כפי שהזכרת התלמיד מלמדת. המשותף לשלושת הנוסחים הוא ריכוז הדיון במעשה האומן האנושי והכלי מצד אחד, והמסקנה שנובעת מן היחס הזה לגבי היכולת להכיר את האומן מתוך מעשה אומנותו מצד שני. שני האפיונים הללו אינם נמצאים בדרשה הארוכה שהבאתי לעיל, שמרוכות סביב פעולותיו של האל בעולם, ואילו משל האומן איננו מתייחס לאומן ולאובייקט מסוים. לא פחות חשובה היא העובדה כי הבעש"ט מתואר כאן כמלמד שיעור "כדרכו" ובמובן מסוים הוא גם הופך לחלק ממה שמסופר. המעבר אל הבעש"ט עצמו כחלק מההתרחשות, שמכונה "מעשה מהבעש"ט", הוא בבחינת שינוי דרמטי לעומת התוכן של [ד], שהוא איננו קשור בפרטיו בצורה אישית לבעש"ט כפועל, גם אם הוא מתואר כמחבר הדרשה. בשל נוכחות נוסח [א] בכ"י ירושלים, אין לאחר את הופעת "המעשה" לראשית שנות השמונים של המאה הי"ח. לדעתי לפנינו עדות על מעין שבח מוקדם על ידיעותיו של הבעש"ט ועל יכולותיו המיוחדות. כמובן, מבחינת ההשפעה שנתאר בהמשך, אין חשיבות רבה אם שיעור כזה אכן התקיים אם לאו.³³

אף שנוסח [ג] הוא מקוצר בעליל לעומת שני הנוסחים הקרובים אליו, יש בו יסוד המקרב אותו ל-[ד] בצורה מיוחדת: ב-[ג] כמו ב-[ד] הכלי מתואר בלשון נקבה,³⁴ והבלטתי את הציונים הללו ב-[ד]. לדעתי הדבר מלמד כי [ג] משקף נוסח קרוב ל-[ד]

31 בראשית א, ו.

32 חיים בן שלמה טירר מטשרנוביץ, ספר באר מים חיים, ורשא תרנ"ה, דף ג טור ג. הטקסט נדפס שוב בליווי ניתוח מפורט במאמרי "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8). הסימון ד איננו מבטא הנחה כי זהו טקסט מאוחר; לדעתי, הדרשה נכתבה לפני ה"שיעור". ההדגשות מידי, מ"א. אציין כאן כי דמותו של הבעש"ט כמורה המצויד בארגז כלים, שמלמד כל תלמיד לפי מידת הבנתו, איננה מתקיימת כאן. ראה להלן בהע' 257.

33 ראה גם בהמשך ליד הע' 143.

כפי שגם [א] עושה זאת אך בצורה אחרת, בכיטוי המשותף "כח הפועל בנפעל". יש להניח כי אם השיעור משקף מעשה היסטורי, מה שאני מפקפק בו מאוד, זהו דימוי של הבעש"ט שיש לו תלמידים, דהיינו תיאור מאוחר. מעניינת במיוחד היא האמירה ב-[א] כי נושא "כח הפועל בנפעל" הוא עניין "ידוע".³⁵

נוכל לסכם את ההבדלים בין הנוסחים השונים כמקרה של מה שאריאל אבן מעשה קרא בשם *synoptic orality*³⁶ בהקשר לשינויים בין מסורות דומות בחסידות. ככל הנראה נוסח [א], או מקבילה מוקדמת שלו, היה ידוע לפחות אצל מחבר חסידי אחד, ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנו, כפי שנראה לקמן בסעיף 6. אציין כי אף שבשלושת הנוסחים של השיעור לא נזכר שום מעשה שהבעש"ט עשה פרט למבטו על הכד, העובדה כי הכד מתפורר לאחר השיעור מניחה כי העדר הרגליים של קדר הכד שהבעש"ט הבחין בו, אפשר לו לגרום להעדר היציבות ולבסוף להתפוררות הכד, כיוון שהבעש"ט, כך סביר להניח, הוציא קודם לכן, לפי מה שתלמידיו דמיינו, את חיות הכד מתוכו. לנושא של הוצאת החיות בהקשר לבעש"ט נחזור בהמשך בסעיף 5.

ב"שיעור" מדובר בעוד סיפור של התפארות הבעש"ט ביכולותיו המיוחדות, שדוגמתו נמצאת בספר "שבחי הבעש"ט" ובקבצים חסידיים אחרים. המעשה הקרוב ביותר למה שנמצא ב"שיעור" מצוי בספר "שבחי הבעש"ט", ושם אנו קוראים:

הרב דק"ק פולנאי היה לו קמיע מהרב רבי נפתלי³⁷ והראה אותו הקמיע לבעש"ט. והכיר בה הבעש"ט שנכתבה בעודו במקוה ובתענית. ואמר "אכתוב קמיע כזה לאחר אכילה בשעה שאני יושב על המטה".³⁸

לפנינו טענה דומה ביותר, שהבעש"ט מסוגל להתבונן במוצר מסוים ולהבין ממנו את מצבו של מי שיצר אותו ברגע עשייתו. ההנחה המסבירה את התהליך, שלא מצאה ביטוי ברור בשבחי הבעש"ט, היא כי כוח הפועל ממשיך להימצא בנפעל, כפי שאנו למדים מה"שיעור". התשתית התאורטית מוסברת יפה ואנסה לפרט עתה את ההנחות שהסבר

35 ראה להלן ליד הע' 137.

36 Ariel Evan Mayse, *Speaking Infinities: God and Language in the Teaching of Rabbi Dov Ber of Mezritsh*, Philadelphia 2020, p. 245

37 הכוונה לר' נפתלי הכהן כ"ץ מפוזנא הידוע. עליו ראה: אבריאל ברלבב, המות בעולמו של המקובל ר' נפתלי הכהן כ"ץ (עבודת מ"א, האוניברסיטה העברית), ירושלים תש"ן; יהודה ליבס, "קיום לדמותו של ר' נפתלי כ"ץ מפרנקפורט, ויחסו לשבתאות", בתוך: רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר, כךך א, ירושלים תשנ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יב [תשנ"ח]), עמ' 293–305.

38 רובינשטיין, שבחי הבעש"ט (לעיל, הע' 3), עמ' 253. יש כאן התפארות מסוימת, כשהבעש"ט גורס כי מה שר' נפתלי כ"ץ כתב במקוה, דהיינו בשיא מצב הטהרה, הוא יכול לעשות ביושבו על המיטה, דהיינו במצב פחות טהור מזה שבמקוה.

זה מבוסס עליהן. לצורך כך יש לפנות לביטוי שנמצא רק בנוסח [א]: "כח הפועל בנפעל". ביטוי זה מצוי גם ב[ד] בהקשר לפעולת הבריאה של האל:

הנה אומן בשר ודם העושה כלי דרך משל הצורך לוקח שברי חתיכות כסף ועושה מהם כלי אחת יפה ונאה עד מאוד הנה ודאי בעת עשיית הכלי הניח בה חכמתו ופעולת מעשה ידיו וכח הפועל בנפעל להיות על ידו נעשה הכלי.

הופעה משותפת זו של הפתגם, שהיה נדיר מאוד לפני החסידות, עם המונח חוכמה, מלמדת על ראשוניותו של נוסח [א] ועל יחסו הקרוב יותר ל[ד] בהשוואה לנוסחים [ב] ר[ג].³⁹

תיאור האומן בדרשה כצורך אומנם שונה מזה של קדר ב"שיעור", והשינוי נודע להכין את הרקע להתפוררות הכד לפי הסיפה של ה"שיעור". הביטוי "כח הפועל בנפעל" משמעו נוכחות מסוימת של היוצר בתוככי הדבר שנוצר, בין אם מדובר בתכנונו של הכלי בצורה מסוימת, ובין אם הכוונה לתפיסה יותר אונטולוגית, המתייחסת להעברה של משהו חשוב מאישיותו של היוצר אל היצור. מדברי ה"שיעור" האפשרות השנייה סבירה הרבה יותר, כיוון שנוכחות הכוח בכד היא שמבטיחה את לכידות הכלי, שנוצר מעפר, או במילים אחרות: הכוח נתפס כמאחד את חלקי העפר. יש לשים לב לשינוי חשוב בין [א] ל[ב] ול[ג]; בשני הנוסחים האחרונים הוחלף "כח הפועל בנפעל", במונחים מאציל, אצילות ונאצל, ולדעתי הדבר מעיד על איחור הנוסחים הללו. גם הדימוי בעל האופי האורגני של השורש והענף בשני הנוסחים איננו נמצא בדרשה וב[א]. מצד שני ייתכן כי המונחים בעלי האופי הנארופלטוני משקפים תפיסה אונטולוגית, שהועברה מהפעילות האלוהית לפעילות האנושית, כפי שנראה עוד בהמשך. יושם לב כי ב"שיעור" ובשבחי הבעש"ט נמצאת ההנחה כי רגע הממשק בין היוצר ליצור הוא שקובע משהו בטיב היצור ולא רק זהות היוצר באופן כללי, ומכאן האפשרות להבין בצורה מדויקת יותר את אופי היצור או הנפעל, אך גם את מצב היוצר ברגע המסוים של יצירתו.

זאת ועוד אחרת: ב"דרשה" יש הנחה כי במקרה של האומן האנושי יש ניתוק בינו ובין הכלי שהוא מעשה ידיו, שאיננו תלוי עוד באומן, ולעומת זאת נראה כי בנוסחי ה"שיעור" ניתוק זה איננו סופי ואפילו שנים רבות אחר כך יש אפשרות לשחזר את מצבו של האומן ברגע יצירתו, וככל הנראה גם להשתמש בידע זה הלכה למעשה.

3. ההתחברות, הכוח המחבר והשכל

בלשונו של הבעש"ט, כוח מסוים שבקדר הוא שמבטיח את "התחברות" החלקים. ביטוי זה משותף לשלושת הנוסחים של ה"שיעור" אך הוא נעדר בדרשה, ששם ממלאות

³⁹ על כך ראה בסעיף 4.

האותיות את התפקיד של הכוח המלכד. לדברי ה"שיעור", הצורה היא שמקנה את הלכידות של העפר כחומר פשוט.⁴⁰ זוהי תפיסה קרובה לאריסטוטליות, שהייתה ידועה מאוד בימי הביניים, אולם למונח "צורה" מצרף הבעש"ט את המונחים "שכל" ו"חיות" כמעין מונחים נרדפים. החיות ככוח מחבר מצויה בדרשה פעמיים בהקשר לאותיות שהאל ברא באמצעותן את העולם, אך לעומת זאת התיבה שכל, שנמצאת רק בשלושת הנוסחים, איננה מצויה שם. נראה כי השכל כאן איננו תכונה המצויה בנפש האדם בלבד אלא כוח שאפשר להעבירו מחוץ לגופו של אדם אל ישות אחרת והוא גורם ל"התחברות" של חלקים שמהם מורכבת ישות זו, וגם אפשר למשוך אותו ממנה, כפי שאנו למדים מהשימוש בפועל "מוציאים", ונדון בכך בהמשך. תפיסה זו מקבילה למשמעות מונח שחוזר כמה פעמים בראשית החסידות, "כח המחבר" שמשמעותו לא תמיד נהירה.⁴¹ יש להניח כי משהו מכוחותיו של היוצר ברגע מסוים עובר אל היצור ומחיה אותו, כפי שהדבר קורה בכמה מתפיסות הגולם בימי הביניים, גם שם בהקשר למונח חיות.⁴² כיוון שהתואר נאצל או אצילות בא בהקשר לשכל, לפנינו תפיסה נאר אפלטונית, הרואה את השכל הן כהיפוסטזה עליונה והן כהשתתפות במה שקורה מתחתיה, נוסח "יסודות התאולוגיה" של פרוקלוס ו"ספר הסיבות" הערבי, בתרגומיו השונים ללטינית ולעברית.⁴³

הביטוי "כח המחבר" מצוי אצל ר' יעקב יוסף, בדיון שלדעתי עשוי להנהיר גם הקשרים אחרים אצל הבעש"ט:⁴⁴

הנה האותיות הם רק כלי ולבוש, וצריך להמשיך⁴⁵ בתוכו של האותיות בעת שמדבר בהם רוחניות הספירות עם אור אין סוף המחיה אותן, ובו כח המחבר יחד האותיות,

⁴⁰ אינני יודע אם הכוונה לחומר ההיולי.

⁴¹ נראה כי המקור הוא אצל הרמ"ק, ספר פרדס רימונים, קארעץ תק"מ, שער כה פרק ה, ששם המשמעות היא כוח שמאפשר את הזיווג בין זכר ונקבה בעולם העליון: "כח המחבר הכחות". השווה גם לדבריו בפירוש הרמ"ק לספר יצירה (ספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו: עם פירוש אור יקר מהגאון [...] רבי משה קורדואירו [...]), ירושלים תשמ"ט, פרק ראשון: "כי התחתון שואל לעליון כח לעשותו בשתוף הענף עם השורש".

⁴² משה אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, תרגם עזן מאיר לוי, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, עמ' 175, 178, 182, 196, 210, 211, 311, 320. ראה גם להלן ליד הע' 172.

⁴³ ראה להלן בהערות 64 ו-227.

⁴⁴ כוונתי לדרך התקשרות האותיות באיגרת עליית הנשמה של הבעש"ט, נושא שנידון בהרחבה בחיבורי: המיתוס הלשוני: צירופי האותיות והאדרתן בחסידות (בכתובים), פרק ה'.

⁴⁵ השווה בהמשך ליד הע' 129.

כגון ברוך שיש בו שמות הו"י ע"ב ק"ל גי' ברוך,⁴⁶ הנה האותיות ברוך הוא הכלי, ושמות גי' ק"ל הוא רוחניות הספירות, ובו אור א"ס המחיה אותו.⁴⁷

בדומה נאמר באותו הקשר שם: "והנה האותיות עצמן הם כלים כמו לבוש וגוף אל הנשמה שבתוכו, והנשמה שבתוך האותיות הוא כח המחבר, והוא אור צח ומצוחצח אשר לא הורשנו להתבונן בו כלל ועיקר".⁴⁸ כאן תופסת הנשמה את מקום השכל או החוכמה שבשיעור. ייתכן כי מדובר כאן בהשפעת תפיסתו של פרוקלוס ביסודות התאולוגיה שלו, שם הפועל *synektikon* מתאר את פעולת הטוב שמחזיק יחד את כל הדברים.⁴⁹

ראיית השכל ככוח מחבר מצויה אצל תלמיד המגיד ממזריטש, ר' זאב וולף מז'יטומיר:

כי הוא יתברך למעלה מכל השמות, כי שא עיניך וראה, אפילו אם אנו קורין ומכנין באחת משמותיו וכינוי הקדושים, הוא רק אצלו בדרך שאלה, כי מי הנותן שכל כח המחבר צירופי האותיות, לקרותו בשמות והכנויים, לדעת שאלו האותיות בהצטרפותם מורה היות שם, להשיגו יתברך, כי הוא יתברך הנותן זה השכל, לחבר ולצרף אלו האותיות, לעשות מהם שמות, ונמצא זה השכל וכח המחבר, טמיר ונעלם⁵⁰ למעלה מן השם שמכנה אותו יתברך, ולכן אין מחשבה תפיסא בו כלל, אפילו עם השמות.⁵¹

ברור כי הזיקה בין השכל ובין הכוח המחבר נוגעת בכוח נשגב, "טמיר ונעלם", שאיננו החוכמה שהאדם מקבל בלבד. במקום אחר כותב ר' זאב וולף מז'יטומיר:

שנאה אומר ונאה מתפלל, וחכמתו עומדת לו להשיג כל זה, ידע נאמנה הכל מאת ה' היתה זאת, כי הוא הנותן לו שכל וכח המחבר, לעשות צירופים בתורה ותפלה,

⁴⁶ ברוך = 228 = הו"י, ע"ב ק"ל. קל = 130, הוא לדעת ר' יעקב יוסף באותו הקשר, חמש פעמים הו"י.

⁴⁷ ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, קורץ תק"ס, דף ג ע"א.

⁴⁸ שם, דף ג ע"ב.

⁴⁹ Eric Robertson Dodds, *Proclus: The Elements of Theology, a Revised Text with Translation*, Oxford 1964, p. 15, proposition 13; Lucas Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh 1996, p. 179. בדיון זה האחדות באה בהקשר לחיבור המחזיק את הדברים. על השכל כמחזיק את הדברים שתחתיו ראה במובאות דלקמן, ליד הערות 120, 122 וראה להלן הע' 236.

⁵⁰ סביר להניח כי המילים הללו מושפעות מנוסח מסוים של "לשם יחוד קב"ה ושכינתיה" שבו נזכרים "הוא טמיר ונעלם".

⁵¹ ר' זאב וולף מז'יטומיר, ספר אור המאיר, פריצק תקע"ה, דף רלה ע"ד.

"ואל יתהלל החכם בחכמתו"⁵² של הבורא ברוך הוא, "וגבור בגבורתו" של הקדוש ברוך הוא.⁵³

גם כאן מסתבר כי השכל קשור בתחום האלוהי, שמעניק יכולת מסוימת לאדם, ועליו להיות מודע היטב למקור שממנו הוא קיבל אותו. עם המונחים צורה, חומר, נאצל ואצילות, תוכן ה"שיעור" מוסיף לעולם המושגים של הדרשה, אף שה"שיעור" קצר בהרבה מהדרשה. מאוחר יותר התווסף גם הביטוי "כח המחבר". אצל מחברים שמעמד צירוף האותיות היה אצלם כל כך דומיננטי, חשיבות החיבור החדש הולך וגדל.⁵⁴ אם נוסיף לכך את מעורבותו – המובלעת – של הבעש"ט ב"שיעור", שגרמה לביטול יכולת העמידה של הכלי, אפשר לדבר על שינוי משמעותי מאוד באשר למה שמצוי ב"דרשה", שינוי שאפשר לתאר כהעשרה מושגית מצד אחד, וכמעורבות אישית בהסברת התוכן ולמעשה הדגמת יכולתו הפלאית מצד שני. יש לשים לב כי שלא כמו בדרשה או בדבריו של ר' זאב וולף, בנוסחים של ה"שיעור" האל איננו מעורב כלל וכך גם אותיות השפה, דהיינו ההברות. הייתי אומר כי הבעש"ט הוא שממלא את המקום של שני הנעדרים הללו.

אם קוראים את ה"דרשה" עם ה"שיעור", בדרשה החיות והקיום קשורים זה בזה, ואילו בשיעור החיות והשכל קשורים זה בזה. אם מזהים בין שלושת המונחים, מקבלים את השלישייה המפורסמת אצל פלוטינוס ופרוקלוס ובעקבותיהם גם ב"ספר הסיבות": קיום או מציאות, שכל וחיים או חיות.⁵⁵ ואולי, השכל נרמז גם בדרשה "ועיקר חיותן

52 ירמיהו ט, כב.

53 ספר אור המאיר (לעיל, הע' 51), דף רו ע"א, וראה גם שם, דף קעג ע"ג, והן שם, דף קעח ע"ב על זיקה אחרת בין שכל וכח מחבר: "אתי מלבנון כלה", כי באמת אותיות הדיבור נשואים המה מרחם אימא עילאה, על שם הכתוב (ישעיה מו, ג) 'הנשואים מיני רחם', כלומר הם נשואים עלי עם בחינת צירופיהם שעושיין, הלא מי הנותן להם בהירות שכל לדעת אופן היושר איך לחבר ולצרף צירופים מאותיות תיבות, אני הנותן להם כח המחבר וזכות השכל". ראה גם שם, דף קפו ע"ג, והן: רחל אליאור, "מלוא כל הארץ כבודו" ו'כל אדם': בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות", עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית, מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, ערך משה חלמיש, רמת גן תש"ן, עמ' 35, הע' 18.

54 על נושא זה ראה בחיבורי שעוסק בחשיבות צירופי אותיות, המיתוס הלשוני (לעיל, הע' 44).

55 Ruth Majercik, "The Existence-Life-Intellect: ראה לדוגמה: *The Classical Quarterly* 42 (1992), pp. 475-488; Pierre Hadot, "Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin", *Les Sources de Plotin, Entretiens Hardt V* (1960), pp. 107-141, 142-157; Pieter d'Hoine, "5 Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect," in: Pieter d'Hoine and Marije Martijn (eds.), *All from One, a Guide to Proclus*, Oxford 2017, pp. 98-121; Dodds, *Proclus* (above, n. 49), p. 254. על השפעתו הגדולה של פרוקלוס בימי הביניים ראה באוסף המאמרים: Egbert P. Bos & Piet A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992

וקיומן הוא בכח הראשון שהניח בוראינו" בביטוי "הכח הראשון", ואילו הקיום כנגד המציאות והחיות כנגד החיים, לפי "ספר הסיבות".⁵⁶ גם הזיקות בין הכוח המחבר וההתחברות, מלמדות על מצע הגותי משותף. יש לזכור כי בשני המקרים הדברים באים בהקשר לאותו המחבר, הוא הבעש"ט, וגם בהקשר לביטוי החשוב, שנעסוק בו בסעיף הבא, "כח הפועל בנפעל", בד בבד עם משל האומן. לדעתי זיקות אלה אינן מסתברות כמקרה בעלמא ויש להניח קיומו של מקור משותף.

כוח הפועל בנפעל אצל שני תלמידי הבעש"ט העיקריים

כמו הביטוי "כח המחבר", גם הביטוי "כח הפועל בנפעל", מצוי לפני הבעש"ט, ובדרשה ובנוסח [א], וגם אצל שני תלמידיו ועוד יותר אצל תלמידי המגיד, ובמיוחד אצל ר' שניאור זלמן מלאדי וממשיכי דרכו בחסידות חב"ד, והוא גם ציטט את דברי הבעש"ט שבדרשה, בשמו.⁵⁷ הפתגם חוזר גם אצל ר' חיים חייקל מאמדור. בשל חשיבותה של תפיסה זו להבנת התפתחות החסידות, אני מבקש להרחיב במקצת את הדיון עליו.⁵⁸ אין ספק, כפי שנראה בהמשך, שפתגם זה זכה למקום של כבוד בחסידות, כפי שכבר חש בזאת הלל צייטלין.⁵⁹

הן בדרשה והן בנוסח [א] הביטוי מוסב על האומן, ואילו בדרשה [ד] בצורה מובלעת במקצת גם על האל שבורא באמצעות אותיות. בדרשה שנשא ר' יעקב יוסף מפולנאה, כנראה בסוף חייו של הבעש"ט, הוא כותב: "ועוד שמעיד על חסרונו, כי הוא

⁵⁶ על הצורה חיות או היות במקום חיים כשם של הנברא הראשון ב"ספר הסיבות", ראה את תרגומו של ר' עלי חביליו, במאה ה'ט"ו; ראה: Jean-Pierre Rothschild, "Les traductions hébraïques du Livre des causes latin," in: Alexander Fidora, Harvey J. Hames, Yossef Schwartz (eds.), *Latin into Hebrew: Texts and Studies*, volume II: Texts in Context, Leiden and Boston 2013, p. 335

⁵⁷ אידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8), עמ' 239–243. ראה גם במאמרי האדמו"ר הזקן, ברוקלין תשמ"ג, עמ' תרכה; הנ"ל, ליקוטי תורה, ברוקלין תשל"ט, פרשת אמור, עמ' 62. בספרות החב"דית הפתגם חוזר מאות פעמים לכל אורך תולדות התנועה החסידית הזאת ואין בכונתי לסקור אותן.

⁵⁸ ראה אידל, שם, עמ' 226–230; מנחם לורברבוים, לפני היות החסידות, ירושלים תשפ"ב, בעיקר עמ' 195, 221, 239 הע' 12, 273.

⁵⁹ ראה: הלל צייטלין, פרס החסידות והקבלה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 18–19, ששם הוא הכתיר את הדיון על יסודות החסידות בשם "כח הפועל בנפעל", אך למרבה הפליאה בשני העמודים בספרו שעוסקים באימננטיות בחסידות, הוא לא ציטט ולו מקרה אחד של הופעת הפתגם.

אביך קנך הוא עשך ויכננך',⁶⁰ וידוע מ"ש הראב"ד בספר יצירה⁶¹ כי כח הפעל בנפעל וכו' וכח הבנאי בבנין".⁶² ככל הנראה הכוונה כאן לגלגול של פירוש ספר יצירה של ר' יוסף בן-שלום אשכנזי, המיוחס בדפוס לראב"ד, אך הדברים אינם נמצאים בחיבור זה. אולם הפתגם ידוע במחצית השנייה של המאה הי"ג מכמה מקורות, כגון בחיבור של ר' אברהם אבולעפיה, ובספר תורת המנחה לרבי יעקב סקילי, שכנראה לא היו ידועים לבעש"ט.⁶³ לדעתי, המקור הראשוני, שאינני חושב כי הבעש"ט עצמו הכיר, הוא עיבוד של אמירה של פרוקלוס, בדבר קיום הסיבה בתוך המסובב, על פי טבעו של המסובב, אך נושא זה ראוי למחקר נפרד.⁶⁴ מכל מקום, מדובר בחיבור שתורגם כמה פעמים

60 דברים לב, ו.

61 הביטוי איננו נמצא במהדורה הביקורתית של החיבור אצל יונתן שניצר, קבלה מדעית: פרקים בשיטתו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי: בחינת הגותו ומהדורה ביקורתית לפירוש ספר יצירה (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן), רמת גן תשפ"א. ראה גם: מנחם לורברבוים, "ואחר כך בא למדת אין", הדתיות המיסטית ב'מגיד דבריו ליעקב'", קבלה לא (תשע"ד), עמ' 200–204. ראה ייחוס דומה מאוד של הפתגם אצל ר' אברהם וינברג מסלונים, חסד לאברהם, יוזעפוף תרמ"ו, דף יג ע"א, ולהלן ליד הערה 182. דיון מעניין על הפתגם נמצא בחסד לאברהם, שם, דף ה ע"ד.

62 ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, ברוקלין תשל"ו, בדרוש לשבת תשובה שנת תק"ך, דף קיב ע"ג–ע"ד, והשווה לדעה דומה שם, דף נו ע"ד. השווה גם לרמב"ם, מורה הנבוכים, ג, סט.

63 אידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8), עמ' 229. אני מקווה להרחיב את הדיון על ראשית הקבלה בנושא בחיבורי על ראשית הקבלה, בנוסף לרמזי שם. ראה גם בהערה הבאה.

64 אידל, שם. על פסקה יא מ"ספר הסיבות" הנאראפלטוני, שנכתב ערבית ותורגם ללטינית במאה הי"ב, אך מוצאו בחיבורו של פרוקלוס, שלדעתי עומדת ברקע של התפתחות שהגיעה בסופו של דבר אל הבעש"ט, ואשר השפיעה כבר על ר' עזריאל מגירונה, ראה: Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, tr. Allan Arkush, ed. Raphael Jehuda Zwi Werblowsky, Philadelphia 1987, pp. 423-424; Moshe Idel, "Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance," in: *Neoplatonism in Jewish Thought*, Lenn E. Goodman (ed.), Albany Saverio Campanini, "Receptum est in: והן דבריו של קמפניני: recipiente per modum recipientis: Traces of the Liber de causis in Early Kabbalah," in: Dragos Calma (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. 2, *Translations and Acculturations*, Leiden 2021, pp. 455-479, especially pp. 470-472 מצטט שם, והן: Cristina Ciucu, "Being is in Non-Being in the Form of Non-Being': a Kabbalistic Contribution to Western Ontology and Ethics" (בדפוס), על השפעות אחרות של "ספר הסיבות" מאוחר יותר. וראה גם בספרי: Moshe Idel, *Abraham Abulafia's Esotericism, Secrets and Doubts*, Berlin 2020, p. 364; הנ"ל, "הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרניסאנס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ב), עמ' 96; Cristina Ciucu, "Les penseurs du néant: Heidegger et la mystique juive du Moyen Age," *Yod* 15 (2010), pp. 215-233; Gabrielle Sed-Rajna, "L'influence de Jean Scot sur la doctrine du Kabbaliste Azriel de Gérone," *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie* [colloque], Paris 1977, pp. 453-463; Adam Afterman, *And They Shall Be One*

לעברית מלטינית, והתרגומים זכו לשורה של מחקרים ומהדורות בידי ז'אן־פייר רוטשילד.⁶⁵ לדעת טניה ורטמן לאחרונה, העיקרון של פלוטינוס ופרוקלוס של קיום כל הדברים בכל הדברים, מצוי כבר בראשית הקבלה אצל כמה מקובלים בקטלוניה.⁶⁶ כך, מצטרף "ספר הסיבות" לכמה מקורות נאראפלטוניים שהשפיעו על הקבלה המקודמת.⁶⁷ השימוש שהבעש"ט עושה בפתגם מבלי לשרטט את הרקע העיוני שממנו הוא נובע או אפילו לברר את מקורו הספרותי, הוא חלק מתופעה נרחבת יותר שאני מכנה בשם "תאולוגיות שבורות", וגישה דומה ניכרת גם בשימושים אחרים במונחים ובמושגים

Flesh: On the Language of Mystical Union in Judaism, Leiden and Boston 2016; Alexander Altmann, "Isaac Israeli's Chapter on the Elements (Ms. Mantua)," *JJS* 7 (1956), pp. 31-57; Yehuda Liebes, "Zohar and Iamblichus," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 18 (2007), pp. 95-100; Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, pp. 65-67; idem, *Through a Speculum that Shines*, Princeton 1995. Neoplatonism: לפי המפתחות: וראה גם להלן בהערה 248. אני מקווה להידרש בהרחבה לנושאים שנוכרים בערה זו בחיבורי על ראשית הקבלה.

Jean-Pierre Rothschild, "Le Livre des Causes du latin à l'hébreu: textes, problèmes, réception," in: Alexander Fidora, Harvey J. Hames and Yossef Schwartz (eds.), *Latin into Hebrew: Texts and Studies*, volume II: Texts in Context, Leiden and Boston 2013, pp. 47-84; idem, "Les traductions hébraïques du Livre des causes latin," (above, n. 56), pp. 289-387; idem, *Moïse b. Sabbataï, lecteur juif du Livre des causes et adversaire de la Kabbale en Italie, vers 1340*, Brepols 2018; idem, "Les traductions du Livre des causes et leurs copies," *Revue d'histoire des textes* 24 (1994), pp. 393-484; idem, "Hillel de Vérone, traducteur et annotateur du Livre des causes en hébreu, en Italie à la fin du xiii^e siècle," in: Dragos Calma (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. 2, *Translations and Acculturations*, Leiden and Boston 2021, pp. 407-454

Tanja Werthmann, *Forms of Platonic Eros in the Zohar: Metamorphoses of Ancient Greek Metaphysics in 13th Century Kabbalah*, Ph. D. Thesis, Hebrew University, Jerusalem 2018, pp. 225-227

ראה: גרשם שלום, "עקבותיו של גבירול בקבלה", באוסף מאמריו מחקרי קבלה, א, ההדיר יוסף בן־שלמה, עדכן והשלים משה אידל, תל אביב 1998, עמ' 39-66; Gerschom Scholem, "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes," in: Gerschom Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970, pp. 53-89; Tanja Werthmann, "Prime Matter as Wisdom in Geronese Kabbalah: Philosophical Precedents to the Elevated Ontological Status of the Hypostatic Female," *Journal of Religion* 101 (2021), pp. 223-258; Moshe Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Berlin and Boston 2018, pp. 185-186; idem, "Eros: Paths of Unity and Polarity in Kabbalah," *Eranos-Jahrbuch* 70 (2012), pp. 296-322; idem, *Middot, On the Emergence of Kabbalistic Theosophies*, New York 2021, p. 183 n. 561; הנ"ל, שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, תרגמה מירי שרף, ערך ע' שאשא, ירושלים תשע"ו.

השאובים מהתאוסופיות הקבליות.⁶⁸ במקרה שלנו התפיסה שב"ספר הסיבות", שלפיה הפועל נמצא בנפעל על פי טבעו של הנפעל,⁶⁹ התקצרה לנוסח הפתגם שחסר בו בחלק האחרון. קיצור זה גורם להיפוך ההדגשה: בעוד שב"ספר הסיבות", בהמשך לפרוקלוס, ההדגשה היא על ההתאמה של הכוח העליון שמקבל את התכונה של המסובב, דומני כי אצל הבעש"ט ההדגשה על שימור התכונה של העילה חשובה הרבה יותר, גם כאשר מדובר בצמצום, כפי שנראה בהמשך. שינוי ההדגשה שנובע מאי ציון לנוכחות על פי המסובב, יצר תפיסה יותר אימננטית, שהתחברה, כפי שנראה, לתפיסות אימננטיות אחרות שהיו בנמצא בהגות היהודית כגון הספרות הזוהרית המאוחרת ובהגות היהודית בימי הביניים.⁷⁰

מעניינת לא פחות היא התייחסות אחרת לפתגם "כח הפועל בנפעל" אצל תלמיד זה של הבעש"ט:

ונראה לי דשמעתי ממורי פ' הפסוק "ויגש אליו יהודא ויאמר בי אדוני וגו'",⁷¹ דאיתא בברכות⁷² "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כן יתפלל וכו'", ובמס' ע"ז⁷³ איכא דסבירא ליה איפכא וכו', וביאר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דכ' הרמב"ן⁷⁴ כי כח הפנ[ן] על במפעל, ובריאית העולם כולו כהדין קמצא דלבושים מניה וביה,⁷⁵ ובכל מיני צער שם יש ניצוץ הקדוש ממנו יתברך.⁷⁶

68 ראה: Moshe Idel, *Vocal Rites and Broken Theologies: Cleaving to Vocables in R. Israel Ba'al Shem Tov's Mysticism*, New York 2020

69 ראה "ספר הסיבות", פסקה יא, בתרגומו של ר' זרחיה בן שאלתיאל חן: "העילה בעלול במין העלול": Ignac Schreiber (ed.), *Liber de causis—Pseudo-Aristoteles Liber de causis: Zarachia b. Izsák által eszkölt héber fordításának kritikai összezhasonlítása az arab ereditevel, a latin és a többi héber fordítások figyelembevételével*, Budapest 1916, p. vi. ואילו בתרגומו של ר' יהודה רומנו הנוסח הוא "העלה בעלול בדרך העלול", ראה: Rothschild, "Les traductions du Livre des causes et leurs copies," (above, n. 65), pp. 445-446; idem, "Les traductions hébraïques du Livre des causes latin," (above, n. 56), p. 321

70 ראה גם: Dov Schwartz, "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy," *Journal for Jewish Thought and Philosophy* 3 (2) (1994), pp. 249-278

71 בראשית מד, יח.

72 בבלי ברכות, דף לב ע"א.

73 בבלי עבודה זרה, דף ז ע"ב.

74 לא נמצא אצל הרמב"ן.

75 בראשית רבה כא, ה. ביטוי זה מצוי בטקסטים רבים המתארים את תהליך הצמצום בקבלתו של ר' ישראל סרוק. ראה להלן ליד הערה 202.

76 מהד' קורץ תק"מ, דף לד ע"ב. השווה להיכל הברכה, א, דף רלח ע"א; ולוורברוס, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 260–261.

הבעש"ט מניח את קיומו של ניצוץ אלוהי, הוא הכוח שבנפעל, אפילו בצער. מכל מקום המונח נמצא בצורה ברורה בהקשר לתהליך של היווצרות שיש בו דמיון מסוים בין היוצר והיצור. ההנחה היא כי הביטוי שנידון כאן חל גם על הנוכחות האלוהית באדם, בצורת ניצוץ. שני מופעים אלה של הפתגם הם מיעוט קטן בהשוואה לדיונים עליו אצל המגיד ממזריטש ואצל תלמידיו. יש להעיר כי גם בחיבור דגל מחנה אפרים של נכד הבעש"ט ובכתביו של ר' נחמן מברסלב, פתגם זה איננו מצוי. אצל תלמידו האחר של הבעש"ט, המגיד ממזריטש, יש העתקה של קטע מן דרשה ובו נמצא הביטוי שנידון כאן:

"הללו⁷⁷ את ה' מן השמים" ע"ד "לעולם דברך נצב בשמים"⁷⁸, "בדבר ה' שמים נעשו"⁷⁹ בהדיבור ברא את העולמות, וכח הפועל בנפעל, נמצא כח הדיבור בשמים, וע"י כח הדיבור הזה הוא עומד ויש לו קיום, וזהו "דברך נצב בשמים", הדיבור עומד בשמים. וזהו שאמר "הללו את ה' מן השמים". פ"י האותיות שהם מא' ועד ת' ויש באותיות ה' מוצאות הפה וזהו ה' על השמים. וגם אתם הללו בדבורים, שיש בהם כ"ב אותיות וה' מוצאות והכל הוא שהדבור קיום העולם כמו כח השמים. ה' הדבור של הקב"ה, מן השמים ר"ל מכח השמים שהוא קיום העולם, והמשכיל יבין.⁸⁰

אולם בצד הקוסמוגוניה שימש הביטוי נקודת מוצא לתפיסה מיסטית של המציאות בכתבי המגיד ותלמידיו. הוא מעיד כי "ופעם אחת שמעתי שב' היות הנ"ל⁸¹ הם הוי"ה עליונה והב' הוא הוי"ה שחכ פועל בנפעל מה שבעולמות התחתונים ודו"ק"⁸². כנראה הכוונה היא כי השם המפורש הראשון מוסב על הפועל ואילו השני על נוכחות כוחו בנפעל. אינני מתיימר לקבוע בוודאות כי המגיד שמע הבחנה זו מהבעש"ט, אך כי הדבר סביר, בעיקר על רקע הדברים שהבאתי לעיל. מסתבר כי שני תלמידיו המפורסמים ביותר של הבעש"ט משתמשים בפועל "שמעתי" בהקשר לדיונים על "כח הפועל בנפעל" שנזכר נוסח [א] של ה"שיעור", גם אם שמו של המורה איננו נזכר.

77 תהלים קמח, א.

78 שם קיח, פט.

79 שם לג, ו.

80 מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 66. ראה גם: אליהו ליפינר, חזון האותיות, תורת האידיאות של האלפבית העברי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 196–197 והע' 97.

81 של י"ג מידות.

82 מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 179, וכך גם באור תורה, ירושלים תשכ"ט, עמ' קסט. בפירוש "יודעי בינה" לספר בני יששכר לר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, לונדון תשע"ו, על חודש שבט–אדר, עמ' שיב, כתוב, בהקשר לדברים הדומים מאוד למה שנמצא בדברי המגיד "בשם הבעש"ט הק'".

עיון בטקסטים הללו מלמד כי האימננטיות האונטולוגית של "שכל", "שכל נאצל", "אצילות", או "חכמה", של האומן בכלי, שאיננה לשונית, מתערבבת עם האימננטיות הלשונית שבדרשת הבעש"ט הקשורה בכריאת העולם בידי האל.⁸³ בשני המקרים הביטוי "כח הפועל בנפעל" מצוי, אולם בעוד שבדרשה האימננטיות הלשונית מוגבלת לשמיים, בנוסח דברי הבעש"ט אצל המגיד מדובר בכריאת העולמות; כך מתרחבת האימננטיות לתפיסה כוללת. דוגמה להרחבה זו לכיוונים שונים מצויה בדברי המגיד הנוספים:

והנה לזה ארוז⁸⁴ כי אורייתא וקב"ה כול' חד. הוא ית' א"ס לא שייך בו חלקי' כך אין להתורה חלקים, וכל חלק מצוה כלול מתרי"ג. הטעם כי הנה כל כח הפועל בנפעל הם הכל ביחד אחדות פשוט,⁸⁵ רק הגופים מחולקים.⁸⁶ פי' שהנפעלים רבים ונפרדים אך כח הפועל⁸⁷ שבהן הוא אחדות⁸⁸ ואין בהם חילוק. והנה כשאדם עושה

⁸³ ראה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה (לעיל, הע' 1), עמ' 388–394; ראה גם שם, עמ' 174, ושם הבאתי מובאה ממחבר לא חסידי שהיה בן הדור, שתפיסה של אימננטיות לשונית מצויה בה. על המקורות האפשריים של תפיסה זו ראה: ישעיה תשבי, "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד": מקור האמרה בפירוש 'אדרא רבא' לרמח"ל", קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 480–492, 668–674 (= "השלמות למאמרי על מקור האמרה 'קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד"). והשווה לברכה זק, "ועוד לגלגולה של האמרה 'קודשא בריך הוא, אורייתא וישראל כולא חד'", קרית ספר נו (תשמ"ב), עמ' 179–184, ושם התייחסות גם לחומר הקורדוביאני. וראה גם משה אידל, "שתי הערות על ספר חרב פיפיות לר' יאיר בן שבתאי", קרית ספר נג (תשל"ח), עמ' 213–214; הנ"ל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 67), עמ' 134, 139; השל"ה, ירושלים תשכ"ט, ב' דף סה ע"א; ר' ברוך מקוסוב, עמוד העבודה, טשערנאוויץ תרכ"ג, דף רכז ע"ד; אסתר ליבס, אהבה ויצירה בהגותו של ר' ברוך מקוסוב (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית), ירושלים 1997, עמ' 282 ובמיוחד דבריו של: Abraham J. Heschel, "God, Torah, and Israel," in: *Theology: Essays in Honor of John Coleman Bennett*, Edward LeRoy Long Jr. and Robert T. Handy (eds.), Philadelphia 1970, pp. 81, and n. 60 on page 89. והשווה לדברים שנדפסו בליקוטים חדשים מהאר"י ז"ל וממהרח"ו ז"ל, מהד' דניאל טויטו, ירושלים תשמ"ה, עמ' 94; p. 340 n. 68), *Idel, Vocal Rites and Broken Theologies* (above, n. 68).

⁸⁴ 8. ראה גם קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הע' 7), עמ' 79–80 הע' 121, 484–485; ובמיוחד את דבריו של ר' רפאל מבערשיד, תלמידו של ר' פנחס מקורץ, פאר לישרים, ירושלים תרפ"א, דף מג ע"א; ועתה בהרחבה אצל שולמית להמן, הקדמות הבעש"ט לנכדו: מסורות הבעש"ט שהועברו בערוץ המשפחתי על ידי ר' משה חיים אפרים מסדילקאב בהשוואה לדרשות התלמידים המגיד ממזריטש ור' יעקב יוסף מפולנאה (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית), ירושלים תשפ"א, עמ' 326–337. ראה גם להלן ליד הערה 188.

⁸⁵ שאלת שימור המצב של האחדות מול הופעת הריבוי במהלך ההאצלה היא נושא חשוב בנאר אפלטוניות ובכלל זה אצל פרוקלוס. ראה בהמשך המובאה והשווה: Dodds, *Proclus* (above, n. 49), p. 15, proposition 13.

⁸⁶ ראה גם באור האמת, דף נו ע"ג.

⁸⁷ באור האמת: הפעיל.

⁸⁸ ראה בהערה 85.

המצות בהתלהבות וחשק, ורצון שלו לקיים רצון הקב"ה, יש להם עליה עד רצון הקדמון, ושם כל התרי"ג מצות וכל אותיות התורה אחדות פשוט.⁸⁹

לפנינו שתי תפיסות נפרדות: קיומו של הכוח הפועל בנפעלים רבים, מתוך הנחה של אחדות מסוימת ביניהם, ומצד שני התכללותן של כל האותיות וכל המצוות זו בזו. זהו חיפוש אחר האחד בתוך ריבוי, על ידי ראיית האיך-סוף שנמצא מעבר לחלקים, לשם התקשרות האדם לאל באמצעות קיום המצוות. זוהי קריאה בעלת אופי נומי של הפיזיקה והמטפיזיקה.⁹⁰ גישה דומה של המגיד חוזרת במקום אחר:

אורייתא וקב"ה הוא חד. וי"ל הלא הוא ית' א"ס⁹¹ והתורה⁹² יש לה סוף, כי הלא ראה הנביא ב' אלפי' כדאיתא בגמרא.⁹³ אך הענין יובן דידוע דכח הפעל בנפעל, למשל אדם מדבר דבר חכמה או עושה דבר חכמה, נמצא כח הפעל הוא בהכלי שעשה או באיזה דבר שדיבר. והחכם העושה הנה הוא יכול לדבר ולעשות עוד חכמות הרבה. כך התורה הוא חכמה, והיא ממנו ית', וכחו הוא בהתורה דכח הפעל בנפעל.⁹⁴

כאן יש יישום אונטולוגי חשוב של הפתגם "כח הפועל בנפעל": לכל הנפעלים יש תשתית משותפת שהיא הכוח הפועל בדברים שהם שונים, ומשום כך יש אחדות ביניהם. כך הדבר במקום אחר בדין של המגיד: "אלא החיות שבו הוא מהבורא ית' הוא המדבר בו, והוא המעלה הדיבור אל שרשו. ובזה ג"כ נכלל ההשתוות,⁹⁵ כי כח הדיבור ג"כ אצל חבירו כמו אצל הכל מאתו ית'".⁹⁶ לדעתי, עיקרון זה מצוי בצורה יותר אגבית אצל הבעש"ט; בקטע שנוסח שלו נמצא בכ"י ירושלים הנזכר, נאמר בשם הבעש"ט: "וכשתאמר דברי תורה יקשר עצמו במחשבתו בבורא ית' ונשמת חבירו ג"כ בבורא ית',

⁸⁹ מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 171, ואור האמת, דף מח ע"ג. השאלה האם הביטוי "אחדות פשוט" מרמז לתפיסה שמקורה נאראפלטונית, ראויה בעיון נפרד.

⁹⁰ על הבנת תהליכי האצלה אצל מגיד ראה את הניתוח הנרחב אצל לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 193–283.

⁹¹ באור האמת יש תוספת: "א"ס אין שייך בו חלקים".

⁹² באור האמת: "אין התורה חלקים".

⁹³ ראה מדרש ויקרא רבה, יט, א.

⁹⁴ מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 83–84, ואור האמת, דף מח ע"ג.

⁹⁵ המונח "השתוות" כאן משמעו שוויון בין בני האדם ולא שוויון נפש כמו אצל הבעש"ט. על נושא זה אני מרחיב את הדיון במאמרי "על שקיעי הבעש"ט בכתבי המגיד ממזריטש ותלמידיו", דניאל רייזר, ינון ויגודה ואיתמר ברנר (עורכים), שם לשמואל, לכבודו של שמואל ויגודה, ירושלים תשפ"ד (בדפוס).

⁹⁶ ספר מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 247.

שכל בן אדם אינו חי רק⁹⁷ משפּעו ית' הנשפּעת בכל הבריות"⁹⁸. במובאות האחרונות של ערבוב של אימננטיות לשונית, שהדיבור מעורב בה עם משל האומן, בדומה לדרשה של הבעש"ט.

הנחת קיומו של ממד אלוהי במציאות כולה, ומכאן גם הצורך להתייחס או להתקשר לכלל הנמצאים, מצאו את ביטויים גם במקום אחר בדברי המגיד בהקשר להרחבת המוטיב של "כח הפועל בנפעל":

והענין שבכל הדברים יש כח הפעל⁹⁹ בנפעל, ומי שיש לו כח הראות וחזקה הראי' שלו, יכול לראות כח הפעל בכל דבר מעשה. ואברהם היה רואה בשמש, היה לו ההשגה שראה בו כח הפעל, והיה עובד לכח ההוא, נמצא עבד להש"י.¹⁰⁰

מה שהוצג כיכולתו החריגה של הבעש"ט ב"שיעור" הופך לתכונה כללית יותר של כל מי שיש בו חדות ראייה מיוחדת, דהיינו הבנה מעמיקה באונטולוגיה, שעשויה לאפשר לו עבודה דתית בשל הבנתו של מה שעומד מעבר לכלי הנראה, ובמקרה זה השמש. לדעתי יש כאן הרחבה של "המעשה" בבעש"ט במקרה של הכלי או של הכד ב"שיעור", או של בריאת השמיים באמצעות אותיות לפי הדרשה, למשהו מקיף הרבה יותר, אך מבלי להקנות ליכולת זו של הבחנה גם יכולת פעולה כמו במקרה הבעש"ט.

דברי המגיד במקום אחר מרחיבים את התמונה הקוסמולוגית בתנופה הגותית מרהיבה:

וזהו הכח באמת אין סוף, ויש כמה מדריגות בהשכל,¹⁰¹ היינו משכיל ושכל והדיבור, והכל מקבלים זה מזה. והדיבור הוא בהזמן, וגם בהמחשבה יש זמנים, כי היום זאת ולמחר מחשבה אחרת. ויש מדה שמקשר המשכיל בהשכל, והמדה הזאת אינה מושגת כי היא מדת אין"ן, והוא ההיול"י.¹⁰² כמשל מביצה נתהוה תרנגול, ויש שעה שאינו לא ביצה ולא תרנגול, ואין שום אדם יכול לכווין את השעה כי אז היא

97 משמעו אלא.

98 בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8⁰ 5198, דף 12ב. ראה במאמרי "על שקיעי הבעש"ט בכתבי המגיד ממזריטש ותלמידיו" (לעיל, הע' 95).

99 פה ובהמשך המובאה צ"ל פועל.

100 ספר מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 150. על הזיקה בין הפתגם ובין עבודת האל ר' זאב וולף מז'יטומיר, אור המאיר (לעיל, הע' 51), דף לג ע"א, נד ע"ב.

101 אני מניח כי מדובר על ההשכל, שתחום שכולל כמה מדרגות ובכלל זה "שכל".

102 לורברבוים, "ואחר כך בא למדת אין"ן" (לעיל, הע' 61), עמ' 169–235, במיוחד עמ' 200–201; Daniel H. Matt, "Ayn: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism," in: Robert K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford and New York 1990, pp. 121–159

בחינ' אי"ן, כך כשנעשה מהמשכיל שכל, ומהמחשבה דיבור, אין יכולים להשיג דבר המחברם.¹⁰³

האין המטפיזי, שאיננו בר השגה, הוא בכל זאת המקור לשינויים, והוא משמש כוח מחבר בין השלבים השונים של התהליכים: של מעבר בין ישות אחת לאחרת, שמתרחשת בלא זמן, וגם הפיכת המשכיל לשכל, או המחשבה לדיבור.

העולם נברא בו' ימי המעש', ובדבורו של השי"י דהיינו האותיות התורה, ונעש' הכל מאי"ן. אבל עדיין לא הי' כח הפועל בנפעל כי זהו קיומו, כי הקב"ה נקרא מנוח' שאינו שייך בו תנוע', כי תנוע' לא שייך כ"א בדבר שהוא בזמן ובמקום, אבל הקב"ה הוא א"ס ואינו נעתק ממקום למקום, וגם אינו בגדר זמן.¹⁰⁴

לפינו דוגמה של אימננטיות לשונית שמשולבת מסגרת קבלית מובהקת, שלא כמו בדרשת הבעש"ט או ב"שיעור". כאן המסגרת הכללית כוללת את האי"ן-סוף והבריאה היא תופעה בזמן, וכפי שנראה בהמשך גם במקום, דהיינו בממד מוגבל של המציאות. ממילא רעיון האימננטיות של האי"ן-סופי בסופי עולה לדיון, כפי שנראה בהמשך. במקום אחר המגיד כותב: "ונודע כי איהו ממלא כל עלמין"¹⁰⁵ וזה נקרא כח הפועל בנפעל וכל מה שיוֹרֵד כח הפועל יותר למטה בעולמות התחתונים הוא יותר מצומצם, ואף על פי כן כל מה שיש בים יש ביבשה אלא שהוא יותר מצומצם.¹⁰⁶ בהקשר זה בא רעיון הצמצום כחלק מתהליך הבריאה, כהתאמתו של האי"ן-סוף למדרגות שהופכות לנמוכות יותר או כמעבר מן האין ליש. הצמצום איננו שבר אלא התאמה הדרגתית של האי"ן-סוף לבריאה המוגבלת, דהיינו זוהי פרשנות נאראפלטונית, שדוגמתה נמצאת אצל ר' משה קורדובירו

¹⁰³ ספר מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 84, ודבריו של לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 230–231. ראה גם בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8^o 5198, דף 39ב.

¹⁰⁴ מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 156. השווה לניתוח של השכל אצל פלוטינוס: Arthur H. Armstrong, "Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of NOUS", *Le néoplatonisme*, (Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969, Paris, CNRS, 1971), pp. 67-74, ובייחוד בעמ' 74, והן את הדיון שלאחר הרצאתו בדבר העדר הקוהרנטיות בעמדתו של פלוטינוס על החיבור של זמניות ועלזמניות בהיפוסטזה של השכל, שם עמ' 75–76. ראה גם: Stephen E. Gersh, *Kinesis Akinetos, A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973. על זמניות ועלזמניות בחסידות, לדעתי בהשפעת "ספר הסיבות", אני מקווה להרחיב במקום אחר. ראה לעת עתה: Moshe Idel, *Abraham Abulafia's Esotericism: Secrets and Doubts*, Berlin and Boston 2020, p. 364

¹⁰⁵ זוהר, ג, דף רכה ע"א, רעיא מהימנא.

¹⁰⁶ אור התורה, ירושלים תשכ"ח, עמ' קסז.

למושג צמצום.¹⁰⁷ מסתבר כי הצמצום איננו אלא הקטנה של האיך־סופי, לצורך אפשרות הבריאה המוגבלת:

והנה אם הי' נמשך כך למטה בלי צמצום לא היו יכולין התחתונים לסבול, ע"כ הוצרך מדת הצמצום לצמצם ולהקטין דבר הנמשך. ובכל המתנגדים צריך שיהי' דבר המחברם, לכן נקרא ישראל סגולתו לשון סגולתא, כי הם גורמי' שיהא התחברו' ע"י האי"ן. והנה ג' דברים האלו נקרא כח הפועל, ויהא הפועל¹⁰⁸ שבהם נפעל ונמשך כל הדברים, וכח הפועל בנפעל.¹⁰⁹

אני מניח כי כאן הפועל "נמשך" משמעו "נאצל". אזכור האצילות גורר את הצורך להבחין בכל זאת בין הפועל והנפעל כדבריו במקום אחר: "אמנם הש"י יש אהבה ויראה כאחת כי הוא המחבר¹¹⁰ וכח הפועל בנפעל, למשל אומן עושה כלי ויש כחו בכלי והכח איננו כלי".¹¹¹ החלוקה המשולשת בין הפועל, הכוח של הפועל והנפעל, ברורה בשתי המובאות האחרונות מדברי המגיד. היא מניחה סוד של השתתפות של הפועל בנפעל אך גם להפך, וזוהי סוגיה חשובה בהגותו של פרוקלוס.¹¹²

אין ספק כי דברים אלה מתכתבים עם משל האומן של הבעש"ט, ושוב מבלי להזכיר את מקור הדברים. המחשב המיתי של הצמצום, שמתפרש כאן על פי ההגות הנאראפלטונית, וכך התמתן הממד המיתי אצל האר"י, והפך להנהגה חסידית, דוגמה של מה שבובר ושלום היו מכנים בשם "מיתוס שהפך לאתוס". בדיון נוסף, המגיד מפרש את ההסתכלות כפעולה שהופכת דבר מסוים לכלי, מתוך הדגשה כי מי שמביט בו מבין את אפסותו של הכלי:

עין טובה. כתיב "עיניך בשדה אשר יקצרון"¹¹³ פירוש, דכתיב "טוב עין הוא יבורך",¹¹⁴ עין נקרא חכמה, ובאמת ההסתכלות הוא מדריגה התחתונה של החכמה, ומי שהוא טוב עין דהיינו חכמה טובה, כשהוא מסתכל בדבר מביא ברכה באותו

107 ראה: ברכה זק, "תורת הצמצום של ר' משה קורדוברו", תרכיץ נח (תשמ"ט), עמ' 207–237.

108 אני מניח כי הכוונה לפועל בפתח, דהיינו הפעולה שעשה הפועל.

109 מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ־אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 138–139.

110 ראה למשל גם שם, בעמ' 137, 253 – שיידון בהמשך, ר' 277.

111 מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ־אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 19, בתוספת הגרסה שבשני אוספים אחרים של תורות המגיד ממזריטש. על צורף ראה גם שם, עמ' 252.

112 ראה במאמרו של מאייר, העוסק בין היתר בסוגיית הmetexein, ההשתתפות: Peter A. Meijer, "Participation in Henads and Monads", in: Egbert P. Bos and Peter A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden and New York 1992, pp. 79-80; *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Glenn M. Morrow and John M. Dillon (trs.), Princeton 1987, p. 253

113 רות ב, ט.

114 משלי כב, ט.

דבר, כי כשמתסכל בדבר, יודע שהדבר הוא כאין נגדו יתברך, דהיינו שהוא באמת אפס ואין בלתי אלהותו יתברך השרוי בתוכה, דהיינו כח הפועל בנפעל וזולתו הוא אפס, על דרך דכתיב "ונחנו מ"ה"¹¹⁵ על ידי הסתכלות כזה ממשיך חיות יותר לאותו דבר מאלהותו יתברך, וזהו "טוב עין הוא יבורך" לאותו דבר, וכך להיפך מי שהוא רע עין, כשהוא מסתכל על הדבר ההוא ומתמיה עליו, דהיינו מה נאה דבר זה, ועושה אותו דבר לדבר בפני עצמו, והוא "נרגן מפריד אלוף"¹¹⁶ שעל ידי הסתכלותו, נפסק אותו דבר מהשורש, ומהחיות, דהיינו האלהות, כידוע שההסתכלות עושה כלי, ועל ידי זה בא עין הרע רחמנא ליצלן.¹¹⁷

כאן מזוהה הכוח של הפועל עם האלוהות והחיות, ולדעתי מעשה ההסתכלות מתכתב עם היכולת של הבעש"ט, המובלעת ב"שיעור", להוציא את החיות מהכלי. המהלך האימננטי ניכר יפה גם בדיון אחר של המגיד ממזריטש:

יש בכל דבר ד' יסודות ארמ"ע, והנה אש ומים הם נגדיים זה לזה, ואיך יכול להיות נכללים זה בזה, ובודאי מוכרח להיות איזה דבר המחברם יחד שלא יבטל המים את האש או להיפך, לכך צריך דבר המחברם שלא יבטלו ממציאותם, והדבר המחברם נקרא אי"ן. ופי' הענין שידוע שכח הפועל בנפעל, והפועל הוא כח אלהו' שבדבר הזה והוא אינו כלי, לכך בודאי יש כאן אי"ן. וכך יש בעבודת אלהות, יש אהבה ויש יראה והם מתנגדים זא"ז, כי היאך יכול להיות אהבה ויראה ביחד.¹¹⁸

הכוח המחבר הוא "כח אלוהות", הוא האין שמחבר בין הניגודים ומאפשר את המעבר מצורה אחת לחברתה, באיפוס הצורה הראשונה. הופעת הביטוי הזה היא ראייה חשובה לזיקה בין הדיון החסידי ובין "ספר הסיבות". מובן, מה שמעניין במיוחד את המגיד הוא היישום של העיקרון הפיזיקלי – הקשור בארבעת יסודות, אל המטפיזיקה – כח אלוהות – אך גם המשמעות של עיקרון זה לעבודת הקודש באהבה וביראה שהם ניגודים, שצריכים להתקיים יחדיו, על פי דיונים רבים מאוד בחסידות. על השכל כמושל כמה שתחתיו בכוח האלוהי שבתוכו, בהקשר לשכל הקוסמי שמתואר גם כמי שמחזיק את הדברים שתחתיו, אנו למדים מ"ספר הסיבות",¹¹⁹ ובלשונו של אחד המתרגמים של "ספר הסיבות" לעברית, ר' זרחיה בן שאלתיאל חן:

115 שמות טז, ז, ח.

116 משלי טז, כח.

117 מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 124. השווה גם לספר אור האמת, דף ל ע"ג.

118 ספר מגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 253.

119 על פסקה זו ותרגומיה העבריים ראה דבריו של רוטשילד: Rothschild, "Les traductions du Livre des causes et leurs copies," (above, n. 65), pp. 435-439

שהשכל מנהיג כל הענינים אשר תחתיו בכח האלוהי אשר בו ובו יחזיק כל הענינים אשר תחתיו ויקיף בהם, וזה כי כל מה שיהיה תחלת הענינים ועלה להם הוא מחזיק לאותם הענינים ומנהיג אותם [...] א"כ ראש כל הענינים אשר תחתיו ומחזיקם ומנהיגם כמו שהטבע הנהיגה הענינים אשר תחתיו וינהיגם.¹²⁰

בתרגומו העברי האחר של ר' יהודה רומנו, שהיה בעל תפוצה רבה ביותר,¹²¹ הניסוח הוא:

שהשכל הוא מעמיד כל הדברים שהם תחתיו בכח אלהית אשר בו ובעבורה מחזיק הדברים כי בגללה הוא סבתם ומקיף בכל הדברים אשר תחתיו ומנהיגם [...] א"כ השכל הוא שר הדברים אשר תחתיו ומחזיק אותם ומנהיגם כמו שהטבע מנהיג אשר תחתיו בכח השכל גם כן השכל מחזיק הטבע בכח אלהי.¹²²

"ספר הסיבות" הוא עיבוד של תפיסות פלוטוניות, כפי שמצויות בספר יסודות התאולוגיה של פרקלוס,¹²³ ואחת מהן גורסת כי השכל כהיפוסטוזה קוסמית שנייה, אחר זו הנקראת המציאות, הוא האחדות בתוך ריבוי, כדבריו של חוקר פלוטינוס ידוע.¹²⁴ אני מניח כי הופעת הביטוי "כח אלוהי", שמצומצם בדיון זה שב"ספר הסיבות" למה

Schreiber, ed., *Liber de causis* (above, n. 69), par. 8, p. v ¹²⁰

Rothschild, "Les traductions du Livre des causes et leurs copies," (above, n. 65), p. 396, מונה למעלה מעשרים כתבי יד של תרגום זה. ¹²¹

Rothschild, ed., "Les traductions hébraïques du Livre des causes latin," (above, n. 56), p. 313, הביטוי "הכח האלוהי" מצוי גם בתרגומו של עלי חביליו שנדפס שם. הטקסט הלטיני: *Liber de causis*, prop. VIII (82): *Intelligentia est princeps rerum quae sunt sub ea et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae. Et similiter intelligentia regit naturam per virtutem divinam*. ניתוח דברי סעיף זה ב"ספר הסיבות" במקור הערבי והגרסה הלטינית נמצאים אצל: Cristina D'Ancona, "Anniyya faqat Again: Reading *Liber de causis* 8[9] with Richard C. Taylor," in: Katja Krause, Luis Xavier López-Farjeat, Nicholas A. Oschman (eds.), *Contextualizing Premodern Philosophy, Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, New York 2023, pp. 229-234. תודתי נתונה לד"ר קריסטינה צ'יקו מפריס, שהעירתי בטובה על הופעת הניתוח המפורט החשוב הזה. על החיבור בכללו ראה את חיבורה: Cristina ¹²²

D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris 1995

ראה: Dodds, *Proclus* (above, n. 49), p. 93, proposition 103, וראה גם בפסקה 118 בעמ' 105. ¹²³

Arthur H. Armstrong, "Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of Nous", *Le Néoplatonisme* (1971), pp. 67-68; Gwenaëlle Aubry, "'L'Empreinte du bien dans le multiple': Structure et constitution de l'intellect plotinien," *Les Études philosophiques* 90 (2009), pp. 313-331 ¹²⁴

שנמצא בשכל הקוסמי, עשויה הייתה להשפיע על תפיסה יותר אימננטית, שאינה זרה לגמרי ל"ספר הסיבות" בדיון אחר¹²⁵ וגם לדרכו של פלוטינוס.¹²⁶ הרחבה נוספת של עקרון הכוח הפועל בנפעל נמצא בדיון שבספר "מגיד דבריו ליעקב" שיש לו נוסח שונה בכ"י ירושלים, שממנו הדפסנו את נוסח [א] של ה"שיעור", שהוא לפעמים מעניין, ואדפיס בדרך כלל את נוסח על פי כתב היד:

והנה כשעלה במחשב' לברוא העולמו' לא היו יכולין לסבול האור א"ס ב"ה והוכרח להיות צמצום. ולפ"ז כל עולם שהוא יותר רחוק מהשורש הבהירות בו יותר בצמצום, וכל מה שהוא קרוב להשורש הבהירות בו יותר, לפי שהיה יכול לסבול האור יותר.¹²⁷ וכיוצא בזה במספרים יחידות עשרות מאות אלפים,¹²⁸ ע"כ מה שבעולם התחתון הוא א', בהעליון ממנו הוא עשר, כי יש בו יותר בהירות, וכן במאות וכו'. ונמצא שכל מה שיש בעולם התחתון יש לו שורש בהעליון ממנו כמותו הממשך¹²⁹ לו שפע וחיות, והוא הפועל שלו, כמאמר רז"ל¹³⁰ אין לך עשב כו'. ונודע שפעל¹³¹ ונפעל הם אחדות פשוט ואין נפרדים זה מזה, ולולי כח הפעל היו הנפעל אפס.¹³² וא"כ לפ"ז הי' שהוא הא' העשירות, הוא פי' הוא הפעל של הא' שהוא ביחידות, וכח היו"ד בא', כי כח הפעל בנפעל.¹³³

המספרים הגדולים יותר, האלפים, הם קרובים יותר לאיך-סוף, והם משמשים פועלים ביחס למספרים הקטנים יותר, המאות, העשרות והיחידות, שנחשבים כלולים במספרים הגדולים, ואילו המספרים הגדולים נמצאים בתוך המספרים הקטנים בחינת כוח הפועל

¹²⁵ ראה את דעתו של פרוקלוס עצמו: Dodds, *Proclus* (above, n. 49), proposition 102, p. 93. וגם בסעיף 98 בעמ' 89 שם, והן ב"ספר הסיבות". Rothschild, ed., "Les traductions hébraïques du Livre des causes latin," (above, n. 56), p. 321. והשווה גם לנאמר שם, עמ' 345 בתרגומו של רומנו, על "הטוב הראשון שממלא כל העולמות שלמיות", וראה גם שם, עמ' 347. השווה גם לתיאור הנפש כבעלת "כח אלוהי", שם, עמ' 299.

¹²⁶ ראה למשל את דבריו של Pierre Hadot, בדיון על הרצאתו על אודות תפיסת החיים, שהם גם היפוסטזה אך גם נמצאים בכל העולם, בעצים ובבעלי חיים ועוד: Hadot, "Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin" (above, n. 55), p. 149. ששם הוא מסתמך גם על דעתו של Emile Bréhier בנושא.

¹²⁷ ליתא בכה"י. ההדגשה מידי. מ"א.

¹²⁸ בכה"י בצורה מקוצרת: יעמא.

¹²⁹ דהיינו גורם להשפעה או להאצלה. זהו שימוש חריג בפועל "ממשיך", שמבטא בדרך כלל את המשכה מלמטה למעלה. ראה לעיל ליד הערה 45.

¹³⁰ בראשית רבה י, ו, ושם מדובר על מזל.

¹³¹ הכוונה לפועל.

¹³² בדפוס "אפס ואופס". ראה גם להלן בהערה 221. האם הכוונה לספרה אפס, שהיא פחותה גם מהיחידות?

¹³³ כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8⁰ 5198, דף 40א, ומגיד דבריו ליעקב, מהד' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הע' 80), עמ' 200. השווה גם לדיון דומה מאוד שם, עמ' 229.

בנפעל, שאין להפריד ביניהם, כגון המספרים י' – עשר, וק' – מאה, כלולים בא'. זוהי פירמידה הפוכה שבסיסה האינסוף וקודקודה המספרים שבעשירייה של היחידות. התהליך של מיעוט במספרים בתהליך הירידה מקביל למיעוט האור או הבהירות בתהליך הצמצום. בדומה לנאמר ב"ספר הסיבות", המספרים הגדולים "מקיפים" את הקטנים יותר. נשאלת השאלה: האם הכוונה לספרה אפס, שהיא פחותה גם מהיחידות? לעומת זאת, ראיית היחידות כדברים הנמוכים ביותר, שאולי קשורה במושג המונדות אצל פרוקלוס, שהן נמוכות מהישויות הקרואות הנאדות,¹³⁴ נמצאת יחד עם המגמה האפלטונית להערכת האחד כביטוי של הישות העליונה, ואכן התכונה של אינסופיות מיוחסת גם היא לתחום האחד שבספרות הנאראפלטונית החל בפלטינוס.¹³⁵ בכל זאת יש להעיר כי ספקולציות מספריות, בהשפעת רעיונות פיתגוריים, נמצאות בספרות הנאראפלטונית.¹³⁶

נעבור עתה לדיון הארוך ביותר שנמצא בספרות החסידית, ושמוצאו בחוגו של המגיד ממזריטש. כחלק מהניסיון להסביר את משמעות המונחים הלוריאניים, פרצופים, עיגולים ויושר, וצמצום, משתמש המחבר החסידי בהרחבה של משל האומן והכלי. מדובר בשני שלבים ביצירה: יצירת החומר, הוא הגולם, המקביל לספירות של יושר או הקו הישר, ובית הקיבול שלו, דהיינו הספירות כעיגולים, ואז היצירה המפותחת יותרת בדמות אדם, ככל הנראה אדם קדמון, שנמצא בתוך חלל הצמצום:

הבין סוד הפרצופים של עגולים ויושר, ואיך היושר עומד בתוך חלון העגולים. ומובן דרך משל לאומן שעשה כלי נפלא. וזה ידוע¹³⁷ כי כח הפועל בנפעל, ר"ל כשעשה האומן הגולם של הכלי שהוא מתחילתו בוודאי לא היה מוכרח לתקן באותה מלאכה של שכלו וחכמתו, כי בשכל מועט היה יכול לעשות הגולמא, וזה בחי' נה"י,¹³⁸ ואח"כ עשה בית קיבול באותו גולמא ונותן בה מדה של אורך ורוחב

¹³⁴ ראה: Meijer, "Participation in Henads and Monads" (above, n. 112), pp. 65-87; Gerd van Riel, "Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 85 (2001), pp. 417-432. אולם יש לזכור כי כל מה שיש בכתביו של פרוקלוס נמצא גם ב"ספר הסיבות".

¹³⁵ לסקירה של הדעות השונות של החוקרים בנושא זה ראה: Joshua Packwood, *Everything is Flat: The Transcendence of the One in the Neoplatonic Ontology* (Ph. D. Thesis, University of Arkansas), Fayetteville 2013.

¹³⁶ ראה: Sara Rappe, *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, New York 2000, pp. 117-142. וראה מה שכתבתי בחיבורי: *Primeval Evil in Kabbalah: Totality, Perfection, Perfectibility*, New York 2020, pp. 166-171.

¹³⁷ ראה לעיל בנוסח [א] את הטענה בדבר היות הפתגם נושא ידוע.

¹³⁸ הכוונה לבחינת הספירות נצח, הוד ויסוד.

שלה איך יהיה, זהו ג"א חג"ת¹³⁹ של האומן באותו הכלי ג"א אהו"י¹⁴⁰ וגוף, כי בוודאי למשל כשמוסכם בדעת האומן שיהיה מדת האורך והרוחב כך ולא יותר ארוך ורחב, בוודאי הוא מצא אהבה שהוא אוהב שיהיה מדת האורך והרוחב כך, לא פחות ולא יותר. ובוודאי אם היה רוצה היה מרחיב אותה עד אין גבול, אלא שהיה מצמצם אותה ולא היה עושה אלא כך ולא יותר. וסוד הצמצום היא היראה, כי מדת חסד היא התפשטות עד אין קץ וגבול. ומדת היראה מצמצמת ההתפשטות ומגבילה. נמצא אנו רואים בכלי זו האהבה ויראה של אומן. ואח"כ אנו רואין ציורים נפלאים בוודאי לזה היה צריך האומן לשום כל שכלו וחכמה שלו בכדי לעשות הציורים האלו.¹⁴¹ נמצא אנו רואים כל דהיינו השכל והמוחין של האומן בכלי זה, וזהו כח הפועל בפועל. ועתה נבין מהו התכלית של הכלי הזה, הנה התכלית שהוא בית קיבול למשל למשקה¹⁴² ושתיות אדם מזה הכלי, ומחמת שתיתו יעבוד הבורא ית'. נמצא כאשר אדם מסתכל בכלי ומחשב תכליתה הוא מעלה אותה, וזה סוד העלאת ניצוצות מכל דבר. ונחזור לענין כי התכלית של הכלי הוא הסובב את כל הכלי וזה סוד עגולים, והכלי עצמו הוא בחי' יושר כנ"ל, שיש בה¹⁴³ כל המדות של הפועל, מדריגה תחתונה, ואהו"י, ומוחין וכולי. מזה המשל תבין בפרצופים העליונים, דהיינו הפרצוף עצמו הוא בחי' יושר, ותכלית של זה הפרצוף הוא בחי' עגולים הסובב על היושר. וכשתבין זה לא תקשה לך כמה קושיות בעליות מעולמות בבחי' העגולים.¹⁴⁴

אני מניח כי כמה סוגים של דיון מתרוצצים בפסקה זו. אתחיל בטענה כי המחבר מתכוון לארבע הסיבות של אריסטו, שהיו ידועות בימי הביניים: הסיבה החומרית – הגולם; הסיבה התכליתית – מהי תכלית הכלי, כאן האפשרות לשתות את המים; הסיבה הפועלת – דהיינו הפועל; והסיבה הצורנית – שנזכרת כאן במילים "אורך ורוחב" ו"איך יהיה זה". המערך המחשבתי האחר הוא התאוסופי: ספירות העיגולים והיושר, צמצום, העלאת ניצוצות, ושתי שליטות של ספירות. דומני כי יש כאן עירוב של תפיסות קבליות הבנויות על מערך של עשר ספירות עם תפיסות לוריאניות. בצורה מפורשת הספירות של עיגולים מזהות כסיבה תכליתית. יש שני שלבים הקשורים בהחדרת כוח הפועל בנפעל: השלב ראשוני, של יצירה גולמית שאיננה מצריכה אלא שכל מועט, ואילו אחר

¹³⁹ הכוונה לשלוש הספירות האמצעיות: חסד, גבורה ותפארת.

¹⁴⁰ כאן ובהמשך זהו ראשי תיבות של אהבה ויראה, שהן כנגד חסד וגבורה לפי הסדר, ואילו הספירה תפארת היא כנגד הגוף.

¹⁴¹ אולי הציורים קשורים בפרצופים. דברים אלה השפיעו על ר' יעקב מאיר שפילמן, שעליו נדון בהמשך. ראה ספרו טל אורות, א, לעמבערג תרל"ו, דף ד ע"ג, ובמיוחד חלק ג, לעמבערג תרמ"ג, דף יט ע"א, ע"ג.

¹⁴² כנראה השפעת הכד שבשיעור.

¹⁴³ על הצורה הדקדוקית הנקבית של התיבה "כלי" ראה לעיל בהע' 34.

¹⁴⁴ ליקוטים יקרים, לעמבערג תרל"ה, דף טו ע"ב – טז ע"א; ירושלים תשל"ד, דף מו ע"א – ע"ב, סימן קלז. ההדגשות מידי. מ"א.

כך באה היצירה שצריכה את כל שכלו וחכמתו. אולם בנוסף למערכי המחשבה הללו, דומני כי מה שחשוב למחבר החסידי הוא אפשרות של הכרת האומן על ידי התבוננות בכלי, בחינת הכרת כוח הפועל בנפעל. הכרה זו כוללת את מידות האהבה והיראה הן כסמלים לשתי ספירות והן כדרך להכרת אופיו של האומן, ובעבודת האל. שתי המידות מאפשרות להבין את ההתפשטות והצמצום בפעולת האומן האנושי וגם את פעולת האל במעשה התארקוסמי.

לדעתי, הפתגם נתפס כאן כמסכם את משמעות המונחים הלוריאניים, על ידי פירושם כך שאפשר יהיה לפעול בצורה שהיא אופיינית יותר לחסידות מלקבלה. במילים אחרות, הפתגם משמש כעין מפתח פרשני למשמעות קבלת האר"י אך גם בסיס להבנת המעשה של האומן האנושי, ומשום כך הוא מהווה מעין עקרון-על, ומשום כך קל להבחין במעבר אל החסידות כאתוס, נושא שנחזור אליו בסעיף 7. נושא המפתח הפרשני נראה גם מדבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין, בשלהי המאה הי"ט, אומנם בדיון שיש לו אופי לוריאני יותר מובהק:

והנה קומה זו של אור פנימי של כל העולמות, וכללות המקום הפנוי שהוא הנקרא אור קדמון, אותו אור פנימי וקו יושר שהאיר ה' יתברך לתוכו דרך צמצום נקרא אדם קדמון כידוע, ונמצא לכלל הבריאה שהוא האור קדמון אור פנימי ואור מקיף, וכן לכל נברא הוא במידה זו, כי כח הפועל בנפעל וכפי מה שהוא בפועל הראשון, שהוא אור ה' יתברך המצומצם בכלי הנקרא אדם קדמון, כי לגבי אין סוף לא שייך כלל שם פועל וענין פעולה מאחר שהוא אין סוף, רק מצד האור המצומצם, ויש אור פנימי ואור מקיף האור פנימי ביושר והאור מקיף בעיגול.¹⁴⁵

גם כאן מדובר בעיקרון כוללני, שמתבטא בקיומם של שני מרכיבים: האור הישר או הקו הישר, והאור המקיף. כאן הפועל איננו אין-סוף אלא אדם קדמון, שמקביל לקו הישר. בדיון אחר באותו חיבור, ר' צדוק מייחס את הפעילות ואף את מבנה הגוף, בסופו של דבר לאל, בהקשר לפתגם "ובכל פעולה יש יחוד דפעולה וכח הפועל שהוא יחוד קוב"ה ושכינתו" [...]. כי בכל פעולה אפשר ליחוד ייחודים למי שמכיר, ויודע בכח הפועל שבו והפעולה עצמו הכל מהש"י,¹⁴⁶ ואילו קודם לכן "הוא זוכה ורואה בבשרו אל"ק ממש, שכל פעולות ועניינים בגוף, הכל חלק אלוה, ממש הוא הפועל".¹⁴⁷ ושוב, באותו הקשר "כי הכל חלק אל"ק הפועל והמדבר בקרבו".¹⁴⁸ אינני מנסה ליישב אמירות סותרות אלה.

¹⁴⁵ ר' צדוק הכהן, ספר ליקוטי מאמרים, נדפס עם שיחת מלאכי השרת, לובלין תרפ"ז, אות טז, דף צט ע"א. ההדגשה מידי. מ"א.

¹⁴⁶ שם, דף קח ע"ד.

¹⁴⁷ שם, דף קח ע"ג.

¹⁴⁸ שם, דף קח ע"ד.

חשוב להעיר כי לא מצאתי בתרגומים העבריים למה שנקרא "ספר הסיבות" את צירוף המילים "כח הפועל בנפעל", אך הביטוי הקרוב ביותר אליו, "הפועל בנפעל", נמצא באחד החיבורים של אברהם אבולעפיה.¹⁴⁹ אינני חושב כי חיבור זה, ששרד רק בכתב יד יחיד בעולם, הוא המקור של הבעש"ט, אך בכל זאת מן הראוי להעיר שתי הערות: חיבור שאבולעפיה משתמש בו בפתגם, אוצר עדן גנוז, כולל בתחילתו פירוש לספר יצירה,¹⁵⁰ ומצד שני כמה שנים לאחר חיבור אוצר עדן גנוז, מקובל זה ציטט פסקה די ארוכה מ"ספר הסיבות", בתרגום עברי שאיננו תלוי בתרגומים העבריים האחרים שבידינו.¹⁵¹ זאת ועוד אחרת, ייתכן שהיה קשר כלשהו בין אבולעפיה ובין מקובל ששמו ר' יוסף שעסק בספר יצירה, ואילו ר' יוסף אשכנזי היה לזמן מה בברצלונה, במקום ששם למד אבולעפיה שנים עשר פירושים לספר יצירה.¹⁵² אפשרות השפעתו של חיבור זה על הבעש"ט אומנם קלושה מאוד, אך היא איננה בלתי אפשרית לגמרי. אעיר כי הביטוי "הפועל [...] הפועל¹⁵³ בנפעל" מצוי בחיבור אחר של אבולעפיה שהיה נפוץ מאוד בכתבי יד, הוא ספר אור השכל,¹⁵⁴ שדברים מתוכו נמצאים בכתבי יד עם קטע מ"ספר הסיבות".¹⁵⁵

הוצאת השכל/החיות מן הנפעל

בשלושת הנוסחים של ה"שיעור" מצוי מוטיב שאיננו נמצא ב"דרשה", והוא האפשרות להוציא את "השכל" של האומן מן הכלי שיצר, דבר שגורם להתפוררות הכד. הדבר נתפס כסילוק החיות או הצורה וחזרת העפר לקדמותו, דהיינו לפני שהכד נוצר. מוטיב זה קשור במעורבותו של הבעש"ט שגורם בעצמו, כך סביר להניח, להוצאה זו, שגם הוא איננו נמצא בדרשה. זהו נושא חשוב בחסידות¹⁵⁶ ושונה בצורה מובהקת מהנאר-אפלטוניות. והינה יש בידינו דיון מרתק על אפשרות הוצאת החיות מן הנמצאים,

149 ראה: אידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8), עמ' 229 והע' 45.

150 ראה: משה אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית), ירושלים תשל"ו, עמ' 18.

151 שם, עמ' 22–23, וכן: "Receptum est in recipiente per modum recipientis" Campanini, (above, n. 64), pp. 456–458.

152 ראה: משה אידל, "ספר יצירה" ופירושו בכתבי ר' אברהם אבולעפיה ושרידי פירושו של ר' יצחק מברדש והשפעתם, "תריבין עט (תשע"א), עמ' 555–556.

153 הפועל הראשון רומז לגורם שמבצע פעולה, אך הפועל שני משמעו פעולה.

154 אברהם אבולעפיה, ספר אור השכל, מהד' אמנון גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' מד.

155 ראה לעיל בהע' 64. בנושא זה אני מקווה להאריך במקום אחר.

156 על "רצוא ושוב" בחסידות ראה מרגולין, מקדש אדם (לעיל, הע' 10), עמ' 164–167, 236–237, 216–224, 241, 256–257, 263–264, 405; ודבריו של רון וקס, "רצוא ושוב", בתוך: אור חזור: עולמה של החסידות, ערך אבישר הרשפי, רמת גן תשפ"ג, עמ' 678–692.

שהבעש"ט מעורב בו. בחיבורו של ר' זאב וולף מז'יטומיר, תלמיד המגיד ממזריטש, הוא מוסר על שיחה מעניינת מבחינתנו:

כי הנה יש לך אדם שנותן גרעון בבחינת עבודתו, ומשים עצמו לאין המוחלט, באומרו מה אני בריה קלה נוצר מטפה סרוחה, יכול לגרום בעשיות מצותי תיקון בעולמות עליונים, ולערך מחשבתו,¹⁵⁷ אינו פועל באמת כלום עם תפלתו ותורתו. וכך שמעתי בשם הבעש"ט זצלה"ה שאל לחכם הדור מענין התפלה איך הוא נוהג ולאין¹⁵⁸ פונה מחשבתך בשעת התפלה, השיב לו, אני מקשר את עצמי עם כל פרטי החיות שבהנבראים,¹⁵⁹ ובכל דבר הבאה לכלל בריאה צריך להיות שם חיות משפע אלוהי, אני מקשר עצמי עמהם, להוציא דבור לפני אלהים,¹⁶⁰ להעמיק שאלה למעלה למעלה.¹⁶¹ אמר לו:¹⁶² אם כן אתה מחריב את העולם, כיון שאתה מושך מהם חיותם להעלות ולהגביה למעלה, נשארים פרטי הנבראים בלי חיותם. והשיב לו: וכי אפשר שאני יכול בבחינת התקשרות למשוך מהם חיותם למעלה? אמר לו¹⁶³ אם כן, כלפי דבריך תועלתך בתפלה מעט הכמות, כיון שלא האמנת כי תדבר,¹⁶⁴ שיש לאל ידך להעלות מהם בחינת חיותם. אמנם האמת כן הוא החכמים האמיתים אשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך, דא צלותא¹⁶⁵ החיוב מוטל לקשור את עצמו באופן הנ"ל, אמנם רק בסוד רצוא ושוב,¹⁶⁶ כנודע למשכילים עומק הענין.¹⁶⁷

אינני גורס שאכן הייתה שיחה מעין זו וגם אינני יודע מיהו "חכם הדור".¹⁶⁸ אולם ההנחה המשותפת שבין ה"שיעור" ובין השיחה היא גדולה, למרות ההבדל בסיטואציה;

157 דהיינו לפי הערכה נמוכה זו.
 158 משמעו לאן, כמו בלשון חז"ל.
 159 ראה גם אצל ר' אפרים מסודילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' קעח.
 160 ע"פ קהלת ה, א.
 161 ע"פ ישעיהו ז, א.
 162 הבעש"ט.
 163 שוב הבעש"ט.
 164 אולי ע"פ תהילים קטז, י.
 165 תיקוני זוהר, תיקון יח, דף לג, ע"ב.
 166 זהו פירוש על יחזקאל א, יד, כשחיות הקודש הופכות לחיות, בשורוק, כחלק מהרשת הפרשנית הלשונית. על החשיבות הרבה של הפסוק ביחזקאל אצל הבעש"ט ראה: לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 77, 83 הע' 62, 86, 91, 147, 253–254, 298, 313, 445–453.
 167 אור המאיר (לעיל, הע' 51), דף רעז ע"ג–ע"ד. ראה פירוש שונה, בעל אופי אפלטוני, ששלום נתן לקטע זה: שלום, השלב האחרון (לעיל, הע' 1), עמ' 342. ההדגשות מידי. מ"א.
 168 ראה את הצעתה של מור אלטשולר (הסוד המשיחי של החסידות, חיפה ולוד תשס"ב, עמ' 68–69), לזהות את החכם האנונימי עם ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב. אולם ההתקשרות שהיא מזכירה בשם ר' יחיאל מיכל בעמ' 68, היא עם נשמות הצדיקים ולא עם הנבראים, וגם קשה להבין מדוע

ב"שיעור" מדובר באומן שמכניס את חיותו בכלי אך אפשר למישהו שיודע את זהותו ואת פרטי רגע היצירה לשאוב אותה החוצה, ובשיחה אין מדובר ביצירה אלא בפעולה במהלך התפילה. אך בשני המקרים עצם האפשרות להוציא את החיות מתוארת כהריסת הישות שממנה החיות נלקחה. גם כאן, כמו בדבריו שהבאנו לעיל,¹⁶⁹ יש תפיסה קוסמולוגית דומה, המניחה אחדות מסוימת של כל הנמצאים. רצוני להשוות את דברי הבעש"ט ב"שיעור" לדברים שכתב כמאה שנה לאחרי ר' אברהם וויינברג, מייסד חסידות סלונים. לדעתו, חרטומי פרעה ידעו רק את מזל תלי, ש"השר שלו יש לו שליטה קצת בהרכבת ד' היסודות ולכן ע"י כישוף הוציא את כח המחבר את היסודות ונעשה עפר".¹⁷⁰ המקבילה הלשונית בין תוכן ה"שיעור" בייחוד בנוסח [א] [רנב] ובין דברי הרבי מסלונים משמעותית: בשני המקרים מדובר בפעולה של הוצאה, בכוח מחבר, ובחזרה לעפר. אולם הזכרת הכישוף כאן היא חדשה, והיא מקבילה מסוימת ליכולתו של הבעש"ט להביא לידי התפוררות הכד לעפר, ולהיותו בעל שם. האם אפשר ללמוד על קיומה של תפיסה מוקדמת לחסידות, שדומה לזו שהרבי מסלונים מביא – שהיה מחבר מלומד ביותר – והיא שהשפיעה על הבעש"ט, שהעביר את יכולת המכשפים המצריים לעצמו? מן הראוי לציין כי תיאור ההוצאה של החיות מתוך הדברים שהיא מחייה, שמביאה לידי הריסת הכלי, מזכירה את העלאת הניצוצות ומתוך כך ריקון המציאות, מצד אחד,¹⁷¹ ומצד אחר את התפוררות הגולם לפי כמה מהסיפורים עליו, לאחר שהאות אל"ף שבתבת "אמת" שהייתה כתובה לפי כמה נוסחאות של אגדת הגולם על מצחו, נמחקה,¹⁷² או החזרת הגולם לעפרו לפי סיפורים רבים אחרים, ישות שנוצרה בהעברת חיות היוצר אל כל אחד מאבריו.

יועלם שמו של ר' יחיאל מיכל בחיבור שכתב מישהו שהכיר אותו ואולי היה תלמידו. לתלמיד זה של הבעש"ט גישה פרטיקולריסטית להתקשרות בעוד שחכם הדור והבעש"ט עצמו דוגלים בתפיסה שהיא יותר אוניברסליסטית. מריבוי הציטוטים בדבר ההתקשרות לכל הנבראים אצל ר' זאב וולף אפשר להתרשם כי גם הוא דוגל בגישה יותר אוניברסליסטית. ראה גם את דבריו של לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 62–64 ואידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8), עמ' 250–252.

ראה ליד הערה 98. ¹⁶⁹

חסד לאברהם – עשרה מאמרות, (לעיל, הע' 61), דף יז ע"א. ¹⁷⁰

ראה: קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הע' 7), עמ' 121–126, ששם היא מתארת גם את יחסם השונה לנושא זה בוויכוח שבין בובר ושלום. ראה גם: מרגולין, מקדש אדם (לעיל, הע' 10), עמ' 6–51. על הנטייה האפלטונית של שלום בהבנת החסידות ראה במאמרי: "The Hasidic Revival: An Interpretation of the Emergence of a Spiritual Movement," *Religious Movements and Transformations in Judaism, Christianity and Islam*, ed. Yohanan Friedmann, Jerusalem 2016, pp. 52–53

ראה למשל: אידל, גולם (לעיל, הע' 42), עמ' 253–257. יש לזכור כי הכנסת חיות מופיעה בהקשר עם בריאת הגולם; ראה לעיל בהערה 42. ראה גם: הלל פוירשטיין, "יציבות ונזילות בספרות ¹⁷²

להערכת, אפשר להבחין בהשפעת ה"שיעור" בדיון שנמצא באחת היצירות הנפוצות ובעלות ההשפעה הגדולה ביותר בחסידות, היא צוואת הריב"ש, שם נאמר:

שעיקר הכח הוא בהם¹⁷³ והבן הוא כמו יתרון, וזה והניחו יתרום לעולליהם. אלא כך יש להתנהג בהסתכלות אם הסתכל בפתע פתאום על אשה יפה יחשוב במחשבתו מנין לה זה היופי הלא אם היתה מתה לא היה לה עוד זה הפנים, אם כן מנין לה זה, ע"כ זה בא מכח אלהי המתפשט בה,¹⁷⁴ הוא נתן לה כח היופי והאדמיות נמצא שורש יופי הוא כח אלהי, ול"ל¹⁷⁵ למשוך אחר החלק, טוב לי להתדבק בשרשא ועקרא דכל עלמין ששם כל היופיים, וכן מה שמסתכל בשאר גשמיות כגון בכלי יחשוב מנין בא לכלי זה הנוי והצורה ע"כ החומר הוא הפסולת, והנוי והצורה היא הרוחני והחיוני מזה הכלי, והוא ג"כ "חלק אלהי ממעל",¹⁷⁶ וכן כשאוכל יחשוב שהטעם והמתיקות של דבר המאכל ההיא בא מכח חיוני והמתיקות של מעלה שהוא חיותו, ובדומם יש גם כן חיות שאנו רואים שיש לדומם ההוא קיום ועמידה.¹⁷⁷

יש לשים לב לחזרה התכופה על המונח "כח", ובהקשר זה גם על הביטוי "הכח האלוהי" כמו ב"שיעור". הופעת הכלי הנאה היא אינדיקציה להמשך המהלך שנמצא בקיצו בשלושת הנוסחים של ה"שיעור". הביטוי "כח הפועל בנפעל" אומנם איננו מצוי כאן, אבל הוא מיוצג לדעתי בביטוי "הכח האלהי המתפשט בה", דהיינו באישה. השימוש באישה כדי לתאר את הנוכחות האלוהית בעולם, חוזר פעמים רבות ובצורות שונות זו מזו, בחוג המגיד ממזריטש.¹⁷⁸ אדגיש כי נושא ההוצאה רחוק מהעולם הנאראפלטוני מבחינה הגותית, ואינני מציע לראות בבעש"ט הוגה נאראפלטוני בצורה כללית.

הסודות הקבלתי: עיון בתולדותיו של סוד שבת הגדול למשה דה לאון, קבלה 52 (2022), עמ' 312 הע' 19.

¹⁷³ דהיינו בבנים הבכורים, לעומת הבנים הקטנים יותר.

¹⁷⁴ פועל זה מקביל ל"נאצל" ב"שיעור".

¹⁷⁵ ולמה לי.

¹⁷⁶ איוב לא, ב. ראה קודם לכן השימוש במונח "חלק", שעומד בניגוד לשורש ועיקר, במשמעות אפלטונית של מקור מקיף.

¹⁷⁷ ראה: ספר צוואת הריב"ש, ווארשא תרע"ג, דף ט ע"ב; וראה משה אידל, "יופיה של אישה: לתולדותיה של המיסטיקה היהודית", במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, עורכים: עמנואל אטקס ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 323–334, והע' 22, 23. לגבי אחד המקורות הנאראפלטוניים האחרים, סיפורו של ר' יצחק דמן עכו על מעשה יושב הקרנות.

¹⁷⁸ אידל, שם, עמ' 317–334. ראה גם: Moshe Idel, "From Platonic to Hasidic Eros - Transformations of an Idleman's Story", *Self and Self Transformations in the History of Religions*, eds. David Shulman and Guy G. Stroumsa, Oxford 2002, pp. 216-235

כמה גלגולים מאוחרים של משל האומן של הבעש"ט

במאמרי על ה"דרשה" של הבעש"ט עמדתי על כמה גלגולים של תפיסתו החל בדור השלישי של החסידות.¹⁷⁹ אני משלים כאן כמה מופעים, שרובם אינם קשורים בדרשה דווקא. תלמידי המגיד, שהיו גם עורכי תורותיו, בייחוד ר' לוי יצחק מברדיטשב, הלכו בעקבות מורם, אך לא פיתחו בצורה משמעותית את הבנותיו את הפתגם "כח הפועל בנפעל".¹⁸⁰ כך למשל כותב ר' לוי יצחק:

סוד הוא נקרא גוון לבן שגוון לבן אינו בכלל גוון כידוע ולכן שרטוטי האותיות הוא על גבי גויל. והעושה שרטוטין הוא הכנה שיכתוב אותיות ע"ג וכן האין הוא הכנה לכל דבר וכן כתב הראב"ד בספר יצירה בהקדמה והוא בסוד "הכין ופעל זהרי חמה"¹⁸¹ כ"כ הראב"ד.¹⁸² ובהכנה וברצון של דבר¹⁸³ ניכר סוף המעשה.¹⁸⁴ וכן אמר מורי כח הפועל בנפעל, לכן כיון שניכר הרצון הכין את עצמו לעשות היכר ברצון סוף המעשה, והוא סוד השרטוטין שניכר בגויל שרוצה לכתוב אותיות והגויל הוא אש לבנה והוא האין [...] והרצון בא מאפס המוחלט ואפס הוא סוד רדל"א,¹⁸⁵ כי באפס המוחלט עדיין לא נודע מה יעשה בו ולכן נקרא "לא אתידע", רק כשבא לרצון אז נודע מה שיברא או שיעשה ואפס המוחלט הוא הגויל.¹⁸⁶

האין, או האפס המוחלט, מקביל כאן לכוח הרצון המתעתד לברוא, והדימוי למצב זה הוא שרטוט הקווים כהכנה לכתיבת ספר תורה על גויל, בחינת הגוון הלבן או האש הלבנה שעליה תיכתבנה האותיות באש שחורה. לפנינו פרשנות אונטולוגית של הפתגם. ר' לוי יצחק מעלה את משמעות הפתגם לרבדים התאוסופיים הגבוהים ביותר, אך בה בעת הוא מפרש אותם בצורה נואטית. ברור כי מורו הוא המגיד. הדגשתו של ר' לוי

179 ראה: אידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8), עמ' 243–246.

180 חומר נוסף על "כח הפועל בנפעל" נמצא בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 5198 8⁰, שאין לו מקבילות בדפוס, ואני מקווה לרדן בו במקום אחר. השווה גם לפסקה הראשונה של ספר מאור עיניים לר' מנחם נחום מצ'רנוביל, ירושלים תשל"ה, עמ' ה, שהיא מקבילה מילולית לדבריו של בן דורו ר' מנחם מנדל מויטבסק, ליקוטי אמרים, לעמבערג תרע"א, א, דף נג ע"ב; וליבס, אהבה ויצירה (לעיל, הע' 84), עמ' 282.

181 מתוך הפיוט "אל ברוך גדול דעה".

182 לא נמצא בהקדמה לפירוש ספר יצירה זה. ראה לעיל בהע' 61.

183 מקביל ל"מחשבה תחילה".

184 ראה לעיל ליד הע' **Error! Bookmark not defined.**

185 "רישא דלא אתידע" בתאוסופיה של האידרות בספרות הזוהרית. שם משמעותו היא אחד משלושת הראשים שברובד הגבוה באלוהות שאיננו ידוע, אך כאן הכוונה למצב שהכוונה האלוהית איננה ידועה.

186 לוי יצחק מברדיטשב, ספר קדושת לוי השלם, ירושלים תשנ"ג, עמ' שנ.

יצחק את האותיות הכתובות מאפיינת גם דרשות אחרות שלו.¹⁸⁷ אף שהדברים לא נרמזו כאן, לפנינו נוסח אחר של הזיהוי בין התורה והקב"ה, שנפוץ מאוד בחסידות מראשיתה.¹⁸⁸

ר' שניאור זלמן מלאדי מפרש גם הוא את הפתגם בתורה בעלת אופי תאולוגי מובהק:

שבהסתלקו' כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו והן הן בחי' אותיות הדבור מעשרה מאמרות שבהם נבראו וע"ז נאמר ואתה מחיה את כולם, אל תקרי מחיה אלא מהוה, דהיינו יש מאין ואתה הן בחי' האותיות מאל"ף ועד תי"ו והה"א היא ה' מוצאות הפה מקור האותיות.¹⁸⁹

בחיבורו של בן דורו ר' מרדכי מצ'רנוביל, הוא כותב: "ונודע כי כח הפועל בנפעל דרך משל כשאדם עושה איזה כלי אזי כח הפועל באותו כלי, כן כביכול הפועל שפעל עולמו על ידי עשרה מאמרות".¹⁹⁰ הצהרה קרובה לפנתאיזם מצויה אצל בן דורו, גם הוא תלמיד המגיד, ר' חיים חייקל מאמדור:

יכלל א"ע¹⁹¹ באין,¹⁹² דהיינו שיפשוט מעליו השכליות הגשמיות. ואחר שיגלה לו וידע ויבין שאין בעולם אלא כח הפועל בנפעל, אח"כ יגלה לו השי"ת שכליות חדשים, כמו גרעין כשרוצה שיהא גדול ונעשה ממנו גרעינין¹⁹³ וזהו ע"י שהגרעינין עצמן נפרדין מעצמיותן ונכלל עם כח הפועל¹⁹⁴ [...] שהחכמה נקרא ים ובקעהו תוציא משם מחשבות חדשות, החכמה נקרא מחוקק והשכל נקרא מצרף, שמצרף

187 ראה: משה אידל, "אותיות לבנות: מהשקפותיו של ר' לוי יצחק מברדיטשב להרמנויטיקה הפוסט-מודרנית", תרגמה ר' בראילן, בתוך: צבי מרק ורועי הורן (עורכים), רבי לוי יצחק מברדיטשב: היסטוריה, הגות, ספרות וניגון, ראשון לציון 2017, עמ' 203–227.

188 ראה לעיל בהע' 84.

189 ספר התניא, שער היחוד והאמונה, פרק ב. לדברים אלה היה תפקיד מרכזי בתפוצת הפתגם בחסידות.

190 מרדכי מצ'רנוביל, ליקוטי תורה, צ'רנוביץ תר"ך, דף מב ע"ד. השווה למאמרי "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8), עמ' 223.

191 את עצמו.

192 בכ"י ירושלים נזכרת אפיסת השכל.

193 בכ"י ירושלים הגרסה היא: "כמו גרעין הנורע הנפסד תחילה ואח"כ". ראה את תולדות הדימוי אצל דב סדן, "חיטה שנקברה", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, (הסדרה העברית), כרך א, חוברת 9 (תשכ"ו).

194 ראה: חיים חייקל בן שמואל מאמדור, ספר חיים וחסד, ווארשא תרנ"א, דף טז ע"ב–ע"ג.

האותיות,¹⁹⁵ הקב"ה הוא א"ס ואין אנו יכולים להשיג אותו, רק מדת החכמה יכולין אנו לתפוס.¹⁹⁶

אין זאת הצהרה כוללת על אלוהיות העולם, אלא פרשנות מכלילה על הימצאות הכוח של הפועל, המצוי בעולם כולו. אידיאל ההתכללות כחלק מאיחוד מיסטי מצוי במקורות אחדים בחסידות.¹⁹⁷

פרשנות לוריאנית לדברי הבעש"ט נמצאת אצל ר' צבי הירש מז'ידיטשוב, בפירושו לספר הזוהר:

ולעיל דרשינן הרקיע הזה על סוד הפרסה והפרוכת בגו באמצעיתא, וע"ז אמר כי בקטפירא דעלייתא ר"ל בשרשי ודבוקי כלים עליונים המה שכיחים במדתם בכלים שלמטה ומקיימים לעולמות שלמטה, והוא כטעם חז"ל כח הפועל בנפעל, כח המאציל בנאצל, ע"כ אותו כח העליון הנקרא רקיע שמים הוא הז"א¹⁹⁸ אותו כח בעצמו שורה במדות התחתונים שהוא הרקיע התחתון המבדיל בין עולם לעולם, והבן ולא צריך להאריך יותר.¹⁹⁹

הפתגם שאנו דנים בו הפך כאן לדברי חז"ל. יש לציין את הזיקה המעניינת שר' צבי הירש יוצר בין הפתגם ובין התפיסה הקבלית הרווחת הרבה יותר של "כח המאציל בנאצל".²⁰⁰ ר' יצחק יחיאל יהודה סאפרין מקומרנו, אחיינו של ר' צבי הירש, שהיה גם תלמידו וחסיד-מקובל חשוב מאוד בזכות עצמו, מתייחס שלוש פעמים למשל האומן והכלי, תמיד בשם הבעש"ט:

¹⁹⁵ הקשר בין שכל ובין צירופי אותיות חוזר פעמים רבות בספרות החסידית. ראה: אידל, המיתוס הלשוני (לעיל, הע' 44).

¹⁹⁶ ספר חיים וחסד (לעיל, הע' 194), דף ו ע"א.

¹⁹⁷ Moshe Idel, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism," in: *Mystical Union and Monotheistic Faith, An Ecumenical Dialogue*, eds. Moshe Idel and Bernard McGinn, New York 1989, pp. 27-58

¹⁹⁸ הזעיר אנפין.

¹⁹⁹ צבי הירש מז'ידיטשוב, ספר עטרת צבי, לבוב תרל"א, א, דף כד ע"ב-ע"ג.

²⁰⁰ ראה למשל בספר העיון לר' חמאי גאון וחיבורים מחוגו, מהמאה הי"ג, הגורס כי "כח המאציל בנאצל ואין המאציל חסר כלום". ראה: עודד פורת (מהדיר), כתבי העיון: מהדורות מדעיות, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 98; Mark Verman, *The Book of Contemplation, Medieval Jewish*; 98; *Mystical Sources*, Albany 1992, pp. 34, 41, 65, 112, 241; או בספר מערכת האלוהות האנונימי מראשית המאה הי"ד, ובדברי רמ"ק השונים, כגון בספר אילימה רבתי, ירושלים תשכו, דף יב ע"א: "כח המאציל בנאצל"; ובספר פרדס רימונים כמה פעמים; אצל ר' שמעון אבן לביא, כתם פז, ירושלים תשמ"א; ר' יוסף אירגס, שומר אמונים, ועוד. על רקע זה מיעוט השימוש בביטוי זה בחסידות וההעדפה הגורפת של "כח הפועל בנפעל" בספרות זו, בולטים מאוד, והם דוגמה להשפעה מתמשכת של הבעש"ט.

מאמר מרן אלוהיי הבעל שם טוב זללה"ה, "לעולם ה' דברך נצב בשמים", שאם אומן עושה כלי אזי הכלי אינו צריך לאומן, אבל מלך עליון דיבור יהי רקיע תמיד נצב בשמים, והוא בהשגחתו ובכח שפעו שמשפיע בכל רגע להחיות העולמות על ידי זה הם חיים וקיימים.²⁰¹

אך בעוד שבמובאה הקודמת סביר להניח כי הוא הכיר את דרשת הבעש"ט שהבאנו לעיל, בשתי המובאות הבאות נראה כי הוא הכיר נוסח דומה ל-[א] של "השיעור". בפירושו לתורה הוא כותב:

כידוע ממרן הריב"ש טוב בריאת העולם כהדין קמצא דלבושא מניה וביה,²⁰² וכח הפועל בנפעל אפילו בגשמי, כשהיה מרן הקדוש רואה כלי, אמר כל המחשבות שהיו לאומן בשעת עשייתו, עכ"ל.²⁰³

בהמשך הדברים מפרש אחיינו של ר' צבי הירש את המושגים של קבלת האר"י באמצעות הביטוי "כח הפועל בנפעל". דומה כי השפעת נוסח [א] ניכרת גם בפירושו למסכת אבות:

אהבה. כח הפועל בנפעל, ולכן מרן אלקי אור ישראל ריב"ש זצ"ל, כשהיו מביאין לפניו כלי וספסל וכיוצא, היה אומר כל המחשבות בפרט שהיה מחשב האומן בעת עשיות הכלי, כי כח הפועל בנפעל, אם הוא כך באומן גשמי מכל שכן אצל מלך מלכי המלכים הקב"ה, כי חיות אלהותו מלא כל העולם.²⁰⁴

ספרין הרכיב את שני סוגי ה"פועלים", האלוהי והאנושי, ואת סוגי האימננטיות השונים, עם הטענה על יכולתו הפלאית של הבעש"ט לקרוא את מחשבותיו ואת מצבו של יוצר הכלי ברגע היצירה. מעניין הדבר כי פיתוחי המגיד אינם נזכרים אצלו בהקשר להבנת הפתגם, למרות התיאור של ר' דב בער מלובביץ' שהבאנו לעיל. יש לציין כי ר' דב בער, האדמו"ר האמצעי של חב"ד, מספר על המגיד ממזריטש: "בכח הפועל האלקי בנפעל כמו שהיה לע"ל [...] וכידוע בהה"מ ז"ל שהגיע בסוף ימיו [...] שאמ' בפירוש על מה שהכיר לפועל הכלי מתוך הכלי שהיה סומא בעין א'".²⁰⁵ לפי דיון אחר של ר' דב בער מלובביץ', "והיה מעשה ששלחו לו כוס של כסף והכיר בכוס שהפועל הצורף שעשאהו

201 יצחק אייזיק ספרין מקומורנו, היכל הברכה, לעמבערג תרכ"ט, א, דף ל ע"ב.

202 ראה לעיל בהערה 75.

203 היכל הברכה (לעיל, הע' 201), א' דף רלח ע"א. ראה גם לעיל ליד הערה 137.

204 צבי הירש, נוצר חסד, מהד' שלום סאפרין, ירושלים תשמ"ב, פרק ו, עמ' קיז.

205 שער האמונה, ברוקלין תשל"ד, דף מח ע"ב. השווה: Jeffrey G. Amshalem, "Why Do You Not Tell Stories in My Praise Also? The Image of Dov Ber, the Maggid of Mezritsh, in the Earliest Hasidic Tales", *Kabbalah* 31 (2014), pp. 27-64

היה סומא בעין אחת כו".²⁰⁶ מעשה זה מזכיר מאוד את הנאמר ב"שיעור" של הבעש"ט שהבאנו לעיל, אך גם מה שנאמר בדרשה, ששם האומן הוא צורף ולא קדר. מובאות אלה מחיבוריהם של צדיקי חב"ד ושל ספרין, מלמדות עד כמה המשיכו מסורות הבעש"ט להשפיע על התפתחות החסידות, גם זמן רב לאחר הופעתן של השיטות ההגותיות הגדולות, כגון מחשבת חב"ד או הגותו של ר' נחמן, כפי שנראה גם בסעיף הבא.

מן הראוי להדגים את המשך השפעתם של דברי הבעש"ט שהיו להם הדים בחסידות גם בנפרד מספרות זו. בחיבור בעל אופי לוריאני מובהק, ספר טל אורות של ר' יעקב מאיר שפילמן, מהמחצית השנייה של המאה הי"ט,²⁰⁷ מתייחס המחבר בצורה גלויה למדי לחסידות, כאשר הוא כותב, בעקבות כמה מסורות שהכיר:

ונודע שכח הפועל בנפעל ויש בכלי המפואר הזאת²⁰⁸ כל הקומה של ע"ס דעשיה, כי מכל אחד נמשך כח רוחני בתנועת ידו ונמשך ובה להכלי (כנודע מהצדיקים הגדולים שהיו קרוב לזמנינו זה שכשהיו רואים את הכלי היו יודעים אפי' אם היה איזה מום בהאומן כמו סומא באחד מעיניו וכדומה, כי כח כלי הגוף ושכלו ורצונו נשתלשל ונמשך בהנפעל).²⁰⁹

ברור ששפילמן מתייחס, בדבריו שבסוגריים, למסורות חב"דיות על המגיד ממזריטש שהבאנו לעיל.²¹⁰ אולם מסתבר כי הוא הכיר גם את הדברים על משמעות הפרצופים שהבאנו לעיל מספר ליקוטים יקרים, כפי שהופעת המונח "קומה" מלמדת. אולם הדברים הנוספים של מקובל זה מאששים את הקביעה הזאת, כאשר במקום אחר הוא מבחין בין שני סוגים של שכל, ומשתמש לצורך כך במונחים חסידיים שאינם נמצאים בטקסטים שהבאנו לעיל: גדלות השכל וקטנות השכל:

אך הבנאי לא יעשה דבר במחשבה לבד, מ"מ כח הפועל בנפעל וכשעושה כלי שיש בה חכמה נפלאה אז נותן בה כל שכלו וניכר בה גדלות השכל, וכשעושה כלי פשוט אין צריך לתת בה שכל גדול ונקרא רק קטנות השכל. ומזה תבין איך שהמאציל

²⁰⁶ מאמרי האדמו"ר האמצעי, ברוקלין תש"ן, עמ' קפד. עצם הפתגם חוזר פעמים רבות בכתבי האדמו"ר האמצעי. ראה למשל בעמ' קן בהקשר לאומן.

²⁰⁷ עליו ועל ספריו ראה: יהונתן גארב, "בפתח העיון בספר 'טל אורות' לר' יעקב מאיר שפילמן", קבלה מג (תשע"ט), עמ' 121–184. על זיקתו לחסידות ראה שם, עמ' 123–124. השפעת ההגות החסידית ניכרת יפה בכמה סוגיות בהגותו של שפילמן, אבל הדיונים על "כח הפועל בנפעל" הם הבולטים ביותר.

²⁰⁸ יש לשים לב ללשון הנקבה, כמו בדרשה ובנוסח [ג].

²⁰⁹ טל אורות, לעמבערג תרמ"ג, חלק שלישי, פרק שמיני, דף יט ע"א. ראה עוד המשך הדיון שם, דף יט ע"ג.

²¹⁰ ראה לעיל ליד הערות 205, 206.

שידיעתו ורצונו ומחשבתו מהווה ומחיה הנמצא ההוא, ולכל נמצא צמצם השורש שיהיה רק לפי בחינתו של הנמצא ההוא, כח גדול לנמצא גדול כו'.²¹¹

הצמצום מתואר כהקטנת השורש האינסופי כדי שיוכל לשרות בתוככי הסופי, בדרך המזכירה את דבריו של המגיד על המספרים, שהבאנו לעיל. בצורה דומה כותב ר' יעקב מאיר שפילמן:

ממשל הבנאי שכל מה שאנו רואים בהבנין בפועל ממש הלך הציור הזה בכוחות נשמתו דרך חמש מדרגותיה, ולא יש דבר בהבנין דהפעולה שלא יהיה משוער מקודם לכן בהדרגה מהרצון הנעלם עד מחשבתו, ואע"ג דהבנאי לא יפעל במחשבתו שום דבר, מ"מ נודע שכח הפועל בנפעל. ומזה יובן הנמשך כמו שנודע שלא יש שום נמצא למטה שלא יהיה לו שורש באצילות, והשורש הוא השיעור ששיער הנמצא ההוא בכל פרטיו.²¹²

מפילוסופיה הלניסטית לאתוס חסידי

עם התחלת מחקר החסידות התקבלה קביעתו של מרטין בובר כי בחסידות יש מעבר ממיטוס, דהיינו הקבלה כפי שהוא הבין אותה, לאתוס.²¹³ למרות ההבדלים הרבים בין גישתו של גרשם שלום ובין זו של בובר, הצטרף שלום לתיאור זה שבובר הציע.²¹⁴ לדעתי, החסידות בנתה מיטוס אלטרנטיבי, והוא המיתוס הלשוני, והוא שאפשר, בין היתר, את התפתחות האתוס בחסידות, שראשיתו לפני החסידות, בספרות המוסר הקבלית.²¹⁵ ספרות זו תיווכה לא רק יסודות קבליים חשובים אלא גם יסודות נאר אפלטוניים, שתרמו להיווצרות דרכי התנהגות חסידיות. בהקשר המסוים של דיוננו כאן יש להזכיר שלוש עדויות, שתיים מוקדמות ואחת מאוחרת, הנמצאות בחיבור של ר' אהרן ראטה, הידוע כמייסד קהילת "שומר אמונים", שפועלת עד עתה בשכונת מאה שערים בירושלים, וכתב במחצית הראשונה של מאה העשרים, שמתארות את הפיכת

²¹¹ טל אורות (לעיל, הע' 141), חלק א, פרק י, דף כח ע"ג.

²¹² טל אורות, שם, כלי הרואים, דף סט ע"ב.

²¹³ מרטין בובר, בפרדס החסידות, ירושלים ותל אביב תשכ"ג, עמ' קו.

²¹⁴ גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגום סדריק כהן-סקלי, תל אביב 2016, עמ' 349; זאב גריס, "ממיתוס לאתוס: קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק", אומה ותולדותיה ב (תשמ"ד), עמ' 117–146, נדפס מחדש באוסף מאמריו: הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו, עמ' 357–384; לאה אורנט, רצוא ושוב: יסודות אתיים ומיסטיים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, תל אביב תשס"ז, עמ' 214–215; רון מרגולין, "על הדפסת תורת החסידות והגדרתה כקבלה שהפכה אתוס: לאור משנתם של ר' מנחם מנדל מויטבסק ור' אברהם כץ מקאליסק", דרך ספר: שי לזאב גריס, עורכים אבריאל ברלוב ואחרים, ירושלים תשפ"א, עמ' 320.

²¹⁵ ראה את התיזה המרכזית של מנדל פייקאז' בחיבורו: בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשנ"ח.

הפתגם "כח הפועל בנפעל" למעין הנהגה. דומה כי המקרה המוקדם ביותר להפיכת הפתגם להנהגה מצוי אצל ר' מרדכי מצ'רנוביל – שאת דברי אביו על הפתגם נביא בסעיף הבא:

א. ועיקר שתסתכל על השורש שלך שמשם יצאת, וזהו "אלקי אביך", ותמיד תהיה בתכלית השפלות, כיון ששרשו מדבר מאוס. והבורא ב"ה "כוננך"²¹⁶ בקומה שלימה, וכח הפועל בנפעל, א"כ הכל כח הבורא ב"ה, וזהו "כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה"²¹⁷.

ב. תדע ש"מלא כל הארץ כבודו"²¹⁸, שבכל דיבור יש כח הפועל, וא"כ כח הבורא ב"ה מלא כל העולם, ואתה שליח מהבורא ב"ה להביא כל דבר לשרשו.²¹⁹

בנהגה הראשונה מדובר באימננטיות אונטולוגית, בעוד שבשנייה יש אימננטיות לשונית. שתיהן מטילות על החסיד מטלה הקשורה בפתגם, דהיינו דרכי התנהגות שנגזרות מהן.

בחיבור "שומר אמונים" של ר' אהרן ראטה, נאמר:

[א] ועוד פֶּרַט גְּדוֹל בְּעֵינַי שְׁמִירָה לְאַמוּנָה, כְּאֲשֶׁר אָמְרוּ הַקְּדֻמוֹנִים (תולדות [יעקב יוסף] ריש פרשת ויחי בשם הרמב"ן) כַּח הַפּוֹעֵל בְּנִפְעָל, כִּי כָּל אָדָם שֶׁעָשָׂה וּפְעָל אֵיזָה דָּבָר נִכְלָל בּוֹ כַּחוֹ, וְגִלּוּי וּמְפֹרָסָם כִּי רַבִּינוּ הַבַּעֲשׂוֹט זי"ע כְּשֶׁרָאָה אֵיזָה כְּלִי יָדַע וְהִכִּיר כָּל מַחְשְׁבוֹת הַפּוֹעֵל שֶׁל הַכְּלִי, וּמַעֲשָׂיו שֶׁפְּעָל וְעָשָׂה הָאוֹמֵן שֶׁעָשָׂה הַכְּלִי. [ב] וְלִכֵּן צָוָה הַבַּעֲשׂוֹט לְתַלְמִידָיו לֵאמֹר בְּכָל פַּעַם אֱלוֹ הַדִּיבּוּרִים כַּח הַפּוֹעֵל בְּנִפְעָל.²²⁰

לתוכן הנאמר ב-[א] יש תקדימים כפי שתיארנו לעיל, אך [ב] הוא בבחינת המלצה לדרכי התנהגות, ללא קשר עם יכולותיו של הבעש"ט. לא מצאתי למעבר זה עדות מוקדמת, אולם ייתכן שמעבר מעין זה אכן קרה לפני המאה העשרים. בהמשך דבריו של ר' אהרן הוא מזכיר את הנהגה של ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב: "ויאמר מודה אני כמו"ש הפוסקים, ואח"כ יאמר 'כח הפועל בנפעל', לעורר הכוונה שכח הפועל היינו הבורא"ת הוא בנפעל, וכח הבורא ית' בעצמו הוא בנו, ובהסתלק שפעו וחיותו כרגע נהי' כלא

216 דברים לב, ו.

217 קהלת ט, י. זוהי הנהגה שחוזרת הרבה בשם הבעש"ט.

218 ישעיהו ו, ג.

219 הנהגותיו של ר' מרדכי מצ'רנוביל, נדפס בצוואות והנהגות מהבעש"ט ותלמידיו זיע"א, מהר" יעקב דוד ויינטרוב, בני ברק תשמ"ז, עמ' קן.

220 אהרן ראטה, ספר שומר אמונים, ירושלים תשל"ו, מאמר האמונה, פרק ד, דף סו ע"ב – סז ע"א.

היינו".²²¹ בהמשך לדברי ר' צבי אלימלך הוא מסיק מסקנה חריפה, שמצויה מדי פעם גם בטקסטים אחרים, בדבר האיסור לקרוא בספרי רשעים:

וְכֵן כָּל רִשְׁעֵי שְׁעוֹשֵׂה אֵיזָה פְּעוּלָה מְנִיחַ כְּחוֹ בּוֹ וְלֹכַח נִשְׁמָתוֹ וְרַע שָׁבוּ בְּפְעוּלָה שְׁפָעַל. וְלִכֵּן רִשְׁעֵי שְׁכָתָב אֵיזָה סֵפֶר, הַקּוֹרֵא בּוֹ מְזִיק לוֹ בְּכַח הַרְשָׁעוֹת שֶׁל זֶה הַרִשָּׁע. וְהַזְהִירוּ תַלְמִידֵי הַבַּעַשׁ"ט שֶׁלֹּא לְהִסְתַּכֵּל בְּשׁוֹם סֵפֶר אִם לֹא נוֹדַע מִי הַמְחַבְּרוֹ, כִּי בָּאֵם אֵין אֲמוּנָתוֹ חִזְקָה בְּה' הֵגֵם כִּי כָתָב פְּלִפּוּלִים נִפְלְאִים וְדַבְרֵי תוֹרָה וּמוֹסֵר, הוּא ח"ן כְּאֲרִס לְנֶפֶשׁ הַמְסַתְּפֵל בּוֹ, וְכֹל שֶׁכֵּן בְּדַבְרֵי הָאֲפִיקוֹרְסִים וְהַמֵּינִים, אוֹ בְּעֵלִים שְׁלֵהֶם, אֲפִילוֹ פּוֹנְתוֹ רַק לְרֵאוֹת תְּדָשׁוֹת, אֲבָל עַל יְדֵי הַסְתַּפְלוֹת בְּדַבְרֵיהֶם נִתְחַשֵּׁף כַּח הַנְּשָׂמָה וּמְזִיקֵלְאֲמוּנָה ח"ן הֵגֵם כִּי אֵין נִרְגָשׁ תִּיכָף.²²²

הציונים לעלים ולחדשות מכוונים למה שנקרא היום עיתונים. למעשה, דברים אלה הם עיבוד של דברי ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב שהזכרנו קודם לכן, בחיבור אחר:

וכבר כתב הרב הקדוש מהור"ר דוב בער זצוקלה"ה שאין ללמוד מתוך ספר שחיבר אדם רשע (הגם שכתב בו דברים טובים) כי מתדבק בנשמתו מדות לא טובות עיי"ש בדבריו, והשכל נותן מקום לזה למי שמבין כח הפועל בנפעל.²²³

מעניין היה לדעת מה הייתה דעתם של מחברים אלה, אילו היו מתוודעים למקור הנאמר אפלטוני של ההנהגה. מכל מקום ייתכן כי בשכונת מאה שערים דהיום, נמצא הפתגם שמוצאו בעיבוד של ספר היסודות התאולוגיים של פרוקלוס, כחלק מההווי הדתי האולטרא-אורתודוקסי. אוסיף כי גם יסודות נאראפלטוניים אחרים השפיעו על החסידות מראשיתה.²²⁴ לכן המעבר אל הדגשת האתוס בחסידות הוא תופעה הרבה יותר מורכבת מנטרול המיתוס הקבלי התאוסופי, ויש לייחס גם לגורמים נוספים, כגון יסודות שאובים מן הפילוסופיה היוונית, תפקיד משמעותי. המקור הנאראפלטוני שמוצע כאן, ככל הנראה באחד מגלגוליו המאוחרים, לדברי הבעש"ט וממשיכיו הוא חלק ממהלך מקיף יותר, שהצעתי בחיבורי על החסידות ובמחקרים שבאו בעקבותיו, בדבר הצורך

²²¹ שם, דף סז ע"א. וראה את הנהגותיו של הרבי מדינוב בצוואות והנהגות מהבעש"ט ותלמידיו (לעיל, הע' 219), עמ' קנה. השווה גם לספר אור האמת, דף נו ע"ג, ששם נאמר על בני ישראל כי "רואים תמיד כח הפועל שבהם ואלולי כח הפועל היא אפס ואופס". השווה גם לעיל בהע' 132.

²²² ספר שומר אמונים (לעיל, הע' 220), דף סז ע"א.

²²³ ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, ספר מעין גנים, שהוא פירוש לספר אור החיים של ר' יוסף יעב"ץ, זולקייב תר"ח, עמ' קסד.

²²⁴ על כך ראה: משה אידל, קבלה וארוס, תרגם שרגא בראון, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 229–249.

להרחיב את הפנורמה של המקורות שהיו לעיני אבות החסידות וגם השפיעו עליהם.²²⁵ אוסיף כי גישה הלניסטית אחרת, זו הידועה בצורה כללית כהרמטית או כאסטרומגית, הגיעה גם היא לחוגים של הוגי דעות יהודיים בימי הביניים ולדעתי אף השפיעה בצורה משמעותית מאוד על היבטים אחדים בחסידות.²²⁶

8. מטראנסצנדנטיות לאימננטיות: הערות סיכום

לפנינו דוגמה של תפיסה ממקור נאראפלטוני, שהייתה במקורה מקיפה בהרבה, וידועה בימי הביניים גם בהגות היהודית, ובכלל זה "ספר הסיבות" על תרגומיו השונים לעברית.²²⁷ אולם יותר מבקבלה, היא התפתחה בחסידות, ששם היא השתלבה בתפיסות מקיפות יותר שבחלקן מקורן בספרות זוהרית המאוחרת, כגון "ממלא כל עלמין",²²⁸ ו"לית אתר פנוי מניה",²²⁹ "אין עוד מלבדו",²³⁰ או "כח המאציל בנאצל", ביטוי שמצוי בספרות הקבלית כבר באמצע המאה הי"ג ואחר כך בראשית המאה הי"ד בספר "מערכת האלוהות" האנונימי ואצל ר' משה קורדובירו.²³¹ תהליך זה קשור בנוסח ה"דרשה" באימננטיות לשונית, והדבר ממשיך להיות כך בין תלמידיו ותלמידי תלמידיו של הבעש"ט. כך למשל אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מתחבר הפתגם לפסוק שבישעיהו ו, ג, שהפך בחסידות לאחת החשובות שבאסמכתאות לאימננטיות:

²²⁵ ראה: אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה (לעיל, הע' 1), והן: Moshe Idel, "R. Israel Ba'al Shem Tov 'In the State of Walachia': Widening the Besht's Cultural Panorama," in: Glenn Dynner (ed.), *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*, Detroit 2011, pp. 104–130; idem, "Early Hasidism and Altaic Tribes: Between Europe and Asia", *Kabbalah* 39 (2017), pp. 7–51

²²⁶ על החסידות ראה: אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה (לעיל, הע' 1), לאורך הספר; שלמה פינס, "על המונח 'רוחניות' ומקורותיו: ועל משנתו של יהודה הלוי", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 511–540; in: Shlomo Pines, "Le *Sefer ha-Tamar* et les '*Maggidim*' des Kabbalistes," in: Gérard Nahon and Charles Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain 1980, pp. 363–333; או: דב שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט.

²²⁷ ראה לעיל בהע' 65.

²²⁸ רעיא מהימנא, זוהר, ג, דף רכה ע"א.

²²⁹ תיקוני זוהר, דף קכא ע"ב.

²³⁰ דברים ד, לה; תיקוני זוהר, דף פח ע"א, ועוד. וראה: ר' אברהם מנחם דנציגר מאלכסנדר, אמרי מנחם, בני ברק תשס"ט, שמות, עמ' מ.

²³¹ ראה לעיל בהע' 200.

שבדבר ה' שמים נעשו וגו',²³² ונמצא כח הפועל בנפעל,²³³ ועל ידי זה הוא "מלא"²³⁴ כל הארץ כבודו", שהכח והדבור הקדום²³⁵ שעל ידו נברא זה הדבר הוא המקיימו,²³⁶ וכל הסתכלותו בכל דבר שבעולם אינו כי אם על אותו דבר ה' המצומצם שם לדבקו ולהעלותן לשרשו, שהוא יחוד הוי"ה ואדנ"י, כי הדבור הוא בחי' אדנ"י כנודע, וכל מגמתו להעלות כל ניצוצי הקדושה שנקרא בחי' שכינה,²³⁷ להביאן ולקשרן לחצרות ה'.²³⁸

האימננטיות האלוהית נחשבת כאן דבר לא לגמרי חיובי, והצורך להעלות את הניצוצות, שהם האותיות, מלמד על כך. תפיסות שונות מתמודדות זו בזו: האימננטיות הלשונית מול האידיאל של העלאת הניצוצות, בחינת תפיסה המזכירה את דעתו של מרטין בובר על החסידות, מול זו של גרשם שלום.

השפה במקרא, שמטרתה בהקשר לבריאה הייתה גם ליצור חיץ בין בורא לנברא,²³⁹ וליצור טרנסצנדנטיות מסוג מסוים, הפכה לגשר אונטולוגי ביניהם, ופרנסה סוג מיוחד

232 תהילים לג, ו.

233 ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, כמו יתר תלמידי ר' דב בער ממזריטש, מרבה להשתמש במונח זה בהקשרו הלשוני המיוחד. ראה למשל שם, עמ' קעז.

234 ישעיהו ו, ג.

235 בדפוס: "הקודם", אך תיקנתי לפי העניין. על מונח זה ראה גם מאור עיניים (לעיל, הע' 180), עמ' קעא-קעב, קעו; ואידל, שלשלאות קסומות (לעיל, הע' 67), עמ' 64-65, 103, 136. לפנינו דוגמה אחת מיני רבות לזיקה ברורה בין דיבור ובין כוח. וראה גם בהנהגת בנו שציטטנו בסעיף הקודם.

236 ראה לעיל בהע' 49.

237 בספרות החסידית חוזר הרבה צירוף המילים "ניצוצי השכינה" שמקורו בקבלת הרמ"ק. הדבר קשור בפולחן השכינה, שהתרחב מאוד בחסידות.

238 מאור עיניים (לעיל, הע' 180), עמ' קעו, וראה גם שם, עמ' קסט ועמ' רכ. למעשה כל הפירוש לפרשת מטות הוא חיבור קטן שמעלה על נס את מרכזיות הדיבור בעולם העליון, וגם למטה. על השם "אדני" כדיבור וכשכינה יש חומר רב הן בקבלה והן בראשית החסידות. ראה: Charles Mopsik, "Pensée, voix et parole dans le 'Zohar'," *Revue de l'histoire des religions*, vol. 213:4 (1996), pp. 385-414. על "ניצוצי השכינה" ומקור הביטוי אצל הרמ"ק ואצל תלמידו ר' אליהו דה וידאש, ראה למשל אידל, "תפילה, אקסטזה ומחשבות זרות" (לעיל, הע' 6), עמ' 94 הע' 157; והן: Moshe Idel, "Male and Female": *Equality, Female Theurgy and Procreation*. R. Moshe Cordovero's *Dual Ontology*, New York 2023, pp. 355, 480, 543 n. 1136, 672

239 Henry Frankfort, Henriette A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, and William A. Irwin, *The Intellectual Adventure of the Ancient Man: an Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago and London 1964, pp. 59-60; Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Continental Commentary*, tr. John J. Scullion, Minneapolis 1994, pp. 38-41. Moshe Idel, "The Voiced Text of the Torah," *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 [Sonderheft] (1994), pp. 145-166

של אימננטיות.²⁴⁰ התפיסות האימננטיות החסידייות יונקות ממקורות שונים ויש להן גם כמה ביטויים לשוניים שונים אצל מחברים חסידיים שונים.²⁴¹ נשאלת השאלה, האם השלב המתקדם יותר בהגות הבעש"ט, שהוא כמובן גם המאוחר יותר, שכיניתי אותו בכמה מקרים בשם המודל הנואטי,²⁴² המיוצג לדעתי במשל החומות המפורסם, איננו, בין היתר, גם הביטוי הקיצוני ביותר של התפתחות הפרשנות לפתגם "כח הפועל בנפעל" בהקשריו הנאראפלטוניים.²⁴³ ובלשון אחר, נשאלת השאלה האם הארמון, הוא המציאות שהאל כאומן – כפי שמתואר ב"דרשה" – ברא לפי דברי המשל ב"אחיזת עיניים", איננו הנפעל שבתוכו נמצא הכוח הפועל, הוא המלך שהוא גם האב, אבל בהיחבא, ואשר רק בן המלך מסוגל לזהותו שם, דוגמת אברהם אבינו לפי דברי המגיד שהבאנו לעיל?²⁴⁴ האם זהו מקרה בעלמא שאחד הנוסחים של משל החומות, כפי שנמצא אצל נכד הבעש"ט, ר' אפרים מסודילקוב, פותח בדברים "הוא לכאורה תמיהה גדולה איך אפשר שהקב"ה יסתיר פניו מישראל חלילה, ואיך יהיה להם חיות ותקומה, כי זה כל חיותם של ישראל עם קרובו"²⁴⁵? להערכתי, האל בתור חיות, דהיינו כנוכחות של כוח אלוהי בתוך דבר אחר אשר מקנה לו את קיומו, וכאן הכוונה לעם ישראל, מזכיר את דברי ה"דרשה". במקומות אחרים תופסת השכינה את מקום החיות. יתר על כן, בנוסח אחר של משל החומות, שנמצא באותו החיבור של הנכד, נרמז כוח האב בבן, בדומה לדבריו של ר' יעקב יוסף מפולנאה שהבאנו לעיל

²⁴⁰ על הנושא ראה בחיבורי, המיתוס הלשוני (לעיל, הע' 44), וראה בחיבורי: *Old Worlds, New Mirrors, On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia 2010, pp. 3-5

²⁴¹ ראה את דבריה המקיפים והנוכחים בנושא זה של קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הע' 7), עמ' 21, 85–162.

²⁴² ראה לעיל בהע' 6. האיחור מבוסס על העובדה כי משל החומות נמסר בידי ר' אפרים מסודילקוב, נכד הבעש"ט, כדבר שהוא שמע מזקנו.

²⁴³ ראה גם את דבריו הנכוחים של לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 206–207.

²⁴⁴ לפירושים שונים של משמעות הגרסות של משל החומות או המחיצות ראה: Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London and Jerusalem 2007, pp. 543-570, 575-576 n. 69 ששם הצעתי לראות במונח "אחיזת עיניים" שבמשל, מקבילה למושג המאיה ההודי. ראה: איריס בראון (הויזמן), "שלושה גלגולים של 'משל החומות'", מחקרי ירושלים בספרות עברית כג (תש"ע), עמ' 99–132; סקירתו של רון מרגולין, מקדש אדם (לעיל, הע' 10), עמ' 3–4, 43; קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הע' 7), עמ' 109–110; לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 326–327, 503–504; נתנאל לדרברג, סוד הדעת (לעיל, הע' 2), עמ' 27–34; וראה גם לעיל בהע' 65. השווה לניסיונו של רועי הורן, הבעל שם טוב וקבלת האר"י: כוונות ויחודים להמתקת הדינים שמסר מחולל החסידות לתלמידיו, רמת גן תשפ"א, עמ' 239–241, שכדרכו מבקש למצוא עקבות מובלעים כלשהם של חשיבה לוריאנית במשל, אך טרם מצאתי אותם בנוסחי ה"משל".

²⁴⁵ דגל מחנה אפרים (לעיל, הע' 159), עמ' רמא.

בהקשר לפתגם.²⁴⁶ מסתבר כי הבעש"ט סיפר את המשל לשני אישים לפחות, בגרסאות שונות, לדעתי כחלק מהתפתחות שמובילה מה"דרשה" דרך ה"שיעור". האם האל שבמשל החומות איננו אלא גלגול של האומן שבמשל, ונוכחותו בעולם קיימת גם אם היא נסתרת מרוב בני האדם, ורק יחיד הסגולה מסוגל להבחין בנוכחותו, כפי שהבעש"ט בלבד מסוגל לעשות זאת לפי הנאמר ב"שיעור"? ובצורה כללית יותר, המודעות לנוכחותו של האל בעולם מעצימה את כוחותיו של המיסטיקן לפי משל החומות, כפי שהיא העצימה את מדומיין הבעש"ט בימי ממשיכיו לפי דברי ה"שיעור". אם הצעתי תזכה לאישוש נוסף, נוכל להיווכח כיצד הבעש"ט התפתח מהדיון שב"דרשה" אל זה שב"שיעור" ועד "משל" החומות המתוחכם והמפתח, שלדעתי הוא חלק מהתפתחות מאוחרת של הבעש"ט.²⁴⁷

להצעה לראות במסורות הרבות בשם הבעש"ט מנעד של רעיונות שונים, שלפעמים מתגבשים לכדי מודלים שחוזרים על עצמם, מצד אחד, ולהבחין בהתפתחויות מסוימות בהבנתו את משמעותו של רעיון מסוים, מצד אחר, יש כמובן משמעות להערכת היווצרותם של הרעיונות שנחשבים חידושים בתורתו של המגיד, כיוון שיתכן כי התפתחות מאוחרת מסוימת בהגותו של הבעש"ט, היא שהפכה לנקודת מוצא של הגותו של התלמיד. אם גם הופעת המונח "שכל" ב"שיעור" של הבעש"ט או אולי "השכל" אצל המגיד, אכן קשורה בהגות הנאראפלטונית, דרכו של המגיד, וגם של תלמידיו, עוקבת אחר דעת מורו במידה רבה יותר ממה שחוקרים הניחו עד עתה, ודומני כי במונחים שבאים רק בשלושת נוסחי ה"שיעור" אך לא ב"דרשה", יש יסודות נאר אפלטוניים די ברורים, והם עשויים להרים תרומה משמעותית להבהרת נושא המקורות של הבעש"ט.

כמובן, קיימת גם אפשרות כי המגיד הוא זה שהשפיע על הפירושים של הפתגם בהגות הבעש"ט המאוחרת, אך החומר שבידינו עתה איננו תומך באפשרות זו, וצריכים אנו עדיין למודעי. האם ייתכן שהמקור הנאראפלטוני, או עיבוד כלשהו של מקור מעין זה בטקסט יהודי מאוחר, שהבעש"ט הכיר בשלב מסוים, שלדעתי היה המוקדם ביותר להתפתחותו, היה נרחב יותר, וכנראה כלל לא רק את הפתגם "כח הפועל בנפעל", אלא גם מונחים אחדים שיבואו אחר כך ב"שיעור" ובהקשר זה הם נמצאים עם הפתגם ב"ספר

²⁴⁶ שם, עמ' רלה-רלו, ולעיל ליד הע' 60; וראה: אידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8),

עמ' 229 הע' 44; p. 577 n. 85; 44; Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism* (above, n. 244), p. 577 n. 85; 44; Idel, "Mystical Redemption and Messianism in R. Israel Ba'al Shem Tov's Teachings," (above, n. 6), pp. 43-48 ²⁴⁷ ראה למשל: אינטלקטואלית והתפתחות אצל הבעש"ט ראה: חביבה פדיה, "היה מדבר מחוץ לשיטה: עולם הדיבור אצל הבעל שם טוב", בתוך: רועי הורן (עורך), הבעל שם טוב האיש שבא מהיער: קריאות חדשות בתורתו ודמותו של מחולל החסידות, ראשון לציון 2017, עמ' 109-111. הבעש"ט מתואר בדומה למורה זן, שמטפל טיפול אינדיבידואלי בכל אחד מתלמידיו.

הסיבות", פסקה יא, כמו גם הביטוי "כח המחבר" שקשור בפעולת השכל הקוסמי? אציין כי דברי לעיל אינם הופכים את הבעש"ט להוגה דעות נאראפלטוני, אלא מוסיפים ממד נוסף, שנזנח במחקר, לתמונה מורכבת של הגותו, המקוטעת במקרים רבים מאוד. מכל מקום, מה שעולה מדברינו הוא כי הגיגיו הקצרים הראשוניים הנוגעים בפתגם התפתחו אצל הבעש"ט עצמו וגם התקבלו בידי תלמידיו שפיתחו אותם פיתוחים נוספים, לפעמים מתוך התמודדות עם רעיונות לוריאניים, אך לדעתי מתוך פירוש הרעיונות הללו בכיוון נאראפלטוני.²⁴⁸ מכאן, שאין חידוש עקרוני בשילוב שבין גישות נאראפלטוניות וקבלת האר"י.

כמובן, נשאלת גם השאלה האם ייתכן שגם לתלמידיו היה זמין אותו מקור משוער והבלתי מזוהה עד כה, אשר לדעתי כלל נוסח מסוים של רעיונות ומונחים שמקורם ב"ספר הסיבות", ולמעשה מפרוקלוס? כפי שראינו, הם מזכירים מקורות, כגון פירוש ספר יצירה המיוחס לראב"ד, או חיבור שזהותו איננה ידועה של הרמב"ן, אך מבלי לצטט מהם, אולם הפתגם איננו נמצא בכתיבהם הידועים של שני המקובלים האלה. כך או כך הטענה שהפתגם "ידוע", כפי שנאמר כבר בנוסח [א] של ה"שיעור", חוזרת בכמה מהטקסטים שהבאנו לעיל, ומלמדת על קיום של גישה שהייתה ככל הנראה נפוצה, ויש להניח שנחשבה פתגם שאיננו קשור באבות החסידות דווקא. התוספות שהדברים הקצרים מאוד שב"שיעור" מוסיפות למה שהיה ידוע קודם לכן במחקר בהקשר לבעש"ט, משלימות בכל זאת משהו משמעותי בתמונה מקיפה יותר של ההשפעה הנאר אפלטונית בראשית החסידות והמשך דרכה, גם אם זהותם של המקורות המדויקים שתיווכו את ההשפעה הזאת עדיין לוטה בערפל.²⁴⁹ ההבלטה שהבלטתי כאן את "ספר

²⁴⁸ על תופעה קודמת בכיוון זה ראה את שני מאמריו החשובים של אלטמן: Alexander Altmann, "Notes on the Development of Rabbi Menahem Azariah Fano's Kabbalistic Doctrine," in: Mordechai Pachter, Joseph Dan and Joseph Hacker (eds.), *Studies in Jewish Mysticism Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby*, Jerusalem 1986, pp. 241-267 (Hebrew); idem, "Lurianic Kabbalah in a Platonic Key, Abraham Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*," in: Isadore Twersky and Bernard Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass. And London 1987, pp. 1-37 והן: Michael Zank and Ingrid Anderson (eds.), *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience, Festschrift for Steven T. Katz*, Leiden and Boston 2015, pp. 28-54; והן את דבריו של נסים יושע, "קבלת האר"י כמטאפורה בדרושי אברהם מיכאל קרדוזו", קבלה ח (תשס"ג) עמ' 143–121, והן את מגמתו הכללית בהבנת הקבלה של הרמח"ל. ראה גם לעיל בהע' 64.

²⁴⁹ ראה מה שכבר כתבתי במאמרי "לעולם ה' דרך נצב בשמים" (לעיל, הע' 8), עמ' 229 הע' 44, על קיומו של האומן כדי לתאר את בורא העולם במסורות האפלטוניות והנאראפלטוניות של בריאת העולם, וכמו כן אצל הרמב"ם, מורה הנבוכים, א, סט. על ההשפעה על מוטיב האומן בתרבות

הסיבות" קשורה בעובדת השפעתו הרבה על הספרות היהודית בימי הביניים ובכלל זה גם על הקבלה, אך אין בידי עדויות על לימוד החיבור במהלך המאה הי"ח בין המחברים היהודיים, אך כמה מהדעות של פרוקלוס על הבריאה – ובכלל זה היכרותו עם חיבורו המפורסם "יסודות התאולוגיה" ואף קטע מ"ספר הסיבות",²⁵⁰ היו ידועות אצל יש"ר מקנדיה בספרו "נובלות חכמה", שנדפס בסוף השליש הראשון של המאה הי"ז.²⁵¹ מכל מקום אינני מכיר חיבור נאראפלטוני אחר שנמצאים בו יחדיו המוטיבים שדנתי בהם לעיל.

דומה כי דווקא הדברים הקצרים כל כך שב"שיעור" הם שזכו להשפעה רבה הן בצד התאורטי-התאולוגי של פתגם, והן בצד ייחוס של יכולת פלאית מסוימת לבעש"ט ולתלמידו המגיד ממזריטש, יותר מהדברים הארוכים בהרבה שב"דרשה" שבמרכזם עומדת השפה, אף כי גם להם הייתה השפעה משמעותית בחסידות, כפי שהראיתי במאמרי על ה"דרשה". אולם כפי שאפשר להיווכח מגלגולי הדיונים החסידיים אצל ר' יעקב מאיר שפילמן, שמדבריו הבאנו לעיל, הם אינם מתייחסים כלל לפרטים שב"דרשה", למרות העניין הרב שהיה לו בנושא. כאן אפשר להבחין יפה כיצד העיבודים שנשתמרו בבית מדרשו של המגיד האפילו על דברי הבעש"ט עצמו.²⁵² ולבסוף, יש לציין כי למרות הופעת המונח "צמצום" בכמה מהטקסטים שהבאתי לעיל – אך לא אצל הבעש"ט במסגרת מסורות אלה – ככל הנראה בהשפעת הקבלה הלוריאנית, סוג זה של מחשבה מיתית לא מילא תפקיד משמעותי בהיווצרותן של שתי התפיסות התאולוגיות בעלות האופי האימננטי בחסידות, זו הלשונית וזו האונטולוגית,

המערבית ראה: Alan W. Watts, "Western Mythology: Its Dissolution and Transformation," in: Joseph Campbell (ed.), *Myth, Dreams, and Religion*, New York 1970, pp. 11-16

²⁵⁰ בסיליאה, בשנת שפ"ט ושצ"א, דף כט ע"ב, לפני אחת ההזכרות של שמו של פרוקלוס – ראה את הציונים בהערה הבאה – דל מדיגו מצטט קטע מ"ספר הסיבות", בתרגום שהיה לפני אברהם אבולעפיה, בשם אפלטון, ואינני חושב שהוא היה מודע לזיקות ביניהם. כידוע, הישר היה בליטא ובכמה ארצות אחרות באזור האשכנזי. על פסקה זו של "ספר הסיבות" אצל דל מדיגו ראה: Campanini, "Receptum est in recipiente per modum recipientis" (above, n. 64), pp. 452, 462-466

²⁵¹ ראה: Y. Tzvi Langermann, "Proclus Revenant: The (Re-)Integration of Proclus into the Creationism-Eternalism Debate in Joseph Solomon Delmedigo's (1591–1655) *Novelot Hokhma*," in: David D. Butorac and Danielle A. Layne (eds.), *Millennium-Studien, Proclus and his Legacy*, Berlin and Boston 2017, pp. 375-390
חיבורו של הישר מקנדיה "נובלות חכמה" נדפס בבסיליאה בשנת שצ"א, ושמו של פרוקלוס נזכר בו בכמה מקומות. ראה למשל דף כו ע"ב, כט ע"ב, סו ע"ב, סז ע"א, פז ע"א. דל מדיגו מרבה להשתמש במונחים "פועל" ו"נפעל", אך הפתגם איננו מצוי במלואו בחיבורו.

²⁵² על נושא זה בכמה מקרים נוספים ראה: משה אידל, "על שקיעי הבעש"ט בכתבי המגיד ממזריטש ותלמידיו" (לעיל הע' 95).

כפי שתיארתי אותן לעיל,²⁵³ לצד תאולוגיות אחרות. המסורות שניתחנו לעיל מלמדות על מהלך הגותי שהחל ב"דרשה", המשיך ב"שיעור" וסביר להניח שהגיע לשיאו ב"משל", ללא כל זיקה להשפעת האר"י,²⁵⁴ ואילו השפעה זו ניכרת לפעמים בדרך שהתלמידים או ממשיכי דרכו המאוחרים של הבעש"ט עיבדו אותן. כמובן, יש גם מקרים אחרים שבהם המגיד סוטה מדרכו של הבעש"ט ובעקבותיו גם תלמידיו, אך דומני כי אין הדבר כך במקרה שלנו.²⁵⁵

מכל מקום, מלשון ה"שיעור", ולפחות ממקרה אחר נוסף,²⁵⁶ דומה כי ההנחה של אלה ששימרו את המסורות בדבר הבעש"ט, ההיסטוריות או המדומיינות, הייתה כי הבעש"ט מסר את תורתו לכמה אנשים כשהם היו יחד – זו משמעות התיבה "שיעור" – ואין כאן סימן להתאמה כלשהי של דעותיו לאופיים המיוחד של השומעים.²⁵⁷ שני

253 ראה גם לורברבוים, לפני היות החסידות (לעיל, הע' 58), עמ' 259. גם הדיונים הרבים על הגימטרייה המפורסמת אלהים = הטבע = 86, שנמצאים בחסידות, אינם קשורים בקבלת האר"י וגם לא ב"ספר הסיבות". לעומת זאת, מגמות אימננטיסטיות ברורות נמצאות בקבלתו של הרמ"ק. ראה: יוסף בן־שלמה, תורת האלוהות של משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 299–301. כידוע, ההגות החסידית ינקה רבות מהגותו. מקורות שונים אלה תרמו, עם מקורות אחרים, לחוסר יציבות תאולוגית כרונית, תכונה שהיא אופיינית, במינוחים שונים, למחברים ולחיבורים יהודיים רבים, גם כאלה שעוסקים בנושאים עיוניים. ראה: Idel, *Middot* (above, n. 67), p. xxxiii.

254 השווה הורן, הבעל שם טוב וקבלת האר"י (לעיל, הע' 244), עמ' 240–241.

255 ראה למשל את הדיון על המשמעויות השונות של המונח "השתוות" במאמרי "על שקיעי הבעש"ט בכתבי המגיד ממזריטש ותלמידיו" (לעיל הע' 95).

256 נושא זה ידון בהרחבה בחיבורי המיתוס הלשוני (לעיל, הע' 44), במיוחד בפרק ו' ובנספח 1. לטענה שונה בדבר פעילות הבעש"ט, כמי שמוסר תורות שונות לאישים שונים לפי התאמתן לאישיות של אלה שהוא מוסר אותן, ראה: חביבה פדיה, "היה מדבר מחוץ לשיטה" (לעיל, הע' 247), עמ' 107–157. ראה: רועי הורן, "כי הוא גילה יקר תפארת חכמה זו", בירורים במכלול זיקותיו של הבעש"ט לקבלה הלוריאנית (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב), באר שבע תשע"ז, עמ' 324. כמובן שזוהי השערה בעלמא, שאיננה ניתנת להוכחה, כיוון שאיננו יודעים הרבה על אופיים של ראשוני תלמידיו ופחות מזה על התאמת המסורות לאופיים, מה גם שמסורות דומות נמסרות לאישים שונים, כפי שראינו לעיל בהקשר למה ששמעו שני תלמידיו על "כח הפועל בנפעל". די אי נזכור כיצד מתואר יחסו של הבעש"ט למגיד ממזריטש לפי הנאמר בכתר שם טוב ש"אינך יודע כלום", והוא טוען כי באותו מאמר "יש כמה שמות מלאכים" ובאמירתם מונכחים המלאכים הללו והמגיד מתואר כמי שזוכה לראותם. ראה: כתר שם טוב, ברוקלין תקמ"ז, א, סימן תכד, דף סב ע"ד – סג ע"א, אך אין לתיאור זה מקבילה בעדויות אחרות העוסקות בחיי המגיד. ראה עתה דיון מורחב בהשוואה בין דברים אלה ובין מקבילה בשבחי הבעש"ט אצל אבישי הר"ש פי, הסיפור הפועל: עיונים חדשים בספור החסיד, רמת גן תשפ"ב, עמ' 54–64, 155–160, וראה גם שם, עמ' 76–77; ואידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה (לעיל, הע' 1), עמ' 317–319, ובייחוד בהע' 3, שם כבר הצבעתי בקיצור נמרץ על אפשרות הזיקה בין המקורות הללו. בעקבות פדיה בנושא המסורות שנמסרות לתלמידיו לפי מידתו של כל אחד מהמקבלים, הלך הורן, שגורס גם כי למרות קיומן של המסורות השונות, הצד הנאראפלטוני לא נזכר אצלם כלל, כמו גם חשיבות

תלמידיו העיקריים של הבעש"ט נוקטים פתגם הנדיר מאוד, כפי שראינו לעיל. במיוחד בולטת המחלוקת בנושאים חשובים, כגון טבעה של התפילה האידיאלית, בינו ובין גיסו ר' גרשון מקוטוב.²⁵⁸ במקרה שנידון כאן הבעש"ט הביא לשומעיו תפיסה שהייתה קיימת ביהדות, ותלמידיו הציגו אותה כך, גם אם מקורותיה לא ברורים, ומוצאה נאיר אפלטוני, ולדעתי יש להבין את הגותו של הבעש"ט כגישה שיונקת תפיסות שונות שנמצאות בשכבות המוקדמות של התרבות היהודית, שקלטה רעיונות וגישות שונים גם מחוץ ליהדות, וביטאה אותם בדרך המערבת את הנאראפלטוניות בתוכן.²⁵⁹

משה אידל

האוניברסיטה העברית בירושלים ומכון שלום הרטמן

moshe.idel@mail.huji.ac.il

התרומה של התפיסה האסטרטגית שהשפיעה בנושא התפילה – הבעש"ט היה בכל זאת מקובל "נארלוריאני" לאורך כל הזמן, דבר שנראה לי מוזר מאוד בעליל. ראה: הורן, הבעל שם טוב וקבלת האר"י (לעיל, הע' 244), עמ' 241. זוהי עמדה מקורית מאוד, שעומדת בקצה ההפוך של תיאורי הבעש"ט אצל כמה חוקרים, שרואים בו הוגה שהיה בעל בשורה מסוימת אחת ובשל כך הוא הצליח להשפיע, ולדעתי שתי העמדות הקיצוניות הללו הן מופרכות, ואכמ"ל.

ראה למשל: אידל, "תפילה, אקסטזה ומחשבות זרות" (לעיל, הע' 6). גם ההוראה בדבר התפילה שבאגרת עליית הנשמה, איננה דבר ההולם את תפיסתו של מקובל כר' גרשון, שעבר לפני התיבה בישיבת בית אל.

ראה בהרחבה בחיבורי המיתוס הלשוני (לעיל, הע' 44).

קהילות יהודיות שנעלמו באפריקה עקב טעויות בזיהויים גאוגרפיים

ניר שגיא

א. מבוא

הפרדיגמה הרווחת בספרות המחקר היא כי אתיופיה הייתה מבודדת ומנותקת מהעולם עד המאה הי"ט. לדוגמה, כך כותב אשכולי: "חבש הייתה עד סוף המאה הי"ח [...] ארץ האגדה והדמיון שמעבר להרי החושך".¹ תפיסה רווחת זו הקרינה על חקר יהדות אתיופיה, שנתפסה כקהילה שנותקה מהעם היהודי כבר כאלפיים שנים. לפי עמדה זו לא היה קשר רציף בין יהדות אתיופיה ובין העולם היהודי שמעבר לה. לאונרדו כהן וסטיבן קפלן כותבים: "רוב החוקרים מדגישים את האפשרות של השפעה יהודית מוקדמת (לפני המאה השביעית) באזור, ובהתחשב בכל הידוע לנו אודות בדידותה היחסי של אתיופיה לאחר עלייתו של האסלאם, האפשרות של השפעה יהודית מאוחרת יותר [= על אתיופיה. נ"ש] נראית קלושה למדי".² יש לציין כי פרדיגמה זו רווחה גם ביחס לתימן, הסמוכה לאתיופיה. כך כותב הירשברג: "בתקופה החדשה [...] ניסו תיירים וחוקרים לחדור אל תימן כדי להכיר את עתיקותיה ואת דרכי חייהם של יושביה [...] אולי לא מקרה הוא שדווקא בגילוי תימן ועתיקותיה גדול חלקם של יהודים, שמע עשרת השבטים האבודים [...] לבקש את אחינו האובדים בערב".³

* אבקש להודות לשופטי המאמר על הערותיהם המועילות, ולעורך הלשון רפאל יר על עבודתו המקצועית שתרמה רבות לשיפור הצורה והתוכן.

1 אהרן זאב אשכולי, ספר הפלשים: יהודי חבש תרבותם ומסורותיהם, ירושלים תש"ג, עמ' 172.
2 לאונרדו כהן וסטיבן קפלן, "מקור חדש על יהודי מווינה בחצרו של מלך אתיופיה", פעמים 94–95 (תשס"ג), עמ' 211.

3 חיים זאב הירשברג, ישראל בערב: קורות היהודים בחמיר וחג'אז מחורבן בית שני ועד מסעיה צלב, תל אביב תש"ו, עמ' 2.

מחקר תימן התפתח במרוצת השנים והדעה הקדומה על יהדות זו: "כבר בטלה הדעה שהייתה מקובלת לפני, שיהודי תימן שקועים בבערות וידיעת התלמוד נעדרת מהם".⁴ שינוי בפרדיגמה המחקרית ביחס ליהדות תימן לא הקרין על חקר יהדות אתיופיה הסמוכה לתימן; היא נותרה עלומה. פרדיגמה זו לא נעקרה ממקורה, אף "[ש]נתברר שערב הייתה לפני מרכז גדול וחשוב, המפורסם ברחבי מזרח ומערב [...]. שגמליהן נשאו את סחר שבא וכוש".⁵

הנחות המוצא של המחקר על אודות הגאוגרפיה של אזורי אתיופיה ותימן משקפות את החלוקה הטריטוריאלית של הקולוניאליזם המערבי. אשכולי כותב: "כל ימי הביניים היה גבול שלטונות האסלם גבול ידיעת העולם לאנשי אירופה. מעבר לאסיה הקטנה ביבשה ומעבר לחופי הים התיכון במזרחו ובקצה אפריקה הצפונית היה העולם חתום בחותם העלומה והאגדה. לא הייתה ידועה צורת האדמה ולא דרכי ימיה וארצותיה ותושביהם".⁶

במסגרת מאמר זה אני מבקש לערער על יסודותיה של פרדיגמה זו. אצביע על כך כי המפה הגאוגרפית המדומינת שיצרה המסורת הקולוניאליסטית ובעקבותיה גם המחקר המודרני מבוססת על המצאה של חלוקה גאוגרפית-תרבותית-חברתית, שאינה מעוגנת במקורות. במאמרי אעקוב אחר מסמכים ותיעוד יהודי וערבי, המספרים את הסיפור שהועלם על יהודי מזרח אפריקה. אטען כי אין התאמה בין המדינה הקרויה אתיופיה ובין חבלי הארץ המכונים אתיופיה, שאליהם מתייחסים המקורות.

ב. על הודו שבאפריקה

אפתח את המסע לגילוייה של המפה הגאוגרפית בעיון במסמך "הודו". בעקבות גילוי מסמכי הגניזה וחקר המסמכים, יצאו לאור חמישה כרכים של "ספר הודו" בעריכתם שלמה דב גויטיין ומרדכי עקיבא פרידמן.⁷ בהקדמה כותבים העורכים: "יש איבהירות מסוימת בשימושם של המקורות הערבים גם במונח 'בחר אלהנד', אף על פי שברור שלעיתים קרובות התכוונו לאוקיינוס ההודי כולו. לפעמים החלו גבולותיו המערביים של 'בחר אלהנד' בעדן".⁸ לפי טענת העורכים השם "אלהנד", היינו הודו, מסמן מקום

⁴ אגרת תימן, לרבנו משה בן מימון, ההדיר אברהם שלמה הלקין, האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, תש"ב, עמ' ix.

⁵ הירשברג (לעיל, הע' 3), עמ' 3.

⁶ סיפור דוד הראובני, עורך אהרן זאב אשכולי, ירושלים ת"ש, עמ' ב.

⁷ ירושלים, מכון בן צבי. כרך א, תשס"ט; כרך ב, תשע"א; כרך ג, תש"ע; כרך ד (א), תשע"ג; כרך ד (ב), תשע"ג.

⁸ ספר הודו, שם, א, עמ' 6.

המזוהה עתה עם הודו שבאסיה.⁹ לדעתם, הנמלים בים סוף, היינו הנמלים במזרח אפריקה ובתימן, קשרו את מה שסימנו כהודו עם הקהילות היהודיות של מצרים, צפון אפריקה, איטליה וספרד.

ברם, עיון מדוקדק במסמכים מלמד שהשם "הודו" הוא שם משותף, המסמן אתרים שונים; הודו של ימינו ואזורים נרחבים באפריקה הרחוקים מהודו של ימינו. במהלך הדיון כאן אנתח מסמכים רבים מספר הודו, שמהם עולה בכירור שהשם "הודו" מסמן בדרך כלל אזורים באפריקה. כפי שניווכח, לאזורים הללו שבאפריקה יש גם שמות נוספים, כגון: ערביא, סין, עדן, כוש ועוד, אשר בלא צל של ספק מסמנים אתרים באפריקה. בחינת סוגיה זו שופכת אור חדש על הקיום היהודי באפריקה, שנעלם והועלם מטעמים שונים.

במקורות המצויים בגניזה ובמקורות אחרים, השם "הודו" מסמן בדרך כלל חלקים באפריקה של היום. לפיכך נדרשת עבודה קפדנית לזיהוי השם "הודו" במקורות הנדונים. עקיבא פרידמן, מעורכי ספר הודו, כותב: "הגדרת גבולותיו הגאוגרפיים של סחר הודו אצל גויטיין תואמת במידה מסוימת, את שימושם של שני מונחים גאוגרפיים בערבית של ימי הביניים: (אל)הנד ו'בחר אלהנד'".¹⁰ על מיקומה של הודו שנקראת במסמכים אלהנד, בלאד אלהנד או דיאר אלהנד, מעיר פרידמן שהיא משתרעת מגבול איראן ופקיסטן ועד אינדונזיה וארצות דרום מזרח אסיה.¹¹

ברם, כבר מימי קדם ועד ימי הביניים הודו הייתה אזור רחב ידיים שהשתרע מאפריקה ועד הודו של ימינו. את הפסוק ישעיהו יא, יא: וּמִפְתָּרוֹס וּמִכּוּשׁ וּמִעֵילָם, מתרגם יונתן: וּמִפְתָּרוֹס וּמִהַדוּ וּמִעֵילָם, כלומר הודו מזוהה אצלו ככוש. את הפסוק מְעַבְרֵ לְנַהְרֵי כּוּשׁ (צפניה ג, י) מתרגם יונתן: מְעַבְרֵ לְנַהְרֵי הוֹדוּ. אכן, חנוך יהודה קוהוט כותב במהדורת "ערוך השלם" שלו: "כי בימים הקדמונים היו מחלפין הארצות האלה וכן מחלפים אותן כותבים רומיים".¹² ואומנם במדרש אסתר רבה נאמר: "מהדו ועד כוש – והלא מהדו ועד כוש דבר קל הוא, אלא כשם שמלך מהדו ועד כוש, כך מלך על שבע ועשרים ומאה מדינה".¹³ הודו נתפסה אפוא כסמוכה לכוש.

גם בפירוש של חכם תימני אנונימי מאמצע המאה הארבע עשרה, נאמר: "ואמרו המולך מהדו ועד כוש, אמרו הדו וכוש בהדי הדדי קיימי".¹⁴ היינו שני המקומות הללו

⁹ המהדיר נכון ביחס לשמות אלהנד, בלאד אלהנד או דיאר אלהנד, וכך הוא כותב: "וכפי הנראה, החליפו ביניהם פחות או יותר, ולא הצלחתי להבחין בשיטה מיוחדת לגבי הגדרת התחום הגיאוגרפי שעליו רומז זה או זה" (ספר הודו, שם, א, עמ' 5).

¹⁰ ספר הודו, שם, א, עמ' 5.

¹¹ ראו שם, שם.

¹² ערוך השלם, מהדורת קוהוט, וינה תרפ"ו, כרך ג, עמ' 183, הערך "הודו".

¹³ אסתר רבה (מהד' וילנה), פרק א, ד.

¹⁴ חמש מגילות עם פירוש, מהדורת יוסף קאפח, קריית אונו תשל"ג, עמ' שכב.

סמוכים זה לזה. במדרשים היהודיים מצויה תמונה דומה. במקור אחד נאמר: "אמר ר' ינאי, אפילו פלפלין נטע שלמה [...] והיה שלמה יודע איזה גיד הולך לכוש, ונטע עליו פלפלין".¹⁵ ובמקור מקביל לו נאמר: "עשיתי לי גנות ופרדסים [...] ונטעתי בהן עץ כל פרי, אפילו פלפלין [...] ברוחות היה שלמה משתמש ושולח להנדיק".¹⁶

ממצאים אלה מקבלים אישור במסמכי הגניזה. מסמך אחד עוסק בשאלה הלכתית מסובכת שעניינה אונייה שטבעה בים והתעורר הצורך לברר את מצבם של הטבועים בים כדי למצוא מוצא הלכתי לנשים העגונות. הכותב מציין: "הגיעו הנוסעים בשנתיים אלה מכל הימים מכל ארצות הנד ומדינותיה ומארץ הזנג ומדינותיה, ומיבשת ברברה וחדש ומדינותיהן".¹⁷ בהקשר שלפנינו המונח "מכל הימים" אינו מציין ימים אלא את נהרות אפריקה, שכן הוא מצרף את הביטוי "מכל הימים" לארצות באזור אפריקה, שבהן אין ריבוי ימים. ראייה לדבר מצויה בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם הכותב: "הים המלוח הגדול [...] והוא ים המערב וים סוף שבגבולותיו תימן והודו".¹⁸ הביטוי "הים המלוח הגדול" מציין נהר גדול. ממסמך זה עולה בבירור כי הודו גובלת בתימן. כבר לעיל ראינו שהשם "הנד" מציין את הודו. מכאן עולה כי המכתב מתייחס אל מרחב אזורי סמוך למקום הטביעה; למדנו שארצות הנד, היינו הודו, נמצאות ליד חבש, יבשת ברברה וארצות הזנג, מונח המציין את ארצות הכושים.

נוכל להיווכח בחשיבות הממצאים הללו תוך עיון במסמך הגניזה המצוי בספר הודו. המסמך מתייחס לתביעה שבין שני סוחרים: "הוסכם שיעמידו בית דין מארץ תימן והודו [...] שיפרע אותם לו בשעה שיגיע השליח הנזכר מארץ הודו ותימן [...] התביעה הזאת, כלומר, זו אשר בתימן ובהודו".¹⁹ העורכים, המניחים שהשם "הודו" מציין את הודו שבאסיה ולא את הודו שבאפריקה, עומדים בפני בעיית היחס שבין הודו לתימן. פרידמן כותב: "חרף המרחק בין הודו לתימן, היה ליהודים הפזורים בנמלי הארצות האלה בית דין אחד שמושבו היה בעדן [וכן כתב גויטיין [...]] על פי תעודה זו, אלא ששם הזכיר בית דין של עדן והודו".²⁰

קל להבחין בבעייתיות שבהצעת פרידמן להיגד "בית דין מארץ תימן והודו". פרידמן ממשיך וכותב: "במצרים היו רגילים להזכיר הודו ותימן כך בחדא מחתא.

15 תנחומא (מהד' בובר), קדושים, י, עמ' 78.

16 קהלת רבה, ב, ה.

17 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ב, עמ' 490–491 (ההדגשה מידי. נ"ש).

18 שם, א, עמ' 7 הערה 18. המהדיר מניח שים המערב הוא האוקיינוס ההודי, אבל זו הנחה לא סבירה כי האוקיינוס ההודי מצוי במזרח, בהתאם לדברי אבן ח'רדאדבה: "אחר כך הם מפליגים בים המזרחי מקלום אל אלג'אר ואל ג'דה"; ראו "האתר של אלינער ברקת", "הסוחרים היהודים הרד'אנים: בחינת תפקידם במסחר והשפעות מקומיות ועולמיות", בתוך אתר המרשתת "חכמות בנתה ביתה".

19 ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 90–91.

20 שם, עמ' 91 הערה 14.

במסמך אחר בפנייתו לכליף כותב מוסא בן צדקה: "אנא וצל מן אלהנד ואליםן" (שם). העובדה שבמצרים נהג הצירוף הלשוני "הודו ותימן" היא ראייה ברורה לכך שהמקומות סמוכים או אפילו זהים, שאם לא כן מה ההיגיון בשימוש הלשוני הזה? למרות האמור הוא מניח כי למסמן "הודו" יש מסומן אחד בלבד: הודו שבאסיה.

בניגוד לכך אפשר להסיק שלמסמן הודו מסומנים שונים. באיגרת הרמב"ם אל עדת לונדל נאמר: "אבל היהודים שבהודו אינן יודעין התורה שבכתב, ואין להן מן הדת אלא שהן שובתינ ונמולין לשמונה"²¹. לפי זה המסומן "הודו" מציין קהילה נידחת ששומרת על שרידי היהדות. מנגד מצינו בגניזה מסמכי גניזה כדלהלן: "מניתי אותו שליח בשבילי ללכת אל ארץ הודו ולתבוע את כב[וד] מר רבי ניסים המכונה אבו אלפרג"²². על מסמך אחר כותבים המהדירים: "אנו למדים שעוד בשנות השלושים או בשנות הארבעים של המאה השתים עשרה, כלומר אולי עוד בחיי המשורר [=יהודה הלוי. נ"ש], הועתקו שירים שלו בהודו הרחוקה"²³. קשה אפוא להניח שהשם "הודו" מציין מקום אחד, שהרי לפי עדות הרמב"ם הודו היא מקום שבו יש שרידי תורה בלבד. לעומת זאת לפי הגניזה, הודו היא מקום שיש בו בית דין פעיל. אם שירי יהודה הלוי הועתקו בהודו אזי הכוונה להודו שבאפריקה, אשר בה יש חיים יהודיים מלאים וזיקה רציפה למרחבי קיום יהודיים אחרים שנתפסו כחלק מהרצף היהודי.

אכן, בתשובות הגאונים נאמר: "והאופן השלישי, שהוסיף השלטון על המטבעות [...] או שהאנשים יחשבו את הדרהמים במספר כמו שיחשבו במדינות הודו וימן [תימן]"²⁴. פרידמן מפנה לעמדתה של מרגריטי, הסבורה שמצמון בן יפת היה נגיד היהודים של עדן ואלהנד [= הודו], והוא דוחה אותה על הסף בטענה שהיא אינה מציינת מקור לעמדתה.²⁵ בניגוד לעמדה זו, המסמכים שהבאתי מדברים בעד עצמם. אחד הטעמים לבלבול מצוי במסמן "עדן", שהייתה אזור רחב ידיים במזרח אפריקה, ולא רק העיר עדן שבימינו. יעקב ספיר בן המאה התשע עשרה, תמה על חכמי הדורות וביניהם אבן עזרא, רמב"ן ועובדיה מברטנורא, שסברו שהנילוס עובר בעדן: "וכמה רחוק הנילוס מעיר עדן הזאת; כי עיר עדן היא באסיה [...] והנילוס יוצא מבין הרי כוש באפריקה, ולא קרב זה אל זה"²⁶. אכן זיהוי ברור של עדן והודו שבאפריקה

21 איגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילת, מעלה אדומים תשנ"ה, עמ' תקנט.

22 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ב, עמ' 121.

23 שם, ד, עמ' 7.

24 אברהם אליהו הרכבי, תשובות הגאונים: זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון: זכרון לראשונים, ברלין תרמ"ז, עמ' 317 סימן תכד. ההדגשה מידי, נ"ש.

25 ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 91, הערה 14.

26 יעקב ספיר, אבן ספיר, ב, ליקימגנצא 1874, "בית עדן", עמ' ד. גם תמה על אחד המכתבים שבו צוין שמרבאט, המצויה היום בעומאן, קרובה לעדן, והרי בין מרבאט לעיר עדן 1170 ק"מ (ראו ספר הודו [לעיל, הע' 7], ב, עמ' 95, הערה 32).

מצוי בספר היובלים: ²⁷ "וידע כי חלק כבוד וברוך נפל לשם ולבניו לדורות עולם. כול ארץ עדן וכול ארץ הים האדום וכול ארץ המזרח והודו ואֲדוֹם". באופן דומה עדן שבמסמכי הגניזה ובמקורות קדומים אחרים אינה זהה רק עם העיר עדן של ימינו; המונח "עדן" מציין אזור גאוגרפי גדול הרבה יותר. כך מוצאים אנו אצל יהודה אלחריזי: "ויעלו נשיאים מקצה הארץ והאדמה הדשיאו / ועמקים יפריאו / ונהרי עדן לצמאים המציאו"; ²⁸ "וסביבי היאור הנאור / אשר מנפלאותיו זרח בחושך אור / אשר מגן עדן מוצאו / ועד מצרים מובאו". ²⁹ אלחריזי משרטט את המפה הגאוגרפית, שלפיה היאור משתרע מעדן ועד מצרים, חבל ארץ גדול הכולל חלקים גדולים במזרח אפריקה. לפעמים אזור רחב ידיים זה נתפס כזהה עם הודו ולעיתים סמוך לה. זיהוי זה חוזר ועולה במשך הדורות, והוא אמור היה להיות ידוע לחוקרים.

אכן כבר אברהם עפשטיין במהדורתו לספר אלדד הדני כותב: "וגם רבי בנימין מטודלה יאמר במסעותיו: ומשם שמנה ימים להודו אשר ביבשה הנקרא בעדן והיא עדן [...] גם הנוסע מארקא פוילא יכנה כן את כוש הדרומית [...] הארץ ההיא שבאפריקה נקראת גם כן עדן כמו שראינו מדברי ר' בנימין. גם מארקא פוילא ידבר מעדן שבכוש". ³⁰ ממכלול זה עולה שהשם "עדן" מציין חבל ארץ גדול, והשם "הודו" נסמך לו. משמע, הודו ועדן הם חבלי ארץ סמוכים או זהים באפריקה. חוסר תשומת לב לכך שהמונח "הודו" מציין שני אתרים שונים, האחד באפריקה והשני באסיה, גרמה לקריאה לא זהירה של המסמכים המצויים בגניזה, שהקרינה לא רק על הזיהוי הגאוגרפי אלא גם על הבנת רקמת התרבות, ההיסטוריה וחיי המסחר והכלכלה. ההכרה בקיומה של הודו שבמזרח אפריקה פותחת בפנינו את הצוהר להבנה גאוגרפית שנעלמה מן העין.

ג. על המפה המדומיינת של מזרח אפריקה וחצי האי ערב

1.ג עידאב, אסואן

עידאב ואסואן הן נקודות ציון חשובות בגאוגרפיה הממשית של מזרח אפריקה. גויטיין במאמרו הנודע "תעודה מן הנמל האפריקני עידאב", ³¹ מתפלא על כך שהכותב מתאר את עידאב "דעל כיף ימא רבה". לשיטתו עידאב יושבת על גדת ים סוף, שאינו מכונה "ים גדול". מסמכי הגניזה שוללים את נקודת המוצא שלו, שכן מהם עולה שהמידע על

27 מהד' כנה ורמן, ירושלים תשע"ה, ח, 21, עמ' 244.

28 יהודה אלחריזי, תחכמוני, מהדורת יוסף יהלום ונאויה קצומטה, ירושלים תש"ע, עמ' 91.

29 שם, עמ' 427.

30 אלדד הדני, מהדורת אברהם עפשטיין, פרעסבורג 1891, עמ' 35.

31 שלמה דב גויטיין, "תעודה מן הנמל האפריקני עידאב מתקופת ראש הישיבה יהושע בן דוסא" (מארכיונו של המכון לחקר קהלות ישראל במזרח התיכון), תרביץ כא (תש"י), עמ' 185–191.

עידאב עד גילוי המסמכים לקה בחסר. עד גילוי הגניזה הטענה הרווחת הייתה שסואכין היא עיר נמל דרומית מעט לעידאב שהוקמה כדי להתחרות בנמל עידאב. אבל לפי ממצאי הגניזה סואכין הייתה עיר תוססת שהוקמה במקביל לעידאב, ולא כניסיון להתחרות בה. כך כותבים מהדירי ספר הודו: "סואכין נמצאת בצפון מזרח סודן מדרום לעידאב, לפי אנציקלופדיית בריטניקה, היא נוסדה במאה השתים-עשרה כעיר נמל יריבה לעידאב בגלל המיסים שנגבו שם. על פי תעודות הגניזה נוכל להקדים את זמן היווסדה עד המאה האחת עשרה. בשנת 1103, אומר הכותב של מספר 11 (בתרגום): 'באנו אל סואכין והוא אמנם המצוין שבמגורים (סואכין)'"³².

סואכין הייתה עיר גדולה: "כי מחארטום הזאת הולכים עוד אחד עשר יום ביבשה עד סוואקין העיר הגדולה", הנמצאת דרומית לה.³³ ר' אברהם הלוי בן המאה השש עשרה, מצביע על קרבה מרכזית זו לאזורי הפלאשים, וכותב שסואכין נמצאת מהלך של שלושה עד חמישה ימים מפלאסה.³⁴ בעיר סואכין, בדומה לכל ערי המסחר המרכזיות, הייתה אגודת סוחרים בשם "כארם". במחסני ערים כגון עידאב, סואכין ושאר ערי המסחר, היו מחסני סחורה גדולים במיוחד, מסביב לנתיבים מסחריים שקשרו אפריקה תימן ומצרים.

עתה משהתבדתה ההנחה הישנה על היחס בין סואכין ועידאב, סביר היה להניח שגילוי טעות זו יוביל למחשבה חדשה על עצם מיקומה של עידאב ויעלה את האפשרות שהשם "עידאב" הוא מרחב גדול ולא רק עיר נמל, כפי שסואכין הייתה עיר מסחר חשובה, ולא רק האי ששמו סואכין. למרות האמור, גויטיין מתאר את העיר עידאב על בסיס דברי הנוסע הפרסי נאצרא-כאסרו שהיה בעידאב בשנת 1050: "הביאו האוניות את הסחורות מארץ חבש, זנגיבאר ותימן אל העיר ההיא, שהיתה מקום המכס של מדינת מצרים, משם הוסעו על גבי הגמלים בדרך של 200 פרסאות לערך אל אסואן וממנה בנילוס אל מצרים התחתונה. דרך עקיפין זו נראית לנו מוזרה כיום."³⁵

לפי גויטיין, אסואן, שאליה התייחס הנוסע, היא אסואן של ימינו. אבל לפי המקורות אסואן בתקופה המדוברת נמצאת הרחק מאסואן של היום, בכיוון דרום. כך כותב בנימין מטודלה: "ומשם לארץ אסואן מהלך כ' יום במדבר היא סבא אשר על נהר פישון הוא היורד מארץ כוש"³⁶. השם "סבא" מציין מקום, שבדרך כלל שכנו בו שבטים מדבריים שכוננו בשם סבאע. כך מצינו שאדם מסוים הקרוי "השייך רבי סבאע", קרוי גם

32 ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 232, הערה 2.

33 יעקב ספיר, אבן ספיר, חלק א, ליקמגנצא 1886, כח ע"א.

34 קבץ על יד, כרך ד, ברלין 1888, עמ' 24. בגוף הטקסט שם המקום הוא סואקים. חילוף זה בין השמות מוכר בספרות בת הזמן.

35 גויטיין, "תעודה מן הנמל האפריקני עידאב" (לעיל, הע' 31), עמ' 185.

36 ספר מסעות של ר' בנימין ז"ל, מהר' מרדכי אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' סב.

"אבו אלוחש שבאע".³⁷ הביטוי "אלוחש" מציין פראי, דהיינו מי שגר במדבר. במקור אחר מצוין קיומו של שבט בשם "אולאד בו שבאע".³⁸ גם בספר "כבוד המלכים" מצוין שהעיר סבה נמצאת בנובה.³⁹ רבי אברהם בן הרמב"ם מציין שבלאד אלנובה נמצאת דרומית למצרים של ימינו, ורחוקה ממנה.⁴⁰ סבה מצויה בקרבה לאסואן, הנמצאת, כפי שראינו, דרומית לאסואן של ימינו ורחוקה ממנה. כך אכן כותב הרמב"ם: "אבל זה אפשר בארץ תימן וכוש ובכלל מן אסואן בואך לצד דרום".⁴¹ מדברים אלה עולה בבירור שאסואן ההיסטורית היא דרומית לסכר אסואן של היום והיא גובלת בתימן ובחבש. במקור הערבי של תשובת הרמב"ם כתוב אלחבשה, שבלאו תרגמה, כמקובל – כוש. ברם, המונח אלחבשה לא תמיד מציין את כוש, לעיתים הוא מציין מקום אחר. כך כותב רבי נתחום הירושלמי: "מעבר לנהרי כוש וגו' נראה שזה בסביבות ארץ חבש ושבטיה. ולא ייתכן שכוש כאן הם אנשי מדין, כמו שפירשנו את הכתוב גַּם-אַתָּם פּוֹשִׁים ([צפניה] ב, יב) מפני שהתכוון בזה למקומות רחוקים".⁴² מדברי הנוסע הפרסי, שכבר צוטט לעיל,⁴³ נוכל ללמוד שעידאב היא מקום שיש בו נוכחות יהודית גדולה. הוא מציין שתושבי המקום "אמרו ששלמה המלך עשאה בית סוהר של השדים שלו".⁴⁴ לאמיתו של דבר סיפור זה הוא אגדה יהודית:

כשם שהיה שלמה שולט בשדים וברוחות [...] נשר גדול היה לו לשלמה והיה רוכב עליו והולך לתדמור במדבר ובא בו ביום אחד. והוא שבנה את העיר הזאת, שנאמר: ויבן את תדמור במדבר. ואין זו תדמור שבסוריה, שנקראה פלמירה, כי תדמור אחרת היא שהיתה סמוכה ל"הרי חשך" [...] והיה הנשר מפַּיֵר בין הרי החשך, מסתכל עד שרואה את המקום שצָא ועזאל אסירים שם וכבולים בשלשלאות של ברזל.⁴⁵

סביר להניח שתושבי המקום היו יהודים שסיפרו לנוסע הפרסי את האגדה היהודית. הביטוי "הרי החושך" הוא מסמן מטפורי המציין הרים גבוהים. ברם, הרים אלה הם אתרים ריאליים בכוש המתוארים במקורות היהודיים. כך מצינו במדרש עשר גלויות: "ולקח עמו ובקש להוליכם לחלח וחבור עד שמרד עליו מלך כוש שמאחורי מצרים

37 ראו דוגמה בספר הודו (לעיל, הע' 7), ד, עמ' 50.

38 מיכאל אביטבול, "על יהודים ויהדות באפריקה השחורה: רשמיו ומסעותיו של הרב מרדכי אבי צרור", פעמים 67 (תשנ"ו), עמ' 9.

39 ראו כבוד המלכים: האפוס הלאומי האתיופי, תרגום רן הכהן, תל אביב תשס"ט, עמ' 265.

40 רבי אברהם בן הרמב"ם, פירוש התורה, מהדורת סלימאן דוד ששון, לונדון תשי"ח, עמ' לו.

41 יהושע בלאו (מהדיר), תשובות הרמב"ם, א, ירושלים תשי"ח, סימן קלד, עמ' 254.

42 הדסה שי (מהדירה), פירוש רבי נתחום בן יוסף הירושלמי לתרי עשר, ירושלים 1991, צפניה ג, י.

43 ראו לעיל, סמוך לציון להערה 33.

44 גויטיין שם (לעיל, הע' 31).

45 לוי גינצבורג, אגדות היהודים, חלק חמישי, ירושלים תשס"ט, עמ' 96.

ולקח עמו יהודה ושמעון ועשה מלחמה עם מלך כוש, וגנזם ה' בהרי החושך".⁴⁶ גם סעדיה גאון מתאר מקומות אלה כמקומות ריאליים: "ומי שיהיה מהם בארץ-כוש, ישאו אותו בארבות גמא, עד שיגיעו למצרים (כי במקום הגבוה מהנהר הר יוצא במים) [...] וענין צלצל כנפים: שארצותם מסוככים ונסתרים מהרבה בני-אדם".⁴⁷ אפשר להציע זיהוי משוער של מקומות אלה המסומנים כהרים גבוהים, על בסיס מקורות נוספים. הרב יוסף קאפח מביא בהערה לפירושי סעדיה גאון לתורה, את עמדת ראב"ע המתייחס לדברי רס"ג שם "גורל אחד לבית ה' והשני להר 'עזאזל': "וכתב ראב"ע: אמר הגאון עזאזל שם הר ונקרא כן בעבור שהוא תקיף [...] כי כבר נדמה לבני אדם שהוא שם שד, ואני אומר כי עזאזל שם הר על דרך מה שנאמר במקום אחר (מלכים ב, יד, ז) וְתִפֹּשׂ אֶת־הַסֵּלַע בְּמִלְחָמָה [...] וענין עזאזל מקום קשה מאד, כי הקשה נקרא עז".⁴⁸

בתיאורי המלחמה של מצמון נגיד תימן ואלהנד, מופיעים בני בריתו השיח' בלאל והסולטן סבא. לפי מסמך בגניזה: "מצמון עסק בצידום של [...] אוניות מסוג גאשוג [=אוניות מלחמה. נ"ש], וכל מה שהיו זקוקות לו ויצאו השיך בלאל, הוא והסולטן [=סבא. נ"ש] אל אזור ההר בניסיון לכבוש שם כפרים מאויביהם וה' יתעלה נתן להם ניצחון והם כבשו כפרים רבים ומבצרים גדולים".⁴⁹ אזור הררי זה מכונה במקורות אלזעאזע, וכך נאמר: "המלחמה באלזעאזע נמשכה שנתיים".⁵⁰

אחת האפשרויות היא שהשם "הרי החושך" באגדות מסמן את האזור של הרי טיבסי, בארצות סודן של ימי הביניים, ששם התגוררו יהודים. אתרים אלה הם אזורי התפר בין מדבר סהרה לאזורים הדרומיים ביותר.⁵¹ כך כותב אלדד בדין: "במאה ה-12, כתב הגאוגרף הערבי הנודע אל אידריסי על היהודים כהי העור של סודאן המערבית".⁵² אפשרות אחרת היא שהרי החושך מסמנים הרים שהגאוגרף אבן בטוטא מתייחס אליהם. נציין שתי התייחסויות למקומות אלה. הראשונה: "חכם אחד מבקש מאבן-בטוטא, שבדרך מסעו ידרש בשלום אחיו אשר בהנד ואחיו אשר בסנד, ואחיו אשר בסין".⁵³ כלומר ההרים הם באזורים המצוינים כאן. מקור אחר מצוטט אצל אליהו אשתור:

46 מדרש עשר גלויות, מובא בתוך: שמואל מירסקי (מהדיר), סדר עולם, ניו יורק תשכ"ו.

47 יהודה אבן-שמואל, מדרשי גאולה, תל אביב תש"ג, מאמר הגאולה לר' סעדיה גאון, עמ' 126.

48 פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג, ויקרא טז, ח, עמ' קא הע' 9.

49 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ג, עמ' 263.

50 שם, ב, עמ' 346.

51 על עניין זה ראו אביטבול, על יהדות ויהודים באפריקה השחורה (לעיל, הע' 38), עמ' 5-24.

52 אלדד בדין, "היהודים של קצה העולם: היהודים בטימבוקטו ובסביבתה לאורך הדורות", עתמול 225 (2012), עמ' 2. ראו גם אביטבול, על יהודים ויהדות באפריקה השחורה (לעיל, הע' 38), עמ' 14.

53 דוד נוישטדט, "קיום לתולדות הכלכלה של היהודים וישובם במצרים בימי הביניים", ציון ב (תרצ"ז), עמ' 223.

"הנוסע המוסלמי אבן בטוטה שהיה בהודו בשנות הארבעים אומר שבכנגד כרי מחצית הדרך בין קאלקולט וכולום, גרים יהודים על ראש ההר ועליהם שר משלהם והם משלמים מס לשלטון".⁵⁴ אבן בטוטה מציין שיש יהודים שגרים על ראש ההר, והחיים בהנהגה עצמית. יהודי ממקום אחר מבקש מאבן בטוטה לדרוש בשלום אחיו הנמצאים באזורים הללו. אשתור מציין כי האזורים הללו זהים לאזורים שבנימין מטודלה תיארם.⁵⁵ במסגרת מסעותיו בנימין מטודלה לא הגיע להודו שבאסיה, מסתבר אפוא שאשתור טועה בזיהויה של הודו, ומדבר בהודו שבאפריקה ששם יש מסגרת פוליטית עצמאית יהודית "על ראש ההר", וייתכן שהרים אלה הם הרי החושך.

2.ג ברברה

המפה שהומצאה בימי הקולוניאליזם במאות הי"ט והכ' חילקה את מזרח אפריקה וחצי האי ערב לאזורים נבדלים ושונים מזה. לפי חלוקה זו, תימן וסומליה הם שני חבלי ארץ שונים ונפרדים. להבחנה זו יש השלכות תרבותיות וחברתיות מרחיקות לכת. אבל העיון במקורות מלמד שלפנינו המצאה מלאכותית ולאמיתו של דבר מדובר בחבל ארץ אחד. על המסמך "יבשת ברברה" כותבים עורכי ספר הודו: "הכוונה כאן לארץ סומליה, שהרי מדובר על 'יבשת ברברה'. הקשר בין עדה לבין החוף הסומלי היה אמיץ בימים ההם כמו היום".⁵⁶ ברם, סומליה לא נזכרת במקורות, והיא כאמור חלק מההמצאה הקולוניאליסטית. "החוף הסומלי" לא היה חוף סומלי אלא חוף מצרים ותימן. במסמך המתייחס לטביעת אונייה נאמר: "ואילו האונייה הגדולה הגיעה אל ברברה, ושם נקלעה קברניטה למצוקה, עד שנדחפה בבאב אלמנדב ונשברה [לשון אחר התנגשה] [...] [התפרקה] מול באב אלמנדב".⁵⁷ על מקור זה כותבים העורכים: "עד היום – שמם של המצרים שבין הקצה הדרומי של חצי האי ערב ואפריקה. ואולם, בימי קדם היה זה גם שם מקום בחוף חצי האי ערב שם [...] וזו הכוונה כאן וכנראה גם בה 8 [=מסמך גניזה אחר. נ"ש]."⁵⁸

המצר באב אלמנדב מפריד בין דרום ערב ובין מזרח אפריקה. המרחק בין הקצה של דרום ערב ובין הקצה של מזרח אפריקה הוא כיום כעשרים ושמונה קילומטרים. מהדירי ספר הודו מציינים כי מאחר שיהודים היו בעלי אוניות, סביר להניח שהיה להם קל יותר להגיע מדרום תימן למזרח אפריקה, מלחלקים מרוחקים בתימן.⁵⁹ המרחק

⁵⁴ אליהו אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים, ירושלים 2022, כרך ראשון, עמ' 196–195.

⁵⁵ ראו אשתור, שם, שם.

⁵⁶ ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, 491, הערה 87.

⁵⁷ שם, ג, עמ' 123.

⁵⁸ שם, ג, עמ' 123, הערה 39.

⁵⁹ ראו שם, א, עמ' 29.

למקומות אלה היה מאות קילומטרים, שבחלקם היו מדבר שבו חיו שבטים ערביים לוחמניים.

אכן, השם "באב אל-מנדב" ציין חבל ארץ. לפי העורכים הוא ציין רק חבל ארץ בחצי האי ערב. ברם, בערבית המונח "באב" מציין שער. השער נבנה באמצעות שני עברים: עבר אחד הוא תימן של ימינו והעבר השני – מזרח אפריקה של ימינו. שני העברים יוצרים מעין שער. לאור תיאור המהדירים הביטוי "באב" מאבד את משמעותו, שהרי לפי עמדתם לשער יש צד אחד בלבד. כנגד עמדת המהדירים אנו מוצאים את דבריו הברורים של אבן-ח'לדון, הכותב: "בגורה החמישית של האקלים הראשון, אל ארץ החבשים והכושים וארץ באב אלמנדב שבחלק הזה [...] דרומית ממנו נמצאות ארץ הכושים וארץ ברברה".⁶⁰ לפי התמונה שמשרטט אבן-ח'לדון ארץ באב אל-מנדב מורכבת משני חלקים; הוא מתייחס ל"חלק הזה", דהיינו החלק המציין את מזרח אפריקה של ימינו. דרומית לה נמצאת ארץ הכושים, המכונה ארץ הזנג'י⁶¹ וארץ ברברה. כך אפוא העיר ברברה של ימינו המצויה במפרץ עדן, אינה זהה עם ברברה ההיסטורית המציינת חבל ארץ דרומית למפרץ עדן. אומנם העורכים מביאים את עמדת טיבס בספרו "ספנות", המעיר על כך שלעיתים מפרץ עדן כולו נקרא לפעמים על שם מפרץ ברברה.⁶² מפרץ עדן נקרא גם מפרץ ברברה, ומכאן שמדובר באזור רציף אחד, הכולל את חצי האי ערב ומזרח אפריקה, ולא משקף את החלוקה המדומיינת בין חצי האי ערב ובין מזרח אפריקה. סומליה לא נזכרת במקור קדום, והיא המצאה מערבית.

כפי שנראה להלן, המקורות היהודיים מציגים בבהירות את הגאוגרפיה הממשית של חבל-ארץ המכונה "ברברה". העיר ברברה נזכרת לראשונה במקורות יהודיים, וכך כותבים המהדירים של ספר הודו: "עיר ברפובליקה הסומלית שבאפריקה. אזור זה ידוע לשמצה בשל הסכנות שהעמיד לתחבורה הימית. אולם העיר עצמה ידועה רק ממקורות ספרותיים שזמנם למעלה ממאה שנים אחרי ההזכרות בגניזה".⁶³ המהדירים מביאים את תיאורו של אל מסעודי הכותב: "ים ברברה היה ידוע בשל מימיו המסוכנים והטרופים [...]".⁶⁴ וכך מצינו גם במדרש: "ב' פעמים כתיב הקורא למי הים [...] ועד היכן עלה [...] בראשונה עלה עד עכו ועד יפו ובשנייה עלה עד כפי ברבריא [...] רבי חנינא בראשונה עד כפי ברבריא [...] רבי אליעזר בשם רבי חנינא אמר בראשונה עלה עד קלבירא ובשנייה עד כפי ברבריא".⁶⁵ דורות מאוחר יותר אברהם

60 עבד אל-דחמאן אבן-ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה, תרגום עמנואל קופלוביץ, ירושלים 1966, עמ' 40 (ההדגשה מידי. נ"ש).

61 זנג משמעו כושים.

62 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ב, עמ' 220, הערה 4.

63 שם, ג, עמ' 123, הערה 38 (ההדגשה מידי. נ"ש).

64 שם, ג, עמ' 123, הערה 39.

65 בראשית רבה, מהד' וילנא, כג, ז.

אבן עזרא כותב על "ים" זה כמקום מוכר וידוע בימיו: "השולח [בים] – [...] לכו אתם מלאכים קלים ובשרו ישראל שברחו וגלו והם 'מעבר לנהרי כוש' (ישעיהו יח, א) [...] אל עם נורא – הם הכושיים; מן אותו העם. או 'הוא' – רמז לנהרי".⁶⁶ נהר ברברה או ים ברברה זוהה על ידי חלק מהיהודים עם נהר פישון, הסובב את חווילה.

3.ג חווילה

למקומות ומחוזות שונים במרחב הגאוגרפי הכולל את צפון אפריקה, מצרים, חצי האי ערב, המזרח התיכון ואפילו הודו של ימינו היו שמות זהים. לפיכך נדרשת עבודה קפדנית לאיתור מדויק של מיקום האתרים. אחד האתרים מסומן במונח "חווילה", שם המצוי כבר בספרות המקרא. בספר בראשית נזכרים ארבעה נהרות: שם הַאֲחַד פִּישוֹן הוּא הַסֶּבֶב אֵת כָּל אֶרֶץ הַחֻוִּילָה אֲשֶׁר שָׁם הַזָּהָב. וְזֶהֱב הָאֶרֶץ הַהוּא טוֹב שָׁם הַבְּדֹלָח וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם (ב, יא–יב). היכן נמצאת חווילה? יוסף קאפח, בהערה לפירושי סעדיה גאון לתורה, כותב: "נהר בקרבת אפריקא", ומוסיף: "ויש שכתבו נהר בברברה".⁶⁷

חווילה מוקפת בנהרות, ויש בה אבנים טובות ומאגרי זהב. מהדירי ספר הודו כותבים: "ארץ הזהב הוא כינוי לדרום מזרח אסיה".⁶⁸ הזיהוי שמציעים מהדירי ספר הודו הוא שהביטוי ארץ הזהב "אינו מציין שם מקום באפריקה אלא באסיה", ברם, זהו זיהוי לא סביר. במקרא ארץ הזהב מזוהה כחווילה. שאלת זיהוי ארץ הזהב תלויה בזיהוי של חווילה. על עניין זה כותב סעדיה גאון: "הנהר פישון הוא לדעת מפרשים רבים: בלוך, מפני שהזכיר בו מחצבת הזהב ואבן השוהם. אבל הוא (נהר בלוך) אינו בקרבת המקום חווילה, כי שני חווילה הם: בן כוש ובן יקטן [...] ואילו הנילוס הוא בשכונת המקומות הנקראים חווילה, רצוני לאמר חבש ותימן".⁶⁹ לפי רס"ג השם "חווילה" מסמן את חווילה שליד הנילוס, ולפיכך היא אינה יכולה להיות מזוהה עם בלוך, המסמן אתר בדרום מזרח אסיה.

השם "חווילה" מסמן שני מקומות: האחד במזרח אפריקה הקרוי גם "בלד זווילה",⁷⁰ ומקום זה הוא חווילה של תימן או של מצרים. השני, חווילה של כוש, הנמצאת באזורי ממלכת גאנה של המאות הי"ב והי"ג, דהיינו מערב אפריקה. לפי רס"ג הנילוס הוא נהר שמגיע עד מערב אפריקה, בשונה מהנהר המכונה "נילוס" בימינו. אכן בימי הביניים הנילוס של הסודנים במערב אפריקה נחשב המשכו של נילוס מצרים; אבן-ח'לדון כותב:

66 אבן עזרא לישעיהו יח, ב, ד"ה "השולח".

67 פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה (לעיל, הע' 49), עמ' יט, הע' 11.

68 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ב, עמ' 49, הע' 167.

69 ר' סעדיה גאון, בראשית: הפירוש הארוך, מהד' משה צוקר, ניו יורק וירושלים תשמ"ד, בראשית ב, י"א.

70 פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה (לעיל, הע' 49), עמ' יד.

"בגזרה הראשונה של אקלים זה⁷¹ נמצא שפך הנילוס הקרוי 'נילוס של הסודאנים' [...] והוא הולך אל האוקיינוס המקיף ונשפך לתוכו בקרב האי אוליל. על גדות הנילוס הזה יושבים העיר סלא שבט תכרור והעיר גאנה"⁷². המתרגם עמנואל קופולביץ מעיר על דברים אלה: "הגאוגרפים הערבים לא הבחינו בין נהר זה ובין נהר ניגר, וסברו, כאמור, ש'נילוס סודאני' זה מקורו במקורות הנילוס של מצרים"⁷³. גם הרמב"ן מזהה את חווילה עם חווילה של מצרים: "ועל דעת הראשונים פישון הוא נילוס מצרים, יסובב כל ארץ החווילה הזאת, ויבא משם על כל פני ארץ מצרים עד נפלו בים הגדול, באלכסנדריא של מצרים"⁷⁴.

נתון נוסף המאפשר לנו לזהות את אחד האתרים המסומן בשם חווילה, מצוי במקרא. על בני ישמעאל נאמר: וישפנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים באַכָּה אַשׁוּרָה (בראשית כה, יח). התרגום המיוחס ליונתן כותב: "ושרו מן הנדקי עד חלוצא דעל אנפי מצרים מעלך לאתור על אנפי כל אחוי שרא באחסנתיה". חווילה מזוהה עם הינדקי היא הודו.

יש לציין שבתקופת הממלוכים היהודים התגוררו בשכונת זוילה שהיא היא חווילה.⁷⁵ השכונה קרויה על שם האזור שממנו באו היהודים, כדרך ששכונת "מציצה" קרויה על שם האנשים שבאו ממציצה וכך כותב רס"ג: "אלישה, מציצה"⁷⁶. לפנינו אפוא תופעה רווחת: שמות מקומות מסמנים את ארץ המוצא, בדומה לשמות האנשים עצמם. ממכלול זה עולה בבירור שהגאוגרפיה המרחבית והחברתית צריכה להיבחן תמיד על בסיס המערכות בנות הזמן ולא על בסיס הגאוגרפיה בת זמננו.

4.ג תימן, ערב ג'אפר, מדבר שור

במקרא חווילה נקשרת באתר ששמו שור. כדי לדייק בזיהוי מקום זה עלינו לאתר במדויק את האתר ששמו שור. מסע בעקבות סעדיה גאון מאפשר לנו איתור מדויק של המקום. בפירושו לתורה הוא כותב: "שור – אלג'פאר וכולם מקומות בדרום"⁷⁷. סעדיה גאון מתאר את אזור אלג'פאר, הוא שור, באופן הבא: "וכן מי אלג'פאר ואלכ'אבור על המים הרעים שלהם אמר, ועתה מה לך לדרך מצרים לשמות מי שיחור [...] והנה מי שיחור

71 בימי הביניים האזורים מיונו לפי אקלימים.

72 אבן-ח'לדון (לעיל, הע' 61), עמ' 48.

73 שם, הע' 5.

74 פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית, שם. יש לציין כי השם "מצרים" אצל הרמב"ן אינו זהה עם מצרים של היום, שכן את גבולות מצרים של ימינו קבעו האימפריות המערביות ששלטו בה.

75 ראו אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה (לעיל, הע' 55), עמ' 241, על הזיהוי בין חווילה לזוילה.

76 פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה (לעיל, הע' 49) לבראשית י, ד, עמ' כב.

77 לעיל, הע' 49, עמ' לז, הע' 2.

שבירמיהו הם מי אלג'פאר שהוא מדבר שור [...] והעד שהמים שם מרים, ויבואו אל מדבר שור [...] ויבואו מרתה [...] כי מרים הם [...] ומי נהר הם אלכ'אבור והם חבור נהרי גוזן אשר לשם הגלם מלך אשור".⁷⁸ על פי הדברים האלה, האתר הוא מקום של מים מרים, ולשם גלה ירמיהו הנביא. המונח "ג'אפר" מציין מקום המכונה גם "עפר". כך כותב אברהם עפשטיין:

ברור בעיני ש'עפר' [...] הוא כינוי למילת ערב, וכאילו אמר: ערב העפרי [...] כדי לבאר מאיזה ערב ידבר וכונתו לחלק ערביא המתחיל אצל עיר Raphia הסמוכה לגת והעובר לאפריקא ומשתרע בין הגילוס וים סוף. כל המקומות ההם לערביא נחשבו (ע' Strabo p. 803), ושם הוא המדבר הנקרא בערבית ג'פר שהוראתו בארות על שם הבארות הרבות שחפרו שם.⁷⁹

כפי שראינו, סעדיה גאון קושר את אלג'פאר עם מדבר שור. ראיה נוספת לקביעה זו מצויה בדברי רבי נתנאל בן ישעיה, מחבר הספר מאור האפלה, הכותב: "ויבואו אל מדבר שור, הוא מדבר עידאב אשר בין מצרים לארץ ישראל ומתחיל מעיראק וכלפי תימן והוא מדבר כוכ".⁸⁰ עידאב נמצאת במזרח אפריקה. הכותב רואה במרחב של מזרח אפריקה וחצי הערב היחידה גאוגרפית-תרבותית אחת.

לתפיסה הקולוניאליסטית שיצרה הבחנה בין דרום ערב ובין מזרח אפריקה אין בסיס עובדתי, שכן מדובר במרחב גאוגרפי אחד, המציין חבל ארץ אחד, שלו שמות משתנים, כגון: גרב, עפר, ג'פר ועוד. כך מצינו בתשובות הגאונים: "והרבה עינין בלשון טית כמו עורב גראב, עבר גבר עפרהא ליס גפר".⁸¹ באופן דומה אנו מוצאים במסמכי הגניזה: "כי הם מן המשפחות המיוחסות והאנשים המכובדים המפוארים ביותר מן הגרב, גם ביראת שמיים, ובדתיות ובהגינות במשא ומתן".⁸² בחלופת מכתבים בין הרמב"ם ובין תלמידו מר יוסף אבן ג'אבר, אנו מוצאים: "הגיעה אלינו אגרת הזקן הנכבד היקר, התלמיד בר הלבב, מר יוסף ש"צ בן אבי אלכיר נ"ע, המכנה אבן ג'אבר".⁸³ האותיות ברפ מתחלפות זו בזו, לפיכך ג'אבר הוא ג'אפר. משמע, תלמיד הרמב"ם בא מאזורים אלה, המכונים גם עפר.

נתון זה מספק לנו תמונה ברורה על המסמן "תימן". הוא אינו מציין רק את תימן של ימינו, אלא גם אזורים נרחבים במזרח אפריקה. באיגרת תימן לרמב"ם מציין כי שם

⁷⁸ ר' סעדיה גאון, בראשית: הפירוש הארוך (לעיל, הע' 70), עמ' סט, הע' 7. המהדיר כותב זאת בשם רבינו סעדיה גאון וכן בשם ר' יהודה אבן-בלעם.

⁷⁹ עפשטיין, אלדרד הדני (לעיל, הע' 30), עמ' xxxi, הע' 1.

⁸⁰ מאור האפלה, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשי"ז, עמ' ריט. במכילתא על אתר: "כוב", ויש גם גרסאות אחרות, כגון "נוב".

⁸¹ הרמב"ם, תשובות הגאונים (לעיל, הע' 24), עמ' 108, סוף סימן רכט.

⁸² ספר הודו (לעיל, הע' 7), ד, עמ' 59.

⁸³ איגרות הרמב"ם (לעיל, הע' 21), א, עמ' תח.

נגיד תימן הוא "מרנא ורבנא נתנאל בן פיומי".⁸⁴ אבל בתקופה זו יש לפחות עוד נגיד אחד בתימן ששמו חלפון בן מצמון.⁸⁵ עובדה זו מתבארת בדברי הרמב"ם המציין באיגרת תימן שנמענה יושב במשולש עפר,⁸⁶ הנמצא במזרח אפריקה: "וכן ראיתך אומר שהמדע בארצותיכם מעט, ופסקה מכם החכמה, ושמת סבתו היות הדבוק במשלת העפרית".⁸⁷ למרות זאת, אזור זה נחשב לתימן. ברור אפוא שגבולות תימן של ימי הביניים ושל העת העתיקה אינם זהים עם גבולות תימן שבימינו. באיגרת זו יש ראייה נוספת לכך; הרמב"ם כותב: "כל עוברי דרך ואיי הים [...] הוי כל צמא לכו למים, והסוחרים וכל הכנענים, כולם יחד לשואליהם עונים, כי מצאו מטע יפה נעמן [...] ורועיהם בו רועה נאמן, יושבי ארץ תימן. וכי הם מעוז לדל נותני לחמו, מסעד לעשיר מקדימי שלומו, הליכות שבא קיוו למו".⁸⁸

הרמב"ם משתמש בביטוי "כנענים" לסמן את יושבי תימן שאליהם הוא פונה. מונח זה מציין את האזורים הפנימיים של אפריקה, שלפי המסורת היהודית אליהם גלו צאצאי הכנענים, וצאצאי עשרת השבטים.⁸⁹ בנדון שלפנינו הכנענים הם יהודים פליטי החרב שנסו מפני המוואחידון – השבטים הברברים שיצאו משיפולי הסהרה והגיעו עד ספרד – שבדרכם פרעו גם ביהודים.⁹⁰ שבטים אלה נקראו במקורות היהודים גם בשם "פלשתים" או "כנענים". הרמב"ם באיגרת תימן כותב על פליטי החרב ועל הברברים הקרויים כנענים: "כאשר עשה הכנעני בארץ המערב".⁹¹ את הכנעני שאליו הרמב"ם מתכוון מתאר אבן-ח'לדון: "דומה לזה גם מצבם של בני צנהאג'ה רעולי הפנים במגרב: כאשר שאפו אל המלוכה קפצו עברו מן המרחבים שבהם היו משוטטים באקלים הראשון, בשכנות לארץ הכושים, אל האקלים הרביעי והחמישי בארצות ספרד".⁹² בני צנהאג'ה הם הברברים שהיו נודדים בשיפולי מדברות סהרה ועשו פרעות ביהודי האזור, עד מרוקו וספרד. הביטוי "כנענים" שבו משתמש הרמב"ם מציין יהודים שמוצאם בדרום סהרה. הרמב"ם מוסיף ומתייחס לשבא. השם "שבא" מציין כמה

84 שם, עמ' קיג.

85 שלמה דב גויטיין, התימנים: היסטוריה, סדרי חברה, חיי הרוח: מבחר מחקרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 75–84.

86 איגרת תימן, בתוך איגרות הרמב"ם (לעיל, הע' 21), עמ' קמו. המהדיר ציין כי מדובר בקבוצת כוכבים. ברם, טעות בידו, שכן בימי הביניים שיום אזורים גאוגרפים נעשה לעיתים קרובות על פי שמות כוכבים.

87 שם, שם.

88 שם, עמ' פב.

89 ראו למשל בבלי סנהדרין, צד ע"א.

90 לכאורה, הביטוי כנענים מציין סוחרים. ברם, יש לדחות אפשרות זו בפירוש דברי הרמב"ם, שכן בדבריו כאן הוא מבחין בין הכנענים לבין סוחרים.

91 איגרות הרמב"ם (לעיל, הע' 21), עמ' קטז.

92 אבן-ח'לדון (לעיל, הע' 61), עמ' 104.

מקומות. זיהוי "שבא" שבדברי הרמב"ם יאפשר לנו לאתר את מרחבי הקיום היהודי. בשני מקורות תימניים אנו מוצאים את הקביעות הבאות: "שבא ודדן, אלו שמבני אברהם קראם בשם שבא ודדן שמבני נח, בני אברהם 'ערב אלערבא' ובני חם הם אלהנד ואל סנד".⁹³ ובמקור אחר נאמר: "ועליהם הוא אומר הביטו ארחות תימא הליכות שבא קוו למו (איוב ו, יט), ואין שבא אלא בני קטורה [...] ועתידין לבוא בימי המלך המשיח כשיגלה במהרה בימינו שנאמר שפעת גמלים תכסך בכרי מדין ועיפה כולם משבא יבאו (ישעיהו ס, ו)".⁹⁴ בני עיפה ועפר,⁹⁵ היינו ג'עפר, ששכנו בחלקים התחתונים של מדבר סהרה.⁹⁶

המונח "שבא" מתייחס לבני ערב, בני קטורה ובני כוש.⁹⁷ היו היסטוריונים שלא זיהו את הגאולוגיה שמסומנת במונח "שבא". כך לדוגמה כותב גויטיין: "ושלשת הדברים [=שהם בני כוש, בני קטורה ובני ערב] נכונים. שהרי הקשרים בין ארץ כוש לבין ארץ דרום ערב היו קדומים מאד. ועקרו של עם שבא הוא בתימן".⁹⁸ לפי גויטיין, למסמן "שבא" יש מסומנים שונים. אבל לטענתו עקב הקשרים ההדוקים בין תימן לכוש המונח "שבא" הפך למסמן של עם אחד, שמקורו בתימן. ברם, מאחר שהזיקה החברתית-הכלכלית-התרבותית הייתה הדוקה, מנקודת מבט של הגאוגרפיה ההומנית קשה ליצור הבחנה בין תימן ובין מזרח אפריקה וכוש.

לאור זיקה הדוקה זו אנו מבינים את חילוף השמות בין אלערב ותימן. חילוף זה עולה גם מתוך עיון בחליפת המכתבים בין הרמב"ם ובין חכמי בבל ותימן. חליפת מכתבים ענפה זו עוסקת בענייני הלכה ותאולוגיה. באיגרת תחיית המתים הרמב"ם כותב: "הגיעו אלינו כתבים מקצת חברינו מבבל, זכרו ששואל מאנשי תימן שאל על העניינים ההם בעצמם".⁹⁹ האיש המכונה באיגרת תחיית המתים "מאנשי תימן" הוא ר' יוסף אבן ג'אבר, ששהה בישיבה בבגדד. כך כותב הרמב"ם אליו: "ומה ששאלת שאבאר לך איך הוא השארות הנפש בעולם הבא".¹⁰⁰ הרמב"ם מכנה את אבן ג'אבר איש תימן. האיש הוא מאזור אתיופיה ותימן והוא מכונה איש תימן. ברור אפוא שאזורים אלה נחשבים תימן, שכן תימן משמעו אזורי הדרום.

93 מאור האפלה (לעיל, הע' 81), עמ' קיט.

94 מדרש הגדול, ירושלים תשכ"ז, בראשית כה, ה.

95 ראו בראשית כה, ד.

96 ראו נחום סלושץ, מסעי בארץ לוב, א, תל אביב תרצ"ה, עמ' 120–121, 134.

97 ראו בראשית י, ז, כה.

98 שלמה דב גויטיין, האסלם של מוחמד: כיצד התהוותה דת חדשה בצל היהדות, ירושלים תשט"ז, עמ' 66.

99 איגרות הרמב"ם (לעיל, הע' 21), עמ' שנ.

100 שם, עמ' תיד.

ראיה נוספת לדבר מצויה בדיון בשאלה אם מותר לשוט בימים או בנהרות בשבת. הרמב"ם כותב "לפי ששמענו שאנשי אלערב אוסרים זה בשבת".¹⁰¹ בתשובה של רבי שמואל הלוי, ראש הישיבה בבבל לרמב"ם הוא כותב: "וכבר ידעו כל העם מה שכתבנו לתימן שכתבו והם מתרעמים מעניין שנכתב בחיבורו".¹⁰² הרמב"ם בתשובתו כותב: "ואמנם מה שזכר הגאון הגדול שליח ציבור לאנשי אל ימן במה שהבינו מדברנו הם וכל חסר תבונה".¹⁰³ אכן, לפעמים נקרא אזורים אלה ארצות הדרום. כך מביא רבנו מנחם המאירי את דברי הרמב"ם: "אמר הר"ם [...] ונפלאתי הפלא ופלא מהיות ארצות הדרומיים גם כן על זה המנהג עם היותם בריאים מחלי המנהגים ומדעת האחרונים ודרכיהם ואין אצלם כי אם ענינים מסכימים לשון התלמוד".¹⁰⁴ באופן דומה כותב רס"ג: "שור, אלג'אפר וכולם מקומות בדרום".¹⁰⁵

השם "תימן" מציין את צד דרום, ולכן החילו את השם הזה על ארצות הדרום, מעבר לתימן בת זמננו. ניתוח זה מאפשר לנו להבין את דברי הרמב"ם שבאיגרת תימן מייעץ ליהודים בשעת שמד לברוח לאלקפאר. כאפר מציין אזורים ידועים בשיפולי מדבר סהרה. במפות של תחילת המאה ה'כ' עדיין מוזכר "נוה כופרה", הנמצא לא רחוק מטיבסי.¹⁰⁶ כאפר מסומנת גם כצין, או סין. חלקים ממנה קרויים גם זנויבר. כך מצינו בכמה מקורות באחת מתשובות הגאונים נאמר: "כלבים כפרים, כלב כושי הוא וישמעאלים קוראים אותו כלב ציני".¹⁰⁷ ובערוך נאמר: "כָּפָר: [...] כלב קטן שצווח בלילה במדברות".¹⁰⁸ הצירוף צין כפר וכו', מסמן את סין שבאפריקה, וכך מצינו במדרש: "הנה אלה מרחוק יבואו [...] אילו שנתונים במקומות הרחוקים באסמפיא, ואלה מארץ סינים, אילו בני יונדב בן רכב, ומי שהוא מהלך בדרך [הוא] רעב וצמא, והם

101 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו (לעיל, הע' 41), סימנים שח, שט.

102 תשובות הרמב"ם, שם, שט.

103 תשובות הרמב"ם, שם, שי.

104 את דברי הרמב"ם מצטט ר' מנחם המאירי, בבלי גיטין, נט ע"א.

105 ר' סעדיה גאון, בראשית: הפירוש הארוך (לעיל, הע' 70), בראשית כא, א.

106 אצל סלושץ, מסעי בארץ לוב (לעיל, הע' 96), מובאת המפה בתחילת החלק הראשון של הספר.

107 בנימין משה לוי (מהדיר), אוצר הגאונים, ירושלים תש"ג, יב, בבא קמא, חלק התשובות, עמ' 54.

108 ערוך השלם (לעיל, הע' 12), ד, עמ' רצט, הערך "כפר". וראו גם פירוש המשנה לרמב"ם, כלאים א,

ו. יש לשים לב כי במקורות רבים אחרים יש אתרים המסומנים במפות ישנות כ"נוה כופרה" ראו

סלושץ (לעיל הערה 96), עמ' 4 במפה שכותרתה 'מפת ארץ לוב'. אכן הרמב"ם באיגרת תימן מציע

לחכמי תימן לברוח למדבר סהרה (בלשונו: "אלצחארי") ול"אלקפארא (אגרת תימן, עמ' צב). יש

לציין גם כי היה מושל במצרים בשם כאפור האח'שידי, ששמו העממי היה כאפור הכושי (ראו אבן -

ח'לדון (לעיל הערה 61), עמ' 143, הערה 3. המהדיר של הטקסט מציין כי השם היה כאפור האתיופי.

אבל המונח 'אתיופי' מציין כושי בשפה היוונית. לא סביר להניח שעברים ישתמשו במונח הטכני

היווני. ובכל מקרה המשמעות היא זהה.

אינם כן, אלא ולא ירעבו ולא יכם שרב ושמש, ולא עוד אלא שהקדוש ברוך הוא משפיל לפניהם [את ההרים, ועושה אותם דרכים לפניהם]¹⁰⁹.
 אכן, הגאוגרף הערבי אבן ח'רדאדבה מתאר את מסעות הסוחרים היהודים: "אחר כך הם מפליגים בים המזרחי, מקלזם אל אלג'אר ואל ג'דה ועוברים אחר כך לסנד ולהנד ולסין. הם מובילים מסין מוסק, עץ בושם, קינמון"¹¹⁰. על הקינמון כותב בעל מאור האפלה: "והוא עץ הבא מאיי הודו [...] והוא עץ שהסוחרים מביאים מארץ גאווה ונקרא העץ הגאוי (אלגאוי)"¹¹¹. גויטיין מציין שאלגווה הוא מקום חשוב בימי הביניים במחוז עדן.¹¹² הודו, אלגווה ועדן מציינים מקומות סמוכים ואף זהים. כאמור, למקומות אלה היה שלל שמות, ביניהם עדן, שבא, דרצין או סין שבאפריקה הקרויה זנזיבר.¹¹³ אזור זה קרוי גם "ערביא המאושרת". כך כותב אברבנאל: "והנה ארצה [=של מלכת שבא] היא דרומית לארץ ישראל בארץ כוש, ולהיותה מקום הזהב ואבנים הטובות והבשמים הרחניים, קראה בטלמיס ערבי מאושרת [...] ואינה רחוקה מהמדבר אשר עברו בו בני ישראל"¹¹⁴. אכן בגניזה מצינו עץ בושם ממין אשבאה, דהיינו שבא ברבים.¹¹⁵ שבא הייתה אפוא אזור בשמים. אכן, עד המאה הי"ט, הזמן שבו פעל אברהם עפשטיין, היה אזור באפריקה הקרוי אצאניא: "מאז ומקדם היה קולוניות ערביות באפריקה המזרחית עד אצניא"¹¹⁶.

השמות מדבר שור, צין, סין, מוכרים לנו. לפי המקרא והמסורת היהודית באזורים אלה נדדו היהודים כשיצאו ממצרים. יציאתם לא הייתה דרך חצי האי סיני. אכן בספר אגדות היהודים נאמר: "ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים, אף-על-פי שהיא הדרך הישרה והקרובה להם לבוא מיד לארץ המבטחת, כי אם ויסב אלהים אתהעם דרך המדבר ים סוף, דרך נדודים ארכה וקשה"¹¹⁷. הביטוי המקראי "ויסב" פירושו עשיית סיבוב, פנייה לאחור. יציאת מצרים לא הייתה תנועה אל האזור הקרוב חצי האי סיני, אלא אל האזורים המרוחקים שאותם תיארנו כאן.

109 פסיקתא רבתי, מהד' איש שלום, וינה 1880, פסקה לא ("ותאמר ציון"), עמוד קמז.

110 ראו אלינער ברקת (לעיל, הע' 18), נספח 1.

111 מאור האפלה (לעיל, הע' 81), עמ' רעז.

112 ראו גויטיין, התימנים (לעיל, הע' 86), עמ' 24. גויטיין בהתאם לתפיסתו הקובעת שהשם "עדן" מציין את עדן של ימינו ולא אזורים נרחבים הרבה יותר.

113 ראו בנימין משה לוי (מהדיר), אוצר הגאונים, ירושלים תר"ץ, ב, שבת סה ע"ב, עמ' 63. וראו דברי הערוך לעיל, הע' 109.

114 אברבנאל למלכים א' י, א.

115 ראו ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 230, והערה 18.

116 ראו ספר אלדד הדני (לעיל, הע' 30), עמ' xix. השימוש של עפשטיין במונח קולוניא הוא משפה מערבית אירופאית).

117 גינצבורג, אגדות היהודים (לעיל, הע' 45), חלק יא, משה במדבר, עמ' 1.

כבר הדגשתי במהלך הדיון שלאתרים מסוימים במזרח אפריקה יש שמות מתחלפים. בטרם נעבור לדיון בחבש וכוש נדגים זאת. אביגדור שחן בספרו "זה סיני!", כותב: "מצפון מזרח לימת טנא [...] מופיע השם סכותה (SACOTA) [...] מדרום לימת טנא – השם דן גילה (DANGILA), ומתחתיו סודו [...] מדרום לסודו כשלוש מאות קילומטר – השם טובות (TOWOT); ממזרח לטובות השם בור (BOR)".¹¹⁸ "בור" הוא שם רווח לערים במזרח אפריקה, והוא נגזר מהמילה "בור" ומציין את העובדה שבמקומות אלה חפרו בארות.

על העיר סכותה נאמר: וַיַּעֲקֹב בְּנֵסֶע סִכְתָּה (בראשית לג, יז). על פסוק זה כותב רבי אברהם בן הרמב"ם: "אין זו סכות אשר נסעו אליה ישראל מצרים כמו שחשב אבי אבא ז"ל אלא סכות זו בארץ ישראל או קרוב אליה ואותה (סכות היא) על פני מצרים וגבולותיה ושם שני המקומות שוה".¹¹⁹ המסמן "סכות" או "סכתה" מתייחס לשני אתרים שונים: האחד בישראל והשני בגבול מצרים, אשר משם בני ישראל יצאו למסעם במדבר. לענייננו חשובה העובדה שסכות מסמן מקום בדרום מצרים, היינו מרחב שבני ישראל חצו אותו בצאתם ממצרים.

שחן הזכיר גם אתר המסומן בשם "דן גילה". אזור זה מוכר בזכות החיטה הייחודית שלו המכונה "חיטת דנגלי", שעליה מעירים מהדירי ספר הודו: "מן הסתם מידה מקומית של חיטה או דגן כלשהו".¹²⁰ ברם, שם זה אינו מציין דגן ולא מידה אלא שם של אזור, בדומה לזנזיבר שהיא סין שבמצרים, הנקראת על שם תוצרת אופיינית שלה. בעל ספר הערוך כותב כך: "זנגבילא אי נמי דארציני. פי' בתשובות דארציני עצי סממנין הן הבאין מארץ סין וחדין בטעמם [...] וזנגבילא דומה לחתיכות של עצים והוא זינזברי".¹²¹ שחן הזכיר גם את המקום "טובות". בנימין מטודלה מתייחס למקום זה וכך הוא כותב: "וארץ טובות וארץ הודו ראש הגולה נותן להם רשות בכל הקהלות האלו לשום על כל קהל וקהל רב וחזן כי הם באים אליו לקחת הסמיכה".¹²²

לאור נתונים אלה ננסה לזהות בצורה מדוקדקת יותר את אזורי שבא. כפי שראינו, השם "חיללה" מסמן שני מקומות. כך כותב יעקב קרקסאני: "כי שני חוילה הם בן כוש ובן יקטן".¹²³ נוכל לאתר את המיקום המדויק של שבא באמצעות זיהוי שלשלת היוחסין הבאה; רס"ג כותב: "וכן שלשה שבא: בן תימא, בן יקטן [...]".¹²⁴ סעדיה גאון מדבר על שלושה מסמנים של השם "שבא". עניינו הוא רק במסמן שבא המתייחס לבני תימא

118 אביגדור שחן, זה סיני!, ירושלים תשע"א, עמ' 170.

119 רבי אברהם בן הרמב"ם, פירוש על ספר בראשית (לעיל, הע' 40), עמ' קיד.

120 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ג, עמ' 196–197, 199.

121 ערוך השלם (לעיל, הע' 12), ג, עמ' 304–305, הערך "זנגביל".

122 ספר מסעות של ר' בנימין (לעיל, הע' 36), עמ' מא.

123 ר' סעדיה גאון, בראשית: הפירוש הארוך (לעיל, הע' 70), עמ' 270.

124 שם, שם.

ובני יקטן, לפיכך לא אתייחס למסומן השלישי המציין את האזור של בני כוש. המסמן "שבא" שבו אנו עוסקים יוחס לאזור של ערבים – בני יקטן, שבו יושבים יהודים.¹²⁵ אזורים אלה מצויים בסודן.

נוכל לאתר אזורים אלה לאור כמה תעודות. בנימין מטולדה כותב: "וכיבר עיר גדולה מאד מאד ושם יהודים כמו חמישים אלף. ובה תלמידי חכמים ואנשים גבורים עורכי מלחמה עם בני שנער וארץ צפון וארץ אל ימן הקרובים אליהם שהיא תחלת ארץ הודו".¹²⁶ על אזור כיבר כותב אשכולי: "אלחביר (שם) גאוגרפי נפוץ מאד במזרח הערבי), היא חיבר (כיכר) שבדונגולא",¹²⁷ המצויה בסודן סמוך לאזור המוכנה שנער, ועליה כותב אשכולי: "סונאר היא סנער (שנער), נווה פורה בקצהו המזרחי של מדבר סודן בארץ מולד הנילוס, בפאה המערבית של חבש".¹²⁸ לפי אשכולי מדובר במחוז רחב ידיים. באזורים אלה – חיבר, שנער בואכה תימן – חיו יהודים בעלי מעמד מיוחד בקרב המוסלמים, והיו להם כתבי זכויות המקנים להם עצמאות מדינית.¹²⁹

בשנת 1301 גזרו הממלוכים שמד באזורים אלה. אשתור מציין כי רצים נשלחו להעביר כתבי גזרות "להכריח את הנוצרים ואת היהודים לעשות כפי שהחלט מהעיר דונקולה בארץ נוביה ועד נהר פרת".¹³⁰ הד לתופעה זו מצוי אצל יוסף בן יצחק סמברי שחי במאה הי"ד, המציין כי הגזרות הללו חלו על הקבוצות הבאות: "כת היאודים והקראיין והשומרונים ובני כיבאר הנקראים בני רכב ועל כת הערלים".¹³¹ ממכלול נתונים אלה עולה שיש ריכוזי יהודים רבים באזורים אלה, ולכן שמות המקומות באזורים אלה הם יהודיים. כמו כן, בנימין מטולדה מספק תמונה על רקמת החיים היהודים באזורים אלה:

ומשם דרך מדבר ארץ שבא הנקראת ארץ אל ימן לצד ארץ שנער [...] שם חונים היהודים הנקראים כיבר אנשי תימא [...] והיא עיר גדולה ומהלך ארצם י"ו יום בין הרים הרי צפון [...] הם אבילי ציון ואבילי ירושלם ואין אוכלין בשר ואין שותין יין והם לובשים בגדים שחורים והם יושבים במערות או בבתים גנוזים ומתענים כל ימיהם חוץ

¹²⁵ כך כותב בעל מאור האפלה: "שבא ודדן, אלו שמבני אברהם קראם בשם שבא ודדן שמבני חם. בני אברהם הם ערב – אלערבא. בני חם הם אלהנד ואלסנד" (מאור האפלה [לעיל, הע' 81], עמ' קיט–קכ).

¹²⁶ ספר מסעות של ר' בנימן (לעיל, הע' 36), עמ' מח.

¹²⁷ אשכולי, סיפור דוד הראובני (לעיל, הע' 6), עמ' עו.

¹²⁸ שם, עמ' עג.

¹²⁹ ראו לדוגמה אשתור, תולדות היהודית במצרים ובסוריה (לעיל, הע' 55), כרך ב, עמ' 300–308. בעניין זה אעסוק באחד ממאמרי הבאים.

¹³⁰ אשתור, שם, כרך א, עמ' 86.

¹³¹ אשתור, שם, עמ' 96.

מן השבתו' והימים טובים. ומבקשים רחמים לפני הק'ב'ה' על גלות ישראל שירחם עליהם בעבור שמו הגדול.¹³²

ביטוי לעזו רוחם של היהודים במקומות אלו עולה גם מתוך תשובת רב שרירא ורב האי בנו. הם מתמודדים עם השאלה אם מותר לגברים לגלח את שערות בית השחי ובית הערווה. לכאורה מדובר במנהגי נשים ולכן אפשר היה להניח שהמעשה ייאסר; ברם, הגאונים מסבירים מדוע יש מקומות שבהם מותר הדבר: "ואף עד עכשיו יש בערב מי שהם בין בני הערבים בני ישמעאל ובני יקטן שמנהגם כן [=לא לגלח. נ"ש]. כי הגבר בהעברת בית השחי ובית הערווה רואין אותו חלש כנשים. ואנשי אותן מקומות עכשיו אסור להעביר בית השחי ובית הערווה שלהם. אבל מאנשי מקומות הללו [=של השואל החי בצפון אפריקה והנשאל חי בבגדד. נ"ש] בזמן הזה אין בין הנשים והאנשים הפרש בזה".¹³³

חכמי ההלכה חייבים היו להכיר בצורה מדויקת את המציאות. כורח הלכתי זה הוא תנאי ברור ליכולתם להשיב תשובה רלוונטית לאנשי מקום מסוים. אכן בנדון שלפנינו הגאונים מכירים את המציאות הריאלית. הגאונים עונים לשואל כי באזורי בגדד וערי צפון אפריקה מותר לגלח את שער הערווה, אבל באזורים אחרים, ששם הגברים הם "בעלי גבורה",¹³⁴ ותמהים על מי שנוהג לגלח, אסור. לענייננו למדים אנו שהיהודים שחיו באזורי סודן, אתיופיה ובואכה תימן היו בעלי מעמד וכוח.

בנימין מטודלה הזכיר גם אזורים הקרויים "צפון", המשתרעים בסמוך לאזורי סודן. באזורים אלה היו חיים תוססים. וכך מוצאים אנו בתשובות הגאונים: "ואתם יודעי' כי בארבע פנות נכנס בלבם להחזיר התורה ליושנה ש"ל [= שנזכר לעיל] ושולחים שלוחיהם מכל הארצות מתימן ומזרח ומצפון ומארץ כוש".¹³⁵ כפי שראינו, בנימין מטודלה מציין את העובדה שבאזורים ליד שנער ואתיופיה של ימינו יש תלמידי חכמים שחלקם נזירים המתאבלים על חורבן ירושלים, והם אבלי ציון.

מקור אחר המספק לנו מידע הוא רבי אברהם הלוי מירושלים, הכותב את דבריו בשנת רפ"ח (1528): "ופלאס"ה היא מלכות חזקה של יהודים גבורי כח נוסעים וחוני' באהלי שער לרעות מקניהם כי אנשי מקנה הם והארץ רחבת ידים לפנייהם והיא על הרי' גדולים וגבוהים [...] ומשם יורדים הם לארץ אחרת נק' סלימ"ה ובלשון הקדש שלם והיא מלכות אחרת תחת ממשלת בלאס"ה".¹³⁶ על דברים אלה אשכולי מעיר שהלוי "מתאר את סמין מדינת היהודים – שהוא קורא לה פלאסה – אולי על שם הנהר בלאסה

132 ספר מסעות של ר' בנימין (לעיל, הע' 36), עמ' מו–מז. ההדגשות מידי. נ"ש.

133 בנימין משה לוי (מהדיר), אוצר הגאונים, ירושלים תש"ב, יא, נזיר, עמ' 199–200.

134 ראו עוד שם בהמשך התשובה.

135 ירוחם פישל (מהדיר), שערי תשובה (תשובות הגאונים), לייפציג תרי"ח, סימן צט, עמ' 10.

136 קבץ על יד, ד (לעיל, הע' 34), עמ' 24.

העובר שם, וערב את השם עם הפלאשים¹³⁷. ברם, הצעתו של אשכולי בעייתית, שכן בלאסה היא פלאשה; בערבית השם הוא בלאסה ובעברית פלאשה. מסתבר שאשכולי החמיץ את האטימולוגיה של השם "פלאשה" שניתן לנהר המצוי באתיופיה.

השם פלאשה הוא גזירה מהפועל העברי להתפלש. כפי שראינו, בנימין מטודלה מדגיש את מרכזיות תופעת האבלות על ירושלים אצל הפלשים: אי שתיית יין או אכילת בשר פרט לשכתות וחגים. אבלות זו אינה עניין שולי; גם התייר הבא מבחוץ נוכח בה ובחשיבותה בחיי היהודים. מכאן אפשר להסיק בנקל כי השם פלשים הוא מקורי והוא מבטא את פעולת ההתאבלות על ירושלים שעליה נאמר: בַּת עַמִּי חָגְרִי שֶׁקְ וְהִתְפַּלְשִׁי כְּאֶפְרָאֵל וְחִיד עֲשֵׂי לָךְ מִסֶּפֶד תְּמְרוּרִים (ירמיהו ו, כו). אכן גם בחזון דניאל נאמר: "ואני דניאל, לבשתי שק והתפלשתי בעפר ימים רבים, בשר לא אכלתי ויין לא שתיתי, יומם ולילה הייתי שרוי בבכי [...] כיוון שבית ה' היה שומם"¹³⁸.

רבי אברהם הלוי ציין: "משם [=פלאסה] יורדים הם לארץ אחרת נקראת סלימה ובלשון הקדש שלם". הירידה לכיוון סלימה מובנת לאור העובדה שסלימה היא אזור של מים מתוקים, ולפיכך נזקקו לירידה זו למקום ששמו המקורי הוא שלם, מלשון ירושלים. אביגדור שחן מציין: "גם מפות אפריקה של ימינו, מציינות את סלימה כאזור של מים מתוקים"¹³⁹. גם בסוף המאה השש עשרה, כשהאימפריה העותמנית הקימה את פרובינציית חבש, צפונית לחבש העתיקה, עדיין השם פלאסה נשאר על כנו. כך כתב רבי אברהם אבן מיגאש הלוי: "כמו בארץ פלאסה אשר בארץ חבש שאומרים עליו שהוא מלך גדול ואדיר בין המלכים, וכן בארצות תימן, מעידים שרים וכנעני ארץ [=סוחרים כבדים. נ"ש] שיש שם מלכות גדול ועצום ליהודים, ומעידים על שרים ושופטים וסריסים רבים ונכבדים היושבים בשער המלך הבאים משם"¹⁴⁰.

ג. כוש, חבש

חבש ההיסטורית ממוקמת דרומית לחבש של ימינו. עדות ברורה לכך מצויה בדברי אבן ח'לדון הכותב: "ומצד מערב חופי מצרים העליונה עידאב, סוואכין וזיילע ואחר כך בתחילתו של ים זה ארץ החבשים"¹⁴¹. לפי תיאורו של אבן ח'לדון, העיר זיילע, שנמצאת דרומית למצרי באב אלמנדב, היא "מצרים העליונה". כפי שראינו לעיל מצרים אלה

¹³⁷ אשכולי, ספר הפלשים (לעיל, הע' 1), עמ' 169.

¹³⁸ מנחם בן-ששון, "חזיון דניאל לימות המשיחים ומתנגדיהם", בתוך: רם בן-שלום, אורה לימור ועודד עירשי (עורכים), ורב יעבוד צעיר: מיתוסים וסמלים בין יהדות ונצרות, שי לישראל יעקב יובל, ירושלים תשפ"ב, עמ' 117 (ההדגשה מיד. נ"ש).

¹³⁹ שחן, זה סיני! (לעיל, הע' 118), עמ' 137.

¹⁴⁰ רבי אברהם אבן מיגאש הלוי, כבוד אלהים, קושטנטינא שמ"ה (1585), עמ' קכד; אני מצטט מתוך: הרב דוד שלוש, נדחי ישראל יכנס, נתניה תשמ"ח, עמ' 29.

¹⁴¹ אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה (לעיל, הע' 61), עמ' 41.

נמצאים בסומליה של ימינו, הסמוכה לתימן, והמצויה היום באזורי חבש המודרנית, ואזור זה מתואר על ידי אבן-ח'לדון כחלק ממצרים. למרות האמור, המהדירים של ספר הודו כותבים: "בגניזה נמצאו מכתבים משפחתיים שנשלחו, למשל, מעדן לסציליה או מדהלך שבקצה הדרומי של ים סוף (הנמצאת במקום מסאוה היום ושימשה נמלה של ארץ חבש)".¹⁴²

לפי קביעתם, דהלך היא מסוואה של ימינו, המצויה בחבש. ברם, כפי שנראה להלן, מסוואה אינה דהלך. כך כותבים המהדירים של ספר הודו: "באצע נזכר במסמכי גניזה מעטים [...] כותב מספר 1 קובע את מקומו בין סואכין לדהלך".¹⁴³ אבל באצע היא מסוואה ולא דהלך. יוסף הלוי שביקר בחבש המודרנית כותב: "את האי שלהם הם מכנים באצה (Batzé). השם הזה, כמו השם מסוע, ניתן על-ידי הערבים, וכן גם השם מרה [...] שבו מכירים אותו תושבי האי דאהלאק".¹⁴⁴ יוצא שמסוע היא באצע ולא דהלך. כיוון שענייננו גם במפה הגאוגרפית היהודית, שממנה נוכל ללמוד על המרחב התרבותי היהודי, עלינו להתמקד בשמות המקורות כפי שהם מצויים במסמכים יהודיים. יוסף הלוי טוען שהשם באצע ניתן על ידי ערבים, אבל שם זה לא ניתן על ידי ערבים אלא על ידי יהודים ומקורו עברי טהור. כך מצינו במסמך בגניזה: "הגענו אל עיר הנקראת באצע (חותך) כשמה כן היא".¹⁴⁵ משמע, שם העיר נגזר מהמילה "בוצע", היינו חותך. כדרך שהשם "מרה", שבו סימנו תושבי דהאלך את מסוע, ניתן על ידי יהודים, על שם המים המרים, כפי שראינו מהמקורות היהודיים שהובאו לעיל ובמיוחד מדברי סעדיה גאון. על דהלך, היא דאחלק, נאמר במסמכי הגניזה: "לאחר מכן הגענו אל עיר (בלד) הנקראת דאלך [...] היא עיר מסוכנת (בלד מהלך)". מהדירי ספר הודו כותבים: "כאן נדרש דהלך מלשון אהלך [= הרס, איבוד]".¹⁴⁶ מסמך זה משקף את המדרש הבא: "ואמר ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען [...] ועיר ההרס (סרק אני) (סדקאני)".¹⁴⁷ דהלך היא אזור שלם ולא רק אי, לפיכך הוא מכנה את העיר דאלך בשם בלד. בימי הביניים נקטו הערבים והיהודים במונח "בלד" המסמך הן אזור גדול הן עיר ראשית.

מכלול האזורים שהמהדירים מכנים אותם בשם "חבש" הוא חלק ממצרים. מדברי אבן-ח'לדון עולה שאתיופיה בעידן ההוא הייתה מצרים או תימן, ולא אתיופיה של ימינו. האזורים שבהם אנו עוסקים הם חלק ממצרים הכולל גם את תימן, שנשלטה על ידי

142 ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 8.

143 שם, א, עמ' 237, הערה 21.

144 יוסף הלוי, "מסע בחבש לגילוי הפלשים", הקדמה והערות סטיבן קפלן, פעמים 58 (תשנ"ד), עמ' 15.

145 ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 237, הע' 21.

146 שם, שם.

147 פסיקתא רבתי (לעיל, הע' 109), פסקה יז ("ויהי בחצי הלילה"). ההדגשה מידי. נ"ש.

מצרים עם מידה גבוהה של אוטונומיה. ביטוי לכך מצוי בשאלת המטבע והשלטון. מאחת מתשובות הגאונים (לעיל, הע' 24) אנו למדים שהמטבעות שנהגו בהודו ותימן היו זהים.

אכן, במסמכי הגניזה מצינו שהמטבעות שנהגו בעדן והשלטון במקום זה כללו גם את אזורי מסוואה, דאלח ונאזלה – הדרומית מבין השלושה.¹⁴⁸ כך מצינו בספר הודו: "המטבע העובר לסוחר בעדן ובשלוש ערי נמל הדרומיות ביותר בים סוף היה הדינר המלכי של תימן".¹⁴⁹ ואומנם יפת בן-בנדאר, שהיה יהודי והיה פקיד הסוחרים של עדן, מבצע עיקול בדחלאק בסכסוך בין שני סוחרים יהודים.¹⁵⁰ המסקנה הגאוגרפית היא שלפנינו אזור אחד: אתיופיה, אריתראה ותימן. מצרים שלטה באופן עקרוני על מכלול אזורים אלה, אבל בפועל האזורים הללו נשלטו בידי שליטים מקומיים; חלקם הגדול יהודים.¹⁵¹

ד. יהודי אתיופיה בין עבר להווה

לשרטוט המפה האפריקאית מחדש יש השלכות על מציאות החיים היהודית. יש תעודות רבות המעידות על קיום יהודי באזורי מזרח אפריקה ותימן. יתר על כן, רוב התיעוד ההיסטורי על מזרח אפריקה נלמד ממקורות יהודיים. למרות האמור חוקרים רבים התעלמו מהמקורות הללו, והתבססו בעיקר על התיאור והניתוח של ההיסטוריונים האירופיים; הסתמכות שהובילה למסקנות מוטעות. נציין כמה דוגמאות להטעיה זו. מרדכי אביר כותב: "במשך תקופה זו נזכרות קהילות של סוחרים יהודים מתימן, ואפילו רבנים, בקשר עם מקומות שונים במפרץ הפרסי, בדרום ערב, בהודו ואפילו באתיופיה".¹⁵² בהערה הוא מוסיף וכותב כי מסמכים אלה מעוררים שוב את השאלה בדבר ההשפעה של יהדות תימן על התרבות ועל הכנסייה באתיופיה, בדבר קבלת עקרונות היהדות כפי שהייתה נהוגה בתקופת הבית הראשון, על ידי קבוצות חמיות כושיות חזקות וגדולות שאת שרידיהן אנו מכנים כיום פלשים.¹⁵³ עמדתו היא ברורה: מאחר שיהודי אתיופיה הם שחורים, מוצאם מבני חם ולא מבני שם שאליהם משתייך העם היהודי. צבע העור קבע את גורלם; אין הם זהים עם בני ישראל ולפיכך יהדותם חשודה.

148 ראו ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 232.

149 שם, שם.

150 עניין זה נדון בהרחבה בספר הודו, שם, א.

151 בסוגיה זו ארחיב במקום אחר.

152 מרדכי אביר, "הסחר הבינלאומי והיהודים בתימן במאות 15–19", פעמים: רבעון לחקר קהילות

ישראל 5 (תש"ם), עמ' 17 (ההדגשה מידי, נ"ש), שהרי אין בדבר כל פלא; די להסתכל במפה

ולהבחין בכך שהמרחק בין תימן לאתיופיה קטן בהרבה מהמרחק שבין הודו האסייתית לתימן.

153 שם, עמ' 6, הערה 4. ההדגשה מידי, נ"ש.

ברם, עמדה זו בעייתית. שכן אם ביתא ישראל הושפעו מהמסורת של יהודי תימן, כיצד הדבר מתיישב עם טענתו שלעדה זו יש מנהגים מבית ראשון, שכמובן אינם נוהגים בקרב יהדות תימן? זאת ועוד, טענת אביר שגם הכנסייה הושפעה מיהדות תימן עומדת בניגוד לעדותו של מיסיונר פורטוגלי בן המאה השש עשרה, שהיה באזורי אתיופיה וחיפש וטען שהאתיופים הושפעו מיהודי אתיופיה. את תיאורו סיכם בקביעה הבאה: "הרי אף על פי שיהודי ההרים אינם נמצאים בכל רחבי אתיופיה, לא חסרים שם יהודים -- כי במובן ידוע, כולם יהודים".¹⁵⁴ לפי עדות זו, החבשים הושפעו מיהודי ההרים ולא מיהודי תימן. מנהגי היהודים והנוצרים הלמו את המנהגים היהודיים הרווחים. לבסוף, עמדה זו מנוגדת כליל לעמדה הרווחת בקרב יהדות העולם. ולענייננו חשובה במיוחד עמדתם של חכמי תימן הקרובים אל אזורים אלה. קרבה זו גם יצרה קשרים מסועפים, כולל קשרי נישואים.¹⁵⁵

מרדכי אביר מתאר את "המחצית השנייה של המאה ה-16 עד שנת 1630". על היהודים בזמן הזה הוא כותב: "היהודים – סוחרים יהודים מתימן מקיימים קשרים עם הודו, המפרץ הפרסי ואתיופיה".¹⁵⁶ ברם, היהודים סחרו באזורים שציין אביר גם בשנת 1630. שיאה של פעילות זו היה בסוף המאה הי"ז. כך כותב ירמיהו יובל:

ההיסטוריון הצרפתי הנודע פרנאן ברודל דיבר על "עידן של סוחרים יהודים גדולים". התופעה המיוחדת הזאת נפרשה פחות או יותר, בעליות ומורדות על פני ראשית העת החדשה כולה מגילוי אמריקה ועד המהפכה הצרפתית. בשיאה (סמוך לשנת 1680) הפליגו אוניות בבעלות האנוסים בכל נתיבי הים העיקרים שחיברו את אירופה עם אמריקה, עם המזרח הקרוב, עם אפריקה, הודו ומזרח אסיה.¹⁵⁷ יש לציין כי "עד סוף המאה ה-17 כבר פעלו כ-200 ספינות בבעלות יהודים".¹⁵⁸ בהקשר זה ראוי לציין את דברי יעקב ספיר הכותב על רב חשוב ממצרים, שפעל בסוף המאה הי"ז, הרב אהרן אראקעי הכהן, שהיה "גדול בעיני המלך והשרים לרוב עשרו וגודל חכמתו". הוא ציין כי "גם בעיר מוכא על שפת ים סוף שהיתה אז עיר ואם בישראל בנה להם ביהכ"נ נאה [...] שישב שמה כמו מושל".¹⁵⁹ העיר מוכא מצויה בבאב אל-מנדב. הקפה שיוצר באתיופיה הגיע לאירופה דרך עיר זו, הקרויה על שם הקפה.

154 כבוד המלכים (לעיל, הע' 39), עמ' 18.

155 ראו בתציון עראקילורמן, "מפגשים באריתראה ובאתיופיה: יהודי תימן ועדן, מיעוט בתוך מיעוט בשלטון הקולוניאלי האיטלקי", פעמים 122–123 (תש"ע), עמ' 56.

156 אביר, "הסחר הבינלאומי" (לעיל, הע' 152), עמ' 4.

157 ירמיהו יובל, האנוסים: זהות כפולה ועליית המודרניות, תרגם יוסי מילוא, ירושלים 2014, עמוד 358.

158 שם, הערות לפרק 17, עמ' 534, הערה 61.

159 ספיר, אבן ספיר (לעיל, הע' 33), חלק א, ק"ב – קא ע"א.

השד"ר רבי אליעזר ברי מירושלים בן המאה ה-18, מספר שבקוצין פגש את רבי יחיאל צעדי שהיה גם מושל עדן, שסיפר לו על הפלאשים בחבש. אכן גם סוחר מוסלמי מחבש סיפר לשד"ר על מלכות היהודים בחבש.¹⁶⁰

ליהודי תימן הייתה ידיעה ברורה על יהדות אתיופיה, והם ידעו להבחין היטב בין היהודיים המקוריים ובין הנוצרים המחקים את המסורת היהודית. זהו הטעם לכך שיהודי אתיופיה שנישאו ליהודים תימניים לא גויירו. לעומת זאת, חבשים שנישאו ליהודים תימניים גויירו. אכן, במכתב שנשלח מארץ ישראל ליהודי אתיופיה באמצע המאה הי"ט, אבל הגיע לתימן עקב המלחמות שהיו באתיופיה, נאמר:

כה אמרו אחיכם. מה טבו אלהיך יעקב משכנתיך ישראל. אשר מראש מקדמי ארץ שמועה שמענו כי בחר ה' בהם ויחסם בצל כנפיו ולא הסיר שבט המושל מאתם. והוד מלכות ישראל נגה עליהם, ולצדק ימלוך מלך עליהם ואין עליהם קול נוגש מאומות העולם. כאשר אבותינו ספרו לנו [...] וישראל שה פזורה נדחה קראו לה וידל ישראל מאד וימשלו בהם אויביהם, בגופם ונפשם ומאדם ויגזרו עליהם גזרות קשות ומרות ויאכלו ישראל בכל פה. לא עלה על לבנו מקוצר רוחנו ומעבודה קשה אשר עלינו לאמר, נשלחה אנשים לפני אחינו בני בריתנו.¹⁶¹

במסמכי הגניזה מצוי מסמך העוסק בסוחר מכובד בשם "השייך אבו אלבקע בן חביש הלוי".¹⁶² בהערה על אתר מציין פרידמן: "השם חביש היינו החבשי הקטן מצוי בכמה תעודות גניזה".¹⁶³ מאחר שמדובר באדם שהוא לוי, ברור שהוא אינו יכול להיות חמי, היינו מצאצאי בני חם. אכן, כבר גויטיין מציין כי באזור חבישיה בדרום תימן הקרוי על השבט חביש, מצוי ספר תורה מהשנים 1408–1409: "בשביל תלמיד חכם מפואר מאותו מחזור בעל ייחוס של שישה דורות".¹⁶⁴ רציפות של יחסי מסחר בצירים שבין תימן, הודו האסייתית ואתיופיה התמשכה עד סמוך לסוף המאה הי"ח, בניגוד לטענתו של אביר הסבור שהמסחר הבינלאומי היהודי פסק בשנת 1630. הוא מוסיף וקובע: "אם אפשר בכלל לדבר על חלקה של יהדות תימן בסחר הבינלאומי מן המאה ה-17 ואילך, ברור שהיה לה תפקיד זעיר ביותר שהצטמצם לאזור מוגבל, ואפילו שם לא הייתה לה משמעות רבה".¹⁶⁵ בניגוד לעמדה זו, גויטיין מצביע "על קשר אמיץ ביותר בין יהודי תימן לבין סחר הודו למאה הי"ח".¹⁶⁶ הוא מציין גם שעוד בשנת 1765 יהודי תימן

160 ראו אברהם יערי, "שלוחי ארץ ישראל בהודו", בתוך: דף לתרבות יהודית, יהודים ויהדות בהודו – עבר והווה, גליון 275 (תשס"ה) עמ' 15.

161 קבץ על יד, כרך ד (לעיל, הע' 34), עמ' 53.

162 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ג, עמ' 384.

163 שם, הערה 38.

164 גויטיין, התימנים (לעיל, הע' 86), עמ' 200. ראו שם, הע' 6.

165 אביר, "הסחר הבינלאומי" (לעיל, הע' 152), עמ' 28.

166 גויטיין, התימנים (לעיל, הע' 86), עמ' 43.

העבירו נשים מתימן לקוצ'ין לשם נישואין.¹⁶⁷ במקביל לקשרים שבין תימן ובין הודו האסייתית, היו קשרים בין אתיופיה להודו. כך כותב יוסף הלוי המצוי בחבש: "וימיים לפני ראש השנה היהודי נכונה לי הפתעה נעימה, כאשר באו לבקרני שלשה אנשים כהי עור, לבושים מדי צבא, ולחצו את ידי כשבפיהם הברכה היהודית 'שלום עליכם'".¹⁶⁸ החיילים שעליהם מדבר יוסף הלוי הם יהודים מהודו. במקום אחר הוא כותב על מנהגי יהודי אתיופיה והודו האסייתית: "אין הם נוגעים במצרכי מזון כלשהם שהוכנו בידי איש טמא. נוזלים נחשבים למובילי טומאה והאיש הטמא אינו נוגע בשפתיו בכלי [...] אוסיף כאן בדרך אגב שהבחנתי בנוהג מוזר דומה בקרב ההודים".¹⁶⁹

"נוהג מוזר" זה מוכר מימים עתיקים. כך שואל מצמון בן בנדאר, נגיד היהודים בתימן ואלהנד (=הודו האפריקאית), את ראש הישיבה: "האם מותר שאשה נידה תשתמש בהם [=בכלים] ותדיח אותם, [אן] יהיו אחרי זה טמאים. ועוד, מכל ברניה סיני, שהוא [מזוקק] מבחוץ ומבפנים, אם יפול בתוכו דבר (טמא), האם יפסול אותו, או, האם מותר להדיח אותו ויהיה מותר [להשתמש] בו".¹⁷⁰ יש אפוא קשר קבוע ורציף בין שלושה אתרים אלה: תימן, אתיופיה והודו האסיאתית. ציר זה גם מאפשר להבין את קדמות הלכות טומאה שאינן "המצאה" של ביתא ישראל, אלא הן מנהגים יהודיים קדומים שנהגו עד סמוך לימינו. על מצמון נכתב בשטרות בית דין "ממונה מן ראשי גלויות ומן ראשי הישיבות [...] ונאמן השליטים אשר הם במדינת הים ואשר הם במדבר".¹⁷¹ מצמון היה בעל סמכות פנים-יהודית והוא גם בעל סמכות פוליטית גדולה מטעם השלטונות. ברור ששאלתו המופנית לראש הישיבה אינה שאלה שגרתית של יהודי מהשורה, והיא משקפת עניין יסודי יותר בחיים הדתיים.

גילוי זה מצביע על חשיבות הטקסטים היהודיים, שלעיתים קרובות היסטוריונים לא התייחסו אליהם. נוכל להיווכח בכך בקביעה הבאה של אשכולי: "במסורת הפלשים לפני מאה שנה (לפי רשימותיו של הצרפתי ד'אבאדני) [...] חוזר בעיקר הנוסח הזה: אבותיהם באו לחבש עם ירמיהו. אולם אין מתקבל הרושם שמסורת זו קדומה מאד".¹⁷² לפי אשכולי המסורת הפנימית של ביתא ישראל אינה מסורת קדומה. בניגוד לקביעה נחרצת זו, אפשר להצביע על עדויות ברורות שמסורת זו היא קדומה. במדרש קדום שמהדירו מכנה אותו "ירושלים של מעלה" נאמר:

167 שם, שם.

168 יוסף הלוי, "מסע בחבש" (לעיל, הע' 144), עמ' 16.

169 שם, עמ' 34.

170 ספר הודו (לעיל, הע' 7), ב, עמ' 246. המהדירים כותבים שם בהע' 68: "דינים של כלים אלה [...] כמה מן הגאונים, כלומר, ראשי הישיבות הבבליות של המאה השמינית והתשיעית דנו בכלים אלה בתשובותיהם".

171 גויטיין, התימנים (לעיל, הע' 86), עמ' 79.

172 אשכולי, ספר הפלשים (לעיל, הע' 1), עמ' 199, הע' 1.

ואוסיף ידי שנית ואקבץ את אשר הלכו עם יוחנן בן־קרח אל ארץ הפתרוסים ואשר יהיו בארץ שנער ובחמת ובעילם ובכוש – שנאמר (ישעיהו יא, יא): "יְהִיָּה בַיּוֹם הַהוּא יוֹסִיף אֶדְנִי שְׁנִית יָדוֹ לְקַנּוֹת אֶת־שָׂאֵר עַמּוֹ [...] מֵאֲשׁוּר וּמִמִּצְרַיִם וּמִפְתְּרוֹס וּמִכּוּשׁ" [...].¹⁷³

גם סעדיה גאון מכיר מסורת זאת. לפי המסופר בספר ירמיהו יוחנן בן קרח אנס את ירמיהו ואת שארית הפליטה לגלות לפתרוס,¹⁷⁴ שהיא אל גאפר או מדבר שור, וכך הוא כותב: "והנה מי שיחזור שבירמיהו [ב, יח] הם מי אלג'פאר שהוא מדבר שור".¹⁷⁵ אשכולי עצמו כותב: "כבר מבחינה גאוגרפית לא ייתכן הדבר שהייתה גולה חבשית".¹⁷⁶ ברם, ידוע כי התרגום החבשי של התנ"ך נעשה על בסיס התפסיר [=הפירוש] של סעדיה גאון.¹⁷⁷ ברם, אם לא היו יהודים באזורי חבש כיצד הגיע התפסיר של רס"ג למתרגמים? ממצא זה היה אמור לעורר אצל אשכולי ספק בקביעתו הנחרצת, שלפיה לא ייתכן שהייתה תרבות היהודית במקום. אשכולי שנקלע למבוכה מסתפק במשפט סתום וחסר משמעות: "וחזרה האגדה למקומה".¹⁷⁸ אכן כבר ראינו לעיל שמכתבים משפחתיים נשלחו מדאלח וסואכין לטריפולי, מצרים ואירופה, ובנוסף לכך אנו מוצאים עדויות רבות על הגעה של יהודים ממצרים ומארצות המגרב לאתיופיה: "לערי החוף של ים סוף, וחצי האי ערב ולהודו הגיעו 'מבול' של אנשים לא רק מהערים הגדולות של המגרב [...] אלא גם ממקומות קטנים יותר ואף שכוחי אל כגון (ג'בל) נפוסה שבלוב אורבוס שבתוניסיה ודרעה שבמרוקו".¹⁷⁹ תיאור דומה מצוי ביחס להגירת יהודים במאות ה"ט"ז–י"ז מפורטוגל וספרד בערי החוף השוקקות של מזרח אפריקה ותימן.¹⁸⁰ יתר על כן, הקשרים בין מזרח אפריקה ובין יהדות העולם היו ענפים: "מכתבים רבים נשלחו לבירת מצרים [...] מעדן או מעיר אחרת בדרום ערב, מנמל בחוף ים סוף או מהודו לבירת מצרים ולהפך [...] עוד אחרים היו חילופי איגרות בין ערב לבין נמלי ים סוף".¹⁸¹ נמלי ים סוף שגויטיין ופרידמן סימנו אותם בשם "חבש", היינו אתיופיה המודרנית, היו מקומות שיש בהם ריכוז גבוה של יהודים. הינה מכתב שכותב יהודי שגר באזורי תימן ואתיופיה לאחיו בסיציליה: "ועלי להוכיחך אחי מאד אשר הגעת עד למצרים ולא באת לעדן".¹⁸² המהדירים מוסיפים וכותבים: "אחרי קבלת מכתב זה הפליג מבשר

173 יהודה אבן־שמואל, מדרשי גאולה (לעיל, הע' 47), עמ' 22.

174 ראו ירמיהו, פרקים מג–מד.

175 פירוש סעדיה גאון על התורה, מהדורת יוסף קאפח, עמ' סט, הע' 7.

176 אשכולי, ספר הפלשים (לעיל, הע' 1), עמ' 199.

177 שם, עמ' 10.

178 שם, שם.

179 ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 18.

180 אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה (לעיל, הע' 55), כרך ב, עמ' 443.

181 ספר הודו (לעיל, הע' 7), א, עמ' 7.

182 שם, ג, עמ' 226.

מסיציליה לעדן לפגוש את אברהם בן יגו".¹⁸³ הם ממשיכים וכותבים: "מכך שבן יגו, הכותב לאחיו בסיציליה הרחוקה, לא מצא לנחוץ להסביר במי מדובר אנו שבים ולמדים עד כמה הביאו דרכי המסחר בין הים התיכון לאוקיינוס ההודי לידי קשר בין אנשים המרוחקים זה מזה אפילו לא היו סוחרים".¹⁸⁴ והלא דבר הוא: יהודי מסיציליה יודע מיהו פקיד הסוחרים בעדן ובנמלי חבש. משמע, הקשרים בין העולם ובין אזורי תימן ואתיופיה היו הדוקים ונוצר מרחב חיים דינמי, פתוח ומוכר, בניגוד לתיאורים שתיאר אשכולי.

במקום אחר אשכולי טוען שמיסיונר פורטוגלי "מביא גם מסורת אחרת מפייהם שהם מבני גלות חורבן הב' – וזו ודאי השפעת הקריאה ביוסיפון".¹⁸⁵ הוא מניח כי אין יישוב יהודי קדום בחבש, ו"המסורת" הזאת היא המצאה שנשלפה מספר יוסיפון. ברם, עמדה זו אינה מבוססת: ראשית, אין סיבה לפקפק בעדות של ספר יוסיפון. ספר זה כתב חכם יהודי איטלקי במחצית המאה העשירית לספירה, ותורגם מעברית לערבית על ידי זכריה אבן סעיד התימני הישראלי.¹⁸⁶ התרגום האתיופי התבסס על התרגום הערבי שהיה מקובל בישראל, עוד מימי רבי דוד הנגיד, נכד הרמב"ם.¹⁸⁷

שנית, התרגום מלמד על הקשרים בין איטליה ובין אזורי תימן. העובדה שלכאורה יש סתירה בין העדות שהגולים הגיעו עם ירמיהו ובין הטענה שהם הגיעו בסוף ימי הבית השני, אינה באמת סתירה, שכן מדובר בכמה קהילות ולא בקהילה הומוגנית אחת שלה היסטוריה זהה אחת. אשכולי מציין: "מסתבר שבימות ניצחון כאשר עלה בידם [=של היהודים] להכניע את שכניהם הנוצרים, יצאו מגבולות ארצם, ונפוצו על פני כל ארצות אתיופיה. כיום הרי הם נמצאים כמעט בכל חבש, בתחומי המדינה החבשית של מלניך הב'".¹⁸⁸ שליט זה השתלט על שטחים נרחבים שלא נחשבו חלק מאתיופיה ההיסטורית. גם שם היו קהילות יהודיות רבות אחרות.

כפי שנוכחנו לדעת ליד ים או נהר מלוח היה אזור שנקרא ירושלים. כבר היסטוריונים שחיו בימי בית שני מציינים כי יש יהודים אתיופים החיים בסביבות ימים מלוחים בעיר הקרויה ירושלים. למרות האמור, אריה כשר מתעמת עם טענת ההיסטוריונים באמצעות חשד ללא טעם סביר ומכנה את מפעלם – "מיתוגרפיה". הינה סדרת קביעות של אריה כשר:

183 שם, הע' 21.

184 שם, ג, עמ' 305, הע' 33.

185 אשכולי, ספר הפלשים (לעיל, הע' 1), עמ' 180, הע' 4א.

186 ספר יוסיפון, מהדורת דוד פלוסר, ירושלים 1980, כרך שני, עמ' 10. כך היה ידוע בעידן הקדום. ראו

גם שם עמ' 12, הערה 32.

187 ראו שם, עמ' 61.

188 אשכולי, ספר הפלשים (לעיל, הע' 1), עמ' 5.

חשוב להדגיש בהקשר זה את קיומה של המסורת המיתוגרפית בספרות היוונית והרומית, שקשרה את היהודים עם האתיופים [...] אין ספק כי אותה מסורת יכלה להכניס מימד נוסף לטעויות ולבלבול על מוצא היהודים [...] לא זו בלבד אלא מתברר כי אותה מסורת היתה מקובלת על יוספוס ללא עוררין ומבלי שהשכיל להבין שלא היה בה כל ממש [...] מסתבר כי כוחה של המסורת המיתוגרפית הזו היה כה גדול, עד כי נתקבלה גם בספרות היהודית ההלניסטית כמובנת מאליה.¹⁸⁹

למרות האמור בשלב מסוים אריה כשר סב לאחור וכותב:

מסתבר כי בדומה לו [=יוספוס. נ"ש] היו גם חוקרים מודרניים, אשר חרף הסתייגותם הכללית והצודקת מפרשנותו נטו אף הם לפרש את המילה *πλατέα* במונח של "מלוח" [...] במגוון ההצעות היה מי שכיוון דעתו לים האדום דווקא [...] והיה מי שחשב אפילו על הים האריטראי, על יסוד זיהוי העם המופלא עם האתיופיים.¹⁹⁰

הפנייה אל עבר אפריקה אינה רק בגדר אפשרות פרשנית זניחה. היא לב ליבה של המסורת ההיסטורית המשותפת לעמים רבים ובמרכזם העם היהודי. מסורת זו מלווה בתיעוד יהודי מדויק המלמד על היכרות בלתי אמצעית עם המקומות.

עיון בספרים מימי הבית השני מלמד שאזורים אלה במזרח אפריקה היו מוכרים היטב.¹⁹¹ משה גיל כותב: "גם הקטעים הארמיים שנמצאו במערה 4 בקומראן מתאימים בדרך-כלל לטקסט האתיופי [=של חנוך. נ"ש]."¹⁹² בספר חנוך, שמתוארך לעידן שבין המאות הראשונה לשלישית לפני הספירה, יש תיאור מדויק של מזרח אפריקה, באזור הקרוב לים סוף. הספר מציין גידולים הגדלים במקומות אלה, כגון: לבונה, מור, קינמון בשם, נקטר הקרוי "צרי וחלבונה" ונרד. כל אלה הם רכיבים בסממני הקטורת שבכית המקדש, שהובאו מאזור זה.¹⁹³ העובדה שמחבר הספר מתאר את מסעו מצוינת בכך שהוא נע בעקבות הגאוגרפיה היהודית. ואומנם את סממני הקטורת הביאו מאפריקה מאזור שבא, הודו. הרמב"ם כותב:

המור הוא הדם הצרור בחיה שבהודו, הידוע לכל, שמתבשמין בו בני האדם בכל מקום. והקינמון הוא העץ הבא מאיי הודו, שריחו טוב ומתגמרין בו בני אדם. והקידה היא

189 יוספוס פלאוויוס, נגד אפיין, מהדורת אריה כשר, ירושלים תשנ"ז, כרך א, עמ' 162–163.

190 שם, עמ' 163.

191 ראו ספר חנוך (לעיל, הע' 48), לג, א, ו.

192 משה גיל, "עיונים בספר חנוך", בתוך: אהרן אופנהיימר ואריה כשר (עורכים), דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד: קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים ותל אביב 1995, עמ' 157.

193 ראו ספר חנוך, כט, א-ב; ל, ב-ג, ועוד.

הקושט. וקנה בושם הם הקנים הדקין כתבן, האדומים, הבאים מאיי הודו, וריחן טוב, והן ממיני בשמים שנותנין אותן הרופאים בצרי.¹⁹⁴

“איי הודו” אינם יכולים לציין את תת־היבשת ההודית שבאסיה, אלא אזור באפריקה שיש בו איים. ואומנם בעל מאור האפלה מתאר את הקינמון: “והוא עץ הבא מאיי הודו [...] והוא עץ שהסוחרים מביאים מארץ גאווה ונקרא העץ הגאוי (אלגאוי)”.¹⁹⁵ לא יפלא אפוא שכבר הנביא ירמיהו אומר: לְמָה זֶה לִי לְבוֹנָה מְשָׁבָא תְּבוֹא (ירמיהו ו, כ). מכלול העדויות, החל בהיסטוריוניים היוונים והרומים הקדומים, עבור לאבות הכנסייה וכלה בהיסטוריונים ערביים, מתאר נוכחות יהודית בולטת מאפריקה ועד המפרץ הפרסי. ההיסטוריוגרפיה המודרנית דחתה על הסף באופן דוגמטי מכלול נתונים זה והניחה שהסיפור היהודי הוא פנטזיה ואגדה. מכלל הדברים שראינו עולה שיש קשרי מסחר בין אזורי צפון אפריקה של ימינו ובין אזורי אפריקה בואכה אתיופיה ותימן. כך מסכם זאת נחום סלושץ:

בתלמוד מדובר על פילים, חמורים, עבדים כושים, פלפלין, פולין, בשמים ואפילו גלומי משי הבאים מערי לוב. אבות הכנסייה הנוצרית כאוגוסטינוס והירונימוס מקיימים כמה פעמיים את העובדה שהיהודים שלטו במסחר הים ויבשה. מציאות שיירות וחבורות של סוחרים יהודים אשר עברו ארצות המדבר, לסחור עם ארצות רחוקות מעידים סופרים רבים [...] ומהם אשר נסעו בארצות פאס או קירואין לסחור אל ארצות הסודן. פעולת הסוחרים היהודים היתה ניכרת בקצרין של המדבר. ובנאות טואט בלב המדבר יסוד ממשלת עם קטנה, אשר התקיימה עד למאה ה־10.¹⁹⁶

סלושץ מציין כי במאה הי"ט נותק הקשר בין צפון אפריקה ובין האזורים הדרומיים יותר, ולכך היו תוצאות חמורות לעם היהודי: “ולו הרשו להם המסיבות לחדור אל נככי ארצות ערב והכושים כי עתה לא הלכו לטמיון אוכלסין גדולים מזרע ישראל אשר התבוללו בין הגויים ומעט מעט אבדו מתוך הקהל”.¹⁹⁷ סלושץ מתאר בספרו שקברי רבנים ממרוקו ולוב שמתו במדבר סהרה בעת מסעותיהם אל אחיהם היהודים שבאפריקה השחורה, הפכו לאתרים קדושים בקרב השבטים המקומיים בשיפולי סהרה. ציון זה נקרא עד היום בשם שהיד־עד: “ובזה יקדש המקום כמקום מנוחה של מרבוט – איש קדוש יהודי”.¹⁹⁸

¹⁹⁴ משנה תורה, הלכות כלי המקדש, א, ג.

¹⁹⁵ מאור האפלה (לעיל, הע' 81), עמ' רעז. גויטיין סבור כי אלגווה נמצאת במחוז עדן (גויטיין, התימנים [לעיל, הע' 86], עמ' 24), אבל הוא מזהה בטעות את מחוז עדן עם העיר עדן שבמינו. ברם עדן היה מחוז גדול.

¹⁹⁶ סלושץ, מסעי בארץ לוב (לעיל, הע' 96), א, עמ' 121.

¹⁹⁷ שם, עמ' 144.

¹⁹⁸ שם, שם.

מסתבר כי בתשתית הדחייה של אפשרות קיום יהודי באפריקה מונחת כנראה תפיסה גזענית, שלפיה היהודים הם לבנים, ולא ייתכן ששחורים יהיו יהודים. ברם, עובדה זו נדחית על הסף. בשיר השירים נאמר: שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֹאנָה פְּנוֹת יְרוּשָׁלַם, פְּאֶהְלִי קָדָר פִּרְיָעוֹת שְׁלֹמָה (א, ה). על כך כותב התרגום: פֶּד עֲבָדו עֲמָא בֵית יִשְׂרָאֵל יֵת עֲגְלָא אֲתִקְדְרו אֶפִּיהוֹן כְּבִנֵי כוֹש דְּשְׂרִין בְּמִשְׁפְּנֵי קָדָר [כאשר עבדו עם בית ישראל את העגל, התקדרו פניהם כבני כוש השוכנים באוהלי קדר]. במקור אחר נאמר: "בְּרַף לְשֵׁם וְלִכְנֵי שְׁחֹרִים וְנָאִים [...] בְּרַף לְחֵם וְכֵנִי שְׁחֹרִים פְּעוֹרָב [...] בְּרַף לְיִפְת וְכֵנִי פְלֵם לְכֵנִים וְנָפִים".¹⁹⁹ באופן דומה כך שנינו במשנה: "הַפּוֹשִׁי, וְהַגִּיחֹר, וְהַלְכָּקָן, וְהַקֶּפֶס, וְהַנֶּסֶס, וְהַחֶרֶשׁ, וְהַשׁוֹטָה, וְהַשְּׁפֹר, וּבְעֵלֵי נְגָעִים טְהוֹרִין, פְּסוּלִין בְּאֶדָם, וְכִשְׂרִין בְּפִהָמָה".²⁰⁰ התלמוד מפרש משנה זו וקובע: "כושי – אוכמא, גיחור – חיורא, לבקן – סומקא [...] לבן לא ישא לבנה, שמא יצא מהם בוהק, שחור לא ישא שחורה, שמא יצא מהן טפוח".²⁰¹

הביטוי "אוכמא" מציין אדם שחור כהה במיוחד, שעליו נאמר במקורותינו שמברכים עליו "ברוך משנה הבריות", וכך שנינו: "ראה את הכושי ואת הגיחור אומר: ברוך משנה הבריות",²⁰² רש"י מסביר: "כושי – שחור הרבה". בהמשך התלמוד נאמר: "הרואה פיל, קוף וקפוף, אומר: ברוך משנה את הבריות".²⁰³ צירוף זה שבין האדם השחור ביותר לבעלי חיים מסוימים מאפיין את יבשת אפריקה. חכמי המשנה ידעו שיש יהודים שעורם שחור כהה, שאינו כצבע השחור הסטנדרטי אלא שחור משחור. בתלמוד מובא שלל תיאורים של האמורא שמואל, מגדולי אמוראי בבל. בין היתר נאמר לב שהוא אוכמי.²⁰⁴ מדיון זה עולה בבירור כי לא היה צבע שליט של עור יהודי, וצבע עורם של יהודים משתרע בין הצבע הלבן הבוהק בלבנוניותו ובין הצבע השחור משחור.²⁰⁵ לפי המקורות התלמודיים, כהן שחור יתר על המידה, או כהן לבן יתר על המידה, פסולים להקריב קרבן. משמע, היו ישראלים שצבעם נע במנעד שבין לבן חזק לשחור חזק. באופן דומה, היו גם כהנים שצבעם היה תחום במנעד הצבעים הזה. לסיכום: סיפורן של הגאוגרפיה וההיסטוריה של יהדות אתיופיה ותימן הועלם והודר, בגין פרדיגמה אירוצנטרית. כתוצאה מכך חיים יהודיים שלמים סולקו מהתודעה

199 פרקי דרבי אליעזר, פרק כד.

200 משנה בכורות ז, ו.

201 בבלי בכורות מה, ע"ב.

202 בבלי ברכות נח, ע"ב.

203 שם, שם.

204 ראו לדוגמה בבלי נדרים ג, ע"ב.

205 ראו עוד ספרו של אברהם מלמד, היהפוך כושי עורו?: האדם השחור כאחר בתולדות התרבות היהודית, חיפה 2002. במקום אחר אציג דיון ביקורתי בספר זה, אבל כבר מן המקורות שנדונו כאן ברור שהתפיסה שמציג מלמד, שלפיה המסורת יהודית רואה בשחור נחות, אין לה על מה לסמוך.

ומהזיכרון היהודי.²⁰⁶ קהילות יהודי אתיופיה נמחקו כליל מהתודעה ומהזיכרון, ונתפסו כתופעה משונה וחריגה; הם נתפסו כנוצרים, שבדרך זו אחרת אימצו מנהגים יהודיים, אבל הם אינם יהודים במקורם. גם קהילות יהודיות בתימן שנתפסו כיהודיות, נתפסו כקהילות משניות. כך אפוא יהודים מאזורי תימן ואתיופיה שהיו חלק מלב ליבו של הקיום היהודי סולקו מהמרכז: יהדות אתיופיה הועלמה כליל, ויהדות תימן זכתה לבוז ולעג. מאמר זה משקף מאמץ לגלול את האבן מעל פי באר המים החיים ולחשוף את קיומה של יהדות אפריקה התוססת והחיה שעמדה בקשרי תרבות ומסחר עם העולם היהודי. יהדות זו הייתה חלק מהעולם היהודי, והיא הודרה וסולקה מהעולם היהודי.

ניר שגיא
המרכז לחקר יהדות אתיופיה
הקריה האקדמית אונו

²⁰⁶ ביטוי חריף להעלמה זו הוא העדר מפה גאוגרפית-תרבותית שתציג תמונה מלאה של היישוב היהודי באזורים אלה. המפה העתיקה הקיימת היא מהמאה ה"ז. היא אינה נותנת ביטוי לנוכחות היהודית ועניינה גאוגרפי גרידא. המפה הנוכחית מבוססת על הפרויקט הקולוניאליסטי שעיצב את אפריקה במאה ה"ט.

“משאלתי היא שגם המין הנשי יוכל לבקר בבית הכנסת”:
על הכללת נשים בפולחן בהיכל בהמבורג

נעמה יגר־פלוס

ב־1837 פרסם אברהם גייגר (Geiger, 1810–1874) את המאמר “מעמדו של המין הנשי ביהדות בת זמננו”, שבו העלה על סדר היום את שאלת מעמדן של נשים ביהדות וטען למען שיפורו. בין היתר כתב גייגר כי “היהדות כפי שהיא כיום דוחה בכוח את הנשים ומדכאת את הפתיחות שלהן לדת”. הוא קרא לשנות את מעמדן של נשים, ולהשוות את זכויות הנשים וגם את חובותיהן בדת. גייגר הציע כמה צעדים נדרשים, למשל לחייב נשים במצוות עשה שהזמן גרמן (שעל פי המסורת ההלכתית המקובלת נשים פטורות מהן), להשוות את חובות האבות והאימהות כלפי ילדיהם, לבטל את ברכת “שלא עשני אישה” (הנאמרת בכרכות השחר), להחשיב נשים בספירת המניין וכן לקיים אירוע בת מצווה לנערות במקביל לנערים (לשני המינים – בגיל שלוש עשרה).¹ מאמרו של גייגר נתפס לעיתים כמאמר יסוד שכונן את הדיון הציבורי על מעמדן של נשים ביהדות, שבעקבותיו ניסו רבנים ואנשי דת לחולל בו שינויים.² ואולם, גייגר לא היה הראשון שהצביע על הדרוש תיקון באשר למעמדן של נשים ביהדות, ואף לא היה הראשון שניסה לשנות מצב עניינים זה. עוד בשליש הראשון של המאה התשע עשרה התחוללו שינויים במקומן של נשים בחיי הקהילה היהודית, כחלק משינויים רחבים יותר שנעשו בפולחן היהודי במרחב דובר הגרמנית.

* את המובאות מגרמנית תרגמתי לעברית. ני”פ.

1 Abraham Geiger, "Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit", *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3, 1 (1837), pp. 1–14

2 Michael Meyer, "Women in the Thought and Practice of the European Jewish Reform Movement", *Gender and Jewish History*, edited by Marion Kaplan and Deborah Moore, Bloomington 2011, pp. 142–143

במאמר זה אני מבקשת לעיין במקורות פרי עטו של גוטהולד סלומון (1784–1862), מראשוני מתקני הדת שקראו גם לתיקון מעמדן של נשים בדת היהודית, כדי לבסס את הטענה שלפיה כבר בעשור השני של המאה התשע עשרה התחולל שינוי ניכר במעמדן של נשים יהודיות שהשתייכו לקהילת ההיכל בהמבורג. את השינוי זה הנהיג סלומון, דרשן ההיכל, שקרא בשלב מוקדם למדי, בהשוואה למתקני דת ולרבנים ליברליים אחרים, לשילובן של נשים בחיי הקהילה ובפולחן הציבורי.

במחקר ההיסטורי זכה גייגר למעמד הבכורה של "אביה מייסדה של תנועת הרפורמה"³. ההתמקדות בדמותו של גייגר דחקה לעיתים דיון מעמיק בדמויות אחרות שנתפסו כדמויות משניות, כגון סלומון, שהשתייך לדור המעבר שבין תנועת ההשכלה היהודית ובין תנועת הרפורמה ביהדות ולדור המייסדים של מתקני הדת.⁴ כתוצאה מכך, נקודת הפתיחה של מחקרים על מקומן של נשים יהודיות בחיי הדת לאור השינויים שנעשו בו בעת החדשה ובמיוחד על מקומן של נשים ביהדות הליברלית, הייתה לרוב במחצית השנייה של המאה התשע עשרה.⁵ בעוד שבהיסטוריוגרפיה היהודית חסרה התייחסות ממוקדת ומעמיקה לסוגיית נשים ודת בשליש הראשון של המאה התשע עשרה, קיימת התייחסות במחקר על נשים נוצריות בגרמניה באותן שנים לסוגיה זו ממש. כך למשל, בקהילות נוצריות נאופייטיסטיות הדגישו אנשי הדת את ההכרח לדאוג לרוחניותן של נשים, מפני שהן אלה שאמונות על חינוכם הדתי של הילדים. נשים פייטיסטיות היו שותפות פעילות בתפילות, ועודדו לעשות כן על ידי אנשי דת שביקשו לשנות את מעמדן של נשים ולשלבן מלכתחילה בפולחן ובחיי הקהילה.⁶

מאמר זה מבקש, אם כן, להתחקות אחר השינויים שנעשו בקהילת ההיכל בהמבורג בכל הנוגע במקומן ובתפקידן של נשות הקהילה, ולעמוד על כך שאחדים מן הצעדים

³ מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, ירושלים תש"ן, עמ' 110.
⁴ ראו למשל: יצחק אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם יהושע עמיר, תל אביב תשל"ב, עמ' 292–305.

⁵ ראו לדוגמה: פאולה היימן, "פמיניזם ומעמדן של נשים בתנועה הרפורמית", אבינועם רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה, ירושלים תשע"ד, עמ' 509–510.

⁶ הפייטיזם (Pietismus) היה תנועת התחדשות דתית שצמחה בגרמניה בשליש האחרון של המאה השבע עשרה, וקראה לערוך שינויים במסורת הפרוטסטנטית. בשליש הראשון של המאה התשע עשרה התגבש בגרמניה הנאופייטיזם בעקבות מלחמות נפוליאון, שבמובן מסוים היה בבחינת המשך לפייטיזם המוקדם, אך נוספו לו הקשרים אחרים, כגון הפן הלאומי. על הפייטיזם ועל הנאר פייטיזם ראו, למשל: Ernest Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, Leiden 1971, pp. 1-23; Doron Avraham, *German neo-Pietism, the Nation and the Jews: Religious Awakening and National Identities Formation, 1815-1861*, Abingdon 2020, pp. 1-19. על נשים ומגדר בפייטיזם ראו למשל: Andreas Gestrich, "Ehe, Familie, Kinder im Pietismus", *Geschichte des Pietismus: Glaubenswelt und Lebenswelten*, edited by Martin Brecht, Göttingen 2003, pp. 505-507.

שהציע גייגר במאמרו מ-1837 כבר היו נהוגים ומקובלים בקהילת ההיכל בהמבורג למן הקמתו ב-1818, כגון הטלת האחריות על האם להביא את ילדיה לתפילה בבית הכנסת וקיומו של טקס קונפירמציה לנערות. כדרשן וכמנהיג קהילה זכה סלומון לפופולריות רבה, והיה מוכר בכל רחבי אירופה. האהדה שקיבל סלומון מקהל המתפללים בהיכל הייתה קשורה קשר הדוק לעמדותיו כלפי נשים, להתייחסויותיו אליהן בדרשות, ולמאמצו לשפר את מעמדן בבית הכנסת.

הדרשן, הדרשה וההיכל בהמבורג

שלמה זלמן בן ליפמן הלוי, שנודע בשם גוטהולד סלומון, נולד באחד בנובמבר 1784 בסנדרסלבן (Sandersleben), עיירת שוק קטנה בנסיכות אנהלט, למשפחת סוחרים. ב-1800 נשלח ללמוד בבית הספר החופשי בדסאו (Dessau) ושנתיים לאחר מכן התמנה למורה בבית הספר למקצועות העברית, הגרמנית ושיעורי הדת. בית הספר החופשי בדסאו, שנקרא על שם הדוכס פרנץ, נוסד ב-1799 ברוח בתי הספר החופשיים של תנועת ההשכלה שנועדו להעניק חינוך חינם לנערים ולעיתים גם לנערות על פי תוכנית לימודים מודרנית. לצידו של בית הספר פעל בית דפוס, ויחד היו שני מוסדות אלה מוקד פעילותם של המשכילים בדסאו.⁷ בהיותו מורה החל סלומון לשאת דרשות בבית הספר בפני תלמידים, עמיתים ואורחים, ואת חלקן פרסם בכתב העת "שולמית", כתב העת היהודי הראשון שהתפרסם בשפה הגרמנית. מייסדי כתב העת ועורכיו השתייכו לקבוצת המשכילים בדסאו, ובדרך כלל נמנו גם על סגל בית הספר החופשי בעיר. בסמוך להקמתו של ההיכל בהמבורג בסתיו 1818 הזמינה הנהלת אגודת ההיכל בהמבורג את סלומון לשמש בתפקיד הדרשן (Prediger) הקבוע של ההיכל, לצידו של אדוארד קליי (Kley, 1789–1867). סלומון השתקע עם משפחתו בעיר הנמל, והחל לטפח קריירת דרשנות שנמשכה ארבעה עשורים כמעט.⁸

ההיכל בהמבורג, Neuer Israelitischer Tempel, נחנך בחג הסוכות תקע"ט (אוקטובר 1818) והכיל מאה ארבעים ושניים מושבים לגברים ומאה ושבעה מושבים לנשים. ההיכל היה בית כנסת שבו התקיים פולחן "מתוקן", שכלל שינויים בסדר התפילה ובאופייה ובו התפללו עשרות יהודים מהמעמד הבורגני הבינוני-הגבוה של

⁷ על בית הספר החופשי בדסאו ועל משכילי העיר, ראו: David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987, pp. 125-133; Simone Lässig, "Emancipation and Embourgeoisement: The Jews, the State, and the Middle Classes in Saxony and Anhalt-Dessau", *Saxony in German History: Culture, Society, and Politics 1830-1933*, edited by James Retallack, Michigan 2000, pp. 101-104

⁸ להערכה מחודשת של דמותו של סלומון והצבתו כמכוננה הראשון והחשוב של התנועה לתיקונים בדת ראו: נעמה יגר-פלוס, גוטהולד סלומון (1784–1862) וראשיתה של התנועה לתיקונים בדת בגרמניה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשפ"ג.

העיר. מקימי ההיכל בהמבורג שאבו השראה משני מניינים פרטיים שהוקמו בברלין שנים ספורות קודם לכן, ושגם בהם התנהלה תפילה בעלת מאפיינים חדשים, כמו תרגום חלקים מן התפילה לגרמנית, קיצור התפילה, ליווי התפילה בנגינת עוגב בידי נגן שאינו יהודי, קריאת ספר התורה ללא טעמים ובהגייה ספרדית וכן דרשה בגרמנית שניתנה מדי שבוע בתום התפילה.⁹

בעשור השני של המאה התשע עשרה, עם הקמתם של היכלי התפילה בברלין ובהמבורג, החלה להתגבש הדרשה היהודית המודרנית כאירוע שבועי קבוע. בשליש השני של המאה היה הביקוש לדרשות קבועות בגרמנית כל-כך גבוה, שאפילו מורים של בתי ספר בקהילות קטנות נדרשו לספקן, ונעזרו פעמים רבות בקובצי הדרשות שהדפיסו דרשנים מוכרים יותר.¹⁰ בהדרגה תפסה הדרשה מעמד כה מרכזי, עד שלעיתים היא הייתה נקודת השיא של הביקור השבועי בבית הכנסת, ודחקה את מקומה של התפילה. הדרשה לא הייתה נחלתם של ההיכלים בלבד, שכן עוד במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה החלו גם רבנים שמרנים לשאת דרשות בגרמנית, בין היתר כדי להיאבק בהיכלים ובפופולריות העולה שלהם.¹¹

ליהודים רבים, במיוחד אלה שחדלו לפקוד את בית הכנסת, קסמו הדרשות בגרמנית, והפכו לסיבה המרכזית שבעטייה חזרו לפקוד אותן. על אף שורשיה ההיסטוריים והמסורתיים, הייתה הדרשה ביטוי מובהק לטרנספורמציה של הדת היהודית בגרמניה של המאה התשע עשרה. הדרשה, אמצעי הבעה ותקשורת (מדיום) מסורתי לכאורה, עברה שינויים עמוקים בשפה, בסגנון, בתכנים, בקהל השומעים ובערכים שאליהם הטיפה. התיקונים בדת בראשיתם לא יועדו רק לפרקטיקה של

⁹ על הטמפל בהמבורג ועל מנייני התפילה בברלין ראו: אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית (לעיל, הע' 4), עמ' 294–297; מאיר, בין מסורת לקדמה (לעיל, הע' 3), עמ' 60–79; Caesar Seligmann, "Zur Entstehungsgeschichte des Hamburger Tempels.", *Liberale Judentum* 10 (1918), pp. 70-73; Steven Lowenstein, *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*, New York 1994, pp. 136-144; Andreas Brämer, *Judentum und religiöse Reform: der Hamburger Israelitische Tempel 1817-1938*, Hamburg 2000, pp. 12-22

¹⁰ ראייה לכך שמורים או דרשנים שפעלו במקומות קטנים או שהיו בתחילת דרכם המקצועית נעזרו בקובצי דרשות של דרשנים מוכרים יותר ובעלי ניסיון, אפשר למצוא בדברי המבוא של סלומון לספרי דרשותיו. ראו, בין היתר: Gotthold Salomon, *Mose, der Mann Gottes: ein heiliges Lebensgemälde. in Ein und zwanzig Kanzelvorträgen gehalten im Neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg*, Hamburg 1835, p. 6

¹¹ יום טוב ליפמן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, תרגם משה אליהו ז'ק, ירושלים תש"ז, עמ' 211–214; מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918, תרגם אברהם קדימה, ירושלים תשנ"א, עמ' 54, 138–139, 214.

המצוות המעשיות, אלא בעיקר לפולחן בבית הכנסת, והדרשה השבועית הייתה אחד מתיקוני הפולחן המשמעותיים ביותר.

אלכסנדר אלטמן עמד על כך שראשוני הדרשנים היהודיים של המאה התשע עשרה התייחסו אל הדרשה הפרוטסטנטית כמוודל לחיקוי, ושאומו ממנה את כללי כתיבת הדרשה ומסירתה. לדוגמה, המרכיב הפרשני של פסוק מפרשת השבוע איבד ממרכזיותו. הדרשנים עדיין נהגו לצטט מהמקרא, אלא שהציטוט לא הוגבל רק לפרשת השבוע, ומהר מאוד נהג הדרשן לעבור לנושא אחר שבו באמת רצה לעסוק בדרשתו. כמו כן, הקהל התאסף כדי לשמוע דרשות לא רק באירועים יהודיים סביב מעגל השנה ומעגל החיים, כי אם גם לרגל אירועים מבחוץ, כגון המלכת בן מלוכה חדש או מותו של שליט.¹² בכנסייה הפרוטסטנטית עמדה הדרשה במרכזו של הפולחן (Gottesdienst) עוד במאה השש עשרה, תהליך שהתגבש והתעצם לאורך המאות הבאות. חברי הכנסייה האמינו שבכוחה של הדרשה להטעין את חברי הקהילה בהשראה, באמונה ובכוחות, ובהדרגה הפכה הדרשה לחלק המרכזי ביותר בפולחן. אחת הסיבות לכך הייתה שהדרשה פנתה לכל חברי הקהילה – נשים וגברים, זקנים וצעירים, והצליחה לאחד סביבה בעניין גם אוכלוסיות שבעבר הודרו מהפולחן הציבורי, ובפרט נשים. הדרשן נתפס על ידי קהל מאזיניו לא ככומר (Priester), אלא כמחנך וכמורה רוחני, ורבים פקדו את לשכת הדרשן כדי להיוועץ בו באופן קבוע.¹³

כפי שכתב באוטוביוגרפיה, עוד בראשית דרכו שאב סלומון השראה מדרשות שניתנו בכנסייה האוונגלית. בהיותו מורה בדסאו הוא נהג לפקוד דרך קבע כנסייה אוונגלית מקומית (die Hospitalkirche) כדי להאזין לדרשות שניתנו בה, ולהתרשם מהדרשן – מאופן העברת הדרשות, מהמבנה ומהתוכן.¹⁴ בשבתו על כס הדרשן בהמבורג הרבה סלומון לפרסם מפרי עטו, והיה כותב פורה במיוחד. מאות דרשות שלו התפרסמו בגרמנית בקובצי דרשות, בכתבי עת או כחוברות עצמאיות, ומקצתן אף תורגמו להולנדית ולאנגלית.¹⁵ במהלך נסיעותיו נשא סלומון דרשות בבתי כנסת ברחבי אירופה, מלונדון וקופנהגן ועד וינה ופראג. מאמרים שכתב בענייני השעה התפרסמו

Alexander Altmann, "The New Style of Preaching in Nineteenth-Century German Jewry", Alexander Altmann (ed.), *Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*, Cambridge 1964, pp. 65-68, 77-87 ¹²

Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, pp. 56-57, 115-116 ¹³

Gotthold Salomon, *Selbst-Biographie*, Leipzig 1863, p. 196 ¹⁴

Gotthold Salomon, *Het המתרגם להולנדית של דרשותיו של סלומון נותר אלמוני*. ראו: *Huiselijk leven: drie leerredenen, gehouden in de nieuwe israëlitische kerk te Hamburg*, Amsterdam 1825 ¹⁵
 תושבת לונדון: *Twelve Sermons Delivered in the New Temple of the Israelites, at Hamburg*, translated by Anna Maria Goldsmid, London 1839

מפעם לפעם בעיתונות התקופה, כמו גם ספרים שדנו ביהדות המודרנית ובמעמד האזרחי של יהודי גרמניה. רשימות החותמים מראש (פרענומערנאנטן) שהוצגו בחלק מספרי הדרשות של סלומון מאפשרות להתחקות אחר תפוצתם הגאוגרפית ומעגלי הקוראים והקוראות של סלומון. עוד בשליש הראשון של המאה התשע עשרה החל שמו של סלומון להתפרסם ברחבי אירופה כדרשן, כתאולוג וכמנהיג קהילה. מורים ורבנים, כמרים ואבירים, אנשים ונשים מן השורה רכשו את ספרי הדרשות שלו ונחשפו להגותו ולדמותו.¹⁶

“הגיע הזמן שגם הנשים יסירו את הכיסוי מעיניהן”: חינוך דתי לנשים

כתב העת “שולמית” היה אחד המיזמים הספרותיים בעלי החשיבות של משכילי דסאו. כתב העת ראה אור לראשונה ב־1806 והתפרסם לסירוגין עד 1848. מטרתו המוצהרת הייתה עידוד השתלבות פוליטית, כלכלית וחברתית של היהודים בחברה הגרמנית על ידי תיווך בין שני הקצוות שבחברה היהודית: המשכילים הקיצוניים מחד גיסא, והאדוקים השמרנים מאידך גיסא.¹⁷ עבור סלומון, כמו גם עבור עמיתיו, הכתיבה ב“שולמית” הייתה ההזדמנות הראשונה לפרסם מאמרים ולהשמיע את קולם לקהל רחב יותר מלקהל התלמידים בבית הספר. סלומון הביע במאמריו בכתב העת רעיונות חדשניים ובעלי חשיבות להבנת השקפת עולמו ודרכי פעילותו. בין היתר הוא הצביע על הצורך הדחוף בשינוי מעמדן של נשים בדת על ידי חינוך והשכלה, בסדרת מאמרים שנועדה לקוראות נשים דווקא.

בין השנים 1806–1809 התפרסמה ב“שולמית” סדרה של שישה מאמרים לנשים מאת סלומון, שנכתבו כ“מכתבים לנשים מכובדות מהדת היהודית”. באופן מוצהר ביקש סלומון ללמד את הקוראות היסטוריה יהודית כבסיס לאמונה עמוקה ונכונה יותר. לצד כתיבת ההיסטוריה היהודית, שנקודת ההתחלה שלה הייתה המקרא, ניסח סלומון כמה אמירות כלליות יותר באשר לחינוך נשים ולדת. “חברה יקרה”, הוא כתב במכתב הראשון, “את צודקת, עיוורון בדת קיים זמן רב בדת עצמה [...] הנשים, כמו כל השאר, מקפידות על המצוות אבל לא יודעות את משמעותן [...] הגיע הזמן שגם הנשים יסירו את הכיסוי מעיניהן, ולאט לאט יתרגלו לאור השמש הגדול והבוהק של התבונה האלוהית.”¹⁸ לדידו של סלומון, נשים יהודיות וכמוהן גם גברים יהודים סבלו מ“עיוורון

¹⁶ בראשיתם של חלק מקובצי הדרשות של סלומון באה רשימת חותמים מראש, שכללה לעיתים מאות אנשים וביניהם גם נשים אחדות. ראו למשל: Gotthold Salomon, *Predigten in dem neuen israelitischen Tempel zu Hamburg*, Hamburg 1821-1825, pp. I-XI

¹⁷ Sorkin, *The Transformation* (above, n. 7), pp. 81-86, 99-101

¹⁸ Gotthold Salomon, "Briefe an ein achtungswürdiges Frauenzimmer jüdischer Religion: Erster Brief", *Sulamith* 1, 1 (1806-1807), pp. 215-216

בדת", ולא ידעו כלל מהן הסיבות לקיום המצוות, או מהם המקורות העומדים מאחוריהן. סלומון כתב שהנשים אינן יודעות את משמעותן של המצוות שהן מקיימות, ולצד זאת הוא עמד על כך שבנושא זה הן אינן שונות מן הגברים היהודים, שגם הם לוקים בחוסר הבנה מוחלט של ההיסטוריה של הדת היהודית ושל מקור המצוות הנהוגות בה. סלומון ביטא כאן יחס שוויוני כלפי נשים יהודיות בהשוואתן לגברים יהודים, ובקביעה שלפיה הן גברים והן נשים צריכים ללמוד ולקבל חינוך דתי מעמיק, שמטרתו בסופו של דבר לחזק את האמונה באל.

כפי שסלומון כתב בהמשך, הסיבה העיקרית למצב זה, שבו גברים ונשים נזקקו ללמידה אחרת שתפקח את עיניהם, הייתה הרמה הירודה של מערכת החינוך היהודי בכלל, ורמתם הנמוכה של המורים היהודיים בפרט. לא זו בלבד שמרבית המורים לא ידעו לקרוא ולהבין כיאות את המקורות העבריים, אף תנאי הכיתה לא היו משביעי רצון: "חדר הלימוד נראה יותר כמו בית חולים מחדר לימוד"¹⁹. מטרתו של סלומון בסדרת מאמרים זו הייתה לפנות "לא רק לאחיותינו [...] כי אם גם לאחינו כדי שהם לא יישארו זרים לדתם"²⁰. אומנם ששת המאמרים הללו נכתבו במיוחד לנשים, אבל סלומון הדגיש כי גם גברים יוכלו להיתרם מהקריאה בהם, שכן רבים מהם אינם מכירים את ההיסטוריה היהודית, ולפיכך גם לא את ההתפתחות ההיסטורית של הדת היהודית. הוא המשיך וכתב שמן הראוי שכל הילדים הלומדים בבית ספר ידעו את תולדות העם היהודי וילמדו על התפתחות הדת ומצוותיה.

סוגיית חינוך הבנות קיבלה תשומת לב מיוחדת בהיסטוריה של החינוך בעת החדשה, סוגיה שהזונחה במידה רבה קודם לכן. עמדותיו של ז'ן ז'ק רוסו (1712–1778) בספרו "אמיל" עמדו בבסיס הגישה החינוכית החדשה כלפי נערות. בעקבות רוסו תבעו פדגוגים אחרים להחיל את עקרונות הפדגוגיה המודרנית גם על חינוך הבנות, ותבעו ללמד אותן קריאה וכתיבה וכן את יסודות הדת הטבעית והמוסר, כדי להכשירן באופן מעשי לקראת חייהן הבוגרים. כתוצאה מכך עלתה דרישה להקמת בתי ספר נפרדים לבנות. בשנת 1786 הוקם בדרסאו בית הספר הראשון לבנות נוצריות בגרמניה ובעקבותיו נוסדו בתי ספר רבים נפרדים לבנות. אך רק במחצית השנייה של המאה התשע עשרה הגיע חינוך הבנות בחברה הגרמנית הכללית לכדי התפתחות של ממש שכללה גם חינוך על יסודי.²¹

בעשור הראשון של המאה התשע עשרה מרבית הנערים והנערות היהודיים רכשו את השכלתם באמצעות מורים פרטיים, אך ההבדל בין הנערים ובין הנערות בצורת הלימוד היה ניכר. בעוד שהנערים, בין אם באו ממשפחות עשירות ובין אם באו

¹⁹ שם, עמ' 218.

²⁰ שם.

²¹ מרדכי אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 271–

ממשפחות עניות, הפכו לבני בית בתרבות הגרמנית הגבוהה באמצעות קריאה ולימוד עצמי, הנערות למדו בדרך כלל בעזרת מורים פרטיים וכמעט אף פעם לא בכוחות עצמן. חלק מבתי הספר היסודיים המודרניים שנפתחו עבור יהודי גרמניה יועדו לבנים ולבנות גם יחד, וכמה בתי ספר תיכוניים מודרניים קיבלו לשורותיהם גם תלמידות, אך עד שנת 1870 מרבית הנערות היהודיות במרחב דובר הגרמנית לא למדו במוסדות השכלה תיכוניים או גבוהים; רק בעשור הראשון של המאה העשרים החלו האוניברסיטאות בגרמניה לקבל לשורותיהן נשים יהודיות באופן רשמי. עם זאת, ניצני שינוי בהשכלה של נשים יהודיות ובמוסדות חינוך, שעודדו נערות ללמוד אצלם החלו לבלבל לאורך המאה התשע עשרה, וההזדמנויות שעמדו בפני נערות יהודיות לרכוש השכלה השתפרו במידה רבה. השינוי במידת השכלתן של נשים יהודיות התבטא למשל בכך שלקראת אמצע המאה רבות מהנשים היהודיות ידעו קרוא וכתוב בגרמנית, במספרים גבוהים יותר ביחס לראשית המאה.²²

סלומון היה מודע לכך שבימיו קריאתו לשנות מן היסוד את החינוך לנשים יהודיות הייתה יוצאת דופן. בפתח המאמר הראשון בסדרת המאמרים הנזכרת הוא נימק באופן אפולוגטי מדוע בכלל נשים צריכות ללמוד היסטוריה. הרעיון שנשים זקוקות לחינוך דתי ראוי המבוסס על לימוד ההיסטוריה, שיועיל להן ולמידת הדתיות שלהן, עורר לדבריו גיחוך או לכל הפחות תמיהה: "ההיסטוריה היהודית? שומע אני כליכך הרבה מן הקוראים הלא אוהדים שלי, מדוע הנשים צריכות להפוך לבעלות היכרות איתה? [...] מדוע הן צריכות ליהנות משיעור טוב, האם יש להן בכך שימוש? האם הן צריכות לדבר צרפתית במטבח שלהן, או לאמן את כישורן המוזיקלי ליד עריסת התינוק?"²³ אותם "קוראים לא אוהדים" היו, לפי סלומון, "קוראים צעירים, לכאורה מלומדים", שטענו שיש להקשות על נשים לרכוש השכלה (Bildung), מפני שאין להן שום צורך בה. סלומון גרס שלא ייתכן שאנשים אלה היו מלומדים אמיתיים, שאלמלא כן לא היו מונעים מנשים לרכוש השכלה וחוכמה, שלדבריו הן המביאות לאדם את "האושר היפה ביותר על אדמות".²⁴

המושג "בילדונג" בא בטקסטים רבים פרי עטו של סלומון, לאו דווקא בהקשר של חינוך נשים. התגבשותו של מושג זה והאופן שבו הוא היה בשימוש בחברה הגרמנית במאה התשע עשרה התבססו על ההגדרה שניסח יוהאן גוטפריד הרדר (Herder, 1744–

²² סטיבן מ' לובנשטיין, "ראשיתה של ההשתלבות 1780–1870", מריון קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות: חיי יום-יום של היהודים בגרמניה 1618–1945, ירושלים תשס"ח, עמ' 167–169.

²³ Salomon, "Briefe an ein achtungswürdiges Frauenzimmer jüdischer Religion: Erster Brief" (above, n. 18), p. 219. ההדגשות במקור.

²⁴ שם, עמ' 220.

1803). לפי הרדר, ה"בילדונג" הוא "התקדמות לכלל אנושיות"²⁵, וחלק מתהליך הבנייה והעיצוב של אישיות האדם באמצעות חינוך ותרבות גבוהה. כלומר, מטרת הלימוד לאור ה"בילדונג" לא הייתה רק שינון לשם השגת הידע עצמו, אלא לימוד לשם גיבוש פנימיות האדם ותרבות עצמי. מושג ה"בילדונג" קיבל משמעות מרכזית בקרב בני המעמד הבורגני, ומכיוון ששימש גם אמצעי לאינטגרציה חברתית, הוא היה לכוח רב משיכה עבור יהודים רבים ששאפו לטפס בסולם החברתי ולהשתלב בחברה הגרמנית.²⁶ סלומון סבר שנשים יהודיות זכאיות גם הן לרכוש השכלה לשם עיצוב אישיותן, כלומר ללימוד לאור ערכי ה"בילדונג". מדבריו עולה שהיו שהתנגדו לגישתו, אך הוא לא שעה לביקורת וכתב נגד מי שביקשו למנוע מנשים חינוך והשכלה נאותים. הצעד הראשון בדרך לחינוך דתי טוב יותר של נשים, טען סלומון, היה בלימוד ההיסטוריה היהודית, מפני ש"הדת היהודית היא רק היסטוריה, ואינה מבוססת על שום דבר אחר".²⁷ אומנם ההיסטוריה נתפסת לעיתים כ"יבשה", אך "אני אספר אותה בצורה מעניינת", הוא הבטיח לקוראיו.

העיקרון הראשון בלימוד היסטוריה, אליבא דסלומון, הוא ההכרה בקיומו של הגיוון (Abwechselung), שהוא "התבלין של החיים האנושיים". הווה אומר שנקודת המוצא של סלומון בהתבוננות על העבר – אירועים, תהליכים, אישים וטקסטים – הייתה הגיוון והריבוי של כל תופעה היסטורית. כך לדוגמה הוא כתב שכל מי שלומד את התלמוד הבבלי באופן יסודי ומעמיק, מגלה שהיו לתלמוד כמה מחברים ועורכים, והטקסט שלו מורכב ממקורות רבים ושונים. לדעתו גילוי זה אינו צריך להרתיע את הלומדים. אדרבה, לריבוי יש יתרונות רבים, והוא חלק בלתי נפרד מלימוד ההיסטוריה היהודית על רבדיה השונים.²⁸

סלומון לא האריך במאמר הנזכר בדיון על התלמוד או על עורכי התלמוד, והזכיר את ה"גיוון" של התלמוד בקיצור נמרץ, ולכן לא ברור לגמרי למה הייתה כוונתו. האם הוא חתר תחת תפיסה מסוימת? האם הוא ביטא תפיסה ביקורתית כלפי התלמוד וכלפי טקסטים מקודשים אחרים? כך או כך, סלומון רמז בדבריו על אימוץ של גישה ביקורתית כלפי התלמוד. דברים אלה נכתבו למעלה מעשור לפני שהתגבשה תנועת "חכמת ישראל" על פי האידיאל של "מדעי היהדות", וכמה עשורים לפני שהמחקר המדעי של

25 מובא אצל: הנס גיאורג גאדאמר, "חינוך ותרבות כבילדונג", נמרוד אלוני (עורך), כל שצריך להיות אדם: מסע בפילוסופיה חינוכית – אנתולוגיה, תל אביב תשס"ה, עמ' 432–433.

26 Walter Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation: Bildung from Humboldt to Thomas Mann*, London and New York 1975, pp. 1-17; George Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington 1985, pp. 1-20

27 Salomon, "Briefe an ein achtungswürdiges Frauenzimmer jüdischer Religion: Erster Brief" (above, n. 18), p. 221

28 שם, עמ' 221–222.

התלמוד התמסד בקרב מלומדים וחוקרים יהודים. סביר להניח שסלומון ביטא תפיסה היסטורית שרווחה בראשית המאה התשע עשרה בקרב יהודים מלומדים מחוגו, שלפיה המסורת היהודית עברה לאורך השנים תהליכי ניוון, ששורשיהם במעבר מן היהדות המקראית ליהדות הרבנית.²⁹ תפיסת העבר של סלומון, ובייחוד הדגש שהוא נתן למרכיב של הגיוון בהיסטוריה היהודית, עיצבה גם את תפיסתו באשר למקומן של נשים בדת היהודית ולמעמדן, ולאופן שבו אלה צריכים להשתנות.

לאחר ההקדמה על ההיסטוריה היהודית, דן סלומון בסיפורי האבות המתוארים בספר בראשית, תוך הדגשת חשיבותו של המקרא. סלומון ביקש להפריך את הטענה שלפיה "הגיבורים והגיבורות" של התנ"ך אינם רלוונטיים ואינם מתאימים עוד ל"טעם המודרני" של יהודי גרמניה, וסבר שהתנ"ך מכיל אמת נצחית שאינה מתיישנת, ולפיכך הוא רלוונטי לגברים ולנשים בני זמנו שיכולים להתנחם בעזרתו בכל עת, והוא ימשיך להיות כך גם בעתיד.³⁰

מאמר אחר בסדרת המאמרים של סלומון הוקדש לסוגיה של שפת התפילה. סלומון טען שהגיעה השעה לתרגם את התפילה לגרמנית דווקא מפני שהוא הכיר בערכה ובחשיבותה של התפילה עבור היהודים. כיום, הוא כתב, התפילה כתובה בסידור בעברית ונאמרת בעברית, בשפה שאיש כמעט אינו מבין. במצב זה "הלב אינו מרגיש והראש אינו חושב".³¹ כדי לבסס את הטענה שכל איש ואישה יכולים להתפלל בשפה שאותה הם מבינים הביא סלומון מסכת ציטוטים מן הספרות ההלכתית כמקובל בסוגה זו, וכתב באופן ברור שהתפילה בציבור מיועדת לכולם – "עשירים ועניים, גדולים וקטנים [...] ומשאלתי היא שגם המין שלך [הנשים] יוכל לבקר בבית הכנסת".³² סלומון הביע את משאלתו שנשים יבקרו בבית הכנסת בשנת 1807, כשלושים שנים לפני מאמרו של גייגר על תיקון מעמדן של נשים. ברור, אם כן, שהוא ביטא תפיסה חלוצית וראשונית באשר למקומן של נשים יהודיות בחיי הקהילה, והצעד הראשון שעתיד להגביר את ביקורן של נשים בבית הכנסת ולעודד אותן להגיע היה תרגום התפילה לגרמנית.

²⁹ לדיון נוסף באשר למחקר המדעי של התלמוד במאה ה-19 על ידי אנשי "חכמת ישראל" ראו למשל: מיכאל מאיר, "בין מחקר יהודי וזהות יהודית בגרמניה המודרנית", יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית, תרגם עופר קובר, תל אביב תשס"ז, עמ' 127–129; חנן גפני, "פשוטה של משנה": עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, תל אביב תשע"א, עמ' 221–228.

³⁰ Gotthold Salomon, "Briefe an ein achtungswürdiges Frauenzimmer jüdischer Religion: Zweiter Brief", *Sulamith* 1, 1 (1806-1807), pp. 374-375

³¹ Gotthold Salomon, "Briefe an ein achtungswürdiges Frauenzimmer jüdischer Religion: Dritter Brief", *Sulamith* 1, 2 (1806-1807), p. 92

³² שם, עמ' 94. ההדגשה במקור.

סוגיית שפת התפילה ובתוכה השאלה האם מותר להתפלל בשפה שאינה עברית הפכה לאורך המאה התשע עשרה לסוגיית מפתח בדיונים ציבוריים שונים בחברה היהודית במרחב דובר הגרמנית. בפולמוס הציבורי על הקמת ההיכל בהמבורג ב-1818 והפולחן המתוקן בו, תפסה סוגיית שפת התפילה מקום מרכזי,³³ ואף בוועידות הרבנים של שנות הארבעים נחלקו משתתפי הוועידות באשר לסוגיה זו. בהקשר זה יש לציין שעוד ברבע האחרון של המאה השמונה עשרה תרגמו משכילים את סידור התפילה לגרמנית, גם אם לא לשם מטרה מוצהרת של תיקון הפולחן היהודי. התרגום הראשון של הסידור לגרמנית נעשה ב-1786 בידי יצחק אייכל (Euchel, 1756–1804), שהיה עורכו של כתב העת החשוב של תנועת ההשכלה במאה השמונה עשרה, "המאסף", ומן הפעילים המרכזיים בקרב משכילי ברלין. אומנם אייכל ציין שהסידור המתורגם יועיל במיוחד לנשים, המתקשות בהבנת התפילה בעברית, אולם הסידור נועד בראש ובראשונה להיות אמצעי להבנת התפילה במסגרת מאמצי המשכילים לשיפור החינוך היהודי, ולא היה בבחינת צעד לקראת תיקון התפילה.³⁴ לדידו של סלומון, תרגום התפילה לגרמנית היה מטרה מרכזית בתיקון הפולחן, על מנת שכל קהל המתפללים, גברים כנשים, יוכלו להבין את מילותיה. עוד ב-1813 כתב סלומון שנשים במיוחד מתקשות להבין את שפת התפילה ועל כן אינן מצליחות להתפלל מתוך כוונה: עבור הנשים, הוא כתב, מילות התפילה בעברית הן כמו "מילים מתות".³⁵ לפי דבריו של סלומון, בלתי אפשרי לנתק בין חינוך נאות לנשים ובין מקומן של נשים בחיי הדת. רוצה לומר, הכללת נשים בפולחן היהודי, כפי שהתעצב מחדש במאה התשע עשרה, חייבה גם שינוי יסודי יותר ביחס לחינוך שניתן לנשים.

סדרת המאמרים של סלומון ב"שולמית" התמקדה בעיקר בידע הדתי שיש להנחיל לנשים, בשעה שבה העניין הציבורי בחינוך נשים זכה ליתר חשיבות מצד משכילים שפעלו בראשית המאה התשע עשרה. עם דעיכתה של השכלת ברלין והתפשטות התנועה מחוץ לפרוסיה, גם הסוגיות שבהן עסקו המשכילים השתנו ופינו את מקומן לשאלות חדשות, כאשר החשובה שבהן הייתה שאלת מקומה של הדת היהודית בימי האמנציפציה בפרט ובחיים המודרניים בכלל. בני הדור השני לתנועת ההשכלה דנו

³³ ראו לדוגמה, מצד המתקנים: אליעזר ליברמן, אור נוגה, דסאו תקע"ח, עמ' א–ב, ח–ט; הנ"ל, נוגה הצדק, דסאו תקע"ח, עמ' יד. מצד מתנגדי התיקונים, ראו בין היתר: זיסקינד רשקוב הלוי, תעודה בישראל, ברסלאו תקע"ח, עמ' 17.

³⁴ Isaaq Euchel, *Gebete der hochdeutschen und polnischen Juden*, Königsberg 1786. על אייכל ועל סידור התפילה שלו, ראו: שמואל פיינר, "יצחק אייכל – ה'ז'ם של תנועת ההשכלה בגרמניה", ירחמיאל כהן (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בעת החדשה: לקט מאמרים, ירושלים תשנ"ה, א, עמ' 282; Moshe Pelli, "Isaac Euchel: Tradition and Change in the First Generation"; 282 Haskalah Literature in Germany", *Journal of Jewish Studies* 26 (1975), p. 152

³⁵ Gotthold Salomon, *Licht und Wahrheit, die Umbildung des israelitischen Kultus betreffend*, Leipzig 1813, p. 21

באופייה של היהדות בת זמנם, וכעת גם נשים יהודיות היו חלק מהשיח ומיעדי התיקון. במילים אחרות, כאשר הדת היהודית עמדה במוקד השיח הציבורי והייתה היעד הראשון והחשוב לשינויים, היו הנשים מלכתחילה חלק מהשיח, כדי לאפשר גם להן לקחת חלק פעיל בחיי הדת.³⁶

הייחוד בסדרת המאמרים של סלומון התבטא בעצם הכתיבה שלהם. אומנם את הסדרה כתב גבר, אבל היא פנתה לנשים, בשונה מהכתיבה הנפוצה יותר על נשים. הפנייה החוזרת ונשנית של סלומון ל"חברתי היקרה" מלמדת שהוא ראה בנשים שותפות לא רק לחיי הדת, אלא גם לחיי הרוח והתרבות, לכל הפחות באופן פסיבי כקוראות של כתב העת. יתר על כן, משאלתו של סלומון שגם נשים יוכלו לבקר בבית הכנסת ויבינו את שפת התפילה משקפת את עמדתו שלפיה אחד השינויים הקריטיים שנדרשו בחברה היהודית בכלל ובחיי הדת בפרט היה הכללת נשים בפולחן, לצד הפיכתו של בית הכנסת, והתפילה בתוכו, למקום מזמין ונגיש יותר עבור נשים.³⁷ לצד זאת יש לבחון את דבריו של סלומון מנקודת מבט נוספת של חקר המגדר, ולשאל: איזו משמעות נודעה לתפקידי המגדר בדיון של סלומון על חינוך נשים ותרגום התפילה עבור נשים, וכיצד תפקידים אלה פעלו בשימור הסדר הקיים או בשינויו?³⁸ מצד אחד, נראה כי דבריו של סלומון תרמו לשימור מעמדן הנחות של נשים בקהילה היהודית, שכן הן לא נקראו להשתתף באופן פעיל בהנהלת אגודת ההיכל או בהובלת הקהילה ולא היו היוזמות של השינויים הללו. מצד שני, החשיבות שייחס סלומון למקומן של נשים בבית הכנסת והצורך שהוא העלה בשיפורו באופן מידי כחלק ממאמצי תיקון הפולחן מקפלים בתוכם גם מסר חדשני שעיקרו הכרה בחשיבותן של נשים לקהילה כולה ובזכותן של נשים להתפלל מתוך כוונה ולהבין את המתרחש בתוך בית הכנסת.

³⁶ באשר לשינוי ביחס לנשים ולדת בהקשר לתהליכי אמנציפציה במרחב דובר הגרמנית ראו למשל: מרין א' קפלן, מגדר, מעמד ומשפחה: צמיחתה של הבורגנות היהודית בגרמניה הקיסרית, תרגמה דבי אילון, ירושלים תשע"ב, עמ' 132–139; נטלי ניימרק-גולדברג, וקולן יישמע: יהודיות נאורות בברלין, ירושלים תשע"ד, עמ' 16–41.

³⁷ Benjamin Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*, Bloomington 2006, pp. 34-36; Michaela Will, "Die Philosophie im Weiberrocke wird kein Vernünftiger achten...": zur Ambivalenz in den Mädchenbildungskonzepten der Zeitschrift Sulamith (1806-1848)", Britta Behm et al (eds.), *Jüdische Aufklärung und preußische Schulreform: Analysen zum späten 18. Und frühen 19. Jahrhundert*, 5, Münster 2002, pp. 369-371

³⁸ Joan Wallach Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91, 5 (1986), pp. 1053-1075

בין חידוש לשמרנות

היסטוריונים שחקרו את חיי היום יום של יהודי גרמניה במאה התשע עשרה עמדו על כך שבמהלך תקופה זו גברים ונשים עדיין הנחילו את מסורות הדת על פי השתייכותם המגדרית. דהיינו, לעומת הגברים שנחשבו בספירת מניין המתפללים בבית הכנסת והיו אמונים על הצדדים הפומביים של הדת והמסורת, טיפחו הנשים "יהדות ביתית". מכיוון שנשים יהודיות לא יכלו לבטא את דתיותן בציבור, הן עשו זאת במרחב הביתי. כך, אימהות מילאו תפקיד חשוב בשמירה על המסורת דווקא בתוככי הבית, בחייהן האישיים, ומרכז הכובד של הדת היהודית עבר, בלית ברירה, אל הבית פנימה. עם הפיכתה של האדיקות הדתית למעלה "נשית" וביתית, חלה זילות בערכה.³⁹ מן השליש השני של המאה התשע עשרה, ובפרט בשנות הארבעים, כתבו רבנים ומתקני דת באופן תכוף יותר על מקומן של נשים בבית הכנסת ועל חובותיהן הדתיות.⁴⁰ גם בנושא זה הקדים סלומון את שאר מתקני הדת, כאשר עוד בעשור השני של המאה התשע עשרה עודד נשים ואימהות להגיע דרך קבע להיכל בהמבורג ולהביא עימן את ילדיהן. עוד לפני הקמת ההיכל בהמבורג כתב סלומון על אחריות האם לחינוך הדתי של ילדיה, אך בנימה שמרנית שתאמה את החלוקה המקובלת בין הדתיות הציבורית הגברית ובין הדתיות הביתית הנשית. ב־1816 התפרסם ספרו *Selima's Stunden der Weihe*, שהיה היצירה המודרנית הראשונה בגרמנית עבור נשים יהודיות שנגעה באדיקות דתית. את הספר כתבה לכאורה סלימה, נערה יהודייה ממשפחה מבוססת ואדוקה, שהוצגה כדגם למידות טובות, לדתיות ולמוסר. בהקדמה תיאר סלומון את המשפחה, שמילאה את תפקידה כראוי בחינוך ילדיה לחיים דתיים ושימשה עבורם דגם לחיקוי דרך החיים הדתיים שלה עצמה.⁴¹ ואולם גם על ספר זה, שמרני לכאורה, נמתחה ביקורת, שגרמה לסלומון להשהות את הוצאתו לאור. על פי דבריו בהקדמה לספר, הוא נאלץ להיאבק בביקורת שנשמעה מצד "האחים והאחיות", כלומר גברים ונשים יהודיים. היו שטענו שהספר "פונה רק ללב" ומתמקד ברגש הדתי יתר על המידה, בעוד שאחרים קבלו על כך שהספר שטחי מדי ואינו מעמיק דיו בנושא הנידון. בהמשך ציין סלומון ש"רבות מבנות ציון נמצאות איתכם באותה אשליה" שנשים אינן צריכות לטפח את הדתיות שלהן, כלומר שהיום גם נשים שהתנגדו לשינויים בדתיות שלהן, והביקורת על עצם כתיבה ופרסום של ספר על אדיקות דתית לנשים דווקא הגיעה מצד גברים ונשים

³⁹ לובנשטיין, "ראשיתה של ההשתלבות 1870–1780" (לעיל, הע' 22), עמ' 338–343; קפלן, מגדר, מעמד ומשפחה (לעיל, הע' 36), עמ' 131–139.

⁴⁰ Meyer, "Women in the Thought" (above, n. 2), pp. 143–146

⁴¹ Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture* (above, n. 37), pp. 49–50; Benjamin Baader, "Jewish Difference and the Feminine Spirit of Judaism in Mid-Nineteenth-Century Germany", Benjamin Baader et al (eds.), *Jewish Masculinities: German Jews, Gender, and History*, Bloomington 2012, pp. 51–53

גם יחד. מנגד, סלומון תיאר אימהות ובנות שהכירו בכך שגם הנאורות והדת צריכות להיות נחלתן, ולא רק נחלתם של אבות המשפחה, ועבורן הוא כתב את הספר.⁴² לפיכך, הספר על סלימה מקפל בתוכו מסרים שונים. מחד גיסא מסר שמרני באשר לתפקידה של האם לדאוג לחינוך הדתי של ילדיה בתוך המרחב הביתי, מאידך גיסא הביקורת שנמתחה על ניסיונו של סלומון לסייע לנשים לטפח אדיקות דתית מלמדת שבעשור השני של המאה נחשבה תפיסתו – שיש לייחד משמעות, חשיבות וטקסטים מיוחדים לאדיקותן של נשים יהודיות – חדשנית.

הבמה המרכזית שעל גבה ניסח סלומון את עמדתו שלפיה האחריות להביא את הילדים לבית הכנסת מוטלת דווקא על האימהות הייתה בדרשות שנשא בהיכל בהמבורג. בהמשך עמדה זו נוסחה מחדש והופצה בדרשות שנדפסו וראו אור בכתב, בסוגה המכונה "ספרות הדרוש". בדרשות שונות הפציר סלומון בקהל ההורים בכלל ובאימהות בפרט להביא את ילדיהם עימם לתפילה השבועית בהיכל, גם כשמדובר היה בילדים צעירים. כבר ב־1819, בשלב מוקדם למדי, אמר סלומון שהאחריות להרגיל את הילדים להתפלל מוטלת על כתפיה של האם: "את, שדואגת כה בעדינות לבניך ולבנותיך, אימא! הובילי אותם כבר מוקדם לביתו של האל".⁴³ לדידו של סלומון, הייתה זו אחריותה של האם דווקא להעניק חינוך דתי לילדיה דרך הביקור השבועי בבית הכנסת. כלומר, לא דתיות ביתית המתקיימת בתוך בית המשפחה, אלא דווקא דתיות ציבורית, המתקיימת באופן פומבי בתפילה במניין בבית הכנסת.

ב־1821 נשא סלומון בהמבורג סדרה של שלוש דרשות על "חיי משפחה" ופרסם אותן זמן קצר לאחר מכן בקובץ נפרד. באוטוביוגרפיה שלו ציין סלומון שהנושא של סדרת הדרשות הזו נבחר בעקבות בקשה שעלתה מחברי הקהילה, ו"במיוחד מהחלקים הנשיים שלה".⁴⁴ סלומון, אפוא, השתדל לעיתים להתחשב בבקשות הקהל בבחירת נושאי הדרשות, גם כאשר הבקשות הגיעו מנשים ונגעו בעיקר בהן. מן הקובץ "חיי משפחה" משתקפת התאולוגיה שגיבש סלומון על נשים, משפחה ודת, והקשר ביניהן. לצד קריאתו לנשים לדאוג לחינוך ילדיהן בהבאתם לבית הכנסת, כלומר במרחב הציבורי-קהילתי של חיי הדת, החזיק סלומון בתפיסה שמרנית יותר לגבי אותה "דתיות ביתית" של נשים יהודיות. סלומון התייחס לבית הפרטי של האדם כביתו של האל, שבו האהבה בין בני המשפחה היא זו שמעניקה השראה לדתיות אמיתית.⁴⁵

Gotthold Salomon, *Selima's Stunden der Weihe: eine moralisch-religiöse Schrift für Gebildete des weiblichen Geschlechts*, Leipzig 1816, pp. 5–7 ⁴²

Gotthold Salomon, "Moralische Betrachtung über den Herbst", *Predigten gehalten beim Israelitischen Gottesdienst in dem dazu gewidmeten Tempel zu Hamburg*, Dessau 1819, p. 28 ⁴³

Salomon, *Selbst-Biographie* (above, n. 14), p. 25 ⁴⁴

Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture* (above, n. 37), p. 54 ⁴⁵

בפתח סדרת הדרשות כתב סלומון כי "הדברים היפים ביותר נמצאים בתוך הבית [...] האדיקות והדת הן חלק בלתי נפרד מהמשפחה [...] אלוהים נמצא בתוך בתיכם!"⁴⁶ השאלה הנידונה בדרשה זו הייתה: "איזו צורה צריכים ללבוש חיי המשפחה שלנו?", ותשובתו של סלומון הייתה: "כל אחד מבתי המגורים שלנו צריך להיות בית אלוהים"⁴⁷. דרשה זו נסמכה במידה רבה על האתוס הבורגני של הבית והמשפחה ומטרתה, לפי סלומון, הייתה להסביר כיצד אפשר להפוך את בית המגורים של כל משפחה לביתו של האל: ראשית, בעצם קיומם של חיי המשפחה ואהבת בני המשפחה, מתקיימת גם עבודת האל. האל נמצא בכל מקום, והוא צריך להתהלך בקרב מאמיניו תמיד. גם הילדים צריכים לספוג את האמונה באל מרגע לידתם ודבר זה יכול להיעשות רק במרחב הביתי.⁴⁸ סלומון הדגיש, כי התפילות בשבת בטמפל "אינן מספקות את כל המזון הרוחני לנשמה", ולכן "אם בבית הוריתם לא התפללתם ולא ראיתם את אביכם ואימכם מתפללים" – לא תצליחו להפוך את בתיכם הפרטיים לבית אלוהים, משום ש"זה כבר הלך הרחק מחיקכם [...] מי שבייתו [הפרטי] אינו מקדש, המקדש [ההיכל] בשבילו אינו אלא בית אבן"⁴⁹. שוב ושוב חזר סלומון על המסר שהחינוך הדתי יציל רק בתנאי שהוא תחיל בבית ההורים, ושההורים עצמם יהיו מחויבים להנחלתו.

בהמשך הדרשה שאל סלומון: "איך נשמור על בתינו שימשיכו להיות בתי אלוהים?!", ותשובתו הייתה, שללא מעורבותן של הנשים, הרעיות והאימהות, לא תישמר יציבותו של הבית: "בונים (Bauherren) ומומחי בנייה (Bau-meister) אינם משפיעים, בנאיות (Bauherrinnen) ומומחיות בנייה (Bau-meisterinnen) ישפיעו! הבית הוא עולמכן, הנשים! לכן, צריכות הנשים בעצמן להיות אדוקות"⁵⁰. סלומון ציטט מהפסוקים החותמים את ספר משלי, "אשת חיל", וכתב שדמות האישה שעליה נכתב הטקסט הייתה אדוקה ויראת אלוהים. לדידו המסקנה העולה מ"אשת חיל" הייתה שאדיקות הבית כולו תלויה באישה. הבית, אם כן, הוא סביבת ההשפעה הראשונית ולכן גם החשובה ביותר, והאישה היא זו שמשפיעה יותר מכול על אופיו של הבית. בהמשך כתב סלומון ש"בביתה של אישה יראת אלוהים תמצאו [גם] אהבת אם גדולה! [...] רוחו של האב שונה מלבה האדוק של האם [...] הבית צריך להיות בית אלוהים, ולנשים יש הכוח לעשות זאת"⁵¹. שוב ושוב הדגיש סלומון את חשיבותו של הבית על פני כל מוסד אחר בחיים האנושיים: "אין שום מוסד, שבו רְוֹחַת האנושות יכולה להיות מוכנה טוב

Gotthold Salomon, *Das Familienleben: Drei Predigten gehalten im neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg*, Hamburg 1821, p. 5

שם, עמ' 8–9. ⁴⁶

שם, עמ' 12–13. ⁴⁷

שם, עמ' 16–18. ⁴⁸

שם, עמ' 29. ⁴⁹

שם, עמ' 46, 48–49. ⁵⁰

שם, עמ' 46, 48–49. ⁵¹

יותר, מבחיקים של חיי המשפחה. כאן בית הספר המתאים ביותר, שבו חיי הצעירים חייבים להתפתח. כאן צריכים הלב להתעדרן, הרוח להיבנות, האדם להיות פֶּשִיר (befähigt) לעמוד בפני כל עמדה שהוא ימלא בחברה ולשפר אותה".⁵²

לדבריו, כל האנשים המוערכים בחברה צמחו והתפתחו בבית הוריהם, מפני שבבית, על ידי ההורים, נבנית המרָאָה שבה רואים הילדים את השתקפותם. משכך, קשה לדעתו להפריז בחשיבותו של הבית. הבית הוא "מוסד חינוך", שבו הילדים "מתחנכים ומתעצבים בעבור המדינה, בעבור הארץ, בעבור העולם, בעבור השמיים".⁵³ בשונה משתי הדרשות הראשונות בסדרה, שבהן הבליט סלומון במיוחד את תפקידן החשוב של האימהות בחינוך הילדים, בדרשה זו הודגש גם תפקידו של האב בחינוך ובהוראת "החוקים האלוהיים" לילדים. סלומון פנה לאימהות ולאבות והפציר בהם לממש יחד את תפקידיהם ההוריים והחינוכיים, כדי להצליח בחינוך הילדים. "אין שלב מוקדם מדי להכיר לילדים את האל. כשאתם מטיילים בטבע ונהנים מיפי המראות, הצמחים והפרחים, קראו בשמו של אלוהים! כך תפקחנה עיני ילדיכם והם גם יכירו בפלא הבריאה".⁵⁴ סלומון הזכיר אומנם את אבות המשפחה, אך המסר המרכזי בסדרת דרשות זו הופנה כלפי האימהות והדגיש את תפקידן בחינוך הדתי של הילדים בתוך הבית וגם מחוצה לו.

לאורך סדרת הדרשות הזו ביטא סלומון עמדה שמרנית באשר למקומן של נשים ולתפקידן, שאדיקותן אינה באה לידי ביטוי אלא בבית, לצד ביטוי של ערכים ההולמים את המשפחה הבורגנית. עמדותיו לגבי תפקידן של נשים ואימהות הכילו מסר כפול; מצד אחד, קריאה חדשנית לנשים למלא את תפקידן בחינוך הדתי הפומבי של ילדיהן, כלומר הטלת האחריות דווקא על האימהות להביא את ילדיהן לבית הכנסת, להתפלל, לשיר ולהאזין לדרשה. מצד שני, עולה מן הדברים מסר שמרני יותר באשר למקומן של נשים בחיים הדתיים, שהתבטא בעיקר במרחב הביתי. אם כן, השקפתו של סלומון באשר לתפקידן של נשים בחיים הדתיים שימרה תפיסה פטריארכלית ובאותה נשימה קראה עליה תיגר; סלומון דרש את הכללת הנשים בפולחן הציבורי ובמסגרת הקהילתית וכך בכך הצביע על הבית כעל המרחב המשמעותי ביותר שבו אימהות מילאו את תפקידן המסורתי בהנחלת חינוך דתי לילדיהן.

בהקשר זה יש לציין שעוד בעשור הראשון של המאה התשע עשרה אנשי חינוך יהודים התבטאו באופן דומה, כפי שעולה למשל ממאמרים שהתפרסמו ב"שולמית". ב-1806 כתב דוד פרנקל (Fränkel, 1779–1865), עורך כתב העת, שיש להקים בית ספר לנערות כדי לטפח בהן את הרגש הדתי מגיל צעיר, כדי לחנכן להיות רעיות ונשים וכדי

52 שם, עמ' 52.

53 שם, עמ' 55.

54 שם, עמ' 59–60.

שנשים תצלחנה לשמר ולהעביר הלאה את הרגשות הדתיים בתוך הבית.⁵⁵ בדבריו של פרנקל אפשר לזהות היבטים שמרניים וגם בורגניים. תיאור אופייה של האישה האידיאלית התאים מאוד לערכים הבורגניים של התקופה – האישה צריכה להישאר בבית כרעיה, כאם וכעקרת בית, היא צריכה ללמוד רק כדי שתוכל להעביר הלאה לילדיה את הרגש הדתי ולא לשם הלימוד עצמו. סימונה לסיג גרסה, שבניית התרבות הבורגנית בחברה היהודית של המעמד הבינוני-הגבוה בגרמניה במאה התשע עשרה נעשתה דרך הגדרה של תפקידי הגברים והנשים והבניית הסביבה הציבורית כמרחב גברי, לעומת הסביבה הביתית שהייתה מרחב נשי.⁵⁶ בהתאם לרעיונות שרווחו במאה התשע עשרה באשר לתכונות הרגישות הגבוהה המאפיינת נשים ולתפקידן בחינוך הילדים בגיל הרך, נשים מילאו תפקיד מרכזי בתאולוגיה של סלומון ובעולמו הדרשני כחלק מבנייתה של אותה "דתיות בורגנית".⁵⁷

כתביו של סלומון חושפים אם כן שילוב של שמרנות וחידוש. מחד גיסא, סלומון רתם את הנשים לתפקיד האחראיות על החינוך הדתי של ילדיהן, לא רק במרחב הביתי אלא גם במרחב הציבורי – בבית הכנסת. אף למקום שבו נאמרו דבריו נודעה חשיבות – לא רק במאמר בעיתון, אלא בעל פה, על גבי דוכן הדרשן, במקום פומבי ובפני קהל. מאידך גיסא, סלומון הדגיש את תפקידיה של הרעיה והאם בטיפוח ה"דתיות הבורגנית" ובחינוך הילדים בתוככי הבית, ולכן נראה שהוא לא התריס ממש נגד חלוקת התפקידים המסורתית בין גברים ונשים, אלא הלך צעד אחד קדימה עם גישה שהייתה קיימת בימיו באשר לשינויים דקים במעמדן של נשים.

אחדות מדרשותיו של סלומון נישאו בהיכל בהמבורג בעת טקס הקונפירמציה לנערים ולנערות, והן מספקות חלון הצצה לאופיו של הטקס, למספר המשתתפים או המשתתפות בו ולחשיבות שניתנה לו בתוך הקהילה. מקורו של טקס הקונפירמציה בנצרות הפרוטסטנטית במחצית המאה השש עשרה, ומשמעותו הייתה מעבר לבני גיל העשור השני לחייהם, וקבלה מודעת של האמונה הנוצרית. ההכנה לטקס נעשתה בלימוד יסודות הדת בצורת קטכיזם, כלומר מעין בחינה בעל פה במתכונת של שינון תשובות לשאלות ידועות מראש. במחצית הראשונה של המאה השמונה עשרה התפשט

David Fränkel, "Ueber die religiöse Bildung der Frauenzimmer jüdischen Glaubens: (Fragment aus einer freundschaftlichen Correspondenz)", *Sulamith* 1, 6 (1806), pp. 473-488. ובעניין זה ראו גם את מאמרו של מיכאל הס: Michael Hess, "Darstellung der Töchterschule des jüdischen Philantropins in Frankfurt am Main", *Sulamith* 3 (1811), 1, pp. 177-194

Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum: kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004, pp. 326-335

שם, עמ' 326.

טקס הקונפירמציה ונעשה שכיח בקהילות הנוצריות במדינות גרמניה, ובעקבות נהוג זה התגברה חשיבותם של שיעורי הדת בבתי הספר, כהכנה לקראת הקונפירמציה. במהלך המאה התשע עשרה יותר ויותר קהילות יהודיות החלו גם הן לאמץ את הטקס, אך מנהג חדש זה עורר גם הסתייגות ורתיעה, בשל הרקע הנוצרי-הפרוטסטנטי הברור שלו. טקס הקונפירמציה היהודי הראשון היה כנראה בוולפנביטל (Wolfenbüttel) ב־1807, לאחר מכן בדסאו ב־1809, בווסטפליה בחסות הקונסטיטוריה המלכותית ב־1809, בזיזן (Seseen) ב־1810, בברלין ב־1815, בהמבורג ב־1818, בקניגסברג ב־1821 ובלנדסברג ב־1822. עד שנות השבעים של המאה הופיעו בגרמניה כשלושים וחמישה ספרי טקזים, ששימשו בבתי הספר מקראות לימוד בשיעורי הדת ונועדו בעיקר לשם הכנה לטקס הקונפירמציה. טקס הקונפירמציה לנערים ולנערות יהודים כלל לרוב שירה ותפילה בגרמנית, דרשה, בחינה פומבית על עיקרי הדת, ברכת המורה או הדרשן אל הנערים, ברכת כוהנים, תפילה ושירה לסיום. בתחילה השתתפו בטקס רק נערים, אך בתוך שנים ספורות נערכו גם טקסי קונפירמציה לנערות, כאשר גיל המשתתפים נע בין שתיים עשרה לחמש עשרה שנים.⁵⁸

בדרך כלל נערך הטקס בחג השבועות או בחג הפסח, ונכחו בו לעיתים גם נציגי השלטונות ואנשי דת נוצריים, שראו בחיוב את אימוץ טקס הקונפירמציה על ידי יהודים. בתחילה נערכו הטקסים בבתי הספר, וכעבור שנים ספורות הם הועתקו לבתי הכנסת. כך למשל, את הטקס הראשון בהמבורג, ב־1818, ניהל אדוארד קליי והוא נערך בבית הספר החופשי בעיר, אך מ־1822 הוא נערך באופן קבוע בהיכל תחת הובלתם של צמד הדרשנים קליי וסלומון. בדרשות שניתנו במהלך הטקס הודגשו על פי רוב היסודות המוסריים והאוניברסליים של הדת היהודית, בעוד שתוקף המצוות המעשיות קיבל מקום משני. במקרים רבים נראתה בבירור השפעתה של הנאורות על אופיו של הטקס, בשל הניסיון להציג את הדת באופן רציונלי. עיתונות התקופה דיווחה על "טקס קונפירמציה לנערות מן הדת היהודית", שהתקיים ב־12 בדצמבר 1819 בהובלת "ד"ר

⁵⁸ על טקסי הקונפירמציה בגרמניה בפרט ובמרכז אירופה ומערבה בכלל, ראו בין היתר: אליאב, החינוך היהודי בגרמניה (לעיל, הע' 21), עמ' 257–270; מאיר, בין מסורת לקדמה (לעיל, הע' 3), עמ' 56–60; Jacob Josef Petuchowski, 'Manuals and Catechisms of the Jewish Religion in the Early Period of Emancipation', *Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*, edited by Alexander Altmann, Harvard 1964, pp. 47–55; Klaus Herrmann, 'Jewish Confirmation Sermons in 19th-Century Germany', *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, edited by Alexander Deeg, Berlin 2008, pp. 94–101. למחקר עדכני על טקסי בר מצווה ובר מצווה, לרבות בימי האמציפציה, ראו: חזקי שהם, למה בר מצווה ובר מצווה?: חניכה מגדר וראווה בתרבויות יהודיות, רעננה תשפ"ג, עמ' 26–29, וכן פרק ג'.

סלומון בטמפל החדש", וכן על טקס שהתקיים זמן קצר לאחר מכן לנערים, גם הוא בטמפל, שהיה "מלא ביהודים ובנוצרים, עד שלא נותר מקום פנוי".⁵⁹ דרשותיו של סלומון בטקסי הקונפירמציה נדפסו בקובץ דרשות משנות העשרים, במיוחד אלה שניתנו בטקסים משנת 1822. אחת מהן, שניתנה בטקס שבו השתתפו שבע נערות, הורכבה בחלקה מהדרשה עצמה שנשא סלומון ובחלקה משאר חלקי הטקס, כמו מבחן הקטכיזם.⁶⁰ במרכזה של דרשה זו ניצב הפסוק "לֵב טָהוֹר פָּרָא לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נְכוֹן חִדָּשׁ בְּקִרְבִּי" (תהילים נא, יב), כתפילה לאל למען הנערות שעמדו במרכז הטקס. "האל העניק לב טהור לנערות ולמין הנשי", אמר סלומון, אבל עליהן ללמוד איך לחבר בין ה"לב הטהור ובין הרוח הנכון [...]. הנשים אינן צריכות לזנוח את הרוח. הן צריכות לחתור להבנה ברורה של החובות [הדתיות]".⁶¹ סלומון הזכיר את שיעורי הדת בבית הספר, שבהם לומדות הנערות על החיבור הנכון בין הלב לרוח, וציין ש"זה דבר גדול, חשוב וחדש". ומדוע, המשיך סלומון ושאל,

מדוע אנו זקוקים לחידוש זה, שלא היה לאימותינו? [...] בשלושה או ארבעה העשורים האחרונים היו שינויים רבים. בעבר, כמעט כל בית יהודי היה בית ירא אלוהים [...] אבל הבנות רצו ללמוד גם על האמונה ועל קיום המנהגים [...] הלב אולי היה טהור, אבל הרוח לא היה נכון! היום אסור לנו להזניח את הרוח. לנשמותיהם של הצעירים נשקפות סכנות רבות, כאשר הם אינם לומדים על האמונה ועל החובות שלהם, כאשר לא מלמדים אותם מוקדם מספיק להבחין בין הקליפה ובין הגרעין.⁶²

סלומון תיאר את המציאות המשתנה אל מול עיניו. אם לפני כמה עשורים שררה אדיקות וייראת האל במרבית הבתים היהודיים, היום, בשעה שנשא סלומון את הדרשה, כבר היה המצב שונה בתכלית. לשם כך חיוני היה לדעתו שנערים ונערות ילמדו באופן מעמיק על דתם, וטקס הקונפירמציה נועד לעודד אותם לבסס את אמונתם הדתית על לימוד. בטקס הקונפירמציה לנערות עמד סלומון על חשיבותו של החינוך הדתי לנערות דווקא, וטען שיש להשקיע בו לא פחות מבחינוך הדתי של הנערים. הדיו של טקס הקונפירמציה המשיכו להישמע בבית הכנסת כמה ימים לאחר שהטקס עצמו תם, שכן סלומון נהג להתייחס לטקס בדרשה שניתנה בשבת שלאחריו.⁶³ באחת מדרשות אלה שאל סלומון, איך נגרום לכל הקהילה להיות שותפה בחווייה הדתית

⁵⁹ "Gedanken", *Sulamith* 6, 1 (1820), pp. 69-72

⁶⁰ Gotthold Salomon, "Rein das Herz, Fest der Geist", *Predigten in dem neuen Israelitischen Tempel* (above, n. 16), pp. 122-140

⁶¹ שם, עמ' 123-124, 127-129.

⁶² שם, עמ' 130-134.

⁶³ Gotthold Salomon, "Was lernen Erwachsene bei der Religionsweihe der Jugend?", *ibid.*, p. 156

העמוקה שעברה על הנערים והנערות והוריהם בטקס הקונפירמציה. לתפיסתו, "לכל חגיגה דתית יש משמעות עמוקה יותר", שבאה לידי ביטוי במקרה זה בשני מובנים: "הילדים הופכים להיות המורים שלנו", כלומר הם יכולים ללמד את המבוגרים על אהבת האל ואהבת האדם, על הנשמה והאמונה. המובן השני הוא ש"יום החניכה [הקונפירמציה] הופך לתמונה של חיינו הדתיים והמוסריים".⁶⁴ טקסי הקונפירמציה של הנערים והנערות נשאו, לדעת סלומון, משמעות מיוחדת לחיי הקהילה כולה. הטקסים יכלו להשפיע על כל מתפללי ההיכל, ולא רק על הורים לנערים ולנערות שהשתתפו בהם. הפולחן המתוקן, כפי שהתקיים בהיכל בהמבורג, עירב לא רק נשים ואימהות, אלא גם נערות, שיוחד להן טקס קונפירמציה משל עצמן, ושלאחר מכן השפיע, לפי סלומון, על כל חברי הקהילה.

סגנון הדרשנות שפיתח סלומון התאפיין בהעברת המסר באופן מלהיב וניסה להיות מעורר, מרגש ומרתק. לדוגמה, לעיתים קרובות פנה סלומון לשומעיו: "אחי ואחיותי!", כדי להסב את תשומת ליבם למשפט חשוב או למסר העיקרי שהוא ביקש להעביר באותה הדרשה.⁶⁵ תוכן דרשותיו של סלומון היה מגוון, וכלל נושאים כגון חסכנות וצניעות, ערכי הבורגנות, ניצול זמן, הכרת הטוב, חיי המשפחה, האמונה הנכונה, פטריוטיזם גרמני ועוד. לצד זאת, ברבות מדרשותיו הקדיש תשומת לב מיוחדת לבעיות הדתיות המיוחדות לנשים דווקא, כגון בדרשות שנידונו לעיל. לא מפתיע, אם כן, שסלומון התחבב במיוחד על הנשים, שמצידן הרעיפו עליו אהדה מיוחדת.⁶⁶

אף ראשי אגודת ההיכל בהמבורג הכירו בחשיבות שילובן של נשים בפולחן. בשונה מבתי כנסת רבים בגרמניה שבהם הושיבו את הנשים באגף נפרד למבנה הראשי ושממנו הן התקשו בדרך כלל לשמוע את התפילה ולעקוב אחר המתרחש בעזרת הגברים, עזרת הנשים של ההיכל בהמבורג הייתה מלכתחילה חלק ממבנה בית הכנסת ואפשר היה לעקוב ממנה בקלות ובנוחות אחר התפילה. לפיכך, החשיבות שיוחסה למקומן של נשים בקהילה, להבנתן את התפילה ולהגעתן לבית הכנסת באופן תדיר הייתה קיימת מיום היווסדו של ההיכל בהמבורג.⁶⁷

מבט השוואתי על מקומן של נשים באורתודוקסיה הגרמנית המודרנית מלמד כי גם בקהילות שמרניות חלו שינויים במעמדן של נשים. למשל, טקס בת מצווה בבית הכנסת שנעשה שכיח או שירת מזמורים של גברים ונשים בסעודות השבת. ואולם, שינויים אלה רווחו בקרב קהילות שמרניות בעיקר במחצית השנייה של המאה התשע

שם, עמ' 160, 162.

65 ראו, בין היתר: Gotthold Salomon, "Die Zeit ist kurz, die Arbeit groß", in: *ibid.*, p. 46.

66 מאיר, בין מסורת לקדמה (לעיל, הע' 3), עמ' 73; Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois*.

Culture (above, n. 37), p. 54

67 Harold Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland: Geschichte einer Baugattung im 19.*

und 20. Jahrhundert, (1780-1933), Hamburg 1981, 1, pp. 153-154

עשרה. בשליש הראשון של המאה נשות ההיכל בהמבורג כבר שולבו בחיי הקהילה ובפולחן המתחדש, בשעה שבלתי אפשרי לדבר על שילוב דומה של נשים במרבית בתי הכנסת במרחב דובר הגרמנית בכלל, ובבתי הכנסת שזוהו עם המגמה השמרנית המסורתית בפרט.⁶⁸ השינויים במקומן של נשים בבית הכנסת התחיל אפוא בהיכלי התפילה, כלומר בבתי הכנסת המתוקנים, שלימים זוהו עם התנועה לתיקונים בדת. השינוי התבטא לא רק בשפת התפילה, שתורגמה לגרמנית, אלא במבנה בית הכנסת עצמו ובמיקומה של עזרת הנשים. גם הדרשה השבועית שפנתה לנשים ולגברים כאחד הביאה לכך שיותר ויותר נשים יהודיות הגיעו לבית הכנסת באופן קבוע.⁶⁹

תנ"ך בגרמנית לכול

ב-1837 השלים סלומון את יצירתו הגדולה והשאפתנית ביותר – תרגום תורה נביאים כתובים לגרמנית "במהדורה לבית הספר ולבית",⁷⁰ ובכך הוא היה ליהודי הראשון שהוציא תחת ידו תרגום מלא של המקרא בגרמנית. את מאמצו של סלומון לתרגום התנ"ך יש לבחון על רקע השינוי שחל במעמדו של המקרא לעומת מעמדו של התלמוד בעקבות פעילותם של משכילים בשלהי המאה השמונה עשרה, ובראשה תרגום התורה לגרמנית, "הביאור" של משה מנדלסון (1729–1786). "הביאור", שראה אור בין השנים 1780–1783, היה אחד ממיזמיו המרשימים ביותר של מנדלסון וחוג מקורביו. מנדלסון ביקש לשרש את דרך הלימוד המסורתית ב"חדר" שהתנהלה בידיש, וללמד את החיבור המקודש בגרמנית גבוהה, זאת בלי לפגום בעושרה האסתטי של הלשון המקראית. מנדלסון העניק לפרויקט התרגום חשיבות רבה ויעד לו מטרה משולבת עבור החברה היהודית: פתיחת צוהר אל התרבות האירופית ושמירה על גבולות החברה היהודית מפני נטישת הצעירים.⁷¹

עבור הגבר או האישה היהודיים הממוצעים שחיו במרכז אירופה במאות השלוש עשרה עד השמונה עשרה, לא היה המקרא בעברית מקור מרכזי ללימוד. אומנם חמישה

⁶⁸ ברויאר, עדה ודיוקנה (לעיל, הע' 11), עמ' 23–27, 44–48. שנות הארבעים שהיו עשור מכריע בהתהוותה של התנועה לתיקונים בדת בגרמניה, היו מכריעות גם מבחינת התגובה האורתודוקסית והתגבשותה כזרם דתי נפרד. ראו למשל: דוד אלינסון, "ה'דוגמה' בתגובות מסורתיות לרפורמה: הפרדיגמה של האורתודוקסיה הגרמנית", יוסף שלמון ואחרים (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 349–357.

⁶⁹ Michael A. Meyer, "How Awesome is this Place! The Reconceptualisation of the Synagogue in Nineteenth-Century Germany", *The Leo Baeck Institute Year Book* 41, 1 (1996), pp. 61-62

⁷⁰ Gotthold Salomon, *Torah, Nevi'im Ketuvim, oder: Deutsche Volks-und Schul-Bibel für Israeliten, Altona 1837*

⁷¹ שמואל פיינר, משה מנדלסון, ירושלים תשס"ה, עמ' 101–104.

חומשי תורה שמרו על מקומם בבית הכנסת, בריטואל הדתי וגם כמקור לערכים של חיי היום ושל מעגל החיים, אולם מרבית היהודים לא היו מסוגלים לקרוא בתנ"ך בעברית ולהבין את הטקסט באופן עצמאי. האדם היהודי הפשוט לא היה חלק מן החיים האינטלקטואליים, ואפילו רבים מן המורים לא היו משכילים דיים ולא היו בעלי ידיעות נרחבות במקרא. רק מעטים מהנערים היהודיים המשיכו ללמוד לאחר גיל בר מצווה, וגם אז הם השקיעו את זמנם בדרך כלל בלימוד התלמוד הבבלי, שכן הטקסטים התלמודיים עדיין זכו לחשיבות רבה יותר על פני הטקסט המקראי.⁷²

תרגום התנ"ך של סלומון היה חלק משורה ארוכה של תרגומים יהודיים לתנ"ך העברי בגרמנית, שראו אור החל בשליש האחרון של המאה השמונה עשרה ועד המאה העשרים. במהלך המאה התשע עשרה התפרסמו ארבעה תרגומים לגרמנית של התנ"ך שנעשו בידי יהודים, כאשר המפורסם שבהם היה תרגומו של יום טוב ליפמן צונץ (1794–1886) מ-1838. תרגום התנ"ך של סלומון הקדים את התרגום של צונץ בשנה אחת. אומנם סלומון הקדים את צונץ, אך בטווח הרחוק ניצח התרגום של צונץ, הן במידת הפופולריות שלו בקרב יהודי גרמניה והן בקרב חוקרי היסטוריה ומקרא. התרגום של צונץ מוכר ונחקר הרבה יותר, לעומת התרגום של סלומון שעדיין לא נחקר באופן שיטתי. אביגיל גילמן סבורה שהסיבה הראשונה להבדל במדד הפופולריות בין התרגומים של סלומון וצונץ הייתה דתית-פוליטית: סלומון היה מזוהה עם ההיכל בהמבורג ועם החידושים בפולחן, ולכן קבוצות רבות בחברה היהודית התייחסו כחשדנות לתרגום שהוציא תחת ידו.⁷³

קהל היעד של סלומון לתרגום התנ"ך שלו היה יהודים תושבי המרחב דובר הגרמנית שהיהדות המסורתית איבדה את טעמה אצלם, יהודים שפקדו את היכלי התפילה החדשים וכן תלמידי בתי ספר שלמדו על פי תוכניות לימוד מודרניות. סלומון ראה בתרגום התנ"ך לגרמנית על ידי יהודים חלק בלתי נפרד מתהליך חידוש הדת היהודית והפולחן. אך המניע העיקרי של סלומון במיזם השאפתני הזה היה מימוש חזונו שכל יהודי גרמניה, גברים ונשים, יוכלו לקרוא בתנ"ך באופן עצמאי ולא יהיו תלויים באחרים לשם הסבר או פירוש. "הרבה, הרבה שנים הלכתי עם הרעיון, של [תרגום] החיבור הקדוש לשפת אימם של הגרמנים היהודים ונתנתו להם אותו בידיים".⁷⁴

במלאכת התרגום שלו שאף סלומון לפשטות, נקיות ובהירות על מנת שכל יהודי דובר גרמנית יוכל לקרוא בו: "אנו חייבים שיהיה תנ"ך אחד, עבור הזקנים ועבור הצעירים, ושיהיה אפשר להשיגו במחיר נמוך [...] אני רוצה להוציא מהדורה אחת

Abigail Gillman, *A History of German Jewish Bible Translation*, Chicago 2017, pp. 1-10 ⁷²

שם, עמ' 128. ⁷³

Salomon, *Selbst-Biographie* (above, n. 14), p. 34 ⁷⁴

שתתאים לכולם".⁷⁵ סלומון הדגיש אומנם את הצורך בתנ"ך בגרמנית שיהיה קריא ומובן לכול, אך בהקשר זה הוא לא התייחס לנשים באופן נפרד. בשונה מסוגיית הפולחן, שעליה סלומון כתב במפורש שנשים צריכות להיות מעורבות בו, וקרא לשנות את מקומן בבית הכנסת על מנת שתהיינה חלק מן הקהילה, את תרגום התנ"ך הוא לא ייעד לנשים במיוחד ואף לא הזכיר אותן כקוראות פוטנציאליות שלו. החזון של סלומון לתנ"ך בגרמנית שתהיה "מהדורה אחת שתתאים לכולם", לא כלל באמת את "כולם", שכן הוא לא ייעד אותו באופן מוצהר לנשים. נדמה כי סלומון הבחין בין השתתפות של נשים בחיי הקהילה בתפילה, בהאזנה לדרשה, בשירה במקהלה או בהבאת הילדים לבית הכנסת, ובין קריאה ולימוד של טקסט קנוני. במקרה הראשון סלומון עודד באופן חלוצי את מעורבותן של נשים, ואילו במקרה השני הוא לא הזכיר אותן כלל ובכך שימר את העמדה הפטריארכלית השלטת, שלפיה לימוד כתבי הדת הקנוניים אינו עניין לנשים.

ועידות הרבנים בשנות הארבעים

שנות הארבעים של המאה התשע עשרה היו העשור המכריע בהתגבשותה של התנועה לתיקונים בדת ביהדות גרמניה כולה ובהתפשטותה.⁷⁶ במהלך עשור זה נתכנסו שלוש ועידות רבנים במטרה להסדיר את מהלך התיקונים בדת וליצור סמכות מרכזית שתכוון את פעילות התנועה. הוועידה הראשונה התכנסה בבראונשווייג ב-1844, השנייה בפרנקפורט שעל המיין ב-1845, והשלישית בברסלאו ב-1846. בכל ועידה השתתפו עשרות אחדות של רבנים, מרביתם צעירים ובעלי תואר דוקטור מאוניברסיטה גרמנית, נוסף לתפקיד רשמי שהחזיקו בו כרבנים או דרשנים של קהילות. ועידות הרבנים נידונו ונותחו במחקר ההיסטורי, ולפיכך מטרתי כאן אינה לדון באופן כללי בוועידות הרבנים ובמשמעותן ההיסטורית, אלא לזקק מתוך הפרוטוקולים שלהן את דבריו ואת עמדותיו של סלומון באשר לנשים ולדת.

בוועידת בראונשווייג נידונה שאלת "נישואי תערובת" (gemischten Ehen) בין יהודים לנוצרים. בדומה למרבית הרבנים שהשתתפו בוועידה, סלומון הסתייג מנישואים בין יהודים לנוצרים, אך בד בבד הוא סבר שיש לערוך כמה שינויים דחופים בדיני הנישואין היהודיים, כמו למשל במצוות חליצה. החליצה מתקיימת כאשר אדם נשוי הולך לעולמו ללא צאצאים, ומותר אחריו אלמנה וכן אח אחד או יותר. לפני שתוכל האלמנה להינשא לאחר, נדרש הליך חליצה בבית דין רבני. בטקס החליצה מביעים

Moses Rosenmann, "Briefe Gotthold Salomons an Isak Noa Mannheimer", *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 22 (1919), p. 94 ⁷⁵

Steven M. Lowenstein, "The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religious Reform Movement", *Revolution and Evolution: 1848 in German-Jewish History*, Werner Mosse et al (eds.), Tübingen 1981, p. 255 ⁷⁶

האלמנה והאח (הנקרא יבם) את אי רצונם להינשא זה לזו על פי החוק המקראי של "ייבום", ובחורים להמיר את הייבום בהליך החליצה. לאחר מכן רשאית האלמנה, המכונה כעת "חלוצה", להינשא לכל אדם, למעט כוהן.

לאחר ועידת בראונשווייג כתב סלומון על אירועי הוועידה מנקודת מבטו ועל ההדים שהיא עוררה בחברה היהודית. כשהזכיר את הדיון על נישואי יהודים-נוצרים תיאר סלומון סיפור על אדם שהכיר, תושב המבורג, שרצה לשאת אישה שצריכה הייתה לעבור טקס חליצה. התהליך נמשך זמן רב וכלל מכשולים רבים, ולאחר שהאישה עברה סוף סוף את טקס החליצה והייתה פנויה להינשא, התברר לחתנה המיועד שהיא אסורה להינשא לו מכיוון שלרוע מזלו הוא כוהן.⁷⁷ סלומון קבע באופן נחרץ שכלל הלכתי זה חייב להשתנות:

כעת שייכים חוקים אלה, שאותם מותר לנו לכנות עם הנביאים "חוקים לא טובים",⁷⁸ האין הם זקוקים לרפורמה? כן, גם חוקי הנישואין, שבעבר היו קשורים בכהונה [בבית המקדש] ושבימינו איבדו לגמרי את משמעותם, מותר להם, על ידי סינון רבנים, שלשם כך קיים, לשמר את היהדות [...] גם תקנות אלה [הקשורות בנישואין] חייבות לעבור ריזיה ראשונה ויסודית ולהיות כפופות לה.⁷⁹

סלומון טען שחוקי הנישואין בתוך החברה היהודית נדרשו לעבור "רוויזיה" מהותית, שבין היתר תאפשר לכהן לשאת אישה "חלוצה". סלומון נאה דרש ונאה קיים: ב-12 בנובמבר 1848 הוא ערך בהמבורג טקס נישואין בין כוהן, שהיה רופא במקצועו, ובין אלמנה שלא עברה הליך חליצה. בשנה שלאחר מכן הרחיב סלומון שינוי זה כדיני הנישואין, לכדי עריכת טקס נישואין בין כוהן לאישה גרושה: "באופן דומה לקחתי חלק בארבעה במרס 1849 בטקס נישואין בין כוהן ואישה שהתגרשה באופן רשמי מבעלה הראשון, למרות גינויים של רבנים היפראורתודוקסים ונטולי סובלנות למעשה שכזה".⁸⁰ נוהג חדש זה שהוביל סלומון בתוך קהילתו, שבו גבר כוהן נישא לאישה גרושה, בוודאי ערער את התפיסה השלטת שהתבססה על המסורת ההלכתית, ואין תמה שנוהג זה עורר עליו התנגדות מצד רבנים בעלי תפיסה שמרנית.

לדברי סלומון, חברי קהילה פנו אליו וביקשו ממנו לבחון את חוקי הנישואין הדתיים לעומק ולבצע את השינויים האפשריים, והם אלה שהובילו אותו להתעמק בחוקים הללו. סלומון ראה בכך ביטוי ל"רוח החירות נשבה גם לתוככי בתי האלוהים, לדת ולתקנות הדתיות, במיוחד כאשר הן מיושנות [ומגיעות לכדי] צורות מתות".

77 Gotthold Salomon, *Die Rabbiner-Versammlung und ihre Tendenz: eine Beleuchtung für ihre Freunde und Feinde*, Hamburg 1845, p. 47

78 על פי הפסוק (יחזקאל כ, כה): "וְגַם אֲנִי נִתְּתִי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחִיו בָּהֶם".

79 Salomon, *Die Rabbiner-Versammlung* (above, n. 77), p. 48

80 Salomon, *Selbst-Biographie* (above, n. 14), pp. 52-53

סלומון שיער שאם "רוח החירות" לא תצליח לשנות את ה"צורות המתות", כלומר שאם אנשי הדת ומנהיגי הקהילות לא ישכילו לשנות את המנהגים או המסורות ההלכתיות שאבד עליהם הכלח, בסופו של דבר יתדרדרו היהודים לכדי "עבודת אלילים". החשש הכבד ממצב עתידי זה הוא שהביא את סלומון להיענות לחברי קהילתו ולנהוג לפי ה"רוחות החופשיות", כל עוד "הן לא עומדות בניגוד לרוחה של היהדות".⁸¹ בהקשר זה יש לציין שלשינוי שערך סלומון בדיני הנישואין היהודיים נרשמה התייחסות גם בעיתונות התקופה. לאחר מהפכת 1848, שבמסגרתה נבחרו ארבעה עשר צירים יהודיים לאספה המכוננת של המבורג, ביניהם סלומון עצמו, נכתב בשבועון "עיתונה הכללי של היהדות" כי "קונפליקט החליצה שלנו שהתעורר לאחרונה [...] הסנאט [כבר] הבהיר, שמימוש הטקסים הללו הוא עניין של הפרט [...] כך הראה גם הד"ר סלומון, שערך לאחרונה טקס נישואין מבלי שנערך טקס חליצה".⁸²

המסקנה המתבקשת היא שאחדים מדיני הנישואין היהודיים היו בעיני סלומון כללים הלכתיים חסרי רלוונטיות לחיי היהודים בגרמניה של המאה התשע עשרה. סלומון שינה אותם הלכה למעשה בעקבות בקשות שהגיעו אליו מצד חברי קהילתו, גם אם לא התקבלה לגביהם החלטה רשמית בוועידת רבנים כלשהי. חברי קהילה הם אלה שלמעשה העניקו למנהיגם את הסמכות הציבורית והקהילתית לחולל שינויים בתחום דיני הנישואין, ששיפרו את מעמדן של נשים בתוך קשר הנישואין הדתי. הרטוריקה של סלומון בסוגיה זו מלמדת על התגברות ביטחונו העצמי כמנהיג קהילה, והמונחים שבהם השתמש מראים שהוא היה נכון לומר אמירות יותר חריפות ועקרוניות בעד תיקוני דת מסוימים, וגם נגד מי שהתנגדו להם.

סיכום

כתיבתו של סלומון על נשים, על מעמדן בדת היהודית ועל מקומן בבית הכנסת ובחיי הקהילה היא דוגמה בעלת ערך רב לחקר ההיסטוריה הדתית והמגדרית. בשונה מהעמדה הרווחת במחקר ההיסטורי, אשר לפיה רק מן השליש השני של המאה התשע עשרה החלו רבנים רפורמים לדון בשאלת נשים ומעמדן ביהדות, העיון בחיבוריו של סלומון מלמד שהוא הקדים את עמיתיו הצעירים ממנו. חלק מהצעותיו של גייגר כפי שנוסחו במאמרו הידוע מ-1837 כבר יושמו שנים קודם לכן בהיכל בהמבורג תחת הנהגתו של סלומון.

כיצד יש להעריך את הכללתן של נשים בהיכל בהמבורג בהתבסס על כתביו של סלומון? האם יש לראות בהיכל מוסד שחולל מהפכה במקומן של נשים בדת היהודית?

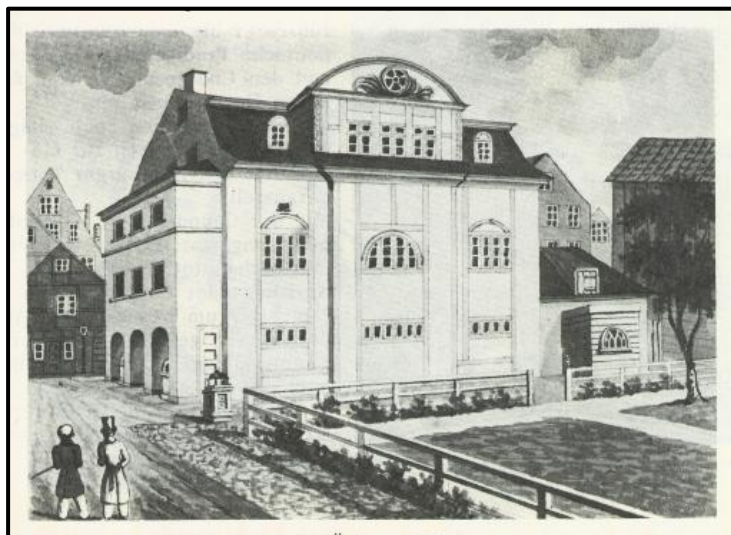
⁸¹ שם, עמ' 52.

⁸² "Zeitungsnachrichten. Deutschland. Hamburg", *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 12, 53 (1848), p. 758-759

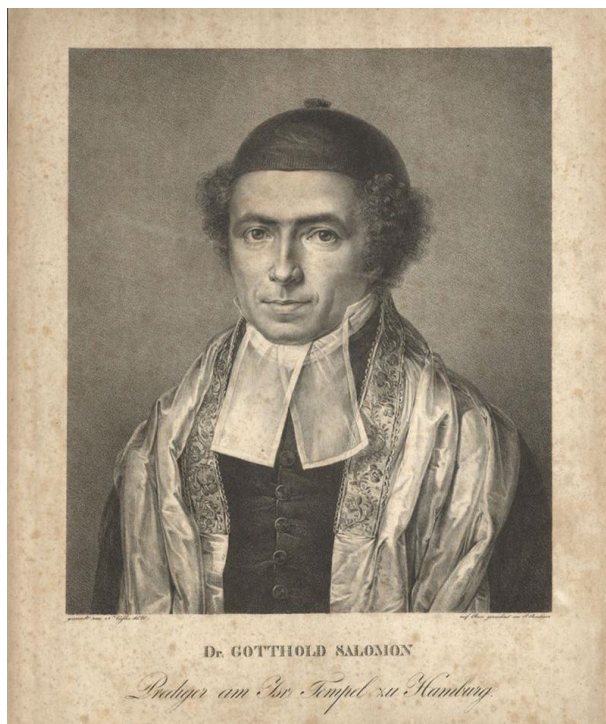
האם נערכו שינויים מינוריים שלא הובילו לשינויים נרחבים? שמא ההיכל דווקא תרם לשימור מעמדן הנחות של נשים יהודיות בדת? מצד אחד, הדיון לעיל חושף פן חדשני שאפיין את יחסו של סלומון לנשים. הוא ביטא בדבריו את הצורך בהשתלבותן של נשים במרחב הציבורי בתחום החינוך, הדת והקהילה, והטיל על כתפי הנשים להביא את ילדיהן לבית הכנסת ולדאוג לחינוכם הדתי לא רק בתוך הבית פנימה אלא גם במרחב הציבורי-הקהילתי. בהקשר של דיני הנישואין היהודיים ביטא סלומון עמדה מהפכנית ואף מימש אותה במציאות כאשר חיתן זוגות שאסורים היו להינשא על פי המסורת ההלכתית, כגון כוהן ואישה "חלוצה" או כוהן ואישה גרושה. מצד שני, מדבריו של סלומון עולה גם מגמה שמרנית, שהתבטאה באימוץ בלתי מסויג של נורמות בורגניות והדגש שניתן לתפקידן של הנשים בבית ובמשפחה. ברם, באותה עת היה בכך חידוש משמעותי שפתח צוהר להתפתחויות נוספות בהמשך. בקהילת ההיכל בהמבורג נוצר שילוב בין שמרנות ובין חידוש, שילוב שאפיין במידה רבה את החברה היהודית המודרנית, ובתוכה גם את מקומן ופעילותן של נשים יהודיות.

סלומון ביסס את מעמדו כדרשן וכמנהיג קהילה במעוז הרפורמה הדתית של ההיכל בהמבורג בראשיתה של מגמה חדשנית זו, ותפקד כסוכן של תרבות חדשה, כתאולוג, כדרשן וכמתווך בין־דורי בתקופת המעבר שבין תנועת ההשכלה היהודית ובין התגבשות הרפורמה הדתית לכדי זרם מובחן ביהדות המודרנית. עוד בעשור הראשון של המאה התשע עשרה, בשלב מוקדם למדי, סלומון הוטרד משאלת מקומן של נשים בדת וניסה להציע דרכי פעולה שונות כדי להיטיב את מעמדן של נשים בדת היהודית. בכתביו הרבים ובהם מאמרים בעיתונות וספרות הדרוש שהתפרסמו החל בעשור הראשון של המאה התשע עשרה, היה מקומן של נשים בבית הכנסת ובחיי הקהילה לאחד מן הנושאים המרכזיים שהעסיקו את הדרשן מהמבורג. המסקנה המתבקשת היא שההסבר לפופולריות שממנה נהנה סלומון כדרשן הטמפל טמון, בין היתר, בעמדותיו כלפי נשים ומקומן בחיי הקהילה והדת, שהיו בזמנו חלוציות ומקוריות. כמחולל התנועה לתיקונים בדת היה סלומון זה שהניח את אבני היסוד שעל גביהן התגבשה האידאולוגיה של התנועה מאוחר יותר, ובתוך כך שאלת מעמדן של נשים יהודיות בחיים הדתיים הייתה לסוגיית מפתח.

נעמה יגרפלוס
אוניברסיטת בר אילן
naama.jager@biu.ac.il



Der Israelitische Tempel in Hamburg, 1818-1844



הקול קול הימין והידיים ידי השמאל: פעילותו של הרב מאיר כהנא בארצות הברית ובישראל

שאול מגיד

שנות הפעילות של הרב מאיר כהנא בארה"ב היו קצרות בהרבה מפעילותו המאוחרת יותר בישראל, אבל גם מוצלחות בהרבה. באותן השנים הוא חיקה את קריאת התיגר של השמאל הרדיקלי נגד הליברליזם הבורגני והטמיע את שיטות המאבק של השמאל החדש לתוך תפיסת העולם האולטרה-לאומנית שלו. רבים מהמסרים שלו, אומנם בגרסה מרוככת, מעצבים עד היום את תפיסת הזרם המרכזי של יהדות ארה"ב. רוב שומעיו של הרב מאיר כהנא בעשורים האחרונים יודעים לומר שהוא היה המנהיג המיליטנטי של תנועת "כך", שנפסלה מלהתמודד לכנסת על פי תיקון לחוק יסוד הכנסת שנוסח ב-1985, במיוחד כנגדה. אכן, כהנא הגיע לארץ בשנת 1971 וקידם אג'נדה פוליטית ואידאולוגית שבמרכזה חוקים גזעניים שמטרתם ליצור אפליה מפורשת בין יהודים ובין לא-יהודים בכלל, ובין יהודים וערבים בפרט.¹ אולם רבים בישראל אינם יודעים שטרם בואו לארץ פעל כהנא בארה"ב במשך תקופה קצרה יחסית, אבל רבת השפעה. לאמיתו של דבר, כפי שאטען בהמשך, ייתכן שבאמריקה היו הצלחתו והשפעתו גדולים יותר מאשר בישראל. דפוס החשיבה שלו היה אמריקאי במובהק, ודומה שזה היה אחד החסמים להצלחתו בארץ. באופן מפתיע, שורשיה האידאולוגיים של משנת כהנא אינם כרוכים בציונות, שעליה לא הרבה לכתוב בשנות השישים, אלא במאבק בליברליזם האמריקאי, שבו הוא

¹ ראו למשל: "אסור ליהודים ויהודיות אזרחי המדינה לקיים יחסי אישות מלאים או חלקיים מכל סוג שהוא עם לא-יהודים, וזאת גם שלא במסגרת נישואין", בכתובת המרשתת: https://knesset.gov.il/tql/knesset_new/knesset11/HTML_27_03_2012_05-59-19-PM/19841225@19841225001@001.html

זיהה איום על הקיום היהודי בתפוצות ובישראל. שלוש בעיות עמדו בראש סדר היום שלו בתקופתו באמריקה: אנטישמיות, קומוניזם והתבוללות. נושאים אלה תפסו מקום מרכזי בהוויה היהודית האמריקאית הכללית לאחר מלחמת העולם השנייה. בכל אחת מהסוגיות האלה ביקורתו של כהנא נובעת מהתנגדותו לליברליזם. במונח "ליברליזם" אינני מתכוון להגדרה המקורית המקובלת – אידאולוגיה פוליטית הדוגלת ב"חירויות הפרט ובאשרו האישי" (בניגוד לרפובליקניזם, שהדגיש את "הטוב המשותף" ואת "התחום הציבורי"). ארצות הברית של אמריקה נוסדה על עקרונות ליברליים קלאסיים אלה וכהנא לא היה מעז לחלוק עליהם. אולם כהנא הצטרף לביקורת הרדיקלית על שיטות העבודה של הליברליזם האמריקני בשנות השישים, שביכר שינויים אבולוציוניים הדרגתיים על פני מהפכה.

כאמור, אף שלציונות היה חלק בפעילותו המוקדמת של כהנא, חשיבותה הייתה משנית בהשוואה לשלוש הסוגיות האחרות. רב המכר שפרסם ב-1971, "לעולם לא עוד!", שאיתו פרץ אל תודעת הציבור, מייחד פרק אחד בלבד לציונות. רק באמצע שנות השבעים התייחס כהנא מאמריקה, וקרא לעלייה המונית לישראל כפתרון לשברו של החלום היהודי-אמריקאי, החלום שהיה מרכזי כל כך בראשית פעילותו. לימים הגיע למסקנה שגם ישראל נכשלה, בדיוק משום שספגה מנה גדושה כל כך של ליברליזם אמריקאי.

האסטרטגיה של כהנא

בשנים 1965–1974 התמודדה הקהילה היהודית הליברלית באמריקה עם אתגרים בחזיתות רבות. המתח בין הליברליזם (השמאל הישן) והרדיקליזם (השמאל החדש) אפיין את שנות השישים, בייחוד את המחצית השנייה שלהן. לקראת סוף אותו עשור, עם הסלמת המלחמה בווייטנאם והמחאה נגדה, זכה הרדיקליזם לפופולריות רבה. במאי 1970 הגיעה המחאה לשיאה כשחיילי המשמר הלאומי ירו 67 כדורים אל מפגינים לא חמושים באוניברסיטת קנט סטייט, הרגו ארבעה ופצעו תשעה אחרים. נדמה היה שארה"ב מצויה בצניחה חופשית אל התהום. בפניה זעירה של העולם היהודי החלו צעירים יהודים לגלות מחדש את שורשיהם היהודיים תוך פעילות בארגונים שונים, כמו התנועה למען יהודי ברית המועצות, ובתחושה של התחדשות דתית רדיקלית. כך, "בית אהבה ותפילה" נוסד בסן פרנסיסקו ב-1967, "חבורת שלום" נוסדה בסומרוויל, מסצ'וסטס ב-1968, והמניין הפרוגרסיבי "פברנגן" החל לפעול בווינגטון בשנת 1971. לתחייה רדיקלית זו בצד הפרוגרסיבי של המפה הייתה גם תמונת מראה ימנית, בדמות צמיחתה של "הליגה להגנה יהודית", שהקים כהנא ב-1968.

כפי שאראה בהמשך, כהנא דגל בתפיסה רדיקלית שדמתה לזו של הצעירים הרדיקליים משמאל. כמוהם גם הוא התנגד לשינויים הדרגתיים משום שלא האמין

שאפשר לתקן את השיטה הליברלית באופן שתוכל להגן על יהודים. לשיטתו, כדי להמשיך ולהתקיים על היהודים היה להתנתק מדפוס החשיבה הליברלי, אף שהוא זה שהעצים את מעמדם באמריקה. הוא סבר כי הליברליזם מאיים על היהודים לא ברדיפות, אלא בשני תרחישים אחרים: האחד, התעוררות מיעוטים כגון השחורים למחות נגד אפלייתם, מחאה שעתידה להביא בהכרח לאנטישמיות; השנייה, הליברליזם הקל על יהודים להיטמע בחברה האמריקאית במחיר מחיקת יהדותם. בלא זיכרון מוחשי וקרוב של השואה יתפתו היהודים להאמין שאמריקה תקבל אותם בסופו של דבר.

כהנא העניק לקהילה היהודית שלושה רעיונות, שהפכו מאוחר יותר לחלק מן הזרם המרכזי של הקהילה. ראשית, מתן תהודה לרעיון שהאנטישמיות חלחלה לתוך הציבור האמריקאי; שנית, ההבנה כי הדת היא מקור לגאווה; שלישית, בחינה מחודשת (לפחות אצל חלקים בקהילה היהודית) של הקשר ההדוק בין הליברליזם והיהודים, שהתקיים מתחילת המאה העשרים. אין כוונתי לומר שכהנא השפיע במישרין על הזרם המרכזי ביהדות אמריקה בכל הסוגיות הללו, אם כי אני סבור שהשפעותיו היו עמוקות יותר ממה שסבורים בדרך כלל. אפשר לומר, שהשפעתו הממשית נבעה מהעובדה שהוא הכיר לעומק את החברה ואת התרבות האמריקאיות, וממה שהגדיר כאותן שלוש סכנות עיקריות שמשקפו ליהודי אמריקה.

כהנא והרדיקליזם היהודי

"אני רוצה רדיקל יהודי, אבל אני רוצה שלייהודי יהיה דבר-מה להרגיש רדיקלי כלפיו", אמר כהנא בריאיון בטלוויזיה. למילה "רדיקלי" היסטוריה סבוכה. למן שנות העשרים של המאה העשרים ועד תחילת שנות השבעים הייתה למילה משמעות שלילית בדרך כלל. עם זאת, לפעמים היא נחשבה כינוי של כבוד, כמו שמוכיחים יהודים רבים באמריקה שנשארו אותו בכבוד, כגון אמה גולדמן (שנות העשרים והשלושים) ואבי הופמן (שנות השישים). הציונות עצמה נחשבה אידאולוגיה "רדיקלית" בקרב כמה מאושיותיה הספרותיות, כגון ברדיצ'בסקי וברנר. המושג "רדיקלי" משמעו תכופות "רדיקליזם פוליטי", כלומר כזה המחולל שינוי מהפכני במציאות הפוליטית של ציבור או של מדינה. אולם באמריקה "רדיקליזם יהודי" התפרש כסירוב לוותר על הזהות היהודית לטובת היבלעות בחברה ובתרבות האמריקאיות, תוך הפגנה פומבית של גאווה יהודית והזדהות אתנית, תרבותית ודתית עם היהודים והיהדות. כהנא השתמש בסוג הרדיקליזם שלו כדי להתמודד עם תחושת הזיוף והדלות של הזהות היהודית:

יש ניכור עצום בין צעירים יהודים ליהדותם. אין הדבר נובע, כפי שסבורים רוב ההורים היהודים, מכך שהילדים אינם רוצים להיות יהודים [...] הילדים היו רוצים מאוד להיות

יהודים אילו מצאו שורשים יהודים ראויים. אבל הזהות היהודית שעליה גדלו היא זיוף, תרמית וצביעות.²

כהנא היה "רדיקל יהודי" במובן זה שהוא ביקר באופן שיטתי את החברה האמריקאית הליברלית ואת יחסה ליהודים, ובו בזמן גם את היהדות האמריקאית הליברלית המבקשת לרצות את הממסד האמריקאי. הביקורת הרדיקלית שלו על הליברליזם התמקדה לא רק באידאולוגיה הפוליטית הליברלית, אלא גם בתוכנית היהודית-האמריקאית ל"אמריקניזציה" של היהודים, שלדעתו שללה מהם כל רגש חיובי או גאווה כלפי יהדותם. כהנא התנגד באופן עמוק להנחה שלהיות יהודי באמריקה משמע להיות ליברלי.

הליברליזם איים על הקהילה היהודית לא רק במישור האישי, אלא גם משום ששימש תחליף למסורת, לזהות הקולקטיבית ולנאמנות לעם היהודי, ואיים על קיומם הרוחני של היהודים:

אם מחר בבוקר יושמד האגרוף האנטישמי בנס כלשהו, עדיין יהיו יהודי המדינה הזאת מאוימים בהשמדה על ידי התבוללות, נישואי תערובת, ניכור מרקעם ומורשתם [...] "הליגה להגנה יהודית" באה לעולם כדי להגן על היהודים באופן פיזי. היא גם קמה כדי להתערב בין היהודים ולהחזיר בהם גאווה יהודית, להגן על יהודים פשוט מפני היעלמות הדרגתית.³

לטענתו של כהנא, על היהודי האמריקאי להפוך ל"יהודי חדש", מי שיגן על עצמו באגרופיו, וכאמריקאי וכיהודי לא יחשוש להפגין את יהדותו בגלוי ובדרך רדיקלית. להבנתו, המיליטנטיות הרדיקלית שקידם נועדה לשרת את יסודות החלום האמריקאי המשותף, שמאז ומתמיד היה בו יסוד רדיקלי. כפי שציין ההיסטוריון היהודי בן הלפרן, שכתב על רדיקליזם בכלל ועל רדיקליזם אצל מיעוטים בפרט: "המיליטנטיות הרדיקלית בקרב המיעוטים המשולהבים הייתה, בסופו של דבר, מותאמת לדרך האמריקאית באופן עמוק".⁴

כהנא והמרקסיזם

כהנא התריס נגד הקטגוריות המקובלות, וזו אחת הסיבות לכך שרבים לא ידעו כיצד להתמודד עם דמותו. כך, למשל, כהנא התנגד באופן עיקש למרקסיזם, אולם באופן

Mel Ziegler, "The Jewish Defense League and Its Invisible Constituency," *New York Magazine*, April 19, 1971, p. 35

Walter Goodman, "Rabbi Kahane Says: 'I'd Love to See the J.D.L. Fold Up. But-,'" *The New York Times*, November 21, 1971

Ben Halpern, *Blacks and Jews: The Classic American Minorities*, New York 1971, p. 96

אירוני למשנתו יש דווקא נטיות מבניות "מרקסיסטיות". כהנא הואשם בפשיזם, אולם אל לנו להתעלם מגישתו המרקסיסטית, או לכל הפחות המעמדית, באשר לזהות תומכיו ושותפיו לדרך.

כך, לעיתים קרובות ראה כהנא בעימותים החברתיים שבהם עסק סכסוכים מעמדיים, ועימת את אוהדיו, בני מהגרים משולי החברה, עם הממסד האמריקאי הבורגני. תכופות הוא לגלג על זהותם החומרנית של יהודים מתבוללים משכונות היוקרה בפרברי ניו יורק. בתשובה לביקורת מצד אישים וארגונים ליברליים בקהילה, אמר כהנא: "כיצד יכול עשיר יהודי, או לא יהודי, לבקר ארגון של יהודים מהמעמד הנמוך או הבינוני החיים יומיום בחרדה? יהודי הממסד מזועזעים מאיתנו, אבל יש לנו תמיכה מפשוטי העם, מחוץ למרכזי הכוח הפוליטיים".⁵ גם בישראל נקט כהנא ברוח זו וטען כי הוא מדבר בשמם של בני עדות המזרח המרוששים, שנחקקו לשוליים על ידי המעמד השליט האשכנזי. כמעט בכל פעם הוא השתעשע באותן קטגוריות מרקסיסטיות ששימשו את יריביו מהשמאל החדש.

אכן, כשב-1968 הקים כהנא את "הליגה להגנה יהודית", תחילה נקבצו אליו צעירים מהמעמד הבינוני-הנמוך מברוקלין, קווינס וברונקס. רבים מהם היו צאצאים של שורדי שואה שהתגוררו בשכונות מצוקה וסבלו תכופות מאנטישמיות מוסווית או גלויה. אלה לא היו תלמידי אוניברסיטאות העילית ולא היהודים האמידים ממנהטן. במאמר מ-1970 כתב כהנא:

לא אכפת לנו מה יהודים אחרים חושבים עלינו. אנו רוצים למשוך את תשומת הלב של הלא-יהודים. גם לא אכפת לנו באילו כינויים אנשים מכנים אותנו [...] יואילו נא הם לעזוב את בתיהם הנוחים בסקרסדייל, ויבואו לגור באותם אזורים בברוקלין שאנחנו מפטרלים בהם, ואז יאמרו לנו מה הם חושבים.⁶

אין ספק ש"הליגה" גייסה את קהל אוהדיה ממעמד חברתי שונה מזה של השמאל היהודי. רבים מההורים של יהודי השמאל החדש היו מתבוללים, ורבים מהם איבדו כל קשר עם יהדותם. לעומתם הוריהם של רבים מצעירי "הליגה להגנה יהודית", מקצתם שורדי שואה, לא ביקשו אלא לחיות את חייהם מובדלים ומרוחקים מסכנת ההתבוללות, ומחשיפה יתרה לעולם קרוע בסכסוכים גזעיים ובמאבקים אתניים. מאורעות השואה היו עדיין זיכרון חי בליבם של רבים מההורים, ואלו גרמו להם לעיתים קרובות להגיב באופן כנוע. אבל ילדיהם היו אמריקאים יותר בהווייתם, וסבלות הוריהם הקצינו את עמדותיהם.

5 Michael T. Kaufman, "Jewish Activists See Ranks Growing," *The New York Times*, May 25, 1970

6 "The JDL: Heroes or Hooligans?," *The Jerusalem Post*, March 4, 1970; The American Jewish Historical Society archives, JDL collection, Box 49, folder 6

השואה, היהודי החדש ופליטי השמאל החדש

באוגוסט 1970 כתב כהנא: "יש אפילו שעברו את הגיהנום הנאצי ומסרבים לחשוב. הם עייפו מלסבול. הם מסרבים להאמין שזה יכול לקרות שוב".⁷ שורדי שואה אלה לא היו הקהל שלו. הם שימשו אמצעי רטורי למשוך את קהלו. בדרך גרוטסקית משהו השתמש כהנא בשורדי השואה כדגם הפוך ל"יהודי החדש" שאליו שאף. שארית הפלטה שימשה תזכורת לכישלון יהודי; היא סימלה את החולשה היהודית שצריכה לעבור מן העולם. למעשה, כהנא לא חידש מאומה בנושא זה. הרבה לפניו ניסח בן-גוריון הערות ברוח דומה, כשביקר במחנות העקורים לאחר המלחמה.⁸ שימוש בשואה כעדות לכישלון היהודי חוזר אצל כהנא לאורך תקופה זו בקריירה שלו, תוך שהוא מזהיר את קוראיו כי הפורענות עתידה להתרחש שוב, אולם הפעם שומה על היהודים להתנגד ולעמוד על נפשם. יוסי קליין הלוי מעיד על תחילת היכרותו עם כהנא:

כהנא הבטיח ליישב את הסתירות בין חיי הפנימיים בתור דור שני (לשורדי שואה) והחיים הממשיים שלי כאמריקאי. כהנא אמר לנו, צעירים יהודיים אמריקאיים, שחיינו הנוחים אינם אלא מצב לא נורמלי: זמן ביניים חסר משמעות בין תקופות של רדיפות.⁹

תוכניתו הרדיקלית של כהנא כוונה ליצור מה שכינה "יהודי חדש". כמי שקשור בכל ישותו למסורת, כהנא הרבה לטעון כי אותו "יהודי חדש" אינו אלא היהודי המקורי, כלומר בן דמותו של בר כוכבא – מורד מיליטנטי, ממנהיגי "המרד הגדול" נגד הרומאים בשנת 132 לספירה.¹⁰ הוא לא ביקש אלא "להחזיר עטרה ליושנה", להשיב את האון ליהודי הגלות.

אולם באופן מעט מבלבל, "היהודי הישן" שאותו ביקש כהנא להחליף לא היה היהודי המסורתי ממזרח אירופה אלא היהודי הליברלי של ה"שמאל הישן", ששלט בממסד היהודי ודבק בהשקפה שהדרך הנכונה ליהודי בתקופה הסוערת היא לטשטש את זהותו כדי לא לעורר מהומות. לעיתים קרובות סיפר כהנא את הבדיחה על שני יהודים שאנטישמים עומדים להוציאם להורג בירייה. כשכיסו את עיניהם, קרא אחד מהם: "הכיסוי הדוק מדי!", וחברו לחש לו בבהלה: "שקט, אל תעשה צרות...". מטעם זה חיבב כהנא את הכינוי "פנתר יהודי": אם האדם הלבן ירא את הפנתרים, אין ספק שהאנטישמי ירתע מפנתרים יהודיים. יתר על כן, הפנתרים היהודיים ישיבו לפנתרים השחורים באותו המטבע, בסגנון שהם מבינים. בריאיון שנערך עם כהנא ב"פלייבוי" ב-

⁷ "Superjew", *Esquire Magazine*, August 1970

⁸ See Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, New York 2000

⁹ Yossi Klein Halevi, *Memoirs of a Jewish Extremist: An American Story*, Toronto 1995, pp. 136-137

¹⁰ See Meir Kahane, *Listen World / Listen Jew*, Jerusalem and New York 1978, p. 195

1972 אמר כהנא: "אנו מרוצים כשאנשים קוראים לנו פנתרים, משום שאנו יודעים שפנתר אינו מתעסק עם פנתר".¹¹ הפנתרים השחורים, הידועים גם כמפלגת הפנתר השחור (BPP), נוסדו באוקלנד, קליפורניה ב-1966. הם היו חלק מהתנועה השחורה הלאומית שנוסדה כמפלגה פוליטית ויחידה פרה-מיליטריסטית שמטרתה הגנה על אזרחים שחורים מפני אלימות משטרתית. סניפים של הארגון נפתחו בערים מרכזיות שונות ברחבי ארצות הברית. נוסף על ההגנה שסיפקו, הפנתרים השחורים דגלו בחיזוק זהות וגאווה שחורה. כהנא היה מודע היטב לקיומם של הפנתרים השחורים והוא ביסס את הליגה להגנה יהודית על המודל של ארגון זה.

אכן, כהנא ליקט סביבו לא רק את צאצאיהם האורתודוקסים של שורדי השואה, אלא גם כמה פליטי "שמאל חדש", שב-1967 חשו כי התנועה זנחה אותם בעקבות הביקורת על "הציונות הקולוניאליסטית" של ישראל. כמה מהצעירים האלה הפכו ל"רדיקלים יהודים" והלכו שבי אחרי קריאתו של כהנא לפעול נגד אמריקה הליברלית והכנועה. באופן מעניין השתלבו כאן יחד שני סוגי כניעות: הכניעות של שורדי השואה, שרצו לחיות את חייהם בשלווה, והכניעות של היהודים הליברלים, שהשלימו עם השינוי ביחסה של אמריקה הליברלית כלפיהם. כך נפגשו ב"ליגה" של כהנא הצאצאים הזועמים של שורדי השואה עם פליטי השמאל החדש. כהנא ביקש לברוא מחדש את היהודי הגלותי בצלמם של היהודי המיליטנטי הקדום והיהודי הלאומי הציוני שירש אותו וניהל מאבק אלים נגד המנדט הבריטי. דמות היהודי החדש אמורה הייתה להתמודד עם המיזוג של גלות וליברליזם והמגמה הליברלית של ההתבוללות, שהעידו על דמותו של היהודי כנשי וכחלש, וכמי שאינו מסוגל להתמודד עם האתגרים שהציבה בפניו העיר הקוסמופוליטית.

כהנא והאנטישמיות

סכנה נוספת שנושא הליברליזם בכנפיו, לפי כהנא, היא האנטישמיות, שאותה הוא ראה כתופעה נפוצה למדי. כהנא סבר כי הליברליזם מסוכן משום שלא הכיר בכך ומשום שהוא חושף את היהודי למתקפה אנטישמית. משמעה של כותרת ספרו "לעולם לא עוד!" (*Never Again!*) היא כי יהודים לא יסכימו עוד להיות נתונים בסכנה אלא ישיבו מלחמה שיערה. אומנם כהנא לא השווה את האנטישמיות באמריקה למשטר הנאצי, אבל הוא הדגיש כי הלקח שצריכים היהודים ללמוד מהשואה הוא שלעיתים אלימות יכולה למנוע אלימות נוראה יותר. אומנם שימוש באלימות כאמצעי הגנה מקובל באופן אוניברסלי ואפילו מצוי בגלוי בכתבי חז"ל. עם זאת, הגדרתו של כהנא לאלימות־מנע היתה רחבה למדי. להבנתו, אלימות־מנע השתרעה הרבה מעבר להגנה וכללה גם הרתעה, כלומר שימוש באלימות בטרם האיום.

¹¹ "Playboy Interview: Meir Kahane," *Playboy Magazine*, October 1972

אלימות־מנע נחשבה מוסרית בעיניו, משום שסיכלה אלימות באיבה, בטרם תצא מכלל שליטה:

לא היינו טיפשים. איש מאיתנו לא ציפה שאם יקום עוד היטלר תוכל "הליגה להגנה יהודית" להציל את יהודי אמריקה. לא ליגה אחת ולא מאה ליגות להגנה יהודית יוכלו לעשות זאת, אבל בהיטלרים המקומיים אפשר היה לטפל במהירות אילו היהודים היו יודעים כיצד [לעשות זאת].¹²

במקום אחר הוא מתייחס לשביתת בתי הספר של ניו יורק ב־1968 (שביתה שארכה שבעה חודשים, בשל מדיניות ראש העיר ג'ון לינדזי בתחום החינוך), ומכנה את השחורים "נאצים, שיכפו הרבה סעיפים, בעוד הפקידות של משרד החינוך אחוזות הפחד תשב בשקט".¹³ יכולתו למזג ניגודים כגון יהודי־נאצי, שחור־לבן, באה לידי ביטוי פעמים רבות בכתביו. למשל: "היהודים לא יסבלו עוד אלימות וחוסר סובלנות מצד נאצים שחורים כשם שלא יסבלו עוד היטלר לבן".¹⁴

את הפגנת בתי הספר הציבוריים של ניו יורק באביב 1968, במחוז אושן היל־ברונסוויל בברוקלין, הובילו הורים שחורים והיספאניים. אלו רצו ליישם תוכנית לימודים שתייצג אוכלוסיות מיעוט ותעסיק מורים שחורים במקום המורים הלבנים (רבים מתוכם יהודים) שהיו הרוב עד אז. ראש ארגון המורים, אלברט שנקר, היה יהודי גם הוא. במסגרת המחאות, הורים שחורים חילקו כתבי פלסטר שכללו שפה ודימויים אנטישמיים. זה היה אחד הגורמים העיקריים לייסודה של הליגה להגנה יהודית של כהנא.

כרבים אחרים באותו הזמן, כהנא האמין שהיהודים נלכדו בתווך בין שכבת העילית הלבנה ובין המעמד הנמוך השחור. בידי הלבנים שימשו היהודים כלי שרת כדי לשמר את ההגמוניה הלבנה, ולכן עוררו עליהם את שנאת השחורים, אולם הם היו מנועים מליהנות מזכויות היתר של הלבנים.

כהנא והשמאל החדש

כאמור, כהנא חש קרבה מסוימת ליהודים רדיקלים מהשמאל החדש, וללא ספק חיקה את הטקטיקה המיליטנטית שלהם. לעיתים קרובות הוא אף כינה את הליגה "פנתרים יהודיים". הוא היה שותף לדעת רדיקלים משמאל שהרדיקליזם הוא בבחינת מחאה

¹² Meir Kahane, *The Story of the Jewish Defense League*, New York 1975, p. 134

¹³ Judith Tydor Baumel, "Kahane: מצוטט אצל", *The Jewish Press*, September 6, 1968, p. 22
in *America: An Exercise in Right-Wing Urban Terror*, *Studies in Conflict and Terrorism* 22.4 (1999), p. 322

¹⁴ Meir Kahane, "Commentary", *The Jewish Press*, September 30, 1968, p. 22

שמטרתה להרוס את הסטטוס קוו ולהתעמת עם כישלונות הליברליזם כדי להגיע לשינוי מהותי בחברה. הוא רחש כבוד ליריביו משמאל ולמד מהם, ובו בזמן הוא טען בגלוי שהלוחמנות שלו שאולה מארגונים יהודיים כגון אצ"ל ולח"י. אפשר לומר שמהרדיקליזם האמריקאי אימץ כהנא את הצורה ומהרוויזיוניזם את התוכן. עמדותיו של כהנא היו ימניות וריאקציוניות: הוא דגל במשטר של חוק וסדר (אף על פי שהוא עצמו עבר על החוק לעיתים קרובות ונאסר פעמים רבות), תמך במלחמת וייטנאם, מתח ביקורת צעקנית על הקומוניזם ותמך במדיניות תקיפה של ישראל כלפי המיעוט הערבי שבתוכה. דומה שהגיבורים המיליטנטים הרוויזיוניסטים – זאב ז'בוטינסקי, אברהם שטרן ("יאיר") ומנחם בגין – העניקו לו את ה"חסות" היהודית שנדרשה לו כדי לממש את הרדיקליזם האמריקאי. כפי שניסח זאת שלמה ראס: "כהנא תרם תרומה ייחודית בכך שפיתח 'סגנון שמאלני לבטא את מטרות הימין'".¹⁵

לעיתים הביע כהנא צער על שהיהודים דוחים את שיטותיו של השמאל הרדיקלי. כך, במאמר משנת 1967 תזה מדוע היהודים מקבלים על עצמם צו של עיריית ניו יורק שאסר להפגין נגד ברית המועצות בחזית הבניין שבו שכנה משלחת סובייטית כלשהי, וקבעו את ההפגנה במרחק כמה רחובות משם: "כל קבוצה שמאלנית או כושית מוכנה לערער על חוק, שהיא סבורה שאינו חוקתי. מה מונע מהיהודים לעשות כן?!".¹⁶ כשנשאל על פעולותיו הלא-חוקיות במאבקו למען יהודי ברית המועצות, השיב כהנא בסגנון רדיקלי קלסי, המכיר בערכו של החוק וגם בזכות או בצורך לעבור עליו בנסיבות מסוימות, וכך אמר: "אנו מכבדים את הזכות והחובה של הממשלה הפדרלית להעמיד אותנו לדין, ולשלוח אותנו לכלא. איש לא יתלונן על כך".¹⁷

האדהה שרחשו קבוצות יהודיות רדיקליות לליגה של כהנא בשלהי שנות השישים, והסימטרייה ביניהן, לא היו מקריות; בשיטותיהן היה דבר-מה משותף. יתר על כן, היה להן אויב משותף, ובמידה מסוימת גם מטרות משותפות, בכל הנוגע בזהות יהודית ובמרכזיותה של ישראל. שתיהן הבינו שהמצב כעת מצריך שינוי גורף ולא הדרגתי. שתיהן הבינו גם את השפעות הליברליזם על הזהות היהודית ועל הנאמנות לעם היהודי. כשהרדיקל איש השמאל אבי הופמן אמר על כהנא בשנות השישים (בריאיון ברדיו): "אני מסכים עם שיטותיו אבל לא עם מטרותיו", הוא התכוון מן הסתם לומר שכהנא הוא גם רדיקל מסוג כלשהו.

כהנא משך קהל משום שדפוס החשיבה שלו היה דומה לשלהם, גם אם מטרותיו היו שונות. כמוהם, גם הוא היה רדיקל: לא רדיקל יהודי, ולא יהודי רדיקלי, אלא רדיקל בשביל היהודים. עמדה זו מצאה הר בליבם של לפחות כמה "יהודים חדשים",

Shlomo M. Russ, *Zionist Hooligans: The Jewish Defense League*, PhD dissertation, City University of New York 1975, p. 46 ¹⁵

Meir Kahane, "Communism vs. Judaism," *The Jewish Press*, November 3, 1967, p. 12 ¹⁶

"Playboy Interview: Meir Kahane", *Playboy Magazine*, October 1972, p. 70 ¹⁷

שיהדותם התעוררה כשהחלו למצוא עניין בישראל, למשל "הברית היהודית הרדיקלית" ו"יהודים למען צדק עירוני". בריאיון ל"ניו יורק טיימס" ב-1971 אמר כהנא:

הם נדלקו עלי. מאות צעירים שהיו פעילים בשמאל הרדיקלי הצטרפו אלינו עכשיו, שים לב. נדמה שהייתה [להם] כמיהה מעוררת רחמים למשהו יהודי [...] אנחנו רדיקלים. ומעל לכול, הם מתבוננים [בנו] ואומרים "הם לא רק דיברו. הם אפילו הלכו לכלא".¹⁸

אכן, כהנא עצמו היה מודע לסימטרייה בין תנועתו ובין ה"יהודים החדשים". בריאיון שפורסם בביטאון הסטודנטים של השמאל (*The Flame*) אמר:

סבורני שברגע זה יש רק שתי מגמות יהודיות משמעותיות בקמפוס: אלה הן הליגה להגנה יהודית ומגמות ציוניות רדיקליות. יש שתי קבוצות המציעות מסירות נפש, המציעות תוכן ממשי ולא מעטפת חיצונית. בדרכים רבות אני מרגיש קרבה רבה ל"ברית היהודית הרדיקלית", אם כי אני חולק עליהם באופן מוחלט בנושאים מסוימים. אבל אני יודע כי יש שם תוכן ומשמעות וכנות שצעירים יהודים חשים הן אצלם והן אצלנו.¹⁹

אחת הפעולות המסמלות את הופעתו של הרדיקליזם היהודי החדש באמריקה שאחרי המלחמה התרחשה ביום כיפור חודשים אחרי מלחמות ששת הימים תשכ"ח (1967). קבוצת פעילים צעירים, שכינתה את עצמה "יהודים למען צדק עירוני", הפגינה בחזית בית כנסת יוקרתי בווישינגטון הבירה במחאה על אדישות היהודים למצוקה החברתית של המעמדות העניים באמריקה.

כשבעה או שמונה חודשים לאחר מכן הקים כהנא את "הליגה להגנה יהודית" בעקבות שביתת המורים בניו יורק ובתגובה לפרסומים אנטישמיים שהפיצו כמה מהמורים השחורים בבית הספר אושן היל-בראונסוויל, מוקד השביתה. אחת הפעולות שביצעה הליגה כדי לפרוץ לתודעת הציבור מעוררת דמיון למבצעים של "יהודים למען צדק עירוני". האירוע התרחש באחד מימי שישי של חודש מאי 1969. חברי הליגה, מצוידים במחבטים ושלשלאות, הגיעו ל"טמפל עמנוראל", בית הכנסת הרפורמי הגדול ביותר במנהטן, כדי להקשות על רוברט פורמן, מיליטנט שחור, להיכנס לבית הכנסת ולדבר בפני הקהילה. בנאומיו בכנסיות באזור ניו יורק תבע פורמן בפומבי לפצות את השחורים על שעבודם, וכך גם התכוון לעשות באותו ערב בבית הכנסת. כהנא והליגה איימו לשבור את עצמותיו אם יופיע. פורמן לא הגיע, והמשטרה פיזרה את המחאה, אך

18 Walter Goodman, "Rabbi Kahane says" (above, n. 3)

19 *Jewish Radicalism: A Selected Anthology*, Jack N. Porter and Peter Dreier (eds.), New York 1973, pp. 227-287

היא סוקרה בשלושה מאמרים נפרדים ב"ניו יורק טיימס" – מה שכהנא זיהה כניצחון גדול ליחסי הציבור של הליגה.

קשה להתעלם מכך שאחת מהפעולות הראשונות של הרדיקלים היהודים החדשים בארגון "יהודים למען צדק עירוני" התרחשה בבית כנסת, כדי לבקר את הבאים בשעריו על אדישותם לאי-צדק חברתי בעולם, ואילו הפעולה שבה פרץ כהנא לתודעה הציבורית הייתה מחאה על שבית כנסת אחר בחר להזמין שחור מיליטנטי. בכך רמז כהנא כי אל היהודים לקבל על עצמם את טענות השחורים בדבר אי-צדק חברתי. בשני מקרי בוחן אלה האתגר הונח לפתחו של הממסד היהודי: בראשון – להושיט יד לקהילות ולציבורים שמעבר לקהילה היהודית; ובשני – להגן על עצמו מפני האשמות ודרישה למחויבות מצד גורם חיצוני. אף על פי ששני המאבקים היו מנוגדים בתוכם, הפעילות שארגן כהנא מוכיחה שכמו השמאל החדש, גם הוא הבין שה"רחוב", בכלל זה פעילות של אי-ציות אזרחי בו, הוא המקום המתאים לביטוי יהודי.

כהנא והניארשמרנים

את ההכלאה של כהנא בין סוגים שונים של אידאולוגיות ראוי גם למקם על פני התודות של הקהילה היהודית בין ליברליזם לשמרנות. ב-1972 פרסם ארווינג קריסטול, שעתיד להיות אבי "השמרנות החדשה", מאמר בשם "מדוע הופכים היהודים לשמרנים"²⁰. הוא טען כי היהודים מזהים זהות אינטרסים בין השמרנות ובין שימור ערכים ומוסדות יהודיים, וכן שהם סולדים מן הנטייה של השמאל החדש לזנוח את הליברליזם של השמאל הישן, שהיה כה חיוני ליהודים. קריסטול טען שיהודים כמוהו עברו לתמוך בימין משום שהשמאל החדש כבר לא ייצג את ערכיהם, ולא היה יכול להבטיח את ביטחונם. לעומת היהודים הרבים בגיל העמידה, שהרגישו שהשמאל הרדיקלי החדש לקח מהם את הליברליזם שלהם, חשו היהודים הצעירים יותר שהממסד היהודי, הממשיך לדבוק בעמדות ליברליות, מתעלם מהבעיות המערכתיות של האי-שוויון ומהאימפריאליזם הגובר, שאותם היו נחושים לחסל. הם וחבריהם היו בין מי שגויסו להילחם ולמות בווייטנאם. כך נוצר פער דורות בקהילה היהודית: יהודים מבוגרים יותר פנו לימין בואכה שמרנות ורבים מהיהודים הצעירים יותר הפכו רדיקליים, בעוד הרדיקליזם הופך יותר ויותר ביטוי ליהדותם.

גם במקרה זה, את כהנא בלתי אפשרי לשייך לשום תבנית. כאמור, הרדיקליות שלו ביטאה עמדה "ימנית", אבל עשתה זאת בדרך אנטי-ממסדית מובהקת, המחקה כמה מתנועות השמאל הרדיקליות של זמנו. ייעודו של הרדיקליזם שהאמין בו לא היה להציל

²⁰ Irving Kristol, "Why Jews Turn Conservative", *The Wall Street Journal*, September 14, 1972. בצילום המלווה את המאמר נראים חברי "הליגה להגנה יהודית" מחזיקים שלט מחאה ובו כתוב: "לעולם לא עוד".

את ערכי השמאל הישן, שקריסטול כתב עליהם, אלא דווקא להוכיח שאפילו רעיונות אלה לא יבטיחו את המשך הקיום היהודי. במובן זה, הרדיקליות של כהנא לא הייתה מנוגדת רק לשמאל החדש אלא גם לשמאל הישן, שקריסטול אהד.

סוף דבר

כפי שראינו, אף שהעמדות הפוליטיות של כהנא היו ריאקציונית וגזעניות, כמה ממטרותיו לא נבדלו בהרבה ממטרותיהן של קבוצות יהודיות רדיקליות אחרות בשמאל. מגמה זו השתנתה במעט בראשית שנות השבעים, אז ויתר על המיזם האמריקאי. לאחר שחש שמאמציו לעצב את היהודי הגלותי בתבנית "היהודי השרירי" כשלו, הוא נטש שאיפה זו וסבר שהיא חסרת תוחלת, בעיקר משום שלא עצרה את הסחף לעבר היהדות הליברלית. במקום זאת החל להטיף לעלייה המונית לישראל כפתרון היחיד ליהודי אמריקה. אחרי שהגיע בעצמו לישראל ב-1971 ומיקד את תשומת ליבו לנעשה בה, הפך הרדיקליזם שלו פשיסטי יותר, ותמיכתו באלימות נעשתה נקמנית יותר, ואפילו בעלת גוון אפוקליפטי.

אולם בראשית ימיה של "הליגה להגנה יהודית" יש מקום לראות בכהנא רדיקל יהודי של זמנו, המשוכנע שהליברליזם מסכן את יהדות אמריקה. בשורה התחתונה, אף על פי שהיה ציוני, כהנא היה קודם כול אמריקאי, המאמין שיוכל "להציל את החלום האמריקאי".

תרגום מאנגלית: יניב פרקש

שאוּל מגיד

אוניברסיטת דארטמות'ה

Shaul.Magid@dartmouth.edu

האם ויתרה הציונות הדתית על עקרון האחדות? על אפשרות החיים ביחד*

דב שוורץ ולילך בן צבי

מאז כינונה של הציונות הדתית כתנועה בהסדרות הציונית היה מחנה שלא קיבל את האתוס הציוני הדתי על אף שראה בתחייה הלאומית כתופעה חיובית ואפילו "אלוהית". הוא פשט ולבש צורה. בזמן הקמת התנועה היה זה הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמעולם לא היה חבר המזרחי. ב"תחנות" היסטוריות היו חיכוכים גלויים בין שני המחנות, חוג הראי"ה ואנשי המזרחי. ניתן שתי דוגמאות: כאשר התעוררה סוגיית הבחירה האקטיבית והפסיבית של נשים תקפו אנשי המזרחי את הראי"ה מפני שסברו שעמדתו האוסרת תמוטט את התנועה. וכאשר נפטר הראי"ה והמזרחי העמיד במקומו את הרב יצחק הרצוג המחנה של הראי"ה הריץ את הרב יעקב משה חרל"פ למשרה הרמה, ותקף את המחנה של המזרחי בין השאר בשל היותו של הרב הרצוג דוקטור. מאז פעולתו של הרב צבי יהודה קוק התקרבו המחנות עד כדי איחוד בשל תהליכים שהתרחשו במישור הפוליטי, החברתי והרבני. בשלושת העשורים האחרונים התרחקו המחנות בשל הדיפרנציאציה של הטיפוסים השונים. בתקופה ניכרת ההתרחקות גם במישור הפוליטי עד כדי קיטוב.

האם הקיטוב הוא הכרח המציאות? בעבודה זו אנחנו מתכוונים לבחון אפשרות של התקרבות בין המחנות השונים של הציונות הדתית. האם באמת ניתן ליצור קיום הדדי של הפלגים הציוניים הדתיים? האם אפשריים שיתופי פעולה שאינם רק פורמליים אלא אותנטיים? האם ניתן להתגבר על מערכות המונחים השונות לחלוטין כדי ליצור שיח כלשהו? כדאי להעיר הערה מתודולוגית: ההבחנות בין המחנות בציונות הדתית

הן גם פוליטיות וגם זהותיות.¹ אנו סבורים שלמרות שמדובר בתחומים שונים, דהיינו הפוליטיקה מתייחסת לכוח ולחלוקת משאבים, ושיח הזהויות מתייחס לציבוריות, בכל זאת ניתן להחיל תבניות מתחום אחד על משנהו. נפתח כעת בשיח הזהויות. נבחר שתי מחנות קוטביים: המחנות המכונים ה"חרד"לי בהוראתו הרחבה והמחנה של דתיות ה"לייט". ננסה להגדיר את המחנות הללו, ולבחון את נקודות ההשקה האפשריות ביניהם. במקום אחר הוגדרה הציונות הדתית בשלושים השנים האחרונות בשני מאפיינים:

(א) ייחוס ערך דתי כלשהו למדינת ישראל.

(ב) שמירת הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה.²

מדובר במכנה משותף כללי ביותר, המבחין בין המחנה הדתי הלאומי למחנות אחרים בחברה הישראלית אך לא בזרמים הפנימיים בציונות הדתית. השאלה המעסיקה אותנו היא, האם ואלו תחומים השנויים במחלוקת מבחינת ההתייחסות עשויים להיות בסיס להסכמה הדדית. ברור למשל שהמחנה ה"חרד"לי לא יכיר באופן לגיטימי בלהט"ב דתי בעוד שמחנה ה"לייט" עשוי להכיר בלגיטימיות ובצרכים של להט"ב דתי. כן ברור שהמחנה ה"חרד"לי מכיר בעליונות של ערך לימוד התורה בעוד שמחנה ה"לייט" ואף תתי זרמים מרכזיים וליברליים יותר לא בהכרח יקבלו זאת. האם יש סוגיות ביניים שניתן לצפות התקרבות בשנים הבאות? בכך אנו רוצים לדון במסגרת זו.

(א) העמדה ה"חרד"לית

ההתעוררות ה"חרד"לית היא תוצאה מורכבת של שורת אירועים במישורים שונים, שהתרכבו זה בזה כמו בתצרף היסטורי, חברתי ורעיוני. העובדות הן שהשכבה

* יסודו של מאמר זה בקבוצת עבודה במכון שלום הרטמן בירושלים. תודה מיוחדת לפרופ' אבי שגיא על הערותיו היסודיות. כן נודה לד"ר מיכל פרינס על הערותיה ולד"ר דניאל הרטמן וד"ר שרגא בר-און על שאפשרו מחקר זה.

¹ על מקומה של הזהות ראה למשל א' שגיא, המסע היהודי-ישראלי – שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים: מכון שלום הרטמן תשס"ו, שער שלישי; העת הזאת: הגות יהודית במבחן ההווה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן תשע"ח, פרקים שני ושלישי.

² ראו D. Schwartz, "Religious Zionism and the Struggle against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects", in C. I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, New York 2008, pp. 93-115; ד' שוורץ, "הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפינוי ישובים", בתוך ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים), צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל, ירושלים 2010, עמ' 177-212.

החרד"לית התעוררה לכדי זהות ברורה דווקא לאחר מלחמת יום הכיפורים ולא לאחר מלחמת ששת הימים, על אף ששורשיה בשנות החמישים והשישים של המאה שעברה. נהוג לציין, שתנועת התשובה לאחר מלחמת יום הכיפורים הייתה בעיקר לעבר החרדיות. אולם בחברה הציונות הדתית פנימה התחוללה בעקבות מלחמת יום הכיפורים תנועה שיש לה מאפיינים מסוימים של תנועת תשובה מבחינת התעצמות ההקפדה בקיום מצוות, קבלת הסמכות הרבנית גם בתחומים שאינם הלכתיים במובהק ואימוץ תשתית תאולוגית שאחד מסעיפיה המרכזיים הוא הרעיון המשיחי.

לפיכך ה"תשובה" של הציונות הדתית למלחמת יום הכיפורים מציינת תנועה לחרדיות לאומית. צעירים רבים מתוכה החלו לשמור מצוות שלא נשמרו בדור הקודם או הנהגות והחמרות שלא נהגו קודם. רבים מהם השפיעו על דור ההורים, שדרכם הפורשנית לכאורה לא הייתה מסיבות אידאולוגיות אלא פרגמטיות. רוב ההורים היו בעלי מנטליות גלותית, בין שהיו ניצולי שואה ובין שהיו עולים מארצות המזרח וצפון אפריקה, וחלקם נטה אחר הנורמות ה"חדשות" של הילדים. כיוונו של המומנט החברתי הדתי היה מפשרנות לקפדנות ולהחמרה. הישיבות הלאומיות התעצמו והחלו לעצב אתוס רבני חדש, המעלה על נס את דמותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

הזעזוע של מלחמת יום הכיפורים הוביל רבים לחשבון נפש ביחס לפרגמטיזם ולפשרנות הציונית הדתית,³ והתוצאה הייתה החמרה ולמעשה יצירת טיפוס ציוני דתי חדש ביחס לדגם הציוני הדתי הקלסי. עם התעצמותו של "גוש אמונים" ותנועת ההתיישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה התבחן הזרם החרד"לי גם מתוך גורם גאוגרפי. אולם התגבשותו החלה מיד לאחר מלחמת יום הכיפורים.

חלוקה חברתית

חוקרים רבים עסקו בזרמים הציונים דתיים.⁴ חלוקה שהוצעה בידי חנן מוזס, והתנסחה לאחרונה פעם נוספת בחיבורו של משה הלינגר היא זו:

³ ראו א' שגיא וד' שוורץ, ממצאות לשפה: הציונות הדתית ומלחמת יום הכיפורים, ירושלים תשפ"ב.

⁴ ראו למשל י' שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים 2000, שער ראשון; הרב יובל שרלו, "האליטות הדתיות-לאומיות החדשות", בתוך א' בן-רפאל וי' שטרנברג (עורכים), אליטות חדשות בישראל, ירושלים תשס"ז, עמ' 334-354; D. Schwartz, "Religious Zionism and the Struggle against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects", in C. I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, Yeshiva University: New York 2008, pp. 93-115; Idem, "Ideas vs. Reality: Multiculturalism and Religious Zionism", in A. Sagi & O.

(א) חרדים לאומיים.

(ב) תורניים לא חרדים לאומיים.

(ג) דתיים לאומיים "רגילים", או "הבורגנים".

(ד) הדתיים הליברליים.

(ה) דתיים "לייט"⁵.

לעתים ההבחנות בין הזרמים הן חברתיות, פעמים שהם פרקטיות ונעוצות באתוס, ולעתים הן גולשות לתחום התרבותי והרוחני. למשל המבחין בין (א) ל-(ב) הוא פתיחות לעולם המערבי, ובין (ד) ל-(ה) הוא לכאורה אידאולוגיה ליברלית מול העדר אידאולוגיה. לעתים ההבחנה היא גם פוליטית, מפני שחלק מהדתיים הליברליים נוטים למרכז ולשמאל. ההבחנות הללו הן מולטי-דיסציפלינריות.

נראה לנו, שהמגמה להיכנס לחלוקות באזמל דק לא תמיד משיגה את המטרה. כלומר תתי חלוקות אינן בהכרח מבהירות יותר את הקבוצה. המאפיין של הסגירות שיוחס ל-(א), למשל, מתייחס לקבוצה קטנה ביותר המסתופפת סביב הרב צבי ישראל טאו וישיבת "הר המור" ובנותיה. היא איננה מתייחסת למשל לגבי חוג של ישיבת "אלון מורה" בהנהגת הרב אליקים לבנון, אף לא לגבי כול האגפים המרוחקים של הר המור. תהא העמדה כלפי האקדמיה אשר תהא, מדובר בעמדה הנוגעת למדעי הרוח או מה שמכונה "מדעי האדם" ולא לאקדמיה ככזו. לחוג "מרכז הרב" אין רתיעה מרכישת מקצוע אקדמי. את יישובי יהודה ושומרון והגרעונים העירוניים מאכלסים בוגרי אוניברסיטה רבים שמקיימים אורחות חיים חרד"ליים. זאת ועוד: בקרב מה שמכונה "דתיים ליברליים" נמצאים רבנים שבאורחות חייהם הם חרד"לים, אלא שהם מושפעים

Nahtomy (eds.), *The Multi-Cultural Challenge in Israel*, Academic Studies Press: Boston 2009, pp. 200-225; מוזס, מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט; ג' גייגר, "האליטה הרבנית של הציונות הדתית לאחר ביצוע תכנית ההתנתקות: קווים לצמיחתה ולמאפייניה", בתוך ר' רחימי (עורך), ספר עמדות, ה, אלקנה ורחובות 2011, נספח, עמ' 71-79; תמר הרמן ואחרים, דתיים? לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל 2014 (דו"ח מחקר), ירושלים 2015; ד' שורץ, מאחדות לריבוי: סיפורה של התודעה הציונית הדתית, ירושלים תשע"ח, פרק עשירי; ג' שלג, החרד"לים: היסטוריה, אידאולוגיה, נוכחות, ירושלים תשפ"א.

5 ראו מ' הלינגר בהשתתפות ב' זיסר, מדינת ישראל לאן? אתגרים לזהותה היהודית והדמוקרטית של מדינת ישראל ומתווה להתמודדות עמם, ירושלים תש"ף, עמ' 97-98. וראו עוד ג' אטינגר, פורמים: המחלוקות שמפצלות את הציונות הדתית, תל אביב תשע"ט.

מהדגל שהניף טיפוס ה"מודרן אורתודוקס" (אורתודוקסיה מודרנית) בארץ כבר בעשור השלישי למדינת ישראל.

יתר על כן: אם הקריטריון הוא מעורב, דהיינו לא מצטמצם לתחום אחד אלא נדרש למגוון של דיסציפלינות, אפשר להוסיף תתי חלוקות רבות. למשל, "תורניים לא חרדים ספרדים". ככל שרבה המודעות לשורשיות הספרדית כך אף החשיבה הרפלקטיבית יוצרת הבחנות חריפות. לאחרונה יצא ספרו של ד"ר חזי כהן המלמד בישיבת הקיבוץ הדתי במעלה גלבוע על הבן איש חי, ושם הוא מציג דתיות לאומית ספרדית חריפה. הוא טען, שכבר בימי לימודיו בישיבת "נחלים", ששם האשכנזיות הייתה שלטת בהוראה, הוא התמרד "כנגד החובה להיבחן על הלכה שאותה איני מקיים בביתי".⁶ בתודעתו מדובר בשני סוגים שונים של הלכה. כן ציין כהן, שמפגשים עם מורתו למודעות (כלשונו) גרמו לו לשוב למסורת הספרדית.⁷ נקל להבין שהתהוותה כאן דתיות לאומית שונה מהטיפוסים המתוארים לעיל. על כן נראה לי שהחלוקה הנ"ל לא תמיד מועילה להבין את המציאות הממשית. ועדיין לא נכנסנו לגווני המיוחדים של ההנהגה הנשית בטיפוסים השונים, מסוגיות של לימוד תורה והנהגת בתי כנסת ועד לסגנון לבוש.

למעשה קריטריון הפמיניזם האורתודוקסי כאינדיקציה לזהות ציונית דתית איננו חד משמעי. פמיניזם כזה יכול מצד אחד לבטא את המגמות הליברליות בציונות הדתית ומצד שני הדרישה ללימוד תורה בפמיניזם האורתודוקסי באה בעיקר מצד נשים בעלות אוריינטציה חרד"לית בגוון מודרן אורתודוקס או אחר. כדי להבהיר את ההבחנה בין פמיניזם אורתודוקסי לבין הליברליות אפשר לאמץ את שני מונחי החירות. מבחינת הליברליות החירות משמעה חופש מוחלט ללא סמכויות בעוד שמבחינת הפמיניזם הדתי החירות היא בחירה של מערכת מונחים (נניח לימוד תורה) וקבלתה כמחייבת מתוך בחירה חופשית.

לפיכך נתמקד במאמר זה במה שנראה לנו ניגוד גמור בין שני כוחות, שני מומנטים; לשם הנוחות ניצג את הכוחות או את המומנטים באמצעות טיפוסים. הניגוד שנעסוק בו הוא בין הטיפוס החרד"לי, שהאידאולוגיה הדתית חשובה ביותר בעיניו, מול הטיפוס חסר האידאולוגיה הדתית מתוך כוונה תחילה.

הפרקסיס הדתי נוכח בקביעות ובהתמדה בחייו של החרד"לי בעוד שהוא מצטמצם למינימום ומתוך חירות גמורה בחיי הטיפוס ה"לייט". כשהרב שג"ר, למשל, יצא נגד המאבק האלים שהיה בעמונה (2006) הוא קרא להפצת התורה בדרך הדיאלוגית "חרד"ליות".⁸ אם נסיר את השכבות השונות של דיאלוגיות ונטייה לקבלה ולחסידות נמצא את המומנט של ההקפדה במצוות ככוח חרד"לי.

6 שיערי חיים: בעקבי תורתו של הבן איש חי (בעריכת ע' רוזנפלד), תל אביב ומעלה גלבוע תשע"ט, עמ' 10.

7 שם, עמ' 12.

8 נהלך ברג"ש, בעריכת ד' מאור, אפרתה תשס"ח, עמ' 348-349.

לפיכך שני הטיפוסים הם לאמתו של דבר ייצוג של שני כוחות תת קרקעיים במחנה הציוני הדתי. הכוח האחד הוא כוח תבנית, והוא מצדד בדתיות מקובעת ואידאולוגית. כוח זה מציג את הסמכות הרבנית ככריזמטית. הסמכות הרבנית היא אמנם טבעית לחלוטין, אך יש בה השראה ההופכת אותה לשיקול שאין אפשר להתעלם ממנו גם אם באופן פרדוקסלי אין נשמעים לכל דבריו של הרב. יתר על כן: אף הרב הליברלי ביותר, הדן בלהט "בים ובשירות צבאי לנשים וכיוצא באלה ומכיל אותם, איננו נתפס רק כיועץ הלכה. קהילה המקבלת על עצמה רב קהילה, מייחסת לו חשיבות מעבר לנשא של גוף אינפורמציה. הכוח התורני מבטא את השיקול הרבני יחד עם מאמץ להתיישר לפי דרישות הפרקסיס הדתי. הכוח השני מצדד בדתיות טבעית, העולה מתוך החיים עצמם ולא מתוך תבניות הכפויות עליהם. על כן הכוח הזה איננו נעתר לאידאולוגיות הבאות מחוץ לחיים הממשיים. מבחינה מסוימת הוא מבטא דגם פרוטסטנטי, שלפיו האמונה היא אישית ונתונה לפרט.

שני הכוחות מציינים שני טיפוסים של דתיות, שני אופנים שבהם נתפסת הדת. אמנם הטיפוסים הפוכים זה מזה ומנוגדים זה לזה, שכן האחד נעתר לתבניות והשני דוחה אותן. אולם מפני שהכוח הטבעי הוא פסיבי הרי שבפועל אין הוא מתנגד לכוח התבנית. הממשות הדתית לא נאבקה בכוח התבנית אלא נמנעת משיח עמה. בדין שלהלן אתייחס לטיפוסים אולם למעשה כוונתי לכוחות תת קרקעיים המעצבים את ההתנהגות הציונית הדתית.

תיקוף

כאמור לנוכח הקריטריונים המעורבים לצמיחת הטיפוסים בציונות הדתית אנו רוצים להציג את הקריטריון ההיסטורי. לאחר מלחמת יום הכיפורים התהווה המומנט החרד"לי, המתבטא בטיפוס הדתי הלאומי התורני. טיפוס כזה התעצב בישיבת "מרכז הרב" בירושלים ובישיבות ההסדר הראשונות. ישיבת "מרכז הרב" נתפסה כספינת הדגל של הישיבות הלאומיות.⁹ הדתי הלאומי התורני היה דמות סמכותית ונחשבת. גם הדתי הלאומי הבורגני ראה בה דמות מתוות דרך. דמות כזו תיקרא לימים "חרד"לית" בשל הקרבה לחרדים. אולם בשנות השבעים והשמונים לא נזקק הדתי הלאומי התורני לתיוג, מאחר שכמעט שלא היו זרמי משנה רוחניים תת קרקעיים. שרידי המאבק של "בני עקיבא" להשרשת החלוציות והאידאליים הסוציאליסטיים גוועו עם ירידת קרנם בציבור הכללי במדינת ישראל. כך התהווה טיפוס חדש: ה"מרכזניק" כתלמיד חכם מזוקן שחולצתו הלבנה איננה תחובה בתוך מכנסיו, ושציציותיו מתבדרות ברוח, היה דמות

⁹ ראו א' דון-יחיא, "הספר והסיף: הישיבות הלאומיות ורדיקליזם פוליטי בישראל", בתוך א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ג, רמת גן תשס"ג, עמ' 187-228.

מונוליטית. הרב צבי יהודה קוק נתפס כסמכות רוחנית שראשי ישיבות ההסדר, הפוליטיקאים ואנשי החינוך נשמעים להוראותיו. אולם הטיפוס המעסיק אותנו במאמר זה איננו איש "גוש אמונים" באמצע שנות השבעים אלא החרד"לי. בצד הגרעין האידאולוגי אנו מתייחסים גם לטיפוס המבוסס כלכלית כשכיר או כעצמאי או מתחיל לבסס את עצמו בשוק העבודה, עוסק במקצועות חופשיים, ציבוריים וחינוכיים, והתווית "מתנחל" (הטיפוס הראשון) איננה משקפת לגביו בהכרח חלוציות. למעשה ניתן לראות רציפות מסוימת בין הטיפוס שהתהווה באמצע שנות השבעים עם המאבקים של "גוש אמונים" והקמת ההתנחלויות לבין הטיפוס החרד"לי הבורגני או המתגורר כיום בישובים המבוססים. לדוגמא -

(א) הטיפוס המתגורר כיום בראש ובראשונה בישובים מבוססים כמו חיספין, מורשת, נוב, עופרה, קדומים, קרני שומרון ורובה.

(ב) הטיפוס הנמצא בגרעינים תורניים במקומות כמו שכונת הדר הכרמל בחיפה, הצפון ה"ישן" של תל אביב, שכונת רמת עמידר ברמת גן, ערי הפיתוח ודומיהם.

(ג) הטיפוס בוגר ישיבות לאומיות ובוגרת שירות לאומי, שלאחר מכן הפך לבורגני מובהק. עם זאת הוא נמשך לדומים לו ומתרכז בדרך כלל סביב קהילת בית כנסת שהוא יוזם.

כלומר החרד"לות היא מאפיין הכולל קבוצות מגוונות, ואיננה מצטמצמת לדגם מוניסטי. החרד"לות ה"קיצונית" כתנועה מובחנת, מוצהרת ומוגדרת הופיעה בעיקר עם הפילוג בישיבת "מרכז", שהתרחש בשנת 1997, ובעקבותיו פרש הרב צבי ישראל טאו מהישיבה והקים ישיבה מתחרה. באופן רשמי נסב הפילוג על מכון ההוראה. חרד"לות זו כוללת התקפות בלתי מתפשרות על האקדמיה, והיא אף נושאת אופי של כת סגורה, שגם מבחינת האתוס וגם מבחינה חיצונית דומה לחרדיות הלא ציונית. ישיבות הקן האחרות מתונות ופרגמטיות אולם אף הן משמרות באופן כללי את ההסתייגות ממדעי הרוח באקדמיה, מתפיסות חינוכיות המאפיינות את הממ"ד, ולמעשה ממשיכות את כיוון ההסתגרות.

ראוי לציין, כי כבר בימי הרצי"ה לא הניח הרב הישיש לרב טאו להנחיל את הכיוון האידאולוגי והחינוכי שלו ב"מרכז הרב". הרב טאו הקים במקביל קהילה מיוחדת, שנבדלה מקהילת "מרכז". קהילה זו סגלה לעצמה הליכות חרדיות הן מבחינת הלבוש הן מבחינת האתוס. על אף שקהילה זו איננה חלק אינטגרלי של הטיפוס שתואר קודם ושאלנו עוסקים בו, היא מבליטה ומבודדת את תכונותיו של החרד"לי. ה"מרכזניק" ואיש ההתנחלויות הוא עדיין הטיפוס החרד"לי הקלסי. כפי שציינו לעיל התהוו זרמים נוספים, שהתרחקו מהנורמות הדתיות הלאומיות של הבורגנות.

זרמים אלה מושפעים ביותר מהאורתודוקסיה המודרנית, והם התעצבו בעקבות דמויות סמכותיות כמו הרבנים אהרן ליכטנשטיין ושלמה ריסקין. רבנים אלה פעלו בשנות השבעים והשמונים, ואט אט הטמיעו ערכים אורתודוקסיים מודרניים של מתינות, הכלה ופרגמטיזם. אף הם החלו מריכוזי אוכלוסיה במקומות כמו גוש עציון (אלון שבות, נוה דניאל, אפרת וכדומה). הופיע טיפוס חדש של דמות תורנית שאיננה הולמת במלואה את ה"מרכזניק". לרוב טיפוס זה הוא בוגר ישיבת "הר עציון" ובנותיה ("ירוחם" בדרום, "עתניאל" בשומרון ועוד) או כאמור עולה מציבור האורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה. מבחינה חיצונית וחזותית טיפוס כזה דומה למתנחל המודרני; חזות רבניו כחזות רבנים חרד"לים טיפוסיים, אי הנחת ממדעי הרוח משותפת אף היא, למרות שבמרכזו והר המור יש דחייה טוטלית סמויה וגלויה שלהם. טיפוס זה מבטא סוג שונה לחלוטין של חרד"לות אף שאיננו שונה ממנה באופן מהותי. הטיפוסים החרד"ליים משני הגוונים מלמדים בישיבות ובאולפנות ברשתות כמו "נועם" ו"אמי"ת". מכאן שבשנות השבעים התהוותה דיספוזיציה של חרד"לות, שהתפרצה כעשרים שנה ויותר לאחריהם.

הגדרות ותהליכים

כשאנו באים להעריך את התשתית הדתית, החברתית והחזותית של דמות החרד"לי, שהתהוותה בעיקר לאחר שנת 1973, אנו יכולים להצביע על מאפיינים אלה:

(א) הקפדה יתרה במצוות. להקפדה זו ביטויים חיצוניים, כגון תפילה בציבור לגברים שלוש פעמים ביום גם באמצע השבוע, לבישת ציצית וכדומה. לעתים מדובר בשברי מנהגים כמו כיסוי הראש בטלית בתפילת העמידה.

(ב) הפרדה בחינוך: החרד"לי תמיד יעדיף חינוך נפרד לתלמידות ותלמידים. גם כאשר הסכיבה לא תאפשר זאת, הוא יאבק כדי שהתנאים יאפשרו את ההפרדה.

(ג) לימוד תורה. הטיפוס החרד"לי הוא בוגר של ישיבת הסדר או ישיבה גבוהה. אט אט מתרחב הגורם של לימודים תורניים מוגברים גם לשכבת גיל התיכון ואפילו ליסודי. במקביל נסוג מעמדם של "לימודי החול", לא מתוך התנגדות עקרונית אלא מתוך התפיסה שניתן לשאוב אותם מן התורה הכוללת כול.

(ד) אליטיזם. החרד"לי יצר הילה של שכבה איכותית, שנתפסה כשמנה וסלטה של החברה הציונית הדתית. שכבה זו נבנתה בעיקר מרבני ישובים ורבנים מחנכים במוסדות החינוך התורניים.

(ה) הנהגה. למרות שרוב הציבור הציוני הדתי איננו חרד"לי, הרי שבעיני רבים מתוכו החרד"לי נחשב כמתווה הדרך האידאולוגית והתאולוגית של המחנה. נגד תדמית זו פועל ארגון "נאמני תורה ועבודה". מידת הצלחתו איננה ברורה.

(ו) ריכוזי אוכלוסין. הציבור החרד"לי יצר מושבות ביישובי יש"ע, שבהם התרכז הגרעין ההנהגתי שדובר בו לעיל. בשנים האחרונות ריכוזי החרד"לים מופיעים גם בגרעינים העירוניים.

כמובן, במשך השנים חלו שינויים ומבחינה מסוימת גם כרסום בקרב החרד"לים. את השינויים הללו ניתן לראות בעיקר בתחום הצניעות והאתוס. בשנות השבעים הקפידו חרד"לים רבים שלא לעזוב את הארץ שלא למטרות ציבוריות. כיום רבים מהם מטיילים בחוץ לארץ למטרות נופש. אם בשנות השבעים כמעט שלא הצטלמו נשים חרד"ליות בעיתונות כיום הן מלאות את דפי פרשות השבוע המחולקים בבתי כנסת. למרות השינויים והניעות עדיין הטיפוסים החרד"ליים מתבלטים בהליכותיהם ולבושם. הפמיניזם של החרד"לות מתבטא בראש ובראשונה בממדים הדתיים של החיים כמו הרחבת אידאל של תלמוד תורה לנשים.

אם אנו בוחנים את שורשי הרעיון הציוני הדתי, אנו מוצאים שהציונות הדתית קמה כתנועה ללא סמכות רבנית. לא רק שהיא הוקעה בידי רבני מזרח אירופה ומערבה אלא שמאות שנים של סמכות רבנית הוכיחו לכאורה שהעם לא ייגאל בדרך זו. הציונות הדתית נדחקה לפשרנות דתית לא מפני שהייתה זו אידאולוגיה, אלא מפני שלא היו סמכויות רבניות. על כן היא התנהגה בפועל בדרך שמבחינה פילוסופית אפשר לכנות אותה דיאלקטית. מצד אחד שמירת מצוות ומצד שני סלקטיביות. מצד אחד אוטונומיות ומצד שני הטרונומיות. אולם הציונות הדתית לא טרחה ליצור פילוסופיה כזו, שתשמר את הדיאלקטיקה ותהפוך אותה לברירה רצויה.

על כן ברגע שניתן היה לשנות את האקלים הדתי וליצור הנהגה רבנית סמכותית, הרי שהציונות הדתית עשתה זאת. היא לא שעתה לקולות בשולי המחנה, גם לא קולות נערצים כמו חוגים הגותיים בקיבוץ הדתי או מזכ"לי "בני עקיבא". בסופו של דבר התנועה קיבלה את הסמכות הרבנית כמתוות הדרך האידאולוגית, כמתארת את אופי התהליך הגאולי של הדור וכמעצבת את האתוס הציוני הדתי. לאור העובדה שלא נמצאה דרך אידאולוגית מלכתחילה, שתצדיק את המצב הקיים הרי שהתצרף המתואר לעיל הצמיח בסופו של דבר את תופעת החרד"לות.

חרד"לות והימין הפוליטי

הגורמים שציינו לעיל התקבצו כולם לאחר מלחמת יום הכיפורים בתנופת ההתיישבות ביש"ע. כך התחוויר שהחרד"לות נבנתה בד בבד עם סיגול תפיסה ימנית פוליטית. לא ברור אם מדובר כאן במאפייני הכרחי, ולהערכתנו הוא באמת איננו כזה. כלומר חרד"לות היא תופעה חברתית ותרבותית הנושאת את עצמה. העובדה שהיא הופיעה עם תום שלטון העבודה ותחילת שלטון הימין איננה מחייבת קשר מהותי. כל נשכח שהגוף

הדומיננטי בציונות הדתית בארץ ישראל היה "הפועל המזרחי", ועוד בימים של תנופת ההתיישבות ביש"ע הוא סייע למתנחלים. "הפועל המזרחי" מעצם טבעו היה תנועת פועלים, והזיקה לימין הפוליטי לא הייתה טבעית. אולם המצב הפוליטי של "נפגעי" שלטון העבודה קרב את הימין הרוויזיוניסטי ואת המתנחלים תאבי החלוציות. אלה כאלה הורחקו ממוקדי העשייה וביקשו לשוב אליה בתנופה. על כן נוצר הקשר שבין הימין לחרד"לות. אבל קשר זה לא היה הכרחי. העובדה היא, שדגם של חרד"לות צמח בישיבת "הר עציון", ובשנות השמונים היה כולו מרכז אף שמאל פוליטי. מבחינה חזותית ומבחינת האתוס של האתוס התורני היו תלמידי הישיבה חרד"לים לכל דבר. אולם לא מבחינת הזהות הפוליטית, ועוד נדון בכך בהמשך.

(ב) עמדת ה"לייט"

בשלושים השנים האחרונות נפרצו המסגרות הקשיחות שאיחדו את המחנה הציוני הדתי במשך שנים רבות. קרנה של החלוציות כבר מזמן ירד, והפרגמטיזם החל להנחות את החברה הישראלית בכללה ואת החברה הציונית הדתית בפרט. הציונות הדתית, כקהילה שהפנימה היבטים מהותיים של המודרנה, נענתה למהפכת הגלובליזציה והאינטרנט, והתוצאות לא אחרו לבוא. חוקרים מנו שורה של תופעות שאפיינו את המחנה הציוני הדתי בשנים האחרונות, ושיצרו דפוסיים חדשים של דתיות וחברתיות.¹⁰ אחת התופעות המרכזיות היא צמיחת אידאולוגיה של "דתיות לייט", כלומר של דתיות פשרנית במוצהר, שאיננה חותרת להקפדה במצוות ונמנעת מלקבל על עצמה את הסמכות רבנית. כאשר הציונות הדתית הציבה רבנים כמנהיגים והציגה את האתוס הרבני כפסגת הפירמידה הדתית הלאומית, בתקופה המשתרעת מאמצע שנות השבעים של המאה שעברה ועד לשלהי שנות השמונים, הוצגה דתיות ה"לייט" כ"חפיפניקיות", כינוי בעל גוון של ביקורת ואף זלזול. אולם קבוצה זו מציגה אידאל של עיצוב הדת באופן אימננטי לחיים ולקיום הממשי, ולא מתוך מסגרות חיצוניות וממסדיות. היא רואה בדתיות גורם טבעי וחברתי ולא סמכותי. לעתים האידאולוגיה של ה"לייט" מתכסה בקריאה לשוב לעשורים הראשונים של המדינה, שבהן לא הייתה כמעט סמכות רבנית דתית לאומית, והתווה "אינסטינקט ריטואלי" כמינוחו של יעקב כ"ץ, דהיינו הכרעה אוטונומית של הציבור. אך נדמה כי על פי רוב האידאולוגיה של דתיות "לייט" משמעה אנטי אידאולוגיה, דהיינו הדת נתפסת כדרך התנהגות טבעית, שאיננה זקוקה להדרכה, והנחות היא מתווה את אורח החיים. ומאחר שהציבור הדתי הלאומי פועל במישור

¹⁰ ראו לעיל הערה 2.

החיים הנורמליים והנורמטיביים הרי שחלקים גדולים ממנו נענים ל"אינסטינקט הריטואלי" ופועלים באופן טבעי בדרך של דתיות מינימלית. חלקן הארי של ציבור זה איננו נאבק בחרד"ליות באופן חזיתי אלא מביע אדישות לפעילות האידאולוגית שלה.

מאפיינים

הניסיון לאפיין את דתיות ה"לייט" הוא פרדוקסלי במידה רבה, מאחר שקבוצה זו מתהדרת בהיעדר קיבעון והגדרה. החירות וההכרעה העצמית הן הגורם החשוב והמכונן של דתיות ה"לייט". במידה רבה גם תפיסת הדתיות כדת שמעשירה את החיים יותר מאשר מגבילה אותם. דתיות הלייט מבחינה במידה רבה בין הנראות לבין החיים הפרטיים והאינטימיים. לכן כשאנו מציגים את ה"לייט" כתפיסה של נוחות, כוונתנו לדתיות אימננטית לחיים עצמם על חשבון המסגרות הכפויות מחוץ. חרף העדר ההגדרה כמאפיין אנסה להציג מכנה משותף מסוים המאפשר את עצם הדיון בטיפוס זה של דתיות.

מבחינת נורמות האתוס הדתי ה"לייט" נראה בבית הכנסת בשבתות וחגים בלבד. לאחר התפילה בשבתות ובחגים אין הוא מהסס מלנקוט בילוי שאיננו כלול במנעד התרבותי הדתי. למשל, המשפחה כולה יכולה ללכת לבריכה הנמצאת במכוני כושר למיניהם. ה"לייט" יבחר תמיד במוסד החינוכי הפתוח יותר כדי לחנך את ילדיו. הוא יעדיף בית ספר ממלכתי דתי מעורב על מ"ד נפרד ובמקומות מסוימים גם בית ספר הפונה לדתיים ולחילונים כאחד מאשר בית ספר דתי. לעתים הסימנים קלים וסגנוניים. למשל דתיות "לייטית" כוללת מחוות של מגע בין המינים.

התיאור ה"חיצוני" שהובא כאן הוא בגדר נתון וניתן לווידוא בנקל. תיאור זה מעיד על מידת האוטונומיה בחיים הדתיים, וסביר להניח שהוא מבטא גישה מרוככת גם כלפי האתוס הדתי שאיננו גלוי ברבים.

טיפוס הלייט מתרחק מאידאולוגיות, ובמובן זה הוא פוסט מודרני. מאפיין זה הוא מבחינות רבות שלילי. האישה הלייטית בדרך כלל איננה פמיניסטית מוצהרת.¹¹ מבחינת החירות הנשית נובעת מהחיים ולא מאידאולוגיות. מעטות מהן חדרות דחף לזיום ולייסד מניינים שוויוניים, על אף שהן יכולות ליטול בהם חלק. האישה הלייטית מתנהגת בחירות משום שאיננה חשה בכפיפות לסמכות כלשהי. היא איננה יוזמת שיעורי גמרא כדי להשתוות ללימוד שנחשב עד כה גברי, על אף שהיא עשויה ליטול חלק בשיעורים כאלה. היא איננה לוחמת לשוויון. היא פשוט חיה אותו. גברים ונשים הם

¹¹ המעניין הוא, שפמיניזם הצהרתי נמצא בקרב הטיפוס החרד"לי. דווקא נשים הבאות מתוך האתוס החרד"לי מעוניינות להציג שייכות ללימוד גמרא ולחוויות דתיות שנחשבו גבריות. חלק גדול מהפמיניסטיות הדתיות מכסות את ראשן ונחשבות כמקפידות על קיום מצוות.

לייטים מטעמי נוחות ולא מטעמי אידאולוגיה. ההיבטים הרעיוניים שניתן למצוא בציבור זה מבחינה מסוימת מתרכזים בשיבה לשנות השישים, לפני שהסמכות הרבנית צמחה בציונות הדתית. כלומר נעשית מעין אידיאליזציה של העבר.

בציונות הדתית הופיעו טיפוסים של הוגים פוסט מודרניים מבחינה זו שהם מצדדים בפתיחות ובפלורליזם. הוגים כמו דוד הרטמן ואליעזר גולדמן פיתחו אידאולוגיה כזו.¹² אולם דתיות הלייט איננה זקוקה לתשתית אידאולוגית, אף איננה נסמכת עליה בעקיפין. דתיות זו היא העדר אידאולוגיה, ועל כן היא הקרובה ביותר לפוסט מודרניזם.

יש משייכים את דתיות הלייט לאשכנזים, בעוד שאצל הספרדים המחוות הן "מסורתיות". אולם דתיי ה"לייט" כוללים גם מזרחיים. ובכל מקרה ככל שהזמן עובר כך ההבדלים בין שתי הקבוצות מיטשטשים.

קריסת "דעת תורה"

השיח הרבני חשוב להבנת ההווה של ה"לייט", מפני שהוא המעצב את הטיפוס החרד"לי. כפי שראינו, החרד"לי מסתמך על השיח הרבני, שהוא גם התשתית המקנה את האידאולוגיה. על כן חשוב לברר בקצרה את ההתפתחויות ה"שליליות" בשיח הרבני, ובמילים אחרות את היסודות ההגמוניה ובמידה רבה גם קריסתה, תופעות שאפשרו צמיחה נוחה של ה"לייטיות". במה ניכר כוחה של הסמכות הרבנית? נראה שהמאפיין החשוב של הסמכות הרבנית נעוץ בפלישתה לתחומי חולין. ניתן דעתנו על דבריו של הרב יעקב אריאל, שהוא מן הרבנים המוליכים בזרם החרד"לי ובציונות הדתית בכלל:

אני מרשה לעצמי להגדיר את המושג "דעת תורה" [...] כלומר, ההנחה היא, שדעתו של כל מי שעוסק בארגון דתי לפעול בשם התורה ולשם התורה. גם אם אינו תלמיד חכם גדול, ואינו יודע למצוא מקור ברור בתורה לכל מעשה שעושה, באופן כללי כוונתו צריכה להיות לשם שמים. כוונה זו גם היא "דעת תורה". סביר אפוא שכל שומר מצוות, אם הוא נתקל בשאלה כבדה המצריכה ידע רב בתורה ושיקול דעת ערכי, המשוחרר מנגיעות אישיות, מן הראוי להתייעץ עם תלמיד חכם גדול. לא מדובר רק בפסקי הלכה ברורים, אלא גם בנושאים אידאולוגיים וטאקטיים שאין בהם הלכה ברורה. גם לנושאים רעיוניים יש מקורות תורניים, וניתן לקבוע בהם "דעת תורה". אלא שבנושאים אלו מדובר בתלמידי חכמים גדולים, שידיעותיהם מקיפות לא רק את

¹² ראו למשל ג' זיוון, דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסט-מודרניסטי, ירושלים ורמת גן תשס"ו.

תחומי ההלכה, אלא גם את מרחבי ההשקפה התורניים, ובנוסף לכך הם מבינים גם בהוויות העולם שבו אנו חיים.¹³

הרב אריאל טען, שמאז ייסוד "המזרחי" התעוררו בעיות שחייבו "דעת תורה". מבחינתו פולמוס התרבות בתנועה הציונית למשל, דהיינו הוויכוח האם התנועה צריכה לעסוק בחינוך ובפעילות תרבותית, חייב דעת תורה. הרב אריאל נתלה בעובדה, שהיו רבנים שהצטרפו ל"מזרחי". אולם הוא התעלם מהעובדה, שדעותיהם לא התקבלו בתוקף רבנותם, ושדעותיהם לא היה משקל יתר על פני הדעות האחרות שהועלו בוויכוחים על דרכה של התנועה הציונית. באופן כזה ביקש הרב אריאל להעניק פירוש ההולם את רעיון "דעת תורה" לשלבים השונים של התפתחות הציונות הדתית. למשל, עצם העובדה שרבני הציונות הדתית לא יצאו במחאה נגד הפעילות המעורבת ב"בני עקיבא" זו הייתה "דעת תורה" בדרך "פסיבית".¹⁴ אי ציות ל"דעת תורה" מקבל אופי של איום. כתב הרב אריאל:

ירידת קרנן של תנועות הפועלים בעולם ובארץ ושל הרעיון הסוציאליסטי בכללו, פגעו גם ב"הפועל המזרחי". דבר זה לא היה צריך לקרות אילו "הפועל המזרחי" היה שומר על מעמדו כערך הפועל על פי "דעת תורה", הנוקט עמדות חברתיות ערכיות עצמאיות, המבוססות על המקורות התורניים. כך יכול היה ה"פועל המזרחי" להמשיך ולהתקיים, ואף להתקדם כתנועה רעיונית. הוא לא היה צריך להיות מושפע מקריסת הסוציאליזם העולמי. אולם לצערנו הדבר לא קרה.¹⁵

האידיאולוגיה החרד"לית לא רק ביססה את "דעת תורה" האופיינית ליהדות החרדית, אלא אף יצרה פרשנות היסטורית להתעוררות הציונות הדתית על פי קווי היסוד שלה. הווי אומר, שנוצר נרטיב היסטורי על פי החרד"לות. כשם שתנועות כמו "נאמני תורה ועבודה" נגדרו לעתים לפרשנות ההיסטוריה בהתאם לאידאולוגיות שלהם כך אף החרד"לות פיתחה פרשנות הולמת לתולדות הציונות הדתית.

סימפטומים: (א) היחס לקהילה הלהטביים

תופעות שונות בשיח הרבני מבטאות את השינוי העמוק שהתחולל בדרכי ההתנהגות והחשיבה בציבור הדתי הלאומי. השינוי העמוק ניכר בעצם העובדה, שהוא השפיע על

¹³ הרב י' אריאל, "דעת תורה ו'הפועל המזרחי", בתוך הרב י"נ רימון (עורך), תורה ועבודה ומה שביניהם: אסופת מאמרים בענייני השעה ליובל התשעים להסתדרות הפועל המזרחי, פתח תקווה תשע"ד, עמ' 51-52.

¹⁴ שם, עמ' 58.

¹⁵ שם, עמ' 59.

קבוצה של רבנים להפנים את עצם קיומו ולהיערך באופן חדש ושונה להתמודדות עמו. חלק הארי של רבנים אלה מקורו באורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה ובישיבת הר עציון באלון שבות ובהשפעותיה. רבני "צהר" נטלו על עצמם לקרב את הממסד הרבני לחברה הישראלית. פועלם התמקד בעריכת חופות, בעריכת תפילות בחגים ובימים הנוראים המיועדות לציבור החילוני, במערך הכשרות ובחקיקה בכנסת. רבני "בית הלל" הלכו רחוק יותר, וביקשו להתאים את שיח הרבני לתופעות שנחשבו עד כה למחוץ לתחום הדיון הרבני בשל היותן נחשבות לשליליות באופיין ולאסורות מיסודן מבחינה תורנית. קבוצת רבניות ורבני "בית הלל" החליטה לאמץ את המצב הנורמטיבי החדש ולהתאים את התגובה ההלכתית אליו.

תופעה משקפת היא בחינה מחודשת של היחס לקהילת הלהט"בים. כל עוד שהחברה הישראלית הגברית והמיליטריסטית התייחסה להומוסקסואליים כחריגים ואף כמושא של לעג וגנאי לא צפה הסוגיה של האיסור התורני החמור על קיום יחסים הומוסקסואליים. כאשר השתנתה האווירה במיוחד החל משנות התשעים התגובה של טרויקת האיסור החמור שוב לא ייצגה בכבוד את העמדה הציונית הדתית. מעתה נוצר שיח רבני מכיל, המתאמץ לבטא רגישות ואמפטיה ללא נסיגה מהפורמליזם ההלכתי. את התמורה בשיח הציבורי והרבני ביטא הרב יובל שרלו בדבריו אלה:

השאלה כעת חורגת מהדרכה הלכתית פרטית ואישית. כך היה בעבר, בשעה שהדיון התנהל במחשכים ורשת האינטרנט שאפשרה אנונימיות היא שהציפה את הדיון הזה בתחילת דרכו. אולם כעת השאלה נוגעת כבר לחלק גדול מהקהילה כולה, שכן יראת השמים שלה ועבודת ה' שלה קשורות גם בשאלה זו. סוגיית יחסם של פוסקי ההלכה היא חלק בלתי נפרד מבחירתם האם לעשות את הטוב והישר בעיני ה' או לסטות מדרך זו בשל מה שנראה בעיניהם כחוסר אנושיות וחוסר רגישות.

בכותבי זאת עולים לנגד עיני מאות רבות של מכתבים שקיבלתי ועשרות רבות מאוד של פגישות שקיימתי עם בחורים ובחורות, בני משפחותיהם, רבניהם ורבניותיהן – קהילות שלמות. אין מקרה אחד דומה למשנהו, שהרי עוסקים אנו בבני אדם ולא במספרים, אך צליל המצוקה והכאב עולה מכולם.¹⁶

לכאורה מדובר בתופעה הפוכה לדתיות פשרנית. ההומוסקסואלים מתאמצים להצטייר כמי שמבקשים להקפיד על קלה כבחמורה, אך פונים לתודעה הציבורית בהבנה לנטיותיהם. אולם עצם הקריאה להכרה בעובדה שציווי תורני נוגד את אורח החיים נובע

¹⁶ נדפס בתוך הרב עמית קולא (עורך), ובית הלל אומרים: פסקי ההלכה של רבני ורבניות בית הלל, ראשון לציון 2019, עמ' 101-102.

מהיסודות הסמכות הדתית והתורנית. הזיקה לקהילת הלהט"בים בפרט והיחס של הציונות הדתית למיניות ולגופניות בכלל נחקר בשנים האחרונות.¹⁷

סימפטומים: (ב) שירות צבאי לנשים

אחד המאפיינים החשובים של התמורות במחנה הציוני הדתי הוא הקריסה של נורמת האיסור של נשים לשרת בצבא. במקביל הציבה הציונות הדתית את השירות הלאומי כיעד הרצוי לבנותיה. הרבנות הראשית מאז ומתמיד הסתייגה מהיתר, והקולות שנשמעו בין חבריה היו הקולות האוסרים. בעשורים האחרונים בנות דתיות רבות פונות לשרת בצבא, ומספריהם המשמעותיים מציינים מרד בסמכות הרבנית והחינוכית שאותה ספגו בלימודיהן באולפנה ובתיכונים הדתיים. נעיין בדברי רבני "בית הלל":

אנו קוראים לכלל הנשים הצעירות לבדוק היטב באיזה שירות הן תתרומנה למדינת ישראל ולחברה הישראלית בצורה הטובה והמשמעותית ביותר על פי כישוריהן ואופיין. זאת מתוך בדיקה מעמיקה של ההיבטים השונים, הדתיים והרוחניים, של מקום השירות ואופיו. כאמור, הדבר נכון גם למשרתות במסגרת השירות הלאומי וגם לאלו שבחרות להתגייס לצבא.¹⁸

הנורמה החרד"לית הייתה ללא ספק צידוד חד משמעי בשירות לאומי מתוך שלילת השירות הצבאי. הסמכות הצבאית הייתה לאיום קיומי בעיני מגזר זה. בשנות השמונים של המאה שעברה נקטו אולפנות סנקציות כלפי אלה שהצהירו שבכוונתן לשרת בצבא או כלפי משפחותיהן. באולפנת "חורב", שבה לימד אחד מכותבי המאמר, דב שוורץ, באותה התקופה, לא התקבלה אחותה של תלמידה ששירתה בצבא. קריסת הסמכות הרבנית בשלושים השנים האחרונות פגעה בנורמה זו באופן אנוש. דוק ותמצא: גם בסוגיה זו ניכרת התופעה, שצעירות רבות מצהירות על הקפדתן במצוות כדי להבליט את כשירותה של המסגרת הצבאית לנשים. אולם באותה מידה הן מודעות לכך שהן נוקטות בצעד מהפכני ביחס לרקע הדתי הלאומי החינוכי שספגו.

¹⁷ ראו א' שגיא ו' אנגלנדר, גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים תשע"ג; שוורץ, מאחדות לריבוי, פרק אחד עשר; הנ"ל, מפגשים: פרקים באסתטיקה יהודית, רמת גן תשע"ט, פרק רביעי; א' שגיא וד' שוורץ, "על התמורה בתפיסת הגופניות והמיניות בציונות הדתית 1948-1982", ישראל 25 (תשע"ח), עמ' 197-225.

¹⁸ ובית הלל אומרים, עמ' 216.

(ג) ממשקים

הצגנו בקצרה את מחנות הקיצון בציונות הדתית. וכעת אנו שואלים: האם ניתן ליצור מציאות של חיים ביחד בין מחנות מקוטבים אלה? אנו מבקשים להציע שתי נקודות מפגש בין המחנות, ולעמוד על המתרחש בהם. מה קורה בנקודות מפגש אלו בין תתימגזרים השונים, ומה מאפשר זאת? מתוך תודעה מגזרית משותפת, כיצד ניתן להכיל את המקומות בהם לא מתרחש מפגש? התנועה הציונית הדתית עוברת כעת שינויים המעצבים אותה מחדש. כאמור על שניים מהם אנו מבקשים לעמוד כעת.

ייצוגיות בכנסת

הצגנו לעיל שתי זהויות קוטביות, שאינן נפגשות, על פניו, במישור האידאולוגי. אבל קבוצות הזהות הללו נפגשות בלית ברירה במישור הפוליטי, שיש לו כללי משחק משלו. האם יש ערך להתקרבות פוליטית? על פניו, המשחק הזהותי נערך בעיקר במרחב הציבורי, ולא הפוליטי. למרות זאת, הציבור הדתי לאומי ברובו הגדול אינו מסוגל להתנתק מהמישור הזהותי והאידאולוגי, כפי שנראה להן. כל מאבק בין זהויות, יבוא לידי ביטוי, בסופו של דבר, גם במישור הפוליטי. לכן, אנו פונים לבחון את משמעותה של קרבה פוליטית והאם היא תביא, בסופו של דבר, להתקרבות גם במישור הציבורי. באיזה מצב ניתן יהיה לצפות להתקרבות בין המחנות במישור הפוליטי? במילים אחרות: מהם התנאים בהם נוכל לצפות לשיתוף במרחב הפוליטי בין חלקי השונים של הציבור הדתי לאומי?

בכל הקשור לייצוגיותו של הציבור הסרוג בפרלמנט הישראלי, הרי הוא הכנסת, נראה שלא עשויה להתקיים התקרבות בין המגזרים השונים של מגזר זה, אלא להפך. למרות מספרם הגבוה של חברי הכנסת הדתיים הלאומיים (בכנסת העשרים וחמש הם מהווים כשישית מחסרי הכנסת), הגבוה אף ממספר חברי הכנסת החרדים, הם מפוזרים במספר רב של לא פחות מחמש מפלגות שונות.¹⁹ במצב שכזה, חברי הכנסת הסרוגים אינם פועלים יחד ואף יושבים משני צידי המתרס, חלקם בקואליציה וחלקם באופוזיציה. כך, הם פועלים לא פעם זה כנגד זה ואף אינם נמנעים לא רק מחילוקי דעות אלא גם מהכפשות הדדיות.

בבואנו להתייחס למצב זה ולהסבירו, עומדת לנגד עינינו התנהלותו הפוליטית של המגזר החרדי כדוגמא הפוכה. כך, המחלוקות בין הפלגים השונים של מגזר זה מכתיבות

¹⁹ הליכוד, יש עתיד, המחנה הממלכתי, והציונות הדתית ועוצמה יהודית, שרצו יחד אך הספיקו זה כבר להיפרד, עם כניסתם לכנסת. אליהן מתווספת נועם שאף לה נציגות נפרדת.

את התנהלותו הנפרדת של כל פלג במוסדות משלו, כאשר חיבור בין תת המגזרים השונים ובין הקהילות השונות, למשל על ידי נישואים, אינו עניין של מה בכך. בכל הנוגע לייצוג הפוליטי, לעומת זאת, פועל הציבור החרדי האשכנזי למצער בתיאום הרמוני באופן יחסי, כאשר חסידים וליטאים מניחים את המחלוקות בצד, רצים יחד בכל מערכת בחירות, ולאחר מכן אף פועלים יחד בכנסת עבור כלל הציבור שבחר בהם. מחלוקות בין מגזרים עלולות להוות חסם בפני נישואים או לימודים במוסדות חינוך משותפים, אך לא בפני ישיבה משותפת ברשות המחוקקת.

במגזר הדתי לאומי, לעומת זאת, נצפה מצב הפוך. פלגים שונים בתוך המגזר הדתי לאומי גרים יחד, לומדים יחד ומתחתנים זה עם זה. מציאות של משפחה דתית לאומית אשר ילדיה משתייכים לתת מגזרים שונים מההורים ואף זה מזה, אינה נחשבת לתופעה חריגה.

אמנם תופעות של התבדלות קיימות גם כן, דוגמת הקמת בתי ספר נבדלים במגזר החרדל"י או וועדות קבלה ביישובים, אך אלה אינם מכוונות מראש להדיר תת מגזר מסוים, כמו שהן מבקשות להטמיע ערכים מסוימים (תגבור תורני, הפרדה בין המינים וכן הלאה).

ביחס לייצוג בכנסת, לעומת זאת, הציבור הדתי לאומי אינו פועל כמגזר, ואף מתקשה לשתף פעולה תחת מפלגה אחת. דיבורים על חשיבותה של מפלגה שכזו, אשר תאגד תחתיה את כלל הציבור הדתי לאומי או לפחות תיתן ייצוג ראוי לזרמים השונים שבו, עולים מחדש בכל מערכת בחירות. בפועל, חוזר על עצמו תסריט דומה, בו מפלגות ציוניות דתיות שונות מכירות בצורך להתאחד, אך אינן עושות זאת, או שנאותות לאחד את רשימותיהן ברגע האחרון ממש, איחוד זמני שאינו מחזיק מעמד מעבר למערכת בחירות אחת. בוודאי על גבי זה יש להוסיף את פעילותם של פוליטיקאים ציוניים דתיים במפלגות שאינן מזוהות עם הציונות הדתית, המנסים גם הם לסחוף אליהם קולות מן הציבור הציוני דתי. כל אלו מתרגמים אמנם לבסוף למספר נאה למדי של חברי כנסת מן הציונות הדתית, אך מספר זה אינו בא לידי ביטוי ככוח פוליטי. לציונות הדתית אין בית בכנסת, יש לה בתים רבים, וכוחה הפוליטי דל.

ההבחנה בין המחנות מחריפה לאור הפער בין השגת מטרות זהות. למשל הצרכים של החינוך החרדי מתוקצבים הרבה יותר וללא השוואה לצרכים של החינוך הדתי הלאומי. הבחנה זו נובעת בראש ובראשונה בעקבות הישגים פוליטיים. אף על פי כן הציבור הציוני הדתי איננו מסוגל להתאחד מבחינה פוליטית. יהיו מי שיבקשו להצביע על מצב זה כעל הוכחה נוספת לכך שאין עוד ציבור לאומי אחד, אלא מגזר שהיה פעם שלם, אך התפרד והתפזר לתתי מגזרים שלא ניתן עוד להצביע על מכנה משותף

ביניהם.²⁰ מן הכיוון השני, ניתן לטעון כי לחלוקה המגזרית משמעות פרטית בלבד. לפי כיוון זה, הציבור הדתי לאומי אינו זקוק למפלגה מגזרית, והוא יכול לדאוג לאינטרסים הייחודיים שלו במסגרות אחרות. ראוי לציין, שהטענה המרכזית של המפלגות המגזריות היא שהשותפות בגופים פוליטיים כלליים לא הוכיחה את עצמה עד כה. מכל מקום, לפי הכיוון השני, כשם שהציבור הכללי מוצא עצמו ביותר ממפלגה אחת כך נוכל לטעון כי לזהות הסרוגה אין משמעות פוליטית.

אנו נבקש להוסיף עלשני ההסברים האלו הסבר שלישי, שבעטיו נכשל הציבור הדתי לאומי להתנהל באופן דומה לציבור החרדי בכנסת. בשל כך יש לחזור לאידאולוגיה של הציבור ה"סרוג" כמי שמייחס ערך דתי כלשהו למדינה. משמעותו של ערך זה יכולה להיות נתונה בוויכוח בין תתי המגזרים השונים של הציבור, אך הוא ישנו, ונוכחותו עומדת בדרכו של המגזר בבואו לפעול בכנסת כמרחב פוליטי.

לצורך הבהרת עמדתנו נעשה שימוש בהגותו הפוליטית של רולס, אשר תר אחת הדרך בה אזרחים יכולים ליצור הסכמה ולשתף פעולה זה עם זה במרחב הפוליטי. רולס מסביר כי הסכמה שכזו, המסדירה את פעילותו של מרחב זה ואת מוסדותיו כמוסכמים וצודקים, אינה נוצרת על בסיסם של מה שהוא מכנה "תפיסות מקיפות של טוב" וערכים מוחלטים. תפיסות מקיפות וערכים מוחלטים מעין אלו מחייבות הפעלה של כפייה על האזרחים, וזו אינה רצויה, כמובן, במשטר דמוקרטי. יש צורך במשהו אחר, אשר על בסיסו תיכון הסכמה פוליטית רצויה. רולס מכנה הסכמה שכזו בשם "קונצנזוס שבחפיפה" – הסכמה על בסיסם של ערכים פוליטיים בלבד, אשר תהנה מתמיכתן של כלל תפיסות הטוב השונות בחברה – דתיות, פילוסופיות ומוסריות, ותאפשר להן, בתורה, להתקיים זו לצד זו²¹ בחברה האזרחית.²²

ניתן להבחין במודל מעין זה בהתנהלותם של המפלגות החרדיות. אלו פועלות יחד בכנסת לא בשמם של ערכים מוחלטים ותפיסות טוב, המפרידים ביניהם לא פעם בחיי היום יום, אלא בשמה של הסכמה פוליטית, אשר בסיסה הרצון לשמר ולטפח ככל האפשר את אורח החיים החרדי בישראל, ואשר אדישה כלפי הציונות כערך, כל שכן ערך דתי. זאת ועוד, נוכל אף לזהות שלילה זו של הציונות כערך בתור העמדה המאחדת

²⁰ ראו א' שגיא, "הציונות הדתית": מסמן ללא מסומן? האם עוד קיימת הציונות הדתית? ציונות דתית ו (תשפ"א), עמ' 13-50.

²¹ שאלה חשובה בהקשר זה תהיה היכן תתקיימנה, הלכה למעשה, תפיסות טוב אלו. שכן, אם מקומן אינו במרחב הפוליטי ואיש אינו מאיים עליהן במרחב הפרטי, מה יהא מקומן? בעניין זה ראו ל' בן צבי, על מקומם של הסכמה ומאבק ערכים בהסדרת יחסי מדינהקהילה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשפ"ב, עמ' 180-196.

²² ראו J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985), pp. 223-251; Idem, "The Idea of an Overlapping Consensus" *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), pp. 1-25

את המגזר החרדי, אנטי-אידאולוגיה שאינה משמשת כתפיסת טוב משותפת, אך מאפשרת שיתוף פעולה פוליטי.

אם כן, לא התורה והמצוות נמצאים בבסיסה של הסכמה זו, אלא הרצון לאפשר לקהילות החרדיות השונות לפעול ולחיות לאורה, וזאת באמצעות הבנה וקבלה של כללי המשחק הפוליטיים. אורח החיים החרדי אולי אינו מאפשר להפיל את חומות היום יום בין הקהילות החרדיות השונות, אך הוא מספיק בהחלט על מנת לשמש קונצנזוס שבחפיפה ולאפשר שיתוף פעולה מגזרי. אורח חיים זה, המבקש להתבדל מן החברה הכללית של מדינת ישראל החילונית, והמכיר בה אמנם, אך ורק בדיעבד, מסייע לציבור החרדי לפעול יחד²³ ובעיניים פקוחות במרחב הפוליטי ולראותו כפי שרואה אותו רולס, כמרחב של כוח.²⁴

יש לדייק, כי משמעותה של פעולה פוליטית זו אין משמעותה כי הציבור החרדי מרכז את מאמציו בשימור עצמי ונמנע מלהתערב בנעשה במרחב הציבורי בישראל. המגזר החרדי פועל לשימור כוחו ואורחות חייו, אך בד בבד מתאמץ להשפיע על המרחב הציבורי ולעצב אותו כראות עיניו, בעיקר ביחסי דת ומדינה. בכך הוא איננו שונה מכלל האזרחים המבקשים לקחת חלק במרחב הציבורי ובנעשה בו. טענתנו הינה כי בכך שהמגזר החרדי אינו מייחס ערך דתי למדינת ישראל, הוא משוחרר לפעול במרחב הפוליטי ולראותו כפי שרולס טוען שהינו, מרחב של כוח.

שיתוף פעולה פנים מגזרי שכזה לא נצפה, כאמור, בקרב הציבור הציוני דתי. האם זה בגלל שאין לציבור זה את המכנה המשותף שישנו למגזר החרדי? בקבלנו את הקריטריונים של ייחוס ערך דתי כלשהו למדינת ישראל ושמירת הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה, אנו כופרים בכך. הציבור הציוני דתי במדינת ישראל יכול היה, על פניו, להתאחד סביב שני קריטריונים אלו תחת מפלגה אחת, אשר תאפשר לכלל תפיסות הטוב והאינטרסים התועלתניים (מימון לימודים תורניים וכדומה) המצויות בציבור זה לבוא לידי ביטוי. ואולם, קריטריון זה של ייחוס ערך דתי למדינה עומד בעוכריו של ציבור זה ומונע ממנו, הלכה למעשה, את אותו "קונצנזוס שבחפיפה" מיחל. קבלתו של קונצנזוס שבחפיפה מחייבת הסטה מסוימת של תפיסות הטוב אל המושב האחורי, ונתינת הבכורה לתפיסת פוליטית, אשר ערכיה מושגתים על המינימום ההכרחי עליו ניתן להסכים.²⁵ הסטה שכזו נדרשת במרחב הפוליטי, ואף אם נניח בצד את הדיון על גבולותיו של מרחב זה, ניתן יהיה לטעון כי כנסת ישראל נמצאת לחלוטין בתחומיו. נראה כי ייחוסו של ערך דתי, ואפילו מינימלי, למדינת ישראל, עומד בסתירה

²³ הדברים מתייחסים בעיקר לציבור החרדי האשכנזי, שכן הציבור המזרחי נותר מחוץ להסכמה זו, מה שהוביל, בין השאר, להקמתה של ש"ס.

²⁴ E. Fraser & N. Lacey, "Politics and the Public in Rawls' Political Liberalism", *Political Studies*, 43 (1995). p. 244

²⁵ ראו אצל רולס (לעיל הערה 22) עמ' 16.

לרעיון זה, שכן משמעותו היא ייחוס ערך למרחב הפוליטי שהוא מדינת ישראל. כתוצאה מכך, כנסת ישראל היא מקום לפעול למימושם של ערכיה של הציונות הדתית כפי שכל תת מגזר בתוכה תופס אותו, דהיינו למימושן של תפיסות טוב. הזתן של תפיסות אלו לאחור והסתפקות בהסכמה פוליטית צרה, זרה במהותה לציבור זה.

המודל הרולסיאני להסכמה פוליטית יאפשר לנו להסביר גם מדוע ניסיונותיו החוזרים של הציבור הדתי לאומי להתאחד ולרוץ ברשימה אחת לפני כל מערכת בחירות נידונים מראש לכישלון. כך, מתפתה חלק מן הציבור הסרוג להעניק את קולו לרשימה שכזו, המורכבת בדרך כלל משלוש רשימות שונות לפחות, רק כדי לצפות במפח נפש כיצד זו מתפרקת ונפוצה לכל עבר, פעמים אף רגעים ספורים לאחר סגירת הקלפיות. ואולם, רשימה זו לא הייתה מעולם ביטוי להסכמה פוליטית, אלא לכל היותר מודוס ויונדי, שהינו אך הסכם זמני להסדרת יחסים בין שני צדדים חלוקים ולא יותר מכך.²⁶ התפרקותו של הציבור בעקבות המחלוקת האידאולוגית הקטנה ביותר הינה אך עניין של זמן.

ואולם, בבואנו להסביר את התנהלותו של הציבור הדתי לאומי באמצעות הגותו הפוליטית של רולס, אנו נתקלים בקושי, שכן ההגות הרולסיאנית אינה עוסקת בזהויות. בעוד הקריטריונים אותם הגדרנו כמאפייניו של ציבור הינם מאפייני זהות, ההגות הרולסיאנית עוסקת בפוליטי. האם נוכל להשליך מן מתרחש במישור הזהותי אל זה הפוליטי? רולס עצמו יענה בשלילה. המרחב הפוליטי המצומצם שהוא חותר ליצור אינו מבקש לתת מענה לכלל הזהויות במרחב הציבורי, אלא לעסוק בהסדרת המוסדות הפוליטיים ופיזור הכוח הפוליטי, ותו לא. אדרבה, חוסר הנכונות של הציבור הדתי לוותר על המרכיב הזהותי – ייחוס ערך דתי כלשהו למדינה היהודית, בבואו לפעול במרחב הפוליטי, מלמד כי ציבור זה, בניגוד כאמור לציבור החרדי, אינם מבינים נכונה את האופן בו מתנהל מרחב זה.

המציאות אכן מלמדת כי הציבור הדתי הלאומי אינו נכון להיפרד מזהותו כשהוא נכנס אל הפוליטי, וממשיך לפעול במרחב זה תוך שהוא מייחס לו משמעות דתית, ובאופן פרדוקסלי – דווקא בשל כך לא מתאפשר שיתוף הפעולה הפוליטי בין חלקיו השונים. אך ההסבר הרולסיאני לפיו ציבור זה אינו מבין, או אינו מסוגל להבין, את טבעו הנכון של הפוליטי, מסייע בידינו רק במידה בה אנו מקבלים את הנחת המוצא לפיה לא רק שניתן להבחין בין הפוליטי לזהותי, אלא שהבחנה זו היא הדרך לפעול באופן מיטבי במישור הפוליטי.

הנחת המוצא של רולס נתונה לביקורת רבה מצידה של הרב תרבותיות הליברלית, הטוענת כי המרחב הפוליטי המצומצם שרולס חותר לייצר לוקה בחסר כאשר הוא אינו לוקח בחשבון את ריבוי הזהויות של כל אזרח. התיאוריה הרולסיאנית אינה עוסקת

בזהות, אלא ביצירתה של הסכמה ושיתוף פעולה אזרחי. במילים אחרות, עניינה הוא הזהות האזרחית בלבד. במציאות, לעומת זאת, לאדם זהויות רבות המהוות חלק מן ה"אני" שלו, והציפייה כי יותיר את חלקן מחוץ למרחב הפוליטי חותרת תחת ההבטחה הליברלית לסדר חברתי המשקף נכונה את הריבוי האנושי.²⁷ רב תרבותיות ליברלית כמו זו שמציג, למשל, קימליקה, מבקשת לתקן את רולס בדיוק בנקודה הזו ולהציג תיאוריה פוליטית המסדירה את מקומן של זהויות לאומיות, אתניות ודתיות, ביחס לזהות האזרחית.²⁸

יש לדייק, כי הטיעון הרב תרבותי אינו כי כל זהות בהכרח תשיג את מקומה במרחב הפוליטי, אלא כי כל זהות בהכרח שואפת לעשות זאת. המרחב הפוליטי אינו מקום להסכמה פוליטית ניטרלית, אלא למאבק בין זהויות שונות, המבקשות לבוא לידי ביטוי בהסכמה זו ואף בזהות האזרחית עצמה. חתירתו המתמדת של הציבור הדתי לאומי להביא את זהותו לידי ביטוי במסגרת פוליטית מובנת לגמרי בהבט רב תרבותי, אף אם משמעותה המצערת היא חוסר שיתוף פעולה מתמיד בין חלקיו השונים של אותו מגזר. הציפייה הרולסיאנית כי אזרחים ישאירו מאחור את כל מה שעשוי לעכב אותם מלפעול באין מפרע במרחב הפוליטי אינה ריאלי ומחמיצה את מהותו של הפוליטי כמרחב של זהות, ולא רק כמרחב של כוח.

אם כן, לפי העמדה הרב תרבותית, הציבור הדתי לאומי אינו פועל באופן יוצא דופן כאשר הוא מבטא את זהותו הקבוצתית במרחב הפוליטי. הזהות הקבוצתית של הציבור הדתי לאומי היא הענקת משמעות דתית למרחב הפוליטי ושמירת הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה. זהות זו אינה יכולה שלא לבוא לידי ביטוי במסגרת הפוליטי, גם אם משמעותה בפועל היא פעולה עצמאית של תתי המגזר השונים וחוסר שיתוף פעולה ביניהם. לא תועיל כאן הפנמה של המרחב הפוליטי כמרחב של כוח, משום שעל פי הרב תרבותיות, הפוליטי הוא גם מרחב של זהות. זאת ועוד, אם חלקיו השונים של הציבור הסרוג אינם מסוגלים לשתף פעולה זה עם זה במישור הפוליטי, אין זאת אלא משום שהם אכן לא חולקים את אותה תת זהות מגזרית. נקודת המוצא הזהותית מגזרית אכן זהה, אך ממנה הולכים תתי המגזר ומתפצלים, ופיצול זה מלמד על זהויות שונות – זהות המבכרת את הלאומיות והשמרנות, לעומת זהות המבכרת ערכים ליברליים. ניתן להניח כי פיצול זה, אשר בא לידי ביטוי ביתר שאת בכנסת היוצאת, רק ילך ויעמיק, ויש להניח שישפיע גם על המרחב הציבורי, אף אם עוד לא ברור כיצד. אך מקורו של פיצול זה

27 ראו D. Avnon & A. De-Shalit, "Introduction – Liberalism Between Promise and Practice", in idem (eds), *Liberalism and Its Practice*, London: Routledge 1999), pp. 1-6

28 ראו W. Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics* 99 (1989), pp. 883-905; Idem, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford 1989; Idem, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford 1995.

בזהות משותפת, הרואה את מדינת ישראל כבעלת משמעות דתית, ומבקשת לפעול לאור משמעות זו. נמצאנו למדים, כי בעוד הציבור החרדי אימץ את המודל של רולס הציונות הדתית אמצה את המודל של קימליקה, והיא משלמת את המחיר על כך. העמקה של תודעה משותפת זו מחוץ למרחב הפוליטי, למשל דרך חינוך, יכולה להקל על המפגש הפוליטי הדיכוטומי בין חלקי השונים של המגזר.

היחס לפגיעות מיניות

הציבור הדתי הלאומי היה בעשורים הראשונים של המדינה ואף קודם לכן בעמדה של מגננה. האווירה הסוציאליסטית שהייתה בארץ הציגה את הציבור הזה כארכאי וכלא מודרני. מול האווירה הזו הציגה הציונות הדתית את היתרונות של הדת ואת תרומתה לאדם המודרני. תרומה מרכזית של הדת, כך טענה התנועה, היא השלמות המשפחתית. בזכות המוסר המיני הגבוה של הדת הרי שיש פחות אחוזי גירושין, למשל, בציבור הדתי. המוסר המיני היה טיעון מכונן בזהות הציונית הדתית באותה תקופה.²⁹ המודעות לפגיעות מיניות שהתגברה בעולם המערבי כולו בשנים האחרונות לא פסחה על הציונות הדתית. אף על פי כן סוגיית ההטרדות במחנה הציוני הדתי גרמה לזעזוע בעצם המבנה הזהותי שלו.

אם ביחס לייצוגיות ועבודה משותפת בכנסת נציגיו השונים של הציבור הדתי לאומי הולכים ומתרחקים זה מזה, הרי שבכל הנוגע לסוגיית הטיפול והיחס לפגיעות מיניות נוכל לראות התקרבות בין צדדיה השונים. הבנה הולכת וגוברת מצד רבני הציונות הדתית כי נדרש טיפול עומק בפרשות הטרדה, יחד עם סירוב הציבור להשתיקן, וצמיחה של תודעת חינוך לשיח מוגנות אשר יש לטפח מגיל צעיר, הן תופעות ששכיחותן הולכת וגוברת. הרבנים הבינו, שהצורך בהגנה עשוי לדחוק הלכות כגון לשון הרע כשם שהציבור הכללי הבין שצורך זה דוחק את צנעת הפרט.

התקרבות זו בין חלקיו של הציבור הדתי הלאומי הינה, ליתר דיוק, צעדיו של הציבור החרדל"י לכיוונו של הציבור הליברלי והלייטי. האחרונים, מעצם מהותם, נמצאים ביחס קרוב הרבה יותר אל זה של הציבור הכללי, שאינו נמנע מלעסוק בפגיעות מיניות ברבים ואינו מתלבט בסוגיות של פרסום ולשון הרע. הציבור החרדל"י, לעומת זאת, שמרני הרבה יותר. התמורות שחלו ביחסו לסוגיה זו הינן מדודות וזהירות יותר. נדמה שאת הצעד המרכזי לקראת הציבורים הליברלי והלייטי בנושא זה, צעד הציבור החרדל"י בהקימו את פורום תקנה בראשית שנות האלפיים. פורום זה מורכב מרבנים

29 ד. שוורץ, "התנערות: התגבשות התודעה הציונית הדתית בעשור השלישי (1968-1977) למדינת ישראל", ציונות דתית: היסטוריה, רעיון, חברה ז (תשפ"ב), עמ' 142, 147.

מכל הקשת החרדלי"ת, וחרף שמרנותו, אשר התבטאה, בין השאר, ברוב פורום גברי³⁰, הוא מהווה בשורה של ממש.³¹

אחד הקולות הבולטים ביחס לשינוי זה הוא הרב שמואל אליהו, אשר נתפס ככתובת מרכזית לתלונות, ואף לא נמנע מלהתייבב בפומבי כנגד נאשמים בהטרדות ובתקיפות מיניות. בדבריו על תפקידה של הקהילה במיצוי הדין עם הפוגע, נראה כי הרב אליהו מכיר במפנה ההדרגתי שעובר על הציבור החרדל"י בסוגיה זו:

לקהילה יש חלק חשוב במיצוי הדין עם האדם הפוגע. חובה לפרסם את שמו של אדם כזה למען יראו ויראו. איגוד הרבנים והרבניות הארצי שם לעצמו מטרה להיות הכתובת לכל יהודי. סוגיה זו עולה בסדר היום הציבורי. אנו פועלים על מנת שרבנים ואנשי ציבור יעברו השתלמויות בנושא הטיפול והמניעה בקרב הקהילות. אנחנו עוברים תהליך כציבור, היום אנחנו יותר מודעים.³²

דבריו של הרב אליהו נסובים על עניין נוסף, הוא החשש בקרב הציבור החרדל"י מפומביות הטיפול והעיסוק בפגיעות מיניות. הטיעונים המרכזיים בהקשר זה יהיו כי משמעותה של פומביות שכזו הינה לשון הרע ואף חילול השם. טיעון נוסף הוא הפגיעה בסיכויי הנפגעות לזכות ל"שידוך" הגון. קהל שמרני מעצם טבעו רגיש לפגיעה כזו. רבני הציבור הלוקחים חלק במאמץ לשבור את חומות השתיקה, יחתרו לראות את הפרסום לא רק כמחויבות מוסרית שניתן למצוא לה צידוק הלכתי, אלא כמחויבות הלכתית מן המעלה הראשונה. עמדה שכזו מבטא הרב יהושע שפירא, מחברי פורום תקנה, המעגן את חובת פרסום מעשיו של הפוגע בלא פחות מן המחויבות להלכות לשון הרע -

על פי הלכות לשון הרע, כשלאדם יש מידע שפרסומו ימנע נזק, הוא מחויב לא לשתוק. כמוכן, תמיד צריך לקחת בחשבון את כלל השיקולים. אנחנו לא באים רק כאנשים פרטיים; מי שעומד מאחורי פורום תקנה' אלה כל רשתות החינוך הגדולות בציונות הדתית ועמותות השירות הלאומי.³³

הן הרב שפירא הן הרב אליהו מבקשים לראות במפנה ביחס לטיפול בפגיעות מיניות מהלך כלל מגזרי, שכלל הציבור הדתי לאומי רתום אליו וארגונים כאיגוד הרבנים והרבניות הארצי, רשתות החינוך ועמותות השירות הלאומי לוקחים בו חלק, לא מתוך התנגשות עם המחויבות ההלכתית אלא דווקא מתוך מחויבות אליה. אם נבדוק את

³⁰ מצב זה השתנה בהמשך. נכון להיום מהוות הנשים 40 אחוז מן הפורום.

³¹ ד' שוורץ, "קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית: בעקבות ספרם של יקיר אנגלנדר ואבי שגיא 'גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש'", אקדמות כב (תשע"ג), עמ' 198.

³² <https://www.srugim.co.il/580496-580496>

³³ <http://takana.org.il/article.asp?id=18>

המתרחש במציאות, יש להניח שנגלה כי היא אינה חופפת לרצון זה, וכי פרסום וטיפול נאות בפגיעות מיניות עדיין לא הוטמעו כנורמה מלאה בכלל הציבור החרדל"י. אך התמקדות בעצם הרצון כפי שמבטאים אותו הרבנים, מלמד על מגמה המקרבת אותו אט אט אל הציבורים הליברלי והלייטי, ועל קונצנזוס הולך ונבנה בציבור הדתי הלאומי ביחס לנושא זה.

מדוע, אם כן, מה שלא מתרחש ביחס לייצוגיות בכנסת, אכן מתרחש ביחס להטרדות ולפגיעות מיניות?

ראשית, ראוי יהיה לדייק התקרבות זו, המתרחשת בעיקר סביב נכונות הולכת וגוברת להתייחס באופן פומבי לפגיעות מיניות, אם במניעה ואם בהוקעה וטיפול. ביחס למניעה, למשל, נוכל לראות התקרבות סביב סוגיית המוגנות, כנושא הקונה לו אחיזה בכלל הציבור הדתי לאומי. הצורך לחנך מגיל צעיר את הילדים להיות מודעים לזכותם על גופם ולהעניק להם כלים להגן על עצמם במידת הצורך, צובר תאוצה בשנים האחרונות בקרב כל תתי המגזר.³⁴

כך, למשל, טקסט שכתב הרב עילאי עופרן בנושא היותו של בית הכנסת מקום בעל פוטנציאל לפגיעה דווקא בזמני חג כשכלל הציבור מגיע אליו,³⁵ מופץ בשנים האחרונות שוב ושוב ברשתות החברתיות סמוך לשמחת תורה. היותו של הרב עופרן ליברל אשר דעותיו בנושאים אחרים אינן מצויות בקונצנזוס בקרב הציבור החרדל"י, אינה רלוונטית כלל, וכאשר הנושא המדובר הינו הגנה על ילדים הוא מקור סמכות מהימן גם עבור הציבור הציוני הדתי השמרני.

גם פה, המודל הרולסיאני של קונצנזוס שבחפיפה יוכל לבוא לעזרתנו ולהסביר את המתרחש. רולס סבור שהסכמה בין האזרחים בחברה היא על ערכים "פוליטיים", לדבריו – ביטוי לרעיונות הבסיסיים והאינטואיטיביים של החברה הדמוקרטית המצויים באופן סמוי בתרבותה.³⁶

על פי רוב, כל אזרח התומך בקונצנזוס פוליטי שכזה, מחזיק בנוסף תפיסת טוב מעמיקה, שממנה הוא יונק את מטרותיו, שאיפותיו ורצונותיו. השאיפה הליברלית אינה רק שלא תהיה סתירה בין תפיסת הטוב לקונצנזוס הפוליטי, אלא שהתמיכה בערכים הפוליטיים, המבטאים בסופו של דבר גם עקרונות מוסר, תגיע מתוך תפיסת הטוב עצמה.³⁷ כך, מוצא האזרח בתפיסת הטוב שלו עקרונות המאשרים את הקונצנזוס, ומאפשרים לו לתמוך בו באופן עמוק ומחייב.

³⁴ מודעות שניצניה בציבור הכללי, והיא הולכת וקונה לה אחיזה גם בציבור החרדי.

³⁵ <https://shabaton1.co.il/?p=24110>

³⁶ ראו אצל רולס (לעיל הערה 22) עמ' 16.

³⁷ ראו J. Rawls, "Political Liberalism: Replay to Habermas", *The Journal of Philosophy*, 92 (1995), p. 143

נראה שדבר מעין זה מתרחש סביב נושא הטיפול בפגיעות מיניות בציבור הדתי לאומי. הצורך להוקיע מעשים אלו ולטפל בהם מן השורש מופיע יותר ויותר כחלק מן התרבות הפוליטית של הציבור, כאשר הנימוק לצורך זה מגיע מתוך תפיסת הטוב עצמה, היא המחויבות להלכה היהודית.

הרצון הליברלי צופן התנגשות אפשרית מתמדת עבור האזרח בין תפיסת הטוב לקונצנזוס, ורולס מקדיש חלק ניכר מהגותו בניסיון להסביר ולהסדיר מערכת יחסים זו, בין עולם הערכים של האזרח מחד גיסא להסכמה הפוליטית הכלל אורחית מאידך גיסא. אך לעיתים מתרחש מה שרולס מייחל לו, ותפיסות טוב מתלכדות סביב ערכים פוליטיים³⁸ באופן שמעמיק את הקונצנזוס סביבם. זה, כך נראה, מה שמתרחש אט אט בקרב כלל הציבור הדתי לאומי בכל הקשור לטיפול ומניעה של פגיעות מיניות, אם ביחס לפרסום המעשים ואם ביחס לחינוך למוגנות.

ההסכמה כאן, יש להדגיש, אינה סביב ההלכה היהודית. אף אם כלל הציבור הדתי לאומי, הלייטי כמו החרדל³⁹, מכירים את העולם ההלכתי, הם אינם חשים כלפיו מחויבות במידה שווה. הקונצנזוס הציבורי הולך ונרקם סביב הערך המוסכם של טיפול ומניעה של פגיעות מיניות גם במחיר של חשיפה פומבית, כאשר נושא הפומביות איננו מוסכם לחלוטין בשלב זה – המידה בה יש לפרסם את המעשים והבמה בה יש לעשות זאת.³⁹ זאת ועוד, ההסכמה צרה מאוד, והיא כוללת בשלב זה את חשיבותו של שיח המוגנות אך לא את כל הקשור בסוגיות של מיניות בריאה, אשר ביחס אליה נוכל אמנם לראות תנועה ושינוי לכל אורך הציונות הדתית, אבל גם חוסר הסכמה עמוקה לגבי התוכן והמינון. אך השינוי, שראשיתו בהקמתו של פורום תקנה, יצא לדרך, ומשמעותו היא קונצנזוס ציבורי בדבר הכורח לטפל באופן עמוק ופומבי בפגיעות מיניות בקרב הציבור הדתי לאומי.

באיזו מידה מלמדת ההתקרבות בתחום זה על תחומים נוספים עבור הציבור הדתי לאומי? ניתן לומר כי טיפול בפגיעות מיניות היא סוגייה אוניברסלית, והיא אינה נושאת בחובה בשורה לגבי סוגיות נוספות בהם תתי המגזר השונים חלוקים באופן עמוק. אופן הטיפול בפגיעות, לעומת זאת, הינו בעל מאפיינים הייחודיים למגזר הדתי לאומי, ומכאן חשיבות הטיפול בסוגיה באופן מגזרי. כמו בסוגייה זו, מקרים בהם תוכל להיווצר הסכמה שבחפיפה סביב ערכים פוליטיים הינם מקרים בהם המגזר הדתי לאומי יוכל לפעול יחד תוך מענה לצרכיו הייחודיים, וחלקיו יתקרבו זה אל זה. לעומת זאת, בכל הנוגע לערכים עמוקים של תפיסות טוב, יש להניח כי המחלוקות בין חלקיו השונים של המגזר ילכו ויעמיקן, אלא אם תמצא הדרך לאגד אותן סביב הסכמה שבחפיפה מבלי

³⁸ עבור רולס, הערכים הם "פוליטיים" במובן שהם באים לידי ביטוי במוסדות הפוליטיים של המדינה. בהקשר של הציבור הדתי לאומי, יהיה מדויק יותר לומר כי הערכים סביבם מתגבשת הסכמה הם ערכים ציבוריים.

³⁹ <https://www.ynet.co.il/judaism/article/hkxurmhpk>

שחלק זה או אחר של המגזר ירגישו כי הסכמה זו חותרת תחת הערכים החשובים להם. בכל האמור בפגיעות מיניות נראה כי הדרך סלולה לרמה מסוימת של אחדות.

(ד) סיכום

במאמר זה בדקנו את מבנה הקיטוב של החברה הציונית הדתית, ועמדנו על אפשרויות החיים ביחד בין חלקיה השונים לאור ההתפתחויות השנים האחרונות. איננו מתיימרים לטעון שיש נוסחה מובטחת לשיתוף פעולה ולמפגש דיאלוגי. חלקים שונים במגזר צועדים למקומות שונים במישור הפוליטי כמו גם במישור הציבורי. אך אנו סבורים שמאפייניו של ציבור זה יוצרים הדדיות בין פלגיו השונים, שבים ומדביקים אותו כציבור אחד גם כאשר חלקיו פונים לדרכים שונות לכאורה. אנו גם סבורים שיש ערך לממד האינטלקטואלי, קרי להכרת יסודות הפילוג, הפערים בשיח ושורשיהם באידאולוגיה ובתאוריה הפוליטית. ההדדיות ועיגונה בתאוריות השונות עשויים להיות המפתח לשיח בין חלקיה השונים של הציונות הדתית, וכינה לבין שאר חלקי החברה הישראלית. השגת הממד האינטלקטואלי והנחלתו מבטאים אידאל חינוכי, שיש שיאמרו שהוא נאיבי.

מאפייניו הייחודיים של המגזר המעניק משמעות דתית למדינת ישראל ושומר הלכה תוך בחינה מתמדת של גבולותיה מרחיקים את חלקיו השונים זה מזה, אך גם טומנים בחובם את ההתקרבות המגזרית ואת ההתייצבות המשותפת מול הבעיות העכשוויות של החברה הישראלית. במאמר זה ביקשנו לעמוד על מקומות בהם שיתוף פעולה זה מתרחש, ועל מקומות מהם הוא נעדר כרגע. אנו סבורים שדווקא היכן שתתי המגזר נפרדים זה מזה, יש להתאמץ ליצור את השיח ההדדי אשר יזכיר כי מדובר במגזר אחד.

דב שוורץ
אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
avi.sagi@shi.org.il

לילך בן צבי
אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
avi.sagi@shi.org.il

HAS RELIGIOUS ZIONISM GIVEN UP ON UNITY?

DOV SCHWARTZ

Bar Ilan University and The Shalom Hartman Institute

LILACH BEN ZVI

University of Haifa and The Shalom Hartman Institute

Abstract

This article examines the current possibility of dialogue between different groups within the Religious Zionist sector in Israel. We begin by exploring different opposing tendencies within Religious Zionism in recent years. We then discuss two possible areas in which the different groups interact – the Israeli Parliament, and the sector’s attitude towards sexual assaults. We claim that the existence of these two common issues, demonstrates that cooperation within the sector is possible. While the sector’s representatives in the parliament are located within the political sphere, the discourse and policy regarding sexual assaults takes place in the public sphere. Drawing on John Rawls’ philosophy, we explain why sectorial polarization within the political sphere intensifies, while the public sphere enables a cooperation even amongst the sector’s furthest extremes. It is therefore our conclusion, that the way to bring the different groups within the sector closer together, is to increase the level of cooperation in the public sphere.

THE VOICE IS THE VOICE OF THE RIGHT, BUT THE HANDS
ARE THE HANDS OF THE LEFT: ON MEIR KAHANE

SHAUL MAGID

Dartmouth College

Abstract

Meir Kahane is mostly known as an American immigrant to Israel who founded a political party based on Jewish militarism and supremacy that was eventually outlawed. However, in this essay I examine the foundations of Kahane's thought by claiming liberalism – whether American or the Israeli political culture in the 1960s and 1970s – was his main enemy. Yet Kahane had a complex relationship with the progressive American Left and often adopted their tactics and positions against liberalism. Kahane came to public notoriety in the late 1960s when the New Left in America was in full swing, when Black Nationalism, the quest for power supplanted civil rights and the culture and race wars threatened the liberal status quo. Kahane adopted the radical left politics as a tool to foster Jewish pride and rebellion against the assimilatory program of mainstream American Judaism. When he immigrated to Israel, he tried to transplant the American context into an Israeli one: Viewing the the secular Labor government as the American liberal mainstream, and the Arabs as the blacks who were threatening the Jews in their quest for recognition and power. I argue that understanding the religio-political program of Kahane in America, is essential to fully understanding his program, including its successes and failures, in Israel.

'MY WISH IS THAT WOMEN COULD ALSO VISIT THE
SYNAGOGUE': ON THE INCLUSION OF WOMEN IN
WORSHIP AT THE HAMBURG TEMPLE

NAAMA JAGER-FLUSS

Bar Ilan University

Abstract

The article reviews and examines the homiletical sermons of Gotthold Salomon (1784-1862) during the first half of the 19th century, concerning the status of women in the Jewish religion. This article suggests that during his tenure as the Preacher in the Hamburg Temple, he was responsible for the significant change in the religious status of Jewish women in the community. He led this change by advocating, from an early stage, for the integration of women into the community's life and public sphere. Salomon claimed that women should be included as participants in public worship, a change made easier by translating the Hebrew prayer to German and delivering sermons in German. He also argued that the responsibility for the religious education of children, especially synagogue attendance, was the responsibility of mothers. Thus Solomon's perspective oscillated between conservative and innovative approaches. On one hand, he maintained a patriarchal perception regarding women and their religious status, where women were responsible for nurturing domestic religiosity. On the other hand, he strongly advocated for the integration of women into the public sphere and community life. His modern Jewish sermon reflected his theology about the status of women in the Jewish religion and their integration into community life.

JEWISH COMMUNITIES IN AFRICA THAT DISAPPEARED DUE TO MISTAKEN GEOGRAPHICAL IDENTIFICATIONS

NIR SAGI

Abstract

A Common paradigm in the literature holds that Ethiopia has been isolated and cut off from the world until the nineteenth century. This conception reflected upon the research of the Ethiopian Jewish community, which was perceived in turn as a community that has been disconnected from the rest of the Jewish world for two thousand years. This article claims that this paradigm reflects common conceptions in Ethiopia research, drawing on both Christian and Colonial points of view. However, examination of Jewish documents and sources, reveals the existence of consecutive relationships between Ethiopian Jewry and the rest of the Jewish world, a relationship which is also affirmed by many documents contained within the Genizah. The article comprehensively reviews the various documents related to the general and Jewish geography in Ethiopia, many of which testify to their ongoing connection with the rest of the world.

"THE LESSON" OF THE BESHT",
ITS SOURCES AND REVERBERATIONS

MOSHE IDEL

Tel Hebrew University of Jerusalem and The Shalom Hartman Institute

Abstract

In this study, three extant versions of a short text describing a lesson delivered by R. Israel Ba'al Shem Tov - the Besht, are presented and analyzed together for the first time. It then claims that this is a version parallel to a longer text adduced also in his name, and in the two cases the principle of the "the power of the creator is found in the creature" - koah ha-po'el ba-nif'al - is prominent. However, it is only in the "lesson" that it has been associated with extraordinary powers attributed to the Besht. The essay argues that this idea stems from a Neoplatonic text widespread in the Middle Ages – *Liber de Causis* – whose traces can also be detected later in the Besht's career, in the famous "Parable of the Walls." Other Hasidic terms can also be better understood as related to this Neoplatonic treatise.

The Besht's lesson reverberated in a number of Hasidic texts, up to the 20th century: in the school of R. Dov Ber Friedmann, the Great Maggid of Medzirech, in the writings of R. Isaac Yehiel Yehudah Safrin of Komarno, of R. Zvi Elimelech Shapira of Dinov, of R. Zadok ha-Kohen of Lublin, and in the 20th century R. Aharon Roth from Me'ah She'arim. In some of its versions the Hasidic theory of the divine immanence has been associated with this Neoplatonic principle.

ON THE HOLY SPIRIT IN THE ACADEMIES
OF ISAAC LURIA AND HAYYIM VITAL

ADAM AFTERMAN

Tel Aviv University and The Shalom Hartman Institute

CHEN MAARAVI

Tel Aviv University

Abstract

This article delves into the profound concept of the Holy Spirit within the Kabbalah teachings of Rabbi Isaac Luria, and its subsequent development by his disciples, with a particular focus on the writings of Rabbi Hayyim Vital. In this perspective, the Holy Spirit is regarded as the objective wellspring for unlocking the enigmatic secrets concealed within the Torah, especially those elucidated in the sacred Book of the Zohar. Through an examination of Luria's teachings and Hayyim Vital's seminal work, "Shaarei Kedusha," a noteworthy contrast emerges in the interpretation of the Holy Spirit. While Luria perceives it as a conduit for receiving hidden revelations, Hayyim Vital portrays the Holy Spirit as a pivotal element in his mystical doctrine, entwining the pursuit of divine revelation with the sublime aspiration of self-perfection, wherein the divine essence merges with the human realm through the holy spirit's embodiment.

THE SONG OF DEBORAH:
HUMAN HEROISM OR DIVINE SALVATION

ISRAEL KNOHL

The Hebrew University of Jerusalem and The Shalom Hartman Institute

Abstract

The Song of Deborah (Judges 5:2-4) is, according to many scholars, the earliest text in the Bible, although there are different opinions regarding editorial additions that were incorporated in the ancient layer. In this article I would like to distinguish between the original and the editorial additions and demonstrate that as a result of the editorial intervention, the thematic sequence of the poem was damaged, and its sophisticated numerical-symbolic structure went wrong.

The poem reflects a complex relationship between the initial existence of the Israelites in the mountain ranges and the Canaanite cities in the valleys. On the one hand, the poetry draws from the patterns of the Canaanite poetic work. On the other hand, it tells the story of the war between the Israelites and the Canaanites. Theologically, too, the poem shows that the only god of the Israelites is YHWH, a god who is not recognized in the Canaanite culture.

The analysis also makes it possible to reveal a principled debate. The original creators of the poem saw the victory as the result of a joint effort by God and the heroes of Israel who came "to YHWH's help" (Judges 5:23). However, the editors responsible for the current text, sought to downplay the value of the Israelites and their abilities and present the victory as the result of purely divine salvation - "with the help of God".

TABLE OF CONTENTS

Israel Knohl	Meditations on the Original Prayer	1
Adam Afterman and Chen Maaravi	On the Holy Spirit in the Academies of Isaac Luria and Ḥayyim Vital	23
Moshe Idel	"The Lesson" of the Besht", Its Sources and Reverberations	57
Nir Sagi	Jewish Communities in Africa that Disappeared Due to Mistaken Geographical Identifications	106
Naama Jager- Fluss	'My Wish is that Women Could also Visit the Synagogue': On the Inclusion of Women in Worship at the Hamburg Temple	139
Shaul Magid	The Voice Is the Voice of the Right, but the Hands Are the Hands of the Left: On Meir Kahane	166
Dov Schwartz and Lilach Ben Zvi	Has Religious Zionism Given Up on Unity?	
	English Abstracts	i

RESHIT was edited by:

Dror Yinon (2009–2010), Yair Lorberbaum (2009–2010), Adiel Schremet (2009–2010)

RESHIT is a peer-reviewed journal that is published annually with the support of the Robert and Arlene Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute

Proposed manuscripts for publication should be uploaded [here](#) prepared according to our guidelines [here](#), formatted as DOC or DOCX. Two abstracts—Hebrew and English—should accompany it. The editors will not discuss manuscripts that have not been formatted correctly or are in lieu of abstracts. The authors will receive a PDF of their final article. Responsibility for opinions expressed in the articles is that of the author alone.

Address: Reshit, Shalom Hartman Institute, P.O. Box 8029, Jerusalem 9108001.

All questions should be directed to David Wietchner, editorial manager.

Email: david.wietchner@shi.org.il

The volume has been edited by Rafael Zer

ISSN 2706-6096

2023



RESHIT

STUDIES IN JUDAISM

EDITORS

ADAM AFTERMAN • RONIT IRSHAI
ISHAY ROSEN-ZVI • CLAIRE E. SUFRIN

EDITORIAL MANAGER

DAVID WIETCHNER

VOL. 7

JERUSALEM, 2023



SHALOM HARTMAN מכון
INSTITUTE הרטמן שלום