

מורשת ישראל

כתב-עת ליהדות, לציונות ולארץ ישראל

גליון מספר 9 • כסלו תשע"ב • דצמבר 2011

עורך:

אורציון ברתנא

עורכי משנה:

יגאל לוי • לאה מקובצקי • אורי צור

המערכת:

איירין איבר, ראובן אנוך, גדליה גבירצבן, ברנרד ג'קסון
מיכאל זנד, אדם זרטל, חנה יעוז, אסא כשר, רוברטה
מילגרם, נוח עמינח, מאיה פרוכטמן, עמוס פריש



המרכז האוניברסיטאי
אריאל בשומרון

ה מ ע ר כ ת :

מכון טרומן, האוניברסיטה העברית	איירין איבר
מורשת ישראל, המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון	ראובן אנוך
גיאוגרפיה, אוניברסיטת בר־אילן	גדליה גבירצמן
אוניברסיטת מנצ'סטר	ברנרד ג'קסון
לימודי אסיה ואפריקה, האוניברסיטה העברית בירושלים	מיכאל זנד
לימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת חיפה	אדם זרטל
חינוך, אוניברסיטת בר־אילן	חנה יעוז קסט
פילוסופיה, אוניברסיטת ת"א	אסא כשר
ביה"ס לחינוך, אוניברסיטת תל-אביב, ומדעי ההתנהגות, המכללה האקדמית יהודה ושומרון	רוברטה מילגרם
תלמוד, אוניברסיטת ת"א	נוח עמינח
לשון, אוניברסיטת בר־אילן	מאיה פרוכטמן
תנ"ך, אוניברסיטת בר־אילן	עמוס פריש
מורשת ישראל, המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון	אורי צור

המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון

ת.ד. 3, אריאל, 44837

E-Mail: bartana@ariel.ac.il

d.niza@ariel.ac.il

© כל הזכויות שמורות, אריאל, תשע"ב-2011

עיצוב גרפי והפקה: דפוס אלפא בע"מ

התוכן:

עמיחי נחשון: זיהוי מגמות מדיניות בספרות הנבואה	9
אברהם אופיר שמש: "שתצילני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפולת": על התגבשותה ושקיעתה של תפילת בית-המרחץ	20
איל דוידסון: למה שתק מרן? עיון הלכתי-היסטורי ביחסו של ר' יוסף קארו לפולמוס הסמיכה	36
אליעזר באומגרטן: הערות על מבנהו של הספר "נפש החיים"	64
ראובן אנוך: שמות המקומות בגאורגיה הקשורים ביהודים וביהדות	82
יעקב גלר: חבורות להפצת הדיבור בלשון העברית ב"רומניה הישנה", במחצית השנייה של המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20	93
רות דורות: "תמונה לשונית" – יסודות ציוריים בשירי "מוקדם ומאוחר" ללאה גולדברג וזיקתם לאמנות הציור	102
אמיר משיח: "הלעיטהו לרשע וימות": עמדת הרב יוסף שלום אלישיב כלפי היהודי המומר	131
מרים גיליס-קרליבך: "וכך זה קרה..." – הילד היהודי בשואה על פי עדויותיו	149
אמנון שפירא: מדוע רב מספרם של היהודים בין האנרכיסטים בעולם?	182
בלה קולומאקינה: השוואה של מוטיב החיפוש בסיפור העם של רבי נחמן מברצלב, "מעשה באבדת בת-מלך", ובסיפורי עם בתרבויות אחרות	211
אבטנדיל ניקוליאשוילי: הספרות היהודית העממית בגיאורגיה	227

הנחיות להגשת מאמר לפרסום ב"מורשת ישראל"

- מחבר המבקש להציע מאמר לפרסום ב"מורשת ישראל" מתבקש לקרוא בקפידה את ההוראות שלהלן ולנהוג על-פיהם. מערכת כתב העת לא תקבל מאמרים אשר לא יוגשו על-פי הנחיות אלה.
1. היקף המאמר לא יעלה על 10,000 מלים, כולל הערות שוליים, רשימות ביבליוגרפיות וכל חומר נוסף.
 2. על המאמר להיות כתוב בעברית רהוטה, תקינה ובסגנון המקובל בתחום האקדמי שבו עוסק המאמר. יש להקפיד על כללי הפיסוק. מוצע לחלק את המאמר לסעיפים ולכותרות-משנה, הכל בהתאם לתוכן המאמר.
 3. יש להגיש את המאמר בקובץ Word המצורף להודעת דואר אלקטרוני אל העורך בכתובת bartana@ariel.ac.il. בתיאום מראש, נתן להגיש את המאמר לאחד מעורכי המשנה, או בשני עותקים מודפסים אל מזכירות המחלקה למורשת ישראל, המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון, אריאל 40700. בכל מקרה, יידרש המחבר להגיש את המאמר כקובץ לקראת הבאתו לדפוס.
 4. גוף המאמר יוקלד באותיות בגודל 12, ברווח שורות 1.5. הערות שוליים יוקלדו באותיות בגודל 10 או 12, גם-כן ברווח 1.5. כותרות וכותרות משנה בתוך המאמר וכן פרטים שהמחבר מבקש להדגיש יוקלדו באות גדולה, מודגשת, מוטית או עם קו תחתון, לפי ראות המחבר, אך המערכת שומרת לעצמה את הזכות לשנות פרטים אלה.
 5. יש להגיש חומרים גרפיים כקבצים נפרדים או בתצלומים באיכות טובה, ולציין היכן יש לשבצם בתוך המאמר. חומרים הנלקחים מפרסומים אחרים ילוו באישור בעל זכויות היוצרים לפרסומם מחדש ב"מורשת ישראל".
 6. שם מחבר המאמר לא יהיה רשום בתוך המאמר עצמו (כדי שנוכל להעבירו לקוראים בעלום-שם). עם זאת, יש לצרף לכל מאמר דף כסוי, המפרט את שם המחבר, את מעמדו ושיוכו האקדמי (אם קיים), תקציר קורות חייו, את כתובתו ואת מספר הטלפון וכתובת הדוא"ל שבהם נתן להשיגו. במכתב זה יש גם לציין, שהמאמר טרם פורסם בכל במה אקדמית אחרת בארץ.
 7. לכל מאמר יצורף תקציר באנגלית באורך כ-300 מלים. יש לצרף גם כותרת אנגלית למאמר, ואת שם המחבר בכתוב האנגלי המועדף על המחבר. התקציר, עם כותרת המאמר באנגלית, ישובץ בסוף הקובץ המכיל את המאמר, ואילו שם המחבר באנגלית יצויין במכתב הכסוי.
 8. כל מאמר יוגש לשיפוט. לאחר קבלת תגובותיהם של הקוראים, נודיע למחבר אם המאמר התקבל או נדחה, ואם התקבל, האם יש לעשות בו תיקונים לפני הדפסתו. זהו תהליך שלוקח זמן, אנו מבקשים מן המחברים להיאזר בסבלנות.
 9. אנו משאירים בידי המחברים את ההחלטה, אם לכתוב הערות ומראי מקום לפי "שיטת מדעי הרוח" (הערות שוליים) או "שיטת מדעי החברה" (שם ותאריך בגוף בטכסט ורשמיה

בסוף המאמר), הכל לפי סגנון המאמר והמקובל בתחום המדעי שבו עוסק המאמר. ברם, יש להשתמש בכל אחת מן השיטות בעקביות ובאופן נכון, כמופרט להלן:

שיטת "מדעי הרוח":

- א. הערות שולים משמשות הן להפניות ביבליוגרפיות והן להערות תוכן. את ההפניה להערות יש לציין בספרה מורמת, **לאחר סימן הפיסוק**, בדרך כלל בסוף משפט. מספור ההערות יהיה רצוף לאורך המאמר. יש להדפיס את ההערות בתחתית העמוד. לצורך הדפסת ההערות, יש להשתמש בפונקציה "הוספה – הפניה – הערת שוליים" בתכנת Word.
- ב. בהפניה למאמר בפעם הראשונה יש לציין את הפריטים הביבליוגרפים על-פי הדוגמא הבאה: סמדר שרלו, "משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק", **מורשת ישראל** 2 (תשס"ו), 42-87. בפריטים בלועזית, יש לכתוב את שם כתב העת באותיות מוטות (*italics*). אם הכוונה היא להפנות לפרט מסויים בתוך המאמר, יש לציין את העמוד או העמודים הספציפיים. אחרת, יש לציין את כל עמודי המאמר. **אין** לרשום את הקיצור "עמ"י" (p. או pp בלועזית), אלא רק את מספרי העמודים.
- ג. בהפניה לספר יש לנהוג על-פי הדוגמא הבאה: שטפן הייס, **דוח המלך דוד** (תרגם ברוריה בן-ברוך), כתר, ירושלים תשל"ב. אם ההפניה היא לעמודים ספציפיים, יש לרשום את מספרם (ללא ציון "עמ"י" או p).
- ד. בהפניה למאמר מתוך ספר או סדרה יש לנהוג על-פי הדוגמא הבאה: יוסף ריבלין, "מדרשי שמות בתורת הגר"א", בתוך: א' דמסקי (עורך), **ואלה שמות – מחקרים באוצר השמות היהודיים**, כרך ד', הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד, צה-קיב. כך יש לנהוג גם בהפניה לערך מתוך אנציקלופדיה, כאשר ידוע מיהם מחברי הערכים השונים.
- ה. לאחר הפניה ראשונה אין עוד צורך ברשום הפריטים המלאים, אלא נתן להשתמש בקיצור ברור, כגון: ריבלין, "מדרשי שמות", קא. בהפניה עוקבת לאותו מקור נתן לרשום "שם" ומספרי העמודים (*ibid.* בלועזית). בהפניה עוקבת לחבר נוסף של אותו מחבר נתן לרשום "הנ"ל" ואת שם החבר הנוסף (*idem* בלועזית). מוטב להימנע מלהשתמש בקיצורים נוספים.
- ו. המשתמשים בשיטת "מדעי הרוח" לא יוסיפו למאמר רשימה ביבליוגרפית.

שיטת "מדעי החברה":

- א. הבוחרים בשיטה זו, יכתבו רשימה ביבליוגרפית בסוף המאמר, ויפנו אליה בעזרת הפניות קצרות בסוגרים בגוף המאמר.
- ב. ברשימה הביבליוגרפית, יופיעו ראשית פריטים בעברית לפי שם משפחה של המבחר, ואחר-כך פריטים בלועזית לפי שם משפחה של המבחר.
- ג. הפריטים ברשימה יופיעו באופן הבא:
אביעוז, מיכאל, תשס"ה;
"דמותו של לוט בפירושי רש"י לתורה", **מורשתנו** ט"ז, 15-35.
במקרה של הופעת שני פריטים מאת אותו מחבר, הם יופיעו לפי שנת הוצאה:
תשס"ז; "סדרת 'דעת מקרא' – בין מסורת לביקורת", **מורשת ישראל** 3, 5-15.

- ד. פרט להקדמת שם המשפחה לשם הפרטי ולהצמדת שנת ההוצאה לשם, יתר הפרטים יופיעו כפי שמופיעים בהערות השולים לעיל.
- ה. ההפניות בגוף הטקסט יופיעו בסוגרים עגולים, בדרך-כלל בסיום המשפט או המקטע הרלוונטי, באופן הבא: (אביעוז, תשס"ה, 32). מספר פריטים של אותו מחבר יופיעו כך: (אביעוז, תשס"ה, 32; תשס"ז, 10-11). הפניה למחברים שונים תיעשה בדרך-כלל לפי סדר תאריכי הוצאתם (מזר, תש"מ, 34-44; אהרוני, תשמ"ז, 110), אך הם יכולים גם להופיע לפי סדר חשיבותם. בדרך-כלל יופיעו שמות עבריים לפני שמות לועזיים (אביעוז, תשס"ה, 32; Neimann, 2004, 33-49).
- ו. המשתמשים בשיטה זו ימעיטו ככל הניתן להשתמש בהערות שולים.

הערות נוספות:

1. בשתי השיטות הביבליוגרפיות, יש לרשום את שמותיהם המלאים (פרטי ומשפחה) של מחברים. בהערות שוליים, יופיע השם הפרטי בראש, ואילו ברשימה ביבליוגרפית, יופיע ראשית שם המשפחה.
2. את שמותיהם של כתבי עת ושל סדרות, בעברית ובלועזית, יש לרשום באופן מלא. המערכת תקצר את השמות אם היא תראה צורך בכך.
3. אפשר להשתמש בקיצורים מקובלים לספרי המקרא, ספרות רבנית, ספרות עתיקה וכד', אולם המערכת שומרת לעצמה את הזכות לבקש מן המחברים לרשום את שמותיהם המלאים.
4. תאריכים, מספרי עמודים וכד' יש לרשום בעברית מימין לשמאל. למשל, 100 עד 200 הוא 100-200, ולא 200-100. מלחמת העצמאות נערכה בשנים 1947-1949, ואילו מלכות בית דוד התקיימה בשנים 1010-586 לפני הספירה. **שימו לב**: חלק מגרסות Word נוטות לסדר מספרים אוטומטית משמאל לימין – יש לדאוג שיופיעו בסדר הנכון.
5. מחבר שמאמרו כולל סימנים מיוחדים, סימני תעתיק, אותיות ביוונית, ערבית, קירילית וכד' יציין זאת במכתב הכיסוי, ואם יידרש, ישלח למערכת את קובץ הגופן (font) המתאים. המחברים מוזמנים לפנות לעורכים בכל שאלה שתתעורר.

דבר העורכים

החברת התשיעית של מורשת ישראל היא חוברת חובקת עולם יהודי ופניה רבים. מאמרו של עמיחי נחשון מזהה מגמות מדיניות בספרות הנבואה, באמצעות מושגים סמנטיים חברתיים וספרותיים. מאמרו של **אברהם אופיר שמש** מתאר את חדירת בית המרחץ אל המרחב שבשליטת הרומאים, ואת גיבושה של תפילה, שתוקנה על-ידי חכמים, בעקבות הסכנות הכרוכות ברחצה בבית-המרחץ. מחקר זה מראה כי תוקפה של תפילת בית המרחץ היה רלוונטי לבית המרחץ של התקופות הקדומות, בעוד שהשינויים והתמורות החומריים שחלו במתקני הרחצה בזמן החדש הביאו לביטולה המוחלט.

אליעזר באומגרטן, במאמרו, טוען כי הספר 'נפש החיים' מסודר לפי החשיבות התיאורגית – הרצון להשפיע על כוחות עליונים – אשר ר' חיים מוולוז'ין מייחס לריטואלים השונים. הוא מפרט ודן בספר מנקודת-מבט זו. **ראובן אנוך** כותב כי נוכחותם של היהודים, שיושבים בגיאורגיה לפחות מזה אלפיים שנים (ויש גיאורגים הטוענים כי הרבה יותר), מוכרת גם מתוך שמות עבריים, המוטבעים ונסתרים בשמות מקומות רבים בגיאורגיה. הוא מנתח ומביא במאמרו דוגמאות רבות לטענה מעניינת זו. מזווית אחרת דן **אבטנדיל ניקוליאשווילי** בספרות העם היהודית בגיאורגיה וליחסים הדו-סטריים בין התרבות היהודית בגיאורגיה ובין התרבות הגיאורגית וספרותה.

אייל דוידסון מתמקד במאמרו בשנים שעמדו במרכז הווייתה של צפת בתקופת זהרה: פולמוס הסמיכה ור' יוסף קארו. האחד הוא תופעה ייחודית בעולם הרוח של צפת, והשני אישיות ייחודית בעולם הרוח של צפת. הוא מבקש להבהיר במאמר תובנה חדשה, שמשמעותה רבה להבנת תהליכים חברתיים ורוחניים שפקדו את צפת בתקופה העות'מאנית המוקדמת: יחסו של ר' יוסף קארו לרעיון הסמיכה באמצעות פעילותו הספרותית והציבורית בצפת, ובאמצעות בחינת תולדותיו של בית הדין המרכזי בצפת. בחסידות עוסקת **בלה קולומאקינה**, חוקרת צעירה, חוזרת ומראה את קשריה של "מעשה מאבדת בת מלך" של רבי נחמן מברצלב לטיפוס של מעשייה עולמית.

יעקב גלר מביא פרק מרתק בתנועת ההשכלה, ובראשית הציונות העולה מן ההשכלה ב"רומניה הישנה" ממחציתה השנייה של המאה ה-19. **מרים גיליס-קרליבך** חוזרת אל התחום המחקר העיקרי שלה בשנים האחרונות, ומביאה במחקרה דוגמאות קשות למצבו של הילד היהודי בתקופת השואה.

מאמרה של **רות דורות** בוחן יסודות ציוריים בשירי "מוקדם ומאוחר" של לאה גולדברג, המושפעים מאמנות הציור, ומצביע על זיקתם ליסודות מקבילים באמנות זו, שלא נצטמצמו לתקופה, לזרם או ליוצר מסוים, אלא נבחרו מתוך הקבלה נושאית. המחברת

מבקשת להראות כי מוטיבים ונושאים, כגון השתקפות בוואריאציות שונות ו"הטבע הדומם" שהם וויזואליים בעיקרם ושכיחים ביותר באמנות הפלסטית – מופיעים בשירת גולדברג. מאמרו של **אמיר משיח** דן בדמותו של הרב יוסף שלום אלישיב הנחשב מנהיג הציבור החרדי הליטאי ונתפש, על-ידי ציבור זה, פוסק הדור במאה העשרים. מטרת המאמר היא בחינת יחסו של הרב אלישיב כלפי היהודי החילוני בימינו.

את המאמרים העבריים נועל מאמרו של **אמנון שפירא** על יהודים אנרכיסטיים, המבוסס על הטענה, אותה הוא מרחיב ומסביר, כי המונח "אנרכיה", כפי שרוב האנרכיסטים משתמשים בו, במקורו הראשוני אינו בעל משמעות לוואי (קונוטציה) שלילית של כאוס ואי-סדר, אלא הוא קונוטציה חיובית של התנדבות ושל חופש.

לאה מקובצקי

יגאל לוי

אורציון ברתנא

זיהוי מגמות מדיניות בספרות הנבואה

תקציר:

המאמר מציע לזהות שתי מגמות מדיניות בספרות הנבואה. הייחוד בהצעות אלה הוא ניסיון לזיהוי מגמות מדיניות (אידיאולוגיה) באמצעות מושגים המתקשרים לשדות סמנטיים חברתיים וספרותיים.

בחלק הראשון של המאמר, נדונה אפשרות לזיהוי תפיסה מדינית בספרות הנבואה הרואה באשור ובבבל ממלכות דומות. ייתכן והכתובים משייכים את האומות הללו לקבוצה אחת באופן הדומה למושגים: 'קטגוריזציה חברתית' ו'אופי לאומי' המאופיינים כמרכזי פשע אימפריאלי מסופוטמי.

בחלק השני של המאמר, נדונה אפשרות לדלות מידע מדיני מספרות הנבואה באמצעות מסדים של משלים. בעקבות המקובל בחקר המטאפורה, שמסדים של משלים מהווים מוסכמה (קונצנזוס), איתרנו בהם היגדים מדיניים, היסטוריים ותיאולוגיים, המוסכמים על הנביאים ועל שומעי לקחם כאחד. ההכרות וההסכמות המשותפים לנביא ולקהלו, שהתבררו באופן המוצע, סווגו לשלושה תבחינים (קריטריונים):

- א. אירועים שהתרחשו לאומות אחרות בעבר הרחוק והקרוב;
- ב. דרכי פולחן של עמי הסביבה;
- ג. מצבים מדיניים והיסטוריים.

זיהוי מגמות מדיניות בספרות הנבואה

א. הקדמה

דברי ירמיהו אל חנניה בן עזור: "הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם וינבאו אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר" (ירמיה כח 8), מעידים על אפשרות לקיום של אופק מדיני בהקשרים אידיאולוגיים בממדים אוניברסאליים¹

1 דוגמת לכך, ראו הסקירות אצל: Walter Harrelson, "Prophetic Eschatological Visions and the Kingdom of God", in *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of G. E. Mendenhall*, (ed. by H. B. Huffmon, F. A. Spina, A. R. W.R.W. Green), Eisenbrauns Winona Lake 1983, 117-126. וכן בספר Mark Zvi Brettler, *God is King, Understanding*

בתוך חשיבה נבואית. ספרות 'הנבואה הקלאסית'² עשירה בלשונה, בסגנונה ואף באופן המדיני הרחב המוזכר בה. בספרות הנבואה, מצויה הכרה מפוקחת במציאות המושפעת מתנודות גיאופוליטיות, ויש בה מקום לכל עמי העולם: בעבר, בהווה ובעתיד, בעת מלחמה ובעת שלום. הכרה זו, היא בסיסה של המדיניות הנבואית כלפי אומות העולם.

זיהוי המגמות המדיניות בכל ספרות הנבואה, לא תתאפשר כאן, בבחינת: 'תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסתי' (בבלי, סוכה ה' ע"א). להלן תוצענה שתי הצעות חדשות המציגות דרכים לזיהוי אפיונים מדיניים של אומות העולם מתוך מגוון נבואות.³ הייחוד בהצעות אלה הוא ניסיון לזיהוי מגמות מדיניות (אידיאולוגיה) באמצעות מושגים הלקוחים משדות סמנטיים, חברתיים וספרותיים באופן בינתחומי:⁴

1. אפיון המלכויות אשר ובכל כ'קבוצת שייכות' שלילית ('קטגוריזציה חברתית')⁵ בספרות הנבואה;
2. הפקת מוסכמות מדיניות באמצעות ניתוח מושאי משלים של השוואה והנגדה בספרות הנבואה;

בירורם של נושאים אלו עשוי להציע כיוון חדש בחקר האידיאולוגיה המדינית בספרות הנבואה.

Jacob Chinitz, *an Israelite Metaphor*, JSOT Press. Sheffield 1989.
 "The Three Tenses in the Kingdom of God: God Israel Or of the World," *JBQ* 38 (2010),
 251-260.

2 הנבואות המקובצות בספרים ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל ותרי עשר, המכונים ספרות הנבואה. אין מקום במסגרת מצומצמת זו לעסוק בהגדרות ומאפיינים היסטוריים, חברתיים וספרותיים הקשורים בכך. דוגמות לחקר ספציפי על כך, ראו ספרו המקיף של בנימין אופנהימר, **הנבואה הקלאסית, התודעה הנבואית**, מגנס, ירושלים תשס"א ומנחם הרן, "בין הנבואה הקדומה לנבואה הקלאסית", בתוך **מקרא ועולמו, מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים**, מגנס, ירושלים תשס"ט, 412-420. (וכן מגוון מבואי מקרא).

3 למרות שהנבואות המובאות להלן מגוונות בזמן ובסגנון, בכל זאת ניתן לזהות בהן מאפיינים משותפים (אשר יוגדרו להלן), הקשורים לתרבות והאידיאולוגיה שהן בתי היוצר ליצירות המגוונות במכלול ספרות הנבואה.

4 המושגים: 'קבוצת שייכות', 'קטגוריזציה חברתית' ו'אופי לאומי' – מושגים כשימושם במדעי החברה בדיון הראשון; וניתוח המשמעות החברתית של שימוש כ'מטפורה' בדיון השני.

5 המושג 'קבוצת שייכות' מהווה כינוי לקבוצות חברתיות המתאפיינות בהקשר רווח בחברה (סטרייטינג). מלי שחורי, **השפעת סוגסטיה, סטרייטיפים ומוצא אתני על הזיכרון**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ב, 13, מגדירה זאת כך: "קטגוריזציה חברתית הנה תהליך קוגניטיבי, שבו הפרט מסווג את הזולת לקבוצת שייכות מסוימת על פי קריטריון מוגדר כמו דת, לאום, צבע, השכלה, מעמד, מגדר וכדומה". אני מודה לפרופ' ישראל נחשון שהפנה אותי למקור זה.

ב. אפיון המלכויות אשור ובבל כ'קבוצת שייכות' שלילית בספרות

הנבואה

בתקופת האירועים המתוארים בספרות הנבואה, נקטו מנהיגי אשור ובבל במדיניות תקיפה אשר במהלכה הרגו את מתנגדיהם הפוליטיים, והפקיעו לעצמם את תנובות הארצות הכבושות. נוכח תופעות אלו, גינו הנביאים: ישעיהו,⁶ ירמיהו,⁷ נחום⁸ חבקוק,⁹ וצפניה¹⁰ את המלכים האימפריאליסטים האשורים והבבלים בנבואותיהם.¹¹ הנביאים האשימו את מנהיגי האימפריות הללו בהאשמות פליליות בינלאומיות: רצה, חמס וגזל, וייעדו להם מוות וביזיון מאת ה'.¹²

האיסור לעשוק אומות אחרות דומה במהותו לאיסור לעשוק כל אדם במישור הבין אישי, אולם איכותו יוצאת הדופן נובעת מהיקף ביצוע הפשע. המנגנון הביורוקרטי העומד לרשותו של האימפריאליסט מעצים את פשעו ומעניק לו קיום והתמדה. האימפריאליסט מבצע את פשעיו באמצעות משרתים רבים עושי דברו בקביעות:¹³ **"ותמיד להרג גוים"** (חבקוק א' 17); **"יעצת בשת לביתך קצות"**¹⁴ **עמים רבים** וחוטא נפשך" (שם ב' 10). התמדה של פעולות רשע, מרחיבים את הסבל הנגרם מכך, מחמירים את איכותו, כדברי כותב משלי: **"ברבות רשעים ירבה פשע"** (משלי כ"ט 16).¹⁵

6 י 15-5; יד 23-3; לג 11-1; לו 25 (ראו גם מלכים ב' יט 24); ישנה התייחסות לבבל ביסעיהו השני (המנחם) בפרק מז.

7 פרקים נ-נא.

8 פרק ג.

9 פרקים א-ב.

10 צפניה ב 13-15.

11 David Stephen Vanderhooft, *Neo Babylonian Imperialism and Babylon in the Latter Prophets*, thesis, Harvard university, Ann Arbor 1996, pp. 171-172. טוען כי משמעו של

הצירוף בנבואת חבקוק: "חמס לבנון" (ב' 17), הוא מחאה נגד פגיעה פיזית בעמים רבים ורחוקים. המקום לבנון משמש דוגמה למקום רחוק ועשיר שבזיתו מסמלת את פשע האימפריאליסט.

12 ישעיהו י 19-16; יד 7-19, 23-19, נחום ג' 5-19, חבקוק ב' 7-8. ראו על כך בהרחבה אצל משה וינפלד,

"המחאה נגד האימפריאליזם בספרות הנבואה העתיקה", על הפרק 7 (תשנ"ד), 7-19, ואצל: Paul. R.

Raabe, "Why Prophetic Oracles Against The Nations, in *Fortunate The Eyes That See, Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, (ed. by A. B. Beck, A. H. Bartelt, P. R. Raabe, C. A. Franke), Eerdmans, Grand Rapids 1995, 241-

242

13 חוטיא דור המבול התמידו ברעתם ועל כך הם נענשו: **"רבה רעת האדם...רק רע כל היום"** (בראשית ו-5).

14 ראב"ע ורד"ק (בפירושם לפסוק) מבארים, כי משמעות המונח: **"לקצות"**, הוא לכלות. דומה לכך: **"בימים**

ההם החל ה' **לקצות** בישראל ויכס חזאל בכל גבול ישראל" (מלכים ב' י 32). Robert. D. Haak,

Habakkuk, Brill, Leiden 1992, 65 טוען כי המונח: **"קצות"** קשור לקץ ולשאול.

15 על פי נבואת יואל ד' 11-14, ישנו קשר בין כמות הגויים הנאספים המכונים: **"המונים המונים"** (שם 14),

לבין **"רבה רעתם"** (שם 13). הפשע ההמוני מסביר משפט אלוהי ועונש קשה (שם 13-12).

בקשר לדיון היסטורי אודות 'קִינַת המשל' על מלך בבל בישעיה יד 3-23, מעיר קויפמן:¹⁶ "מלכי אשור שמלכו בדורו של ישעיהו היו גם מלכי בבל". אופנהיימר¹⁷ מעיר על כך: "ומה גם שאנו מוצאים את ערבוב המלכויות בכמה מקומות נוספים במקרא, כגון: איכה ה 6; עזרא ה 13; ו 22; נחמיה יג 6.¹⁸ בקשר לכך מעיר ון קוילן,¹⁹ אשר בשונה מקויפמן המזהה את העריץ בנבואה זו כאשורי, העריץ המתואר בישי יד 3-23 אינו מזהה מפורשות, אלא משמש כדגם טיפוסי של מושל יהיר ואכזר: "Archetypical cruel and arrogant ruler", אשר לדעתו, הנבואה אשר במקורה "Due the ruler's anonymity, in exilic times the poem could easily be re-interpreted as a prophecy against the king of Babylon"²⁰

הערות אלו של החוקרים בסוגייה זו מעידים על 'עמימות' בקשר לזיהוי המפורש של המעצמה הנדונה בנבואה. בקשר לכך, בחינה של הביטויים המופיעים בספרות הנבואה מגלה, שלמרות ההבדלים הבולטים בין אשור לבבל,²¹ ישנה **זיקה פנימית, רעיונית וסגנונית**, בין הנבואות המיוחסות להן. גם אשור וגם בבל הן אומות המואשמות בהשמדה והחרבת עמים וארצות רבות. הנבואות מייעדות להן דרישות ועונשים זהים. ניתן להבחין בחמישה עניינים דומים המופיעים בנבואות כלפי אשור ולבבל:

א. דרישות להימנע ממכלול פשעי האימפריאליזם;²²

16 יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, ביאליק, תל אביב תשכד, כרך ג, 177.

17 בנימין אופנהיימר, "הנבואה על הילל בן שחר", **בית מקרא** מד (תשנ"ו), 10.

18 המקור באיכה ה' 6 מכנה את בבל בעת החורבן: אשור. בשאר המקורות, הכינויים מלך בבל (עזרא ה 13, נחמיה יג 6) ומלך אשור (עזרא ו 22) מכוונים למלכי פרס.

19 Percy.S. F. Van Keulen, "On the Identity of The Anonymous Ruler in Isaiah 14:4b-21", *in Isaiah in Context : Studies in Honour of Arie van der Kooij on The Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, (ed. M. N. van der Meer, P. van Keulen, W. van Peursen, B.T. H. Romeny), Brill, Leiden, Boston 2010, 122.

20 ראו בהרחבה שם, סקירה מעודכנת אודות הפולמוס המחקרי אודות זיהוי הספציפי של העריץ בנבואה זו.

21 אשור ובבל הן מעצמות מסופוטמיות שונות זו מזו ואף לחמו אחת ברעותה. אין מקום במסגרת מצומצמת זו להידרש לסקירה היסטורית ותרבותית בקשר לכך. ראו על כך באופן ייחודי בספרו של חיים תדמור, אשור, בבל, ויהודה, מחקרים בתולדות המזרח הקדום (מ' כוגן עורך), ביאליק, ירושלים תשסו.

22 השמדת עמים: ישעיה י" 7, (אשור). חבקוק א' 17 (בבל); בזיזת עמים וניצולם: ישעיה י' 13, 14, נחום ב' 12-14; ג' 4 (אשור). חבקוק א' 9, ב' 8-9 (בבל); החרבת ערים והשמת ארצות: ישעיה לג 8 (אשור). האמור בישעיה יד המתאים לכך (פסוקים 5, 17) יכול להתייחס לאשור או לבבל (כנאמר לעיל). ישנן האשמות אימפריאליסטיות המכוונות רק על אחת מן האומות הללו. הגליה (ישעיה י' 14; לג 3), והסרת גבולות עמים (שם, י' 13), מכוונות לאשורים, והשפלת מנהיגים לאומיים מכוונת לבבלים (ישעיה מז 6, חבקוק א' 10).

ב. דרישות להימנע משחיתות פלילית בעיר הבירה;²³

ג. דרישות להימנע מיוהרה²⁴ ומשאננות;²⁵

ד. דרישות דתיות ופולחניות הקשורות למלחמתם עם ה' אלוהי ישראל;²⁶

ה. עונש אלוהי זהה: מוות בביזיון.²⁷

הדמיון המהותי שהובא כאן מצטרף לדמיון סגנוני בנבואות הללו. הנביאים השתמשו בכינויים זהים כלפיהם: שלטונם מכונה: "עול",²⁸ עיר בירתם היא: "עיר של דמים",²⁹ הם מואשמים ב"חמס" (הגוונים של עושי חבתי).³⁰ הכינויים שהוצגו

23 תוכחת נחום על שחיתות פלילית בנינוה: "עיר דמים כלה כחש פרק מלאה לא ימיש טרף" (נחום ג 1). האשמות דומות מכוונות לבבלים. ישעיהו מאשים את מלך בבל (או אשור) כי הוא הרג את עמו (ישעיהו יד 20). חבקוק מוכיח את מלך הבבלים כי הוא בוצע בצע רע לביתו (ב 9-11). נוסף לכך מתואר באופן כללי 'חמסי' פלילי בספר יונה הקשור לאשור (יונה ג 8). מחבר סיפור יונה לא מפרט ומבאר מהי האשמה הפלילית: "אשר בכפיהם", שעליה נשפטים אנשי נינוה.

24 בנבואות ישעיהו מתואר מלך אשור המתגאה בניצחונותיו (מלכים ב' יט 23-24, ישעיהו לו 25-24; י 8-12). בנבואות צפניה נינוה אומרת: "אני ואפסי עוד" (ב 15). בנבואת ישעיהו מלך בבל (או אשור) מחשיב עצמו כאל (יד 13-14). ירמיהו מאשים את הבבלים בביצורים הנובעים מנאוה (נא 53), ישעיהו השני מצטט את האומה הבבלית האומרת בלבבה: "אני ואפסי עוד" (מו 8).

25 ישעיהו מאשים את סנחריב מלך אשור בשאננות (מלכים ב' יט 28, ישעיהו לו 29), וצפניה מתאר את נינוה: "עיר עליזה" (ב 15). ישעיהו השני מתאר את האומה הבבלית: "גברת" (מו 5, 7), ו"עדינה היושבת לבטח" (8).

26 האשורים ביו את ה' במצור סנחריב בימי חזקיהו (בסיפורים המפורטים: מלכים ב' יח-יט, ישעיהו לו-לו, דברי הימים ב' לב). הבבלים פגעו בכבוד המקדש והחריבוהו (מלכים ב' כה, ירמיה נ-נב). בשני המקרים, האומות הללו מתוארות כלוחמות בה' אלוהי ישראל, ומנסות להוכיח כי ביכולתן לגבור עליו.

27 ישעיהו י 16-19; יד 16-17, 19-23, נחום ג 5-19, חבקוק ב 7-8.

28 כאשר מכונה עול בנבואות ישעיהו: ט 3; י 27; יד 25. בנבואת נחום (א 13) מכונה השלטון האשורי מוטה ומוסרה. השלטון הבבלי מכונה בנבואות ירמיהו עול (ירמיהו כז 8, 11, כח 14). בישעיהו מז 6, מוונים הבבלים כי הם הכבידו את עולם על הזקנים. המושג 'עולי' משמעו, כלי הרתמה המכניע את הבהמה המשמש משל לשעבוד וסבל, כדוגמת גלות מצרים: ויק' כו 13, ואירועים דומים נוספים: דברים כח 48, יחזקאל ל 18, לד 27. גם בסיפור הפילוג מופיע מושג זה תדירות: מלכים א' יב 4, 9, 11, 14, דברי הימים ב' יא 4, 9, 11, 14. ראו על כך אצל משה קוכמן, "מטת עלכם", בתוך ויקרא, עולם התנ"ך (א' לוי עורך), רביבים, תל אביב תשנ"ז, עמ' 208. בהקשר למשמעות הסמלית של המושג: 'עולי' והקשר שלו המובהק שלו למסורת יציאת מצרים, ראו אצל עמוס פריש, "התייחסות ליציאת מצרים בראשיתו של ספר מלכים, למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד (דברים טז ג)", מחקרי חג 8 (תשנ"ז), עמ' 12-13. לדעתנו, שימוש של נביאים במושג מקראי נפוץ אינו פוגם בממצא. נביאים שונים בחרו לכנות את עולם של המשעבדים (כמו המצרים בעבר, כך הם המסופוטמיים ב' הוה'') בכינוי זהה.

29 נינוה מכונה בנבואת נחום: "עיר דמים" (ג 1). חבקוק מאשים את מלך בבל: "הבונה עיר בדמים" (ב' 12). בספר יחזקאל זהו כינוייה של ירושלים: כב 2, כד 6, 9. ראו על כך אצל רימון כשר, ספר יחזקאל עם מבוא ופירוש, א', מגנס, ירושלים תשס"ד, עמ' 439, המזהה בביטוי זה סממן של בוטות.

30 מעשי אנשי נינוה מכונים "חמס", ב יונה (ג 8). ומעשיהם של הבבלים מכונים: "חמס", בנבואת חבקוק (א 9, ב 8, 17). המושג: 'חמסי', הנפוץ מאוד במקרא, אינו חטא ספציפי, אלא הוא: רשע ופריעת חוק בהקשר חברתי. הסבר זה מתאים לנאמר במזמור תהילים: "איש חמס רע" (ק"מ 12). השווה: ופי רשעים יכסה חמס" (משלי י 6, 11); "יונפש בגדים חמסי" (שם יג 2); "על לא חמס בכפי" (איוב ט"ז 17). ראו גם בראשית ו 13; ישעיה נ"ט 6, יחזקאל ז 23, כב 26, צפניה ג 4, תהילים יא 5 ועוד. ראו על מושג זה בהרחבה, אצל

כאן, אינם מהווים ממצא ספרותי ייחודי המגנה רשע מעצמות מספוטמיות דווקא. אולם ייתכן כי מכלול הביטויים המשותפים מהווים ראיה 'מצטברת', כי הנביאים גינו את הרשע האימפריאלי המסופטמי בלשון זהה כי זוהי מגמתם המדינית.³¹ לאור האמור כאן, ייתכן וניתן לזהות 'קטגוריזציה חברתית' כלפי אומות אלו המהווה תפיסה מדינית מוגדרת. דהיינו, מקום מוצאם של העמים הללו, צפון-מזרח לארץ ישראל (מסופוטמיה), ותרבותם האימפריאליסטית,³² היוו השראה ליצירת מסורת נבואית אחידה המבהירה את הגינוי הנבואי למשתייכים לתרבות זו.³³ תואם עניין זה לדברי הרכבי, בהקשרים מדיניים אסטרטגיים:³⁴ "בני אדם, ומלומדים בכללם, מושפעים מן האווירה הציבורית האופפת אותם, הלכי הרוח המנשבים, האופנות והאקלים המדיני שהם נתונים בו. ככל שבאותה סביבה משתררות תפיסות אידיאולוגיות המשפיעות על הצורה של תפיסת עמי הסביבה, כן הדבר עלול להשפיע על צורת לימודם של עמים אלה ולהטביע חותם על מסקנות הלימוד". בזהירות ניתן אולי לומר, שנבואות אלו מהוות עדות ספרותית לתפיסה של 'אופי לאומי' הנדון בספרו של הרכבי.³⁵

עמיחי נחשון, **הדרישות של ה' מן הנוכרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 91-93.

31 אפיון נוסף הוא הכינוי 'רעים' כלפיהם. בספר יונה, מסופר על ייעוד החורבן הצפוי לאנשי נינוה עקב **רעתם** (יונה א 2). דומה לו: "על מי לא עברה **רעתך** תמיד" (נחום ג 19). גם מעשיהם של הבבלים הם רעים. מעשי הבבלים הם רעים על פי נבואת חבקוק (א 13; ב 9). מחריבי המקדש, הבבלים ועוזריהם מכונים בנבואת יחזקאל: "**רעי** גוים" (ז 24). אולם ייתכן והשימוש בכינוי זה, המהווה 'שגרת לשון', לא מתאים להוכחת האפיון המדיני המוצע.

32 ראו על כך אצל Mordechai. Cogan, *The Raging Torrent, Historical Inscriptions from Assyria and Babylonia Relating to Ancient Israel*, Carta, Jerusalem 2008

33 לדברי Eehud Ben Zvi, "Malleability and Its Limits: Sennacherib's Campaign Against Judah As A Case Study", in *Like A Bird in A Cage, The Invasion of Sannacherib in 701 BCE*, (ed. by L.L. Grabbe), Sheffield academic press, London 2003, 83 מהותיים שהוא מונה במאמרו, במבט לאחור ישנו דמיון עקרוני בין סיפור הכיבוש האשורי והכיבוש הבבלים: "From Perspective of this post monarchic readership, the report about the Assyrian campaign against Judah and Jerusalem could have been read but in a way that was strongly informed by their knowledge of the outcome of the Babylonian campaign against Judah and Jerusalem of the days of Zedekiah"

34 יהושפט הרכבי, "קשיים בלימוד עמים זרים", בתוך מודיעין וביטחון לאומי, (צ' עופר, א' קובר עורכים), מערכות, תל אביב תשמ"ז 275-276. במאמרו עוסק הרכבי בהרחבה בתפיסות לאומיות בהקשר האנתרופולוגי (ראו שם, 256-276), והמשך לדברים, אצל הני"ל, מלחמה ואסטרטגיה, מערכות, תל אביב תש"ן, 546-560.

35 שם, 262-263. אין מקום לכלול תפיסה נבואית בהקשר לתורת יחסים בינלאומיים בהקשר המודרני. אך עם זאת מדובר בתופעה אנושית חברתית דומה. אני מודה לד"ר עוגן גולדמן שהפנה אותי לספרות בנושא זה.

לאור האמור לעיל ייתכן וניתן לומר, כי זהות אידיאולוגית וספרותית כלפי שתי האומות אשור ובל, מעידה על תפיסה מדינית הכוללת את שתי המדינות **בקטגוריזציה חברתית אחידה**, בשל התדמית המשותפת לשני העמים בתפיסה הנבואית. הזיהוי המוצע לקטגוריזציה חברתית זו, עשוי לחדד את הזיהוי של המגמה המדינית: גינוי רשע אימפריאלי, המהווה אסכולה תרבותית אחת.

ג. התייחסות נבואית לאומות המהוות מושאי משלים של השוואה והנגדה

ישנה הנחה הרווחת בחקר המטפורה,³⁶ כי מחבר טקסט כלשהו נוהג לבחור נתון מוסכם כנשוא ההשוואה, או הניגוד, כפי שאמר רמח"ל:³⁷ "אולם העתקה שלא תיוסד על דמיון אמיתי ולא תבאר מקרה אמיתי, הנה לא לחכמה תחשב אלא לחיסרון המאמר ולסכלות של אומרה".

נחיצות היות המשל ברור ומוסכם, מנומקת בשל היות המשל מסד להעברת מסר (נמשל).³⁸ לנדאו,³⁹ בהגדירו את תכונות היסוד של הביטויים המושאלים, כותב: "בלשון יום משמשות מטאפורות רבות להבעת אמיתות רגשיות לא אובייקטיביות. ההבדל בין מטאפורות אלו למטאפוריקה הספרותית הוא בעיקר בתדירות של השימוש". זאת ועוד, בספרו מובעת זיקה מפורשת בין המובע בדימויים בשירים לבין **הקשר מדיני**: 'אווירת חיים הכללית של אירופה בתקופה הנדונה'.⁴⁰

לאור זאת, נציע לבחון את המטאפורות המופיעות בספרות הנבואה בהקשרן המדיני וננסה להפיק מהן מידע אודות מוסכמות מדיניות בתקופת אמירתן. זאת ניתן לומר, בשל ההנחה שהצגנו לעיל, כי במקרים בהם אומות מוצגות כמושא (במשל) להשוואה, או לניגוד, מהווה הדבר עדות למוסכמה (קונצנזוס) בהקשר מדיני.

36 ראו על כך בסעיף העוסק בהגדרת המטפורה אצל Peter. W. Macky, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought, A Method for Interpreting the Bible*, Mellen press, Lewiston 1990 Hearers: mentally "construct a replica" of the speaker's meaning, thereby seeking" 32. Adele. Berlin, "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor, *Vetus Testamentum Supplements* 66, (1997), 25-36

37 רמח"ל, "ספר המליצה", בתוך **שלושה ספרים נפתחים, דרך תבונות ספר ההגיון ספר המליצה** (מהדורת סקטון) פלדהיים, ירושלים תשס"ה, 265-266.

38 ראו על כך בהרחבה אצל: W. P. Brown, "The Didactic Power of Metaphor in The Aphoristic Saying of Proverbs", *JSOTS* 29 (2004), 133-136

39 דב לנדאו, ממטאפורה ועד סמל, היסודות הפיגוראטיביים בספרות, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשל"ט, 17.

40 שם 56. על זיקות מדיניות נוספות בהקשרים ספרותיים, ראו אצל: Amichai Nachshon, "References to the Secondary Nations in the Prophetic and Poetic Biblical Literature", *Jewish Political Studies Review* 16 (2004), 9-34

שכן, הנביאים הממשילים משלים, בחרו עובדות המוסכמות על שומעיהם כמסד (המשל), ועליהן הם בנו את המסרים (הנמשל). מכיוון שהמשל חייב להיות ברור ומוסכם, ניתן לומר כי הנביאים השתמשו במוסכמות מדיניות במסדי המשלים בנבואותיהם, כדי לשכנע את קהלם.

בהתאם לכך נטען, כי **ניתן לזהות במסדים של משלים כלי לזיהוי היגדים בעלי ערך מדיני היסטורי המוסכמים הן על הנביא והן על שומעי לקחו כאחד.** להלן ננתח מסדים של משלים בספרות הנבואה ונפיק מתוכם מידע מדיני על התנהגויות ומצבים של אומות העולם המתוארים בהם.

1. התנהגות של אומות

נביאים אחדים משווים בין חטאים של ישראלים לבין חטאים של עמים אחרים. כל העמים ככלל: "וכמשפטי הגוים אשר סביבותיכם עשיתם" (יחזקאל יא 12), ואנשי סדום בפרט: "שמעו דבר ה' קציני סדם האזינו תורת אלהינו עם עמרה" (ישעיה א 10), "וחטאתם כסדום הגידו" (שם, ג 9), "היו לי כלם כסדם ויושביה כעמרה" (ירמיה כג 14).⁴¹

תיאור התנהגות של עמים אחרים, מתואר גם **כהנגדה**. בנבואת מיכה מוצג ניגוד בתיאור ההתנהגות בין ישראלים לבין נוכרים: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם ה' אלוהינו לעולם ועד" (מיכה ד 5).⁴²

הנגדה של מעשי הישראלים עם התנהגות של עמים אחרים מלמדת לעיתים על קיום חוקי מוסר ופולחן המבוצעים על ידי העמים, בדרך טובה יותר מהישראלים מושאי נבואתם: "כי עברו איי כתיים וראו וקדר שלחו והתבוננו מאד וראו הן היתה כזאת ההימיר גוי אלהים" (ירמיה ב 10-11), "ותמר את משפטי לרשעה מן הגוים ואת חקותי מן הארצות אשר סביבותיה" (יחזקאל ה 6), "חי אני נאם ה' אלוהים אם עשתה סדם אחותך היא ובנותיה כאשר עשית את ובנותיך" (שם, טז 48). על פי נבואת מלאכי, הכבוד שה' זוכה מגויים רחוקים גדול יותר מהכבוד שמעניקים

41 סדום היא סמל של רשע פלילי. אין מסגרת מאמר זה מתאימה לדיון והדגמה בנושא נרחב זה. ראו מפתח ביבליוגרפי Annemieke Ter Brugge, "Bibliography of Genesis 18-19 and Judges 19 Since 1990, in *Sodom's Sins, Genesis 18-19 and Its Interpretations*, (ed. by E. Noort, E. Tigchelaar), Leiden, Boston 2004, 189-193

42 ישנן שתי נבואות המטיפות לעם ישראל להימנע מלחקות את הגוים. במקרים הללו, ההתנהגויות של הגוים מהווה נושא הדיון הנבואי. העם רוצה לנהוג בדרך הגוים והנביאים מוכיחים אותו על כך: "אל דרך הגוים אל תלמדו ומאתות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה" (ירמיה י 2), "נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן" (יחזקאל כ 32). במקרים הללו לא ניתן להוכיח כי אמירה זו היא קונצנזוס.

לו הכוהנים בירושלים: "ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מקטר מגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות ואתם מחללים אותו" (מלאכי א 11-12). משה גרינברג,⁴³ אומר על כתוב זה: "אחרון נביאי הכתב תיאר את התפשטות האמונה בה' כעובדה קיימת כבר בימיו".

ניתן אפוא, לומר כי המידע שהופק ממסדי המשלים שהובאו כאן, מעיד על ידע מדיני של הנביא וקהלו בתקופת אמירת הנבואות אודות התנהגות אומות. מכיוון שהשתמש במטאפורה נוקט באמיתות חברתיות, ניתן לומר כי לפנינו עדות שבתקופת אמירת הנבואות הללו, תיאורי התנהגויות האומות המוצגות כאן היו מוסכמה חברתית בקהל היעד של הנביאים.

2. מצבים צבאיים ומדיניים

נביאים מדמים מצבים מדיניים של אומות למצבים של אומות אחרות, כדי לחדד את המסר המובע בכתביהם. התיאורים הללו מהווים עדות נסיבתית על מטען תרבותי בחברה הישראלית בתקופת חיבור הכתבים, המוכיחים על זיכרון היסטורי לאומי על אירועים מהעבר הרחוק, ועל התמצאות בהתרחשויות מדיניות בארצות אחרות בעבר הקרוב.

הניצחון של גדעון על נסיכי מדין (שופטים ו-ח), מהווה בנבואות ישעיהו דגם מתאים לניצחונות הצפויים על האשורים: "החַתָּה כיום מדין" (יש' ט 3), "שוט כמכת מדין בצור עורב" (י 26). לעומת זאת, תיאורי חורבנות של מקומות יישוב, משולבים באיומי ענישה אלוהית לאומות חוטאות – החורבן הטוטלי של ערי סדום (בראשית יט), מהווה המחשה לעונש הצפוי לאומות רבות.⁴⁴ כמו כן, תבוסות כשדים (ישעיה כג 13), מצרים (יחזקאל לא 11-18), אשור, עילם משך תובל, אדום, נסיכי צפון וכל צידוני (שם, לב 17-32),⁴⁵ ארם ופלשתים (שם, טז 57), עמים רבים (צפניה

43 משה גרינברג, "האם נחוץ תיווך ישראל לשיבת הגויים לה' באחרית הימים?", **עיוני מקרא ופרשנות**, ה (תש"ס), 101-102. בהמשך מאמרו (102) משה גרינברג מעיר: לא ידוע מה הרקע של הציור המופלג הזה, ואין בו כל רמז לזיהוי הגויים האלה ולשאלה כיצד ומתי "נלוו על ה'", לפיכך לא נזקקנו למקרא הזה בדיוננו".

44 השוואת חורבן עמים למצב של ערי סדום נפוץ במקרא. העמים הדומים הם: ישראל בנבואת הושע המדומים לחורבן אדמה וצבואים (יא 8), ועמוס (ד 11), יהודה בנבואות ישעיהו (א 9), ובקינת איכה (ד ו), מונח זה קיים גם בנבואות על הגויים, כדוגמת: אדום בנבואת ירמיהו (מט 18), עמון ומואב בנבואת צפניה (ב 9) ובבל בנבואות ישעיהו וירמיהו (ישעיה יג 19; ירמיה נ 40).

45 בנבואה זו, מעצים יחזקאל את תיאור הביזיון הכרוך בתבוסה, באמצעות השימוש בגיוונים: "ערלים", "חללי חרב", בתיאור כל האומות המובסות. על פי נבואת יחזקאל, פרעה יפיק נחמה ממראה תבוסות של העמים הללו: "אותם יראה פרעה ונחם על כל המונה" (יחזקאל לב 31). בקשר לנבואה זו, כותב רימון כשר, **ספר יחזקאל עם מבוא ופירוש**, ב' (מגנס, ירושלים תשס"ד, 617): "שהרי הנבואה על מצרים לא

ג 6) – מלמדות על המצב המדיני הצפוי לאומות המתוארות.⁴⁶ בנבואת עמוס מופיע ניגוד בין חוסנם של הישראלים בתקופתו, לבין העוצמה המדינית של עמים אחרים: "עברו כלנה וראו ולכו משם חמת רבה ורדו גת פלשתים הטובים מן הממלכות האלה אם רב גבולם מגבולכם" (עמוס ו 2). בנבואות יחזקאל ונחום מושוים מלכים אשורים לפרעה מלך מצרים. במשל העצים בנבואת יחזקאל, מובאת השוואה בין העוצמה והיופי של מלך אשור למצב זהה של פרעה מלך מצרים. העוצמה והיופי מהווים משל לעוצמה מדינית וצבאית (יחזקאל לא 1-9). ובנבואת נחום ישנו לעג לאשורים, המובע באמצעות השוואה לעוצמת נא אמן המצרית (Thebes) שביצורה המשוכללים, הכוללים הגנת תעלות המים⁴⁷ לא הצילו מתבוסה: "התיטבי מנא אמן הישבה ביארים מים סביב לה אשר חיל ים חומתה" (נחום ג 8).⁴⁸

לאור זאת ניתן לומר, כי על סמך ההנחה שהתבארה לעיל שמסדים של משלים המופיעים בנבואות מהווים עדות למוסכמה חברתית בזמן אמירתן, תתאפשר הפקת מידע אודות התמצאות מדינית של הנביאים ושל קהלם כאחד. כלומר, הטיעונים המופיעים בנבואות המובאות כאן מהווים ידע מדיני המוכר לחברה בה פעלו הנביאים.⁴⁹

באה אלא להשוות את גורלה של מצרים לגורל עמים בעלי צבאות חזקים: אלה ירדו לשאול, ואף מצרים תרד!".

46 תבוסת הכשדים מהווים דגם לחורבן צור (ישעיה כג 13), מפלת פרעה ממחישה את מפלת אשור (יחזקאל לא 11-18), נפילת האשורים, העילמים, אנשי משך ותובל, האדומים נסיכי צפון והצידונים באמצעות חרב ונפילתם לבור מתארת את הצפוי לפרעה (שם, לב 17-32), חורבן ארם ופלשתים ממחיש את החורבן הצפוי לירושלים (יחזקאל טו 57).

47 ראו ביאור חזותי בתמונה של שרידי ביצורים הסמוכים למים, אצל יצחק אבישור, נחום, עולם התנך, תרי עשר, ב' (י' אבישור עורך), רביבים, תל אביב תשנ"ד, 82-83.

48 על נבואה זו, ועל רקעה ההיסטורי, ראו אצל: John. R. Huddelstun, "Nahum, Ninveh, and the Nile: The Description of Thebes in Nahum 3: 8-9", *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 62 (2003), 97-110; Duane. L. Christensen, *Nahum, A New Translation*, Eastern Society, 2009, 354-356; 366-367.

49 ישנן עוד שתי התייחסויות בסגנון דומה המתארות אומות כמושא הנגדה. אולם הפקת המשמעות המדינית במקורות הללו אינה חדשה. ישעיהו מתאר ביזיון למלך חוטא שהוצא מקברו, בניגוד למלכים אחרים שנקברו בארצם: "כל מלכי גוים כלם שכבו בכבוד איש בביתו ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב... לא תחד אתם בקבורה" (ישעיה יד 18-20). ההנגדה בין מלכים שישבו בביתם לבין המלך המבוזה אינה אמירה מדינית. היא מתארת נורמה בה מלך אינו מושפל במניעת קבורה, שכן הוצאת מת מקברו, נחשב בזיון עצום בכתובים רבים. דוגמות לכך: מלכים א' יג 2; מלכים ב' כג 16; ירמיה ח 1-2; כב 19; לו 30; עמוס ב 1, ועוד. על עונש מניעת קבורה הדומה למתואר כאן, ראו אצל חיים תדמור (חיים תדמור, שם, 259). המקור השני המתאר הנגדה של אומה הוא בבנבואת חורבן מואב בירמיה, מתוארת האכזבה של המואבים

ד. סיכום

הוצעו כאן שתי הצעות לזיהוי מגמות מדיניות בספרות הנבואה. הייחוד בהצעות אלה הוא ניסיון לזיהוי מגמות מדיניות (אידיאולוגיה) באמצעות מושגים שנלקחו ממושגים המתקשרים לשדות סמנטיים חברתיים וספרותיים.

בחלק הראשון של המאמר, נדונה אפשרות לזיהוי תפיסה מדינית בספרות הנבואה הרואה באשור ובבל ממלכות דומות. ייתכן והכתובים משייכים את האומות הללו לקבוצה אחת באופן הדומה למושגים "קטגוריזציה חברתית" ו"אופי לאומי" המאופיינים כמרכזי פשע אימפריאלי מסופוטמי.

בחלק השני של המאמר, נדונה אפשרות לדלות מידע מדיני מספרות הנבואה באמצעות מסדים של משלים. בעקבות המקובל בחקר המטאפורה, שמסדים של משלים מהווים מוסכמה (קונצנזוס), איתרנו בהם היגדים מדיניים, היסטוריים ותיאולוגיים, המוסכמים על הנביאים ועל שומעי לקחם כאחד. ניתן לסווג את ההכרות וההסכמות המשותפים לנביא ולקהלו, שהתבררו באופן המוצע, לשלושה סוגים:

א. אירועים שהתרחשו לאומות אחרות בעבר הרחוק והקרוב.⁵⁰

ב. דרכי פולחן של עמי הסביבה.⁵¹

ג. מצבים מדיניים והיסטוריים.⁵²

הצעתנו שקשרה בין חקר נבואה לבין חקר מדע המדינה והספרות, אפשרה להעשיר מידע אודות חשיבה מדינית בספרות הנבואה. ייתכן ומחקר זה יכול לתרום מעט לחשיבה נוספת בחקר המדיניות המקראית.

מכוחו של כמוש, שהיא דומה לאכזבת מלכות הצפון מכוח המקדש בבית אל להצילם מפורענות: "ובש מואב מכמוש כאשר בשו בית ישראל מבית אל מבטחם" (ירמיה מח 13). אין מקום להשוות מקור זה לנאמר כאן, מפני שאין בנבואה זו מדיניות בינלאומית אלא גינוי לתומכי פולחן בית אל בתוך החברה הישראלית. על עניין זה בירמיהו ראו אצל יאיר הופמן, ספר ירמיהו עם מבוא ופירושו, ב' (מגנס, ירושלים תשס"א, 791).

50 סיפור חטאי ערי סדום וחורבן, סיפור הניצחון של גדעון על המדינים (שופטים ו - ח), ותבוסות של עמים רבים נוספים (בבל, מצרים, אשור, עילם, משך תובל, אדום, נסיכי צפון, צידון, ארם, פלשתים).

51 פולחן זר (ירמיה ב 10-11, יחזקאל ה 6; טז 48), ויחס האומות לה' (מלאכי א 11).

52 מצבם של כלנה, חמת רבה וגת פלישתים לא יותר טוב ממצב מלכות ישראל בתקופת עמוס (עמוס ו 2). חורבן נא אמון היה ידוע לקהל של נחום הנביא (נחום ג 8).

"שתצילני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפולת": על התגבשותה ושקיעתה של תפילת בית-המרחץ

בתקופה שלפני המרחצאות הבנויים והמסודרים רחצו רוב בני האדם במקורות מים טבעיים או במים שאובים לתוך כלים. נתגלו, אמנם, חדרי רחצה בכמה ארמונות של מלכים ושליטים במזרח הקדמון, ברם רק מהתקופה ההלניסטית, ישנן עדויות על קיום מתקני רחצה בארץ-ישראל גם בקרב שכבות אוכלוסייה עממיות.¹ רחצה בבית מרחץ היתה אחד השיפורים החומריים שהנהיגו הרומאים באיטליה ובפרובינציות שכבשו במהלך מלחמותיהם.² המסגרות הציבוריות לרחצה מהתקופה הרומית ואילך הכילו מתקני רחצה בנויים, שכללו אמבטיות, מתקני חימום ולעיתים בריכות שחייה. בתחומי בית-המרחץ התבצעו מגוון פעילויות נוספות, כגון טבילות במים צוננים, פושרים וחמים, הזעה עיסוי, סיכת הגוף בשמנים מבושמים וגם התעמלות. מכאן שבית-המרחץ שימש לא רק לצורכי היגיינה אלא כמקום לבידור ולבילוי חברתי.³ חדירתו של בית-המרחץ אל מרחבי האזורים שבשליטת הרומאים הייתה תמורה חשובה בשגרת היומיום של התושבים. השימוש במרחץ עורר בקרב יהודי האימפריה הרומאית שורה של תהיות וספקות מתחום הדת והתרבות. בספרות המשנה והתלמוד

- 1 מרדכי גיחון, "מרחצאות רומיים בארץ-ישראל", **קדמוניות** יא (תשל"ח), 37.
- 2 פיתוחו ועיצובו של בית-המרחץ בא בעקבות התקנתן של אמנות מים משוכללות, שהבטיחו הזרמת שפע של מים טריים ובאיכות גבוהה אל תוככי הערים. ובכך הפכו בתי המרחץ, המזרקה הציבורית (נימפאון) ואמנות המים לסימני ההיכר המובהקים של הקיסרות הרומית. על אמנות המים בארץ-ישראל ראו: יורם צפירי, **ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי: כרך ב: הממצא הארכאולוגי-האומנותי**, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשמ"ח, 54-57.
- 3 סקירה כללית על המרחצאות ושימושיהם בתקופה הקלאסית ראו: Jérôme Carcopino, *Daily Life*; Pierre Grimal, *Romam in Ancient Rome*, Yale University Press, New Haven 1978, 227-286; *Cities*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin 1983, 68-72. על המרחצאות בארץ-ישראל בתקופה הרומית ואופני הרחצה בהם ראו סקירה כללית: גיחון, **מרחצאות רומיים**, 37-53; צפירי, **ארץ ישראל**, 105-114. מצויה ספרות מחקרית רבה למדי העוסקת באופן ממוקד במרחצאות ייחודיים בארץ ישראל. להלן כמה מהם: יזהר הירשפלד, "המרחצאות הרומיים בחמת גדר", **אריאל** ט 51-50 (1987), 168-174; גבי מזור, "בריאות הציבור ובתי המרחץ הציבוריים בניסיה-סקיתופוליס (בית שאן)", **מכמנים** 13 (1999), 59-72; אהוד נצר, יעקב קלמן ורחל לוריס, "בית-המרחץ הגדול בהרודיון תחתית", בתוך: יעקב אשל (עורך), **מחקרי יהודה ושומרון: הקובץ התשיעי** (2000), 113-120.

נזכרים מקורות אחדים העוסקים בהערכת תרומתם של מפעלי הבניה הרומאים לפיתוחה של ארץ-ישראל,⁴ ובכלל זאת בית-המרחץ.⁵ המרחץ עורר שאלות מתחומי הלכה שונים: א. עבודה זרה – האווירה התרבותית והעיצובית-אסתטית ששלטה בבית-המרחץ הרומי היתה פגאנית. שילובם של פסלי אלים וקיסרים במקום עורר שאלות של איסור פסל ומסיכה;⁶ ב. שאלות מתחום שבת ומועד, כגון רחיצה בבית-המרחץ בשבת (מרחץ בבעלות נוכרים או יהודים);⁷ ג. שאלות מתחום המשפט – דיני קניינים העוסקים במכירה של בית-מרחץ פרטי;⁸ ד. חיוב במזוזה משום שזהו מקום שאינו נקי;⁹ ועוד.¹⁰

מאמר זה דן בגיבושה של תפילה, שתוקנה על-ידי חכמים, בעקבות הסכנות הכרוכות ברחצה בבית-המרחץ. במהלך הדברים אציג את הסיבות לתיקונה, את תכניה, נוסחיה השונים וגלגולה במהלך הדורות. מחקר זה מראה כי תוקפה של תפילת בית המרחץ היה רלוונטי לבית המרחץ של התקופות הקדומות בעוד שהשינויים והתמורות החומריים שחלו במתקני הרחצה בזמן החדש הביאו לביטולה המוחלט.

שורשיה של תפילת בית-המרחץ: תקופת המשנה והתלמוד

בתקופת חז”ל נתקנו מספר תפילות הקשורות לפעילויות הכרוכות בסכנה. בין הדוגמאות לכך הן תפילת הדרך הנאמרת בעקבות החשיפה לפגיעתם על ידי שודדי דרכים או חיות,¹¹ או הקזת דם שנחשבה אמנם לפרקטיקה-טיפולית שגרתית, אך סיבוכים שלה עלולים היו לגרום לנזק בריאותי.¹²

רחצת הגוף נחשבה כפעילות חיונית לשמירת הניקיון וההיגיינה האישית והציבורית.¹³ מצד שני, בית המרחץ היה אתר החשוף לסכנות שונות, ובשל כך נתגבשה

4 ראו בבלי שבת לג ע”ב; עבודה זרה ב ע”ב.

5 על יחסם של היהודים לבית המרחץ הרומי-ציבורי ראו צבי אליאב, ”האם הסתייגו היהודים מבית-המרחץ הציבורי בראשית הופעתו?” **קתדרה** 75 (תשנ”ה), 3-35.

6 עבודה זרה פ”א מ”ז; שם, פ”ג מ”ד. וראו בהרחבה ירון צבי אליאב, ”על עבודה זרה בבית-מרחץ הרומי – שתי הערות”, **קתדרה** 110 (תשס”ד), 173-180; עמנואל פרידהיים, ”מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו – עיון בריאליה ארץ-ישראלית”, **קתדרה** 105 (2002), 7-23.

7 מכשירין פ”ב מ”ה; בבלי שבת מ ע”ב.

8 בבא בתרא פ”ד מ”ו ובסוגיית הבבלי שם, סז ע”ב; תוספתא בבא בתרא (ליברמן) פ”ג ה”ג.

9 ילקוט שמעוני, ירושלים תש”ך, ד”צ ורשא תרל”ח, פרשת ואתחנן, רמז תתמד.

10 על היבטים הלכתיים נוספים הקשורים לרחצה והשהייה בבית המרחץ ראו: רוני רייך, ”בית-המרחץ החם והקהילה היהודית בתקופה הרומית הקדומה (ימי הבית השני)”, בתוך: אריה כשר ואחרים (עורכים), יוון ורומא בארץ-ישראל: קובץ מחקרים, יד יצחק בן צבי, ירושלים 1989, 208.

11 בבלי ברכות כט ע”ב.

12 שם, ס ע”א.

13 בשבח הרחיצה וחיוניותה ראו למשל ירושלמי שביעית פ”ח, ה”ה, לח ע”ב; בבלי, עירובין נה ע”ב.

תפילה או בקשת רחמים מפני הפגיעות האורבות למתרחץ. ראשיתה של תפילת בית-המרחץ בספרות התנאים. תוכנה נזכר בתוספתא ובמסכת דרך ארץ (להלן), עובדה המלמדת כי תפילה זו תוקנה כנראה לראשונה בארץ-ישראל בתקופת המשנה. על-פי רוני רייך, בית-המרחץ החם הוכנס לשימוש בארץ-ישראל לראשונה באמצע המאה השנייה לפנה"ס.¹⁴ הקודקס הספרותי התנאי עוצב אמנם מאוחר יותר, אבל בודאי שטקסטים אלה משקפים גם את שלבי חדירתו המוקדמים יותר של מתקן זה במרחב הארצישראלי.

בתוספתא ברכות (ליברמן) פ"ו הי"ז נזכרו שתי תפילות בזיקה לבית המרחץ:

הנכנס למרחץ מברך שתיים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. בכניסתו מהו אוי[מר]! יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ואל ירע בי דבר קלקלה. ואם חס ושלום אירע בי דבר קלקלה, תהי מיתתי כפרה על כל עונותי ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבא. יצא בשלום אוי[מר]: מודה אני לפניך שהוצאתני לשלום כן יהי רצון מלפניך שתגיעני לביתי לשלום."

תפילה ראשונה נאמרה בטרם הכניסה לבית-המרחץ, והשנייה, לאחר היציאה ממנו. התפילה הטרומית הינה בעיקרה בקשת רחמים, שלא יארע לרוחץ כל רע במהלך שהותו בבית-המרחץ. המתרחץ מודע לאפשרות שתקלה או תאונה כלשהי עלולה לקפד את פתיל חייו, ולכן הוא משלב בה גם מעין 'יודווי', שבמידה והוא ימות במהלך הרחצה, אזי מותו יהיה כפרה על עוונותיו. בניגוד לתפילה הטרומית, התפילה הבת-רחיצה היא תפילת הודאה על שלא אירע למתרחץ דבר רע והוא יצא בשלום מהמרחץ. כפי שניתן להבחין בנקל, נוסח התוספתא שלפנינו אינו מפרט מהם התקלות או הסכנות הכרוכות ברחיצה במרחץ, ויש להניח, כי למתפלל שהכיר את הווי בית-המרחץ הדברים היו ברורים למדי.

נוסח אחר מאותה תקופה נזכר במסכת דרך ארץ, פרק הנכנס, הלכה א:

הנכנס למרחץ אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לשלום, ותוציאני לשלום, ותחזירני לשלום, ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבא. וקודם שיכנס כיצד יעשה, חולץ את מנעליו, ומסלק את כובעו, ומסלק את טליתו, ומתיר את חגורו, ופושט את חלוקו, ואחר כך מתיר את אפיקרסו התחתונה. רחץ ויצא והביאו לו את המפה, מקנח את ראשו, ואחר כך מקנח את כל האיברים. הביאו לו את השמן סך את הראש, ואחר כך סך את כל האיברים. ואחר כך מניח את אפיקרסו

14 רייך, בית המרחץ החם, 207.

התחתונה, ולובש את חלוקו, וחוגר את חגורו, ומתכסה בטליתו, ומניח את כובעו, ואחר כך מניח את מנעליו.

נוסח תפילת בית־המרחץ במסכת דרך ארץ קצר וענייני יותר, וגם הוא מתייחס לכניסה וליציאה מהמרחץ מבלי לפרט מהן הסכנות הכרוכות ברחיצה. הנוסח שלפנינו, בניגוד לזה הנזכר בתוספתא שלעיל, מכיל תפילה אחת בלבד הנאמרת טרם הכניסה למרחץ, ואין בה כל ההודאה על היציאה בשלום לאחר הרחצה. הבדל בולט נוסף בין הנוסחאות הוא שבתוספתא משולב קטע של הוידוי המתייחס למקרה שהרוחץ ימות ועל כן הוא מבקש שמיתתו תהיה כפרה על מעשיו הרעים. הבקשה ליהצלה לעתיד לבוא (‘ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבוא’) משותפת לשני הנוסחים, ומשמעותה היא בקשה להצלה ממאורעות לא נעימים נוספים העלולים לפקוד את האדם במהלך שגרת היומיום.

אין בידינו להכריע אם הנוסח הקצר שבמסכת דרך ארץ קדם לנוסח המובא בתוספתא, ברם ייתכן, שהסיבה לקוצרו היא העובדה, שמסכת דרך ארץ, שנושאה המרכזי הוא דרך ההתנהגות הנאותה במסגרת החברתית, מדגישה יותר את סדר הפעולות הנכון שיש לבצע במרחץ, כגון פשיטת הבגדים ושאר פעולות הניקיון והרחצה. מעניין לציין, כי בירושלמי, ברכות פ”ב ה”ג, ד ע”ג נידונה השאלה העקרונית האם מותר לבצע פעולות דתיות שונות בחדרי המרחץ (הנחת תפילין, קריאה בתורה), ובכלל זאת להתפלל. הירושלמי אינו מתייחס במפורש לשאלה האם אמירת תפילות בית המרחץ עצמן מותרות, ויש להניח, כי הדיון שם עוסק בסוגיית התפילה באופן כללי. זאת ועוד, תפילת בית המרחץ נאמרה כנראה במבואה של המרחץ (Apodyterium), במקום שבו הצניעות נשמרה וניתן היה לברך או להתפלל.

תפילת בית המרחץ בתלמודים

תפילת בית־המרחץ, שהיתה רלוונטית גם בדורות שלאחר התנאים, הוזכרה בשני התלמודים, הירושלמי והבבלי. להלן נציג נוסחי התלמודים ונדון בהם תוך השוואתם זה לזה:

ירושלמי, ברכות פ”ט, ה”ד, יד ע”ב:

נכנס למרחץ מתפלל שתים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו בכניסתו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפולת ואל יארע דבר בנפשי ואם יארע תהא מיתתי כפרה על כל עונותי

בבלי, ברכות ס ע”א:

הנכנס לבית־המרחץ אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני מזה וכיוצא בו, ואל יארע בי דבר קלקלה ועון, ואם יארע בי דבר קלקלה ועון - תהא מיתתי כפרה לכל עונותי. אומר אבוי: לא לימא אינש הכי, דלא לפתח פומיה לשטן;

דאמר ריש לקיש וכן תנא משמיה דרב יוסי: לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן [...] כי נפיק מאי אומר? אמר רב אחא: מודה אני לפניך ה' שהצלתני מן האור.

ותצילני מזו ומכיוצא בו לעתיד לבוא כשהוא יוצא אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מן האור אמר רבי אבהו הד"א במרחץ שהיא ניסוקת אבל במרחץ שאין ניסוקת אינו אומר אלא מהיזק חמין בלבד. [...] בשם רבי יהושע בן לוי תפילת המרחץ אינה טעונה עמידה.

התלמודים ממציאים בפנינו תכנים נוספים על אלה שהובאו בספרות התנאים, ובעיקר שילוב של מהות הסכנות הכרוכות במרחץ. בתפילת הירושלמי מושם דגש על שלוש סכנות: "משריפת אש והיזק החמין והמפולת". לעומת זאת, הבבלי שמביא את הנוסח הכללי של התפילה מציין את ההצלה מ"האור-האש" במסגרת התפילה שלאחר היציאה מהמרחץ (על משמעותן של סכנות אלה נעמוד להלן).

קיים הבדל נוסף בין התלמודים. הבבלי מביא שמועה בשמו של ריש לקיש, מגדולי אמוראי ארץ-ישראל בדור השני, המעדיף שלא להזכיר פורענות עתידית העלולה להתרחש במרחץ, כדי שלא לפתוח פה לשטן, ברם המציאות מראה שחכמים לא חששו לכך, והציעו נוסח המבקש רחמים מפני הסכנה. הירושלמי אינו מתייחס לאמונה זו, ברם, הוא מבחין בנוסח הברכה בין שני סוגי מרחצאות: מרחץ המוסק באמצעות תנור (fornax) – שיש לבקש להינצל מהאור, בעוד שבמרחץ שאינו מוסק (או מוסק באמצעות תנורים מטלטלים שאז הסכנה פחותה) – יש לבקש להינצל מפני חמין בלבד, היינו מפני כווייה של אויר או מים חמים. על מנת להבין את סכנות האורבות לרוחץ במהלך שהותו במרחץ נתאר תחילה בקווים כלליים את בית-המרחץ הקדום.

בית-המרחץ – מבנה והתנהלות הרחצה

החל מתקופת הקיסר אוגוסטוס (המאה הראשונה לפנה"ס) היו בכל בית-מרחץ שלוש יחידות מרכזיות: חדר-פושרים (tepidarium), חדר-חמים (Caldarium) וחדר-צוננים (frigidarium). במרחצאות ציבוריים היה על פי רוב גם חדר-מלתחה (apodyterium), להפשטת הבגדים או לבישתם. לעיתים קרובות הותקן גם חדר מיוחד להזעה יבשה (הקרוי sodatorium או laconicum) שהיא מידת ההזעה הגבוהה ביותר – ללא טבילה במים חמים או שטיפת הפנים בשעת ההזעה.¹⁵

15 על חדרי המרחץ ראו: גיחון, **מרחצאות רומיים**, 39-40; צפריה, ארץ ישראל, 106.

בקאלדריום שולבו אגנים שונים – כיור לנטילת ידים ולשטיפת פנים במים קרים או חמים (labrum) וכן אמבט חם (alveus). בכל קאלדריום חוממה הרצפה באמצעות היפוקאוסט (hypocaustum), ולעיתים קרובות חוממו גם הקירות באמצעות מערכת של לבנים חלולות. ההיפוקאוסט היה החלל (מעין מרתף) שתקרתו (suspensura) נשענת, בדרך כלל (אולם לא תמיד), על מערכת של אומנות (עמודים) והוזרם בו אויר חם. כלומר, תקרתו של הקאלדריום היתה רצפתו של חדר החמים. חדר ההסקה (praefurnium) נמצא במפלס ריצפתו של ההיפוקאוסט. מכלול זה כלל תנור (fornax), מערכת של צינורות ותעלות לאספקת המים ולניקוזם וכן בריכות או דוודים לחימום המים.¹⁶

הרומאים היו מודעים להיבטים הבריאותיים הקשורים לשהייה במרחץ, כמו למשל, למעבר בין החדרים עם הפרשי הטמפרטורות. ברחצה המקובלת יש שהקדימו צוננים לפושרים ויש שהחלו בפושרים וסיימו בצוננים וכך גם סדרי הרחצה, הזעה, שטיפה ושחייה השתנו בהתאם לכך.

הסכנות הכרוכות ברחיצה בבית־המרחץ הקדום

כפי שהראינו, המקורות של תקופת המשנה אינם מזכירים את הסכנות שבמרחץ, בעוד שהתלמודים שילבו בנוסח התפילה את הנזקים המרכזיים והטיפוסיים שבמרחץ (נזקי אש וחום, מפולות). ברם, ברור כי בפועל, הרחצה במרחץ היתה כרוכה בסכנות רבות יותר, ואכן יש מהן שתועדו בהקשרים אחרים בספרות התקופה (ראו להלן). מתקבל הרושם, שהתלמודים הדגישו דווקא את הסכנות הכרוכות במוות או בפגיעות חמורות, וככל הנראה המטרה הייתה למקד את התפילה ומודעות המתרחץ בבעיות היותר קריטיות.

חשוב לציין כי לא רק היהודים חששו מפני הסכנות האורבות בבית המרחץ אלא גם הרומאים. בעולם הרומי רווחה האמונה כי שדים ומזיקים שוכנים במרחץ והם עלולים להזיק לבני אדם,¹⁷ השקפה שלא מצאנו לה זכר בספרות היהודית.¹⁸ אלים

16 גיחון, שם; צפיר, שם.

17 על האמונה בשדים של בית-המרחץ והמאגיה הקשורה לה ראו: Campbell Bonner, "Demons of the Bath", *Studies Presented to F.L. Griffith*, EES, London 1932, 203-208; Katerine M. Dunbabin, "Balium Grata Voluptas, Pleasures and Dangers of the Bath", *PBSR* 57 (1989), 36-39.

18 עד היכן שידיעתנו מגעת בעולם האמונות של היהודים בימי חז"ל יוחסו שדים ומזיקים לבית הכסא ולא לבית-המרחץ. יש לשער כי הזיקה שבין שדים לבית הכסא נעוצה בריחות הרעים ששררו שם. אמנם גם בבית-המרחץ השתינו, אך הקפידו על הצואה כך שהריחות שם היו פחות רעים באופן משמעותי מבית הכסא (תוספתא בבא מציעא יא, לב, ליברמן, 127). על השדים שבבית הכסא ראו למשל: מסכת כלה פ"א

רבים היו ממונים על בית המרחץ הציבורי בתקופה הרומית. שילובם של אלים משגיחים ומגינים על הרוחצים מלמד על דרכם של הרומאים להתמודד עם הנוזקים העלולים להיגרם במסגרת השהות במרחץ. כך, למשל, שר המרחץ, גניוס טרמארום (Genius thermarum) היה ממונה על רווחתם ושלוותם של הרוחצים.¹⁹ ממספר כתובות הקדשה שנמצאו בבתי מרחץ מימי הקיסרות הרומית עולה כי רווח בהם פולחנה של אלת המזל הרומית של המרחצאות, פורטונה בלנאריס (Fortuna balnearis) שתפקידה היה להגן על הרוחצים.²⁰

את הסכנות הפוטנציאליות שבמרחץ ניתן לסווג לשתי קבוצות: סכנות בריאותיות שאינן כרוכות בסכנת חיים ותאונות ותקלות חמורות העלולות לקפד את חיי הרוחץ. בפועל, חלוקת הנוזקים שתוצע להלן אינה בהכרח מחייבת, שכן גם תקלות קלות יחסית עלולות להתפתח לסכנת חיים.

1. סכנות בריאותיות

א. חשיפה מרובה לחום השורר בבית המרחץ – חולשה, סכנת התייבשות או עילפון

בנוסח של הירושלמי בברכות (פ"ט, ה"ד, יד ע"ב) מופיע הביטוי 'היזק החמין' המתייחס לנוזק הנגרם כתוצאה מחום המרחץ. התייבשות כתוצאה מאיבוד נוזלים או עילפון בגלל החום ששרר במרחץ הייתה אחת הסכנות המרכזיות שהיו טמונות בשהייה ממושכת בבית המרחץ. על רקע זה ניתנו בספרות הרפואית של התקופה הנחיות מפורטות, כיצד ראוי ונכון להתנהג במהלך השהייה במרחץ.

סכנה בריאותית ממשית ארבה לרוחץ בהיותו בחדר ההזעה היבשה (סודאטוריום) או בקלדאריום, שכן שרר בהם חום רב.²¹ על רקע זה קבעו חז"ל שאין לרוחץ תכופות

הי"א: "היוצא מבית הכסא ושימש, הויין לו בנים נכפין, מפני ששר של בית הכסא נילוה עמו". והשוו למסורת שבבבלי קידושין עב ע"א על השעירים של בית הכסא" וזו שבברכות סב ע"א על המזיקים שבבית הכסא של טבריה. היו קיימים בתי כסא ציבוריים (לטרינות, Latrina) שהיו סמוכים לבית המרחץ, ומן הממצא הארכיאולוגי אנו למדים שכך היתה המציאות בארץ-ישראל. על אף זאת לא מצאנו רמז לחששם של היהודים מפני שדים במרחץ. על הזיקה שבין בית הכסא למרחץ ראו: Fikret Yegül, *Bath and Bathing in Classical Antiquity*, MIT Press, New York 1992, 411-413 בארץ-ישראל ראו אייל ברוך וזהר עמר, "בית הכסא (Latrina) בארץ-ישראל בתקופה הרומית ביזאנטית", ירושלים וארץ-ישראל 2 (תשס"ה), 32.

19 ראו Inge Nielsen, *Thermae et Balnea: The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths*, Aarhus 1990, 146

20 Inge Nielsen, *Thermae et Balnea*, 134 מעשה ברבן גמליאל, 9-11.

21 נציין כי החום ששרר בחדר הפושרים לא היה רב. לעיתים הוא חומם באמצעות היפוקואסט אולם קירותיו על פי רוב לא חוממו כלל דבר שבוודאי הפחית את כמות החום. ברגיל לא היה לטיפידאריום

במים חמים וגם יש להקפיד להיכנס למרחץ בבוקר.²² ייתכן, שעיתוי הכניסה לרחצה נובע משום שמזג האוויר בבוקר נעים יותר, ואין חשש שהמתרחץ ייצא מחומו של המרחץ לחום השורר בסביבה החיצונית.²³ חכמים ראו בעין רעה את כניסתו של אדם חולה למרחץ. מסורת של חז”ל מנתה את המרחץ עם עשרת הדברים המחזירין את החולה לחליו, וחליו קשה, היינו שמחלתו מתגברת. היסוד לקביעה רפואית זו נעוץ בעובדה, שהחום הרב עלול היה להחליש את החולה או להוסיף על חום גופו כאשר סבל מחום גבוה.²⁴

השהייה במרחץ נתפסה כפעילות הכרוכה במאמץ גופני, ולכן הומלץ שלא לבצע לאחר המרחץ פעילויות הדורשות מאמץ נוסף.²⁵ מסתבר, שזהו הרקע למקורות הממליצים לרוחצים לשבת על רצפת המרחץ וקובעים, שהעמידה נחשבה לפעילות הגורמת לשכחה.²⁶ לפי הבנתנו נתפסה ההזעה בעמידה כגורם לשיכחת התלמוד, בשל בלבול החושים כתוצאה מהמאמץ של העמידה וחום המרחץ. אפשר שעל רקע זה קבע האמורא, ר’ יהושע בן לוי, שאמירת תפילת המרחץ אינה מחייבת עמידה (ירושלמי, ברכות פ”ט, ה”ד, יד ע”ב).

לפי מסורות אחדות נכנסו הרוחצים אל המרחץ כשראשם עטוף בבגד, כדי למנוע את המגע הישיר של החום עם הראש.²⁷ גם ההלכה התנאית הקובעת שיש לתת זכות קדימה ליוצא מהמרחץ ולא לנכנס אליו קשורה לכך שאין לשהות במרחב החם יותר

מתקן הסקה קבוע וחימומו נעשה באמצעות תנורים מיטלטלים, שכמובן גם מידת החום שהם פלטו היתה נמוכה משל תנור ההסקה.

22 ראו מסכת דרך ארץ, מהדורת היגר, ניו-יורק תר”ץ-תרצ”ז, פרקי בן עזאי, פ”ה, הלכות ג-ד.
 23 הרמב”ם הרחיב לדבר בעניין ההנהגות הבריאותיות הנכונות ביחס לרחצה במרחץ החם. עד היכן שידיעתנו מגעת חז”ל לא הגבילו את מספר הפעמים של הרחיצה בשבוע, ומסתבר שגם בעולם הרומאי מקובל היה להתרחץ לעיתים תכופות, לעיתים יומיים (גיחון, **מרחצאות רומיים**, 37). לעומת זאת, הרמב”ם המליץ להיכנס למרחץ פעם אחת בשבוע בלבד (אולי בערב שבת מפני כבוד השבת), ואף מציין בפירוט רב כיצד לנהוג במהלך הרחיצה ולאחר היציאה מהמרחץ. הוא מציין מהו חום המים המומלץ בזמן הרחיצה, צורת המעבר הנכונה מקור לחום, את הצורך בהתייחסות לעונות השנה ומצב הגוף (ביחס לעיכול המזון) וכן מה אסור ומה מומלץ לשתות לאחר הרחצה (**משנה תורה**, הלכות דעות, פ”ד, הלכות טז-יז). מעניין, כי בעוד שלפי חז”ל השתייה לאחר המרחץ נכונה ומומלצת, הרמב”ם סבור כי שתיית מים, או יין בדבש אינה רק בדיעבד.

24 בבלי ברכות נו ע”ב.

25 כגון הקזת דם, שימוש המיטה והשתכרות לאחר המרחץ. ראו מסכת דרך ארץ, פרק היוצא, ה”ב.

26 ראו למשל **אוצר המדרשים** (אייזנשטיין), ניו-יורק תרע”ה, קסב: ”ששה דברים משכחין את התלמוד: האוכל פת שאכל עכבר [...] והרוחץ שתי רגליו זו על גב זו, והמזיע עצמו בבית המרחץ כשהוא עומד, וההולך לריח נבלה”.

27 מסורת מאוחרת זו הובאה בפירושו של הרשב”ם לבבא בתרא סז ע”ב למונח ‘בית היקמים’ הקשור למרחץ: ”ויש מפרשים יקמים סודר שמעטפין בהן ראשן מפני חום המרחץ”.

על המידה.²⁸ לדעתי, הלכה זו רלוונטית למרחץ הטורי ולא למרחץ החוגי, שכן במרחץ הטורי, המורכב מחדרים הבנויים בזה אחר זה, שב הרוחץ על עקבותיו והוא יוצא מן הפתח שבו נכנס למרחץ. גם האיסור שלא להיכנס למרחץ חס לפני תפילת מנחה קשור לסכנות האורבות במרחץ: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל לא יכנס אדם למרחץ" (שבת פ"א מ"ב). בתלמוד שם (שבת ט ע"ב) הוסבר: "ולא למרחץ – להזיע בעלמא, לכתחלה אמאי לא – גזירה שמא יתעלפה". כלומר, חז"ל חששו שמא הרוחץ יתעלף או לא יחוש בטוב מחמת החום הרב שבמרחץ, ומשום כך ימנע מלהתפלל.

כדי להשיב את נפשו של הרוחץ הומלץ לו לשתות לאחר הרחצה. המשקה מכונה 'כוס של שלום', משום שסייע לשמור על שלומו ובריאותו של הרוחץ: "המודר הנאה מחבירו – מותר להשקותו כוס של שלום. מאי ניהו? [...] במערבא אמרי: כוס של בית-המרחץ" (בבלי נדרים לח ע"ב). על פי המסורת התלמודית המובאת בעבודה זרה ל ע"א לאחר היציאה מהמרחץ שתו 'אלונתית', משקה שרכיביו כוללים "יין ישן ומים צלולין ואפרסמון", היינו תערובת של יין, מים צלולים ובושם האפרסמון (*Commiphora gileadensis*),²⁹ שככל הנראה ריחו הטוב השיב את נפשו של הרוחץ. שתיית יין מבושם לאחר הרחצה תוארה במקומות נוספים.³⁰

לפי מסורת אחרת הומלץ למתרחץ לשתות מים חמים דווקא.³¹ פעולה זו למעשה

28 ראו מסכת דרך ארץ, פרק הנכנס, הלכה ב: "בית-המרחץ נותן מקום זה שנכנס לזה שיוצא" וראו ירושלמי בבא קמא פ"ג ה"ה, ג ע"ד: "הנכנס למרחץ נותן כבוד ליוצא והיוצא מבית הכסא נותן כבוד לנכנס זה". והשוו לנוסח המופיע ביקרא רבה, ירושלים, ד"צ וילנא תרל"ח, פרשה יד, ט המתייחס לאדם הנמצא בחדר ההזעה (סודאטוריום): "משל לשנים שנכנסו למרחץ זה שמויע ראשון יצא ראשון".

29 על סוגי היינות בימי חז"ל ראו Asaf Goor, "The History of the Grape-Wine in the Holy Land", *Economic Botany* 20 (1966), 46-64; Shalom M. Paul, "Classification of Wine in Land", *Economic Botany* 20 (1966), 46-64; Mesopotamian and Rabbinic Sources", *IEJ* 25 (1975), 45-42; מגן ברושי, **על היין בארץ-ישראל הקדומה** (ספרית אדם ועמלו, 3), תל אביב תשמ"ה, 16-18.

30 דפוס זה מוצג למשל בסיפור על עונשו של טיטוס המחלל את המקדש השני (בשנת 70 לספירה) ולוחם כביכול נגד הקב"ה. לאחר 'ניצחונו' הוא נכנס לבית המרחץ ועם יציאתו משם מגישים לו יין משובח: "כיון שהגיע לרומי יצאו כל גדולי רומי לקראתו וקילסו אותו, כיון שעלה לרומי נכנס למרחץ, כיון שיצא הביאו פיילי פוטרין של יין לשתותו ונכנס יתוש בתוך חוטמו" (בראשית רבה (וילנא) פרשה י, ז), ובנוסח קרוב: "נכנס למרחץ ויצא הביאו לפניו פיילי של יין מבושם לשתות, וכשהוא שותה נכנס יתוש לתוך חוטמו" (אוצר המדרשים (אייזנשטיין), תסא). אין ספק כי תיאור הכניסה למרחץ והיציאה ממנו בשלום באה להדגיש את שאננותו של טיטוס וביטחונו בניצחונו, אלא שלאחר מכן היתוש חודר למוחו ובסופו של דבר גורם למותו הטראגי. על יינות מבושמים בתקופת חז"ל, כגון יין קונדיטון (יין בתוספת פלפל שחור ודבש) או יין פסתינון (יין מר המתובל בלענת אבסינט, *Artemisia absinthium*) ראו למשל: ירושלמי, תרומות פ"ח ה"ג, מה ע"ג; פסיקתא דרב כהנא (מהדורת מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב) פסקה יב, ה.

31 ראו שבת מא ע"א: "רחץ בחמין ולא שתה מהן – דומה לתנור שהסיקוהו מבחוץ ולא הסיקוהו מבפנים". לפי מקור זה הומלץ לשתות מהמים החמים בעת הרחצה משום שכל חלקי הגוף אמורים להיחשף לחום,

הגבירה את חום גופו של המתרחץ, ובנסיבות מסוימות עלולה הייתה להגביר את הסכנה.

ב. היכוות רגלי הרוחצים

העמידה על רצפת חדר החמים או בחדר ההזעה עלולה היתה לגרום להיכוות הרגליים. יש להניח, כי בעיות של ויסות חום המרחץ בכלל והרצפה בפרט היו נפוצות, אך נציין כי הקדמונים מיתנו את חום הרצפה על ידי הנחת נסרי עץ.³² העץ כידוע הוא חומר מבודד מפני חום, ולכן קרוב לודאי שהתוצאות היו חיוביות בהחלט. הירושלמי, ביצה פ”א, ה”ג ס ע”ג מספר כי בעת זקנותו נעזר רבי אבהו בשתי לוחות של נסרים כדי ללכת במרחץ של טבריה (’דימוסין [=מרחצאות] דטיבריה’).³³ ייתכן כי אתר הרחצה הנזכר בסיפור היה מעיין מרפא טבעי שלא חופה בנסרים, אך אין להוציא מכלל אפשרות שהיה זה מתקן בנוי שמסיבות שונות לא כוסה בנסרים. יש להניח, כי מרחצאות חשופי רצפה הקשו על זקנים וחלושי כוח, ואף גרמו להם לתקלות שונות. בספרות הפרשנות והמחקר הוצעו תפקידים נוספים לנסרים שבבית המרחץ: א. מניעת טינוף רגלי הרוחצים.³⁴ ב. מניעת התקררות הרגלים ברצפת חדר הקרים שהותקנה משיש, אבן או פסיפס; ג. מניעת החלקה.³⁵ על-פי י” צפריר ציננו את הרצפה והקירות הלוהטים בעזרת מים. הנוזלים התאדו ויצרו מרחץ אדים, אך מנעו חום בלתי נסבל וכוויות ברגלי הרוחצים.³⁶

כולל האיברים הפנימיים. והשוו להלן הערה 37 שהתלמוד מציין כי היסוד להמלצה לשתות מים חמים הוא כדי לקרר את הגוף.

32 על הנסרים במרחץ ראו במשנה בבא בתרא פ”ד מ”ו. על השימוש בהם לחיפוי רצפת חדר החמים (קאלדריום) ראו בבלי שבת ע”א: ”מעשה במרחץ של בני ברק שפקקו נקביו מערב יום טוב, למחר נכנס רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, והזיעו בו ויצאו ונשתטפו בבית החיצון. אלא שחמין שלו מחופין בנסרים”.

33 על המרחצאות של טבריה ראו מקס בוכמן, ”מתולדות חמי טבריה”, בתוך: שמואל יבין וחיים זאב הירשברג (עורכים), **ארץ כנרות**, המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית והחברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ירושלים תשי”א, 157-166; עדנה יקותיאלי-כהן, ”פרקים מתולדות חמי טבריה בעת החדשה”, **מטוב טבריה** 6 (תשמ”ח), 7-22; אסתי דבורזיצקי, ”סגולות חמי המרפא בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד”, בתוך: **דברי הכנס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות**: חטיבה ב’, כרך א, ירושלים תשנ”ד, 40-42.

34 ראו בפירוש רבי **שמואל בן מאיר** (הרשב”ם, צפון צרפת, 1080-1160 לערך) לבבא בתרא סז ע”ב המציג שתי אפשרויות לתפקיד הנסרים במרחץ, משום החום או לצורכי ניקיון: ”הנסרים – שנותנין על גבי קרקע המרחץ ועומדין עליהם הרוחצים שלא יכוו רגליהם מחום הקרקע. אי נמי שלא יטנפו רגליהן”. וראו עוד במשנה תורה לרמב”ם, הלכות מכירה, פ”כ ה”ט המציין כי ישבו במרחץ על הנסרים שהונחו על הרצפה: ”המוכר את המרחץ מכר את בית הנסרים שיושבין עליהן כשהן ערומים”.

35 על ריצוף רצפת האבן בנסרים ראו למשל: Julius Preuss, *Biblich Talmudische Medizin*, Berlin 1911 (=Julius Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (trans. Fred Rosner), Rowman & Littlefield Publishers, INC., New York-Toronto-Oxford, 2004, 535

36 צפריר, **ארץ ישראל**, 106.

ג. פגיעה בבריאות השיניים

במסכת דרך ארץ, פרק הנכנס, ה"ג הובעה ההשקפה כי אין לשוחח בזמן השהיה במרחץ, ויותר מכך – אף אין לשאול בשלום חברו 'משום סכנה': "ולא ישאל אדם שלום לחבירו בבית-המרחץ מפני הסכנה, ואם שואלו אומר לו מרחץ הוא, ויש אומרים משיבו ואין בכך כלום". שתי הדעות המובאות במקור שלפנינו נחלקו בשאלה האם השיח במרחץ נחשב בגדר סכנה או לא, אך אין הדוברים מפרטים מהו היסוד לסכנה. לשני הצדדים, המתירים והאוסרים, מצינו סימוכין בכתובים אחרים. על-פי מקור אחד הומלץ לפתוח את הפה בעת השהות בחדר החמים או בחדר ההזעה, שכן הוצאת הבל הפה מקררת את גופו של הרוחץ.³⁷ לעומת זאת, על פי המסורת המובאת בירושלמי, עבודה זרה פ"ג ה"ד, מב ע"ד, חשיפת השיניים להבל המרחץ פוגעת בבריאות השיניים: "אמר רבי שמואל בר אבדימי מהילכות המרחץ שאלו אלא שהבל המרחץ רע לשיניים".

2. תקלות ותאונות

קריסת רצפת חדר החמים

יש ובית המרחץ זימן לרוחצים תקלות לא צפויות. אחת הסכנות הקשות ביותר בבית המרחץ היתה 'מפולת' ובנוסחאות אחרות 'מפולת אבנים'.³⁸ הכוונה לקריסה של רצפת חדר החמים או הסודאטוריום אל תוך החלל התת-קרקעי, אל ההיפוקאוסט. במקרים רבים עמדה רצפת החמים על אומנות (עמודונים) בנויות אבן או לבנים המסודרים בצפיפות, או על גבי קשתות קטנות של לבנים, אולם פעמים שגם אלה היו נעדרים. הצפת הרצפה במים חמים היתה אמורה למנוע את התפוררות רצפת החדר-חמים.³⁹ אך פעמים שכתוצאה מהחום הרב נוצרו בה סדקים והיא קרסה.

37 ראו בבבלי שבת מא ע"א: "אזל [רי זירא] אשכחיה [לרב יהודה] דקאי בי באני, וקאמר ליה לשמעיה: הביאו לי נתר, הביאו לי מסרק, פתחו פומייכו ואפיקו הבלא ואשתו ממאי דבי באני. אמר: אילמלא (לא) באתי אלא לשמוע דבר זה - דיי". [תרגום: רבי זירא מצאו לרב יהודה בבית המרחץ ואומר למשמשי הביאו לי נתר [חומר ניקוי], הביאו לי מסרק, פיתחו את פיכם והוציאו הבל [חום] ושמו מימי המרחץ וכו'". והשוו לפירוש רש"י, שם שהבין בדיוק הפוך לחלוטין, שהכנסת החום מוציאה זיעה ומקררת את הגוף: "פתחו פומייכו – ויכנס הבל בית-המרחץ לתוך הגוף, ויוציא הבל של זיעה". פירוש זה מוקשה מביטוי התלמוד "ואפיקו הבלא", שפירושו הוציאו חום. אולם מסתבר שרש"י נשען על המשך התלמוד ש"הבלא מפיך הבלא", להבנתו הכנסת חום מוציאה חום". מסתבר שדבריו מבוססים על תפיסה ביולוגית-רפואית המוזכרת בהמשך הסוגיה ששתייה של מי מרחץ חמים פולטת זיעה וכך גם הכנסת אויר חם פולטת חום מהגוף.

38 כך למשל הוא הנוסח **בסדר רב עמרם גאון**, דפוס חיים קעלטער, ורשה תרכ"ה, ח"א, נד ע"א.
39 צפרי, **ארץ ישראל**, 106. אנו מניחים כי החום הרב ייבש את הנוזלים המצויים בטיט של הרצפה ומשום כך פורר אותה, אשר על כן הוספת מים השיבה את הנוזלים אל הטיט.

גובהו של ההיפוקאוסט היה כמה עשרות סנטימטרים.⁴⁰ כך שפגיעה משום נפילה היתה מוגבלת, בעוד פגיעה מהחום ששרר בחדר החמים היתה רצינית יותר. מסתבר, שהחשש מפני שריפת אש קשור לקריסת הרצפה, במקרה שהרוחצים נפלו בסמיכות לתנור, שמוקם במפלס של ההיפוקאוסט, או כאשר הנסרים של הרצפה נדלקו כתוצאה מכך שבאו במגע עם התנור.

החשש מפני קריסת רצפת חדר החמים נזכר בכמה מקורות תלמודיים. בבבלי פסחים קיב ע”ב הובאה מסורת בשם רבי יוסי ברבי יהודה המתעדת מספר אזהרות מפני סכנות שונות, ובכלל זאת נזקי בית המרחץ. את האזהרות מפנה רבי יוסי ברבי יהודה בר אלעאי, תנא בדור החמישי, לרבי יהודה הנשיא (רב), שהיה אחד מידידיו.⁴¹ ”שלשה דברים צוה רבי יוסי ברבי יהודה את רבי: אל תצא יחידי בלילה, ואל תעמוד בפני הנר ערום, ואל תכנס למרחץ חדש, שמא תפחת. עד כמה? אמר רבי יהושע בן לוי: עד שנים עשר חדש”. רש”י בפירושו לסוגיה התלמודית (שם) טען כי המתרחצים נופלים אל ההיפוקאוסט המכיל מים.⁴² ברם, נראה יותר, שהנזק המשמעותי הכרוך בקריסה (היזק חמין) היה נפילה אל החלל שהוזרם אליו אוויר חם ואולי חנק.

המקור שלפנינו מדגיש כי הסיכוי לקריסה של רצפת חדר החמים היה במרחצאות חדשים, שכן הטיט, או האבנים טרם חוסמו דים. לעומת זאת, תחשב הרצפה כעמידה בפני קריסה רק לאחר שנה של פעילות המרחץ. גישה דומה נזכרה במקורות גם לגבי תנורים. תנורי אפיה הוכנו ברגיל מחרס, וחיסומו של התנור התבצע רק לאחר בואו במגע עם האש.⁴³

הבבלי בפסחים (שם) לא הסתפק באזהרות מפני הסכנות האורבות לרוחץ במרחץ. במהלך הסוגייה העוסקת בתפילת המרחץ מובא סיפור, שמטרתו להמחיש את האפשרות של קריסת ריצפת חדר החמים: ”רבי אבהו על לבי בני [= בית-מרחץ], אפחית בי בני מתותיה, אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד

40 צפירי, שם.

41 על קשרי הלימוד והידידות בין יוסי ברבי יהודה ורבי יהודה הנשיא ראו מרדכי מרגליות, **אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים**, יבנה וספרי חמד, תל אביב תשס”א, ח”ב, 214.
42 רש”י בביאורו למקור זה כתב: ”שמא תפחת – ותחתיה חלל מלא מים”. יסוד דבריו הוא כנראה בנוסחה המופיעה בכלה רבתי, מהדורת היגר, ניו-יורק תר”ץ-תרצ”ז, פ”ט ה”ג: ”שהצלתני משקיעת מים ומשריפת האש.

43 השו”ב בבל ביצה לד ע”א האוסר לאפות ביום טוב בתנור חדש שמא הוא יישבר: ”ואין אופין בפורני חדשה, שמא תפחת”. הפורנא שבמקור זה הוא ה-furnus, היינו התנור הרומי הגדול והמשוכלל ששימש את הנחתומים במאפיות בדרך כלל בפוליס. רבים מהתנורים בתקופת חז”ל היו תנורי חרס שהיו מועדים לשבירה. על סוגי התנורים בתקופת המשנה והתלמוד ראו: שמואל ספראי, **בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה: פרקים בתולדות החברה והתרבות**, משרד החינוך והתרבות, האגף לתרבות תורנית, ירושלים תשמ”ג, 64 וביתר הרחבה רפאל פרנקל, ”מתקני אפיה בראי הספרות התלמודית”, קתדרה 139 (2011), 114-79.

אבריה". ובתרגום שלי: רבי אבהו נכנס לבית-המרחץ. נשתברה הרצפה מתחת לרגליו. התרחש לו נס והוא הצליח לעמוד על עמוד [= אומנה, pilae] והציל עמו מאה ואחד אנשים שהחזיקם בידו".⁴⁴ אין ספק, כי תיאור המקרה כאן מופלג, אך הוא מבטא את העובדה כי נפילה להיפוקאוסט, עלולה היתה להיות קטלנית לציבור הרוחצים במרחץ.⁴⁵

החשש למותם של רוחצים במרחץ נזכר בתוספתא מקוואות (צוקרמאנדל) פ"ה, ה"ז הדנה בהשלכות ההלכתיות לעניין טומאה וטהרה של מת בבית-המרחץ.⁴⁶ מסתבר מאוד, שהכוונה לאדם שמת כתוצאה מחשיפה מרובה לחום המרחץ, או אדם שנפל אל ההיפוקאוסט כתוצאה מקריסת תקרתו, ברם לפי מקור אחר קברו באופן יזום מתים (נפלים) בהיפוקאוסט.⁴⁷

ד. סכנת פגיעה משברי זכוכיות

במסכת דרך ארץ (פרק הנכנס, ה"ב) נקבעה כחובה ההלכה שאין להביא אל המרחץ הציבורי כלים של שמן, מחשש שאלה יתנפצו ויפגעו ברגלי המתרחצים: "ולא יכניס אדם שמן בזכוכית לבית-המרחץ מפני הסכנה". הכלים שהונחו בהם בשמים או שמני סיכה קרויים בספרות חכמים "צלוחית של פלייטון".⁴⁸ השמן שבמכלים הקטנים

44 בבלי ברכות ס ע"א.

45 דומה כי הסכנות האורבות לשהים במרחץ היו הרקע לסיפור המובא בתוספתא על דוד המלך שהרגיש "ערום מהמצוות בהיותו במרחץ: "וכן היה ר' מאיר אוי[מר] אין לך אדם מישראל שאין מצות מקיפות אותו תפלין בראשו תפלין בזרועו מזוזה בפתחו וארבע ציציות מקיפות אותו ועליהן אמר[ר] דוד שבע ביום הללתיך וגו' נכנס למרחץ מילה בבשרו שני[אמר] למנצח על השמינית וגו' ואוי[מר] חונה מלאך ה' סביב ליריאו ויחלצם" (תוספתא ברכות (ליברמן) פ"ו ה"כה). מלאך ה' מגן על הרוחץ בזכות מצוות המילה דווקא במקום מסוכן שכזה בשעה שאין הוא מוקף במצוות 'חיצוניות', כגון מזוזה ותפלין. קישור דמותו של דוד למרחץ היינו לתקופת המקרא הוא אנכרוניסטי, שכן בית-המרחץ הופיע מאוחר יותר. ברור אפוא, שייחוס הדמות המשוררת-המלכותית עשוי היה בהחלט לחזק את רעיון המילה כערך המלווה את האדם תדיר.

46 "המת במרחץ – הקמין טמא. המת בקמין – המרחץ טמא, מפני נוגע באבק טמא וטהור בעליתו".
47 ראו תוספתא נדה (צוקרמאנדל) פ"ו ה"טו: "בית-המרחץ של כותיים מטמא באוהל, מפני שקוברין שם את הנפלים. ר' יהודה מטהר, מפני שחולדה וברדלס גוררין אותו מיד". לפשרו של נוהג הריג זה של הכותים ניתן להציע, שהטמנת הנפל קשורה למעין תקרובת שניתנה לשדים ששכנו במרחצאות (יוער כי גם מבחינה פרקטית, החום הרב ששרר במפלס ההיפוקאוסט ייבש את הנפל, שממילא היה יצור זעיר, ועל ידי כך נמנע הדפת ריח רע). לעת עתה אין בידינו מקורות המאששים את הצעתנו, אך על רקע האמונה שרווחה ששדים שוכנים במרחצאות הדבר אפשרי בהחלט (ראו לעיל).

48 ראו למשל שבת פ"ו מ"ג; כלים פ"ל מ"ד. מקור המילה ביוונית או בלטינית foliatum. על משמעות המונח ראו: חנוך יהודה קוהוט, **ספר ערוך השלם**, ח"ו, פרדס, ניו יורק תשט"ו, 345; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950, 1141, ערך "פולייטון; אברהם שמואל הרשברג, "פייה והתיפותה של האשה בזמן התלמוד", העתיד ד (תרפ"ג), 26; דוד אדן-ביוביץ, "הרוכל בארץ-ישראל: המאה ה-2 עד

שימש למשיחת הגוף (ראה לעיל), או לשם הוספה למים של אגני הרחצה.⁴⁹ מעניין לציין, כי מקורות אחרים מאששים את ההקפדה להכניס דווקא כלים מחרס.⁵⁰ לא ידוע לי אם איסור דומה היה מקובל בתקנות המרחץ הרומאי, ואם כן, באיזו מידה הוא נאכף.

ה. סכנת החלקה

תקלה אחרת במסגרת השהייה במרחץ היתה סכנת החלקה. המקורות אינם מציינים במפורש את סכנת החלקה במרחץ, אך מסתבר שהיא הייתה אפשרית בהחלט. ראשית, יש לזכור, שאזורים מסוימים במרחץ היו רטובים, כגון חדר הצוננים או הפושרים.⁵¹ מלבד זאת, חלק מפעילויות ההיגיינה והעינוג במסגרת המרחץ כללו סיכת הגוף בשמן, שלעיתים נטף אל רצפת בית-המרחץ (בשלב שלאחר הרחצה). פעולת הסיכה התבצעה בדרך כלל בחדר הסיכה (unctarium) לאחר הרחצה.⁵² הרוחץ סך את גופו בשמן,⁵³ והסירו מעליו באמצעות מגרדת מיוחדת (סטריגיל, strigil).⁵⁴ הנוהג המקובל במרחצאות הרומאים, היה לסוך את הגוף על-ידי שפיכה של שמן על 'קטבליא'.⁵⁵ הכוונה לשפיכת שמן על לוח שיש או על רצפת המרחץ ולהתמרח עליהם במצב של שכיבה וגלגול הגוף ("להשתבר על השיש"). במסכת דרך ארץ, פרק הנכנס, ה"ב הובאה דעה השוללת נוהג זה:

המאה ה-4 לספירה", בתוך: נחום גרוס (עורך), **יהודים בכלכלה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשמ"ה, 73 ובמקורות שהובאו בהערה 19; דניאל שפרבר, **תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד**, יד יצחק בן צבי ואוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו, ח"ב, 54-56. על הרכבו ראו: Pliny the Elder, *Natural History*, (translation by H. Rackham), Heinemann, London 1949-1962 XIII, 15 על השמנים והבשמים ששימשו בבית-המרחץ ראו נח שפירא, "על הבשמים אצל היהודים הקדמונים", **קורות ד** (תשכ"ג-תשכ"ד), 253.

50 השוו בבלי שבת מ ע"ב.
51 סכנת החלקה במים נידונה בספרות ההלכה של התנאים והאמוראים בהקשר לדיני נזקין. ראו במשנה בבבא קמא פ"ג מ"ב: "השופך מים ברשות הרבים והוזק בהן אחר חייב בנזקו". כמובן שתביעה מסוג זה בהקשר לבית-המרחץ אינה רלוונטית, שכן על הרוחץ להיזהר במקום מועד זה להחלקה.

52 ראו: Inge Nielsen, *Thermae et Balnea*, 161
53 שמן זה קרוי במקורות אחדים אולירין. ראו למשל תוספתא מסכת כלים (בבא מציעא) (צוקרמאנדל) פ"ב ה"ב. על מונח זה ומשמעו ראו: Daniel Sperber, *The City in Roman Palestine*, Oxford University Press, Oxford 1998, 61-63.

54 על המגרדת ושימושיה לצורכי רפואה וסיכת הגוף ראו: עפרה רימון, "מכשירים רפואיים מהתקופה הרומית", בתוך עפרה רימון, **חולי ומרפא בימי קדם**, מוזיאון הכט, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשנ"ו, 63; שפרבר, **תרבות חומרית**, כרך ב, 57-62.

55 על השימוש בקטבליא במסגרת סיכת העור ראו תוספתא שבת (ליברמן) פ"ג ה"ז: "סך אדם את עצמו שמן ומתעגל על גבי קטבליא חדשה". לטענת רש"י הכונה לשטיח עור המשמש גם כמצע למיטה ראו בפירושו לשבת קמא ע"ב, ד"ה 'קטבליא'.

הנכנס למרחץ אינו מתעמל ואינו מתגרד ואינו משתבר על השיש. ומעשה ברבן גמליאל שהיה חלוש, חלפו לו שמן על השיש ולא קבל. רבן שמעון בן גמליאל אומר המשתבר על השיש חבירו של המור [צ"ל חמור],⁵⁶ והאוכל בשוק חבירו של כלב, ויש אומרים פסול לעדות [...] ולא ירוק אדם בבית-המרחץ, מפני הסכנה, ובכל מקום לא ירוק אדם בפני חברו.

חכמים ראו בדפוס סיכה זו נוהג פסול שכן הוא מנוגד לחוקי הצניעות, ולכן התבטאו נגד הנוהגים כך באופן חריף. אין להוציא מכלל אפשרות כי בעיני חכמים סימלה ההשתברות על השיש צורת תרבות נוכרית קלוקלת.⁵⁷ כדי לתת תוקף לפסילתה של נורמה התנהגותית זו מספר המקור שלמרות שרבן גמליאל היה חלוש ונוח היה לו 'להשתבר על השיש' הוא נמנע מכך.⁵⁸ המתמרח אמנם היה פחות חשוף לסכנת החלקה שכן הוא שכב על גופו, ברם כאשר ההתמרחות הייתה על רצפת המרחץ הבאים אחריו עלולים היו להחליק.

כפי שציינתי, סכנת החלקה משמן הסיכה לא צוינה במפורש, ברם, המקור שהוזכר לעיל אוסר לירוק בבית-המרחץ 'משום סכנה'. אפשר, שהחשש היה מפני הגועל שהיריקה תעורר אצל המתרחצים, ואולי אף זיהום המרחץ.⁵⁹ ברם, אין להוציא מכלל אפשרות גם חשש של החלקה על הרוק. יוער, כי במרחצאות הקדומים מקובל היה להשתין ואף לחפוף בשתן את הראש, ברם, הקדמונים לא הכירו את סכנות הזיהום הכרוכות בשימוש בשתן.⁶⁰

56 השוו לנוסח החריף שהובא בכלה רבתי פ"ט ה"ד: "אמר רבן גמליאל כל משתבר על השיש – חברו של חמור".

57 במקור שלפנינו אמנם לא מצוין במפורש שזהו מנהג נוכרים אך במקורות שונים ישנה התייחסות להבדלי התנהגות בנושאים של צניעות בין יהודים לנוכרים. השוו למשל לבבלי סנהדרין קד ע"ב המציג הבחנה התנהגותית בין יהודים לנוכרים בעת עשיית צרכים: "נכרי נפנה לדרך וישראל נפנה לצדדין". ישנם מקורות לא מעטים המתייחסים בשלילה וניכור אל הנוכרים בתקופת חז"ל. על היחס לנוכרי ראו: יי כהן, **היחס אל הנכרי בהלכה ובמציאות בתקופת התנאים**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ה. אולם נעיר, כי גם בספרות הרומאית ישנה השתקפות של עוינות וגישות שליליות נגד מנהגי היהודים ודתם. על כך ראו: מרים פוצי-בן זאב, "היהודים בעיני הרומאים", בתוך אריה כשר ואחרים (עורכים), **יוון ורומא בארץ-ישראל: קובץ מחקרים**, יד יצחק בן צבי, ירושלים 1989, 15-35.

58 לטענת יוליוס פרויס התמרחות על השיש התאימה לאנשים חולים שכן היא הצריכה פחות מאמץ במריחת השמן על הגוף. ראו פרויס, **רפואה מקראית-תלמודית**, 538.

59 בבבלי עירובין צט ע"א ישנה התייחסות לפן נוסף של היריקה, במיוחד במרחב הציבורי ומול מול אנשים בעלי מעמד. המימרה המובאת שם אוסרת בחריפות יריקה מול רבו: "אמר ריש לקיש: כיח בפני רבו חייב מיתה". ברם, ברור כי גם ביריקה בנוכחות אנשים אחרים יש טעם לפגם, אלא שמול רבו הדבר מעיד על זלזול עמוק יותר. על משמעות היריקה כאקט מזלזל מלמדת למשל פעולת היריקה בטקס החליצה. ראו דברים כה, ט.

60 ראו תוספתא בבא מציעא, מהדורת ליברמן פ"א הל"ב. על השימוש בשתן כחומר ניקוי ראו זיירום ארקופינו, חיי יום ביום ברומא בדורו של אוגוסטוס, (תרגם עודד בורלא עריכה מדעית צבי יעבץ), עם

תפילת בית-המרחץ במקורות ימי הביניים והזמן החדש

תפילת בית-המרחץ על נוסחיה השונים הובאה בספרות ההלכה של ימי-הביניים המוקדמים והמאוחרים.⁶¹ תפילת המרחץ נזכרה למשל בסידור התפילה של רב עמרם גאון (בבל מאה ה-ט"ו),⁶² במחזור ויטרי לר' שמחה מויטרי (צרפת מאות י"א-י"ב),⁶³ ברמב"ם (ספרד ומצרים מאה י"ב),⁶⁴ בספר הכלבו (פרובנס, מאות י"ג-י"ד),⁶⁵ בטור לרבנו יעקב ב"ר אשר (ספרד מאה י"ד),⁶⁶ וכך גם נחתמה ההלכה ב"שולחן ערוך" לר"י קארו במאה ה-ט"ז.⁶⁷

בעקבות התמורות שחלו בעידן המודרני בבתי המרחץ והמעבר לרחיצה אישית במסגרת ביתית, איבדה תפילת המרחץ את הרלוונטיות שלה. על השינוי שחל בתחום זה כותב רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, שחי בפולין בתפר המאות התשע-עשרה והמאה העשרים, בהערותיו להלכה שהביא הרב קארו ב"שולחן ערוך":

הנכנס למרחץ וכו' – ועכשיו לא נהגו בתפלה זו והטעם דלא ניתקן אלא בימיהם שהיו מסיקין האש מלמטה בחפירה ורוחצים באמבטי מלמעלה ע"ג [על גבי] תקרה שע"ג ויש חשש פן תפחת ויפלו לתוכה אבל בזה"ז [בזה הזמן] עומד התנור בזוית וליכא סכנה.⁶⁸

מחבר ה"משנה ברורה" מסביר כי הנוהג שלא לומר את תפילת בית המרחץ נעוץ בשינוי שחל במיקומו של התנור בבית-המרחץ. בעוד שבימי חז"ל, התקופה בה תוקנה התקנה, התנור מוקם מתחת לרצפת הרוחצים (במפלס ההיפוקאוסט), הרי שבדורות האחרונים הועמד התנור בבית המרחץ בצד אחד הקירות במפלס הרוחצים. מכאן שחשש הנפילה של הרצפה לא היה רלוונטי. בימינו שהכל רוחצים בבתיים באמבטיות פרטיות, נשתקעה תפילת המרחץ. אמנם גם באמבטיות עלולים להתרחש תאונות, כמו החלקה, אך ברור כי התאונות הכרוכות ברחצה נתמעטו בשיעורים ניכרים, ולכן תפילת המרחץ איבדה את הרלוונטיות שלה.

61 הספר תל אביב תשכ"ז, 39; יעקב דבירי, "המונח מי רגלים", קורות ו (תשל"ה), 794-803; א' ברוך ז"י עמר, "בית הכסא (Latrina) בארץ-ישראל בתקופה הרומית ביזאנטית, ירושלים וארץ-ישראל, 2 (תשס"ה), 44. וכבר העיר על כך ר' יוסף קארו שהבדלי הנוסחים של התפילה תלויים בגרסאות השונות שבתלמודים וגרסאות שהיו לפני הראשונים. ראו רבי יוסף קארו, בית יוסף, מוסדות שירת דבורה ומכון ירושלים, ישראל תשנ"ג-תשנ"ד, אורח חיים, סימן רל אות ג.

62 רבי עמרם בן ששנא גאון, **סדר רב עמרם גאון**, ורשה תרכ"ה, ח"א, נד ע"א.

63 רבי שמחה מויטרי, **מחזור ויטרי**, מהדורת ר"ש הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג, סימן תקסט.

64 רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות ברכות, פ"י, ה"כ.

65 רבי אהרן ב"ר יעקב הכהן, **ספר כלבו**, דפוס אברהם, ירושלים תשנ"ז, סימן פז.

66 רבי יעקב בן הרא"ש, **ארבעה טורים**, מהדורת וילנא תרפ"ד, אורח חיים, סימן רל.

67 רבי יוסף קארו, **שולחן ערוך**, הוצאת כתובים, ירושלים תשנ"ג, אורח חיים, סימן רל, סעיף ג.

68 רבי ישראל מאיר הכהן, **משנה ברורה**, מפעל משנה ברורה (דפוס צלום וארשה-פיעטרקוב תרנ"א-תרס"ו),

תל אביב תשי"ח, סימן רל, ס"ק ה.

למה שתק מרן? עיון הלכתי-היסטורי ביחסו של ר' יוסף קארו לפולמוס הסמיכה¹

הקדמה

קהילת יהודי צפת במאה הט"ז הייתה מרכז רוחני ודתי בעל השפעה עצומה בעולם היהודי. היא התייחדה בכך שהתרכזה בשטח מצומצם מאוד וביחידת זמן מוגבלת מאוד, ולמרות זאת השפעתה הפליגה למרחקים. היא השפיעה על צביון הרוחני של כל תפוצות ישראל מן המאה הי"ז ואילך בתחומי המחשבה, המוסר, ההלכה והמנהג. השפעה זו הטביעה חותם עמוק הניכר עד ימינו, אף שקהילת צפת כמעט חדלה מלהתקיים עד ראשית המאה הי"ז.

פריחתה של צפת בתקופה זו באה לידי ביטוי בגידול דמוגרפי משמעותי ביותר, ובהפיכתה לריכוז היהודי הגדול ביותר בארץ ישראל.² תופעה זו לא אפיינה את צפת בהכרח, משום שאפיינה ריכוזי אוכלוסייה אחרים באימפריה העות'מאנית,³ אבל היא התייחדה בכך שמשכה אליה קיבוץ נדיר של תלמידי חכמים, משכילים וגדולי רוח.⁴ סביב דמויות בולטות התלקטו תלמידים ונוסדו בתי מדרש, ושמעה של צפת יצא בעולם כאחת מ"ערי הישיבות המפורסמות".⁵

1 שאלת המחקר הניל התעוררה במהלך עבודת הדיסרטציה שנכתבה בהנחיית פרופ' יוסף קר, ושהוגשה באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תש"ע: "חכמי צפת בין השנים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי". רוב המקורות שיידונו להלן נחשפו בפניי לראשונה בעת כתיבת עבודה זו, והנחות ייסוד אחדות שיוזכרו במחקר להלן הושתתו על עבודה זו.

2 "זכתה עיר צפת תוב"ב להיות מיושבת בעזר האל בהדרת עם קדש, יותר משאר ערי הקודש של ארץ ישראל תוב"ב" (ר' יחיאל מיכל מארפשיק, מנחה חדשה, קראקא שלי"ו, פב ע"א); "כי אם אין גליל [=צפת] אין ירושלים, אין חברון, אין טבריא, כי כולם לפני הגליל ככפר נחשבים" (אסף, אגרות לקנשינו, קלח-קלט).

3 אינלצייק, חברה וכלכלה, מאמר IV, 73-80; קפדר, העות'מאנים, 598-599.

4 "ויקם וילך לצפת תוב"ב, וימצא שם אנשים חכמים ונבונים [...] גבורים כאריות בתורה, אחד מהם ירדוף אלף" (סמברי, תולדות האר"י, 331); "הרואה חכמי ישראל מברך ברוך שחלק מחכמתו ליריאיו, וכבר ראינו פה צפת שבגליל העליון חכמים שהיה ראוי לברך עליהם ברכה זו" (ראשית חכמה, שער האהבה פ"ו, ק ע"ב). ראו: L. Fine, Physician of the Soul Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship, California 2003, 41-77.

5 רמ"ע מפאנו, ס"י לח.

מחקרנו דלהלן יתמקד בשנים שעמדו במרכז הווייטה של צפת בתקופת זהרה: פולמוס הסמיכה ור' יוסף קארו. האחד הוא תופעה ייחודית בעולם הרוח של צפת, והשני אישיות ייחודית בעולם הרוח של צפת. כל אחד מהם זכה להתייחסות רבה וכבדת משקל במחקר המדעי, עד שכמעט נדמה שאין מקום לדיון נוסף אודותם, ובכל זאת נבקש כאן להאיר תובנה נוספת שנדמה שלא הוארה דיה עד עתה, ושנדמה שיש לה משקל היסטורי רב, ומשמעותה רבה להבנת תהליכים חברתיים ורוחניים שפקדו את צפת בתקופה העות'מאנית המוקדמת: יחסו של ר' יוסף קארו לרעיון הסמיכה באמצעות פעילותו הספרותית והציבורית בצפת, ובאמצעות בחינת תולדותיו של בית הדין המרכזי בצפת.

מבוא

1. חידוש הסמיכה בצפת – החזון ושקיעתו

ר' יעקב בירב היה מחכמי דור גרוש ספרד, שבתום מסע נדודים התיישב בצפת לראשונה, לא לאחר שנת רפ"ד (1523-1524),⁶ ובקביעות כנראה בשנת רצ"ה (1534-1535).⁷ בצפת ייסד ישיבה גדולה ומרכזית,⁸ שהתייחדה בכך שהלומדים בה היו מגדולי חכמי צפת, ובהם ר' יוסף קארו, המבי"ט, ר' אברהם שלום ור' ישראל די קוריאל.⁹ בשנת רצ"ח (1537-1538) ניסה לחדש את הסמיכה בצפת,¹⁰ ובאמצעותה ביקש להשיב אל צפת את עטרת היסנהדרין הקדומה ליושנה,¹¹ דהיינו, ליצור תשתית לריכוזיות שיפוטית הלכתית, בעלת סמכות והשפעה מכרעת על העולם היהודי בכללו.

לנגד עינינו עמדה מציאות זמנו, כפי שביטא זאת בלשון פיוטית בכתב הסמיכה: "ועתה, כי עברו תורות חלפו חק, חרה אף בעמו ויפרוץ בם פרץ על פני פרץ, אין מלך ואין שר גבור ואיש מלחמה במלחמתה של תורה, ספו תמו חכם חרשים ונבון לחש, נמוקו בעוננו כי רב הוא, ויהי עם ה' אלה מפוזר ומפורד, כלנו כצאן תעינו, איש לדרכו פנינו, ועוננו רבו למעלה מראש, מדי יום ביומו נפלה עטרת ראשנו, חולל לארץ נזרנו, אין עוד נביא מורה צדק ואין אתנו דן דיני קנסות מוכיח לרשע מומו. והיה בקרוב איש לשוב אל ה', ויאמר בלבו: למה זה הבל איגע, מה בצע כי אצום וכי אלך

6 דימיטרובסקי, בירב, מה.

7 שם, מו-נ.

8 שם, נג.

9 הישיבה נזכרה במקורות רבים, למשל: בירב, ס"י לג; מא; מט; אבקת רוכל, ס"י קכד. וראו: דימיטרובסקי, בירב, נח-סז.

10 "שחכמי צפת ראו לעשות מעשה [...] שחכמי ארץ ישראל יכולים לסמוך הגם שהם אינם סמוכים" (מהרלב"ח, הסמיכה, רעז ע"א). וראו: כ"ץ, מחלוקת הסמיכה, 30.

11 ראו: שם, 37-44; בניהו, חידושה 248-253.

קדורנית, ואלקה מלקות ארבעים ולא יוסיף, ולא יתן ולא יעצור כח לפטור אותי מידי כרתי, וחטאתי נגדי תמיד ולא תמחה חרפתי [...] ועתה, כמעט רגע היתה תחנה מאת ה' אלהינו להשאיר לנו פליטה ולהחיותנו כהיו[ם] הזה, ויעלנו מבור שאון גליות והשמדות, אשר השתרגו עלו על צוארנו בארצות העמים. וביאנו אל המקום הזה אשר בחר בו, ואל העיר אשר נקרא שמו עליה, ויתן לנו יתד במקום קדשו".¹²

רצה לומר: את עם ישראל פקד משבר נורא בעקבות גירוש ספרד, חכמי הדור נפוצו והתפזרו. מסורת הלימוד נקלעה למצוקה קיומית, ויש חשש מפני קריסת סמכות מורי ההוראה. כעת מתחולל תהליך התאוששות בארץ ישראל, ויש לנצל את שעת הכושר כדי לשקם את מערכת הפסיקה. יתירה מכך: בציבור התעורר צורך בסמכות שיפוטית להכות ארבעים מלקות, כדי לפטור מעונש כרת.¹³ הצורך התעורר מצדם של האנוסים שביקשו לחזור לחיק היהדות, ולכפר בדרך זו על חטא התנצרותם למראית עין. לדעת ר' יעקב בירב, סמכות המלקות מצויה אך ורק בידי הסנהדרין, ובלעדיה לא יוכלו האנוסים למצוא מזור לנפשם.¹⁴ ר' יעקב בירב גם ראה, ככל הנראה, את הכוחות הטמונים בצפת לאור פריחתה המהירה שבזמנו הייתה רק בתחילתה,¹⁵ והעריך שהגאולה בפתח, ועל כן ראויה העת לסנהדרין.¹⁶ הערכה זו הייתה משותפת לרבים מבני הדור, שציפו להופעת הגאולה וביאת המשיח בימיהם, ובצפת דווקא.¹⁷

הסמוך הראשון היה ר' יעקב בירב עצמו,¹⁸ ואת כל כוח השפעתו ניסה להפעיל על חכמי דורו, כדי שישתפו פעולה עם יוזמתו, אך נתקל בהתנגדות עזה מצד חכמי ירושלים, ובראשם ר' לוי ן' חביב – מהרלב"ח, ומפעלו נכשל. אלא שר' יעקב בירב לא הסכים להכיר בכך, וכשהבין שההזדמנות עומדת להישמט מידי, קם "ועשה

12 מהרלב"ח, הסמיכה, רעז ע"ב.

13 וראו גם: שם, רפ ע"א.

14 דוד, אנוסים, 189-190.

15 "מפני שאין שם אלא מקום אחד שיש שם ישראל בזמנינו זה בצפת עיקר הישיבה" (מהרלב"ח, הסמיכה, רפט ע"א).

16 כפי שמשמע מתגובתו השלילית של מהרלב"ח: "[...] דחרב מקדש וליכא [=ואין] עבודה, הכי נמי [=כך גם] הסמיכה שלנו והוא מסמך סבי אי אפשר בזה הזמן [...] שזאת שלפנינו בבוא המשיח ואלוהו במהרה בימינו תחזור למקומה על ידם. אמנם האחרת אי אפשר להי לחזור עד שיבנה בית המקדש ותחזור העבודה למקומה [...] שכיון דבני[ת] בית המקדש העתיד יהיה ע"י הב"ה [...]"] (שם, רעז ע"ב). וראו גם: שם, רפו ע"ג-ע"ד.

17 על כך בהרחבה: דודסון, דיסרטיצה, 49-57.

18 "[...] וסמכו לגדול שבהם הי"ה החכם כמה"ר יעקב בי רב יצוי [...] ולכן בררו לגדול שבנו בחכמה ובמנין, החכם השלם הרב הגדול מה"ר בירב נר"ו, שיהיה סמוך וראש ישיבה ורב יתקרי, והוא יושי[ב] מהיות חכמים שבנו אצלו" (מהרלב"ח, הסמיכה, רעז ע"א-ע"ב). וראו: דימיטרובסקי, בירב, נג.

19 "אז חשתי בלבי שמא נטרפה השעה, ואצא ח"ל [=חוץ לארץ], ובח"ל אין לי כח לסמוך [...] לכן סמכתי לארבעה זקנים בחכמה" (מהרלב"ח, רפו ע"ב). וראו: כ"ץ, מחלוקת הסמיכה, 220-222.

מעשה לסמוך אחרים",²⁰ על אפס ועל חמתם של מתנגדיו. הסמוכים על ידו היו ר' יוסף קארו,²¹ ר' משה מטראני – המבי"ט,²² ושניים נוספים שזהותם מסופקת.²³ דומה שלפעולות אלה כבר לא היה תוקף מספק, משום שכפי הנראה לא זכו להכרה הציבורית הנדרשת. ר' יעקב בירב לא זכה לראות בהתגשמות חלומו, והאיש שנחשב ל"רבן של כל חכמי צפת"²⁴ נאלץ לצאת במפח נפש לדמשק.²⁵ בסביבות שנת ש' (1540-1541) חזר לצפת, וייתכן שניסה בפרק זמן קצר להפיח חיים במהפכה שהאמין בה, שכן אנו מוצאים אותו בראש בית דין מרכזי בצפת בסביבות אותה שנה: "[...] ושנתקבלו עדותם בפני ב"ד [= בית דין] הגדול שבאותם הימים, הוא מורנו הרב ר' ב"ר [= ר' יעקב בירב] ז"ל".²⁶ אמנם כבר בשנים שקדמו לכך פעלו בצפת בתי דין סמכותיים אחרים,²⁷ אבל הביטוי 'בית הדין הגדול' ביחס לזה שבראשות ר' יעקב בירב חזר ונשנה במקור זה, כמו גם במקורות נוספים,²⁸ וכפי שנראה להלן הוא משמעותי ביותר. נוכל להניח, אפוא, שראה בבית הדין הגדול כלי להגשמת שאיפתו להשבת הסנהדרין. על כל פנים, בית הדין הגדול לא הניב את ההכרה הציבורית המיוחלת, וזמן קצר לאחר פעילותו נפטר ר' יעקב בירב,²⁹ ונטמן בצפת.³⁰

20 מהרלב"ח, הסמיכה, רפט ע"א.

21 מהריט"ץ, ס"י לא. וכדברי המבי"ט לר' יוסף קארו: "כתבת: זכור אזכירנו סוגיות חמורות שלמדנו בישיבת מורנו הרב ז"ל, מי היה הנושא ונותן יותר בהן, ואת מי היה הרב ז"ל מחזיק למעניין, ומי היה נמנה עמו בכל פסקיו, ואת מי רצה לסמוך קודם" (דימיטרובסקי, ויכוח, קיב).

22 בנו, ר' יוסף – מהרי"ט, כינהו: "הרב המוסמך" (מבי"ט, הקדמת בן המחבר).

23 ראו: בניהו, חידושה, 249 הערה 9.

24 חרדים, נג ע"ב. וראו: דימיטרובסקי, בירב, נה הערה 89.

25 ראו: כ"ץ, מחלוקת הסמיכה, 33-34.

26 מבי"ט, ח"א ס"י רפט. דבריו מתייחסים לדיון שנמשך על פני שנים אחדות, ונחתם במסמך "בשנת הבקר" (שם, שם), כלומר בשנת ש"ב כדלהלן. במהלכו נמסרה העדות בפני ר' יעקב בירב, כאמור, אלא שהוא לא זכה לראות את סוף הדיון, שהרי נפטר בשנת ש"א. בשנת רצ"ט עוד לא נמצא בית דין מרכזי בראשותו, כפי שהעיד בעצמו באותו זמן בערך: "שבעונותנו כך הוא המנהג באותה העיר, לאותם שיש בהם יראת שמים אין כח בידם למחות, ועתה לא גברה אלא ידי המלשינים והאלמים" (בירב, ס"י כט [=כב]). (באשר לתארוך מקור זה, ראו: ע"י שוחט, "ענייני מיסים והנהגות ציבור בקהילות יוון במאה הט"ז", ספונות, יא [תשל"א-תשל"ח], שו הערה 28). מכאן נסיק שהדברים מתייחסים לשנים רצ"ט-ש"א.

27 בשנים רצ"ו (אבקת רוכל, ס"י קכד) ורצ"ז (מהרלב"ח, ס"י צג) (1535-1537) התכנסו בצפת בתי דין בראשות חכמים מרכזיים.

28 "ישנית, משום דהוי ב"ד גדול, וכל ב"ד גדול אפי'לו] כשנתעצמו, אם אמר [בעל הדין] כתבו ותנו לי מאיזה טעם דנתוני משמתנין ליה [=גוזרים עליו נידוי]. ושמענו מעש'ה] היה לפני הרב מורינו ה' הגדול כמוהר"י בירב זלה"ה, בא'חד] ששאל לו כתבו ותנו לי מאיזה טעם דנתוני, ונדוהו" (אבקת רוכל, ס"י יז).

29 מבי"ט, ח"א ס"י קג. וראו: דימיטרובסקי, ויכוח, קיח-קיס; אי דוד, "לבירור שנת פטירתו של ר' יעקב בירב", עלי ספר, יב (תשמ"ו), 132.

30 אגרת מספרת יחסותא דצדיקייא דיבארעא דישראל זכותם וצדקתם יגן בעדינו ובעד כל ישראל אמן כן יהי רצון, פרנקפורט דמיין [תנ"ה]:

אחרי מותו של ר' יעקב בירב המשיכה צפת להתפתח בקצב מהיר, אבל רעיון הסמיכה שקע וכמעט נעלם מן השיח של חכמי התקופה. שושלת הסמיכה אמנם נמשכה בצפת דורות אחדים במידה לא ברורה של רציפות,³¹ אבל פרט לידיעות ספורות על עצם מעשה הסמיכה אין ולו ידיעה ברורה אחת המשמעות הממשית של מעשה זה.³² יי כ"ץ עמד על כך שבתי הדין של שני הסמוכים הבולטים, המבי"ט ור' יוסף קארו, פעלו בצפת מתוקף סמכותם הרבנית-משפטית, ולא מתוקף הסמיכה שהחזיקו: "לא ביקשו מחדשי הסמיכה למלא תפקיד שיפוטי חדש בתוקף סמכותם [...] ביניהם לבין עצמם הוסיפו להחזיק בתואר הסמיכה, ואף ראו עצמם מוסמכים להסמיך את הבאים אחריהם. אולם מאחר ששום סמכות לא היתה קשורה בסמיכה היא הפכה לתואר של כבוד, שהחכמים ציינו בו את חשובי תלמידיהם".³³

לנימוקיו על המשכיות הסמיכה, על אף שאיבדה את תוקפה המעשי, נוכל להוסיף שאולי התקווה המשיכה לפעם בלב הסמוכים,³⁴ שבשעת כושר קרובה יתגשם חלומו של ר' יעקב בירב, אולי גם משום שהאמינו בגאולה הקרובה. לכן דאגו להמשיך ולקיים את מפעל הסמיכה, גם אם לעת עתה ביהנשמה מלאכותית, כדי לעקוף לכל הפחות את הפולמוס הצפוי על זהותו של מחדש הסמיכה הבא.

2. שאלת עמדתו של ר' יוסף קארו ביחס לחידוש סמיכה

מִרְן נחשב ל"תלמיד מובהק למהר"י בירב"³⁵ ולבכיר תלמידיו, וכאמור אף הוסמך על

31 ר' משה אלשיך סמך תלמידים, ובהם ר' חיים ויטאל (אייבעשיטץ, הסכמות מצפת, טו ע"א. וראו: חיד"א, שם הגדולים, כח ע"ב-כט ע"א). גם ר' יעקב בירב השני סמך שבעה מתלמידיו בסוף המאה הטי"ז: ר' משה גלאנטי, ר' אלעזר אזכרי, ר' אברהם גבריאל, ר' יעקב אבולעפיא, מהריט"ץ, ר' משה בירב (אחיו), ר' משה גלאנטי, ר' חייא רופא (אייבעשיטץ, הסכמות מצפת, טו ע"א) וכנראה גם מהרי"ט (בנטוב, מהרי"ט, 208-210). מ' בניהו ביקש לתאר את השתלשלות הסמיכה בצפת מזמנו של ר' יעקב בירב ואילך, אלא שדבריו רוויים בהשערות ובהסתמכות על מקורות מאוחרים. בעניינו של ר' יוסף קארו הוא טען: "הרשות ניתנה על ידי ר' יעקב בירב לכל אחד מארבעה המוסמכים לסמוך אחרים [...] אחרי מותו, משקיבל מִרְן סמכות גם מחכמי הגולה, קרוב לוודאי שרשות זאת היתה רק לו לבדו, שתפש את מקומו של רבו והיה ראשון לחשיבות בחכמי צפת. עד עתה היה ידוע רק חכם אחד שנסמך על ידו, הוא ר' משה אלשיך. והנה מצאתי עדות שגם ר' אלישע גאליקו היה מן המוסמכים [...] גם ר' יעקב ב"ר אברהם בירב, נכדו של מחדש הסמיכה, היה תלמידו, ובלא ספק נסמך אף הוא על ידי מִרְן" (בניהו, חידושה, 256). לאמתו של דבר, למרות שניסח דבריו בביטחון, אף אחת מטענותיו של מ' בניהו לא יוצאת מכלל השערה, ואין בידינו ידיעה כלשהי במקורות התקופה על כך שר' יוסף קארו עסק בפועל בסמיכה, לא אצל האישים שזכרו ולא אצל אחרים.

32 סברתו של מ' בניהו, לפיה היו חכמי בית הוועד, שבו נדון להלן, סמוכים בהכרח (שם, 255), אינה עומדת במבחן הביקורת.

33 כ"ץ, מחלוקת הסמיכה, 224-225.

34 ראו: שם, 224 הערה 89.

35 קורא הדורות, לה ע"א.

ידו. אישיותו עמדה במרכז הווייתה הרוחנית של צפת בימי זהרה: הוא נחשב לפוסק חשוב ומרכזי,³⁶ "גדול הדור",³⁷ שחיבוריו ההלכתיים היו למקור סמכות עיקרי בדורו ובדורות הבאים, כדלהלן.

בצפת עמד בראש ישיבה מרכזית,³⁸ הקדיש לצרכיה ממיטב כוחותיו,³⁹ "והוא שהרבה להרביץ תורה, והעמיד תלמידי[ם] על כל בני דורו, ודורו[ת] רבי[ם] הקודמי[ם] אלו [...]".⁴⁰ עם הלומדים בישיבה נמנו חכמים מופלגים, ובהם ר' משה קורדובירו, ר' משה אלשיך, ר' אלישע גאליקו, ר' יעקב בירב השני, ר' משה גלאנטי ור' משה אלקבץ.⁴¹ בין כתלי הישיבה פעל בית דין, שעסק בפניות שהונחו לפניו מעת לעת.⁴² בנוסף להיותו פוסק, זכה להעמיק "ולירד לחכמת הקבלה יותר מהראש [=מהרשב"י] שבמירונו",⁴³ ונקשר אל חוגי המקובלים.⁴⁴

מה הייתה עמדתו של ר' יוסף קארו ביחס לרעיון הסמיכה וחידוש הסנהדרין? מדברים שנאמרו לו בשנת ש"ג משתמע שמרן היה מעורב בעצמו באופן אקטיבי בניסיון להפעיל את הסמיכה: "ויען כי מסרת נפשך על חזרת עטרת הסמיכה ליושנה, תזכה להיות מוסמך מכל חכמי ארץ ישראל ומחכמי חוצה לארץ [...]".⁴⁵ אלא שלמרות המטען הספרותי העשיר שהותיר אחריו, ועל אף השפעתו הדומיננטית על בני זמנו,

36 "בי דינא רבה גאוני צפת, ובראשם הזקן המופלג מופלא שבדיינים מרנא ורבנא כמהר"ר יוסף קארו יצ"ו" (יצחק קארו, סי' ב); "[...] ראש ישיבה ומורה הוראה לכל בני עמנו [...] והנהיג אותנו תמיד בתבונה רבה, בקפדנות ובאהבה, והיה אהוב על הכול כמו אב לכולם" (אבהב, נומולוגיה, 269-270). וראו: ורבלובסקי, קארו, 127-128; 140-141.

37 חרדים, ג ע"א.

38 בישיבתו למדו "חבירי הישיבה החכמים השלמים הרמים הנשאים מסולאים בפז יצא בארץ שמעם" (אבקת רוכל, סי' רי); "אשר מיישיבתו חכמי צפת לא יסורו" (ספר המוסר, 116-117).

39 "עם היותי טרוד בלימוד הישיבה" (אבקת רוכל, סי' קמו). והשוו: שם, סי' יד.

40 הספד קארו, תקכו. והשוו: קורא הדורות, לה ע"א.

41 ראו: בניהו, יוסף בחירי, קנג-שלא.

42 למשל, בקשה למתן הסכמה בעניין הלכות מקוואות הופנתה לא רק לר' יוסף קארו כראש ישיבה, אלא גם ל"בני ישיבתו" (אבקת רוכל, סי' נח), ומכאן שמעורבות חכמי הישיבה בהכרעות המיוחדות לפוסקי ההלכה הייתה רווחת וידועה. כנראה, בשל מעמד הישיבה והעומד בראשה, זרמו אליה פניות רבות: "בית מדרשו העומד לנו במקום אהל מועד" (שם, סי' קכו). כך היה מקובל גם בישיבות הלכה מרכזיות נוספות, כגון זו שבראשות ר' יעקב בירב. על כך בהרחבה: דודסון, דיסרטציה, 265-278.

43 מגיד משרים ת"ט, לט ע"א. וראו: ורבלובסקי, קארו, 141-148.

44 השפעת תורת הסוד על עולמו של ר' יוסף קארו זכתה להתייחסות נכבדה במחקר, ואין כאן המקום להאריך. ראו למשל: ורבלובסקי, קארו, 142-146; ר' אליאור, "ר' יוסף קארו ור' ישראל בעל שם טוב: מטמורפוזא מיסטית השראה קבלית והפנמה רוחנית", תרביץ, סה, ד (תשנ"ו), 672-684; מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס, 161-179; מ' אלטשולר, "תורת הנבואה וחוויות הנבואה של ר' יוסף קארו", ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ז, 273-293.

45 מגיד משרים ת"ו, סו ע"א.

קשה לקבל מענה ברור לשאלה מהותית זו. מסך של ערפל מטשטש את כתביו ואת פעולותיו של ר' יוסף קארו סביב נושא זה, וכנראה שלא במקרה. למעשה, ערפל זה מאפיין את כלל חכמי צפת בזמנו, והם מיעטו מאוד להזכיר בכתביהם את הפולמוס שהכה גלים רחבים ביניהם. מ' בניהו שיער שיש לכרוך שתיקה זו בחשש מפני המטענים הפלגניים שהותירה,⁴⁶ אבל השערתו אינה מניחה את הדעת, שכן קשה להניח שיוזמה כה משמעותית של דמות כה דומיננטית, כמעט לא תניח אחריה עקבות, מה גם שתלמידי ר' יעקב בירב פעלו בצפת כדיינים בולטים ביותר.

להלן ננסה לפצח את חידת יחסו של ר' יוסף קארו לרעיון הסמיכה וחידוש הסנהדרין מזוויות שונות: שאיפתו העקרונית כפי שמשמעת מגילויי ה'מגיד' אליו, יחסו ההלכתי כפי שמשמעת מכתביו ההלכתיים ויחסו המעשי כפי שמשמעת מפעולותיו הציבוריות והספרותיות.

1. שאיפותיו הציבוריות של ר' יוסף קארו בשנות הארבעים של המאה ה'ט"ז על פי חיבורו 'מגיד משרים'

על רבים מהרהורי לבו של ר' יוסף קארו ניתן ללמוד בספר 'מגיד משרים', שככלל מבטא את הבטחות ה'מגיד' אליו בתקופת נדודיו ולאחר שקבע את מושבו בצפת.⁴⁷ מבלי לדון בשאלת זהותו ומהותו של ה'מגיד', יש להניח שגילויים אלה משקפים את כמיהותיו הפנימיות ואת המתחולל במעמקי הכרתו של ר' יוסף קארו. בשנת ש"א ברך ה'מגיד' את ר' יוסף קארו: "ואזכך להעמיד תלמידים הרבה ולהדפיס ספריך, ולפשטן בכל גבול ישראל [...] וייחד לבבך ומחשבותיך לעבודתי ואזכך להיות כתוב במצחך האי הוא ריש מתיבתא".⁴⁸ בשלב זה ממוקדות מגמותיו בהעמדת הישיבה שבראשותו ובפרסום כתביו. על פי הבטחת ה'מגיד', ביסודה של הישיבה ראה מרן הגשמת חזון אישי נשגב: "ואזכך להעמיד תלמידים הרבה, יותר ממה שהעמי[ד] [שם חכם מהיו[ם] ת"ק [=500] שנה, וכל תלמיד שלא למד בישיבתך לא יוחזק כיודע כללי".⁴⁹

46 בניהו, חידושה, 258-261.

47 בנושא הבנת הופעתו של ה'מגיד', ראו: בניהו, יוסף בחירי, שצא-תיב; ורבלובסקי, קארו, 15-49; 242-

264; מ' פכטר, "ספר מגיד משרים לר' יוסף קארו כספר מוסר", דעת, 21 (תשמ"ח), 57-83.

48 מגיד משרים ת"ו, נו ע"א. באותו יום אף צוה ר' יוסף קארו לעסוק בקביעות בקבלה (שם, ע"ב). התאריך הוא "שנת אשה, אור ליום שבת ד"ב לאדר" (שם, שם), כך שניתן להבין זאת כשנת ה' אלפים ש"א, או כשנת ש"ו. בשנת ש"ו לא היה תאריך זה בשבת, ואילו בשנת ש"א חל יום שבת בכ"ב אדר ראשון (קלוח).

49 מגיד משרים ת"ו, פרשת מקץ, כח ע"ב.

תפקיד הישיבה לא הצטמצם בצפת, ולפי חזונו של הימגיד, שכאמור נראה שמשקף את תודעתו הפנימית של ר' יוסף קארו, היא לא מילאה תפקיד לימודי בלבד: הימגיד כינה את מרן "ריש מתיבתא דארץ ישראל, ריש גלותא דכולהו גלוותא" [=ראש ישיבה של ארץ ישראל, ראש גלות של כל הגלויות].⁵⁰ במילים אחרות, הישיבה הייתה בעיניו כלי להעצמת השפעתו בתפוצה. ואכן, בשנת ש"ג (1542-1543) שב וברך אותו הימגיד: "כי ארוממך להיות שר ונגיד על כל גולת ישראל שבמלכות עראביסטאן [=שבארצות ערב, כנראה כוונתו לאזורים שממזרח לארץ ישראל ולסוריה⁵¹] [...] ועל ידך אחזיר הסמיכה ליושנה, ואזכך לגמור חיבורך וכו', ובתר [=ואחר] כן תיתוקד על קדושת שמי [...]".⁵² כאן הובעה שאיפתו של ר' יוסף קארו לפרוס את השפעתו על הגולה, ולחדש את מפעל הסמיכה, שכאמור כשל שנים ספורות קודם לכן. לא מצאנו הבעת שאיפות כאלו בשלב מוקדם יותר.⁵³

בשנת ש"ט או ש"יב חזר הימגיד והבטיח לו: "ודע שמהרה יבא לך ממון רב מחוצה לארץ לתת לתלמידיך הספקה [=סיוע כלכלי], ותלמידיך יפרו וירבו ויצאו חכמים גדולים מורים הוראות מהם, וכל תלמיד שלא ילמוד בישבתך לא יוחזק ביודע [! כלל, ותתעלה ותתנשא כי אני אגדלך ארוממך אנשאך אתנך נגיד על עמי ישראל [...] ובניך [=ותלמידיך?] יהיו סנהדרין בלשכת הגזית, ותראה אותם מלמדים הלכות קמיצה".⁵⁴ כאן הביע באופן מפורש את שאיפתו לחידוש הסנהדרין בירושלים.⁵⁵ אם כן, על פי הבטחות הימגיד, השפעתו של ר' יוסף קארו עתידה להתפרס על כל תפוצות ישראל, כשהכלים העיקריים למימושה יהיו כתביו ותלמידיו. לפי מקור זה, מרן ראה את עצמו ממשיך בנתיב שסלל רבו, ומגשים את חזון ייסוד הסנהדרין וחידוש הסמיכה.

2. יחסו של ר' יוסף קארו לרעיון הסמיכה על פי כתביו ההלכתיים

שלושה קבצי הלכה מרכזיים יצאו מתחת ידו של ר' יוסף קארו: בית יוסף – על ארבעה טורים לר' יעקב בן הרא"ש, שולחן ערוך – קיצור לבית יוסף, וכסף משנה – על משנה תורה לרמב"ם. מעצם טבעם מתייחסים כתבים אלה למצבים שההלכה

50 מגיד משרים ת"ט, פרשת בשלח, מה ע"ב. והשוו: "[...] הוא ריש מתיבתא דארץ ישראל, הא הוא מחברא רבא דארץ ישראל" (שם, ב [השני] ע"ב).

51 השו: מהריט"ץ, תשובות לעאנה, יט. וראו: ורבלובסקי, קארו, 128.

52 מגיד משרים ת"ו, סו ע"א.

53 ייעוד המוות על קידוש ה' נמסר לו זה מכבר, בשנת רצ"ו (שם, יא ע"א), והוא כידוע לא התממש.

54 שם, ד ע"א. תאריך ההתגלות הוא "אור ליום שבת כ"ז לאייר בפי מדבר סיני" (שם, שם). האפשרות לנפילת פרשת במדבר בתאריך זה בימיו של ר' יוסף קארו בצפת היא בשנים ש"ט וש"יב (קלוח).

55 הקמיצה היא מן הפעולות המיוחדות לעבודת הקרבנות בבית המקדש. ראו התייחסותו ההלכתית של ר' יוסף קארו לנושא: כסף משנה, הלכות מעשה הקרבנות, יג, יב-יג.

מתמודדת עמם באופן תיאורטי, ולכן אם נמצא התייחסות לסוגיות שהיו בימיו של מרן אקטואליות, לכאורה אין לנו לצפות לגילוי דעתו בהקשרן ההיסטורי, אלא אך ורק לניתוח עמדתו ההלכתית העקרונית. בכל זאת, לעתים נדירות מאוד חרג מרן ממנהגו ושתל נתונים היסטוריים בין פסקיו ההלכתיים,⁵⁶ ולפיכך דומה שיש מקום לצפות להתייחסות מצדו לנושא הסמיכה וחיידוש הסנהדרין, שללא ספק הסעיר את עולמו הפנימי ולא הרפה ממחשבותיו.

בהזדמנויות רבות ומגוונות עוסק מרן בכתביו ההלכתיים בסמכויותיה ובכוחה העקרוני של הסנהדרין.⁵⁷ הוא דן במהותה של הסנהדרין המקורית,⁵⁸ זו שמושבה היה בבית המקדש,⁵⁹ שהחזיקה בסמכויות בלעדיות⁶⁰ ושממנה מקור סמכות הפסיקה: "אין חייבין אלא על הוראת בית דין הגדול שבירושלים".⁶¹ מיותר לציין, שלא נוכל להסיק מכאן דבר על השקפתו של ר' יוסף קארו בשאלת פעילות הסנהדרין בזמנו. מרן עסק לעתים מזומנות בדיני הסמיכה, אבל לא כל העתים שוות. מחד גיסא הוא דן בסמיכה שיש לה מובן פשוט של הכשרת תלמידי חכמים בידי מוריהם.⁶² סמיכה כזו איננה הסמיכה שהיה לה התוקף המחייב כמעשה הסמיכה של הסנהדרין, וזו לא הייתה הסמיכה שאליה שאף ר' יעקב בירב.⁶³

56 לדוגמה: " [...] שרבו עליהם גשמים עד שיצרו להם הרי אלו מתפללים עליהם, שאין לך צרה יתרה מזו שהבתים נופלים, ונמצאו בתיהם קבריהם. ובארץ ישראל אין מתפללין על רב הגשמים, מפני שהיא ארץ הרים ובתיהם בנויים מאבנים, ורב הגשמים טובה להם, ואין מתענים להעביר הטובה. ועכשיו בצפת מצויים מפולת בתים מפניה הגשמים, ומתפללים עליהם" (שו"ע, או"ח תקעו, יא).

57 למשל: כסף משנה, הלכות עבודה זרה ד, ו; הלכות סוטה ג, א; הלכות איסורי ביאה יג, טו; הלכות כלי המקדש ה, ח; הלכות שגגות יב, א.

58 בעיניו של ר' יוסף קארו היו שורשי הסנהדרין נעוצים בימי מלכות יהודה. דוד המלך היה ראש הסנהדרין (שם, הקדמת רמב"ם ד"ה ואחיה השילוני), והיא תפקדה בימי צאצאיו (בית יוסף, יו"ד רכח, כ) ובימי חורבן הבית הראשון (כסף משנה, הלכות שבועות ו, ז).

59 שם, הלכות בית הבחירה ה, יז; ז, ו. מיקומה של הסנהדרין בירושלים היה מהותי, ומרן דן גם בכוחה כאשר פעלה מחוצה לה (שם, הלכות ממרים ג, ח).

60 למשל, אין דנים דיני נפשות אלא בסנהדרין שבירושלים (שם, הלכות סנהדרין יד, א).

61 שם, הלכות שגגות יג, א; בית יוסף, חו"מ יד; שו"ע, חו"מ הלכות דיינים, יג-יד.

62 "אין תלמיד יכול לסמוך אחרים במקום רבו, אם לא קיבל הנסמך הסמיכה מיד הרב שהוא הסומך, אלא ע"י רבנים אחרים והוא נעשה להם סניף [=מיופה כוחם] [...] [שו"ע, יו"ד רמב, ה-ו]. בשימוש במושג 'הסמיכה' עלינו להבחין במובנו היסודי: העלאה של אדם למדרגת 'רב', למטרת סמכות ומעמד רשמיים. שורשי הסמיכה במובן זה נעוצים בימי הגאונים, והמשכה בימי הביניים בפזורה האירופית, באשכנז, בצרפת, באיטליה ובספרד. ראו: אלבק, בתי הדין, 84-99; מ' ברויאר, "הסמיכה האשכנזית", ציון, לג (תשכ"ח), 15-46; יובל, חכמים בדורם, 18-19; 322-350.

63 אמנם גם מטרתו המוצהרת של ר' יעקב בירב הייתה, לכאורה, הכשרת מורי הוראה ופוסקי הלכה: "עושים באמת וישר משפטי התור[ה], לדין את שתקיף" (מהרלב"ח, הסמיכה, רעז ע"ד). הוא אף הגביל את הסמיכה רק למועמדים שהוכיחו שליטה בספרות הפוסקים, ויכולות לימודיות גבוהות (אייבעשיטץ, הסכמות מצפת, טו ע"א), אבל, כאמור, הוא יצק למושג זה משמעויות נשגבות יותר.

מאידך גיסא, ר' יוסף קארו לא נמנע מלדון גם בסמיכה במובנה המקורי והמחייב. הוא עסק במקרים של סנהדרין בת-תוקף, שחידשה פעילותה לאחר נתק ממושך, ופסק שאין מניעה עקרונית מלסמוך בהיעדר שושלת סמיכה קודמת: "אפילו לא היה אותו סמוך בסנהדרין מעולם. למד כן מדאשכחן דלאחר החורבן דלא הוה סנהדרין היו סומכין [=מכך שמצאנו שלאחר החורבן, כשלא היו סנהדרין (בירושלים), היו סומכים]"⁶⁴. הוא דן גם במקרה של שלושה המבקשים לסמוך אחד, ורק אחד מהם הוא סמוך בעצמו, וגם כאן לא ראה מרן מניעה עקרונית: "נראה מדבריו דבאחד סמוך סגי [=שדי בסמוך אחד], אף על פי שהשנים האחרים אינם סומכים [...] חד סמוך סגי, ומיהו בעינן עמיה שנים דהוה שלושה [=סמוך אחד מספיק, ובכל זאת צריך עמו שנים (נוספים שאינם סומכים, כדי) שיהיו שלושה]"⁶⁵.

בפסקים אלה לכאורה נגע ר' יוסף קארו בשורשי פולמוס הסמיכה, ולפיהם לא חרג מפעלו של ר' יעקב בירב מגבולות המותר. חידוש הסנהדרין לאחר דורות של נתק אפשרי באופן תיאורטי, ואף העובדה שלא היה סמוך בנוסף לו אינה מעכבת אותו מלסמוך אחרים באופן תיאורטי. ובכל זאת, עדיין נשאר הדיונים הללו ברמה התיאורטית, ומרן לא חשף בפנינו, ולו ברמז קל, כיצד התמודד עם שאלות שבוודאי טרדו את מנוחתו בשעה שכתב את הפסקים הללו, כגון: כיצד נכון ליישם את העקרונות במציאות הייחודית שהכיר בזמנו? כיצד להתמודד עם מרכיביה הנוספים של מציאות זו? האם תמך בכל צעדיו של רבו? מה הייתה עמדתו ביחס לטענות שהטיח מהרלב"ח בר' יעקב בירב?⁶⁶ האמנם האמין שדווקא התקופה הנדונה היא הראויה לחידוש פעילות הסנהדרין?

לפחות לגבי השאלה האחרונה, הותיר ר' יוסף קארו רושם שהיה לו ספק רב אם אכן בשלה השעה לכך. כאשר חזר על התיאור התלמודי של תולדות הסנהדרין, כתב: "ומשנתקלקלה השורה [=מאז החורבן] גלו [חכמי הסנהדרין] ממקום למקום, ולעשרה מקומות גלו, וסופן לטבריה [=ופעילותם פסקה לבסוף בטבריה], ומשם לא עמד ב"ד [=בית דין] הגדול עד עתה [...]".⁶⁷ מדבריו עולה מעין השלמה עם המצב בזמנו, כאילו אינו ראוי להחזרת העטרה ליושנה, כשם שהדורות הקודמים לו לא נמצאו ראויים לכך. לביטוי 'בית דין הגדול' יש משמעות מיוחדת, ונדון בה בהמשך.

64 כסף משנה, הלכות סנהדרין ד, א.

65 שם, ג.

66 כאשר נתקל מרן בסלע המחלוקת הגדול של ר' יעקב בירב ומהרלב"ח - הבנת פסק רמב"ם בעניין האפשרות לחידוש הסנהדרין, הוא פסק בלשון יבשה תוך שימוש בלשון רמב"ם: "בפירוש המשנה פ"ק [=פרק קמא] דסנהדרין כתב [רמב"ם] כן, אלא ששם כתב הדבר סתם, וכאן כתב והדבר צריך הכרע" (שם, י).

67 שם, יד, יב.

במקום אחר שב והדגיש: "אבל האידנא [=כעת] דליכא [=כשאינן] סמיכה, כל הדיינים בטלים מן התורה [...] ואנן הדיוטות אנן [=ואנו (דיינים) פשוטים אנו] [...] והא עכשיו אין מומחין בארץ ישראל [...]".⁶⁸ כלומר, בפשטות, אין השעה ראויה לחידוש הסמיכה. משפטים אלה קרובים יותר לתיאור היסטורי של ימיו, ומתקבל מהם הרושם כאילו הבין מרן שעליו למשוך את ידיו מלעסוק בחזון הגדול של רבו. מדברינו עד עתה נראה שההבדל בין יומן ההתגלויות של ה'מגיד' לבין חיבורי ההלכה של ר' יוסף קארו הוא ההבדל בין החזון למציאות. בחזונו ראה מרן את עצמו ראוי למשימה שהחל בה ר' יעקב בירב, אבל בפועל הבין שלא הייתה השעה יפה לכך.

3. בית דין הגדול בראשות ר' יוסף קארו ייסודו של בית דין הגדול ומשמעותו

משנפטר מן העולם ר' יעקב בירב ורעיון הסמיכה ירד אל הטמיון לא שמענו על קיומו של בית דין מרכזי בצפת במשך כמעט עשור.⁶⁹ בשנת ש"ח (1547-1548) נזכר לראשונה בית דין מרכזי בראשות ר' יוסף קארו, כששותפות לו דמויות מרכזיות, "הרבני[ם] הגדולי[ם] [...] וכמה רבנים אחריה[ם]"⁷⁰. שתיים מהן היו ר' אברהם

68 בית יוסף, חו"מ א.

69 בשנת ש"ב (1542-1543) דן המבי"ט בעניין גביית כתובה, ובתורף דבריו הוסיף: "ומפני שחלקו עלי קצת חכמי העיר יצ"ו [=ישמרם צורם ויגאלם] הראיתי הפסק לחכמים אחרים, וחתמו בו החכמים הי"ר אברהם שלום והרי יעקב קואלייאר וה"ר שלמה חזן וה"ר אברהם בירב והדיין הרי [=הרי] ישועה ושאר חכמים, וגם הי"ר משה אל שקר ז"ל כתב כן מירושל[ים] וה"ר דוד ן' זמרא ממצרים ששלחתי לשאול את פיהם" (מבי"ט, ח"א סי' סה). התאריך שזכר שם: "בי"ב לניסן שנת הבק"ר אור". שנת הבק"ר עשויה להיות גם שנת ש"ז, אלא שבאותה שנה חל י"ב בניסן בשבת (קלוח). על אף שהתייעצות הלכתית בין פוסקים איננה ייחודית, דומה שההתרחשות המתוארת כאן לא הייתה מתנהלת בימיו של בית דין מרכזי, והמבי"ט לא היה נאלץ לגבות את פסיקתו בחיזור אחר חכמים נוספים בצפת ומחוצה לה. כשלוש שנים אחר כך, בשנת ש"ה, תיאר ר' יהודה חליווה תקופת שפל במעמד בתי הדין היהודים בצפת: "והנער ירהב בזקן, והגויים אינם מניחים לישראל לעשות משפט [...] החכמי[ם] אנשי מעשה מושכים ידיהם מעשות משפט, ומניחים הכרם לבעל הכרם שיבא ויכלה את קוציו" (אידל, חליווה, 123). כלומר, אין בית דין ריכוזי ואיש הישר בעיניו יעשה. שתי סיבות מנה לכך: היעדר כבוד לדיינים מצד הציבור היהודי, והגבלות שהוטלו עליהם מצד השלטון העות'מאני. באותה שנה התכנסו כל חכמי העיר, ונתבקשו להכריע במחלוקת שפרצה בין קהל הספרדים לקהל המוסתערבים, בעניין התאמת המסורות של חלוקת פרשיות הקריאה בתורה. האסיפה הכריעה לצד המוסתערבים, אלא שהספרדים סירבו לקבל זאת, ובשנת ש"ח הודיעו חכמיהם על הכרעתם ההפוכה, אותה אף ניסו לכפות על המוסתערבים (עיבור שנים, לב ע"ב). אם כן, בשלב זה עדיין לא הצליח להתגבש בית דין כללי מוסכם, בשל חוסר הסכמה לגשר על פערים שנפגעו בין הקהלים.

70 חרדים, סה ע"א.

שלום ור' יוסף סאגיש, חכמים בולטים מתלמידי ר' יעקב בירב,⁷¹ וביניהם נדון גירוש של עבריין מן הארץ. לפסק דין קיצוני כזה נדרשה סמכות ציבורית מוצקה במיוחד, ולאחרונה הוא נדון בצפת למעלה מעשר שנים קודם לכן.⁷²

הרכב זה נזכר שוב בשנת שי"א (1550-1551), כששם הדיינים הוכנס אל נוסח שבועה חמורה של סוחרים שעסקו בהובלת סחורות לשאלוניקי: "ונשבעו בשבועה חמורה בשי"ת [=בה' יתברך] בתפילין ביד על דעת המקום ב"ה [=ברוך הוא], וכל אחד מהם לדעת חבירו ולדעת רבים מפורשים, שהם החכמים השלמים כמהר"ר אברהם שלום וכמהר"ר יוסף קארו וכמהר"ר יוסף סאגיש יצ"ו, הדרים בצפת תוב"ב".⁷³ העובדה שלא מדובר בהרכב של דיינים, אלא באישים שעל שמם נשבעים סוחרים, עשויה ללמד על מעמדם הציבורי הגבוה ועל התודעה הציבורית שראתה בהם ערך סמכותי כשהם יחדיו. נוהג דומה, של שבועה בשם רבני צפת, שב ונזכר במאגנסייה בשנת שט"ו בקשר לקבלת רב ממונה. במקרה זה לא נזכר שם, אבל ר' אברהם שלום נזכר כמסכים על מעשה המינוי,⁷⁴ ור' יוסף קארו דן בו.⁷⁵

בשנת שי"ד (1553-1554) גילה ר' יוסף קארו שבעיניו נחשב בית דינו ל'בית הדין הגדול': "... שבזמן הזה, מקום שיש בו חכמים גדולים ומומחים לרבים, דין בית דין גדול יש להם [...] והנה, בזמן הזה, ב"ד העיר הזאת [=צפת] מומחה לרבים, וגדול בחכמה ובמנין מכל המקומות ששמענו שומעם, ומארבע כנפות הארץ יריצו להם שאלותם, ואחר דברי תשובתם לא ישובו. וכיון שכן, דין ב"ד הגדול יש להם".⁷⁶ מהי משמעותה של הגדרה זו לפי השקפתו של ר' יוסף קארו?

לפי ביאור פשט דבריו, זהו בית הדין המשמעותי ביותר בזמנו, שמצודתו ההלכתית פרוסה על כל תפוצות ישראל. כך ראה את הדברים גם ר' יוסף טוב צהלון - מהריט"ץ, מתלמידי ר' יוסף קארו בצפת ומגדולי חכמיה בדור הבא: "... וכל אחד יכול לומר לבית דין הגדול אזילנא [=נלך] [...] וכן שמעתי, שהיה נוהג מורינו הרב מוהר"י קארו זלה"ה שלא היה רוצה להטריח [את בעלי הדין ממרחקים] ולהוציא ממון, היה כותב שיסדרו טענותיהם וישלחו למקום החכמים החשובים בדור".⁷⁷ כלומר, את עצמו ראה מרן כראוי לטפל בבעיות מרחבי העולם היהודי, ואת צפת ראה כמקום מבחר

71 לפי מסורת מאוחרת נמנה ר' יוסף סאגיש עם הנסמכים ביד ר' יעקב בירב (בניהו, חידושה, 249 הערה 9). מ' בניהו משער שגם ר' אברהם שלום הוסמך בידיו (שם, 249).

72 מבי"ט, ח"א סי' כב.

73 מהריב"ל, ח"א סי' קיב. והשוו: מהרש"ם, יו"ד סי' פח.

74 מהרש"ם, יו"ד סי' צ.

75 אבקת רוכל, סי' רו.

76 שם, סי' יז. והשוו: שם, סי' יט. וראו: דימיטרובסקי, ויכוח, צ-צד.

77 מהריט"ץ, החדשות, סי' ט.

החכמים.

ואכן, הגדרה מעין זו נשנית בפסיקתו ההלכתית של ר' יוסף קארו: "דבית דין הגדול היינו נשיא שבארץ ישראל [...] ובזמן הזה מסתבר שהחשוב שבדור נקרא בית דין הגדול [...] בית דין הגדול פירוש בית דין חשוב ומומחה שבדורו, כל דור ודור לפי מה שהוא"⁷⁸ מסתבר, אם כן, שהתכוון בדבריו לעצמו. בהזדמנות אחרת הסביר שעקרון זה מושתת על דברי חז"ל, בהתייחסם לתקופה שלאחר החורבן: "[...] מדאמרינן בפרק אחד דיני ממונות [במסכת סנהדרין] (דף לב:): הלך אחר ב"ד יפה, אחר רבי אליעזר ללוד, אחר רבי מתיא בן חרש לרומי. משמע שבלוד או ברומי הוה [=היה] ב"ד הגדול שאין למעלה הימנו"⁷⁹. לפי עקרון זה, הואיל ובית דין הגדול הוא הסמכות העליונה, הרי שאין להרהר אחר פסיקתו, ואסור לערער עליה: "אבל אם דן אותם ב"ד הגדול אין כותבין ונותנין לו, דלא חישינן בהם לטעותא [=שאינן חוששים כלפי (הדיינים) לטעות], דאם באנו לחוש לכך אין לדבר סוף. אלא ודאי אין להרהר אחר דברי ב"ד הגדול [...]"⁸⁰.

יחד עם זאת, בדיון על סכסוך פנימי בקהילת אדריאנופול, צמצם ר' יוסף קארו את הגדרתו של בית דין הגדול: "וכיון שהב"ד [...] היו חכמים ופרנסים ומנהיגים שהמחוי[ם] [=שקבלו את סמכותם מאת] הקהלות עליהם, הרי הם כב"ד הגדול [...] וא"כ בידם לגזור עליו [...] וגזרתי[ם] היא קיימי[ת] כגזרת ב"ד הגדול"⁸¹. הוזה אומר, לבית דין מוסכם ולגיטימי בעיני הציבור והנהגתו יש תוקף משפטי כבית דין הגדול, אף אם מדובר בערכאה מקומית.

אבל האם ההגדרות ההלכתיות הללו משקפות במלואן את יחסו של ר' יוסף קארו בעצמו לבית הדין שבראשותו? ראשית, כאמור, תודעתו של מרן הושפעה עמוקות מניסיון הסמיכה של רבו. בית דין הגדול שייסד בצפת לא היה הראשון, וכאמור היה זה רבו שייסדו לראשונה כעשר שנים קודם לכן, על רקע שאיפותיו לחידוש הסנהדרין.⁸² גם אל בית דינו של ר' יעקב בירב הופנו שאלות הלכתיות "מכל פנות העולם"⁸³. שנית, המושג 'בית דין הגדול' טעון במשמעויות נרחבות בהרבה מאלו שהוגדרו להלכה, ובעברו ייצג את הסמכות השיפוטית העליונה ביותר בשעה שכל מוסדות

78 כסף משנה, הלכות סנהדרין, יד, א. והשוו: "דבית דין הגדול היינו נשיא ארץ ישראל" (בית יוסף, חו"מ יד, א).

79 כסף משנה, הלכות סנהדרין, ו, ט.

80 אבקת רוכל, סי' יז.

81 שם, סי' קעט.

82 מבי"ט, ח"א סי' רפט.

83 קורא הדורות, לב ע"ב.

האומה היהודית עמדו על כנם.⁸⁴ יתרה מכך, אף הביטוי 'נשיא שבארץ ישראל' שנקט בו כדלעיל, איננו סתמי ומכוון בתודעה ההיסטורית לראש הסנהדרין.⁸⁵ כך גם אפשר להבין את הכינוי שהעניק ר' יוסף קארו לצפת: "מקום המשפט",⁸⁶ מונח מקראי המתפרש כבית דין עליון וסמכותי.

כפי שראינו לעיל, בתקופת ייסודו של בית הדין הגדול חווה מרן את התגלויות ה'מגיד', שבהן הבטיח לו שיגשים את חזון הסנהדרין.⁸⁷ האם ראה בייסוד בית הדין אמצעי להגשמתו? האם התכוון ר' יוסף קארו לשוב ולצעוד בעקבות שהותיר אחריו מורו הדגול ר' יעקב בירב? או שמא בית הדין הגדול שייסד נועד ב'תמימות' למלא תפקיד מרכזי בזמנו, ללא כל יומרות של החזרת עטרה ליושנה?

שאלות אלו נותרות לפי שעה ללא מענה חד משמעי, שכן ר' יוסף קארו דאג לטשטש את כמיהתו האמיתית, ולא לחשוף כיצד ראה בפועל לממש את שאיפותיו הכמוסות. מאז שהלך מורו ומסמיכו לבית עולמו, לא העלה מרן באופן מפורש את רעיון הסמיכה, אך אולי ביקש לחתור אליו באמצעות בית הדין הריכוזי שהגה. ייתכן שהבין מלכתחילה שלא יצליח לחצות את המחסומים שניצבו בפני ר' יעקב בירב, וחיפש דרך אחרת, ארוכה יותר, להגיע לאותה מטרה, אך לשווא.

היעלמותו של בית הדין הגדול מאמצע שנות החמישים ועד אמצע שנות השישים של המאה ה"ט"

הידיעות על פעילות בית הדין הגדול נפסקות באמצע שנות החמישים, וגם אם הוסיף לפעול זמן מה אחר כך הוא לא הותיר אחריו עקבות היסטוריים. האם היה גורם שהצליח לבלום את מגמתו ואת השפעתו של ר' יוסף קארו? נמנה ארבע תשובות אפשריות לשאלה זו:

1) ר' יוסף קארו הצביע על הגורם הזה בעצמו. בראשית שנת שי"ד (1554) נשמעו קולות המערערים על סמכותו של בית הדין הגדול שבראשותו, והוא העיד שאיננו מוצא את הדרך להתמודד עמם: "אוי לי אם אומר [=אסביר את סמכותו של בית הדין], אוי לי אם לא אומר. כאומר [=אם אומר], יש חלול ה' אע"פ שכבר מפורסם. ואם לא אומר, כבר רבו זוחחי הלב וכל א' [חד] יאמר אני ואפסי עוד [...]"⁸⁸. בהמשך

84 ראו: א' כץ, "סמכויותיו ותפקידיו של בית הדין הגדול", תורה שבעל פה, 11 (תשכ"ט), עז-פח; ש' דיכובסקי, "בית הדין הגדול בירושלים", תורה שבעל פה, 38 (תשנ"ז), ע-פח.

85 ראו: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח, 517.

86 אבקת רוכל, ס"י יט. והשוו: קארו, שו"ת אה"ע, דיני קדושין, ס"י ט.

87 שם, ד ע"א. תאריך ההתגלות הוא "אור ליום שבת כ"ז לאייר ב' [רשת ב] מדבר סיני" (שם, שם). האפשרות לנפילת פרשת במדבר בתאריך זה בימיו של ר' יוסף קארו בצפת היא בשנים שי"ט ושי"ב (קלוח).

88 אבקת רוכל, ס"י יח.

דבריו הביע השלמה כואבת עם העובדה שבית הדין הצפתי שבראשותו איננו נהנה מהאמון הציבורי שקיווה לו, ולא הוכיח את כוחו: "אבל מה נעשה, שמרוע סדר וחלול ה' הם בפי הבריות כקטני הארץ, אף ע"פ שהם חכמים מחוכמים"⁸⁹. את דבריו הוא חתם בהבעת צער עמוק: "נפשי יצאה בדברו, לא אתפס בצערי"⁹⁰.

2) אפשר להבין את הקושי לקיים בית דין כללי בתקופה זו, על רקע גלי ההגירה הגדולים שמילאו את צפת באותן שנים.⁹¹ הגיוון הרב במנהגים ובהליכות העמיד את הציבור בפני קשיים לגשר על הפערים התרבותיים,⁹² ולכן לא עלה בידו לגבש מסגרת משפטית מוסכמת.

3) ייתכן שהגורם שבלם את השפעתו של מרן הוא חברו ובר פלוגתו – המב"ט.⁹³ סביב שנת שי"ז⁹⁴ התלקח בין ר' יוסף קארו למב"ט פולמוס חריף בנושא איכות הדיינים מבית מדרשו של מרן.⁹⁵ המב"ט ערער על סמכות תלמידו שדנו בבתי דין קהליים,⁹⁶ ופסק שאין להגביל בעלי דין מלפנות לבית דין גבוה מהם: "דאי איכא

89 שם, שם.

90 שם, שם.

91 ראו: דודסון, דיסרטציה, 6.

92 ראו: שם, 80-92.

93 ראו: בניהו, יוסף בחירי, ט-צח; קח-קיד.

94 מב"ט, ח"א סי' רפז.

95 המב"ט רמו שהמינויים של תלמידי ר' יוסף קארו לדיינים התבצעו במסגרות קהליות: "שכל אשר בשם חכם קהל יקרא ירוץ [לדון את] בני קהלו, ויריש ראש לקיים דבריו כדין או שלא כדין" (שם, ח"ב סי' רפז). הוא הטיל דופי בזוך כוונותיהם: "על מה שפסק תלמיד אחי[ד] של החכם ה"ר יוסף קארו נר"ו, וקיים הוא את דבריו, יש כמה קושיות ואין דינו דין אמת [...] והוא לא רצה לחקור, אלא לקבל הדברים [בראיות] שתומי[ת], כדי שיוכל לסייע לבן קהלו בהן, כמו שהוא דרך חכמים אלו בעיניהם, שלא הגיעו להוראה ומורים שלא כהלכה רב הדברים, ותקלה יוצאת ג"כ [=גם כן] מתחת ידם [...] שרוצים בפשרה רחוקה מן הדין וקרובה לקרובים אצלם, והנה בדין זה אין[חד] מחביריו חתם בו ואחר כך מחק חתימתו, והחכם הנז' [ר' יוסף קארו] יצ"ו הוא מקיים דבריו על פה ולא בכתב, והיה ראוי לו להשיג עליהם" (שם, ח"א סי' רעט). אם כנים דבריו, המב"ט הבחין בהשתלטות ר' יוסף קארו על הקהלים בצפת באמצעות תלמידיו. הוא גיבה את שיבוץם כדיינים בקהלים, דאג להסכמות שיעגנו את מעמדם, וכדי לעמוד ביעדים שהציב לעצמו מינה גם צעירים ולא ראויים. לפי זה נוכל להציע הסבר להתערבותו של ר' יוסף קארו בהקמת ישיבות קהליות בראשות תלמידיו, כגון זו של קהל הפרובנסאלים (ראו: דוד, עזרתה, 439-440). היה זה כלי נוסף להחדיר את תלמידיו לעמדות מפתח בקהלים, ואולי אף לביסוס מעמד בית הדין הגדול שהקים, "שמנהום כל הקהלות עליהם" (אבקת רוכל, סי' יז). מסתבר שביטוי לשאיפות אלה נמצא בהבטחות המיגדי' לר' יוסף קארו, שהוא עתיד לפרוש את רשתו על כלל הקהלים בצפת (מגיד משרים ת"ט, ד ע"א).

96 "ועתה נפשינו יבשה חכתה לה' יעזרנו ויגן עלינו ויוציא לאור משפטי צדק תורת אמת תהיה בפינו [...] ומפני חטאינו האמת נעדרת ולשקר יש רגלים, בפרט בדיני ממונות כל דאלים גבר, ומי שבידו למחול[ת] אינו מוחה, ונתלין באילן גדול" (מב"ט, ח"א סי' רפז). טיעונים קשים אלו הוטחו בדיינים מושחתים, והמב"ט רמו למחאה שלא נשמעה מפי מי שהיה בידו למחות. למי כוונתו: כנראה לאותו אילן גדול שבו נתלו הדיינים. בביטוי זה השתמש המב"ט כלפי ר' יוסף קארו בהקשר דומה, כאשר טען שתלמידיו הדיינים מעוותים את הדין בהשראתו ובהסכמתו (שם, ח"ב סי' יט [=מו]).

[שאם יש] ב"ד מומחה קבוע בעיר אחי[ת], אין אחי[ד] מן הבעלי דינין יכול לומי[ר] לחברו שלא מרצון חברו תברוי[ר] אתה ואברור אני אם אינו גדול מבי"ד שבעי[ר], [...] וכן אם הבתי דינין לא רצו לדון ביחד יכול כל אחד מהם לכופ את חברו לילך לב"ד הגדול, כיון שהם בעיר אחת [...] וכן נוכל לומר כי אפילו כשיש ב' בתי דינין קבועין בעי[ר], אין יכול לכופ, אפילו מלוה ללוה, לילך לקטון ולא לברור, אלא הולכים לב"ד הגדול שבעיר".⁹⁷ בביטוי 'בית דין הגדול' השתמש המב"ט אולי כדי לעקוץ ברמיזה את יריבו, כמבקש לומר: כעת, לאחר שבית הדין הגדול של ר' יוסף קארו הפסיק את פעילותו, אפשר למצוא בתי דין ראויים וגדולים לא פחות ממנו בצפת.

כעבור כשנתיים, כנראה, בחודש טבת שנת שי"ט,⁹⁸ דנו ר' יוסף קארו, ר' ישראל די קוריאל, המב"ט ור' שמואל ׳ן וירגה בעניין גביית חוב.⁹⁹ אולי בעובדת ישיבתם המשותפת במסגרת שנראית כבית דין עליון יש כדי להעיד על השלמה בין ר' יוסף קארו והמב"ט. בחודש ניסן באותה שנה דנו ר' יוסף קארו, ר' ישראל די קוריאל והמב"ט בחרם שהטילו רבני איטליה על ר' משה ׳ן שושן, שיצא בשליחות ר' יוסף קארו, בעקבות סירובו למסור עדות.¹⁰⁰ אולי באירוע זה נרמז על תקלות בפעילות בית הדין, שכן בנוסח מקביל לכתב טענות בית הדין חתומים שישה עשר מחכמי צפת מלבד השלושה הנזכרים.¹⁰¹

מהי משמעות השוני בנוסחי המסמכים המעידים על חתימות הדיינים? המפתח לכך נמצא בדברי המב"ט, שהעיד שלא חתם על הפסק בנפש חפצה, ואף נאלץ לחתום ליד נוסח של הערה שנכפתה עליו: "[...] ולכן לא חתמתי במה שכתב, ואחר כך מפני דרכי שלם [!] שהפצירו בי חתמתי, וז"ל [=וזה לשון] (הערתו): רוב הטענות מוכיחות ענין הנרצה, ולכן ראוי לרב ה"ר משה ושכנגדו לקיים מה שכתוב למעלה".¹⁰² מי היו אותם 'שכנגדו', שהוחתמו על אותה הערה? בנוסח שבימתנות לאדם נמצא גם ר' ישראל די קוריאל. יוצא מכאן שר' יוסף קארו היה בעמדת מיעוט, וכיוון שלא הסכים לוותר צירף דיינים רבים לחתימה על המסמך, וכך דחק לפינה את המתנגדים.¹⁰³ לבסוף הציג בנוסח שמטעמו, זה שהובא ב'אבקת רוכל', את חתימתו לצד חתימות שני יריביו כאילו היו שותפים לו ללא דופי. אולי מציין אירוע זה את

97 שם, סי' רפ.

98 'שנת חוש"ה': אם תפקיד האות ה' לציין אלפים, הרי שמדובר בשנת שי"ד.

99 אבקת רוכל, סי' קנה.

100 שם, סי' קצה.

101 מתנות באדם, סי' קד.

102 מב"ט, ח"א סי' רפג.

103 מעניין לציין שכתב זה קוץם בפני בית הדין בפירארה לאחר זיהוי שתי חתימות בלבד, של ר' יוסף קארו ושל המב"ט (מתנות באדם, סי' קד).

אבדן הסמכות של בית הדין הגדול, ועל כל פנים כנראה שלא פעל מכאן ואילך. על רקע זה ננתח את עדותו של המבי"ט: "ובשנת השמטה שעברה, שנת הש"ך ליצירה, בטלנו כמה פרוזבולין שלא נעשו בב"ד [=בבית דין] החשוב שבעיר, וכתבו אחרים תחתיהם בב"ד החשוב".¹⁰⁴ דבריו אינם מבארים מהו 'בית הדין החשוב' בשנת ש"כ (1559-1560) שנטל לעצמו את הסמכות לבטל מסמכים של בית דין קודם ומה היה הרכבו, אולם יש להניח שמדובר בהרכב מיוחד שהתכנס למטרה המסוימת, שהתעוררה סביב שטרות הפרוזבול הפגומים. מחד גיסא, בעיה כזו לא הייתה מתעוררת אילולי פעל בצפת בית דין מוסכם, ומאידך גיסא הצורך בשטרות שיסדירו את תשלום החובות ללווים התבקש מאליו, ומשלא נמצא בית הדין המוסמך פנו בעלי העניין לדיינים זוטרים.

4) ייתכן להסביר את אחריתו של בית הדין הגדול גם ביחסם של רבני הגולה בזמנו. חכם אנונימי ערער על עצם סמכותו,¹⁰⁵ ודחה את יומרתו של ר' יוסף קארו "שב"ד [=שבית דין] מצפת הוי [=הוא] כבי"ד גדול שאין כמוהו".¹⁰⁶ בהקשר זה בלט ר' שמואל די מדינה – מהרשד"ם, שהעיר שמוסד כזה לא ראוי לבני הדור,¹⁰⁷ והתנגד במלוא כוחו להתערבותם של ר' אברהם שלום, ר' יוסף קארו ור' יוסף סאגיש בעניין התרת שבעה בשאלוניקי.¹⁰⁸ עברו נחשבה שאלוניקי "עיר שרובה ישראל, וישיבות גדולות לת"ת [=לתלמוד תורה]",¹⁰⁹ ובעיניו נראתה התערבותם כהשגת גבול והבעת אי אמון בכוחם של חכמי שאלוניקי להכריע בעצמם.

מכאן ואילך לא נשמע עוד קולו של בית הדין הגדול שבצפת, וגם לא קולו של ר' יוסף קארו שיעיד על שאיפותיו וכוונותיו לעתיד. אולי נוכח לראות שבית הדין הגדול שייסד לא ימצא כוח להעפיל ולתפוס את מקומה של הסנהדרין המיוחלת בשל הקשיים שנערמו בפניו מבית ומחוץ, ונטש את תכניותיו הנשגבות.

104 מבי"ט, ח"ב סי' פא.

105 דיון בזהות בר הפלוגתא של ר' יוסף קארו, ראו: ר' יוסף קארו, אבקת רוכל (מהדורת ד' אביטן), ירושלים תשס"ב, עד הערה *.

106 אבקת רוכל, סי' יח.

107 מהרשד"ם, חו"מ סי' יב.

108 [...] מה עלה על רוחכם ומה הגיע אליכם לכתוב דברים כאלה ולשולחם בתוך עיר ואם בישראל [שאלוניקי] [...] ואם דן ה' אותה בדבר ומגפה ושרפה השאיר בה שריד ופליטה גדולה מסופרים וספרים, ומלאה הארץ דעה את ה' לעבוד עבודתו, ולא לכם עם שגדלה מעלתכם צריכי[ם], כי ת"ל [=תהלה לאל] חכמה ודעה צדק ומשפט ילין בה [...] "שם, יו"ד סי' פו).

109 שם, סי' קפט. והשוו: שם, חו"מ סי' תמה. וראו: י' הקר, "לתולדות לימוד הקבלה ותפוצתה בשאלוניקי במאה הטי"ז", ר' אליאור ופי שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היובל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, Tübingen, 2005, 165-166.

פעילות ר' יוסף קארו בבתי הדין בצפת לאחר שקיעתו של בית הדין הגדול במחצית השנייה של שנות הששים

מכל האמור לעיל היינו עשויים לצפות לשקיעתו של ר' יוסף קארו בייאוש ובחדלון מכאן ואילך, אבל רושם זה מוטעה לגמרי. להלן נצביע על כך שבשנות חייו הנותרות הוסיף ר' יוסף קארו ופעל נמרצות בבתי הדין של צפת, ודמותו המשיכה להקרין ברחבי העולם היהודי, אבל לא נמצא עוד ביטוי כלשהו לשאיפותיו המקוריות.

בשנים שט"ו,¹¹⁰ ש"ז,¹¹¹ ש"ח,¹¹² ש"כ,¹¹³ ש"כ"ב¹¹⁴ ושכ"ג¹¹⁵ נזכרו בתי דין שבמושבם נמנו הרכבים שונים של רבני צפת. קשה לדעת את הרקע לבחירת הרכבי הדיינים של כל דיון, אבל נראה שבדרך כלל מדובר בנציגות כלל עירונית, עם ייצוג בולט לדיינים הספרדים.¹¹⁶ הרכבים אלה התאפיינו במספרים לא קבועים של משתתפים,¹¹⁷ אך לכל הפחות שלושה.¹¹⁸ לעתים הם נזכרים בכינויים שונים, כמו "חכמי העיר",¹¹⁹ "החכמי[ם] מצפת",¹²⁰ "רבני צפת",¹²¹ או "דייני ישראל",¹²² אבל רק לא 'בית הוועד', או 'בית הדין הגדול'.

ידיעות היסטוריות המתייחסות אל אמצע שנות הששים של המאה ה"ז עשויות לרמז על תהליכים שהובילו לחידוש בית דין מרכזי בצפת: בדיון בעניין יהודי אשכנזי במצרים שביקש לשאת אישה שנייה בניגוד לתקנות רבנו גרשום מאור הגולה, צירף המב"ט את הסכמתו לפסק דין של ר' יוסף קארו ור' ישראל די קוריאל, ובנפרד מהם.¹²³ דיון זה אינו נושא תאריך, אבל ככל הנראה אירע בסביבות שנת שכ"ה

110 אלשיך, ס"י כז.

111 מבי"ט, ח"א סי' רפז.

112 לטס, 17; אייבעשיטץ, הסכמות מצפת, טו ע"א-ע"ב.

113 מבי"ט, ח"ב סי' פא.

114 לטס, 18; קארו, שו"ת אה"ע, דיני עכו"ם מסיח לפי תומו, סי' יא.

115 משפטי שמואל, סי' עג.

116 על בתי דין עם הרכבים של דיינים ממוצאים שונים, ראו: דודסון, דיסרטציה, 92-93.

117 ר' יוסף קארו פסק: "אע"פ שב"ד [=שבית דין] של שלשה ב"ד שלם הוא, כל זמן שהם רבים הרי זה משובח" (שו"ע, חו"מ סי' ג, ד). בצפת נמצאו בתי דין בהרכבים של שלושה (מהרלב"ח, סי' צג; מבי"ט, ח"א סי' לב; סב; מתנות באדם, סי' קד), ארבעה (קארו, שו"ת אה"ע, דיני כתובה ונשואין, סי' ג; מבי"ט, ח"א סי' רכ), עשרה (לטס, 17; 18) או שבעה עשר דיינים (אבקת רוכל, סי' קכד). מי בניהו טוען שבמקרים מסוימים דנו שנים עשר דיינים (בניהו, חידושה, 554 הערה 29), אבל ח"ז דימיטרובסקי כבר דחה את טענתו (דימיטרובסקי, ויכוח, קב הערה 139).

118 "אין ב"ד פחות מג" (שו"ע, חו"מ סי' ג, א).

119 מבי"ט, ח"א סי' סב.

120 שם, ח"ג סי' יב.

121 אלשיך, ס"י כז.

122 מבי"ט, ח"א סי' לב.

123 מבי"ט, ח"ב סי' טו.

(1564-1565), ולפסיקה צירפו חכמים נוספים בצפת את חתימתם.¹²⁴ בנוסף לזה, בשנת שכי"ז נשלחה אגרת מאת רבני צפת אל קהילות איטליה להימנע מלשתות יין נכרים. על האיגרת חתמו פוסקי צפת ר' יוסף קארו, ר' ישראל די קוריאל, ר' יצחק ו' ארחא, המבי"ט, ר' משה אלשיך, ר' אלישע גאליק¹²⁵ ור' שלמה אלקבץ.¹²⁶ במקרים אלה בולטת העובדה שר' יוסף קארו, המבי"ט ור' ישראל די קוריאל אינם יושבים יחדיו בדין, וכן שלא די בחתימתן של דמויות מרכזיות אלה, אלא יש צורך בהסכמת חכמים נוספים, 'זוטרים' יותר. ייתכן שבדיונים אלה, ואולי בנוספים שדמו להם, שנשאו אופי 'ייצוגי' משום שייצגו את 'דעתה' של צפת, הגיעה ההכרה בצורך בבית דין בהרכב מצומצם, שיורכב מן הנציגות הדיינית הגבוהה ביותר. צורך כזה בלט על רקע עליית מעמדה התורני של צפת בגולה בפרק זמן זה, ובהתעניינות הגוברת שגילו חכמי הגולה בדעתם של חכמי צפת.

בשנת שכי"ה נדרשו חכמי צפת למחלוקת בין חכמי ירושלים על דין חליצה של אלמנת יהודי מיוצאי צפון אפריקה. המבי"ט¹²⁷ ור' יוסף קארו¹²⁸ דנו בכך בנפרד והגיעו למסקנות דומות,¹²⁹ עליהן צירף ר' ישראל די קוריאל את חתימתו.¹³⁰ גם במקרה זה לא ישבו חכמים אלו בדין אחד, אלא הציגו את עמדותיהם בנפרד זה מזה. התנהלות דומה נזכרת בדיון שערך המבי"ט בעניין סכסוך בין סוחרים בברוסה, במועד לא ידוע. גם במקרה זה צירפו ר' יוסף קארו ור' יוסף סאגיש את הסכמתם לפסק דינו, כשברור שלא נערך ביניהם דיון משותף.¹³¹

על רקע זה עלינו לבחון את פרשת הגט תמרי-ונטורוצו, שפרצה בשנת ש"כ והסעירה פוסקים ברחבי העולם היהודי ובעיקר באיטליה, ואף פוסקי צפת דשו בה: ר' ברוך מטיוולי כתב פסק ארוך ומנומק,¹³² ועליו הסכימו שלושה חכמים, ר' שלמה אבסבאן, ר' משה גלאנטי ור' משה אלשיך.¹³³ הצד השווה לדיינים הללו הוא היותם תלמידי ר' יוסף קארו, וכבר העיר בצדק א' קופפר: "אין זה מתקבל על הדעת כי הם הכריעו בריב שהסעיר את יהדות איטליה ועולם הרבנות מחוצה לה, מבלי לשאול פי רבם ובלא הסכמתו. אולם כנראה, בגלל איזו סיבה שהיא, מצא ר' יוסף קארו לנכון לא

124 הבליון, תקנות רגמ"ה, 245; קארו, שו"ת אה"ע, דיני נישואין, סי' יד. וראו: בניהו, יוסף בחירי, ע-עג.

125 יין המשומר, ההקדמה, [10-12].

126 שם, [3].

127 מבי"ט, ח"ב סי' מא-מב.

128 קארו, שו"ת אה"ע, דיני יבום וחליצה, סי' ב.

129 ראו: בניהו, יוסף בחירי, עג-עה.

130 מבי"ט, ח"ב סי' מב.

131 שם, ח"א סי' פג.

132 ראו: קופפר, הבהרות, 58-59.

133 גרטנר, פרשת הגט, יב-יד.

להתערב אישית בענין זה".¹³⁴ על רקע הפולמוס על סמכות בית דינו של ר' יוסף קארו נוכל לשער שלא צירף במפורש את חתימתו כדי לא להעניק לפסיקה תוקף של בית דין 'שלו', ולעורר מחדש את המחלוקת הקשה.

מלבד פסיקתו הינסתרת של ר' יוסף קארו דנו והכריעו בפרשה שני חכמים נוספים בצפת: המבי"ט¹³⁵ ורדב"ז.¹³⁶ שניים אלה חלקו על מסקנת תלמידי ר' יוסף קארו, ומרמזות המבי"ט משתמע שדעתו התקבלה על כלל הפוסקים בצפת.¹³⁷ חכמי צפת נתנו את דעתם לנושא עד שנת שכ"ז,¹³⁸ ומהתנהלות הדיון בצפת ברור שהחכמים לא דנו במשותף, אלא חיוו דעתם בנפרד זה מזה. כיוון שמצב זה עתיד להשתנות בשנים הקרובות, כפי שניווכח מיד, מסמלת פרשיית הגט נקודת ציון חשובה להבנת תחילת פעילותם המשותפת של ר' יוסף קארו, המבי"ט ורדב"ז, וכפי שנראה להלן גם של חכמים בולטים נוספים.

פעילות ר' יוסף קארו ב'בית הוועד' המתחדש משלהי שנות הששים של המאה הט"ז

החל משנת שכ"ח (1567-1568) מתרבות הידיעות על ישיבתם של גדולי הפוסקים בצפת בדין, כשהם מכוונסים במושב של שלושה או ארבעה משתתפים, ובהם ר' יוסף קארו, המבי"ט, רדב"ז ור' ישראל די קוריאל. במקרים מסוימים הוכתרו התכנסויות אלו בכינוי 'בית הוועד', כפי שנראה מיד.

חוקרים שונים נתנו דעתם לנושא בית הוועד, והבולט שבהם הוא מ' בניהו.¹³⁹ מחקרו יסודי ומקיף, אך גישתו לנושא בעייתית, משום שלא הבחין כלל בין בית הוועד לבין מוסדות השיפוט האחרים, ולא ברבדים ההיסטוריים של פעילותו.¹⁴⁰ בית הוועד הוא בית דין עליון, וכמותו פעל בצפת כבר בימי ראשית פריחתה.¹⁴¹ בדומה

134 קופפר, הבהרות, 59.

135 מבי"ט, ח"ב סי' קלח.

136 גרטנר, פרשת הגט, טז-יח.

137 "יואם עוד יוסיפו לחלוק יהיו נידונים פה כדן ז"מ [=זקן ממרא]" (מבי"ט, ח"ב סי' קלח). וראו: קופפר, הבהרות, 57.

138 מבי"ט, ח"ב סי' קלט.

139 ראו: בניהו, יוסף בחירי, יא-טז.

140 בניהו, חידושה, 249 הערה 9.

141 במחצית הראשונה של שנות השלושים של המאה הט"ז התכנס בית הוועד, בהשתתפות "חכמי צפת, יועציה ומנהיגיה" (מבי"ט, ח"א סי' כב). זהו האזכור הראשון, ככל הנראה, לכינוסו של בית דין מרכזי בצפת בתקופת זהרה (ראו: דימיטרובסקי, בירב, מט-נ). במקור הוזכר לא נמסרו פרטים על טיבו של בית הוועד ותולדותיו, ולא ברור מיהם היוועצים והימנהיגים, אבל על הפרק עמדו נושאים עקרוניים שדרשו הכרעה מסמכות עליונה: עניינו של אדם, "שנורק[ו]ה] בו מינות, וכן אחר [משכב:] הזכור" (מבי"ט, ח"א סי' כב), ושאלת ההיתר לשתף פעולה עם ערכאות של גויים. בדרך כלל נאבקו חכמי

לכינוי 'בית דין הגדול', גם השימוש במושג 'בית הוועד' איננו מובן מאליו, שכן בתודעה ההלכתית, מאז ספרות חז"ל ואילך, יש לו משמעויות מפליגות של בית דין עליון בעל סמכות מחייבת במיוחד,¹⁴² אם כי במידה פחותה מזו של בית דין הגדול.¹⁴³ בשנת שכ"ח שלחו ארבעת החכמים הצפתיים רדב"ז, ר' יוסף קארו, ר' ישראל די קוריאל והמבי"ט, איגרת למנהיגי קהילת קאנדיה ובה התערבות בענייניה המוסריים והחברתיים של קהילה זו.¹⁴⁴ בדיון אחר, בענייניו של סוחר בצפת שערער על קביעות בתי הדין באדריאנופול ובקושטא, שב ונזכר הרכב דיינים זה בכינוי 'בית הוועד'.¹⁴⁵ מן הדיון שם אנו למדים שבעיני עצמו ראה בית הוועד את מצודתו כשהיא פרוסה על בתי דין בגולה.

במקרה אחר צירפו ר' יוסף קארו, ר' ישראל די קוריאל והמבי"ט את הסכמתם לפסיקתו של חכם מקפריסין, בעניין דין ייבום וחליצה בקהילתו, ואליה צירפו אזהרות חמורות כלפי מי שינסה לערער עליה.¹⁴⁶ במקרה נוסף דן הרכב זה בערעור על חוב של יהודים בארטא.¹⁴⁷ שלושה דיינים אלה נועדו שוב כדי להתערב במחלוקת שפרצה בהנהגת היהודים במצרים,¹⁴⁸ ובסכסוך בין קהלים בדמשק.¹⁴⁹ כיוצא בהם, הכריזו רדב"ז, ר' יוסף קארו והמבי"ט איסור על התרת הסכמה שהתקבלה בדמשק בעניין מכירת בשר.¹⁵⁰ גם במקרים אלה אנו למדים על התערבותם של הדיינים הבכירים מצפת בענייניהן של קהילות ברחבי האימפריה העות'מאנית.

כפי שראינו לעיל, פעילותו של בית דין מרכזי בצפת עוררה התנגדות בגולה, וכנראה שזו התחדשה מעתה, כשבמרכזה עומד שוב מהרשד"ם: "מעשה שהיה כך, שבימי מוהרשד"ם היו כותבים מעיר שאלוניקי יע"א: לחכמי ארץ ישראל החכמים השלמים, ומארץ ישראל היו מכבדים לחכמי שאלוניקי והיו כותבים להם: הרבנים

התקופה בשיתוף פעולה כזה (ראו: דודסון, דיסרטציה, 298-302), אבל במקרה זה הם נדרשו להכרעה חריגה.

142 ראו: אלבק, בתי הדין, 117-122.

143 "אית למוכח דחילוק איכא [=יש להוכיח שחילוק יש] בין ב"ד הגדול לבית הוועד" (כסף משנה, הלכות סנהדרין ו, ז); "[...] שבת דין הגדול ומקום הוועד תרי מילי ניהו [=שתי מילים (כלומר, מושגים נפרדים) הן], דמקום הוועד מקום קיבוץ חכמים [...] דבית דין הגדול היינו נשיא ארץ ישראל" (בית יוסף, חו"מ יד, א).

144 תקנות קנדיאה, 147-148.

145 מבי"ט, ח"ב סי' קעב. וראו: אבקת רוכל, סי' כ-כא.

146 קארו, שו"ת אה"ע, דיני יבום וחליצה, סי' ה.

147 מבי"ט, ח"ב סי' מב.

148 שם, ח"א סי' רצג. וראו: א' שייבר ומי' בניהו, "פניית חכמי מצרים אל הרדב"ז וחכמי צפת להשקיט מחלוקת שפרצה בקהילתם", ספונות, ו (תשכ"ב), קכח-קלד.

149 אבקת רוכל, סי' קכב. וראו: מבי"ט, ח"ב סי' קעא.

150 אבקת רוכל, סי' קפז.

המוב[ה]קים. ויהי היום אירע המעשה, שבא כתב לידי הרב כמוהר"ר דוד ן' זמרא זצ"ל מחכמי שאלוניקי, ולא היו כותבין לו בכל כך כבוד ומעלות כמו שהיה כותב להם. ותבער כאש חמתו על זילזול שהיו מזלזלי[ם] בחכמי ארץ ישראל¹⁵¹. אם כן, הזלזולי פוון כלפי יומרתה של 'ארץ ישראל', הימיוצגתי על ידי רדב"ז¹⁵² למלא תפקיד של בית דין עליון.

על רקע יוזמתם של פרנסים ובעלי בתים בראשות ר' יהודה אבירליון, לבטל את התקנה ולשתף את בעלי התורה בנטל הכלכלי, התעורר פולמוס חריף סביב שנת שכ"ח. ביחד עם ר' ישראל די קוריאל והמבי"ט יצא ר' יוסף קארו בהתקפה מילולית וחברתית חריפה נגד בעלי היוזמה, עד שנאלצו לסגת מתכניתם.¹⁵³ במקרה זה כוונה פעילותו של בית הדין המרכזי כלפי צפת פנימה, ולא כלפי הגולה. מגמה זו תלך ותבלוט בשנים הבאות, כפי שנראה להלן.

בשנת שכ"ט שָׁב ונזכר בית הוועד. בחודש אדר הוא התכנס בהרכב של שלושה,¹⁵⁴ ובחודש תמוז אושררה בו תקנה בנוכחותם ובהסכמתם של אחד עשר מחכמי קהלים בצפת.¹⁵⁵ כנראה שבסמיכות לאותה שנה הוא התכנס שוב, ובהזדמנות זו נמסר גם על ייעודו: "[...] נתקבצו בבית הוועד לפקח על בקיעי העיר כי רבו, ולגדור כרם ה' צבאות אלהי ישראל, ובכלל מה שהקננו או הזכרנו קצת מצות הנשכחות מבני אדם".¹⁵⁶ כלומר, הצורך בבית הוועד כגורם מפשר ומכריע התעורר לאחר שהתגלעו מחלוקות הנוגעות לכלל האוכלוסייה, ולא למגזרים קהליים או אחרים בתוכה. עיון בנושאי הדיונים במוסד זה מאשר קביעה זו: כשרותם של אטליזים שהתרשלו בהפרשת מתנות כהונה בעקבות ההידרדרות הכלכלית,¹⁵⁷ ותוקף הסכמות על מנהגי הכתובה שאיימו על שלום המרקם החברתי בעיר, כשברקע מאבקי העדות השונות על שרידות מנהגיהן בשנות החמישים והשישים של המאה הטי"ז.¹⁵⁸

151 בניהו, שבחי האר"י, 213-214.

152 ר' דוד ן' זמרא – רדב"ז הוזכר לעיל כחכם מחכמי מצרים (מבי"ט, ח"א סי' סה), ואכן במחצית הראשונה של המאה הטי"ז נחשב לגדול חכמיה, אבל לא לפני שנת שכ"ד עלה לצפת (ראו: הקר, אין פורענות, 84 הערה 88): "הרביץ תורה, וימלוך על ישראל במצרים מ' [=40] שנה, ובירושלים ובצפת תוב"ב כעשרים שנה" (ר' יצחק עקריש, שלשה פירושים על שיר השירים, [קושטאנדינה שלי"ז לערך], הקדמה). בשנת שלי"ב נפטר במגפה, ונקבר בצפת (ראו: מ' הלנר, "תורת הגלגול בספרי הקבלה של ר' דוד אבן זמרה", פעמים, 43 [תש"נ], 16-17). אגב, לרדב"ז היה עבר צפתי זה מכבר: לאחר הגירוש מספרד התיישב רדב"ז בצפת, בה למד מפי ר' יוסף סראגוסי (רדב"ז, ח"ב סי' תקצו), אבל מאוחר יותר ירד למצרים.

153 אבקת רוכל, סי' א; מבי"ט, ח"ב סי' כה; ח"ג סי' ו. וראו בהרחבה: דודסון, דיסרטציה, 235-236.

154 מבי"ט, ח"ב סי' קלא. וראו: בניהו, יוסף בחירי, יג-יד.

155 אלשיך, סי' כז.

156 מבי"ט, ח"ב סי' קטו.

157 שם, שם.

158 אלשיך, סי' כז.

כמוכן, מוסד כזה המתיימר לפתור בעיות רחבות מוכרח ליהנות מלגיטימיות ציבורית, ולפי הצהרת חכמי בית הוועד בשנת שכ"ט, נראה שזכה לתמיכה כזו: "וקבלנו עלינו כל אחד ואחד לקיימה בקהלותינו למנהג קבוע".¹⁵⁹ מכאן, שמדובר בחכמים שמצאו בבית הוועד את ייצוגם הקהלי, ופעלו במסגרת זו לחתור לאחדות. משנת שכ"ט ואילך איננו שומעים עוד על פעילות בית הוועד. אם נניח שהעובדה שאין בידינו מקורות מלמדת על הפסקה בפעילותו, אפשר שההסבר לכך נעוץ בחולשתו להטיל את מרותו על התפוצות כדלעיל, ואולי בסכסוך הקשה שפרץ בין הדיינים, ובמהלכו הוטחו זה בזה האשמות חמורות.¹⁶⁰ סיבה אפשרית נוספת לכך נרמזה בשולי הדיון בעניין מנגנון ההשגחה על הטבחים: "שאיין בנו כח להכריחם, נאום המבי"ט".¹⁶¹ כלומר, מעמדו הציבורי של בית הוועד התערער, וכוחו הציבורי נסדק. על כל פנים, ש' אסף כבר עמד על כך שהסכמות שהושגו בבית הוועד בשנת שכ"ט לא התקבלו אף על פוסקי צפת, ולא הוכיחו עמידות לאורך זמן.¹⁶² כאשר פרצה בין הפוסקים בצפת מחלוקת עזה בשאלת תרומות ומעשרות מגידולי הארץ שנלקחו מגוי, שהגיעה לשיאה בראשית שנות השבעים,¹⁶³ לא רק שלא מצאו את הדרך להתכנס ולהכריע, אלא שלחו את בקשת ההכרעה אל גדול חכמי שאלוניקי, דווקא זה שמסמל את ההתנגדות לבית הוועד הצפתי, מהרשד"ם.¹⁶⁴

בשנת של"ג (1572-1573) כתב ר' משה גלאנטי: "השתדלתי להקים דגל התורה שיחזרו עטרה ליושנה, ולית [=ואין] סייעתא דשמיא להקים י"ב נשיאי ישראל כבראשונה שלשה בכל חדש, ולא עלה [בדעתי] כי יבואו לידי חרפה כזו".¹⁶⁵ לא ברור אם דבריו מתכוונים לבית הוועד דווקא, או אולי לערכאה ציבורית אחרת, והאם הביטוי 'שנים עשר נשיאי ישראל' מורה על מספר הדיינים, או שממלא תפקיד סמלי בלבד, אבל כיוון שבשנת שכ"ט עוד פעל בית הוועד, הרי שהוא לא התרפק על עבר רחוק במיוחד. נראה, שהמוסד לא הצליח למלא את ייעודו, ואולי חוסר יכולתם של החכמים להגיע לכלל הסכמה, היא ה'חרפה' שעליה רמז.

על הסבר זה ניתן להוסיף גורם נוסף שעשוי להסביר את היעדרו של בית דין

159 שם, שם.

160 "השגות הרב מוהרי"ק על פסק הרב המבי"ט: מאחר שהוברנו שלשתינו לדייני[ם], מי התיר לשום חכם לומר לבעל דין אני מוכה אותך, וכל שכן לתת בידו פסק, היה לו להוועד[ד] עמנו יחד [...] " (שם, שם).

161 שם, סי' קטו.

162 ש' אסף, "התקנות והמנהגים השונים בירושת הבעל את אשתו", מדעי היהדות, א (תרפ"ו), 89-90.

163 אשכנזי, סי' ב; מהרשד"ם, יו"ד סי' קצב. וראו: דודסון, דיסרטציה, 92.

164 "על הפרש שנפל בין חכמי א"י צפת תוב"ב מענין תרומות ומעשרות מן התבואה שלוקחים מן הגוים [...] (מהרשד"ם, יו"ד סי' קצב). וראו: שם, סי' קצג.

165 גלאנטי, סי' צא. וראו: בניהו, חידושה, 253-254.

ריכוזי בשנים הבאות: במהלך שנות השבעים וראשית שנות השמונים של המאה הט"ז עברו מן העולם חכמיה הבולטים של צפת, ובהם רמ"ק, האר"י, ר' יוסף סאגיש, רדב"ז, ר' ישראל די קוריאל, ר' אלישע גאליקו, ר' אברהם שלום והמב"ט. גם ר' יוסף קארו נמנה עמם, ובשנת שלי"ה נטמן בצפת.¹⁶⁶

סכום

במאמר זה ביקשנו לעיין בפולמוס הסמיכה שזעזע את החברה היהודית, ובמיוחד את פוסקי ההלכה בארץ ישראל, בשלהי שנות השלושים ובראשית שנות הארבעים של המאה הי"ז, בעת שהחלה לזרוח שמשה של צפת. אבל שלא בדומה למחקרים רבים שנערכו סביב פרשייה זו, ביקשנו לעיין דווקא בהשלכותיה, ובמיוחד בהשפעתה, על דמותו של ר' יוסף קארו, שגם היא זכתה למחקרים רבים, אבל לא בהתמקדות זו.

מהעיון במקורות הסקנו שרעיון הסמיכה וחזון הסנהדרין תפס מקום מרכזי בתודעתו של מרן. ייתכן שחשש לעורר מחדש את המחלוקת שהרעידה את אמות הספים בימי ר' יעקב בירב, וייתכן שהביט נכוחה בפניה של מציאות זמנו, והשכיל להבין שלא יעלה בידו למלא את החלל שהותיר רבו אחריו. על כל פנים, הוא כמעט נמנע מלבטא את דעתו על נושא זה, וקרוב לוודאי ששתיקתו הייתה מכוונת ומחושבת. על מנת לבחון את יחסו לרעיון זה בחייו המעשיים, ולא רק ההגותיים, ניתחנו את פעילותו של ר' יוסף קארו בבתי הדין בצפת, בתחילה בבית הדין הגדול שייסד, ולאחר מכן בבית הוועד ובמסגרות שיפוטיות אחרות. הצלחתו בתחום זה הייתה מוגבלת, שכן גורמים שונים בלמו את השפעתו, ואף על פי כן שמו ושמעו נודעו למרחוק. בימיו ובדורות שלאחריו נחשב ר' יוסף קארו לסמכות הלכתית עליונה, ומבין חכמי צפת השפעתו בתחום זה היא הדומיננטית ביותר. לא הצלחנו למצוא תשובה ברורה לשאלה האם קיווה מרן לחדש את הסנהדרין במלוא הדרה באמצעות בתי הדין, אבל ראינו מקום להניח ששאיפה כזו הייתה כמוסה בלבו, גם אם לא הביע אותה באופן מפורש. ייתכן שהעדיף לקדם את הרעיון בדרכים שלא יקימו עליו התנגדות שתדחק אותו אל התהום, אותה תהום שנפערה מתחת לרגלי רבו ר' יעקב בירב.

מעבר לכל אלה, ראוי להדגיש בשולי הדברים יסוד נוסף: בייעודים שהגדיר ה'מגיד' לר' יוסף קארו הודגש גם מקומם של כתביו, לדוגמה: "אזכך להעמיד תלמידים

166 אבקת רוכל, סי' קלד. וראו: י"י גרינוואלד, הרב ר' יוסף קארו וזמנו, ניו יורק תשי"ד, 129.

הרבה ולהדפיס ספריך, ולפשטן בכל גבול ישראל".¹⁶⁷ ייעודים אלה נאמרו לצד דברי הימגיד' שהועידו לר' יוסף קארו את חידוש מפעל הסמיכה ואת מותו על קידוש ה', כפי שראינו לעיל, אבל שלא בדומה לאלו שלא התגשמו לבסוף, היהבטחה בדבר תפוצת כתביו והשפעתם התגשמה במלואה. הצלחתו של מרן הפליגה למרחקים כבר בזמנו וסמוך לאחריו, על רקע הפצת חיבוריו ההלכתיים,¹⁶⁸ שחוללו מהפכה בתודעה ההלכתית ברוב קהילות ישראל.

ר' חיים בנבנשת, מגדולי החכמים בתורכיה כשני דורות לאחר זמנו של ר' יוסף קארו, מנה את מרן בין דמויות הייסוד בשלשלת התורה שבעל פה, וכך נימק זאת: "קם הרב התייר הגדול רבן של ישראל גאון יוסף ז"לה, ויבן את ביתו בית ועד לחכמים, חברו הנכבד הגדול והנורא אשר קראו בית יוסף, לא היתה קריה אשר שגבה ממנו [...] כזרוח אור הסי' [פר] הזה ונתפשט בכל ישראל, נשא חן וחסד ויקר וגדולה בעיני כל רואיו, ויגדלוהו כל החכמים והרבנים ושמנו עטרה לראשם, וינשאוהו על כל הספרים הראשונים אשר היו לפניו כי הוא כולל כל הדעות והסברות בדרך ארוכה וקצרה [...] עינינו הרואות שהחבור הזה, יד כל מעיין ומורה הוראה ממשמש בו, ותמיד כל היום לא אז מחבבו, ובלעדו לא ירים את ידו ואת רגלו להגיד את דבר המשפט, אם לא על פי החיבור הזה המשביר בר למעיינים [...]".¹⁶⁹

כפי שהדגשנו לעיל, ר' יוסף קארו היה מודע היטב לצורך בחידוש הסמיכה והסנהדרין, והצורך הזה ליווה את תודעתו גם אחרי הסתלקותו של ר' יעקב בירב.

167 מגיד משרים ת"ו, נו ע"א. וכן: "ואזכך לגמור חיבורך" (שם, סו ע"א); "ואזכך לגמור כל חיבוריך ופסקיך נקיים מכל סיג וטעות, ולהדפיסם ולפשטם בכל גבול ישראל" (שם, מו ע"א. וראו: תא שמע, קארו, 154-155).

168 מאז המחצית השנייה של המאה הטי"ז נמצא 'בית יוסף' בידי חכמים בשאלוניקי ובקושטא שעשו בו גהות וצירפו לו פירושים, וגם תפוצתו של 'שולחן ערוך' שם הייתה מהירה יחסית. בשנת שכ"ז נדפסו בקושטא ליקוטים מהלכות סוכות בחיבור זה (ר' משה פיזנטי, ישע אלהים, קושטאנדינא שכ"ז), ובשנים שכ"ח ושנ"ו הוא נדפס בשאלוניקי: "ואיתן מושבו של הרב המשביר [יוסף קארו] ז"ל היה בארץ ישראל [...] שנתפשט בזמנינו זה במחוז הזה קושטנד"ינה ושאלונייקי וכל הסמוך להם וכל הנראה עמהם והנלוה עמהם, רבים וגדולים נטו מדרכי הרב בפסקיו המזהירים, המאור הגדול ספר בית יוסף והמאור הקטן חברו הקצר זה השלחן [ערוך] אשר לפני ה' [...] [כנסת הגדולה, או"ח, ב ע"א]. וראו: בניהו, בית יוסף, קיט-קלט. ר' יעקב קאשטרו חיבר במצרים הגהות והשלמות ל'שולחן ערוך' (ר' יעקב קאשטרו, ערך לחם, קושטנדינא תע"ח), וכתביו ההלכתיים של ר' יוסף קארו נמצאו בדרעא כנראה כבר במחצית השנייה של המאה הטי"ז [ר' אליאור, "מקובלי דרעה", פעמים, 24 (תשמ"ה), 55]. 'בית יוסף' נדפס לראשונה בוויניציאה מאז שנת ש"י, ובסביוניטה בין השנים ש"ג-ש"ט, ו'שולחן ערוך' נדפס בוויניציאה מאז שנת שכ"ה. בשנת של"ב כבר חוברו לו הערות בידי ר' יצחק ב"ר אברהם משה מאיטליה (בניהו, שו"ע, רסג). השפעתו הבולטת של ר' יוסף קארו על עולם ההלכה האשכנזי בזמנו הייתה באמצעות חיבורו 'שולחן ערוך', לאחר מפעל ה'מפה'. רמ"א כתב והדפיס את חיבור ההגהות וההשלמות ל'שולחן ערוך', ובכך הכשיר אותו להתקבל גם על יהודי אשכנז (ראו בניהו, בית יוסף, קי).

169 כנסת הגדולה, או"ח, ב ע"א.

מטרת היוזמה הייתה, כאמור, לייצב את מערכת הפסיקה של כלל הציבור היהודי סביב מוקד אחד מוסכם. היוזמה אמנם נכשלה, והסנהדרין במובנה המקורי וההלכתי לא קמה, אבל חיבוריו של מרן הפכו למעין סנהדרין בלבוש אחר, 'סנהדרין' נטולת סמכות של סנהדרין ונקייה ממטענים הלכתיים, וכפי שביטא זאת אחד מחכמי הדור בהספד שנשא לר' יוסף קארו: "הוא היה אב ב"ד, ושקול בדורו כנגד סנהדרין"¹⁷⁰. בפועל, הלכה למעשה, הצליח ר' יוסף קארו לייצב את מערכת הפסיקה סביב מוקד אחד, הלא הוא מרן בעצמו, שכוחו הסמכותי הוענק לו במו ידיו של ר' יעקב בירב בשעת אירוע הסמיכה.

רשימת מקורות

אבוהב, נומולוגיה = ר' עמנואל אבוהב, במאבק על ערכה של תורה: הנומולוגיה לר' עמנואל אבוהב (מהדורת מ' אורפלי), ירושלים תשנ"ז.

אבקת רוכל = ר' יוסף קארו, שאלות ותשובות אבקת רוכל, שאלוניקי תקנ"א.

אייבעשיטץ, הסכמות מצפת = העתק מכתבת יד ישן נושן וז"ל טופסים מצאתים באמתחת ידי הרבנים עצמם זלה"ה, בתוך: ש"ד אייבעשיטץ, לבושי שרד - הגהות על חושן משפט, קראקא תרמ"ב, דף טו ע"א-ע"ב.

אלשיך = ר' משה אלשיך, שאלות ותשובות, ויניציאה שס"ה.

אסף, אגרות לקנשינו = ש' אסף, "אגרות מצפת: ב. אגרות ראשי קהלת צפת בשנות שס"ד-ס"ה", קבץ על יד, ג (ת"ש), קלד-קמב.

אשכנזי = ר' בצלאל אשכנזי, שאלות ותשובות, ויניציאה שני"ה.

בירב = ר' יעקב בירב, שאלות ותשובות, ויניציאה תכ"ג.

בית יוסף, אה"ע = ר' יוסף קארו, בית יוסף, בתוך: ר' יעקב ב"ר אשר, ארבעה טורים, טור - אבן העזר, סביניטה ש"ג.

בית יוסף, או"ח = הני"ל, בית יוסף, בתוך: ר' יעקב ב"ר אשר, ארבעה טורים, טור - אורח חיים, ויניציאה ש"י.

בית יוסף, חו"מ = הני"ל, בית יוסף, בתוך: ר' יעקב ב"ר אשר, ארבעה טורים, טור - חושן משפט, סביניטה ש"ט.

בית יוסף, יו"ד = הני"ל, בית יוסף, בתוך: ר' יעקב ב"ר אשר, ארבעה טורים, טור - יורה דעה, ויניציאה ש"א.

בניהו, שבחי האר"י = מ' בניהו, ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ג, 207-243.

גלאנטי = ר' משה גלאנטי, שאלות ותשובות, ויניציאה שס"ח.

גרטנר, פרשת הגט = [צ' גרטנר], "פרשת הגט תמרי ונטרצו: גילויים חדשים מבית מדרשו של מרן הבית יוסף", מוריה, טז, (ג-ד) (תשמ"ח), ט-יח.

דברי ריבות = ר' יצחק אדרבי, שאלות ותשובות דברי ריבות, שאלוניקי ש"מ"ב.

דימיטרובסקי, ויכוח = ח"ז דימיטרובסקי, "ויכוח שעבר בין מרן רבי יוסף קארו והמבי"ט", ספונות, ו (תשכ"ב), עא-קכג.

הבלין, תקנות רגמ"ה = ש"ז הבלין, "תקנות רבינו גרשום מאור הגולה בענייני אישות בתחומי ספרד ופרובאנס", שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), 240-250.

הספד קארו = ר' שלמה יהודה קצנלנבויגן, שנים עשר דרשות מדרשות החכם הכולל מהר"י מינץ זצ"ל, לעמבערג תקנ"ח, דרוש עשירי.

- חרדים = ר' אלעזר אזכרי, ספר חרדים, ויניציאה שס"א.
 יין המשומר = ר' נתן שפירא, יין המשומר, ויניציאה ת"כ.
 יצחק קארו = תשובות ר' יצחק קארו, בתוך: ר' יוסף קארו, שאלות ותשובות בית יוסף (מהדורת ש' אביטן), ירושלים תשס"ב, תקמד-תקסא.
 כנסת הגדולה = ר' חיים בנבנשת, כנסת הגדולה, ליוורנו ת"ח.
 כסף משנה = ר' יוסף קארו, כסף משנה, בתוך: ר' משה בן מימון, משנה תורה, ירושלים תשי"ד.
 לטס = ר' יצחק מלאטאש, שאלות ותשובות (מהדורת מ"צ פרידלענדער), וינה תר"כ.
 מבייט = ר' משה מטראני, שאלות ותשובות, ויניציאה שפ"ט-ש"צ.
 מגיד משרים ת"ו = ר' יוסף קארו, מגיד משרים, לובלין ת"ו.
 מגיד משרים ת"ט = הני"ל, מגיד משרים, ויניציאה ת"ט.
 מהריב"ל = ר' יוסף ו' לב, שאלות ותשובות, קושטאנדינא שט"ז-ש"ג.
 מהרי"ט = ר' יוסף מטראני, שאלות ותשובות, [לבוב] תרכ"א.
 מהריט"ץ = ר' יום טוב צהלון, שאלות ותשובות, ויניציאה תנ"ד.
 מהריט"ץ החדשות = הני"ל, שאלות ותשובות מהרי"ט צהלון החדשות (מהדורת י"א בוקסנבוים וי"ש שפיגל), ירושלים תשי"מ.
 מהריט"ץ, תשובות לעאנה = הני"ל, תשובות לקהלת עאנה, א (מהדורת מ' בניהו), ירושלים תשי"א.
 מהרל"ח = ר' לוי בן חביב, שאלות ותשובות, ויניציאה שכ"ה.
 מהרל"ח, הסמיכה = הני"ל, שם, דף רעז ע"א-שכח ע"ב.
 מהרשד"ם = ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, שלוניקי שני"ד-שני"ח.
 מתנות באדם = שאלות ותשובות מתנות באדם (מהדורת י' בוקסנבוים), תל אביב תשמ"ג.
 סמברי, תולדות האר"י = י' סמברי, דברי יוסף (מהדורת ש' שטובר), ירושלים תשנ"ד, 360-328.
 ספר המוסר = ר' זכריה אלצאהרי, ספר המוסר (מהדורת י' רצהב), ירושלים תשכ"ה.
 עיבור שנים = ר' יששכר בן סוסאן, עיבור שנים, ויניציאה של"ט.
 קארו, שו"ת אה"ע = ר' יוסף קארו, שאלות ותשובות ושיטותיו למאור הגדול הרב המוסמך כמוהר"ר יוסף קארו זצ"ל בדיני נשים שכנגד טור אבן העזר, מנטובה ת"צ.
 קורא הדורות = ר' דוד קונפורטי, קורא הדורות, ברלין תר"ו.
 ראשית חכמה = ר' אליהו די וידאש, ראשית חכמה, ויניציאה של"ט.
 רדב"ז = ר' דוד בן זמרא, שאלות ותשובות, ווארשא תרמ"ב.
 רמ"ע מפאנו = ר' מנחם עזריה די פאנו, שאלות ותשובות, ויניציאה 1600.
 שו"ע = ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, ירושלים תשי"ד-תשט"ז.
 תקנות קנדיאה = א"ש הרטום ומד"א קאסוטו, תקנות קנדיאה וזכרונותיה, א, ירושלים תשי"ג.

רשימת מחקרים

- חיד"א, שם הגדולים = חיד"א אזולאי, שם הגדולים, וילנא תרי"ג.
 אידל, חליוה = מ' אידל, "ר' יהודה חליוה וחיבורו", שלם, ד (תשמ"ד), 148-119.
 H. I' nalcik, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, = אינלצ'יק, חברה וכלכלה, 1-2, Cambridge 1994.
 אלבק, בתי הדין = ש' אלבק, בתי הדין בימי התלמוד, רמת גן תשמ"א.
 בורנשטיין, הרבנות = ל' בורנשטיין, "מבנה הרבנות באימפריה העות'מאנית במאות ה"ז-י"ז", ממזרח וממערב, א (תשל"ד), 258-223.
 בן נאה, יהודים = י' בן נאה, יהודים בממלכת הסולטנים: החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאה השבע עשרה, ירושלים תשס"ז.
 בניהו, בית יוסף = מ' בניהו, "ספר בית יוסף והמפנה שחולל בספרות ההלכה", אסופות — ספר שנה למדעי היהדות, ג (תשמ"ט), צט-קמ.

בניהו, חידושה = הנ"ל, "חידושה של הסמיכה בצפת", שי' אטינגר ואחרים (עורכים), ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, 248-269.

בניהו, יוסף בחירי = הנ"ל, יוסף בחירי – מרן רבי יוסף קארו, ירושלים תשנ"א.
בניהו, שו"ע = הנ"ל, "על שום מה חיבר מרן את שולחן ערוך ולשם מי חיברו?", אסופות – ספר שנה למדעי היהדות, ג (תשמ"ט), רסג-רעד.

ברויאר, דיסרטיבה = מ' ברויאר, הישיבה האשכנזית בשלהי ימי הביניים – עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשכ"ח.

דוד, אנוסים = א' דוד, "צפת כמרכז לשיבת אנוסים במאה הטי"ז", א' חיים (עורך), חברה וקהילה: מדברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח תשמ"ה, ירושלים תשנ"א, 183-204.
דוד, עזרתה = הנ"ל, "עזרתה של קהילת קוני לשיבת ק"ק פרווינצאליש בצפת במאה השש עשרה", שלם, ד (תשמ"ד), 429-444.

דוד, עלייה והתיישבות = א' דוד, עלייה והתיישבות בארץ ישראל במאה הטי"ז, ירושלים תשנ"ג.
דודסון, דיסרטיבה = א' דודסון, חכמי צפת בין השנים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי – חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תש"ע.

דימיטרובסקי, בירב = ח"ז דימיטרובסקי, "בית מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת", ספונות, ז (תשכ"ג), מג-צו.
הקר, אין פורענות = י' הקר, "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ: ניתוח היסטורי הלכתי וחברתי של תשלום מס הגזייה על ידי חכמים בארץ ישראל במאה השש עשרה", שלם, ד (תשמ"ד), 63-117.

ורבלובסקי, קארו = רצ"י ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו.
יובל, חכמים בדורם = י"י יובל, חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט.

כ"ץ, מחלוקת הסמיכה = י"י כ"ץ, "מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב בירב והרלב"ח", ציון, טז (תשי"א), 28-45.
לנדוי, קארו = ב' לנדוי, "לתולדות מרן רבי יוסף קארו", י' רפאל (עורך), רבי יוסף קארו: עיונים מחקרים במשנת מרן בעל השלחן ערוך, ירושלים תשכ"ט, יט-מא.

קופפר, הבהרות = א' קופפר, "הבהרות נוספות לשערורית הגט תמרי ונטורצו", תרביץ, לח (תשכ"ט), 54-60.
קלוח = www.kaluach.org/kaluach3.

קפדר, העות'מאנים = C. Kafadar, "The Ottomans and Europe", T.A. Brady and others (eds.), Handbook of European History 1400-1600 Late Middle Ages: Renaissance and Reformation, 1, Leiden New York Köln 1994, pp. 589-635.

תא שמע, קארו = רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד - לחקר התפשטות ספר הזוהר", תרביץ, נט (תש"נ), 153-

הערות על מבנהו של הספר "נפש החיים"*

א. מקומו של שער ג בספר, ומעמד העיסוק התיאוסופי

בספר 'הגרי'א ובני דורו פרסמה אסתר אייזמן מאמר אשר עוסק במבנהו של הספר נפש החיים.¹ נקודת המוצא של מאמרה היה מקומו הלא טבעי של שער ג' בספר. במאמר זה ברצוני להעיר מספר הערות על הספר, ולהציע אפשרות אחרת להבנת מבנהו של הספר נפש החיים, ולמיקומו של שער ג' בתוכו. כחלק מדיון זה אעסוק במערכת היחסים בין המצוות, התפילה ולימוד התורה, הריטואלים אשר בהם עוסקים שערי השונים של הספר.

הסדר הכללי של הספר קשור בריטואלים השונים, ובהשפעות התיאורגיות של ריטואלים אלו. שער א' של הספר עוסק בכח התיאורגי של המצוות, שער ב' של הספר עוסק בברכות ובתפילה ושער ד' עוסק בתלמוד תורה. על פי חלוקה זו בולטת חריגותו של שער ג' של הספר, אשר עוסק בדיון תיאוסופי.

ההתמקדות של המחקר האקדמי העוסק בספר, הינה בעיקר בשער ג' ובשער 'פרקים', אשר נחבא בין שער ג' לבין שער ד'.² המחקר האקדמי התעניין בתפיסות התיאוסופיות אשר מצויות בשער ג' והמאבק בחסידות המרוכז בשער 'פרקים'.

לעומת מיקוד מחקרי זה, וכן לאור יחסו של ר' חיים עצמו לעיסוק תיאוסופי, לא סביר כי שער זה היווה בעיני ר' חיים את מרכזו של הספר. דבר זה עולה מדבריו בשער ד' על מערכת היחסים בין המושגים תורה ויראה. שם אומר ר' חיים כי העיסוק ביראה, אמור להיות רק עיסוק צדדי, זאת לעומת העיסוק ב'לימוד תורה' ובעשיית מצוות. מטרתו של העיסוק התיאולוגי על פי ר' חיים היא הוספת 'יראה' – דבר

* תודה לפרופ' יהודה ליבס, פרופ' בעז הוס ויוסף אביב"י שהעירו הערות, ודנו איתי על דברי במאמר זה.
1 אסתר איזמן, "מבנה ותוכן בספר נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין" בתוך: מ' חלמיש וי' ריבלין (עורכים) הגרי'א ובית מדרשו, רמת גן תשס"ג, 185-194.

2 בנושא זה דנו רוב המאמרים העוסקים בספר. ראו לדוגמה: תמר רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום - ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב*, ירושלים (תשמ"ב), 153-169; בנימין גרוס, "על תפיסת-עולמו של ר' חיים מוולוז'ין עפ"י נפש החיים", בר-אילן כב-כג (תשמח) 121-160; מרדכי פכטר, "בין אקוסמיזם לתיאיזם- תפיסת האלוהות של ר' חיים מוולוז'ין", בתוך ש' הלר ומ' אידל (עורכים) מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, 139-158; שלום רוזנברג, "תורת הקבלה בנפש החיים", שנה בשנה (תשנ"ח), 37-357; Shaul Magid, 'Deconstructing the mystical: the anti-mystical kabbalism in Rabbi Hayyim of Volozhin's "Nefesh ha-Hayyim"', *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 9,1 (1999), 21-67.

אשר אמור לתרום ליכולות לימוד התורה. דבר זה נאמר באופן מפורש בסופו של שער א'. ר' חיים עוסק ביחס בין העיסוק התיאוסופי ובין קיום מצוות. בהקשר זה כותב ר' חיים מוולוז'ין:

ומי שזיכהו ית"ש. להשיג נסתרות התוה"ק אשר השאירו לנו ברכה קדושי עליונין חכמי התלמוד כגון רשב"י וחביריו ותלמידיו וששותין מימיו בדורו[ת] האחרונים כמו הרב הקדוש איש אלקים נורא האריז"ל. אשר האירו עינינו בקצת טעמי וכונות המצות. הוא רק כדי שיתבונן כל א' לפי שכלו והשגתו. עד היכן מגיעים כל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו וכל עניניו בהעולמות והכחות עליוני[ם] ותחתונים. ויתפעל ויתעורר מזה. לעשות ולקיי[ם] כל מצוה וכל עניני עבודתו לבוראו ית"ש. בתכלית הדקדוק ובאימה ויראה ואהבה עצומה ובקדושה וטהרת הלב. ועי"ז יגרום תקונים יותר גדולים בהעולמות. מאם היה מקיים המצוה בלא קדושת וטהרת הכוונה. אמנם העיקר בכל המצות לעיכובא. הוא פרטי המעשה שבהם.³

ר' חיים מוולוז'ין מתייחס כאן ללימוד התיאוסופיה והתיאורגיה אשר נמצאים בספרות הקבלה. כאשר בתור דוגמה הוא מביא את שתי היצירות המרכזיות של ספרות הקבלה, ספרות הזהר והספרות הלוריאנית. הטענה של ר' חיים היא כי מטרת העיסוק התיאוסופי של הזהר ושל האר"י אינו לשם הבנת המערכת התיאורגית או המאגית, או אף לשם שימוש בהם אשר קשור להבנתם, אלא ממוטיבציה 'מוסרית', שעל פי ר' חיים, היא חיזוק הפעילות הדתית הנורמטיבית, כלומר קיום המצוות. קיום מצוות זה, אינו קשור להבנת המערכת, אלא שאדם המבין את המערכת ידקדק יותר בקיום מצוות. המטרה של העניין בעולמות העליונים היא כי האדם יתפעל ויתעורר מזה. לעשות ולקיי[ם] כל מצוה וכל עניני עבודתו לבוראו ית"ש". בדברים אלו של ר' חיים קיימת התעלמות מהכוונה המקורית של הטקסטים הללו כטקסטים תיאוסופים תיאורגיים ומאגיים וכפיפתם לריטואל הדתי חסר מאפיינים אלו.⁴

3 ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים** בני ברק תשמ"ט, שער א' פרק כ"ב.

4 דברים אלו של ר' חיים מוולוז'ין יכולים להבהיר תפיסות של תנועת המוסר אשר צמחו מדבריו. דוגמה לדבר היא אחת האמירות המפורסמות אשר מיוחסות לר' ישראל מסלנט: "מאי נפקא מינה לי על איזה רקיע יושב הקב"ה. אחת ברור לי כי יכו בשוטים, ומאוד מאוד יכאב... את זה אני יודע ומה לי עוד" (ראה אצל עמנואל אטקס, **ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר**, ירושלים תשמ"ד 103). על הקשרים בין תנועת המוסר ובין ר' חיים ראו: שם, חלק שלישי: הרקע ההיסטורי לייסוד של תנועת המוסר, 129-190. חגי סמט, "תנועת המוסר של רבי ישראל סלנטר והאידיאולוגיה המתנגדת – המשך או מהפכה", מכלול יד (תשנ"ז) 87-95; יונה בן ששון, "תנועת המוסר ואסכולת וולוז'ין: רצף ותמורה – השוואה טיפולוגית", מים מדליו 1 (תש"ן), 251-277. ועכשיו ראו גם אצל מרדכי פכטר, "תנועת המוסר והקבלה", בתוך: ד' אסף וע' רפפורט (עורכים), **ישן מפני חדש**, ירושלים תשס"ט 223-250.

ר' חיים מוולוז'ין כופף את העיסוק הקבלי כולו ללימוד מוסר אשר מטרתו היא חיזוק לימוד התורה וקיום המצוות. מטרתו של הידע התיאוסופי היא הבנתו של האדם את המשמעות של המעשה הדתי, וכי האדם אמור לעשות את מעשה המצוות באופן של "דקדוק ובאימה ויראה ואהבה עצומה ובקדושה וטהרת הלב". ר' חיים מציייר את הזהר וכתבי האר"י בצבעים בהם צייר גם את ספרו שלו. כשם שבספר נפש החיים כפוף הידע התיאורגי לריטואל הדתי, כך גם כופף ר' חיים את התיאורגיה לקיום המצוות בזהר ובאר"י. ר' חיים לא מציין בספר את יתרון קיום המצוות או התפילה של המקובל על האדם אשר עושה את המעשים הריטואלים ללא כוונות קבליות. בספר נפש החיים מטרתו של הידע הקבלי הוא חיזוק המעשה הדתי, כנראה מול החסידות אשר, על פי ר' חיים, העיסוק הקבלי גרם אצלה לרפיון בהקפדה על ההלכה. בהקשר זה, נראה כי ר' חיים מבין את היסודות האנטי-נומיסטיים הקיימים בספרות הקבלית, ולכן הוא כופף את יסודות אלה לריטואל הדתי.⁵

לאור דברים אלו נראה כי דווקא השערים אשר עוסקים בריטואל הדתי הם עיקר הספר ואילו שער ג' אמור לשרת שערים אלו, ואינו עומד בפני עצמו. בהמשך דברי אטען כי שער ג' בספר כפוף לשער ב' ומהווה מעבר ממנו אל שער ד', כאשר בספר קיים תהליך של התפתחות בין שערים א' ב' וד'.

ב. הקבלה והריטואל הדתי

מקומה של האמירה הנזכרת של ר' חיים מוולוז'ין בנוגע לסיבות הכתיבה של האר"י הינה בסופו של שער א'. שער זה, כמו שערים ב' וד', בנוי כהנגדה בין הרבדים המעשיים של הפעילות הדתית ובין הרבדים הפנימיים של הפעילות הדתית.⁶ המטרה הראשונית של שערים אלו היא הדגשת ערכו של הריטואל אשר נתפס

הערה נוספת וחשובה, אשר קיימות לה השלכות רבות לגבי תפיסת הלימוד בישיבה הליטאית, היא כי מצוות תלמוד תורה מתייחסת ללימוד תלמוד ופירושו ולא ללימוד של תיאולוגיה דתית. ראה בנושא זה: מיכאל אברהם: "חפצא של תורה", צהר יח (תשס"ד), 191-195. הבחנותיו של אברהם שם רואות את האמירה כריטואל דתי, דבר אשר משתקף בתפיסותיו של אוסטין (גיון לנגשו אוסטין, **איך עושים דברים עם מילים**, תל אביב 2006), כפי שהציג שלום רוזנברג (שלום רוזנברג, "יזדות נדרים" משה בר (עורך) מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל (תשנ"ד) 217-193).

5 דחיקת היסודות האנטינומיסטיים בבית המדרש של הגר"א, הייתה הסיבה לכך שגרשם שלום ראה תפיסות אלו כשמרניות (Gershom Shalom, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, 80). התייחסות לדבריו אלו של שלום ראו: אצל רפאל שוחט, קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה, קבלה 10, תשס"ד, 181-206).

6 ר' חיים מוולוז'ין לא עוסק בספר בפעילות תיאורגית כמו 'כוונות' בתפילה או במצוות כפנימיות של פעילות דתית, אלא בהזדהות אישית של הפועל עם הפעולה, דבר אשר בשער ד' מצוין במושג 'דבקות'. עם זאת, יכול להיות שהסיבה לכך היא שספר זה נכתב לציבור הלומדים ולא לציבור המקובלים. יכול להיות שבנוגע למקובלים רואה ר' חיים את כוונות האר"י כפנימיותם של התפילה ושל המצוות.

כ'חיצוני', על פני הרבדים הנפשיים השונים המתלווים למעשה. דוגמה למושג המציין את הרבדים הנפשיים היא ה'כוונה'. הדגשה זו של המעשה על פני הכוונה, באה כחלק מפולמוס של ר' חיים מוולוז'ין עם תנועת החסידות, אשר אגפים מסוימים שלה העדיפו את הכוונה על המעשה.⁷

את ההדגשה זו ניתן לראות בשערים א' ב' וד'. בשער א' מדגיש ר' חיים מוולוז'ין כי המעשה של המצווה הוא הרובד הבסיסי, וכי לא ניתן להשיג את התוצאות התיאורגיות של המצווה ללא המעשה הפיסי,⁸ כשהמעשה הפיסי מוגדר על ידי ר' חיים כמעשה ההלכתי. הספר פותח בהסברת מושג 'הצלם',⁹ ובהקבלה בין צלם האדם ובין המבנים האנתרופומורפיים. צריך להדגיש כי תפיסה זו של ר' חיים, אינה התפיסה הרגילה של עולם המצוות בספרות הקבלית. אמנם, תפיסה תיאורגית של המצוות היא תפיסה מקובלת אצל מקובלים, אך עם זאת, אפשר לראות כי אצל ר' חיים העולם התיאורגי הוא עולם אשר אותו ניתן להגדיר כעולם תיאורגי-הלכתי.¹⁰ בעולם התיאורגי-הלכתי קיימת תלות והקבלה מוחלטת בין המערכת האלוהית האנתרופומורפית, בין האדם לבין המצוות. מושג המצוות מוגדר כפעולה הפיסית בדגש על ההקפדה ההלכתית על דרך הקיום של המצוות על פרטי הפרטים. ר' חיים יוצר תלות של הפעילות המיסטית בעולם ההלכתי. זאת כאשר הוא לא מאפשר מרווח של פעילות מיסטית שאינה מעוגנת בכלים הלכתיים. פעילות לא הלכתית לא יכולה ליצור את התוצאה המצופה בעולמות העליונים ולכן היא חסרת משמעות מבחינה דתית.

בריאת העולם יצרה תלות מוחלטת של המערכות העליונות באדם. ר' חיים טורח להדגיש את תלותו של האל בפעילות ההלכתית של האדם,¹¹ עם דגש על הפעילות ההלכתית.¹² הזהות בין ההלכה ובין התיאורגיה היא זהות דו כיוונית. כל המצוות

7 נושא הכוונה תופס מקום מרכזי בביקורת של ר' חיים על החסידות בשער הפרקים שבספרו. על הפולמוס של ר' חיים עם החסידות ראו אצל עמנואל אטקס, "תגובתו של ר' חיים מוולוז'ין לחסידות", יחיד בדורו: הגר"א מוילנה דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח 164-222, ובהפניות שם, וכן אצל Magid, ibid.

8 נפש החיים שער א' פרק כ"ב.

9 שם, פרק א'.

10 נראה כי דבר זה בולט על רקע טענותיו של גרשם שלום על מערכת היחסים בין הקבלה ובין ההלכה. ראה לדוגמה: גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשל"ו 77-85. גם ביקורתו של אידל על שלום, ראתה בטעמי המצוות יכולת לפרק את המבנים ההלכתיים. ראה משה אידל, **קבלה היבטים חדשים**, ירושלים ותל אביב תשנ"ג 188-211; משה אידל, "כרחוק מורח ממערב: רבנים ומקובלים בתפיסתו ההסטורית של גרשם שלום את היהדות", בתוך: ד' אוחנה ור' ויסטריך (עורכים), מיתוס וזכרון, ירושלים תשנ"ז 73-87. על עולם הכוונות הלוריאני, ומשמעותו ראו אצל: Menachem Kallus, *The Theurgy of prayer in the Lurianic Kabbalah* Jerusalem 2002 על מגמה זו אצל ר' חיים מוולוז'ין ראו: Magid, *Deconstructing the mystical*.

11 **נפש החיים** שער א' פרק ד'.

12 שם, פרק ו'.

נמדדות בכלים תיאורגיים ולא קיימים מעשים תיאורגיים אשר אינם מעשי מצוות או עבירות.¹³

דבר זה בא להוציא שני סוגי פעילות דתית לא הלכתית: סוג הפעולה הראשון הוא פעילות דתית אנטי-נומיסטית; סוג הפעילות השני הוא פעילות דתית א-נומיסטית. טענתו של ר' חיים היא כי פעילויות אלו אינן בעלות ערך של פעילות דתית. בשער א' של הספר נראה כי כשר' חיים מוציא פעילויות אלו מתחום הפעילות הדתית הוא לא נסמך על מושג 'הציווי' הדתי, אלא על מושג הזהות בין המצוות ובין מבנה העולמות.

לעומת ההדגשה הקיימת בראשית שער א' של התוצאות המכאניות של מעשה המצווה, או מעשה העבירה, על העולמות, מסביר ר' חיים מוולוז'ין בפרקים י"ב ואילך כי קיימות דרגות שונות בתוך העשייה של המצווה. דרגות אלו בנויות לפי תבנית אשר יוצרת הקבלה, תבנית המקבילה בין 'נפש-רוח-נשמה' ובין 'מחשבה-דיבור-מעשה'.¹⁴ על פי תיאור זה, קיים מצב בו אנשים שונים יעשו מעשים דומים אך השפעותיהם על העולמות העליונים תהיה שונה.¹⁵ המדרגה הגבוהה ביותר אשר אליה מתייחס ר' חיים בנוגע למעשי המצוות הוא דרגת הנשמה. האדם אשר זוכה לשריית הנשמה בגופו, הוא אדם אשר לפעולותיו ההשפעה הגדולה ביותר על העולמות העליונים.¹⁶

ג. תפילה וכוונות תפילה

שער ב' של הספר מקביל, מבחינת מבנהו לשער א'. בראשית השער עוסק ר' חיים במושג ה'ברכה',¹⁷ ובהמשך במושג 'תפילה'.¹⁸ כמו בשער א' גם בשער ב' נקודת המוצא של ר' חיים היא הדגשת המערכתיות במבני העולמות העליונים. הדגשת מערכתיות זו הינה נקודת המוצא של ר' חיים בדיון על מטבע הברכה¹⁹ ומטבע התפילה.²⁰ בהמשך מופיעה במפורש החובה להיצמד בתפילה לנוסח אותו קבעו, על פי ר' חיים

13 ראה למעלה בהערה 6.

14 **נפש החיים** שער א' סוף פרק י"ד.

15 שם, ראשית פרק י"ד.

16 **נפש החיים** שער א' פרק ט"ו. בהמשך הפרקים של השער עוסק ר' חיים גם באפשרות המקבילה של האדם לפגוע בנפש רוח ונשמה על ידי מחשבה דיבור ומעשה של חטא, וביכולתו לתקן על פגיעה זו. אמירות אלו של ר' חיים מקהות את החלוקה הדיכוטומית אשר אותה הוא יוצר בראשית השער. יכול להיות שזו הסיבה לכך שר' חיים כמעט ואינו מפרט את דרכי ההתעלות של אדם מדרגה לדרגה.

17 **נפש החיים** שער ב' פרקים א'-ח'.

18 שם, פרקים ט'-י"ח.

19 שם, פרק ב'.

20 שם, פרק י'.

מוולוז'ין, אנשי כנסת הגדולה,²¹ ובחוסר היכולת להוריד שפע לעולם הזה, ללא שימוש בנוסח זה.²² השפע של הברכות והתפילות יורד רק על ידי הפעילות ההלכתית, ופעילות אשר חורגת מגבולות ההלכה לא יכולה לפעול את הפעילות המתבקשת.

בחלק השני של השער, בדומה לדיון סביב מעשה המצוות, גם בנוגע לתפילה מחלק ר' חיים מוולוז'ין בין דרגות עשייה שונות ובין ההשפעה של אופני העשייה על הורדת השפע. גם כאן הוא מדרג בין דרגות שונות של תפילה. לדבריו, הדרגות השונות של התפילה קשורות להקבלה בין המערכת של מעשה²³ – דיבור – מחשבה, לבין המערכת של נפש – רוח – נשמה. בנושא התפילה, מוסיף ר' חיים הקבלה נוספת למערכת הקבלית של: אותיות – נקודות – טעמים.²⁴ ככל שהתפילה היא ברמה יותר גבוהה, היא קשורה לרבדים יותר פנימיים ויותר גבוהים של האדם, ולכן השפעתה על העולמות העליונים יותר גבוהה, והמקום ממנו מורידה התפילה והברכה שפע לעולם, גבוה יותר.

עד כאן מקבילה לחלוטין המערכת אותה יוצר ר' חיים מוולוז'ין בשער ב', למערכת אותה יצר בשער א'. אלא, שבעוד שבשער א' עוצר ר' חיים בנקודה זו, בשער ב' ממשיך לשתי דרגות גבוהות יותר של התפילה, דרגות אשר אין להן מקבילות בשער א'. דרגות אלו מקבילות לשני חלקיה העליונים של נפש האדם: החיה והיחידה.²⁵ חריגה זו מן הסדר מבהירה את ההבדלים אשר קיימים בין הפעולה של קיום המצוות אשר קשורה למדרגת 'נפש רוח ונשמה', ובין מדרגתה של התפילה אשר קשורה גם למדרגת 'חיה ויחידה'. התפילה קשורה על פי ר' חיים למדרגה גבוהה יותר מן המדרגה של קיום המצוות, וכנראה גם פעולתה התיאורגית גדולה יותר. דבר זה, כנראה, מסביר את המהלך הכללי של הספר מן הפעילות בעלת הכח התיאורגי הקטן אל הפעילות בעלת הכח התיאורגי הגבוה, מהמצוות, דרך התפילה אל התורה. פרקים י"ז וי"ח בשער ב' עוסקים במדרגתה המיוחדת של התפילה, וביתרון של התפילה על המצוות. בפרקים אלו מופיעים מגוון מושגים המופיעים בהקשר זה בלבד. בין אלו מונה ר' חיים את המושגים 'נשמתו של אדם הראשון לפני החטא' ו'שורשה של המחשבה'. חשוב לציין שני נושאים נוספים המופיעים בהקשר למדרגה זו של התפילה בסוף שער ב', ואשר עיקר העיסוק של ר' חיים בהם הוא בשער ד' של

21 שם, פרקים י"א, י"ג.

22 שם. פרק י"ז.

23 ר' חיים מוולוז'ין מתייחס אל התפילה כאל מעשה, ולא כאל פעולה אשר נמצאת באופן מהותי ברמה של דיבור.

24 **נפש החיים** שער ב' פרק ט"ז.

25 **נפש החיים** שער ב' פרקים י"ז-י"ח.

הספר. הנושא הראשון, המושגים 'כנסת ישראל' ו'כלל ישראל';²⁶ והשני הינו צירופי אותיות.²⁷ כפי שאראה בהמשך, השימוש במושגים אלו קשור למערכת מושגים ממסורתו הקבלית של ר' ישראל סרוק. מושגים אלו קשורים למדרגה הגבוהה של התפילה שמוזכרת בסוף שער ב' ושנית בשער ד' בנוגע למעמדה של התורה.²⁸ לפי הקשרים אלו, נראה כי קיים יחס ישיר בין שער ב' של הספר ובין שער ד' שלו. קשר זה מתעלם משער ג', שהוא 'חריג' ועוסק בתיאוסופיה ולא בתיאורגיה. עם זאת, הקשר בין שערים ב' וד' הוא רק אפשרות קריאה אחת; אפשרות קריאה שנייה, היא הצבעה על הקשר אשר קיים בין שערים ב' וג'.

המעבר בין שערים ב' וג' מתמקד במושג 'מקום'. מושג זה מהווה את שיאו של שער ב', ועומד בראשו של שער ג'. התיאור של מושג ה'מקום' כתיאור לאלוהות, משמש את ר' חיים מוולוז'ין במטרה לתאר את המדרגה הגבוהה של התפילה המאפיינת את החסידים הראשונים,²⁹ עליהם נאמר כי היו שוהים קודם לתפילה 'כדי שיכוונו את לבם למקום'.³⁰ מושג ה'מקום' הוא גם נקודת המוצא התיאוסופית של שער ג'.³¹

אני טוען כי שער ד' מהווה המשך ישיר של שער ב' של הספר. המבנה הבסיסי של הספר הוא שערים א' ב' וד' אשר עוסקים בנושאים: מצוות תורה ותפילה. שער ג' הוא המשך והערה לשער ב', אשר מבהיר את המושג המסיים את שער ב'. מטרתו של שער ג' הוא הסבר של הפערים אשר קיימים בין מושג התפילה של שער ב' ובין מושג התורה של שער ד', וניסיון לתאר את הדרך לאפשרות לדילוג על פערים אלו.

ד. מקום

שער ג' נבחן לרוב על פי המערכת הדיכוטומית אותה יוצר ר' חיים. מערכת זו מתוארת במספר מקומות בספרות המחקר, כמערכת אשר נבנתה אל מול תפיסות חסידיות. על פי הסברים אלו מטרתה של מערכת זו היא ליצור קשר בין המושגים של מצוות ותפילה אשר בהם עוסקים שערים א' וב', לבין התפיסה הטרנסנדנטית של האלוהות. על פי הסבר זה, המצוות והתפילה בנויים על הבחינה אשר מכונה בשער ג' 'מצדנו'. ר' חיים, יוצר קו מפריד ברור בין התפיסה הטרנסנדנטית ובין

26 שם, שער ד' פרק י"א.

27 שם, פרק י"ב.

28 אל מרכזיותם של שני מושגים אלו, ואל היחס ביניהם ובין דבריו של ר' ישראל סרוק אתייחס בהמשך.

29 **נפש החיים** שער ב' פרק י"ח. הדגם של 'חסידים ראשונים' הוא גם הדגם של התפילה אשר בו פותח ר' חיים מוולוז'ין את הפרק, ראו **נפש החיים** שער ב' פרק א'. עם זאת, שם מציין עדיין ר' חיים גם את ההסתייגות ממעשיהם של החסידים, כי כוונת הלב הוא רק תוספת למצווה ואינה עיקר המצוות.

30 תלמוד בבלי, מסכת ברכות ד ע"ב.

31 **נפש החיים** שער ג' פרק א'.

התפיסה האימננטית של האלוהות. האדם, גם בתפיסתו הדתית וגם במעשיו, יכול להיות קשור רק להיבט הטרנסנדנטי של האלוהות.³² חוקרים שונים ראו בדברים אלו של ר' חיים פולמוס עם תפיסות מסוימות בחסידות. על פי גישות אלו, סבר ר' חיים כי החסידות לא ראתה את היחס בין התפיסה הטרנסנדנטית ובין התפיסה האימננטית כקו מפריד ברור, וטענה כי ישנו יחס בין מערכת המעשים של האדם ובין התפיסה האימננטית של האלוהות.³³ חלק ממחקרים אלו ראו את מרכז העיסוק של ר' חיים בשער זה, ואף בספר כולו, כניסוח של תורה תיאולוגית או תיאוסופית. מבנהו של שער זה דומה למבנה שערים א' וב'. גם בשער זה מציג ר' חיים מערכת מושגים דיכוטומית,³⁴ כאשר בהמשך הוא מגמיש את הדיכוטומיה אותה יצר בתחילתו של השער.³⁵ החלק השני של השער עוסק ביחסים בין שמותיו השונים של האל, שם אלוקים ושם הוי"ה. הגמשת הדיכוטומיה מתבטאת בחיבור ביניהם, אשר נקרא בקבלה יחוד שם אלוקים בשם הוי"ה. יחס זה, שר' חיים עוסק בו מעט בתחילת הספר,³⁶ קשור באופן ברור לפרקים המקבלים בספר התניא.³⁷

המערכת המתוארת בראשית השער כוללת זוגות של מושגים. המרכזיים של השער הם 'מצדו' ו'מצדנו'.³⁸ מושגים אלו מתארים את שתי האפשרויות של נקודות המבט על העולם. ראיית העולם של 'מצדו', מתוארת כראיית העולם האמיתית, אשר לא נותנת לעולם יכולת קיום עצמאית, ואולי אף לא יכולת קיום כלל.³⁹ לעומת זאת, ראיית העולם שמצדנו, מתייחסת אל העולם כקיים, ואף כעצמאי. ראיית עולם זו

32 שם, פרק ח'.

33 ראו אצל רחל אליאור, "תמורות במושג האל במחשבה היהודית", **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל** ב' (תשנ"ב), 13-35. אליאור רואה את התפיסות התיאולוגיות כיוצרות את אורח החיים. עם זאת, אף אצל חוקרים, כמו משה אידל, קיים קשר ישיר בין אורח החיים הדתי ובין התאולוגיה החסידית. ראו בהרחבה אצל ציפי קויפמן, **בין אימננציה להתנהגות דתית: עבודה בגשמיות בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה**.

34 **נפש החיים** שער ג' פרקים א'-ח'.

35 שם. פרקים ט'-י"ד.

36 שם, שער א' פרק ב'.

37 ר' שניאור זלמן מלאדי, **ספר התניא**, ירושלים תשנ"א, חלק א' פרקים ל"ו ול"ז ובשער הייחוד והאמונה פרק ד'.

38 **נפש החיים** שער ג' פרק ז'. על מקורם של מושגים אלו ראו אצל יוסף אביב, **קבלת האר"י**, ירושלים תשס"ח חלק א', 241.

39 שני הביטויים הם התפתחות הקיימת בתחילת הפרק. נקודת המוצא של פרק ב' היא כי האל הוא סיבת העולמות. הביטוי 'מקום' מסמל שהאל סיבה לעולמות בכל רגע, ואם האל לא יתמוך בעולמות בכל רגע נתון, אין לעולמות יכולת קיום. עם זאת, כאשר חוזר ר' חיים לנושא זה בשער ד', הוא מרחיב אותו ורואה את מושג ה'מקום' כנכחות אימננטית של האל בעולם, נכחות אשר לא מאפשרת קיום עצמאי של העולם. אי אפשרות זו איננה רק אי אפשרות של מסובב להתקיים ללא הסיבה, אלא אי אפשרות של קיום של העולם להתקיים בלי להיבלע באינסופיות האלוהית.

היא כוזבת מפני שהיא פרי של התודעה האנושית. על פי זה נראה כי התודעה האנושית היא הדבר היחיד אשר ר' חיים מתיר את קיומו העצמאי.⁴⁰ הוא מפתח מושגים אלו לכדי ניגוד בין תפיסה טרנסנדנטאלית של האלוהות ובין תפיסת אלוהות אימננטית.⁴¹ תפיסה טרנסנדנטית של האלוהות היא תפיסה כוזבת, אשר קיימת בתודעה האנושית, אך האדם חייב להתנהג על פיה.

דברים אלו מובהרים על ידי ר' חיים בעזרת המושג 'מקום', המוזכר לכל אורך העיסוק של ר' חיים מוולוז'ין בתפיסות אלו. מושג זה מתואר בראשית הפרק כמייצג, או מסמל, את התלות המוחלטת של העולם באל,⁴² ואת אי קיומו של העולם ביחס אל האל.⁴³ ביטוי זה חוזר שוב בפרק ז' בשער ג', שם מסביר ר' חיים מושג זה, ואת הדיכוטומיה אותה יצר בעזרת מערכת המושגים הלוריאנית של ר' חיים ויטל.

מושג ה'מקום' הוא מושג טעון אצל פרשני הספרות הלוריאנית. המקובלים הבתוריאנים באירופה, ראו את מושג ה'מקום'⁴⁴ כמכופף את האלוהות למרחב גיאוגרפי. מתוך מגמות פרשניות הנלחמות בהגשמה, יצרו המקובלים השונים מערכות שונות של פרשנויות לספרות הלוריאנית, וכחלק מפרשנויות אלו יצרו גם פרשנות מפשיטה למושג ה'מקום'. דוגמה לדבר אפשר לראות בהתייחסות למושג זה אצל אישים כמו ר' יוסף אירגאס⁴⁵ ור' משה חיים לוצאטו.⁴⁶

ר' חיים מוולוז'ין יוצר חלוקה בין מושג המקום או החלל ובין מושג הקו. על פי פרשנותו של ר' חיים לדבריו של ר' חיים ויטל, המושג 'צמצום' אינו מתייחס למושג המרחב הגיאוגרפי, אלא ליכולת תפיסתו של האדם. מושג זה מתפרש, לא כמרחב הגיאוגרפי, אלא על ציר הגילוי וההסתר של האל, ואל היחס בין הגילוי של האל ובין יכולת ההבנה של האדם. על פי הסבר זה הצמצום הוא הממד בו הדברים מוסתרים ומצומצמים מיכולת התפיסה האנושית, על פי הגזרה האלוהית.

40 נפש החיים שער ג' סוף פרק ו'.

41 שם, שער ג' פרק ד' ופרק ז'. ראו באריכות במאמרים המובאים בהערה 2.

42 שם, פרק א' ופרק ב'.

43 שם, פרק ג': "הינו, שאף כל המקומות שמורגשים לחוש במציאות, אין המקומות עצמים, אלא הוא יתברך שמו, הוא המקום של כל המקומות, שמצדו יתברך נחשבים כלם כאלו אינם במציאות כלל, גם עתה קדם הבריאה". וכן בהמשך גם בפרק ד'.

44 ראו בפתחתו של הספר עץ חיים: "דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי בבחי[נת] אויר ריקני וחללי".

45 ר' יוסף אירגאס, **שומר אמונים הקדמון**, ירושלים תשכ"ה, ע"ו.

46 ר' משה חיים לוצאטו, **קל"ח פתחי חכמה**, בני ברק תשנ"ו פתח כ"ו. ראו גם: ר' משה חיים לוצאטו, דעת תבונות, בני ברק תשמ"ט, סעיף נ"ח, וכן ר' משה חיים לוצאטו **ספר כללים** תצ"ד (כללים ראשונים) כלל ד'. על פי הרמח"ל מושג המקום יחד עם מושג הרשימו עומדים מול האפשרות של החלל הפנוי, כאשר במקום נמצא הרשימו שממנו נבנית ההיסטוריה האלוהית.

כמו בדגם של שערים אי' ובי' בספר, גם בהמשך שער ג' נשברת, על ידי ר' חיים, הדיכוטומיה הקיימת בין מושג ה'מצדנו' ובין מושג ה'מצדו'. שבירה זו נעשית בעזרת מערכת היחסים המורכבת בין שם הוי"ה ובין של אלקי"ם של האל. כאשר שם הוי"ה מייצג את הבחינה של מצדו, בעוד שם אלוקות מייצג את הבחינה של מצדנו.⁴⁷ ר' חיים מתייחס למושג 'מקום' כקשור למעבר בין הבחינה הטרנסנדנטאלית ובין הבחינה האימננטית של האלוהות.⁴⁸ ה'מקום' הוא המצע בו מתרחש הצמצום.⁴⁹ העיון במושג ה'מקום' נאסר,⁵⁰ עם זאת התפילה של החסידים הראשונים הייתה מכוונת אל ה'מקום'. בעזרת התפילה אל ה'מקום', יכולה התפילה להתעלות מעל התפיסה הטרנסנדנטאלית של האל אל תפיסה אימננטית.

מושג המקום, חורז את שער ג'. סיומו של שער ג' דומה לסיומו של שער ב', שניהם עוסקים במדרש על החסידים הראשונים אשר היו מכוונים את תפילתם אל ה'מקום', ובהבהרה של מושגי התפילה של שער ב'.⁵¹ סיום זה של השער מחזיר את הקורא לסיומו של שער ב'. שער ג' בהקשר זה הוא הבהרה של הביטויים המופיעים בסיומו של שער ב', והוא הפתח לדיונים המופיעים בשער ד' של הספר.

בסיום שער ג' מפנה ר' חיים מוולוז'ין אל שני אנשים אשר הצליחו לדלג על המכשול ולהגיע אל התודעה של 'ממלא כל עלמין'. שתי דמויות אלו הן אדם הראשון לפני החטא, ומשה רבנו בזמן שיא השגתו.⁵² דמותו של אדם הראשון לפני החטא מופיעה גם היא בסיומו של שער ב',⁵³ אדם הראשון הוא היחיד אשר השיג את מדרגתה של היחידה.

כאשר ר' חיים מוולוז'ין מתאר את המדרגה של התפילה במעלתה העליונה הוא

47 **נפש החיים** שער ג' פרק ג', ובהרחבה בפרק י"א.

48 מבחינה זו דומה התייחסות זו של ר' חיים מוולוז'ין להתייחסותו של רמח"ל (ראו בהערה למעלה) אשר רואה את המושג 'מקום' כקשור למושג הרשימו. מושג הרשימו, שאינו מופיע בספר נפש החיים, קשור לבחינה האמצעית בין נוכחותו של האל בעולם לבין היעלמותו של האל מן העולם.

49 **נפש החיים** שער ג' פרק ז': "וזהו ענין החלל ומקום פנוי שהזכיר ז"ל... הינו שגורה חכמתו מטעם הגנוז אתו יתברך, להסתיר אור אחדות עצמותו יתברך בזה המקום". ראו גם בהמשך בפרק י"א. המקום הוא הדבר אשר מאפשר כוחות אשר נראים עצמאיים.

50 שם, פרק ח': "ולכן נאסר החקירה והתבוננות במהות ענין הצמצום, כמ"ש האריז"ל... שלא הורשנו להתבונן כלל, לידע ולהשיג מהות ענין מקומו של עולם".

51 שם, פרק י"ד.

52 **נפש החיים** שער ג' פרקים י"ג-י"ד.

53 שם, שער ב' פרק י"ז. על התפילה כקשורה למדרגה של אדם הראשון לפני החטא ראה גם שם בשער י"א. על פי הדברים שם ובסוף השער, מטרתה של התפילה היא העלייה למדרגת אדם הראשון קודם החטא. דבריו של ר' חיים ויטאל מתייחסים לכוונות תפילת יום חול, וכוונת תפילת ראש השנה כפי שניסח אותם ר' חיים ויטאל. עם זאת, ר' חיים מוולוז'ין לא מתייחס למושג הכוונות הלוריאניות, אלא נראה כי דרישה של ר' חיים מוולוז'ין היא להזדהות נפשית עם התפילה.

כותב:

וכשיתדבק בזו המדרגה, אז יוכל להיחשב כאלו אינו בעולם כלל, וממילא יתבטל בעיניו מכל וכל, כי בחינה זאת היא נעלה ממדרגת האדם עתה⁵⁴

מדרגה זו של האדם בזמן התפילה דומה למדרגה המתוארת של משה רבנו ואדם הראשון בסיומו של שער ג'. מדרגתו של משה רבנו הייתה מדרגה אותה מתאר ר' חיים כד:

הייתה השגת נבואתו בענין השם העצם המיוחד הוי"ה ברוך הוא, ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו... ראו כולם ביטול מציאות כל הכוחות לגמרי, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי כמשמעו⁵⁵

עם זאת מדרגה זו היא המדרגה אשר אליה מכוון האדם בתפילה:

אמנם עם כל זה, ראוי לכל ירא ה' אמתי שעל כל פנים בעת עמדו להתפלל, יבטל בטהר לבבו לפי יכלתו והשגתו, כל הכוחות שבעולם וכל כוחותיו, כאילו אין שום מציאות בעולם כלל, ולהתדבק בלבו רק בו יתברך אדון יחיד ברוך הוא⁵⁶

למדרגה זו של שבירת המחיצות בין העולם ובין האל, וביטול מוחלט של העולם לא זכה אדם מלבד משה רבנו, עם זאת ר' חיים כותב את שער ג' כדי להבהיר כי מעשה התפילה הוא מעשה אשר יכול לשבור את המחיצות, ואשר ניתן בעזרתו להגיע לביטול המציאות.

ה. מעמד התורה והמצוות ומסורת הקבלה של ר' חיים ויטל ושל ר' ישראל סרוק

שער ד' של הספר נפש החיים שונה משערים א' וב'. הדיכוטומיה בין המעשה ובין המערכת הנפשית המתלווה אליו קיימת גם בו. בשער זה מציג ר' חיים את מושג הדבקות כעומד בניגוד לריטואל של לימוד התורה. מערכת היחסים בין הדבקות ובין לימוד התורה שונה ממערכת היחסים בין הרבדים הפנימיים של קיום המצוות והתפילה לבין המעשה שלהם. בשערים א' וב', לאחר שמדגיש ר' חיים כי התוצאה של המצוות והתפילה תלויים במעשה, הוא עוסק בערך

54 נפש החיים שער ב' פרק י"ח.

55 שם, שער ג' פרק י"ד.

56 שם.

הנוסף שנותנת הפנימיות למעשה. בשער ד' לעומת זאת טוען ר' חיים כי אין ערך נוסף ללימוד תורה מתוך דבקות על לימוד תורה שלא נעשה מתוך דבקות.⁵⁷ מטרתו של לימוד המוסר לפני הלימוד אינו כדי להביא את האדם לדבקות בזמן הלימוד, אלא כדי ליצור אצל האדם מערכת הגנה, כדי שלא יפסיק ללמוד תורה.⁵⁸ המסקנה על פי ר' חיים היא כי כמות לימוד המוסר צריכה להיות מינימאלית, וכל חריגה מהמינימום היא חסרת טעם. על פי הסבר זה הדבקות בזמן לימוד התורה היא חסרת משמעות מבחינה תיאורגית.

ניתן להתייחס להסברו של ר' חיים לנושא זה בכמה אופנים. אני אתמקד בהסבר על פי המערכת הקבלית של ר' חיים מולוז'ין.⁵⁹

שערים א' ו ב' של הספר מתמקדים בהשפעה ובהורדת השפע על ידי האדם. שערים אלו מתבססים על דמותו האנתרופומורפית של האל, וההקבלה בין דמות זו לבין דמותו של האדם. דמותו האנתרופומורפית של האל מתייחסת לפרצופים אשר בהם עסקה הקבלה הלוריאנית על פי מסורת ר' חיים ויטאל. לעומת תיאור זה, שער ד' מתבסס על תפיסותיו של ר' ישראל סרוק.⁶⁰ דברים אלו מופיעים בשער ד' פרק י' ופרק כ"ו:

ובשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לענין הדביקות כלל, כנ"ל שבהעסק ועיון לבד הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודבורו חד... וזה שכתוב בכמה מקומות בזוהר, דקב"ה ואורייתא חד... וגם כי שרשה העליון של התורה הקדושה הוא בעליון שבהעולמות הנקראים עולמות האין סוף, סוד המלבוש הנעלם הנזכר בסתרי פליאות חכמה מתורת רבינו האריז"ל, שהוא ראשית סוד אותיות

57 **נפש החיים** שער ד' פרק י'. על ההבדל בנושא הדבקות בין המצוות ובין התורה ראו שער ד' פרק ג'.

58 שם, פרקים ד'-ט'.

59 תפיסת התורה של ר' חיים נידונה בהרחבה בספרו של נחום לאם, **תורה לשמה במשנתו של ר' חיים מולוז'ין ובמחשבת הדור**, ירושלים תשנ"ז. ראו גם אצל יונה בן ששון, 'עולמם הרוחני ומשנתם של מייסדי הישיבה הליטאית', **חינוך האדם וייעודו**, ירושלים תשכ"ז, קנה-דרטו.

60 על תפיסותיו של ר' ישראל סרוק ראו: משה אידל, "בין קבלת ירושלים לקבלת ר' ישראל סרוק: מקורות לתורת המלבוש של ר' ישראל סרוק", **שלם** ו' (תשנ"ב), 165-173; רונית מרוז, "אסכולת סרוק: היסטוריה חדשה", **שלם** ז' (תשס"ב), 151-193. על השימוש במגוון רחב של מקורות בבית מדרשו של הגר"א ראו אצל רפאל שוחט, קבלת ליטא. על התקבלות מסורת ר' ישראל סרוק בבית מדרשו של הגר"א ראו: אצל דבריו של ר' יצחק הוטנר אשר נדפסו בהקדמתו ל'אלפסי זוטא' (ר' מנחם עזריה מפאנו), **אלפסי זוטא**, ירושלים תשל"ב, 5-6. על שימושו של ר' חיים מולוז'ין בתורת המלבוש של ר' ישראל סרוק ראו דבריו של תשבי למטה בהערה 63. חשוב לציין כי כוונתו המקורית של ר' ישראל סרוק במושג תורה שונה מהשימוש אותו עושה ר' חיים במושג זה.

על פי יוסף אביבי, **קבלת האריז"ל**, 241 הערה 65, מקורה של ההבחנה בין מצדנו ובין מצדו היא בקבלת ר' ישראל סרוק. לפי הבחנה זו שער ג' מהווה את המעבר מתפיסותיו של ר' חיים ויטאל אל תפיסותיו של ר' ישראל סרוק מצויה כבר בשער ג'.

התורה הקדושה, וכמו שכתוב, "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז", וזהו שאמרו ז"ל, שקדמה לעולם, היינו גם מכל העולמות כולם, שהרי אמרו (בב"ר פ"א), שקדמה לכסא הכבוד, והאמת שקדמה כביכול גם לעולם האצילות יתברך כנ"ל אלא שהאצילות נקרא אין, ומסוד הכסא מתחיל סוד השיעור קומה כביכול, לכן אמרו שקדמה לכסא הכבוד.⁶¹

בשער ד' יוצר ר' חיים מוולוז'ין היררכיה ברורה בין התורה ובין המצוות.⁶² היררכיה זו בנויה על היררכיה בין המסורת הלוריאנית של ר' חיים ויטאל ובין המסורת הלוריאנית של ר' ישראל סרוק. על פי התפיסה המקובלת למערכת היחסים בין עולם המלבוש המתואר על ידי ר' ישראל סרוק ובין הצמצום המתואר על ידי ר' חיים ויטל, עולם המלבוש אשר בו עסק קודם וגבוה מהעולמות אשר בהם עוסק ר' חיים ויטל.

על פי הסבר זה של ר' חיים מוולוז'ין, הפעילות התיאורגית של המצוות משפיעה על הפרצופים הלוריאניים, ומורידה בעזרתם שפע לעולמות. הפעילות של לימוד התורה מכוונת אל עולם המלבוש, עולם גבוה וקדום מהפרצופים הלוריאניים. אופיו של הקשר בין האדם ובין הפרצופים האלוהיים, שונה מאופיו של הקשר בין האדם לעולם המלבוש. בנוגע לעולם המלבוש משתמש ר' חיים בביטויים המרמזים על האחדות בין הקב"ה והתורה.⁶³ אחדות זו נובעת, כנראה, מתפיסתו של ר' חיים את עולם המלבוש ואת הקשרים אשר קיימים בין המלבוש ובין האל. הבדל זה יוצר את הקשר בין האל ובין האדם, אשר נוצר במהלך לימוד תורה.⁶⁴ הלבוש נתפס כצמוד אל האל, וכמקיים יחסים של קרבה מלאה עמו. יחסי קרבה של הלבוש, הם יחסי קרבה אשר לא דורשים מהאדם פעולה בתחום הכוונה. משמעותו של דבר זה היא כי הדבקות בזמן לימוד תורה אינה קשורה לתודעת האדם בזמן עשיית הפעולה. לכן, הדבקות בזמן לימוד התורה חסרת משמעות. הדבקות נוצרת בעזרת הזהות

61 **נפש החיים** שער ד' פרק י'.

62 שם, פרק ל': "ועוד זאת יתירה התוה"ק ביתרון אור ותוספות קדושה גם על כל המצות כולן ביחד, שגם אם קיים האדם כל התרי"ג מצות כולן בשלימות האמיתית כראוי בכל פרטיהם ודקדוקיהם ובכוונה וטהרה וקדושה, אשר אז נעשה האדם כולו בכל אבריו ופרקיו וכל כחותיו מרכבה גמורה שתשרה עליהם הקדושה עלינה של המצות כולם, עם כל זה אין ערוך ודמיון כלל קדושת ואור המצות לגודל עוצם קדושת ואור התוה"ק אשר תופיע נהרה על האדם העוסק והוגה בה כראוי, כי ראשית דרכה בקדש הוא הגבה למעלה מעלה משורש הקדושה ואור העליון של המצות כולן יחד כנ"ל".

63 שם, פרק י"א. על מקומה של אמרה זו אצל ר' חיים מוולוז'ין ראו אצל ישעיה תשבי, 'קודשא בריך הוא אוריתא ושכינתיה כולא חד: מקור האמרה בפירוש אדרא רבה לרמח"ל', **חקרי קבלה ושלוחותיה**, חלק ג' 950-946. על פי תשבי מקורה של אמרה זו הוא בפירוש האדרא רבה לרמח"ל. עם זאת מציין תשבי ליחס בין השימוש של ר' חיים מוולוז'ין ושל ר' יצחק אייזיק חבר בנוסחא זו ובין תפיסתו של ר' ישראל סרוק, ראו שם 947 הערה 30.

64 **נפש החיים**, שער ד' פרק י"ד ופרק כ"ח.

אשר קיימת בין התורה ובין לבושו של האל, אשר על פי מסורות ר' ישראל סרוק מבנה מאותיות התורה.

אפשר לראות את ההבדל בין התורה לבין המצוות באופן נוסף. מושג העולמות הוא מושג המתייחס, על פי ר' חיים, לקיום אחרי הצמצום. מטרתו של הצמצום היא האפשרות ליצור את העולמות שהם חיצוניים לאל. התורה מזוהה עם המלבוש, ולכן היא קודמת לצמצום ולעולמות. הקדימה של התורה לעולמות מסבירה את ההדגשה של ר' חיים כי לימוד התורה מקיים את העולמות.⁶⁵ הוא מדגיש כי הקדימה של התורה לעולמות יוצרת מצב בו התורה היא התשתית של העולמות, הם תלויים בה ואילו היא אינה תלויה בהם. ניסוח אשר מזכיר את מערכת היחסים בין העולם ובין האל, כפי שמתואר על ידי הרמב"ם בפתיחת משנה תורה.

מטרת המצוות אינה קיום העולמות אלא פעילות תיאורגית והורדת שפע,⁶⁶ זאת מפני שהמצוות מתייחסות אל הפרצופים, הקיימים לאחר הצמצום.

בעזרת מערכת של מושגים אלו, אשר מקורם במסורת ר' ישראל סרוק, בונה ר' חיים מוולוז'ין את מעמדו של לימוד התורה, ומעצב אותו כפעולה בעלת משמעות השונה לחלוטין מקיום המצוות.⁶⁷ אפשר לראות כי אצל מקובלים נוספים בחוג תלמדי הגר"א, קיימות תפיסות דומות בנוגע למעמדה של התורה ולמשמעות התיאורגית של לימודה, לדוגמה אצל ר' מנחם מנדל משלקוב ור' יצחק אייזיק חבר.⁶⁸

מעמדה של התורה כקודמת לעולמות נותנת תוקף נוסף עם למעמדן של המצוות. בשער א' מתאר ר' חיים את מעמדן של המצוות כנובע ממעמדן התיאורגי. התיאור של העולם הוא תיאור מכאני של השפעת המצוות על העולמות העליונים והורדת השפע אל העולם התחתון. לעומת זאת, בשער ד' ישנו מקור תוקף נוסף למצוות: על פי שער ד' מקור התוקף של המצוות היא התורה. על פי הסבר זה אנו מחוייבים במצוות לא מפני המשמעות התיאורגית אלא מפני שהמצוות כתובות בתורה.⁶⁹ ר' חיים רואה את ההסבר שבשער ד' כהסבר בעל תוקף גדול יותר לחיוב במצוות מאשר מקור החיוב המוזכר בשער א'.

65 שם, פרק י"א ופרקים כ"ה-כ"ו.

66 **נפש החיים**, שער ד' פרק י"א.

67 ראו פרקי הסיום של הספר, שם, פרקים ל"ג-ל"ד.

68 ראו מאמריי, 'תמונת האותיות לר' מנחם מנדל משקלוב', קבלה 18 (תשס"ח) 287-320. וכן יאורו של משיח ועורו של לויטן: על מעמדה של התורה אצל ר' יצחק חברי, **דעת** (בדפוס).

69 **נפש החיים** שער ד' פרק ל': "כי המצוה לית לה מגרמה שום חיות וקדושה ואור כלל רק מצד קדושת אותיות התורה הכתובות בענין אותה המצוה".

"מצות במקור שרשן קשורות ותלויות בסידור פרקי המרכבה העולמות וכחות העליונים, ומקור שרש העליון של התוה"ק היא מאד נעלה מעל כל העולמות והכחות כולם והיא המתפשטת בפנימיות כולם ומקבלים ממנה עצם חיותם ושפעת קדושתם, לכן היא הנותנת ומשפעת החיות והקדושה והאור להמצות כולן".⁷⁰

משמעות הדבר היא כי מלבד התוקף התיאורגי של המצוות אשר נובע ממערכת הפרצופים של ר' חיים ויטל, המצוות מקבלות את תוקפן גם ממערכת המלבוש של ר' ישראל סרוק. על פי זה התורה היא הנותנת את המשמעות גם למערכת הפרצופים הקיימים לאחר הצמצום.

ו. תורה תפילה ודבקות.

לעומת מערכת היחסים הברורה בין המצוות ובין התורה אשר מציג ר' חיים מוולוז'ין בשער ד', מערכת היחסים בין התורה ובין התפילה מורכבת מעט יותר. שער ב' פותח בהסבר על הורדת השפע על ידי המבנה האנתרופומורפי של הפרצופים.⁷¹ עם זאת, כבר מראשית השער עומד ר' חיים על השניות הקיימת בנושא התפילה בין עצמותו של האל ובין התחברותו של האל אל העולמות. מקורו של דיון זה הוא בבעייתיות בתפילה שאינה מכוונת אל עצמותו של האל, בעייתיות שהעסיקה את המקובלים.⁷² שניות זו טבועה על פי ר' חיים כבר בלשון הברכה 'ברוך אתה'.⁷³ אל מול בעייתיות זו בתפילה הוא מדגיש כי כוונתה של התפילה מתייחסת אל "יחידו של עולם, אדון יחיד אין סוף ברוך הוא",⁷⁴ ולא אל ביטויי הנבראים של האל, הפרצופים. עם זאת, לאחר ההסתייגות אשר מובאות בפרקים הראשונים שבשער זה, חוזר ר' חיים ועוסק בהורדת השפע לעולמות בברכה ובתפילה על ידי המבנים השונים של הפרצופים.

גם בהקשר זה ישנה חריגה בסיומו של שער ב'. כאשר מסביר ר' חיים את השפעתה של התפילה בדרגותיה הגבוהות, דרגת החיה והיחידה. הוא כותב:

וזאת הבחינה הנעלמה. היא בחי' [נת] צרופי האותיות של התיבה. שהוא שורש נשמת האותיות וכח רוחניותיהם בשרשם העליון. ואמיתת מהות סדרי צרופם [בשרש'ם] העליון אינו מושג לנו עתה.⁷⁵

70 שם.

71 שם, שער ב' פרק ה'.

72 שם, פרק ג'.

73 שם, פרקים ב-ד'.

74 שם, פרק ד'.

75 שם, פרק י"ז.

בחינה זו של צירופי האותיות נקראת על ידי ר' חיים שם 'נשמת התורה'. במצב של צירופי האותיות, המילים של התפילה מאבדות את משמעותן הסמנטית. נראה כי ר' חיים עוסק בתפילה בעלת מימד אקסטטי, אשר יוצר דבקות. ר' חיים מדגיש כי בשלב זה מרכזה של התפילה אינו מילוי רצונו של האדם אלא מערכת היחסים שהתפילה מכוננת עם האל. מערכת יחסים זו היא מערכת יחסים של התבטלות, בה האדם אינו קיים. בהקשר זה כותב ר' חיים על תפילה זו כך:

לדבק אח"ז כל הגי' בחי[נות] נר"ן בבחי[נת] נשמתא לנשמתא הנ"ל שהוא שורש נשמתו. ע"י צרופי האותיות של התיבה בשורש קדושתם העליון. וכשיתדבק בזאת המדרגה אז יוכל להחשב כאלו אינו בעולם כלל. וממילא יתבטל בעיניו מכל וכל. כי בחינה זאת היא נעלה ממדרגת האדם עתה כמ"ל ויכלול עצמו בשורש נשמתו בכלל שורש העליון של כלל נשמות ישראל יחד.

ניתן להשוות מצב נפשי זה של האדם לשני מצבים המתוארים בשערים ג' וד'. המצב הראשון הוא הדרגה של תפיסת האלוהות הטרוסצנדרנטית של שער ג', בה העולם והאדם מתבטלים ואינם בעלי קיום עצמאי לעומת האל. בשער ד' של הספר, ר' חיים ייחס מצב זה של חוסר קיום של העולם לשלבים באצילות הקודמים לצמצום הלוריאני של ר' חיים ויטל, כלומר לעולם המלבוש אשר שם מצויה התורה.

העיסוק בתורה מתואר על ידי ר' חיים מוולוז'ין כעיסוק אשר פועל על 'נשמת העולם'. על פי הסבר זה, האותיות מהוות את הכלים של בריאת העולם על ידי רל"א שערים.⁷⁶ ישנו דמיון בין תיאורו של ר' חיים את האל ובין תיאורו את התורה. לגבי האל ולגבי התורה כותב ר' חיים כי הם הסיבה לעולם, ואם הם יסתלקו לרגע אחד מן העולם, העולם לא יתקיים. בהסתכלות זו גם האל וגם התורה אימננטיים לעולם. התורה אימננטית לעולם על ידי אותיותיה על פי המושגים של ספר יצירה ושל ר' ישראל סרוק מהן העולם בנוי. החידוש מצוי במעמדה של התפילה. התפילה הגבוהה של ר' חיים מוולוז'ין קשורה לא רק למישור התיאורגי של הפרצופים של ר' חיים ויטל, אלא אף למישור המלבוש של ר' ישראל סרוק.

את הקשר בין התפילה ובין המישור אשר קודם לצמצום, אפשר לראות גם בעזרת מעמדה של 'כנסת ישראל' בספר. בפרקי הסיום של שער ב' מזכיר ר' חיים מוולוז'ין פעמיים כי מדרגה זו של התפילה קשורה לשורש הנשמות של כנסת ישראל:

כי זאת הבחינה היא סוד כנסת ישראל ארץ ישראל העליונה, הינו שורש יסוד העפר מהדי יסודין שרשין קדמאין, אבהן דכלהו עלמין⁷⁷

76 שם, שער ד' פרק י"א.

77 שם, שער ב' פרק י"ז ובאריכות גם בפרק י"ח.

מדרגתו של עם ישראל קשורה בספר למדרגתו של האל והתורה.⁷⁸ שלושת מושגים אלו מוסברים בספר כדברים הקודמים לעולמות שנבראו אחרי הצמצום. עם ישראל קשור גם לתפילה וגם לתורה. בשער ב' פרקים י"ז וי"ח מאריך ר' חיים בקשר בין דרגות אלו של התפילה ובין כנסת ישראל. נראה כי בדרגה זו של התפילה המעלה של האדם לא נגזרת ממעמדו האישי אלא ממעמדה של כנסת ישראל.⁷⁹ בשער ד' פרק י"א תולה ר' חיים מוולוז'ין את קיום העולם בלימודה של התורה על ידי ישראל דווקא. ר' חיים מדגיש בהקשר זה את הזהות בין עם ישראל ובין התורה, את הזהות האישית של כל אחד מישראל עם אות בתורה, וכן את קדימותו של עם ישראל לעולם.⁸⁰

במאמר זה הצעתי כי הספר **'נפש החיים'** מסודר לפי החשיבות התיאורגית אשר ר' חיים מוולוז'ין מייחס לריטואלים השונים. על פי הסבר זה, המצוות, אשר בהן עוסק ר' חיים בשער א', פועלות על העולם אשר אחר הצמצום אותו מתאר ר' חיים ויטל, מה שקרא גם 'העולמות הנבראים'. התפילה, שבה עוסק ר' חיים בשער ב', מכוונת אל עצמותו של האל, ולא אל העולמות הנבראים. בתפילה ישנה הבחנה בין דרגותיה הנמוכות אשר מורידות שפע מן הפרצופים לבין דרגותיה הגבוהות של התפילה אשר להן אין הקבלה במערכת המצוות. פעולת התפילה קשורה למושגי האותיות וכנסת ישראל, מושגים השאולים מעולם המושגים של ר' ישראל סרוק. על פי הסבר זה, מושגים אלו של ר' ישראל סרוק גבוהים מהמושגים של ר' חיים ויטל. שער ד' שעוסק בלימוד תורה, קשור כבר באופן בלעדי לעולם מושגים זה של ר' ישראל סרוק. על פי הבחנה זו מסביר ר' חיים מוולוז'ין את אופיו המיוחד של לימוד תורה.

שער ג' מהווה, על פי הסבר זה, הערה לשער ב' ומבוא לשער ד'. שער ג' פותח ומסיים במעמדה הגבוה של התפילה שאפיינה את החסידים הראשונים. דרגה זו קשורה להתבטלות של האדם לפני האל. התבטלות זו מכונה בשער ג', ראייה של העולם 'מצדו'. לעומת ההבדל הדיכוטומי אשר נראה כי קיים בשער ג' בין הבחינה של 'מצדו' לבין הבחינה של 'מצדנו', או בין הראייה הטרנסנדנטית של האלוהות

78 ראו תשבי, קודשא בריך הוא.

79 **נפש החיים**, שער ב' פרק י"ח: "ויכולו עצמו בשורש נשמתו בכלל שורש העליון של כלל נשמות ישראל יחד".

80 על מעמדו של עם ישראל אצל מקובלים הקשורים למסורת ר' ישראל סרוק ראו אצל יהודה ליבס, "לדמותו כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** יא תשנ"ג, 101-137. יהודה ליבס רואה את התיאור של ר' ישראל סרוק כתיאור מקביל לתיאור של ר' חיים ויטל. תיאור זה קיים גם אצל מקובלים נוספים מבית מדרשו של הגר"א לדוגמה ר' יצחק אייזיק חבר. לעומת זאת, אפשר לראות כי ר' חיים מוולוז'ין רואה את התיאור של עולם המלבש כתיאור אשר קודם לתיאור אותו נותן ר' חיים ויטל.

לבין הבחינה האימננטית של האלוהות, מרכזו של הספר ושל השער הוא בשבירה של דיכוטומיה זו. שבירה זו מתרחשת על ידי תפילתם של החסידים הראשונים על ידי התבטלות לבורא בזמן התפילה, ועל ידי לומדי התורה. בהקשר זה עולם המלבוש של ר' ישראל סרוק, עומד מול שער ג'. שער ג' מציג את הקשר עם האל כקשר טרנסנדנטי בלבד, זאת לעומת הדבקות של ר' ישראל סרוק, הרואה את האל כאימננטי לעולם.

הפער בין שער ב' לבין שער ד' הוא בשאלת הפעילות האנושית. האדם העוסק בתפילה יכול להגיע למצב של דבקות, על ידי התבטלות מוחלטת בפני הבורא. החידוש של שער ד' הוא כי ההגעה לדרגה זו של אחדות בין האדם ובין התורה נעשית בלימוד התורה ללא מאמץ מצד הלומד.

שמות המקומות בגאורגיה הקשורים ביהודים וביהדות

יהודים התגוררו בגאורגיה יותר מאלפיים שנה.¹ במשך מאות השנים הם התיישבו באזורים רבים של גאורגיה. תולדות יהודי גאורגיה מלאה בנדידות, מרצונם או נגד רצונם. במקומות רבים אפשר למצוא רמזים להתיישבותם של היהודים בשמות הכפרים הנטושים, שכונות ואף אזורים שלמים. נושא שמות המקומות בגאורגיה בו אנו דנים במאמר זה אינו חדש. מספר חוקרים (בדרך כלל שמוצאם מקרב יהודי גאורגיה או בכלל מגאורגיה)² העלו ההשערות רבות אך עדיין נותר הרבה לחקור. במאמר אתיחס לשמות שכבר היו נושא לדיון ואעיר הערות הנדרשות מבחינתו ואביא גם מספר הערכות חדשות.

השמות שעליהם ידובר יחולקו לארבע קבוצות:

- א. שמות מקומות שללא ספק קשורים ביהודים;
- ב. שמות מקומות שבסבירות יחסית גבוה קשורים ביהודים;
- ג. שמות מקומות או אזורים שלפי האטימולוגיה (הגזרון) העממית (לאו דווקא יהודית), קשורים ביהודים;
- ד. שמות מקומות שאין ידיעות על התיישבות של יהודים בהם, אך אפשר להצביע על הקשר של שמותיהם עם העברית.

א. שמות מקומות שללא ספק קשורים ביהודים

אלה שמות מקומות שבהם מופיע השם האתני של היהודים uria.³ בלשון הגאורגית

1 אין זה המקום לדיון מפורט בשאלת מועד הגעתם של היהודים הראשונים לגאורגיה. אציין רק כי יש מספר דעות בנדון, ולפי אחת מהן הגיעו יהודים לגאורגיה במאה השנייה לפני הספירה (גי מליכשווילי, תולדות גאורגיה, 452-453. נהוג לכנות השערה זו "תאוריית מליכשווילי", על שם עורך הכרך. הוא מנסה להוכיח שראשוני היהודים הגיעו לגאורגיה בשנת 169 לפה"ס. ממיסתבלשווילי "מציע לדייק" בחישוב זה [אף שהוא איננו בטוח שזה הזמן שבו הגיעו היהודים לגאורגיה; ראו: תולדות, 22]. טווח השנים 169-166 לפה"ס מתקבל לפי החישוב המחודש של ק' לרנר; ראו: ניצורה של כרתלי, 40; תולדות, 68-69); במאה השישית לפני הספירה (חי כרתלי, 1, 15-16) או אף במאה השמינית לפני הספירה (שם, 4, 53).

2 ביבליוגרפיה מפורטת בנושא מופיעה בשני ספרים המסכמים: ממיסתבלשווילי, תולדות, 80-135; לרנר, תולדות, 213-236. לכן לא אחזור לכל פריט ביבליוגרפי.

3 קיים מגוון דעות לגבי אטימולוגיה של המלה uria → huria (בספרים של לרנר וממיסתבלשווילי מצויה ביבליוגרפיה נרחבת), אך לדעתי יש להמשיך במחקר.

העתיקה⁴ שם זה היה מקביל (ואף יותר שימושי) לשם ebraeli שמשמש עד ימינו אנו. בלשון המודרנית השם uria בקונטקסטים מסויימים קיבל משמעות של "יהודון" (= жид, žid ברוסית). העיקר שמלה זו היא חלק משמות המקומות באזורים לא מעטים בגאורגיה. ממיסתבלשווילי מציין: "על קיום איכלוס היהודים בצורה מרוכזת בערים העתיקות של גאורגיה או בקרבתם מצביעה העובדה שעד לימינו אנו שרדו שמות המקומות: ubani uriata ("שכונת היהודים"), uriatubani ("שכונת היהודים" – כאן המבנה של שם המקום אחר והוא מוצג כמלה אחת), nauriebi ("מקום שבו ישבו יהודים" – שם המקום בעיריה סצ'חרה), uria ("יהודי")... uriuli ("של היהודים")⁵. מספר שמות מרשימה זו מופיעים במקומות שונים, באזורים שונים של גאורגיה. חלק משמות אלה נזכרים גם על ידי לרנר.⁶

בשנת 1966 בכבר בנדזה נרשם על ידי שם המקום נוסף שבו מופיעה המלה uria. בנדזה הוא כפר במערב גאורגיה באזור סמגרלו. היסטוריונים סבורים שיהודים יושבים בכפר זה מהמחצית השנייה של המאה ה-18. יהודים תפסו מקום חשוב בחברה המקומית. למקום הכניסה לשכונת היהודים נתנו שם uriaḳari ("שער היהודים"). ייתכן שבעבר היה שם שער אך בזמן שאני רשמתי את השם לא היה שם שער, אבל בשני הצדדים של הכביש היו עמודים גבוהים, וכל תושב יכול היה לומר "מכאן מתחילה שכונת היהודים". נראה שלאט-לאט הורחבו "גבולות" השער ובאמצע המאה ה-20 ניתן השם "שער היהודים" לקטע (בערך באורך של 200-300 מטר) של הכביש הראשי של הכפר שבשני צדדיו התגוררו כמעט רק היהודים. ביכולתי להעיד שחלק מהתושבים קראו בשם uriaḳari רק למקום המוגדר ליד שני העמודים, וחלקם קראו בשם זה לקטע הכביש. היום כבר אין אף יהודי אחד בבנדזה אך כפי ששמעתי מאיש מקומי, גימל קיזיריה, בתחילת אוקטובר 2009 המקום עדיין קרוי "שער היהודים". לא מצאתי את העמודים; לפי עדותו של האישי, הוא זוכר שהיו שם

4 הלשון הגאורגית הספרותית עברה שלושה שלבי התפתחות [הלשון הגאורגית היא אחת הלשונויות הכרתווליות – קבוצת לשונות שכוללת שלוש שפות: גאורגית, מגרלית (megruli) וסונוית (svanuri)]. שתי האחרונות הן שפות של קבוצות אתניות הקרובות מאוד לגאורגים. אין להן כתב משלהן, וכאשר הן נזקקות לכתב הן משתמשות בכתב הגאורגי. [הגאורגית העתיקה (מאות 5-11), הבינונית (מאות 11-18), והמודרנית (מהמאה ה-19 ואילך); ראו: שנידזה, דקדוק הגאורגית העתיקה, X. [על שלבי התפתחותה של הלשון הגאורגית יש דעות שונות. לעומת שנידזה טוען הבלשן ארנולד ציפובבה, שיש לדבר רק על שני שלבים: הלשון הגאורגית העתיקה, מהמאה ה-5 עד ה-11, והגאורגית המודרנית, מהמאה ה-12, כאשר המאות ה-12 עד ה-18 הן תקופת מעבר מהלשון הגאורגית העתיקה ללשון המודרנית; ראו: תיאור כללי, 018. לדעתי אין חשיבות רבה לשם שאנו ניתן לשפה הגאורגית במאות ה-12 עד ה-18; ברור שזה שלב בפני עצמו בהתפתחות השפה הגאורגית – תקופת מעבר או שפה בינונית. לכן הצגתי את שלושה שלבי ההתפתחות של הלשון הגאורגית הספרותית.]

5 ממיסתבלשווילי, שם, 80.

6 לרנר, תולדות, 224.

עמודים אך מזה זמן הם נלקחו.

מעניין מאוד שם המקום locviskari בכותאיסי. כך קראו לאזור מסביב בתי-הכנסת. משמעות המלה היא "שער בית הכנסת": locvis = "של בית הכנסת", kari = "שער". היתה קיימת אף צורת רבים locviskarebi = "שערי בית הכנסת", אך למעשה משמעות של צורת הרבים karebi היא היחיד.

ב. שמות שבסבירות רבה קשורים ביהודים

Zanav: לפי דברי ימי גאורגיה "חיי כרתלי" – היישוב הראשון שהקימו היהודים הראשונים שבאו לגאורגיה ליד עיר מצחחה הוא zanav. צוין⁷ שבשם היישוב מופיע השורש השמי ז.נ.ב. לכאורה אף אפשר לומר שהשתמשו במלה העברית זנב לשם היישוב, אך יש כאן קושי מסוים: הבעייה היא שה-ב העברית בלשון הדיבור של יהודי גאורגיה עוברת כ-b ולא כ-v.⁸ רק בשם מקום אחד כלל זה לא נשמר – ber-ševa. בתרגום המסורתי לתורה בקרב יהודי גאורגיה (לדעתי תורגם במאות ה-10-12), מופיעה צורה זו (בשינויים קלים, אך ה-ב תמיד מועבר ל-v).⁹ סברתי שהופעת צורה זו בתבסילי היא בהשפעתה של העברית המודרנית (השוו לדוגמה, השם הפרטי **בת-שבע** שעובר ללשון הדיבור של יהודי גאורגיה ל-bačibag/bačebağ), אך דומה שיש להסתכל בכל העובדות האלה מזווית אחרת ולקבוע שבגלל חוסר נתונים אין לומר בוודאות מהם כללי המבטא העברי של יהודי גאורגיה בתקופת הגעתם לגאורגיה,¹⁰ או אולי ניכרות כאן השפעות שונות של אסכולות שונות. בכל מקרה, לא צריך להתעורר ספק ששם המקום zanav, קשור ליהודים (ולעברית). בנוסף, zanav הוא שם הכפר בדרום גאורגיה (אולי העתיקו את השם ממצחחה), וגם כאן יש לשער שקיים קשר עם העברית.¹¹

Okam: לרנר סבור כי השם הארמי של יישוב עתיק זה שממוקם ליד מצחחה (מערבה) קשור לשורש העברי **ע.ק.ב.** ההשערה מעניינת, אך שוב נצטרך להסביר מדוע לא מופיע בשם הגאורגי q שלפי מבטאם של יהודי גאורגיה שווה ערך ל-ע בעברית, כמו כן יש להסביר מה גרם לחילופי הגאים: b ← m. באותה המידה אפשר להציע השערה אחרת ששם זה קשור לצורת הסביל הוקם. קל להסביר את השינויים

7 שם, עמ' 98.

8 על כללי המבטא העברי של יהודי גאורגיה ראו: גרבל, מסורות המבטא, 453; באבאליקשווילי, המבטא, 70-66.

9 אנוך, תבסילי, 114.

10 במקרים בודדים גם בשמות פרטיים מופיע בתבסילי כשקול ל-b של העברית: savta, savtexa, אך אפשר להסביר זאת בפונטיקה של השפה הגאורגית ולא בהכרח בהשפעת המבטא המודרני של העברית (אנוך, שם, 147).

11 לרנר, שם.

הפונטיים: בלשון הדיבור של יהודי גאורגיה h נושל בקלי קלות,¹² וגם חילופי התנועות o ← u (ולהפך) תהליך רגיל.¹³

Karsan: יישוב יהודי עתיק נוסף קרוב למצחתה. לדעתי, גם שם זה קשור לעברית, לשורש **ק.ר.ס.** שם המקום נוצר לפי המודל הטופונימי שפועל בשפה הגאורגית: karas-an ← kars-an, בדומה לשמות מקומות çilkan, gurjaan, tiban, וכו'. לא קשה לדמיין שהיו במקום זה מבנים שקרסו, ומכאן שם המקום kars-an – מקום שבו משהו קרס.

Xerk: אחד האזורים ההיסטוריים ליד מצחתה ולפי חיי כרתלי יישוב של היהודים הראשונים בגאורגיה. קיימת סברה ששם זה קשור למלה הגאורגית xark ("הטל, מס"),¹⁴ אך לאחרונה בלשנים גאורגים לא מקבלים את העמדה, קוראים להסבר זה אטימולוגיה עממית, ומחפשים גזרון אחר למלה. מעניינת ההשערה של צ'ומבוריזה לפיה שם זה קשור למלה העברית **חֶרֶק**.¹⁵ אך הוא לא מביא בחשבון שמלה זו חדשה בעברית.¹⁶ אפשר לקשר שם זה לשורש העברי **חֶרֶק**. אין לנו נתונים כדי לדעת מה חיככו היהודים או ממה שמעו חיכוך אך בהחלט אפשר לדמיין קשר כזה.

Kartl: שם מדינת גאורגיה (מזרח גאורגיה) בתקופה הקדומה. בין היסטוריונים ובלשנים אין תמימות דעים מהו הגזרון של שם זה. לפי עמדתו של מליכישוילי מלה זו באה מהשורש ההודואירופי *grd – "מקום מוגן, מבצר".¹⁷ גדול בלשני גאורגיה, שנידזה, ניסה לקשר kartl עם שם המקום הפרסי partia (באמצעות חילופי ההגאים: p ← k).¹⁸ לאחרונה הציע לרנר השערה מאוד מעניינת ש-kartl קשור לשורש השמי **ק.ר.ת.** מבחינתו המשמעות הראשונה של kartl היא "מבצר", ואחר כך כל האזור קיבל את שם. לדעתי יש להסביר מה גרם לשינוי k ← k. איני אומר שזה בלתי אפשרי אך מתבקש הסבר. אני סבור כי אפשר להציע הסברים נוספים על בסיס העברית אך יש להיזהר מהתלהבות יתרה בנושא כה רגיש.

12 על כך ראו גרבל, מסורת המבטא, 453; באבאליקשווילי, המבטא, 69.

13 על חילופי הגאים o ← u בדיאלקטים של השפה הגאורגית ראו ג'ורבנדזה, ניבים, 119-120.

14 ראו לרנר, שם, 21.

15 צ'ומבוריזה מציין כי יצירת שמות המקום משמות של סוגים שונים של חרקים היא מודל רגיל בגאורגיה. החוקר מסביר גם תהליך מורפונטי שבגינה נשלה התנועה e מהבסיס xerek. ראו: אטימולוגיה של xerk, 7. מכיוון שלצערי הרב עבודת מחקר זו עדיין לא פורסמה במלואה, אני מסתפק רק בתקציר קצר ולא יכול לומר איך הוא מקשר את המשמעות של המלה העברית חֶרֶק לשם המקום, פרט להערה שכאמור בשפה הגאורגית קיימים שמות מקומות הקשורים לשמות חרקים. יש להוסיף בזהירות שאפשר לשער קשר בין המלה העברית **חֶרֶק** לבין המלה הגאורגית xriki ("תככים, מזימות"). אך יש הרבה מה לחקור בכיוון זה.

16 מילון אבן-שושן, כרך שני, 614.

17 תולדות גאורגיה, 428-429.

18 שנידזה, כרתלי, 82-85.

Xoṭev: כפר בצפון-מערב גאורגיה, באזור רצ'יה שבו התגוררו יהודים,¹⁹ ובמחצית הראשונה למאה ה-18 אף היוו רוב אוכלוסייתו.²⁰ אין קושי לקשר את שם כפר זה הממוקם באזור היער לשורש העברי **חטב**. אך בכל זאת יש להיזהר ממסקנות נחרצות כי היסטוריונים טוענים ששם הכפר מופיע במסמכים כבר מהמאה ה-11²¹ ואין אנו יודעים אם כבר אז ישבו בו יהודים ואם הם היו אלה שנתנו לכפר את שמו.

Kulaš: כפר שבו ישבה קהילה יהודית גדולה. עדיין לא קיימת אטימולוגיה סבירה של שם זה.²² בזהירות רבה אציע הסבר אפשרי: שם זה קשור למלה העברית **קולה**.²³ היהודים הראשונים שהגיעו למקום (הובאו כצמיתים) במאה ה-17 אולי חיכו למשהו יותר גרוע, הרגישו הקלה מסויימת, והשתמשו במלה קולה לאיפיון המקום. שוב נשאלת השאלה לגבי המודל לפיו התקבל שם kulaš, אך הייתה ליהודים אלה דוגמה טובה של שם של כפר יהודי אחר, lailaš שבו נדון מיד.

Lailaš: כפר בצפון-מערב גאורגיה שבו התגוררו יהודים. בכפר זה נשמר במשך מאות שנים כתב היד העתיק של התנ"ך מהמאה העשירית בשם "ביבליה מילילשי". לפי האטימולוגיה העממית את הכפר הקימו יהודים שהגיעו למקום לקראת **לילה**, אהבהו ונשאר שם. יש המוסיפים שלמלה לילה נוספה מילת יחס הגאורגית šī.

בלשנים גאורגים מציינים ששם זה נוצר לפי המודל הפועל בשפה הגאורגית: בסיס + סיומת (š//š). הבעייה היא, כפי שמציין לרנר, לא ברור מהי המלה laila שמשמשת כבסיס.²⁴ אין לה הסבר בשפות הכרתוליות. כלדני סבור ששם זה הוא בינוני (Gerundive) שנוצר באמצעות קידומת la וסיומת a, כפי שנהוג בשפה הסונית,²⁵ אך אין הוא מסביר מהו השורש il. הסבר אחר מציע צ'ומבורידזה שסבור

19 קיים אף שם משפחה של היהודים xotovel (בכנסת ישראל מכהנת עתה ח"כ חוטובלי). כנראה התרחש תהליך פונטי של הידמות: xoṭev+el ← xotovel.

20 חיי כרתלי, IV, 756.

21 ממיסתבלשווילי, שם, 134.

22 היסטוריון יהודי דניאל חנשווילי (ז"ל) מספר את האגדה על היווסדותה של עיירה kulaš (הני"ל, ערי גאורגיה, 121) לפיה שמה קשור למלה הגאורגית kula ("כלי קטן בצורה מיוחדת לשתיית יין"), אך מלה זו מאוצר המלים של הניב מוחאורי (בצפון-מזרח גאורגיה) שהוא מרוחק מאוד מקולשי. לא ברור גם לפי איזה מודל התקבל שם מקום זה מהמלה **קולה**. המודל של היווצרותם של שמות מקומות באמצעות סיומת iš (š//) ידוע היטב (ראו כלדני: **שמות גיאוגרפיים**, '66-79), והוא פעל בשלבים מוקדמים של התפתחותה של השפה הגאורגית. במספר **דיאלקטים של צפון-מזרח** גאורגיה יש למלה kula משמעות נוספת: "עמוד מרובע מאבן שמחזיק את הבנייה". קל יותר לקשר את שם kulas למשמעות זו, אך נשאלת השאלות לגבי המודל.

23 במלה זו משתמשים בצירוף המלים קולת עונש.

24 לרנר, תולדות, 229.

25 כלדני, שם, 70.

כי שם זה בא מהמלה הסונית²⁶ ilv ("איילה"), מכאן lailaš ("מקום לאיילות").²⁷ הסבר זה לגיטימי לחלוטין אך נשאלת השאלה: מה גרם לנשילת העיצור v? אין זה מכשול שקשה להתגבר עליו כי בשפה הגאורגית נשילת v היא תהליך די נפוץ,²⁸ בכל זאת יש לחפש את הסיבה.

באותה המידה אפשר לקבל סברה שבאמת מופיעה כאן המלה העברית laila שלה נוספה הסיימת הכרתולית להיווצרות שמות המקומות²⁹ š.

Betlev: שם של הכפר שבו מזמן לא יושבים יהודים ורק האגדה שקיימת אצל יהודי אוני – עיירה שבה עד לימינו יושבים מעט יהודים וממוקמת קרוב ל-betlev – שם זה בא מצירוף מלים **בית-לוי**.³⁰ כמובן יש לבדוק אפשרויות נוספות למציאת אטימולוגיה של שם זה, אך כרגע אין הסבר מספק על בסיס שפות כרתוליות. Tabor: כפר שקרוב ללילשי שבו, לפי הסיפורים שהסתובבו בין היהודים, התגוררו יהודים שהתנצרו בסוף המאה ה-19. אין ספק שהשם תבור קשור לארץ ישראל. אך קשה מאוד להוכיח שדווקא יהודים קראו למקום זה **תבור**, כי שם זה של ההר מקודש גם אצל הנוצרים.

On: עיירה באזור הררי רצ'ה שבה ישבו יהודים. ממיסתבלשווילי סבור שאוני היא "עיר השמש" לפי שמה של העיר המצרית, ומסתמך על בראשית מא, מה – סיפור ידוע על פוטי פרע שהיה כהן אן. כדי לקבל הטיעון על קשר זה יש להוכיח שהעיירה הייתה קיימת לפני שהגאורגים קיבלו את הנצרות, אחרת קשה להסביר מדוע נוצרים בחרו בשם זה.

באותה המידה אפשר לקשר שם זה למשמעויות אחרות של המלה **און** שמופיעות בתנ"ך: "כח גברא", "עושר, הון".³¹ לכן אני סבור שיש להמשיך ולחקור את האטימולוגיה של שם המקום **און-י**.

Krix: כפר ליד אוני שבו התגוררו יהודים בעבר. קיים שם משפחה של היהודים el-krix שנוצר משם הכפר + סיומת el של המוצא, שמוכיח ללא ספק שבכפר הזה ישבו יהודים. ייתכן שניתן להצביע על הקשר של שם זה לשורש העברי **קרח**. אך קיים גם סימן שאלה גדול: איני בטוח שאפשר להתגבר על הקושי כיצד להסביר שינויים מורפולוגיים שהתרחשו במלה זו (הכוונה לתנועות).

26 סונית היא אזור שקרוב ללילשי.

27 צ'ומבורידזה, רה גכביה, 198.

28 ג'ורבנדזה, ניבים, 523-521.

29 לרנר, שם.

30 במקרים כאלה י בדיבור העברי של יהודי גאורגיה לא מתבטא (אנוך, תבסילי, 138).

31 מילון אבניאון, 31.

Laxamula: כפר בסוונתי – באזור ההררי בצפון-מערב גאורגיה. כבר מזמן נפוצה בגאורגיה האגדה שיושבי הכפר הם יהודים לשעבר, לכן לא היה קשה לקשר את שם הכפר לשורש העברי **לחמ**:³² laxam-ul-a. האטימולוגיה די סבירה, אך החוקרים היהודים לא מתייחסים לעובדה שאצל בלשני גאורגיה קיימת אטימולוגיה ברורה של שם זה: בשפה הסוונית משמעות המלה xam "חזיר", ומכאן laxamula – "מקום לחזירים".³³ כמוכן יש להסביר מדוע האטימולוגיה על בסיס העברית יותר מקובלת. להערכתי הסבר כזה קיים. כאמור, באופן היסטורי כפר זה היה ידוע ככפר של יהודים סוונים. הסוונים קראו לתושבי הכפר "סוונים אוריאבי" = "יודונים סוונים".³⁴ לא יעלה על הדעת שיהודים נתנו לכפר שלהם שם שקשור לחזיר, אלא אם השם כבר היה קיים כאשר יהודים הגיעו למקום והוא שרד. המסקנה המתבקשת היא ששם זה מספר על לחימת היהודים למען שמירת הדת שלהם.

Urbnis: לפי היסטוריונים גאורגים ישבו בכפר זה יהודים כבר מהמאה הרביעית,³⁵ לרנר מדגיש שיהודים התגוררו באורבניסי בתקופה העתיקה (היוונית).³⁶ ציומבורידזה טוען כי כבר לפני 2500 אורבניסי הייתה עיר.³⁷ הוא מדבר על שתי אטימולוגיות אפשריות של שם זה: האחת – השם קשור "למלה לטינית urbs שמשמעותה 'עיר'". המחבר נוטה לקבל את ההסבר הזה. אך בתקופה הקדומה שמות המקומות בשפה הגאורגית לא נוצרו ממלים לטיניות, ויש לדבר על מקרה יוצא דופן; השנייה – הבסיס קשור למלה הגאורגית orb ("נשר"). השערה זו מציעה הסבר לפיו השתנתה התנועה הראשונה של המלה: u ← o.

יש להעיר שלא מדובר במקום הררי שבו צריך להיות ריבוי נשרים. לכן יש קושי מסויים לקבל את האטימולוגיות האלה. לדעתי אפשר להציע גזרון אחר: לבסיס שם זה שימש השורש העברי **ארב**, אולי צורת ההווה **אורב**. כפי שצויין, בשפה הגאורגית התנועות u ו-o מתחלפות במקרים רבים. גם כאן התרחש השינוי. לאחר מכן נוספה סיומת an שבאמצעותה נוצרים שמות המקומות בשפה הגאורגית: urb-an, ולבסוף הצורה האחרונה הובנה כבסיס ונוספה לה סיומת is: urbn-is, בעקבות ההתכווצות.

Petxain: שם של השכונה היהודית העתיקה בתביליסי. ברור שהמקור הוא צירוף מלים עברי **בית חיים**. לפי כללי מבטאם של יהודי גאורגיה י של המלה **בית** לא

32 ביבליוגרפיה מצויה בספרו של ממיסתבלשווילי, תולדות, 55.

33 ציומבורידזה, שם, 200.

34 יש סיפורים שעד לתחילת המאה הקודמת חלק מתושבי לחמולה עדיין זכרו את יהדותם, הניחו תפילין והחזיקו בספרי התפילות.

35 ממיסתבלשווילי, שם, 124.

36 לרנר, שם, 224.

37 ציומבורידזה, שם, 246.

מתבטא, b קולי ← p בהשפעת t, ובסוף m ← n, שינוי שמתרחש בשפה הגאורגית פעמים רבות.³⁸

Karel(?): יש המציינים שיהודים יושבים בכרלי מתקופה קדומה.³⁹ לרנר סבור, כי הכפר (היום יישוב זה נקרא עיירה) הוקם בעקבות התפרקותן של קהילות יהודיות עירוניות.⁴⁰ לפי ציצינדזה יש סברה שהשם כרלי בא מהעברית⁴¹ אך הוא לא מציין מהו המקור. הוא מוסיף שאחרים חושבים ששם זה בא מהמלה הגאורגית kar שמשמעותה "רוח". אך רוחות חזקות לא מאפיינות את המקום, לכן לא ברור מדוע הכפר קיבל שם זה. סבורני שאין קושי להעריך שלבסיס שם karel שימשה המלה העברית הרב-משמעותית **כר**. לבסיס זה נוספה סיומת el המצביעה על המוצא, והתקבל השם המוכר כיום. הבעייה היא שאינני יודע מהי בדיוק המשמעות ששימשה כבסיס ליצירת שם המקום. לכן נותר ספק ולא נוכל לומר בוודאות ששם זה קשור לעברית.

Baralet(?): במסורת הגאורגית הסמי-אקדמית מקובלת עמדה ששמו של כפר זה הוא מלה עברית⁴² אך לא מציינים מהו המקור. בזהירות רבה אפשר לשער שהבסיס הוא המלה העברית **בר**, נוספה לה סיומת המוצא el, ואחר כך בעקבות ראינטרפרטציה של barel לבסיס באמצעות סיומת et, המצביעה על מקום מגוריהם של אתנוס או קהילה מסויימת, נוצרה מלה barelet; אפשר לשער שבשלב הבא התרחש תהליך פונטי של היבדלות והתקבלה הצורה המודרנית.

Mcxeta(?): עיר הבירה העתיקה של גאורגיה. מקובלת עלי האטימולוגיה שמציע לרנר – mcxe-t-a = mcxeta "עיר הזרים". אפשר בכל זאת להוסיף שאולי המלה הגאורגית mcxe ("זר") עצמה קשורה לשורש העברי **מסכ** – msxe – מי שמעבר למסך, זר. אם השערתני נכונה אפשר יהיה לומר ששם המקום mcxeta קשור לעברית. יש לדבר על שמות של שני נהרות בגאורגיה שלרנר הוכיח קשרם למלים שמיות: Ior: לפי לרנר זו מלה שאולה מארמית ומשמעותה "נהר".⁴³ אם תעלה שאלה מה גרם לשינוי התנועה a ← o אפשר להציע דוגמה דומה (עדיף לומר זהה) מהשפה הגאורגית: השם המפורסם של נהר ה**ירדן** עבר לגאורגית כ-jordan.⁴⁴

38 גיורבנדזה, ניבים, 486.

39 ממיסתבלשווילי, שם, 127.

40 לרנר, שם, 221.

41 ציצינדזה, יהודי גאורגיה, 60.

42 ציצינדזה, שם, 63.

43 לרנר, 56-57.

44 שם המדינה iordania.

Kcia: נהר בדרום-מזרח גאורגיה. לרנר סבור (לדעתי בצדק) ששם זה קשור בשורש השמי קצ. ראוי לציין שהעיצור הראשון של שם זה הוא k ולא k. כנראה התרחש כאן תהליך פונטי של ההידמות: k מסודק ← k מנוסף בהשפעת c שבא אחריו. המטיל ספק באטימולוגיה המוצעת על ידי לרנר יכול להיזכר שקיים בשפה הגאורגית שורש הפועל kc-ev (היה שימושי במיוחד בלשון העתיקה) (לדוגמה, ikceva- moicka), אך לא הוכח שגם שורש זה התקבל מאותו השורש השמי. הייתי אומר שמבחינת דקדוק השפה הגאורגית עוד יותר קל להסביר קבלת הצורה kcia של שם הנהר.

ג. שמות המקומות או האזורים שלפי הגזרון העממי קשורים ביהודים

Guria (guriel): שם האזור (נסיכות לשעבר) בגאורגיה. קיימת סברה ששם זה קשור למלה uria.⁴⁵ הבלשנים הגאורגים לא מקבלים את האטימולוגיה ונראה שנכונה טענתם שאין הסבר להוספת העיצור g בתחילת השם. בדרך כלל הם מציעים אטימולוגיה אחרת ש-guria נוצר מהשם של הקבוצה האתנית gur, ואותו השם מופיע גם בשם של אזור (גם כן נסיכות לשעבר) נוסף בגאורגיה = egrisi = samegrelo.⁴⁶ ציומבורידזה עצמו מביע ספק "אם כך או לאו";⁴⁷ ולא בכדי. לפי מורפופונמיקה של שפות כרתוליות קשה מאוד להוכיח את ההתכווצות של התנועה u (gur ← e-gr- is) שמתכווצת רק במקרים נדירים, אם בכלל.⁴⁸ לכן כל ההסבר הזה בספק. יש להודות שגזרון מקובל של שם זה כרגע לא קיים. יש לשים לב לנתונים נוספים. בתקופה קדומה (ההליניסטית) בין היישובים שבהם ישבו יהודים היה יישוב guriel שהיה ממוקם בעיר המרכזית של האזור (ozurgeti של ימינו). כפי שצינו לא אחת el סיומת המוצא. נשאלת השאלה מהו guri? מה הקשר שלו ל-uria? אולי זו חזרה לאטימולוגיה העממית? בשלב זה של המחקר אין תשובות לשאלות אלה.

Xevsuret: האטימולוגיה העממית, (עליה שמעתי כבר בילדותי בביתי ויותר מאוחר גם במקומות אחרים), מקשרת בין המלה uria לבין שם האזור בצפון-מערב גאורגיה xevsuret. ההסבר האפשרי המוצע: xev-is-uria-et-i: שם של אזור נוסף ליד xevsuret, is סיומת של יחסת הקניין (= "שלי"), et כאמור סיומת שמצביעה על מקום ישיבה של קבוצה אתנית או קהילה מסויימת. למרות שמבחינת הפונטיקה, או הדקדוק, הכל לגיטימי, נראה לי שהסבר זה דימיוני מאוד, ואין שום דרך להוכיח

45 ביבליוגרפיה: ממסתבלשווילי, שם, 55.

46 ציומבורידזה, רה גכביה, 179.

47 שם.

48 ראו שנידזה, יסודות הדקדוק, עמ' 26.

שהשערה נכונה.⁴⁹

ד. שמות מקומות שאין ידיעות על התיישבות של היהודים בהם, אך אפשר להצביע על הקשר שלהם עם העברית

Sion: במקומות שונים בגאורגיה מופיעים כפרים בשם זה. אך לא בהכרח יש לקשר אותם ישירות למלה העברית. שמות אלה ניתנו בהשפעת הביבליה הנוצרית. אין לנו ידיעות שבכפרים אלה התגוררו יהודים. Xob (?): עיירה בסמגרו. לפי האטימולוגיה המקובלת מלה זו באה ממגרלית ומשמעותה "משוט". עם זאת אפשר לשאול: אולי גם שם מקום זה לקוח מבראשית יד, טו: וַיִּרְדְּפָם עַד חוּבָה. אם ההשערה הזוהירה שלי נכונה, אז אפשר לדבר על השתתפותם של היהודים בתהליך נתינת שם זה. העניין הוא שב"תבסילי" - בתרגום המסורתי לתורה בקרב יהודי גאורגיה, שכאמור לדעתי תורגם במאות ה-10-ה-12, הקטע מופיע כך: deedavna vidre xobamde. בתרגומים העתיקים לשפה הגאורגית מופיעה צורה אחרת: kobadmde.⁵⁰ ראוי לחזור ולהדגיש שזו רק שאלה לגבי אפשרות להסבר אחר.

Xon (?): עיירה במערב גאורגיה. מכיוון שאין בידי הוכחות להשערה המועלית כאן, מוצב סימן שאלה ליד השם. האם אפשר לקשר בין צורת הווה של הפועל העברי חנה לבין שם זה? יישוב זה ממוקם בצומת דרכים ויהודים שנסעו ממקום למקום לצורכי מסחר, יכלו לעצור כאן ובהתאם לקרוא למקום xon-i.

קיצורים ביבליוגרפיים:

- אנוך, תבסילי = עיונים בתבסילי לספר בראשית מאת ראובן אנוך, עדה ולשון, כט (בדפוס)
 בבליקשווילי, המבטא = ניסן באבאליקשווילי, "המבטא העברי של יהודי גרוזיה", לשוננו מד, א (תשרי תש"ס), עמ' 66-70
- ג'ורבנדזה, ניבים = Besarion Ĵorbenaje, Kartvelur enata dialektēbi, Tbilisi 1995 (הניבים של הלשונות הכרתוליות)
- גרבל, מסורות המבטא = אירנה גרבל, "מסורות המבטא העברי של יהודי אסיה ואפריקה", הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים 1968, עמ' 453
- חברית הישנה = Ćignni juelisa aytkumisani, naĳveti I, Šesakmisaĳ, gamoslvataĳ, qvela arsebuli xelnaĳeris mixedvit gamosacemad moamzades Bakar Gigineišvilma da Cotne Ķiĳvijem, Tbilisi 1989 (ספרי חברית הישנה, כרך I, לפי כל כתבי היד הקיימים)

49 קטונתי להיכנס לברורים לגבי קבוצות אתניות אלה, מאין באו להרי גאורגיה, מהן המאפיינים החשובים שלהם וכדומה. ברצוני רק להעיר שיש לשים לב לקשר האפשרי של קבוצות אלה לכוזרים שהיו בדיוק שכניהן מצפונה. לדוגמה, חבסורים מקפידים מאוד על בידוד אישה בימי נידה. לדעתי יש לחקור בכיוון הזה. ואם נקבל מסקנה שאין קשר כזה גם זוהי תשובה. 50 בשינויים קלים בגרסאות שונות: ראו חברית הישנה.

- Kartlis cxovreba, Tekṣṭi dadgenili qvela jiritadi xelnačeris mixedvit S. = 1 חיי כרתלי, I, לפי כל כתיבי היד הקיימים) Qauxčišvilis mier, I, Tbilisi 1955
- Kartlis cxovreba, IV, Batonišvili Vaxuṣṭi, Aḡčera sameposa Sakartvelosa. = 4 חיי כרתלי, I, לפי כל כתיבי היד הקיימים) Qauxčišvilis mier, Tbilisi 1973
- חיי כרתלי, IV, הנסיך ווחושוטי, תיאור של ממלכת כרתלי, לפי כל כתיבי היד הקיימים) *חנשווילי, ערי גרוזיה = דניאל חנשווילי, ערי גרוזיה שבהן התגוררו יהודים, רבני גרוזיה, דת והיסטוריה, תל-אביב 2003*
- Maksimė Kaldani, Lečxumis geografiul saxelta -iṣ (// -š) sufiksis = שמות גאוגרפיים = כלדני, *sakitxisatvis, kartvelut enata strukturis ṣakitxebi, t. III, Tbilisi 1963, pp.67-79* (לגבי הסיומת -iṣ (// -š) של שמות המקומות בלצ'יחומי)
- Константин Лернер, Евреи Грузии от елинизма до позднего феодализма, Иерусалим 2008 = לרנר, תולדות (יהודי גרוזיה מהתקופה האלניסטית עד לסוף התקופה הפאודלית)
- לרנר, ניצורה של כרתלי = החיבור "ניצורה של כרתלי", מחקר היסטורי-בלשני, תרגם מגרוזינית והוסיף מבוא והערות קונסטנטין לרנר, ירושלים תשס"ג
- מילון אבניאון = מילון אבניאון, המילון האנציקלופדי של המקרא, מהדורה חדשה מורחבת, 2003
- מילון אבן-שושן = מילון אבן שושן מחדש ומעודכן לשנות האלפים, בשישה כרכים, המילון החדש בעים, 2007
- Eldar Mamistvalašvili, Kartvel ebraelta istoria, Tbilisi 1995 = ממיסתבלישווילי, תולדות (תולדות יהודי גרוזיה)
- צ'ומבורידזה, רה גפביה = Zurab Čumburije, Ra gkvia šen? Tbilisi, 1982 (מה שמד?)
- Zurab Čumburije, **Xerḳis** etimologiisatvis, I. = xerk = צ'ומבורידזה, אתימולוגיה של **xerk** *Ĵacaxišvilis saxelobis Tbilis saxelmčifo universiṣeṭi, kartuli enis inṣṭiṭuṭi, Aḡaḳi Šanijsadmi mijyvnilis samecniero sesia, 16.03.2006* (בקשר לגורן של **(xerḳi)**)
- Arnold Čikobava, "Kartuli enis zogadi daxasiateba", kartuli enis = צ'יכובבה, תיאור כללי = *ganmartebiti leksiḳoni, I, Tbilisi 1950, pp. 001-060* (תיאור כללי של הלשון הגרוזית)
- Tbilisi, 1904 Zakaria Čičinaje, Kartveli ebraelebi sakartveloši, = צ'יצינאיה, יהודי גרוזיה = *(יהודי גרוזיה בגרוזיה)*
- Aḡaḳi Šanije, Kartuli enis gramaṭiḳis sapujvlebi, Tbilisi 1973 = שנידזה, יסודות הדקדוק = *(יסודות הדקדוק של הלשון הגרוזית)*
- Aḡaḳi Šanije, Jveli kartuli enis gramaṭika, Tbilisi 1976 = שנידזה, דקדוק הגרוזית העתיקה = *(דקדוק הלשון הגרוזית העתיקה)*
- A. Šanidze, К этимологии слов «Картли» (Гузия) и «кართვეли» = שנידזה, כרתלי = *kartli (לגבי מילים (გუზინ), Вопросы языкознания, №4 1978, стр. 82-85* (גרוזיה" kartveli-ו-גרוזי")
- G. Melikišvili (ed.), Sakartvelos iṣṭoriis narḳvevebi, I, Tbilisi 1970 = תולדות גרוזיה = *(סקירות בתולדות גרוזיה)*

חבורות להפצת הדיבור העברי בלשון העברית ב"רומניה הישנה", במחצית השנייה של המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20

מבוא

במחצית השנייה של המאה ה-19 הוקמו החבורות הראשונות להחייאת הדיבור העברי ולהפצתו בערים שונות במולדובה וולאכיה – שתי נסיכויותיה של "רומניה הישנה"¹. החבורות הוקמו בערים בוקרשט, יאסי, גאלאץ, פוקשאני ואחרות, בהן חיו קרוב לרבע מיליון יהודים. בערים אלו גם החלה ההתעוררות להקמת חבורות ליישוב ארץ-ישראל טרם נחקר, והיעדרו מן המחקר צוין על ידי עמיאל שרגא, הפעיל הציוני ושוחר השפה העברית (הבראיסט) שעלה לישראל. הוא ציין שאפילו חוקר התנועה העברית העולמית, רבי אברהם לוינסון, בספרו הגדול "התנועה העברית העולמית", הקדיש לרומניה שני דפים בלבד.²

מאמר זה בא למלא את החסר וללמד על החבורות הראשונות לדיבור בשפה העברית שהוקמו ברומניה, חלוצים בדומה לחלוציותם של יהודי רומניה בייסוד המושבות ראש פינה וזיכרון יעקב.

החבורות בבוקרשט

בעיר הבירה בוקרשט הוקמו מספר חבורות לדיבור בשפה העברית. הראשונה הוקמה בתרכ"ג (1863) ע"י הסופרים נתנאל מרקוס, מיכל עזיאל והבלשן יוסף הלוי מנהל בית הספר הראשון של הקהילה הספרדית בעיר. מתאר מארקוס:

1 "רומניה הישנה" היא המדינה הרומנית הקטנה שהתקיימה לפני מלחמת העולם הראשונה, וכללה את שתי הנסיכויות מולדובה – עיר בירתה יאסי – וולאכיה (מונטניה) – עיר בירתה בוקרשט. הן התאחדו ב-1859 והפכו ל"נסיכויות המאוחדות", ולאחר מכן לממלכת "רומניה הישנה" ("רגאטי") וקארול הראשון ממשפחת הוהנצולרן הגרמנית, הוכתר כמלכן. לאחר מלחמת העולם הראשונה, בהסכמי השלום בפאריס, צורפו אליה חבלי ארץ חדשים: טרנסילבניה, בוק ובינה – מהקיסרות האוסטרו-הונגרית, ובסרביה – מרוסיה.

2 עמיאל שרגא, עורך, על יהודי רומניה בארץ גלותם ובמולדת, תל אביב 1958, 31. (להלן: שרגא, על יהודי רומניה).

"זוה כשנתיים ימים אשר התעוררתי גם אנוכי הצעיר בעזרת ידידי הבלשן הגדול החכם כמו"ה (כבוד מורנו הרב רב) יוסף הלוי וידיד נפשי הר"ר (הרב רבנו) מיכל עזיאל נ"י (נרו יאיר), ושמנו עצה בנפשנו לייסד חבורה אשר תשים למטרה לרומם קרן שפתנו הקדושה ולאחד בחבל אהבה את כל משחריה פה בוקרשט, וה' יצליח בידינו, כי רבים מאצילי עירנו תקעו כפם לידינו, כולנו כאיש אחד הזלנו זהב מכיסינו לאסוף את כל ספרי מדע ותושיה, אשר נכתבו על טהרת לשון עבר".³

ביום א' של שמיני עצרת תרכ"ג (1862) התכנסו עשרים חברים בביתו של יוסף הלוי. הוא "נשא את מדברותיו בלשון נקייה על יקרת השפה הנחמדה, אשר בה הנחיל ד' דת אמת ובה הטיפו חוזינו ונביאנו את מוסרם – וכך התעלסנו במתקי תנובת המדע אשר ליקטנו בשדה הליטרטור (הספרות) הקדושה". האגודה פעלה במשך שנתיים, ופעולותיה הופסקו בשל מחלת רעייתו של המייסד נתנאל מארקוס ובאשמת יוסף הלוי, "שדרכי ידידי יוסף הלוי נשרכו ולא שמר את אורחות אגודתנו לבל ימוטו".⁴

לפי דעה אחרת, התקיימה החבורה הזאת כעשר שנים, והיה חבר בה גם פרשן התורה הגדול מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל (המלבי"ם), רבה הראשי של בוקרשט והמדינה בשנים 1864-1858.⁵ חברי האגודה אספו ספרים עבריים וכספים לקניית ספרים עבריים, והתכנסו מידי יום ראשון בשבוע, ולאחר מכן בימים אחרים. האגודה השנייה שנקראה "סלון של דוברי עברית" פעלה בבית החכם המשכיל עקיבא חשמל שנמשך אל רעיונותיה ופעולותיה של תנועת התחייה הלאומית ונמנה על "חובבי-ציון". דוברי העברית שהשתתפו בחוג נפגשו בביתו. עליהם נמנו מגדולי חכמי מדעי היהדות וחוקריה: שלמה זלמן שכטר, יליד פוקשאני (לאחר מכן פרופסור בקיימברידג' וראש בית המדרש לרבנים בניו-יורק) ונודע כמגלה הגניזה הקהירית, ומשה גאסטר, יליד בוקרשט (גורש ב-1885 ע"י השלטונות הרומנים, בשל מאבקו בחוקים נגד היהודים), שנתמנה לחכם הקהילה הפורטוגזית-ספרדית בלונדון ובאנגליה נודע בתור חוקר יהדות ופולקלור אנגלי, רומני, עברי ובינלאומי.⁶

3 "הלבנון", שנה שנייה, 18, י"ז באלול תרכ"א (1861).

4 שם, שם.

5 שרגא, על יהודי רומניה, 31-32; יעקב גלר, המלבי"ם ומאבקו ברפורמים, אורות יהדות המגרב, לוד, 16.
6 שרגא, על יהודי רומניה, 33. על שכטר ראו: יעקב גלר, "ממגלי הגניזה, על אבי הגניזה הקהירית במלאת 150 שנה להולדתו", 'הצופה' י"ח בניסן תשס"ז (2007-4-6); על משה גאסטר ראו: יעקב גלר, "חכם הקהילה הפורטוגזית-ספרדית בלונדון", 'הצופה', י" באלול תשס"ז (2007-8-24). עלי יסף, משה גסטר - פורץ דרך בפולקלור ובמדעי היהדות, **פעמים** 100, (תשס"ד), 113-123; ניצה דרויאן, "החכם ד"ר משה גסטר והקהילה התימנית בירושלים (בעקבות ביקורו בארץ ישראל באביב 1907", **קתדרה** 6 (1977), 167-185.

עזריאל גסטר, אביו של משה גסטר, דרש בבית המדרש של אביו בבוקרשט, ואמר בין היתר:

"ילדי ישראל הפסיקו ללמוד עוד את השפה העברית. ובזה יישארו זרים לשפתנו הקדושה וזרים גם לעמם. ד' גזר אומר כי נשאב מים חיים מבארות שלנו, כי נלמד תורה בבת"ס עבריים. ועל-כן נתן ד' בלב שר ההשכלה ויועציו את בתי-ספריהם בעד נערי ישראל, למען אשר נהיה מוכרחים לפתוח לנו בתי ספר עבריים, אשר מלבד לימודי החול נלמד את בנינו גם שפתנו הקדושה. על כן התאחדו נא ופתחו לנו בתי גמנזיום עבריים, אשר מלבד שפת הארץ, ילמדו שם בנינו גם שפתנו הקדושה, אשר היא שארית פליטתנו. וייסדו חבר קולטורית וישמו להם את גסטר לראש, וישכרו בית גדול לבית גימנזיום ויעמידו בו מורים פדגוגים, ויפתחו את ביה"ס (העברי) ביום א' לחודש אוקטובר 1898".⁷

האגודה השלישית, שכונתה "חברת חובבי שפת עבר", נוסדה בבוקרשט ב-1898 ותכננה להוציא כתב-עת בעברית "שפת אמת", המוקדש לספרות העברית.⁸ האגודה הרביעית, "סיני", נוסדה על-ידי צעירים בבוקרשט בה' אב תרפ"א (1921), במטרה להפיץ את השפה העברית ברבים, לקיים שיעורי ערב, כדי לעורר את לבות הצעירים המקומיים ללמוד את הלשון העברית ולימודי יהדות.⁹ האגודה החמישית להפצת הלשון העברית בבוקרשט ובמדינה, בשם "תרבות", הוקמה ב-1921 ופעלה בהנהגת המורה נחום זלבינסקי, שארגן כ-15-18 קורסים לעברית למאות נערים וסטודנטים מארגון "חשמוניאה" בעיר הבירה ובפרבריה במשך שלוש-ארבע שנים. הוא לימד בהתאם לשיטה חדשה של "עברית בעברית" שהוכנסה לראשונה לבתי הספר הקהילתיים במדינה על-ידי המורה המהולל מ"מ בראונשטיין – מבשן בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, טרם עלייתו לארץ

7 "המליץ", 214, כ"ז תשרי תרנ"ט (1 באוקטובר) 1898.

8 שם. Nahum Zelevinsky, *Miscarea Culturala Ebraica Din Romania Anuarul Evreilor Din Romania* 1937, 137-144

המורה נחום זלבינסקי נולד ב-1897 בסיסמניץ בגליציה, עלה בילדותו לארץ ולמד בגימנסיה הרצליה בתל אביב. כשפרצה מלחמת העולם הראשונה גורש עם משפחתו לארץ מוצאו, משום שהיה נתין זר. הוא גויס ונשלח לחזית. במהפכת אוקטובר 1918 עבר לאונגני בבסרביה ולימד בה עברית. משם עבר לבוקרשט, ונתמנה מורה לעברית, חיבר ספרי לימוד לתלמידים, והיה חבר בוועדה להסמכת בחורי ישיבה למורים לעברית. הקים את הוצאת "הגליל". היה ממארגני בית הספר העברי הראשון בבוקרשט ב-1941, שבו למדו בעברית מקצועות רבים. נפטר בגיל 45 באמצע פעולותיו להנחלת השפה העברית; ראו שרגא, על יהודי רומניה, 36. מידע נוסף על עוד מורים לעברית בבית הספר הזה.

9 הרב אפרים לנדא (עורך), קבוצי אפרים, בוקרשט, שנה ב' (תרע"ד), חוברת ג', 228-229.

ישראל. ביוזמתו של ד"ר יעקב נימירובר, שכיהן בתור רבה הכולל של בוקרשט והמדינה.¹⁰ הוקמו קורסי ערב לעברית שלמדו שלוש פעמים בשבוע, ולימדו בהם המורים יהושע ריספלר (ירון), דויד פייבוש, יעקב בוגראד ואחרים.

אגודת "שפת עבר" ביאסי

ביאסי, עיר ואם בישראל, שארבעים אחוז מאוכלוסייתה הייתה יהודית, הוקמה ב-1866 "אגודת שפת עבר" במטרה להפיץ את לימוד העברית. ד"ר קארפל ליפא, רופא בבית-החולים היהודי המקומי (שכיהן כסגן יושב-ראש הקונגרס הציוני הראשון ב-1897 בבאזל ונאם בעברית), דרש בעברית עם מ. בירנבוים מפיאטרה-ניאמץ, באגודה התרבותית "אוהל מועד", שפעלה במקום:

"וישא (מ. בירנבוים) מדברותיו בשבת פרשת אמור של שנת תרנ"ג (1893) בבית מקרא "אהל שם" בשפת עבר צחה, על שאלות שונות העומדות ברום עולם היהדות, דבר חינוך בני ישראל. מדברו אך כשעה חדא ויפליא את הקהל הרב שומעי דבר עבר בשפתו הברורה והנמלצת ובהגיונותיו הישראלי. וכל שומעיו קראו תשואות חן חן לו. אחריו דיבר החכם ד"ר ליפא גם בעברית על שאלות יישוב א"י וארגנטנה ולאומיות ישראל. הנאספים הלכו לבתיהם שבעי רצון ועונג על המראה הנפלא הזה, אשר לא נראה כמותו ביאסי עד כה, לדבר ולהתווכח על שאלות החיים בשפה אשר נחשבת בעיני רבים למתה, ולהביע בה את כל הגיוני הלשון."¹¹

"חוג עברי" ביאסי

"חוג עברי" פעל ביאסי לאחר מלחמת העולם הראשונה וריכז את כל דוברי השפה העברית, שניהלו שיחות ושמעו הרצאות בעברית. ביניהם בלטו מנהיגיה הרב חיים גלבר, העיתונאי יעקב בורשטיין, המורה אהרון וויסברג, בוגר "בית המדרש למורים" בעיר, והבנקאי משה דוף.¹²

10 שרגא, על יהודי רומניה, 36.

11 שני מכתבים בעברית ששלח ד"ר קרפל ליפא, הראשון ב' חנוכה תתל"ד (1907) והשני ללא תאריך, לבחור המלומד יעקב שכטר (לאחר מכן רב בגאלאץ, מנציסטר ודבלין. עלה לירושלים ונפטר שם). היה בנו של הרב אברהם שכטר, רבה של עיירת פרומו שיקה. המגיד לישראל, יז בסיון התרנ"ז (1 ביוני. 1896).

שרגא, על יהודי רומניה, עמ' 36.

12 שם, שם.

אגודות "מוריה" ו"מוקירי שפת עבר" בבוטושאני

בשנת 1880 פירסמו הסופר צבי אליעזר טלר (טעללער), מורה לעברית בעיר, עם זאב בראליווער קול קורא, "לייסד את אגודתנו אשר בשם מוריה":

"להפיק ברוח אחת המחייה את כולנו ספרותנו ושפתנו, היא שארית כל מחמדינו אשר נאבדו מאיתנו באובדן ארצנו ובית תפארתנו. ימים רבים הלכנו בגולה מדחי אל דחי ומארץ אל ארץ, ולולי תורתנו הקדושה, לולי שפתנו וספרותנו זאת, אבדה כל שארית ישראל, ושם יהודה לא נזכר עוד בארץ. ולכן החובה על כל יהודי אשר היהדות יקרה לו בעיניו, להשתדל בכל נפשו ובכל מאוודו להחזיק בה, לפתח אהבה ותשוקה אליה בלב כל אחינו. למה נעמוד אנחנו מנגד ונעזבה ונפן לה עורף? ולדאבון לב כל מוקיר שפתנו, נראה איך רבים דעת דרכיה לא יחפצו, ושפות זרות יכירו ויבכרו עליה, ואותה יעזבו כדבר אין חפץ בו. והגיענו אנחנו מתי מספר בעיר (בוטושאני) אשר נוקירנה מכל חפץ, וניוועץ מה לעשות לה להרימה ולהשיב לה את הודה ותפארתה אשר לה יאתה."¹³

לאחר שתיאר טלר את עברה ותפארתה של השפה העברית והתנהגות היהודים כלפיה במשך מאות שנים בגולה, הוא וחברו בראליווער, הציעו לייסד "אגודת מוקירי שפת עבר", לשכור בית, לאסוף בו מטובי הספרים בענייני השכלה ומדע, דברי שיר ומליצה, דקדוק והיגיון, ספרים טובים ונעימים, רומאנים וכתבי-עת ולתקן תקנות לאגודה זו בבוטושאני. אכן, היו בין אלפי יהודי העיר יודעי תורה ולשון עברית, שהקימו חברות ללימוד משניות, ש"ס וחברות לעזרה הדדית של בעלי-מלאכה שבה כיהנו רבנים ידועים.¹⁴

אליעזר איגל, אב"ד צרנוביץ כתב בברכתו להילל כהנא, מנהל בית הספר העברי בעיר, שהוציא ב-1880 את ספרו "גלילות הארץ" ללימוד גיאוגרפיה של העולם:

13 המגיד" 13, י"ב בניסן תר"ם (1880-3-24); צבי אליעזר טלר יליד 1840, הגיע מגליציה ב-1866. החל ללמד עברית בוואסלוי ובבוטושאני, עד 1886, וחזר לגליציה. בעשרים שנות ההוראה ברומניה פרסם את כתב העת ה"אור", יחד עם דוד ישעיהו זילברבוש (1854-1936), שהופיעו ממנו 8 גיליונות מהם בשנים. תרמ"ב-תרמ"ג/ 1882-1883 בעריכתו הבלעדית של זילברבוש. טלר הוציא לאור חוברת ללימוד השפה העברית "לשון לימודים" (בוטושאני 1884), "אבל כבד" לזכרו של הברון הירשן בוטושאני (1896) ו"זעקת שבר, קול דכאי רוח מרדפים מארץ רמה ענייה (=רומניה), הנאנחים והנאנקים מתגרת יד עושקיהם" (בוטושאני 1885), בו העלה שורה ארוכה של מעשי דיכוי ואכזריות, פרעות וגירושים, שפיכות דמים ויחס נצלני כלפי היהודים מצד ממשלת רומניה. אחיו, ישראל הלוי טלר, היה מורה שלימד בבוטושאני ובערים אחרות, עלה לא"י ב-1896 ולימד ברחובות, שם חיבר ספרים אחדים.

14 על כך יופיע בע"ה, ספרי שבדפוס "יעקב גלר, "חכמי רומניה וזיקתם לא"י".

"אשריך עיר בוטושאני, שאיש חכם כמוהו בחר לישב בקרבך, להפיץ תורה וחכמה בין ילדי ישורון, ואשר הרה וילד בך ספר חכמה כזה. אשריך ביה"ס, שזכית שהחכם המהולל מו"ר הלל כהנא הוא מנהלך ומנהיגך".¹⁵

האגודה ללימוד העברית 'אריאל' בבוטושאני

בה' בשבט תרמ"ה (1885) הוקמה בבוטושאני "אגודת בחירי חמד לבני ברית אריאל" שמטרתה "להגדיל הספרות העברית והיהדות ולהחיות את לימוד השפה העברית בין יהודי המקום", כפי שנכתב בדברי הפתיחה של תקנות האגודה:

"התאספנו בחורי חמד פה קרייה באטושאן (בוטושאני), אשר אהבה ליהדות ולספרות קדשנו בוערת בקרבם, וימתיקו סוד יחדיו מה לעשות לשפה העברית העזובה מרוב בניה, ויעשו אגודה אחת וייסדו את החברה 'אריאל', ויכרתו ברית על-פי החוקים והתקנות האלה".¹⁶

בתקנות האגודה נידונו מהותה, מטרותיה, מי יתקבל לשורותיה ובחירת ראשיה. צוין שמטרת האגודה: "ללמוד וללמד את השפה העברית, ספרות ודברי הימים, להנחיל את האהבה ליהדות ולאומתנו, ללמוד על אנשי השם מישראל בעבר ובהווה, את האהבה שהאדירו את היהדות בספריהם ובמעשיהם – בבית האגודה תוקם ספרייה ליהדות בעברית, בידיש ובגרמנית. כינוס חברי האגודה נערך מדי שבת בשבתו בשעות אחר הצהריים בבית האגודה, כדי לשמוע הרצאה בענייני תורה, חוכמה ותולדות עם ישראלמפי מרצים ומלומדים. בנוסף להם ירצו חברים באגודה, שקנו דעה במקצועות אלה, ויתקבלו חברים וחברות מעל גיל שמונה עשרה, בעלי שם טוב אשר מוקירים תורה ויהדות, ויעשו הטוב והישר בעיני אלוקים ואדם".¹⁷

"חוג עברי" בבוטושאני

בבוטושאני פעל באמצע המאה ה-20 "חוג עברי", שבין מארגניו בלט עו"ד ד"ר ב. רורליך, יושב ראש התנועה הציונית לאחר השואה, וכן יושב ראש "אסירי ציון" בעיר בזמן השלטון הקומוניסטי.¹⁸

15 ראו בהקדמת הלל כהנא, גלילות הארץ, בוקרשט 1880; בוטושאני 1902 (שתי מהדורות).

16 תקנות "זה ספר החוקים והתקנות אשר לבני הברית 'אריאל', אגודת בחירי חמד להגדיל הספרות והיהדות", באטושאן, פרעמישלא התרמ"ו (1896).

17 שם, שם.

18 שרגא, על יהודי רומניה, 35.

"אגודה התחייה" להפצת הדיבור העברי בגאלאץ

ב"קול קורא" בשם "אחינו העברים" של האגודה להפצת השפה והתרבות העברית בגאלאץ (מרכזה הרשמי של התנועה הציונית ברומניה), מימי מלחמת העולם הראשונה או לאחריה (לא הופיע התאריך המדויק), היא פנתה לציבור בשפה העברית והדגישה את חשיבות השפה וקבעה "שתחיית האומה אמנם אחוזה בתחיית שפתה, ואין מן הצורך לחזור על דבר המפורסם וידוע לכל, כי השפה היא יסוד היסודות עבור כל קיום לאומי. ולכן התחילו לדאוג ששפתנו, שפת משה והנביאים, ישובו לשימה בפיהם ובפי זרעם." בכרוז זה נמסר, שכבר נוסדו אגודות להפצת הלשון העברית והדיבור בבוקרשט, יאסי, וואסלוי, פיאטרה-ניאמץ ובעיירות אחרות. אלו עסקו בכל העבודות הדרושות. בחוגים גדולים ניתנו עיתונים וספרים לכל דורש, ולכן הוקם גם בגאלאץ חוג עברי בשם "התחייה". הועלתה תהייה מדוע דווקא בגאלאץ, שהייתה ראשונה לפעילותה של חיבת ציון, "נתרפה להחיות גם את הדיבור העברי". צוין שמגמת האגודה לארגן את כל הכוחות העבריים למקום אחד, לקרב את יודעי השפה, לייסד שיעורים ללימודי עברית ולקדם את ידיעת השפה בקרב אלה ששכחוה, בקרב אלה שיודעים את השפה רק מקריאת ספרים, ובקרב הנואמים בעברית. הועלתה הקריאה לעבוד ביחד "להרים הדגל העברי, כי יפה כוחה של האגודה פי אלף משל יחידים בודדים. העלו על לבבכם עבודתנו זאת, כי לא רק אחד מקניינינו הלאומי היותר יקרים אנו מצילים אלא את כל החברה הלאומית".¹⁹

"חוג דוברי עברית" בגאלאץ

בגאלאץ התקיים שנים רבות לפני-כן "חוג דוברי עברית" שפעליו העיקריים היו עו"ד שכטר מישה, וליאון פוירשטיין. כן הוקם בעיר סניף של "תרבות", למען הפצת הלשון העברית.²⁰

"חוג לדיבור עברי" בפיאטרה-ניאמץ

בפיאטרה-ניאמץ נוסד "חוג עברי" לדיבור בשפה בין שתי מלחמות העולם על ידי שמשוני מנהל בית הספר העברי שבו למדו 100 צעירים. כן יצא לאור ב-1909 בעיר זו ביטאון עברי שתורם להפצת השפה, "המקיץ", בעריכתם של מנחם מנדל בראונשטיין-מבשן ואל. זיסו, והמשורר נתן מארק. בנו, אביר מארק, עמד איתן במשפט "אסירי ציון" בתקופה הקומוניסטית ונפל על "קידוש השם" והציונות.

19 "אל אחינו העברים", קול קורא בכתב-יד להקמת אגודה להפצת השפה והתרבות העברית, "התחייה", בגאלאץ.

20 שרגא, על יהודי רומניה, 34.

ליד ביה"ס העברי המקומי הוקם "חוג עברי", שיעורי ערב למשתלמים וספרייה. בבית ספר זה לימד מאיר וורהפטיג-אמיתי שחיבר ספר דקדוק עברי, עלה לארץ והתיישב בקיבוץ שריד שם חי אחד משני בניו.²¹

"ההסתדרות לשפה ולתרבות עברית" בפוקשאני

בשנת תר"ע (1910) הקים ד"ר יעקב נאכט, רבה של קהילת פוקשאני את "ההסתדרות לשפה ולתרבות עברית" ועמד בראשה. מטרתה הייתה להפיץ את לימוד השפה והדיבור בעברית בכל המדינה על ידי מתן שיעורים לנערים ולנערות. נותרה איגרת בכתב-ידו של הרב נאכט אותה שלח להבראיסט העיתונאי אברהם פלר מבוטושאני, ובה הודיעו כי מינה אותו למורשה במטרה "לרכוש חברים להסתדרות זו". הוא הביע את תקוותו שהלה יסכים לקבל את "המשרה הלאומית הזאת בשמחה, וישתדל בכל האפשרויות בתור בא כוח הוועד לרכוש חברים להסתדרות העברית ולהפיץ את השפה העברית בין כל שדרות העם, על ידי שיעורים עבריים לבנים ולבנות כפי הפרוגרמה שלנו, ששלחנו לכבודו ביחד עם התקנות והחווה הראשון שלנו". באיגרת זו צוינו מטרות הוועד: "איחוד כל הכוחות הבודדים והתרכזותם תחת דגל הוועד, כי רק על ידי קיבוץ כל הכוחות אפשר יהיה לוועד לפעול פעולות, וכל עברי מסור לעמו והחפץ בטובתו, בין שהוא יודע עברית, בין שאינו יודע, עקב חינוך גרוע, שאין הוא האשם בו, מחויב לבוא בתוך חודש אל ההסתדרות". נאמר גם כי הואיל שהפצת העברית היא חלק של "הפרוגרמה הציונית", ומשום שהוועד העברי הוא סניף של "הפדרציה הציונית, לפיכך כל ציוני מחויב לבוא תחת דגל הוועד, שהאגודה הציונית כולה אן-בלוק תבוא אלינו."²²

הרב ד"ר נאכט פרסם עם חברי הוועד המרכזי של "ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית", אהרון גרינברג, ד"ר ש. רבינוביץ, א.מ. פרידמן והמזכיר הכללי א.מ. מתיאס (מתתיהו) פרידמן, את התקנות כדלהלן:

"מטרתה של ההסתדרות הזו, שהיא סניף של הארגון העולמי היא: להחיות את השפה העברית במדינה, לחנך את ילדי ישראל ולהפיץ השפה העברית בבתי"ס הקהילתיים, לכנס את יודעי השפה במוסד זה, לארגן קורסים לצעירים ולבוגרים, ולשוחח בשפה העברית, לארגן

21 ארכיון הציונות הדתית, אוניברסיטת בר-אילן (א.צ.ד.), תיק 514 (בתוך תקנות ההסתדרות לשפה ולתרבות עברית ברומניה, פוקשאני); שרגא, על יהודי רומניה, 34-35.

22 מצורף כאן מכתבו של הרב נאכט ושל המזכיר הכללי מתתיהו פרידמן לפלר מר"ח סיוון התשע"ו (1916) אל אברהם פלר.

כינוסים ספרותיים, חגיגות לנוער, להפיץ כתבי-עת וספרים בעברית ולהקים מועדונים".²³

חוגים לדיבור בעברית בשנים 1945-1949 לצעירים ציונים

בתקופת השואה 1940-1944, ובייחוד לאחר שחרור רומניה מעול הכיבוש הנאצי ב-23 באוגוסט 1944 ע"י הצבא האדום הסובייטי. במועד זה החלו אלפי צעירים וצעירות שהיו פעילים בתנועות הנוער החלוציות, ומבוגרים שפעלו במפלגות הציוניות, ללמוד ולדבר עברית, והתכוננו לעלייה לארץ-ישראל. אלה נמנו על 400,000 שרידי השואה, שניצלו מתוך 800,000 יהודי "רומניה הגדולה", שכללה את בוקובינה, בסרביה, טרנסילבניה ו"רומניה הישנה".

בבתי הספר היהודיים בקהילות שונות במולדובה למדו מדי יום שעתים שלוש שעות עברית. כן נוסדו "חוגים לדיבור עברי", והצעירים שוחחו ביניהם בעברית. בעיר וואסלוי²⁴ שבה חיו בתקופה זו כ-4,000 יהודים, כלל החוג לעברית כ-15 נערים ונערות שידעו עברית. הם למדו באינטנסיביות שבע שנים בבית הספר "עשה-טוב". הם התכנסו שם במשך כשלוש שנים מ-1945 ועד 1948. חוגים דומים הוקמו בערים אחרות. מעל 300,000 יהודים עלו לארץ, ביניהם אלפי חלוצים שהקימו עשרות קיבוצים ומושבים של יוצאי רומניה.

סיכום: במשך כמאה שנה, מחציתה השנייה של המאה ה-19 ומחציתה הראשונה של המאה ה-20 הוקמו ברומניה אגודות לדיבור עברי, בנוסף להוראת העברית בבתי הספר הקהילתיים. הלימוד התגבר לאחר שחרור רומניה בידי הצבא האדום ב-23 באוגוסט 1944. במשך כחמש שנים עד שנת 1949, שבה המשטר הקומוניסטי פירק את התנועה הציונית ואסר ללמוד עברית. באותה עת החלה עלייה המונית של יהודי רומניה לארץ כשאלפים מקרב 300,000 העולים דיברו עברית. העולים הקימו מושבים, קיבוצים ויישובים חדשים, והעלו תרומה גדולה להתיישבות החלוצית בכל שטחי ארץ-ישראל.

23 א.צ.ד.תיק 514; על ד"ר נאכט. ראו מאמרי "הרב יעקב נאכט, ממיסדי המזרחי, חוקר וסופר, מפיץ השפה העברית ולוחם נגד חוקים אנטי-יהודיים", סיני, קמג (תשס"ט), קפג-קפז.

24 עדות אישת של המחבר.

הוא חכם סוחר נשלה (1910) ועובד
כ"ב כ"ג
א"ב א"ג

הועד המרכזי של ההסתדרות לשפה

ולתרבות העברית ברוסיה

פוקטו

הנהגה נכונה...
ביום ג' אפריל 1910
קא/א/21

מכתבים יוקרו על כתובת השוכן הבכיר
Mathias A. Friedmann, Adjud

1910 שנה

הוא העביר כחזי מבשר למת הנוחטו אליו האר מאוסן.
זל מקפ אבלי בקל זוג השורה האולם האות שלמה ושתל סל הועל
מזלז מור כל אל הוא ארעל חשע ארעס גבול הוטר, לערפ זוג
הלפה הוטר מקל יעלר הוא ה' אלרע ארעל ארעל ערעל כפוי
הפליצורה עלו לעלל אבול חורג ארעל ארעל הוטר ארעל
מערד רעל חווי: יעלר אל העלול הפועל הוטר זוג כל הוא
כיוק ז' קרל אל העלול ערעל ורעל ארעל ארעל ארעל ארעל
על ערעל אל יעלר חשע זוג ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל
במק ארעל ארעל זוג ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל
הוא ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל
חווי חק אל הפליצורה ארעל, ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל
רעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל ארעל

“תמונה לשונית” – יסודות ציוריים בשירי “מוקדם ומאוחר” ללאה גולדברג וזיקתם לאמנות הציור

“Painting is mute poetry and poetry is a speaking picture”

(Jean H. Hagstrum)

מבוא

“אנשים המעריכים ומוקירים יותר מאשר אחת מהאמנויות השוו ביניהן לעתים קרובות. מבין כל האמנויות, לא הייתה אף לאחת מהן היסטוריה חשובה כמו ההשוואה בין ציור לשירה – שתי האמנויות שנקראו לעתים קרובות אחיות.”¹

יחסי הגומלין בין האמנויות נחקרו ונדונו רבות. לא פעם יימצא יוצר העוסק ביותר מאחת מהן. סופר שהוא צייר, צייר שהוא מחזאי או מוזיקאי שהוא סופר. רבות דובר על הקשר בין הציור למוזיקה, בין התיאטרון לציור ולספרות; אולם יותר מכול, בין הספרות לציור בכלל, ובין השירה לציור בפרט. דיון והשוואה בין שירה לציור יכולים להתפרש לכיוונים שונים: נושאים, מוטיבים, תקופות, זרמים או סגנונות מקבילים: “אולי מתח מפרה של אחדות ופיצול בין האמנויות? מחד גיסא, ההפרדה ההיסטורית המקובלת: מבקר תיאטרון אינו מבקר המוזיקה, אינו מבקר הציור, אינו מבקר המחול וכן הלאה. בהתאם, קהל המדיום האחד שונה לרוב מקהל המדיום השני. גם חללי המדיומים מוגדרים לרוב זה מזה: הגלריה והמוזיאון, אולם התיאטרון, אולם הקונצרטים... אך, מאידך גיסא, המציאות הפוכה: קונצרטים במוזיאון, זמרים על גג מוזיאון ת”א... מרכז פומפידו בפריז הוא מרכז לכלל האמנויות ודוגמא למוזיאונים אחרים בעולם... אנחנו אומרים: דיאלקטיקה, אמת כפולת פנים ופראדוקסליות.”²

1 Jean H. Hagstrum, *The Sister Arts*, The University of Chicago Press, Chicago, 1974, 13.

2 גדעון עפרת, *המדיום האמנותי*, סתווית, תל אביב, 1986, 6.

מאמר זה מבקש לבחון יסודות ציוריים בשירי **מוקדם ומאוחר** ללאה גולדברג, המושפעים מאמנות הציור, ולהצביע על זיקתם ליסודות מקבילים באמנות זו, שלא נצטמצמו לתקופה, לזרם או ליוצר מסוים, אלא נבחרו מתוך הקבלה נושאית. מוטיבים ונושאים, כגון השתקפות בוואריאציות שונות ו"הטבע הדומם" שהם וויזואליים בעיקרם ושכיחים ביותר באמנות הפלסטית – מופיעים בשירתה הקרובה אל העולם הוויזואלי, ועשירה במראות ובתמונות.³ מיטיבה להבהיר המשוררת עצמה: "שעה שאנו קוראים או שומעים 'תמונה לשונית', היינו צירוף לשון המבקש ליצור תמונה, עלינו להיענות לכך כציירים. פירושו של דבר, עלינו לצייר בדמיונו דברים שאיננו רואים אותם לנגד עינינו, לשוות להם דמות, צבע ופרופורציה. ביחד עם זאת, דווקא במקרא השירה, לחוש ולחשוב באותה שעה עצמה משהו גם בתוך תמונה זו וגם מחוצה לה."⁴ הארת הזיקה בין היסודות הציוריים בשירי **מוקדם ומאוחר** לאמנות הציור, מוסיפה נדבך לשירתה של לאה גולדברג ומרחיבה את החוויה האישית והמקומית לאוניברסלית, וכך הופכת את שירתה לרב־תרבותית כמו גם מעשירה את עולם האסוציאציות של המשוררת והקורא.

תפישה זו מקבלת חיזוק נוסף מפרט חוץ־ספרותי ביוגרפי, המצביע על ההשפעה המיוחדת שיש לציור על שירה: נוסף על העט, אחזה לאה גולדברג גם במכחול, ולראיה – כשנה לפני מותה אף אזרה עוז והציגה שתי תערוכות מצוירות: בשלהי 1968 בבית האמנים בירושלים, וב-1969 בביתן לאמנות בכפר מנחם. בעזבונה הספרותי השמור במכון 'גנזים' בתל אביב, מצוי, נוסף על אלפי ציורים, קולאזים ורישומים שלה, גם מסמך שכותרתו 'תולדות חיים'. מסמך זה הודפס במכונת כתיבה וחתום בידי המשוררת: "בית האמנים בירושלים 13.12.68". עיון במסמך מעיד שהמשוררת עמדה בצעירותה על פרשת דרכים יצירתית, והתלבטה בין הציור לבין הכתיבה. נראה כי בשל מצוקה כספית במשפחתה פנתה אל תחום הכתיבה. כמו כן, היא מעידה במסמך זה על ההשכלה הציורית שקיבלה בצעירותה בליטא, ועל משך הזמן שבילתה במוזיאונים שונים. מתוך יומניה (7.3.1928) עולה, כי: "...עליתי אל הגלריה והנה אני שרויה עד הרגע הזה במוסיקה של הצבעים. מנגינה נפלאה. חצאי טונים. במולים... הנה משתקפים בתוך הנהר צללים דקים, בלתי ברורים והמים... חלקים כמו ראי... ושוב עוברים לפני קורי עכביש וכנפי נשר, מגדלים פורחים באוויר ועננים...

3 אריאל הירשפלד, "על משמר הנאיביות", **פגישות עם משוררת**, רות קרטון-בלום וענת ויסמן (עורכות), המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה בירושלים וספרית פועלים, ירושלים, 2000, 146: "הוויזואליות הקיצונית של לאה גולדברג, ההמנעות שלה מייצוגים צליליים, אונומטופאיים, גורמת לשיר להיראות כמין סרט אילם..."

4 לאה גולדברג, **האומץ לחולין - בחינות וטעמים בספרותנו החדשה**, טוביה ריבנר (עורך), ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי, 1972-1979, תל אביב, 31.

ואני 'שומעת' את כל זה במשך כל היום". עולם הציור, שנתן אותותיו ביצירתה, הוא חלק מאישיותה התרבותית הרבת-תחומית: שירה, פרוזה, ספרות ילדים, תרגום, מחקר, הוראה, מחזאות וביקורת תיאטרון. אי לכך, עשירה שירתה באסוציאציות ספרותיות ותרבותיות,⁵ כשעולם הציור גם הוא חלק מאסוציאציות תרבותיות אלה, שהשפיעו עליה וארוגות בשירתה.⁶

א.

ראי בוואריאציות

שאלת יסוד שמועלית על ידי דיסציפלינות שונות – מדעי הטבע, הפסיכולוגיה, הפילוסופיה והאמנות – עוסקת בהבדל שבין המציאות להשתקפויותיה השונות. בעוד מדעי הטבע נשארים בעיקר בתחום האמפירי – בנתפש על ידי החושים וכפוף לחוקים שאינם משתנים בזמן ובמקום – הפילוסופיה מוכנה להסתפק בלוגיקה כמבחן אולטימטיבי למציאות, ואילו האמנות מוסיפה עליה את תחומי הרגש, החוויה, הדמיון והפסיכולוגיה.

אסכולות פילוסופיות שנולדו עוד ביוון הקדומה, של אפלטון מזה ושל אריסטו מזה, מבטאות היטב הבדלים אלה. התפישה האפלטונית, מחד גיסא, עסקה בהפשטה מרבית של המציאות כדי להופכה למוכללת, ועל ידי כך בלתי קשורה לזמן ולמקום. התפישה האריסטוטלית, מאידך גיסא, רואה במציאות מהות אחת ויחידה, וגורסת שהדרך היחידה לקנות ידע על אודותיה היא באמצעות החושים.

הגישה האפלטונית הבחינה הבחנה ברורה בין עולם האידיאות הנעלה, שהוא פסגת ההבנה וההוויה האנושית, לבין העולם הנראה – הנחות. עולם זה מדומה על ידי אפלטון להשתקפות – קירוב משוער אל הדבר האמיתי, ואילו עולם האידיאות הנתפש באמצעות המחשבה, הוא הדבר האמיתי. אפלטון הוא ממשיכם של הפיתגוריאנים, שטענו שהעצמים המוחשיים הם בבואות חיוורות של מחשבות, שעל-פיהן נברא העולם. לכן האמן, המיסטיקאי והמתמטיקאי, שאינו עוסק בקונקרטי או בפרטיקולרי, מתחברים אל העולם האמיתי המוחלט שביסוד העולם המוחשי

5 היה שחם, "הדמות הנשית ועיצובה בשירים אינטרטקסטואליים של לאה גולדברג", רות קרטון-בלום וענת ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת**, 167: "שירתה של לאה גולדברג שזורה כידוע אסוציאציות ספרותיות ותרבותיות מגוונות: החל מאזכורים מן המקרא וממקורות יהודיים אחרים (כגון התפילה, ההגדה של פסח), שימוש באלמנטים מתוך המיתולוגיה היוונית בעיבודיה הקלאסיים (הומרוס, סופוקלס) וביסודות נוצריים, וכלה באלוזיות לאגדות-עם, לשירי-עם וליצירות מופת מספרות העולם."

6 לאה גולדברג, **יומני לאה גולדברג**, רחל ואריה אהרוני (עורכים), ספרית פועלים, תל אביב, 2005, 546-548: "יחסה של המשוררת אל עולם האמנות מקבל בטוי נרחב ביומניה. ב-1.9.54 היא הקדישה מקום מיוחד לתאור בקורה במזויאון ההרמיטאז' בלנינגרד. כמו כן ייחדה היא פרק לפגישה עם המפקחת על האמנויות הפלסטיות בלנינגרד."

שלנו. מושגים מופשטים יכולים, לפי אפלטון, להיות אמיתיים יותר מכל עצם מוחשי. לדוגמה: המתמטיקה עוסקת במופשט שאינו נראה במציאות, והעיסוק במספרים טהורים נותן לעוסקים בו כוח אדיר לשלוט במציאות החיצונית. אפלטון מאמין בהיררכיה של מציאות: דברים הכרחיים ונצחיים, השתקפות דברים אלה במציאות ומתחת לכך, השתקפות הדברים המציאותיים. המחשתו הידועה ביותר למדרג זה היא "משל המערה". הצללים הנראים על ידי הכבולים במערה אינם בלתי אמיתיים, אלא משהו שנמצא בהיררכיית המציאות ברמה נמוכה. לטענתו, ככל שאנו נאמנים יותר לשכל ופחות לחושים, אנו מסוגלים לקבוע יחסים סיבתיים הדוקים יותר; על פי עקרון הסיבתיות – האידיאות הן המקור. "אם למדתם משהו חדש, בעצם רק נזכרתם במשהו שידעתם עוד טרם לידתכם" – אמר אפלטון.

אריסטו, בניגוד לאפלטון, גרס, כי הידע על אודות העולם ניתן להשגה באמצעות חשיבה לוגית, על בסיס ידע בלבד, שנרכש באמצעות החושים ביחס לעולם. מאחר שהמציאות היא אחת ואין בלתי, והדרך היחידה לרכוש ידע אודותיה היא באמצעות החושים, אין טעם לחתור לגילוי אמת אחת ויחידה, הואיל ואין הדבר כפי יכולתם של בני האדם. השאיפה, לפיכך, צריכה להיות השגת יעד פשוט יותר של "איסתירה" – ידיעה חלקית ומוגבלת, שעל בסיס הידע המצוי ברשותנו אינה ניתנת לסתירה. המדע המודרני אימץ את הגישה האריסטוטלית. על פי התפישה המדעית והחשיבה המערבית בכלל, הרי שגם אם קיימת מציאות שמעבר למציאות, או קיים עולם של אידיאות, אין הם יכולים להיות מושא לעיסוק, כל עוד אין ניתן לתופשם ולאשש את מציאותם באמצעות בדיקה, ניסוי, חושים, מכשירים וכיו"ב; מקומם, אם כן, בתחום האמונה האישית.

הקוסמולוגיה המודרנית קושרת את שתי הגישות הפילוסופיות היסודיות, זו של אפלטון וזו של אריסטו. "התבוננות" אל מעמקי היקום היא למעשה התבוננות מושגית-אידיאית במאורעות שהתרחשו לפני מיליוני או מיליארדי שנים – מרחק שנות אור. על קיום המאורע, על מהותו ועל עוצמתו אנו למדים באמצעות האור הנקלט בעינינו דרך הטלסקופים הגדולים. את הפירוש והתובנה אנו בונים על יסוד האידיאות הבסיסיות שלנו על טבע היקום והחוקים השולטים בו. בהגיע ה"מסר" לעינינו, האירועים שאותם הוא מייצג אינם קיימים עוד זה זמן רב. אלמלא יכולת ההפשטה וההכללה, היו אותות אלה מבטאים מהות פיקטיבית.

בכל תחום, כמעט, אנו נתקלים בצורך להתמודד עם השאלה מהי האמת ומהי השתקפות, וכיצד ניתן להבחין בין השתיים. הדוגמאות הבאות תמחשנה את העובדה, שמציאות איננה מובנת מאליה והיא תלויה סיטואציה ועל כן ניתנת לפרשנות. למשל, ההד, – החזר קול או השתקפות של צליל – אינו מבטא קול מקורי, ויובחן על ידי השומע באמצעות החזרתו מעצם חומרי, רק אם עוצמתו תהיה גבוהה דיה

ופער הזמן בינו לבין גל המקור יהיה ממושך די הצורך. קשת בענן היא תופעת-טבע מדומה, שבה נפיצות אור השמש לגווניו, כאשר הוא עובר דרך טיפות גשם, משתקפת לעינינו כקשת. למעשה, אין קשת מציאותית בשמים, ורק מבנה האטמוספירה, והתכונות הפיזיקליות של האור מכאן ושל המים והאוויר משם, יוצרים השתקפות שצורתה מקבלת את המושג "קשת בענן". השתקפות מסוג אחר היא "פאטה מורגנה" או "מיראז'". תופעה אופטית זו מציגה בבואה מעוותת של מציאות פיזיקלית, מרוחקת. התמונה המתקבלת מול עינינו היא תולדה של האופן שבו אנו תופשים את העולם בעזרת החושים – חוש הראייה, ושל תכונות האטמוספירה והפיזיקה-אופטיקה. שינויי טמפרטורה באטמוספירה גורמים לשבירת האור הנפלט מעצם פיזיקלי ולהסתתו לעבר המקום שבו אנו ניצבים ומסוגלים לראותו. מבנה העין ותהליכי הראייה במוח קשורים בניסיון קודם ובפיתוח כשרים אישיים, שבעזרתם אנו מפרשים אותות אור המגיעים לעינינו כעצמים או כמראות. בכל המקרים שבהם משמשת העין כגורם הקשר עם עולם המציאות החיצוני, משולבים בראייה חוקי האופטיקה ומבנה העין והתפישה המוחית המפרשת אותם.

תעתועי ראייה (אשליה אופטית), הנוצרים במקרה או במכוון, גורמים למוח על ידי תפלול לפרש באופן מוטעה את המידע המסופק לו על ידי מערכת הראייה. קיימים תעתועים מסוגים שונים: עיוות צורה, העלמת צורה, אפיון שגוי של צורה וכדומה. דוגמה הלוקחה מהטכנולוגיה החדשה יותר היא ההולוגרמה, שבה טכניקת צילום מיוחדת (דו-ממדית) באור מונוכרומטי מאפשרת, באמצעות התאבכות האור, יצירת בבואה מרחבית הנקלטת בעינינו כדמות צבעונית תלת-ממדית.

עולם המיחשוב, הטלוויזיה וההולוגרמות, חושף אותנו, לאחרונה, למושג נוסף: "מציאות וירטואלית". בהקשר זה אפשר לציין את ה-FACEBOOK, המושג ה"לוהט" במיוחד בקרב בני נוער וצעירים, המתייחסים לרשת החברתית הפופולרית כאל פן מציאותי של החיים, ולא כהשתקפות רדודה שלהם. מרבית המידע שאנו קולטים בחושינו אינו משקף את הוויית החיים עצמם, אלא דימויים מהונדסים הפועלים על חושינו, כאילו הם מייצגים את הוויית החיים; עקב כך, אנו עלולים לטעות בפירוש שניתן לשאלה – מהי מציאות ומהי השתקפות.

התפישה המימטית, שהייתה הגישה המרכזית באמנות עד לעידן המודרני, מתייחסת למראָה בצירוף המרכיבים האמורים לחקות את המציאות. אי לכך משמשת המראָה כמוטיב שכיח אצל ציירים שונים, כגון: אדוארד מאנה – "הבר של הפולי ברזיר", דיאגו וולאסקאז – "לאס מנינאס", יאן וורמר – "שיעור במוזיקה" ועוד.

גם בשירה נמצא הביטוי למראָה אצל משוררים, כגון:
 Sylvia Plath – "The Mirror", John Donne – "The Good Morrow", Johann Wolfgang von Goethe – "The King of Elves", William Shakespeare – "Sonnet 24".

להפתעתנו נגלה, שההשתקפויות במראה או בתחליפיה אינן תמיד מימטיות, ותכופות נמצא ההשתקפויות המבטאות היפוך מציאות, פחדים, משאלות, חלומות או פרויקציה ויצירת מסתורין.

"אמת ובדיה"

הראי או ההשתקפות, הישנות צורות במראה, בחפצים או במים הם מוטיבים מרכזיים החוזרים בוואריאציות ובתפקידים שונים ביצירתה של לאה גולדברג,⁷ והם מן הסמלים החשובים בשירתה, המשמשים ביטוי לתפישת עולמה: "חביב ביותר על לאה גולדברג הוא סמל ההשתקפות והראי. כפילות הפנים של הבבואה נראית לה כמעניקה לשיר את העמקות, הרוך ורב המשמעות".⁸

"טבעות עשן" – השיר הפותח את הקובץ בשם זה⁹ – הוא מטאפורה השאולה מעולם הציור, וקרובה במיוחד לזרם האימפרסיוניסטי, שעסק רבות בעשן המעורפל והמעורפל, בין הנראה לסמוי; מטאפורה זו נותנת ביטוי לתפיסת הרגע החולף. כחלק מתפישה זו, מופיעה גם המראָה בשיר כמהות רגעית. הדוברת מתארת את הבדידות שבה היא חיה, את החדר שבו היא נמצאת, "את המציאות המאוימת מחמת אותה בדידות שבחדר בו היא שרויה במחיצת הצללים המגיחים 'בעד התריסים'".¹⁰

7 רות קרטון-בלום, "קול האישה בחלון", רות קרטון-בלום וענת ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת**, 34: "לאה גולדברג היא משוררת נוסעת... הרואה את העולם כמו מבעד לחלון הרכבת... קליטת העולם שלה על פי רוב אינה מתמכרת לנוף או לעצם במישרין ללא תיווך מסנן; המראות עוברים סינון ספרותי מדיטאטיבי, ועל כן שירתה רצופה באמצעי השתקפות שונים: מראות, חלונות, חלונות ראווה, שלוליות, זוגיות, בבואות, אספקלריות, מעיינות, בארות. יתר על כן: לעתים קרובות בשירי טבע או בשירי עיר - יש קדימות להשתקפות; ההשתקפות קודמת לממשות.".

8 דן מירון, "על שירי לאה גולדברג", *הארץ*, תל אביב, 1.1.1960.

9 לאה גולדברג, **מוקדם ומאוחר, מבחר שירים**, ספרית פועלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, השומר הצעיר, תל אביב, 1978, 7.

10 א. ב. יפה, "אמת הראי והשירים", מאזניים, כרך ל"ו, תשל"ג, 324: "אחד הסמלים היסודיים שאינו רק דימוי צורני, אלא שהוא המשמש ביטוי לתפישת עולם מסוימת. הכוונה לסמל הראי... סמל הראי מצוי אמנם במקומות רבים ביצירתה של לאה גולדברג, הן בשיריה והן בפרוזה שלה, ובשיריה לילדים. חזרתה האובססיבית לסמל זה ודאי אינה מקרית."

”מְגִיחִים צָלְלִים בְּעַד הַתְּרִיסִים הַמּוֹנְגִּים
וְיֹשְׁבִים בְּמַעְגַל סָבִיב לַמְּנֹרָה
וְשׁוֹלְחִים מְדֵי רָגַע רְמָזִים מְרַפְּרִים
לְתַמוּנְתֵי הַמֶּתְנַדְנֶדֶת בְּמַרְאֵה.”
(מוקדם ומאוחר, 7)

לאה גולדברג עושה שימוש בסמלים שיש בהם מסתורין, ובמהויות בלתי ברורות, המסתתרות מאחורי הגלוי. הדבר מפחיד ומרתק, מרתיע וקסום כאחד. התריסים משמשים מחיצה מעורפלת, והאווירה הכללית בשיר מיסטית. הצללים מוסיפים על עוצמת האימה והבדידות, ומשמשים סמל לרוחות שעולות לחדר מבעד לקירות. הרמז לכך נמצא בשורות המתארות את הישיבה סביב המנורה. הפחד מן הרוחות והאווירה המיסטית מתקשרים לאסוציאציה של העלאת רוחות, שמפאת בדידותה היא מדמיינת עצמה מוקפת בהן – תחושה המגבירה את האימה. באווירה זו משתקפת בבואתה בראי,¹¹ ובה רואה היא את עצמה פנים אל פנים. בהקבלה לבבואתה המשתקפת מולה – בעלת אישיות שברירת, בלתי יציבה וניתנת לטשטוש - עולה מצבה הנפשי, שגם הוא משתנה ומתנדנד, בשל פחד מסתורי. בעוד המראָה במציאות מציגה את הבבואה החיצונית בלבד, הרי שבמקרה זה היא משמשת כאמצעי להצגת השתקפות חיצונית ופנימית כאחת. הראי מפגיש את הדוברת עם בבואתה, אולם הדיוקן הניבט מתנדנד ומצביע על מצבה המעורער. זהו ראי הנפש, המשקף פנימיות נסערת ובלתי יציבה.

”וְהַחֲלוּנוֹת הַלּוֹעֲגִים מְסִתְּפִלִים בִּי אֲרָפֹת.
רַק הַמְּנֹרָה הַמֶּתְאַבֶּלֶת מְלַמְעָה
חוֹשֶׁבֶת: ”מִיָּד הֵן תִּתְחַלְּנָה לְבָבוֹת –
זוֹ שֶׁבְּמַרְאֵה זוֹ הַדּוֹמָה לָהּ.”
(שם: 8)

11 שם: 323. "בשל החשיבות והעומק הטמונים בהשתקפות, נדמה, כי התשובה הקרובה ביותר לאמת בדבר העיסוק בנושא זה מצוי בדברים הבאים: האספקלריה ממלאת כאן אותה פונקציה שנודעת לה באמנות של כל הזמנים. היא הופכת את החיים למשחק (במובנו הנשגב של המושג), נוטלת מהדברים את עוקצם, הופכת חוויות וריגושים ל'יתמציות' צרופות. מכאן הקרבה לתפישה האפלטונית על מהות האמנות: כיוון שהאמנות היא העתק של דברים מציאותיים, ואילו הדברים המציאותיים הינם העתקם של אידיאות נצחיות, יוצא שהאמנות היא חיקוי של חיקוי. 'האמנות היא איפוא', כותב ט' ויאנו, 'השתקפות בחזקה שנייה של המציאות, וזוהי אף תפישתו של המשורר כשהוא מעלה תמונת עולם כפי שהוא משתקף בתוך הראי, כיוון שהמסתכל בבבואות הנראות מתוכו רואה תמונות של תמונות. המשורר מוצא בדרך זו אפשרות של העמדת מציאות משלו, השונה מן המציאות האובייקטיבית ועל כן הוא נמשך אל דימוי הראי'."

הראי בשיר מבטא מצב הפוך למציאות: האישה הנשקפת במראָה מייצגת את המצב האמיתי הרעוע, ואילו זו העומדת בפני המראה מייצגת את המצב האשליתי הרגוע. הראי ממלא את תפקיד חושף האמת, ולכן מהפך את היוצרות.

ייתכן כי בשל עומקו של רעיון זה, חוזר הוא במתכונת דומה בשיר "הראי", מתוך הקובץ "שיבולת ירוקת העין" (שם: 21). הניצב מול הראי, והאמור לסמל את המציאות, הוא דווקא הבדיה, ואילו המשתקף ממנו, הנתפש בדרך כלל כבדיה, הוא מייצג האמת.¹²

המראָה משמשת כחפץ המשקף מצב חיובי. כבשיר הקודם, מעביר הראי תחושת מסתורין, וממנו "מנצנצים" אלמנטים של הבלתי נודע, אלא שכאן נעדר הפחד שנלווה אל תחושה זו ב"טבעות עשן". אף על פי שגם בשיר זה קיימים וילון, רוחות ומהפכה, המסתורין – מקורו בדמיון ילדתי עשיר ומפותח, ובעולם קסום. המשתקף בצורה הפוכה הוא העולם האידיאלי והנשגב, המגלה את האמת העמוקה של הילדות שאבדה למבוגרים – עולם מאושר, צעצועים וגיבורי אגדות – שאליו מתגעגעת ונכספת הדוברת, ואליו שבה היא בשירתה. באמצעות המראה הופכת המשוררת את החיים למשחק, ובעשותה זאת היא נוטלת מהם את עוקצם. האמת המובעת היא של זיכרונות העוברים אך ורק מבעד לראי. האמת אינה אובייקטיבית או מציאותית, אלא מביעה את המציאות הרצויה לה. "הזכרונות אינם חייבים להיות זכרונות אמת. הם זכרונות מקוטעים שהדמיון מגשר על פני החללים ומרפדס בתפוחים ובנגים. זכרונות אלה מביאים אל השירה צבעוניות, אור, ריח וצליל, ויוצרים שוב בלב המציאות אי של שירה שיש בו עירוב חושים שהמשוררת מודה שהוא הזיה מאושרת".¹³

"נערה בפני מראה" / פאבלו פיקאסו, 1932

בציור כבשירה, עשויה המראָה לתפוס מקום בעל משמעות מרכזית כאלמנט מימטי, המפרש או היוצר אווירה, המפיק אפקטים ומבעים שונים. הצייר הסוריאליסטי הנודע סלבדור דאלי טען בתחילת דרכו, שלא רק סגנונו השתנה בעקבות השימוש

12 א. ב. יפה, **חדש מול ישן**, הוצאת אגודת הסופרים העברית ליד מסדה, רמת גן, 1975, 225: "הסמל חוזר... וכאן ממלאים תפקיד לא רק אלמנטים אינדיבידואליים מופנמים אלא גם יסודות חיצוניים, אם כי אוטוביוגרפיים, לקוחים מעולם הילדות, שנהפך בינתיים לישות קסומה רחוקה. הראי משווה לדברים המשתקפים בו את ממד המרחק בזמן ובמקום. בבואתם ההפוכה 'מנכרת' את הצעצועים ואת גיבורי אגדות הילדות עד שהם נראים כאביזרים מעולם קסום ובלתי מציאותי. כפי שהסיטואציה המתוארת כל כולה נראית כדמיונית, זהו מעין 'מומנט מצולם' מימי הילדות, והילדה, 'הלכלוכית המאושרת', אינה אלא בת דמותה של המשוררת עצמה בטרם הוסיפה דעת ומכאוב."

13 גיא חנוך (קנר), **ציפור סגונית**: מחקר בתימות ובסימבולים בשירתה של לאה גולדברג, צ'ריקובר, תל אביב, 1977, 107.

במראָה, אלא גם תפישתו את האמנות ואת החיים בכללותם. בשנות ה-30, כאשר שלט הסוריאליזם ברמה, הוא צייר בשיטה אוטומטית, דמיונית טהורה, ואילו מאוחר יותר נעזר בשתי מראות. לדבריו, גם יאן וורמר, הצייר ההולנדי בן המאה ה-17, נעזר בשיטה זו, שהודות לה ניתן להשיג מראות יחידים במינם. בדומה לאמנים אלה, גילה גם פיקאסו את השימוש בראי. ב-1932 צייר את "נערה בפני מראָה". המראָה בציור זה, כמו בשני השירים, משמשת לא רק להשתקפות מימטית אלא לחשיפת האמת.

נערה ניצבת בפני מראָה סגלגלה, שמתוכה ניבטת בבואתה – לכאורה השתקפות מימטית. הציור מחולק לשניים, כשקו הראי חוצה בין שני חלקיו – שתי הדמויות; זו במראה וזו העומדת בפניה – לא זו בלבד שאינן זהות, אלא שהדמיון ביניהן קלוש. לו קופל הציור לאורך הציר האנכי, של המראה, הייתה מתגלה אסימטריה בין שתי הנערות, על אף האיזון בקומפוזיציה, הגורם לציפייה לסימטריה וחפיפה מלאות ביניהן. מחצית מהדמות העומדת בפני המראָה, המזכירה סהר צהוב, שצבעו עז כצבע השמש, אינה מביטה לתוכה כי אם אל עבר הצופה; בעוד חציה השני, הלבן, פונה אל עבר המראָה. הדמות השנייה, שהיא כביכול ההשתקפות, נראית מבוגרת יותר. עינה עגולה, חומה, חולמנית וחסרת הבעה. ייתכן שהציור רומז על שתי אישיותות: יום לעומת לילה, שלוה לעומת סערה או מציאות לעומת חלום. הקשר הפיזי היחיד בין השתיים הוא ידה של זו העומדת אל מול המראה, ומחבקת את זו הניבטת מתוכה.

הדמות הניצבת בפני המראה היא מלאת גוף, בעלת צוואר ארוך וקווים חדים יותר. היא ברורה, מסודרת ומסורקת, בהתאם למוסכמות החברתיות. זו שבמראה – כמעין עוֹבֵר ברחם – עגולה, מטושטשת ושערותיה פרועות, מייצגת את המשאלות הכמוסות או את הפחדים הסמויים. בעוד צבעי הראשונה קרובים יותר למציאות, צבעי השנייה קרובים יותר לעולם החלומות והדמיון. השוני בין שתי הדמויות מייצג מאבק בין שני מצבים: המצוי מול הרצוי – המציאות והאשליה. הדמיון בין השתיים הוא ראשוני וחיצוני בלבד. העומדת בפני המראה מעמידה פנים ומייצגת את מוסכמות החברה, בעוד האחרת נמצאת במעין חלום ומייצגת את תת-ההכרה. היד המסוככת היא המציאות המחבקת את האידיאל, את המאוויים הכמוסים ואת המחשבות והתשוקות המודחקות, החבויות במראָה, אשר באין ביטוי להן במציאות, יוצרות מתח הגורם לפרגמנטציה של ה"אני". היד המגוננת מנסה לאחד את שתי הישויות הפיזית והפסיכולוגית.

הראי בציור, כמו בשירים, משמש אמצעי לגילוי האמת הפנימית, וחושף הרבה מעבר למשתקף מתוכו. תפקידה של המראָה הוא לחשוף את מצבה הפסיכולוגי של הנערה, ואת פחדיה באשר לעתידה וגורלה. בהביטה במראה היא מתעמתת עם

תהליך ההזדקנות, באמצעות ההסתכלות לא רק על עצמה אלא אל תוך עצמה, תוך כדי הדגשת פגמיה.

"הראי כאוצר מסורת"

בשיר "מבית אמ"י" (שם: 258), תופס הראי מקום נכבד ומשמש אמצעי להעברת סיפור דורות. הראי והמשתקף ממנו, כמו השיר כולו, נראה, על פי תיאורי הדוברת, כתמונה על קיר, ומספר סיפוריה. סבתה של הדוברת נפטרה באביב ימיה; אף אמה של הדוברת אינה זוכרת אותה. דמותה של סבתא נשתמרה על לבו של הסב, שבמותו אבדה עמו. כל אשר נשתמר לנכדה מסבתה הוא הראי, ומתוך ההסתכלות לתוכו למדה עליה. הראי אפוף מסתורין, שמעמיק עם חלוף השנים. הוא שומר ואוצר בתוכו דיוקנאות ודמויות, הנטמנים ושוקעים בו כזיכרונות. משם מעלה אותם הדוברת, ונוצרת השתקפות בתוך השתקפות. "...מְבִיטָה הַיּוֹם אֶל תּוֹכּוֹ כְּאֵל תּוֹךְ אֶגֶם הַטּוֹמֵן אוֹצְרוֹתָיו מִתַּחַת לַמַּיִם." (שם: 258).

הדוברת קושרת בין שני מוטיבים קרובים – השתקפויות בראי ובאגם. שתיהן דומות: האגם טומן אוצרותיו תחת המים, ויש לדעת לדלות אותם משם; כשם שהראי, כארכיון, טומן אוצרות בתוכו ומעניק עומק לזיכרונות "הצוללים ושוקעים".

"...וְהָרָאִי מְמַשֵּׁיךְ אֶת מְסֻרֶת
הַמְשֻׁפָּחָה: שְׁהִיא הִיְתָה יָפָה מְאֹד."
(שם: 258)

"ג'ובאני ארנולפיני וכלתו" / יאן ואן אייק, 1434

הציור הוא דיוקן ריאליסטי, של גבר ואישה בחלל פרטי, במעמד הנישואין או לאחריו; דיוקן המשמש מסמך ועדות לחתונתם. על הקיר האחורי תלויה מראָה קמורה, שממנה ניבטות שתי דמויות נוספות, שאינן מופיעות בחדר. קיימת סברה כי אחת מהן היא דמות הצייר עצמו, הבא להיות נוכח כעד במעמד. תימוכין לכך ניתן למצוא בכתובת שכתב הצייר מעל המראָה: "יאן ואן אייק היה כאן" (Johannes de Eyck Fuit Hic); לידה חתימתו ותאריך היצירה לתיעוד.

ציור זה הוא חלק מתפישת העולם של הרנסנס הצפוני, המתאר, על פי רוב, מראות ריאליסטיים ומפורטים ביותר, שבהם שזור סימבוליזם סמוי – הנר הבודד הדולק בנברשת באור יום מלא הוא סמל לישו הכול יכול; הכלב – סימן לנאמנות ושלוש בית; הנעליים – סמל לקדושה, רמוז ל"ישל נעליך מעל רגליך", שהרי המעמד כולו אומר קדושה, רצינות ומחויבות. כל אלה הם חלק מהאווירה ההרמונית והנעימה בחדר. הפרט המיוחד בציור הוא הראי הקמור התלוי על הקיר האחורי, המעניק

ממד של עומק ופרספקטיבה מיוחדת, בשל תכונותיו המאפשרות השתקפות הציור, כולל הבלתי נראה בציור עצמו. היחס שבין ממדי בני הזוג במציאות לבין ממדי השתקפותם במראָה אינו פרופורציונלי ללא המראָה. הצייר מקטין את הממדים ומעוות את המציאות, כדי לכלול את החלל כולו על תכולתו, ולשכפל זאת במראָה באופן מתוחכם, היוצר באמצעות ההשתקפות תיעוד המעמד ואצירתו. בשיר "מבית אמיי" סיפר הראי סיפור דורות, העביר מסורת משפחתית וגאלה מאובדן, בדומה לציורו של יאן ואן אייק, שבו השתמש הוא במראָה כארכיב השומר על מסמך משפחתי פרטי, ההופך לפומבי והנאצר לדורות.

ב.

"הנחל – ראי מתנועע"

סמל הראי ביצירתה של לאה גולדברג משנה צורות ומחליף פנים. המשוררת נעזרת בטקסטורות וב"חומרי גלם" שונים, כדי לעשות שמוש בראי בשיריה, ליצירת אפקט ההשתקפות, המעניק יתר עומק לשירים. "ניסיון אהוב על לאה גולדברג בתוספת ממד למציאות הוא השתקפותה של מציאות זו, היוצרת כפל דמות. דברים כפולי המראה הבאים מהשתקפות הנחל, בשלולית, בראי, בדברים מלוטשים הם יותר מאשר קישוט נחמד ונעים. יש בהם משום מאבק להגיע לשכבה נוספת של המציאות."¹⁴

במחרוזת "משירי הנחל" (שם: 85-88), תופס הנחל את מקום המראָה, כגלגול נוסף שלה המשקף ומעניק עומק מצולות, החזר אור והישנות צורה למראָה. נראה, כי בנושא ההשתקפות במים, כמו בנושא המראָה, הושפעה המשוררת ישירות מעולם הציור. יתרה מכך, את מחרוזת "משירי הנחל" מקדים מוטו "מקהלת קולות קטנים" מאת פול וורלן. מוטו זה הוא שורה בבית ראשון מתוך שלושה, בשיר אימפרסיוניסטי בן המאה ה-19, שהוא חלק ממחרוזת ששמה: *Ariettes Oubliées* ("אֵרִיֹּוֹת קטנות נשכחות"):

Ariettes Oubliées

Paul Verlaine

Le vent dans la plaine

Suspend son halaine

(Favart)

14 גורפיין רבקה, "על מוקדם ומאוחר", מאזניים, כרך י', תש"ד, 288.

C'est l'extase langoureuse,
C'est la fatigue amoureuse,
Parmi l'étreinte des brises,
C'est, vers les ramures grises,
Le chœur des petites voix.

השיר מתאר את ההתרחשויות של המראות והקולות הקטנים, הלא-משמעותיים כביכול, של הטבע: הרעידות ביער, חיבוק הרוח, מראָה העלים האפורים, או הקולות העדינים כציוץ הציפורים וצליל אבני הנחל המתגלגלות. השיר מעביר התרשמויות דומות לאלה המועברות בציורים האימפרסיוניסטיים. ציירים, כמו קלוד מונה, קאמיל פיסארו ואחרים, התייחסו אל הרגע החולף, אל האור המשתנה ואל המראות המקריים והשוליים כביכול בטבע.¹⁵

במחרוזת "משירי הנחל" קיימת, נוסף על היסוד האימפרסיוניסטי הברור, העובר דרך שירו של פול וורלן והיוצר אסוציאציה אל הציור, גם משמעות סימבולית.¹⁶ מעניין לציין, כי גם ביצירתו של קלוד מונה, גדול הציירים האימפרסיוניסטיים, קיים יסוד סימבולי שאותו הוא ארג אל תוך ההתרשמויות. לקראת סופה של המאה ה-19, ותחילתה של המאה ה-20, שינה מונה מדרכו והחל לצייר סדרות שטמנו בחובן משמעויות סימבוליות: "ערמות השחת", "שושני המים", "קתדרלת רואן" ועוד.

הנחל הדינאמי – סימבול לשירה¹⁷ מן הטבע – זורם לאורך חופים ובא במגע עם עצמים שונים, שאותם הוא משקף, תוך זרימה ותמורות מיידיות של עוצמת

15 רות קרטון-בלום וענת ויסמן (עורכות), פתח דבר, **פגישות עם משוררת**, 10: "לאה גולדברג הבינה וגרמה לאחרים להבין שהדברים הגדולים מתבצעים כדי לאפשר את הדברים הקטנים, ושאימתותה של תרבות איננה בסערה ובקול הרעש הגדול אלא בקול הדממה הדקה של נפש האדם ורגשותיו. קולה הוא קול האדם המדבר בשיר ולשונה היא הלשון החיה."

16 חמוטל בר-יוסף, "על הפריחה", רות קרטון-בלום וענת ויסמן (עורכות), **פגישות עם משוררת**, 99: "אני מבקשת לטעון שב"על הפריחה", נגעה לאה גולדברג בתחום פואטי ורגשי שהיה זר לטמפרמנט האמנותי המתגלה ברוב יצירתה; נגעה ונתעה כמו מאש. כוונתי היא לסימבוליזם, שבעיקר בגרסתו הרוסית, היה לא רק השקפה אסתטית אלא גם מערך נפשי ואידיאולוגי... לפרסונה שלה אין קול של נביא, ולא של 'פאם פאטאל', אלא קול נבון, תרבותי ומודע לעצמו..."

17 גיא חנוך (קנר), **ציפור ססגונית**, 100: "...זרימתו מסמלת את הדינמיות של היצירה. זרימתו לאורך נופים שונים וחופים שונים מסמלת את הקליטה של העולם על מגוון נופיו על ידי המשוררת. הנחל משקף כראי גם את כל מה שבסביבתו, אך לא במדויק. זרימתו משנה את הדמויות הנשקפות בו, ומעניקה להן תכונות חדשות. הנחל חודר אל סודות העולם על ידי מגע בלתי פוסק עם יסודות נסתרים, החבויים במצולות ולא תמיד גלויים לעין. קיים זיהוי כמעט גמור בין השירה והמשוררת, אשר את שתייהן מסמל הנחל, וקשה להפריד ביניהן."

הרוח ושל כיוונה, המשנות את כיוון הזרימה. לעומתו, הראי הסטאטי – סימבול מעשה ידי אדם – מבקש לראות בו את עצמו או את אשר מייחל הוא לראות.

הנחל הוא גיבורם של חמשת "משירי הנחל".¹⁸

הנחל עצמו שר רק בשיר הראשון: "הנחל שר לאבן". באחרים – שרים לו. בשורה האחרונה מגלה הדוברת את משמעותם הסמלית של הנחל ושל האבן: "אני המשורר והיא העולם". האבן הסטאטית המוצקה, הדורשת התבוננות ועיון, היא סמל לקבוע, ליציב, לקוסמוס, הקיים לעד. היא שותקת ומסתירה בתוכה את סודות הבריאה, את מורכבותם, את המסתורין ואת החידות שביקום.

הנחל – היסוד הארעי, המובילי, המתבונן, המשקף, השר; המשנה צורה, עוצמה וזרימה עם כל משב רוח קל – מסמל את הפיוטיות, את המשורר השר על העולם, התוהה על היקום והמנסה לפענח סודותיו ולמצוא מפתח לצפונות הבריאה.

"אֶת הָאֶבֶן נִשְׁקָתִי בְּצִינַת חֲלוֹמָה,
כִּי אֲנִי הַמְּזֹמֵר וְהִיא הַדְּמָמָה,"
(שם: 85)

הנחל אוצר בתוכו את המשורר ואת שירו. למרות השוני בין השניים, מקורם זהה: הבריאה. כל אחד, ביחד ובנפרד, מסמל את גדלות הבריאה בדרכו שלו:

האבן: "היא שבעת אמונים",

המשורר: "ואני הבוגד".

המשורר: "אני החולף",

האבן: "והיא הקיים".

"היא סודות הבריאה ואני גילויים"

(שם: 85)

האבן שומרת על סודות הבריאה; המשורר, לעומתה, מנסה לגלותם ולדלות ממנה את האמת, את ההשתקפות האמיתית, ועל כן הוא מכנה את עצמו – בוגד. האבן נמצאת בצד הנחל; הוא בצדה. היא משתקפת בו – במשורר, ואילו הנחל מנסה לגרום לה להשתקף בו – שם אמורים להשתקף האמת, הסוד ותמצית היקום.¹⁹

18 רבקה גורפייך, "העץ שר לנחל" – לאה גולדברג, **לאה גולדברג – מבחר מאמרי ביקורת על יצירתה**, א. יפה (עורך), עם עובד בע"מ, תל אביב, 1980, 137: "בקבוצת שירים זו בולט הממד הפילוסופי, המביא על ידי עימות הנחל עם שכניו ביקום – העץ, האבן, הירח, הגבעולים, הילדה – לסיכומים שהם אפופי שירה ובכל זאת תואמים לחלוטין את האמת המדעית."

19 ישעיה רבינוביץ', "דברים על שירת לאה גולדברג", שם: 169: "השיר הזה מראשיתו ועד סופו הוא מועמד 'על חודה של סכין' שבין 'המציאות הזאת' ובין 'המציאות האחרת', הסימבולית והמיסטורית. כמה וכמה מושגים שבו – הדממה, החידה, הסוד, הגילוי, האלם – כלים מובהקים הם של הסימבוליזם המיסטורי."

בשיר "העץ שר לנחל" תופס העץ את מקום האבן. כאן מתהפכים היוצרות: הנצח הוא הנחל, ואילו החולף והמשתנה הוא העץ, המסמל את עונות השנה בטבע ובקיום האנושי – מחזוריות החיים: לידה, התבגרות, מוות וחוזר חלילה. בלי הנחל המעניק לעץ קיום, לא יניב הוא פרי.

"אֲשֶׁר נִשָּׂא אֶת סִתּוֹי הַזָּהוּב,
אֶת דְּמֵי בְּשִׁלְכֶת גְּרָף,
אֲשֶׁר יִרְאֶה אֲבִיבִי כִּי יָשׁוּב
עִם תְּקוּפַת הַשָּׁנָה אֵלָיו,"
(שם: 85)

"אחי הנחל" ואחר כך "אחי הזרם" – הם מיסודות עולמה השירי של לאה גולדברג, שבו כל ההתגלויות של הטבע והאדם בתוכן הן של "נצח אחד", והכול קשור בקשרי אחוות הברואים. "הזהות של המילה הפותחת את השורה הראשונה והשלישית, 'אחי', משמשת הדגשה והבלטה מעבר לערכה הקישוטי-מוזיקלי: יש כאן ביטוי לזיקת יסוד בין עצמים ביקום. למושג עתיר המשמעות 'אחי', שמקומו בוודאי לא יכירנו בשום הגות פילוסופית עיונית, מצורף בכל פעם פירוט שונה, 'נחל' ו'זרם'. אין כאן הקבלה מדויקת אבל גם לא שינוי נוסח, אלא שהמושג 'זרם' מהווה התקרבות שבזינוק אל הגדרת מהותו של הנחל, שהרי בשיר שלפנינו מהות זו, הזרימה, הוא הנושא גם של הזהות בין העץ והנחל וגם של ההבדל ביניהם".²⁰

פעם נוספת משמש הנחל כראי – והפעם לעץ המסמל את השינויים בחיים, את ההתחדשות – הקמילה והפריחה.

"אֲחִי הַנְּחַל, הָאוֹבֵד לְעַד,
הַחֶדֶשׁ יוֹם - יוֹם וְאַחַר וְאַחֶד..."
(שם: 85)

כל אמיתותו, מהותו וגורלו של הנחל מופיעים בשתי שורות אלה, בניסוח כמו מתמטי מדויק, שרק השירה – שבה כל מילה כספרה – מסוגלת לבטא. "הנחל המשתפך לים הגדול, המבליע בתוכו את עצמיותו לכל הנצחים, הוא אמנם אובד לעד, אבל מימיו מתחדשים מדי יום והתחדשות זו היא פתח השתנותם ופשר רציפותם גם יחד. אחר ואחד. וכי אפשר להגדיר ביתר דיוק וריכוז את האופי המורכב של הנחל בצורה פילוסופית שירית?"²¹ הנחל, שבו משתקף הירח, הוא יסוד המכפיל את המראות:

20 רבקה גורפיין, לאה גולדברג – מבחר מאמרים על יצירתה, 140.

21 שם: 141.

"תִּשְׁקִיף מִן הַנַּחַל אֶלִי דְמוּתִי, דְמוּתֵי הַכְּפוּלָה". כמו כן, מבטא הנחל את הקוטביות: "האמת – והבדיה", "מרום – ומצולה", "דומייה – ותפילה".

בשיר "הירח שר לנחל" מתוארת השתקפות של ממש, ואף ייתכן שהיא מייצגת את העולם האמיתי, גם אם הוא משתקף – הפוך. אולם יש לציין שההשתקפות היא זמנית, משתנה וכנראה גם מטעה, שהרי הירח, השולט בלעדית במרום, בהשתקפו במצולה הופך לריבוי, ועל כן "מכפיל" עצמו. יתרה מכך, במרום הירח הוא האמת, אך ההשתקפות הרגעית היא בדיה. על כן ניבטת מהנחל דמות כוזבת. במרום שוררת דומייה; במצולה יוצרת התנועה "קולות זמרה". בשיר זה, הוחלף הראי בנחל. הנחל – שם עצם זכרי – לובש פני גבר, הגוזל את פניה התמימות של ילדה רכה בשנים, ומוסיף לנחל, הפעם, את האלמנט הארוטי ב"הילדה שרה לנחל". היסודות האימפרסיוניסטיים של הנחל מתקשרים בשיר זה יותר לקולות הגבר – הנחל. הגבר מפתה את הילדה בזמר ובגיל, והיא שואלת: "לָאֵן יִשָּׂא הַזָּרִם אֶת פְּנֵי הַקְּטָנִים?" (שם: 86). הוא מושך בזרמיו את פניה וקורע עיניה לרווחה. במישור הסמלי מזכיר המעשה בעילה או ביתוק בתולין. הילדה נטשה, בעבור הגבר-הנחל אשר לו שני פנים: החיצוני הנעים ואילו הפנימי האכזרי, את בית אמה.

במחרוזת זו, הנחל משמש סמל לשיר שאליו התמכרה הדוברת, בדומה להתמכרות האישה לנחל – הגבר, חרף התנכרותו לה. השיר, כמו הגבר, כובש את כולה. הגבעול מסמל את הקטן, העני והבלתי משמעותי, בשיר "גבעול הדשא שר לנחל". גבעול קטן זה, "אחד מני רבבה", מקבל עומק, משמעות וחשיבות רק כשהוא משתקף בנחל. אז הוא אומר "שבחי עולם". בשיר זה מקבל הנחל תפקיד חשוב אף יותר מאשר עד כה, מאחר שמעבר להשתקפות קיימת גם הענקת זכות קיום לגבעול הדשא הקטן, חסר הנוכחות בקוסמוס.

"גַּם לְקְטָנִים כְּמוֹנִי,
אֶחָד מִנִּי רַבְבָּה,
גַּם לְיֶלְדֵי הָעֵנִי
עַל חוּף הָאֲכָזְבָה
הַשְּׁמֶשׁ הַלּוֹטְפֹת תִּגַּע
בּוֹ לְפָרְקִים, וְגַם
דְמוּתֵי נִשְׁקָפֹת
בְּמִים יְרֻקִים,
וּבְמִצּוֹלַת הַנַּחַל בְּלָנוּ
עֲמֻקִּים."
(שם: 87)

"חמשת 'משירי הנחל' של לאה גולדברג הנם פרי התמודדות אינטלקטואלית של המשוררת על הכרה שירית ודווקא רציונאלית של היסודות הגדולים בעולם ושלי הזיקות ביניהם. כל היסודות האלה, וכמוהם גם האדם, אינם אלא גילויים שונים של מהות אחת, כולם 'קורצו מנצח אחד', ומטרת השירים הללו כמטרת השירה בכללה: לגלות את הבלתי נראה, לדובב את המושקק, להגדיל את כושר הקליטה לגבי העולם על ידי פריצה לתחומים נוספים של תודעה, ריגוש ודמיון, כי גודל העולם – לפי מידת השגתו על ידי האדם החי בו והחי אותו."²²

"בתי הפרלמנט של לונדון" / קלוד מונה, 1907

קיים קשר חיצוני ופנימי, תוכני וצורני בין "משירי הנחל" ללאה גולדברג לבין תמונת "בתי הפרלמנט של לונדון" מתוך סדרה בנושא של קלוד מונה. הקשר הראשוני הוא השתקפות הטבע או היקום במים. הקשר הפנימי בין השירים לציור סמוי מעט יותר, והוא מתבטא בתנוודות ובשינויים המתחוללים בהשתקפות במים – בצורה, בכיוון ובגוון ובמשמעותם. לנחל משמעות מרכזית בשירתה של לאה גולדברג, כשם שהמים הם אחד היסודות המרכזיים המשפיעים על האסכולה האימפרסיוניסטית בכלל, ועל מונה, מנהיג האימפרסיוניסטים, בפרט. המים ביצירתו משמשים בתפקיד הראי המחזיר השתקפות; משנה, מאריך, מגביה או מעמיק את הצורות עקב תנוודות, זרמים, גלים ורטט, הנוצרים בשל השתברות קרני האור על המים.

האימפרסיוניסטים ביקשו להתרשם – לא להעתיק – את הטבע, אך בעבורם "תיאור נכון" איננו תיאור המושגת על ידע או על הנחיות הציור המסורתית, אלא זה המושגת על האפשרות האופטית, על תהליך הראייה בלבד, על הסתכלות אובייקטיבית והתרשמות רגעית. האימפרסיוניזם קבע את ההתרשמות כקריטריון בלעדי, שהפך את העולם קליל, מקרי וחולף. הציור אינו מעביר מסר או רגש, כי אם יוצר אווירה התלויה במצב האור, בשעות היום, בעונות השנה, בצבעי עצמים סמוכים וכדומה. אלה יכולים לשנות טיבו של אובייקט מתואר. אותו הבניין או אותה הקתדרלה יכולים לשנות פנים וצורה בשעות היום השונות, בתנאי מזג אוויר וראות שונים. הקריטריונים האובייקטיביים של הממדים המציאותיים הולכים לאיבוד בשל טכניקת משיכות המכחול הקצרות והמהירות, המשוות חוסר משקל לעצמים ולחפצים. אי לכך, אהוב במיוחד על האימפרסיוניסטים נושא ההשתקפות במים בווריאציות שונות.

כישורנו הגדול של מונה הוא, כאמור, יכולתו לשקף בציור את רגישותו לאור

המתחלף. מאחר שרצה לתאר את השתנות הנושא בהשפעת האור – פיתח את הציור הסדרתי שהדגיש את המראה, את האווירה ואת צבעוניותו המתחלפת. בתחילת המאה ה-20 חש מונה בחסרונם של התוכן והעומק, שאותם שללו האימפרסיוניסטים כחלק מהשקפת עולמם. אי לכך, הוא החל לצייר מראות אימפרסיוניסטיים, בעלי משמעות סימבולית. לאחר שצייר את אותו המראה פעמים מספר בשעות היום השונות, דבר שהנציח את הרגע החולף, איחד את הפרגמנטים לסדרה. ציור "בתי הפרלמנט של לונדון" הוא אחד מתוך סדרה כזאת – אימפרסיוניסטית-סימבולית. בתי הפרלמנט בלונדון מסמלים חוק, סדר ומסורת. אלה הם מבנים ארוכים, גבוהים ומאסיביים. בציור, מונה מתאר אותם אפופי ערפל ומסתורין, עד כדי שהם הופכים לצללית עמומה, חסרת גבולות מוגדרים. ערפול זה, וטכניקת משיכות המכחול הקצרות, המהירות וכביכול הבלתי מתוכננות, האופייניות לאימפרסיוניזם, גורמים להעדר החומריות ולביטול תיחום העצמים. ערפילי התמוזה בשעת זריחה או שקיעה מוסיפים לחוסר הבהירות, לאווירה הפיוטית הקסומה ולתחושת הקלילות. בחלקו העליון של הציור נמהלים צללי בתי הפרלמנט המאסיביים כמו בעשן, כמתוך הערפל, ומשתקפים במים – הראי התחתון, היוצר צללים ארוכים ונטולי משקל. כך נוצר ניגוד בין הבניין, הכבד במציאות, לבין הבניין הכחלחל והאפל, המגיח בקלילות מתוך הנהר הקודר. כמו כן, נוצר ניגוד בין השתקפות הכהה לבין הגוונים האדומים-זהובים לצדו של בית הפרלמנט – השתקפותה של השמש הבהקת במים בעת זריחתה – ניגוד בין קור הבניין והנהר לבין השמש הלוהטת והיוקדת.²³

המים ב"משירי הנחל" וב"בתי הפרלמנט של לונדון" הם וריאציה של הראי. בשניהם משתקפת המציאות, על שינוייה התמידיים, כשלה מתווסף הפן הסימבולי. המים משקפים את הרגע החולף, האובייקטיבי, ההופך באמצעות התנודות לסובייקטיבי. אולם, בעוד ההשתקפות ב"משירי הנחל" היא בראש ובראשונה אישית, ומציגה את עולמה הפנימי של המשוררת, הרי שאצל קלוד מונה היא אוניברסלית, וקשורה בעיקרה לשינויים החיצוניים של מזג האוויר.

23 א. הראל, **מגמות וזרמים באמנות הפלסטית המודרנית**, יוסף צרויה (עורך), הוצאת האוניברסיטה העברית בירושלים, 9: "סזאן המשיל זאת להסתכלות המתעורר משנתו על הכתמים שמטילה קרן השמש על הקיר שמולו. במצב שבו שרוי המסתכל, בין תנומה לערנות, מסוגל הוא כבר לראות את המראות, אך מחוסר ערנות מלאה ומודעות אינו נותן לעצמו עדיין דין וחשבון כי מה שנראה לפניו הוא הקיר, ועליו כתמים שנוצרו כתוצאה מקרן השמש."

ג.

"ההד"

מה בין ראי להד? ההד, גם הוא הישנות הקול או הצליל המושמע, בדומה להישנות הצורה בראי או במים. לכן, בשיר "ההד" קיימת הכפלה בתוך הכפלה: ההד הוא הישנות הנאמר; השיר הוא הישנות המציאות.

ההד הוא השיר, בדומה לנחל, שהוא הראי. השיר הושמע, הגיע לטבורם של שמים, שם נעצר ומשם לא שב. האפקט והעוצמה שיוצר ההד הם במשחק הסמוי והגלוי, בין השיר המושמע להד שאמור לחזור, ואשר לעתים יפה מהמקור. השיר הוא הכפלה של חוויה או של התרחשות מציאותית. אם יהיה נטול הד - תיווצר שממה והוא יאבד מעוצמתו. על כן מבקשת המשוררת:

"אֶשָּׂא לְשָׁמַיִם קָרִים תְּפִילָּה דְלָה,
אֶפִּיל תְּחַנְּנֵי אֵימָה מוֹל הַדְּמָמָה:
שָׁמַיִם, בְּקֶשׁוֹ רַחֲמִים עַל מִילָה
שְׁגָמְלָה, אֵל יְהִי הַשִּׁיר לְשָׁמְמָה"
(שם: 172)

"הצעקה" / אדוארד מונק, 1893

מונק האמין שאין אנו יכולים לצייר נשים תופרות או גברים קוראים בלבד, ורצה להציג יצורים נושמים, מרגישים, אוהבים וסובלים. אי לכך, סבר שעל הצופה לרדת לעומקה של הקדושה הנמצאת בהם, עד כדי הסרת הכובע בפניהם כמו בעת היכנסו לכנסייה.

"הצעקה" היא תמונה אקספרסיבית, המבטאת, באמצעות ההד החוזר והנשנה בטבע, את צעקתו של הפרט הניצב בודד על גשר, מול החברה המיוצגת על ידי הזוג המרוחק, על הגשר וזה המופיע במטושטש ברקע בסירה. זוהי זעקת האמת הפנימית והאימה העמוקה הנובעת מתחושת הבדידות, הייאוש והניכור – ייסורי האדם המודרני. הדמות על הגשר, בעלת פני המסכה המזכירה גולגולת, מוצפת חרדה, בעתה וסיוטים. פני הצועק מעוותים עד כדי איבוד צלם אנוש, בהיותו ניצב על גשר הממוקם על פני תהום, הטומנת בחובה את סכנת הנפילה המודגשת באמצעות פסי האדום הזוהר המתוחים לאורך המעקה. הגשר מסמל דרך, מסע חיים, ומעבר ממקום אחד למשנהו ומקצה אל קצה.

הזמן אינו מוגדר – יום או לילה – כפי שמין הזועק אינו מוגדר. זאת, כדי לבטא את תחושת האוניברסליות; צעקת כל אדם באשר הוא, בכל עת. גלי הקול המתפשטים מ"גרעין הפה" המעוגל והמעוות, באמצעות קווים מעגליים וארוכים, מתנפצים סביב

והולמים בחוזקה. הם חוזרים על עצמם, כהד המתפשט בטבע, ובכך גורמים לצעקה להיראות, להישמע ולהיות מורגשת – סינסתזיה – בכל היקום, עד כדי עיוות הדמות והפיכתה כמעט לחלק מצורת גלי הקול שברקע. באמצעות התנפצות גלי הקול והצבעים העזים, המנוגדים והדרמטיים – צבעי השקיעה או הזריחה – הביע מונק את הרגשות העמוקים של האדם הבודד, כחוויה אוניברסלית של חוסר אונים, מלכוד וחוסר מוצא.

בשיר ובציור מכפיל ההד את ההוויה: השיר והצעקה.

ד.

"טבע דומם"

בשירים שנדונו עד כה עלה הקשר בין מוטיב הראי בשירה לזה שבציור. כן צוינה השפעת מוטיבים נוספים מעולם הציור על שיריה של לאה גולדברג. ייתכן, כי אהבתה לצייר פול סזאן השפיעה עליה ובאה לידי בטוי בשימוש שעשתה בנושא טבע דומם במחרוזת זו. סזאן עצמו נמשך לנושא וחזר עליו בווריאציות רבות. לאה גולדברג מחזקת את זיקתה לעולם הציור, בקוראה למחרוזת של שלושה שירים "טבע דומם" (שם: 164-165), שם המעורר אסוציאציה ברורה לעולם זה וקשור אליו יותר מאשר לשירה, ואולי אף לקוח ממנו.²⁴

"שלושת השירים עוסקים בצמדים. הצמדים הם בזיקת התמונות... הצלם מתאחד עם הראי. הכד, טס הכסף והראי כמוהם כשיר, או הבד שעל כנו של הצייר".²⁵ השירים עוסקים במעשה האמנותי, שבו מוצאים התמונות של צמדים: סילון המים נבלע בגרונו של הכד, התפוח מתמוג בטס הכסף המבריק, שבו הוא משתקף, ודיוקן הפנים מתמוג בראי. קיימת הבחנה בין סוגי הדוממים השונים בשירי "טבע דומם". בשיר "הכד" מתואר טבע דומם "קלאסי" – כד שחום, זקוף. בשיר "תפוח משתקף בטס של כסף", מצויים דוממים שכיחים – טס כסף ותפוח. יוצא דופן הוא השיר החותם את המחרוזת – "הראי", שבו הטבע הדומם אינו "קלאסי" כלל ועיקר. הדוברת היא זו האמורה למלא את מקום הטבע הדומם שבשני השירים הקודמים – מצב בלתי הגיוני אך מוצדק, הואיל ודמותה "הפכה לדוממת" ומתקיימת רק בתוך הראי – בתוך השירים.

בשירי "טבע דומם" עיצבה המשוררת "מראָה" – חיקוי, ותחליפים המקבילים

24 לאה גולדברג, "תולדות חיים", 30.5.1956 " ...רק תמונה אחת עשתה עלי רושם לכל ימי חיי. זה היה נוף קטן של סזאן בצבע מים... הייתי מבלה ליד תמונה זו שעות ארוכות... זה נשאר בשבילי בחזקת אהבה ראשונה לכל החיים."

25 הלל ברזל, "לאה גולדברג – שירה וחוויה", גזית, תש"ל, כרך כ"ז, 11.

בשימושים ובאפקט שהם יוצרים. גם התחליפים מושפעים מעולם הציור, ואולי אף לקוחים ממנו. באמצעות השימוש בהם משיגה לאה גולדברג גיוון באמצעי המשקף, בעצם המשתקף ובריבוי האפקטים. התחליפים מוסיפים צבע, אווירה וגוון.

"הכד"

הכד הוא סמל לשיר היכול לשמר את ראשוניות ההתרשמות – בהיותה נחלת העבר. סילון המים, אשר מוצאו מן המעיין – הראי – ואשר הוא ההתרחשות בהתהוותה, מזנק, רוקד ונבלע בתוך הכד. המעיין הנע הוא דינאמי, כמו גם סילון המים עצמו, וככזה הוא מבטא התמזגות פנימית בתוך הכלי המבקש להחזיק בו ולסגרו בתוכו. הכד משמש כלי קיבול אמנותי לנצירת החוויה; אינו גורע ממנה, אך מחזיק בה בלי לשקפה.

השיר מתאר התנסות ארוטית שחוותה הדוברת, באמצעות סמלים, על ידי איזכור הסיפור התנ"כי של אליעזר ורבקה ותמונת הנשיקה: הנערה האוצרת את מי המעיין כדי להגישם לפי אהובה.

"אֶת גְּמִלְיָךְ אֶשְׁקָה...
אֶבֶל שְׁתָּה גַם אֶתָּה, אֲדוֹנִי,
אֲגִישְׁנוּ אֶל הַשְּׁפָתִים."
(שם: 164)

הכד, שבתחילת השיר בלע את סילון המים, מסמל גם בסופו את ה"אירוע" הפרטי, שהסודיות יפה לו. לכן נבלעת זו בכד, השומר עליה בלי לתת לה פומבי. הכד מחליף את הראי. בשירים הקודמים, שבהם רצתה המשוררת שהחוויה תשתקף השתמשה במראה של ממש. כאן הכד, בניגוד למים הזורמים, הוא אובייקט סטאטי, הכולא ושומר את האירוע במקום בטוח.

"תפוח וטס"

המשוררת "מציירת" תמונת תפוח המשתקף בטס כסף. עצמים וחפצים משתקפים בו בצורה דומה להשתקפותם בראי. "כאשר מביטה המשוררת בהשתקפות של תפוח בטס הכסף, עולים בה זכרונות ילדותה. טס הכסף הוא גלגול של סימבול הראי. התפוח הריאלי משתקף בתחילה כדמות מעודנת וחלומית. על ידי עדנתו וחלומו מעורר התפוח המשתקף עולם ומלואו של זכרונות ושל אושר... טס הכסף השטוח מקבל ממד עומק בדוי, הדומה לממד העומק המדומה בראי ששיקף את האגדות."²⁶

בשיר זה, כבקודם, נרמזת האווירה הארוטית בעצם המילה "תפוח" – פיתוי, כשזו הנערה עצמה. קיימים קרבה ויחס מיוחדים בין תפוח חולמני ובין הטס – הראי; בין התפוח – המציאות ובין הטס – הדמיון – ההזיה. ב"כד" נוצר הכלי את החוויה, ואילו כאן שומר הטס עליה, אולם באופן שונה. טס הכסף נוצר אותה במצב של בין מציאות להזיה. דמות התפוח, הנשמרת למרות החלום, היא סמל לנערה החולמת, השרויה בזיכרונות על אהבות שנגוזו, ההופכות במידה רבה לאשליה, הנשמרת ומשתקפת בטס במצב של מציאות וחלום – דמיון.

"יָשׁוּב הֵם לְפָנֵינוּ יְחַד –
מָגַע בֵּין יֵשׁ לְהִזְיָה."
(שם: 165)

"הראי"

המשוררת שבה אל הראי עצמו; חזרה המתבטאת בשם השיר ובתפקידו של הראי במציאות. בניגוד לשני השירים הקודמים, נעדר כאן היסוד הארוטי. הנערה נמצאת לבדה בחדרה. ההשתקפות בראי שונה והפוכה מהדמות המציאותית. הספרים אוצרים בתוכם, בתוך המילים, את זיכרון החוויה, ומשקפים אותה בתוך הראי; אולם, בו משתנים הדברים למהות סמויה, בלתי ברורה – "כתב סתרים" (שם: 165), והקורא נרמז על אמת שונה ואחרת. "ההשתקפות איננה מדויקת אלא הפוכה. האמת של הפנים והספרים נשמרת, אך הופכת לאחרת. כשם שהכותרת מתהפכת מן הסיפא, אין אנו יודעים אם התשובה שניתנה מתייחסת לראי או גם לשיר. אולם יש להניח שהקבלה נמשכת, כפי שמעידה החתימה. אמת השירים שונה מאמת הראי. היחס בין האמיתות הוא כשל הכותרת שעל גבי הספרים למראיתן ההפוכה בראי. הכותרות, עם שהן מתהפכות, הן הופכות ללשון סתרים. האמת האחרת של השיר – הראי, הוא הסתרת האמת. היפוכה לא מתוך זדון אלא בפשטנותו של חוק. התבה ב'פשטנות' יוצאת מציור הכותרת גם להערכתו של התהליך. המשוררת מקבלת את דין ההשתנות."²⁷

המילים משתקפות בראי רק לכאורה. זוהי אשליה. האמת היא אמת "השירים" ולא הראי. הוא, שאורו אחר, תורם לאווירה מיוחדת, "עמוק בשטח המלוטש" (שם: 165).

27 הלל ברזל, "לאה גולדברג – שירה וחוויה", 11.

"האותיות על הספרים
 בפשטנות של כל כותרת
 נהפכות לכתב-ספרים."
 (שם: 165)

הראי מהפך את המציאות, אולם המהופך הוא המצב האמיתי. תחת ההשתקפות הצפויה לחזור מן הראי חוזרת אמת אחרת, שהיא האמת לאשורה. המראה המהופך מתאחד עם השיר, שהוא בבואת הנפש. השאלה "הֶכֶךְ הוּא חַי בְּתוֹךְ שִׁירִי?" הופכת להצהרה בסיומו של השיר, שהיא "אֶמֶת הֶרְאִי וְהַשִּׁירִים" – אמת של הראי ושל המשורר שהתאחדו.

"טבע דומם על שידה" / פול סזאן, 1883-1887

נושא הטבע הדומם העסיק רבות את האמן, משום זמינותו והיותו סטאטי ובלתי משתנה, ובכך מקל על מלאכת הציור. סזאן כצייר נהג להתבונן עמוקות במציאות, ולממשה באמצעות העלאתה על הבד בזמנית. הוא העניק חשיבות מרובה לבניית תמונה במקביל למציאות, באופן שהציור הופך למעין מסע מחקרי, המתבצע באמצעות העין בעזרת המוח, אל תוך הטבע.

בציור "טבע דומם" מופיע שולחן; עליו, בין היתר, אגרטלים ותפוחים, ומאחוריו שידה כהה ולידה הדפס יפני. לכל חפץ נודעת חשיבות, כשם שההעמדה מחושבת ומקורית. הרקע האחורי מבליט את הקדמי, מבחינת צבע וקומפוזיציה, ונועד לשוות עומק ומסתורין, המושגים באמצעות הרהיט הכהה בעל הפתחים המיועדים למפתחות.

סזאן נהג לעוות חפצים, כדי לקיים את המציאות כך שתראה מקרית ואמיתית. האגרטלים ופתחיהם מועמדים בפרספקטיבה מיוחדת, היוצרת זווית ראייה מקורית. כל העומד על השולחן מוצב בזווית המרמזת על נטייתו ליפול, אלא שהשידה הכהה "מחזירה את החפצים למקומם". בציור זה, כמו באחרים של סזאן, קיים ניגוד בין המקרי כביכול לבין המתוכנן.

ניגוד נוסף בתמונה הוא זה בין העגול לחד ולישר: התפוחים, האגרטלים, הצלחת, ולעומתם פינות השולחן, זוויות המפה והמגירה. ניגוד זה יוצר אפקט של תזוזה ודינאמיות. התמונה, הנראית במבט ראשון סטאטית, הופכת לדינאמית. העיגולים, הנוצרים במעבר מאגרטל אחד למשנהו, מעיגול אחד לאחר, יוצרים תנועה מקצה המפה אל קצה האחר – עיגוליות המסתיימת ב"מערבולת" הנוצרת בהדפס היפני. גולת הכותרת בציורי ה"טבע דומם" לסזאן הם התפוחים – מוטיב שעליו חוזר האמן פעמים רבות, ומעניק לו מקום מרכזי ביצירתו. אף שהם נראים זהים במבט ראשון, למעשה, כל תפוח הוא ייחודי ובעל אישיות שונה. התפוחים אינם מציאותיים.

סזאן מציירם כצורות גיאומטריות שכלתניות, הבנויות באמצעות פרספקטיבה של צבע וצורות עגולות, המתוחמות על ידי קו מתאר המבדיל ביניהם: העולם על פי סזאן בנוי מצורות גיאומטריות כגון גליל, חרוט, משולש ועוד. התפוחים של סזאן מבטאים רעיון בלבד, ואינם תיאור – מימטי – פיזי משכנע. מתוך ריבוי הפעמים שבהן מצייר סזאן תפוחים, ניתן להסיק כי יש להם משמעות מעבר להיותם טבע דומם בלבד. זאת, בדומה לציוריו בנושא "הר הניצחון", למשל, אשר לו נודעת משמעות פילוסופית וסמלית.²⁸ כך הדבר באשר לתפוחים, המשמשים מסר המשקף את השקפת עולמו: בהיות התפוח עגול או אליפטי, הוא סמל לצורה השלמה, ליקום, ומסמל את תמצית הבריאה. באמצעותו מביע סזאן תפישה כוללת ואחדותית של העולם.



הקשר והשילוב המיוחד בין האמנויות עולים יפה בציורו של הצייר ההולנדי בן המאה ה-17 יאן וורמר – "האמן בסטודיו": הדמות הנשית, שהיא המוזה וההשראה, אוחזת בספר – ספרות, בחצוצרה – מוזיקה, בעוד הצייר מציירה על כן הציור. "האמן בסטודיו" הוא שיאו של "קונצרט" המורכב מענפי האמנות השונים. כמו כן נוגע הציור בסוגיה המרכזית במאמר זה: אמת ובדיה. הציור הריאליסטי מתאר וילון מוסט כשבצידו כסא עליו "מוזמן" הצופה לשבת ולצפות במתרחש כאשר בסמוך לו מונחות מסכות. וורמר מצביע על הגבול הדק בין המציאות – והאשליה באמצעות המסך והמסכות: האם האמנות היא השתקפות המציאות?! האם האמנות היא אשליה?! האם האמנות היא אידיאליזציה של המציאות?! בדומה לוורמר, היוצר סינתזה בין התחומים האמנותיים, רוקמת גם לאה גולדברג זיקה בין השירים הנבחרים בקובץ **מוקדם ומאוחר** לבין היסודות הציוריים שאותם היא שואלת מהאמנות הפלסטית.

28 סזאן משתייך לקבוצת הפוסט-אימפרסיוניסטים, ביניהם פול גוגן ווינסנט ואן גוך, העוסקים גם בסימבוליזם. גוגן ידוע בסימבוליזם הדתי ואילו ואן גוך באישי-רוחני-קוסמי.



פאבלו פיקאסו – נערה בפני מראה, 1932
שמן על בד, 130.2 x 162.3 ס"מ, המוזיאון לאמנות מודרנית, ניו יורק



יאן ואן אייק – ג'ובאני ארנולפיני וכלתו, 1434
שמן על בד, 83.8 x 57.1 ס"מ, מוזיאון הנשיונל גאלרי, לונדון



פרט מתוך הציור – המראה



קלוד מונה — בתי הפרלמנט של לונדון, 1907
 שמן על בד, 81.3 x 92.5 ס"מ, מוזיאון הנשיינל גאלרי, לונדון



בתי הפרלמנט — צילום



אדוארד מונק – הצעקה, 1893
שמן על בד, 91 x 73.5 ס"מ, המוזיאון הלאומי, אוסלו



פול סזאן – טבע דומם על שידה, 1883-7
 שמן על בד, 92.2 x 73.3 ס"מ, הגלריה לציור, מינכן



תפוחים – צילום



יאן וורמר – האמן בסטודיו, 1665-6
 שמן על בד, 120 x 100 ס"מ, המוזיאון לאמנות, וינה

"הלעיטהו לרשע וימות": עמדת הרב יוסף שלום אלישיב כלפי היהודי המומר

מבוא ומתודולוגיה

הרב יוסף שלום אלישיב (נולד בא' בניסן ה'תר"ע, 10 באפריל 1910, בגומל, כיום בילארוס), נחשב למנהיג הציבור החרדי הליטאי ולבכיר הרבנים בקרב ציבור זה, אשר רואים בו את "פוסק הדור", "גדול הדור" ו"מרן". בעברו שימש הרב אלישיב כדיין בבית הדין הרבני הגדול בירושלים, והוא כיהן במשרה רמה זו במשך כעשרים שנה עד 1974. הרב אלישיב לא פרסם את ספריו בעצמו, ולכן אלה קובצו על ידי תלמידיו במשך השנים. בין הספרים מצויים חידושים על התלמוד, הנקראים הערות על מסכת...; הגדה של פסח מבית רבינו הגרי"ש אלישיב;¹ ועוד.

מטרת המאמר היא בחינת יחסו של הרב אלישיב כלפי היהודי החילוני בימינו. לשם כך, אשתמש אך ורק בספרות ההלכה הכוללת את הכרעותיו ההלכתיות. יבול ספרות זו מונה שני קבצים: האחד – שו"ת בן שלושה כרכים הנקרא קובץ תשובות.² קבצים אלה מכילים תשובות שנתן הרב אלישיב בכתב במשך שנים רבות וראו אור בבמות שונות.³ אופי כתיבתו הוא קצר וענייני, נטול רגש או פלפול מיותר; השני – תשובות שנתן הרב אלישיב לרב משה טורעצקי אשר חיברם וקיבצם לספר הנקרא ישיב משה.⁴ לא ראיתי לנכון להתייחס לשמועות הרבות הנאמרות משמו של הרב אלישיב. אלו הם דברים שאינם מבוססים ושלא ניתן לבחון הן את אמינותן והן את אמיתותן. כמו כן לא נדע לעולם מה הייתה השאלה ומה הבין שומע התשובה. על כן

1 ישראל ישראלון, הגדה של פסח מבית רבינו הגרי"ש אלישיב, ירושלים, ללא שם הוצאה, תשס"ו.

2 קובץ תשובות, א-ג', ירושלים, תש"ס-תשס"ג.

3 הקובץ יצא לאור על ידי הרב זייבלד שהוא חתן נכדתו של הרב אלישיב. אומנם אין הסכמה של הרב אלישיב על הספר, אך יש לזכור שהספרים יצאו לאור עוד בחייו של הרב אלישיב. יש יותר מיסוד סביר להניח שאם היה לרב אלישיב מה לומר או להשיג, היה עושה זאת. לעובדה זו יש לצרף את מעמדו הבלתי מעורער של הרב אלישיב בקרב הציבור החרדי. על כן, לא יעלה על הדעת שעוד בחייו יהיה מאן דהו שיפרסם את הכרעותיו ההלכתיות בניגוד לרצונו, או שיעוות את מסקנותיו.

4 משה טורעצקי, ישיב משה, ירושלים, ללא שם הוצאה, תשמ"ט. בספר זה אומנם מופיע מכתב של הרב אלישיב בתוך שאר הסכמות שקיבל המחבר. ברם, אין במכתבו של הרב אלישיב אישור על תכני הספר. אף על פי כן, בהעדר מקורות אונטניים מהרב אלישיב עצמו, יש לראות בספר זה כמקור נאמן לפסיקותיו של הרב, כפי שהעליתי בהערה הקודמת.

לא תהיה כאן התייחסות לשמועות מסוג זה, אף על פי שהן מרכיב מרכזי מאוד מ"תורתו" של הרב אלישיב בקרב ציבור שומעי לקחו.

אפתח בבחינת היחס של החברה האורתודוקסית-חרדית, עליה נמנה הרב אלישיב. צבי זוהר ואבי שגיא⁵ בחנו יחס זה מתוך גישה פנומנולוגית. היינו, קריאת טקסטים בנושא הנדון מתוך הנחת מוצא שאלו מכילים במובלע תפיסות יסוד, תוך הוספת בחינה סוציולוגית של מעגלי השיח בהם מנהל הפוסק את דיונו ההלכתי. לצורך כך בחרו בשאלה ההלכתית הייחודית בדבר פסלות יינו של מחלל שבת בפרהסיא. לשיטתם, ניתן למצוא הבחנה הלכתית בין השתייכות לקולקטיב היהודי הדתי ובין השתייכות לקולקטיב האתני. אנטוני סמית⁶ מגדיר קבוצה אתנית כ"אוכלוסייה אנושית מכונה בשם, המחזיקה במיתוס של מוצא משותף, בזיכרונות היסטוריים משותפים, באלמנטים של תרבות משותפת, בזיקה לטריטוריה מסויימת ובתחושה של סולידיאריות".⁶ לפי אפיון זה, היהודים מוגדרים כקולקטיב אתני.⁷ על פי ההלכה היהודית, כל המשתייך לקולקטיב האתני מחויב בברית סיני שנכרתה בין האל ובין הקולקטיב, ועקב כך עליו לקיים את התורה ומצוותיה: "ולא אתכם לבדכם אנוכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו היום לפני ה' אלוהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום".⁸

לשיטתם של שגיא וזוהר, מוסכם על הכל שרק מי ששייך לקולקטיב האתני יכול להשתייך לקולקטיב הדתי. כן מוסכם, שיהודי שהמיר דתו מרצון וחי כבן דת אחרת, אינו משתייך יותר למעגל הדתי. ההבחנה בין מעמדו האתני של המומר למעמדו הדתי מצויה אצל הרמב"ן, ומסוכמת בשו"ת בנימין זאב:⁹

כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה, דישראל משומד מותר להלוותו בריבית...
וכן אין מחזירין לו אבידה. דריבית ואבידה באחוה תלינהו רחמנא,
והא – לאו אחיך הוא. ואדרבה, מורידין אותו ואין מעלין מן הבור...
ואין להלוותן ולהחיותן כאחיד. אומנם... בקידושין ובגיטין, ולטמאות
באוהל, ולאיסור אשתו היא כאשת איש גמורה, אלא אם כן יגרשנה
בגט כשר. אפילו שחטא - ישראל הוא, ושם קדושתן עליהן...

5 צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית, תל אביב, עם עובד, תש"ס.

6 A.D, Smith "The Myth of The 'Modern Nation' and The Myth of Nations", *Ethnic and Racial Studies* 11:1, 1-26 (1988).

7 גרעון שמעוני, "הלאומיות היהודית כלאומיות אתנית", בתוך יהודה רייחרץ, יוסף שלמון וגרעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית, פרספקטיבות חדשות, (תשנ"ז), 81-92.

8 דברים כ"ט 13-14.

9 שו"ת בנימין זאב סי' שס"ח; השו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רכ"ד; אבי שגיא וצבי זוהר, גיור וזהות יהודית בספרות הלכתית, מוסד ביאליק ומכון הרטמן, ירושלים, תש"ס, 227-228.

אמנם כל זה מתייחס לאדם שהמיר את דתו, אך האם יהא זה הדין בכל מקרה של הפרת המחויבות הדתית, כבמקרה של החילוני המודרני? בשאלה זו ישנה מחלוקת נוקבת. שגיאה וזוהר בחרו כאבן בוחן לשאלה זו את היחס כלפי המחלל שבת בפרהסיא, שהרי מלשון התלמוד הבבלי ישנה זהות נורמטיבית בין חילול השבת ועבודה זרה: **"עבודה זרה ושבת כי הדדי נינהו"**.¹⁰ לכן מתבקשת המסקנה שאדם המחלל שבת כמוהו כגוי לכל דבריו,¹¹ וכך פסק הרמב"ם:¹²

השבת ועבודה זרה כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה, והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגויים לכל דבריהם.

שגיאה וזוהר מציינים כי ישנן מספר אסכולות בקרב פוסקי ההלכה ביחס כלפי מחלל השבת בפרהסיא, הוא החילוני המודרני,¹³ שדינו שווה כפי שראינו לעובד עבודה זרה. יש פוסקים הרוצים לשלול את השתייכותו של מחלל השבת משני הקולקטיבים, הן הדתי והן האתני, יש המבקשים לשייכו לשניהם, ויש הרוצים לשלול את השתייכותו לקולקטיב הדתי אך לשמר את השתייכותו לקולקטיב האתני. מכאן שהיחס האורתודוקסי כלפי החילוני המודרני ייגזר מחוג השתייכותו של הפוסק, או מנהיג העדה, לאחת מהאסכולות הללו. אחד הפרמטרים שהביאו שגיאה וזוהר שעל פיו בוחר הפוסק להשתייך לאסכולה זו או אחרת, מתבסס על המגמה הא-היסטורית בקרב הרבנים. ישנם חכמים האוחזים במגמה זו ומבחינתם ההלכה היא נצחית ואינה משתנה עקב נסיבות הזמן. על כן הם מסרבים לראות בחילון תוצאה של תמורות חדשות שנוצרו עקב משבר המודרנה, המחייבת שימוש בקטגוריות הלכתיות חדשות. לעומת אלה, יש הטוענים שאכן יש לראות את המסגרות ההלכתיות הקלאסיות ככאלה שאינן משקפות את עברייני ההלכה של העידן המודרני, ויש לנקוט כלפיהם בקטגוריות אחרות.¹⁴ להלן נראה כי גם הרב אלישיב נמנה על הגישה ההלכתית הא-היסטורית, בשאלת היחס לחילוני המודרני, למרות שאין הוא נוקט כלפיהם קטגוריות הלכתיות שונות ממה שנקטה ההלכה עוד מימים קדומים. אפנה עתה לניתוח פסיקותיו של הרב אלישיב. בעזרתם אנסה לחשוף ולאפיין את יחסו כלפי היהודי החילוני המודרני, כפי שהתבטא בהכרעותיו ההלכתיות.

10 מסכת עירובין דף ס"ט ע"ב.

11 ראו: שגיאה וזוהר, **מעגלי זהות יהודית**, במבוא.

12 רמב"ם, הל' שבת, פרק ל' הל' ט"ו.

13 אלא אם כן נמצא הגדרה שונה בשל שינוי נסיבות כמו יתינוק שנשבה, ולהלן.

14 שגיאה וזוהר, שם, 88-114.

תינוק שנשבה

אחד הטיעונים המרכזיים המלמדים זכות על היהודי החילוני בן זמננו, הוא שהלה מוגדר כתינוק שנשבה לבין העכו"ם.¹⁵ בדרך זו נמנעו היהודים האורתודוקסים ובעיקר החרדים, מלהגדיר את היהודים החילונים כגויים או רשעים גמורים, ובכך אפשרו חיים משותפים, או לפחות חיים זה לצד זה, ללא הצורך בניתוק מוחלט, או ניכור קשה.¹⁶

גישתו של הרב אלישיב בסוגייה זו איננה ברורה. מנחם אדלר בספרו *בינה ודעת*,¹⁷ טוען כי דעתו של הרב אלישיב היא שאין דין תינוק שנשבה לחילונים בימינו, ברם מקורו לקביעה זו הוא בעל-פה: **"לרובם בזמנינו אין דין תינוק שנשבה. [כך מורה לרבים]"**.¹⁸ אולם, דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם הדברים המופיעים בשמו של הרב אלישיב, כפי שהם מובאים בספר *ישיב משה*:¹⁹ **"בזמן הזה מותר להציל מחלל שבת בשבת שמסתמא תינוק שנשבה הוא. אבל יש גם אלו שהם מסיתים מדיחים והם גרועים מאוד ואסור להצילם"**.

שני המקורות הפוכים במסקנתם ההלכתית. צריך לזכור כי אלו הן פסיקות שני הניזונות משמועות שבעל פה ולכן לא מפליא שהן סותרות זו את זו. מעיון בכתבי

15 רבות נכתב על נושא זה, ראה: שו"ת *בנין ציון החדשות*, סי' כ"ג; *אגרות הראי"ה*, ח"א, עמ' ק"ע-קע"א; שו"ת הר צבי, חיו"ד סי' י"ט; *חזון איש*, יו"ד סי' א' ו-ב'. לסיכום וניתוח שיטתו, ראו: בנימין בראון, *החזון איש*, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, 361-386; *אגרות משה*, או"ח ח"ד סי' כ"א אות ו'; שם, אבה"ע, ח"א סי' פ"ב, סוף ענף י"א; שם, אבה"ע ח"ד סי' ל"ב אות ז'; *יביע אומר*, ח"ו, או"ח סי' ט"ו; שם, ח"ז, אבה"ע, סי' א'; שם, ח"ח, יו"ד סי' כ"א; חיים אורי ליפשיץ "תינוק שנשבה בין העכו"ם" *אוצרות ירושלים* שיד (תשמ"ה), ע"ג-ע"ו; אברהם וסרמן "תינוק שנשבה – המושג והשלכותיו ההלכתיות" *צהר* ד (תשס"א), 31-41; אברהם וסרמן "יין שנגע בו מחלל שבת" *תחומין* יט (1999), 309-314; חיים נפתלין "דין תינוק שנשבה בימינו" *שרידים* יט (תשס"א), ל"ו-מ'; נחום אליעזר רבינוביץ "כל ישראל ערבים זה בזה" *תחומין* יא (1991), 41-72; אברהם שרמן "יחס ההלכה כלפי אחינו שפרשו מדרך התורה" *תחומין* א (1980), 311-318, וראו בסוף מאמר זה הפניות נוספות.

16 אביעזר רביצקי, *חירות על הלוחות*, תל אביב, עם עובד, תשנ"ט, 222-257.
17 מנחם אדלר, *בינה ודעת*, ירושלים, הוצאה פרטית, תשס"ח. זהו ספר מקיף על כל סוגיית החילוני בימינו. אנקדוטה מעניינת – כותב ספר זה נמנה על היהדות ומסקנתו היא כי רוב פוסקי ההלכה לא החשיבו את החילוני כתינוק שנשבה (ראה עמ' ז'-מ', וכן תקכ"א-תקל"ד). לעומתו כתב אברהם וסרמן ספר מקביל העוסק בסוגייה זו ממש: אברהם וסרמן, *רעך כמוך*, רמת גן, ישיבת רמת גן, תשס"ח. הוא, המשתיך לציבור הדתי-לאומי, הגיע למסקנה הפוכה – רוב פוסקי ההלכה כן ייחסו דין של תינוק שנשבה לחילוני בימינו... (ראו 31-44).

18 שם, בעמ' תקל"ד אות ג'.

19 עמ' מ"ו.

של הרב אלישיב עולה כי המונח 'תינוק שנשבה' לא מוזכר כלל בשיח ההלכתי שלו.²⁰ אנו נאלץ לחפש את גישתו בתשובות אחרות. נראה כי, לכאורה, יחסו של הרב אלישיב כלפי החילוני הוא אמביוולנטי, פעמים ראה בו גוי ופעמים יהודי, אך לבסוף ניישב בין המקורות.

החילוני כגוי או כאיום

כפי שהבאתי לעיל, ההלכה השוותה בין מחלל שבת בפרהסיא לגוי. המשמעות ההלכתית לקביעה זו מודגמת בכך שאדם חילוני, כמו גוי, ינסך את היין במגעו. גם הרב אלישיב פוסק כך, אך ניתן לומר כי אין לו בזה שיקול דעת עצמאי. זוהי קביעה עוד מימי קדם ואין לו אלא לציית ולומר אותו דבר. השאלה שנשאל הייתה: **"בעניין יין מפוסטר האם דינו כמבושל לעניין מגע גוי"**. הלכה פסוקה היא שגוי הנוגע ביין פוסל אותו לשתיית יהודי.²¹ ברם, אם היין מבושל, אין יותר בעיה של מגע גוי והיין מותר בשתייה: **"יין מבושל שלנו שנגע בו העובד כוכבים, מותר. ומאימתי נקרא מבושל, משהרתיח על גבי האש"**.²² הסיבה לכך היא משום שיין מבושל אינו ראוי יותר, בעיני הגויים, להתנסך על גבי המזבח.²³

הרב אלישיב מרחיב את הדין הזה וטוען כי היום זהו נוהל מקובל בתעשיית היין לפסטר את היין. משום כך הדין עדיין חל וגם יין מבושל, או מפוסטר, אסור במגע גוי, או אף חילוני המחלל שבת בפרהסיא:

ואף שלפי האמור אין הנוכרים בזמן הזה רגילים לנסך, מכל מקום כשאנו דנין על יין שלפי טיבו וסדר עשייתו לא היו הגויים מהססים מלנסכו לעבודה זרה – אם היו רגילים לנסך, הרי נראה פשוט שאין להוציא יין זה מכלל סתם יינם שאסרו חז"ל... **הרי שלפי האמור יש להיזהר לא לשותות יין שנגע בו גוי או מחלל שבת בפרהסיא על אף שהוא מפוסטר**²⁴

20 כאן המקום להעיר כי את הכותרות לתשובות המופיעות ב-קובץ תשובות, לא נתן הרב אלישיב. אומנם מצויה הכותרת הבאה: **"אם יש בזמנינו מומר להכעיס"** (ח"ג עמ' קמ"א), אך שם הרב אלישיב אינו עוסק בדין זה כלל. שאלו אותו למקורו של היחק יעקבי (הרב יעקב ריישר, 1670-1733, רב במיץ, פראג, ועוד מקומות), שפסק כי בזמנינו (בימים ההם) כל המומרים הם להכעיס כיוון ש"שבקי היתירא ואכלי איסורא" (=עזבו היתר ואכלו איסור). הרב אלישיב הסביר את המקור ותו לא. הוא עצמו לא הביע את דעתו בנושא. אגב, בתשובה זו מעניין לראות שהרב אלישיב משווה בין הדפוסים של התוספות והרמ"א. מסקנתו היא כי בדפוסים מסוימים חלו שיבושים משום אימת השלטון או סיבה אחרת, ולכן יש לברר מהו הדפוס המביא את הדברים לאשורם ועל פיו להכריע.

21 שו"ע יו"ד סי' קכ"ג הל' א'.

22 שו"ע יו"ד סי' קכ"ג הל' ג'.

23 רמב"ם, הל' מאכלות אסורות, פרק י"א הל' ט.

24 **קובץ תשובות**, ח"א עמ' ק"י-ק"י"ג. הציטוט הוא מקי"ג בסוף התשובה.

הרב אלישיב אם כן, רואה בחילוני כגוי כפי שקבעה ההלכה הקדומה ואוסר את מגעו בין, אפילו אם הוא מפוסטר, כדין מגע של גוי. זו פסיקה ייחודית לרב אלישיב. הרב משה פיינשטיין²⁵ והרב עובדיה יוסף²⁶ פסקו שפסטור היין שווה לבישולו, ולכן כל יין שיעבור תהליך כזה ייחשב ליין מבושל עם כל ההשלכות ההלכתיות הנלוות לכך.²⁷ ולא זו אף זו, שאם מגיעה רמת הרתיחה לייד סולדת בוי²⁸ כבר נחשב למבושל. לכן לשיטתם, אין כלל בעיה שחילוני יגע בין מבושל ואף לא גוי. לעומתם פסק הרב שלמה זלמן אוירבך²⁹ שאין הוא מכיר מקור הלכתי להשוואה בין פסטור ובישול. לשיטתו, על מנת להגיע לרתיחה שתחשיב את היין למבושל צריך טמפרטורה גבוהה יותר, כזו שתשנה את מראה היין הטבעי. בשל העובדה שאין כך פני הדברים ביקבים השונים, הרי שגם היין שכתוב על תוויתו שהוא יין מבושל, לשיטת הרב אוירבך הוא ייחשב כיין רגיל וטבעי על כל המשתמע מכך, ושיש להיזהר ממגע גוי או חילוני בו.

אולם הרב אלישיב לא נכנס למחלוקת בדבר השאלה האם פסטור שווה כבישול, הוא פשוט טוען שכך מייצרים יין היום, ומשום כך גם הגויים לא היו נמנעים מלנסכו על גבי מזבחותיהם. על כן יהא דינו של היין אשר יהא, מגע גוי או מחלל שבת בפרהסיא, עדיין פוסלו לשתיה.

בהזדמנות אחרת, תוך כדי מתן תשובה בענייני הלכה, מתבטאת גישתו של הרב אלישיב כלפי החילוני, בו הוא רואה איום ממשי על היהדות הדתית:

שאלת טעמא מאי [מהו הטעם] אין אנו יוצאים ידי חובה שאין אנו מוחים בפריצי ימינו המלעיגין והמעליבין בתורה ובלומדיה – אם היינו מוחים בידם איכא למיחש [יש לחוש] לסכנה שהם עומדים עלינו על גופינו ועל מאודינו [=ממוננו].³⁰

כאן הרב אלישיב רואה בחילוני כמאיים ממש על עצם חייו של היהודי הדתי, או על ממונו. לפיכך הוא מסביר, אין הציבור החרדי יוצא ומוחה נגד ציבור המזלזלים בתורה ובלומדיה.

25 שו"ת **אגרות משה**, יו"ד ח"א סי' נ; שם, יו"ד ח"ב סי' קל"ב; שם, יו"ד ח"ג סי' ל"א; שם, אבה"ע ח"ד סי' ק"ח.

26 שו"ת **יביע אומר**, ח"ח יו"ד סי' ט"ו.

27 ואכן, בכדי להימנע מבעיית מגע גוי בין, רוב היקבים בישראל מפסטרים את תוצרתם ודואגים לציין על התווית שדינו כיון מבושל.

28 הדעה הרווחת להגדרה זו היא 45 מעלות צלסיוס. ראו: יהושע נויבירט, **שמירת שבת כהלכתה**, ירושלים, בית מדרש הלכה מוריה, תשנ"ג, א'.

29 **מנחת שלמה** ח"א סי' כ"ה: מגע נוכרי בין מפוסטר.

30 **קובץ תשובות**, ח"ג, ל"ז ד"ה ומעתה.

רואים אם כן משתי הדוגמאות שהבאתי לעיל, כי אליבא דהרב אלישיב, החילוני-המחלל שבת בפרהסיא-הפרוץ, דינו שווה לגוי, ואולי אף לגוי אלים ומאיים.

החילוני כמפקיר את חייו

הרב אלישיב נשאל האם מותר לפרסם את שמה של אישה חולה, כנראה במחלת האיידס, אשר רוצה לקיים יחסים עם כמה שיותר גברים על מנת לנקום במין הגברי על שהדביקו אותה במחלה. תשובתו הייתה שאין לפרסם את שמה של האישה, וטיעונו הוא: **"הלעיטהו לרשע וימות, ואין לנו לדאוג לרשעים... ומי שמתעסק בעבירה ידבק"**.³¹ תשובה זו הפתיעה מאוד את הרבנים. לכאורה קשה להבין על מה בעצם שאלו את השאלה מלכתחילה. הלא מדובר באישה הרוצה במותם של רבים תוך שהיא נוקטת יוזמה אקטיבית להביא לאסון זה. יש בהחלט מקום לומר שיש לה דין 'רודף' ההלכתי, שמותר אף להורגו על מנת להציל את הנרדף, ובמקרה שלפנינו את הנרדפים.³² אז מה מקום יש לשאול בדבר פרסום שמה. ובכל זאת אסר זאת הרב אלישיב. על כן, חזרו הרבנים ובקשו הבהרות להכרעתו זו. הרב שלמה לורנץ היה השואל והוא אף העלה סדרת שאלות וקושיות על פסיקת הרב אלישיב בסוגייה, כולל סוגיית דין 'רודף' שהזכרתי. האחרון השיב לקושיותיו אחת לאחת, אך נשאר איתן בדעתו ומבוצר בעמדתו, שאין לפרסם את שמה משום 'הלעיטהו לרשע וימות'. בטרם נרחיב בתשובה זו שומה עלינו לבאר את המונח הקשה בו השתמש הרב: **"הלעיטהו לרשע וימות"**,³³ שפירושו הוא – תן לרשע לאכול והתוצאה תהיה שימות. ביטוי חריף זה, מופיע פעם אחת בלבד בתלמוד:

תנן: כרם רבעי היו מציינין אותו בקזוזות אדמה... ושל ערלה –
 בחרסית... ושל קברות – בסיד... אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה
 דברים אמורים – בשביעית, דהפקר ניהו, אבל בשאר שני שבוע –
 הלעיטהו לרשע וימות³⁴

על חריפותו של ביטוי זה נוכל לעמוד גם מן השימוש בפועל "הלעיטהו", שהוא על-

31 קובץ תשובות, ח"ב, ל"א-ל"ג.

32 ראו: רמב"ם הלי רוצח ושמירת הנפש, פ"א ה' ו' ז'.

33 על הביטוי ומשמעותו ראו: יוסף אחיטוב, "הלעיטהו לרשע וימות – הימנעות מהצלת אדם מחטא", **תחומין** ט (תשמ"ח), 156-170; קלמן כהנא, "הלעיטהו לרשע", **המעין** ל', ד' (תש"ן), 25-28; יהודה הלוי, "הלעיטהו לרשע וימות ואפרושי מאיסורא ברשעים", **קובץ חידושי תורה** ב (תשמ"ט), 135-139; **אנציקלופדיית תלמודית**, ט' תמ"ד-תמ"ח, ערך "הלעיטהו לרשע".

34 ב"ב קמ"א ס"ט ע"א.

פי דברי הגמרא עצמה מיוחד להאכלת בהמה.³⁵ וזהו המקרה – מי שהיה לו פרדס והוא בשנתו הרביעית, קרי נטע רבעי, צריך לציין ולסמן אותו בכדי שיכירו בו אנשים ולא יאכלו ממנו עד שיפדו הפירות כדין. וכן אם היה הפרדס בתוך שנות שלוש שנות הערלה, עליו לציין כדי שיפרשו ממנו אנשים ולא יטעו באכילתם ממנו. רבן שמעון בן גמליאל (רשב"ג) טען כי הדברים הללו של ציון הפרדס אמורים בשנה השביעית, היינו בשנת השמיטה שהוא הפקר, וכולם באים בהיתר לאכול ממנו. אולם, לשיטת רשב"ג, בשש השנים האחרות אין צורך לנקוט אמצעי אזהרה שכאלה, שכן מי שבא לאכול מהפרדס אינו אלא גנב. על הבעלים של הפרדס אין חובה למנוע מאדם שכזה מלחטוא, ולכן אין לרשב"ג בעיה שהוא יעבור גם על איסורי ערלה ונטע רבעי לבד מאיסור הגזל שבאכילתו ללא רשות. על זה הוא עושה שימוש בלשון: **"הלעיטהו לרשע וימות"**, כרוצה לומר – אין אנו אחראים לרמאים, ואין לנו לעשות תקנה לעוברי עבירה. החכמים חולקים על רשב"ג וסוברים שאף בשאר שני שבוע, קרי בשש השנים שבין השמיטות, חייבים לציין את הפרדס. ההלכה נפסקה כשיטת רבן שמעון בן גמליאל.³⁶

בסיכום מאמרו על דין "הלעיטהו", טוען יוסף אחיטוב כי ישנם חמישה אופנים שונים לפירוש ביטוי זה:³⁷

1. יש מקרים ומצבים שבהם פוקעת לחלוטין האחריות ההדדית כלפי הרשע. למשל, כאשר אין סיכוי שהרשע יחזור בו, או כאשר האחריות כלפיו עלולה לפגוע במובנים מסוימים בתקנת הציבור. במקרים אלה, בדיעבד, יש להשלים עם כך, ואז אין אנו חייבים למחות בו ולהפרישו מן העבירה;
2. כאשר אין בידינו למעשה למחות בו – אז פוקעת אחריותנו כלפיו וערבותנו עליו, בכל המעשים הקשורים מסביב לאותה עבירה עצמה;
3. האחריות ההדדית הכללית כלפי הרשע אינה פוקעת לעולם. אולם במצבים ייחודיים שבהם אין אנו יכולים למונעו מרשעותו, האחריות כלפיו פוקעת. אנו מניחים לו להמשיך ברשעותו, אך עם זאת, אנו מצווים עדיין לצמצם ככל שנוכל את חומרת מעשיו ולהפחית בכך את חומר

35 שבת קנ"ה ע"ב. שם הגמרא עוסקת בהבדלים בין המראה להלעטה, אך בשני המקרים מדובר בהאכלת בהמה.

36 רמב"ם הלי מעשר שני ט"ה ה"ז.

37 יוסף אחיטוב, "הלעיטהו לרשע וימות" – הימנעות מהצלת אדם מחטא", **תחומין** ט (תשמ"ח), 156-170.

עונשו;

4. אנו מניחים לרשע להמשיך ברשעותו, דווקא כדי שישא בעונשו באופן

המירבי;

5. האחריות כלפיו, אף הייחודית, איננה פוקעת כלל. אנו מחויבים

ליצור מצבים כאלה, שאדם כאשר ירצה לחטוא, יהיה החטא שבידו

מינימאלי.

כפי שהזכרתי לעיל, הרב אלישיב נשאל על תשובתו זו פעם נוספת, אך הוא חזר על עמדתו תוך שהוא מנמק אותה לפרטיה. לא נפרט את המשא ומתן ההלכתי במהלך תשובותיו לקושיותיו של הרב לורנץ. אך נביא את הקטע בו הוא מביע את דעתו על הנושא, המגמה שהוליכה אותו להכריע כפי שהכריע:

בכל רחבי תבל לא ניגשים לטפל – לא רופא ולא אחיות [פרט לחולה המוכר להם] מבלי לנקוט בכל אמצעי הזהירות מפחד שמא יבולע להם מהמחלה המסוכנת... ועל אחת כמה וכמה באישה זונה ומופקרת, וכל התועלת לפרסם הדבר מועיל לאלה הפרוצים בעריות אשר על חייהם אינם חסים ומפני גודל תאוותם אינם דואגים לכך ועליהם ועל כיוצא בהם אולי יכול להיות תועלת בפרסום כשיודעים בבירור המצב שלה... ובנידון דידן... והדיון הוא אם יש חיוב לדאוג לאלו הפרוצים שמא יהיה בזה הצלה על זה שפיר אפשר לומר הלעיטוהו לרשע וימות.³⁸

נקודת המוצא של הרב אלישיב היא שהפרוצים בעריות אינם חסים על חייהם שלהם. אומנם אין מדובר כאן שהם מפקירים את חייהם הגשמיים, אלא את אלה הרוחניים. בלשון אחר – מחליפים חיי עולם בחיי שעה. על כן, אם להם לא איכפת מחייהם שלהם, מדוע זה צריך להיות לי, הרב אלישיב, איכפת מהם. אם אדם לא עוזר לעצמו, מדוע אנו צריכים לדאוג ולעזור לו.

נמצא, שאף אחד מהאופנים של יוסף אחיטוב להבין את חלות ההלכה של 'הלעיטוהו לרשע וימות', אינו חל על עמדתו של הרב אלישיב. אין בתשובתו שום הפקעת דין הערבות בינו לבין היהודי הפרוץ בעריות, ואף אין כאן דיון בדבר יכולתנו למחות בו. אין כאן גם השלמה עם ההפקרות או הפקעה של האחריות כלפי החילוני. מנגד, אין כאן גם ניסיון להפחתת העונש או מזעור הנזקים ממנו, ובוודאי שאין כאן רצון שישא בעונשו באופן המירבי. על פי הרב אלישיב יוצא כי היהודי הפרוץ בעריות הינו יהודי לכל דבר ועניין. אומנם ככל הנראה יהודי רשע, אך עדיין יהודי. מה שמניע אותו להכריע כפי שהכריע הוא חוסר האכפתיות של הפרוץ בעריות מעצמו.

הפרוץ בעריות הפקיר את עצם חייו. אין כאן טרוניה של הרב אלישיב בדבר הפקרות מוסרית, כי אם הפקרות על עצם החיים. במקרה כזה לא רואה הרב אלישיב לעשות דבר וחצי דבר על מנת למנוע נזק אפשרי, טרגי ככל שיהיה, והוא מושך עצמו מכל פעילות אקטיבית מאיש שכזה.

מקרה נוסף בו הרב אלישיב משתמש באותו עיקרון, קרי חוסר אכפתיות של נשוא השאלה מביא לחוסר עניין ועיסוק במקרה מצידו שלו. הוא מקרה בו הוא נשאל על אישה שנישאה בקידושין רפורמיים פעמיים, אך ללא גט מבעלה הראשון. כעת נשאל מה יהא הדין עם בנה שנוולד לה מבעלה השני, האם הוא ממזר ולא יבוא בקהל. שכן, אם האם לא קבלה גט הרי היא עדיין אשת איש של הבעל הראשון.³⁹ הרב אלישיב לא רואה צורך להיכנס לסבך ההלכתי הזה מכיוון שהאישה נשואת הדיון היא לא זו המעוניינת בכל העניין. הסבתא היא הבוכה ומבקשת על נכדה. על כן כותב הרב, אם לאם לא איכפת מבנה, למה לנו להיות דואגים עליו. וזו לשונו:

כותב כתי"ר [כבוד תורתנו] שהסבתא של הבן דמעתה על לחי[ה] ומתחננת להתיר את לנכדה לבוא בקהל. מכל זה נראה שהאישה עצמה לא מחפשת היתר כלל להינשא בחו"ק כדמו"י [בחופה וקידושין כדת משה וישראל] כי בהפקירא ניחא ליה, זילה לה, פריצה לה. ואם כך הדבר למה לנו להיכנס בפריצה דחוקה. אטו יש לנו עסק עם אישה עגונה וגלמודה הבוכה ומבכה על ימי נעוריה. הלא היא כנראה ממשיכה לשבת עם בעלה ללא חו"ק [חופה וקידושין] כדת, ולא מפריעה לה כלל שלא נתקדשה לו כדין.⁴⁰

תשובה זו דומה לעיקרון המנחה של התשובה הקודמת שעסקה ביהודים המופקרים מינית מבחינה הלכתית. מה שהנחה את הרב אלישיב הייתה רמת העניין והאכפתיות של המעורבים. אם להם לא איכפת, אז גם לו לא איכפת. אולם יש לשים לב כי אין הרב יוצא בהצהרות בדבר גויותם של יהודים אלה המופקרים בחייהם מבחינה הלכתית. הם אומנם יהודים מבחינתו, הגם שהם רשעים. העובדה שהוא אינו יוצא לעזרתם היא כי פשוט להם לא איכפת מעצמם או מצאצאיהם.

39 קובץ תשובות, ח"א רמ"ח-רמ"ט.

40 קובץ תשובות, רמ"ח.

החילוני כיהודי

הרב אלישיב אומנם פסק כי בסוגיית ניסוך היין שווה דין הגוי לזה של מחלל שבת בפרהסיא, שכן בסוגיה זו הכריזה כבר הגמרא שדינם שווה. היו פוסקים שלקחו את הדין הזה של השוואת דינם של הגוי והמחלל שבת גם לדינים אחרים. דוגמה לפוסק כזה הוא הרב שלמה זלמן אוירבך,⁴¹ שהשווה בין השניים בהלכות רבות. אדגים את הדבר: מקום בו משווה הרב אוירבך בין דין עכו"ם לחילוני הוא דין הנאה ממלאכת גוי שנעשתה בשבת. במקרה כזה אסור ליהנות ממעשיו של הגוי בשבת, כיוון שזו נעשתה תוך חילול השבת. ברם חכמים התירו הנאה ממנה במוצאי שבת, אך רק כעבור הזמן שהיה לוקח לעשות המלאכה כעת. זהו קנס של חכמים שלא יבואו להעסיק גויים בשבת עצמה, כך שאין כאן שום רווח מהעובדה שהמלאכה נעשתה בשבת. וכך פסק השו"ע: **"אם ליקט וצד בשביל ישראל, או בשביל ישראל וא"י [ואינו יהודי], צריך להמתין לערב בכדי שיעשו"**.⁴²

זוהי ההלכה לגבי גוי. אך מה יהא הדין במקרה ואדם מישראל עשה מלאכה בשבת? התשובה ההלכתית לשאלה זו היא כי ניתן ליהנות ממנה מיד במוצאי שבת, ללא המתנה כלשהי.⁴³ ברם, לפי הרב אוירבך, שמשווה בין דיני גוי ליהודי חילוני, הדין הוא שיש להמתין במוצאי שבת עד זמן "בכדי שיעשו" כפי הדין לגבי גוי.⁴⁴ הרב אלישיב אינו משווה בין דיני הגוי ליהודי המומר או החילוני בימינו, על אף דברי הגמרא לעיל.⁴⁵ אומנם הוא פותח את תשובתו המילים "ויש לדון במומר דדינו כעכו"ם", אך הוא מחלק בין השניים. בגוי יש חשש שהאמירה אליו קלה בעיני היהודי ולכן החמירה ההלכה איתו. ועל מנת שלא יהיה כדאי לומר לגוי לעשות מלאכה בשבת, דרשה ההלכה שימתין במוצאי שבת את אותו פרק זמן שלוקח לבצע את המלאכה עתה, וזהו "בכדי שיעשו". כך יוצא שהיהודי המצווה גוי לעשות בשבילו מלאכה ביום השבת לא ירוויח ממנה מאומה. אך חשש זה, טוען הרב אלישיב אינו קיים כאשר מדובר על יהודי. הדין של "לפני עיוור" עומד בעינו ולכן לא יעלה שום יהודי על דעתו לבקש מיהודי אחר, אפילו מומר, לעשות לו מלאכה בשבת. ועל כן כל החשש של ההלכה מאמירה לגוי אינו רלוונטי כלפי יהודי. מסקנתו של הרב אלישיב היא כי אם נעשתה מלאכה בשבת על ידי יהודי, ניתן ליהנות ממנה מיד במוצאי שבת. זהו הדין שנפסק כלפי הנאה ממעשה שבת של יהודי ולא של גוי, מכיוון שאצל

41 על יחסו של הרב אוירבך לחילוני ראו: אמיר משיח, "יחסו של הרב שלמה זלמן אוירבך ליהודי החילוני המודרני", בתוך אשר מעוז ואביעד הכהן (עורכים), **זהות יהודית**, בעריכה.

42 שו"ע או"ח סי' שכ"ה סעי' ו'.

43 ראו בדין מעשה שבת, **שו"ע או"ח סי' ש"ח סעי' א'-ב'**, ובאחרונים בנושא זה.

44 שמחה בונם לייזרון, **שולחן שלמה** – שבת, ירושלים, ללא שם הוצאה, תשס"ב, ח"ג מ"ט, ס"ק ב'.

45 **קובץ תשובות**, ח"ב כ. כן ראו את תשובתו ב**קובץ תשובות**, ח"ג פ"ב-פ"ד בנושא דין 'מעשה שבת'.

הרב אלישיב ישנו עדיין חילוק קטגורי משמעותי בין גוי ליהודי אפילו אם הוא יהודי מומר.

תשובה אחרת בה ניתן לראות כי הרב אלישיב אינו משווה בין דיני גוי ליהודי מומר, היא בדין **"חלב של מחלל שבת ופורק עול"**.⁴⁶ לכאורה, אם פוסק משווה בין הדינים של גוי ומומר כפי ההגדרה ההלכתית של "גוי לכל דבריו", הרי שמעבר לניסוח היין יש לומר כי החלב שלו ייכנס לאיסור ההלכתי של "חלב עכו"ם", האסור בשתייה.⁴⁷ הרב אלישיב מתחיל בבירור הדין של 'סתם יינם' של יהודים מומרים. איסור זה חל על גויים אשר לא מנסכים את יינם לעבודה זרה.⁴⁸ אף על פי כן אסרו חכמים יין זה "משום בנותיהם", קרי, הרחקה מהגויים שלא יבאו ישראל להתחתן עם בנותיהם. כעת יש לשאול האם גזירת "משום בנותיהם" חלה גם על אלה שדינם כגויים לעניין זה, היינו היהודי החילוני. ישנם אומנם פוסקים המחילים גזירה זו גם על היהודי המומר, או בימינו החילוני, כדוגמת הר"ן,⁴⁹ המהר"ם שיק⁵⁰ ושו"ת מהר"י אסאד.⁵¹ הרב אלישיב אינו סובר כן. הוא שוב משתמש בראשית דבריו באמירות חמורות, אך בהמשך הוא מסרב לראות בחילוני כגוי באופן גורף. הרב אלישיב מוכן ובאיזשהו מקום אין לו אף ברירה, לראות בחילוני כגוי אך ורק לדין ניסוח יין. אך הוא נשאר מאוד דווקני להלכה זו ואינו מוכן להרחיבה, כמעשה הרב אורבך, כפי שהובא לעיל:

ונראה פשוט דכל הני שאסרו חז"ל משום חתנות אף שאצל ישראל מומר לעבודה זרה (או מחלל שבת בפרהסיא) לא שייך איסור חתנות, מכל מקום גם הוא בכלל איסור זה שישוד מטרת האיסור הוא להרחיקו ולהבדילו ודינו כגוי גמור. אך בשאר הדברים שאסרו בגוי כגון חלב עכו"ם או גבינת עכו"ם דהאיסור הוא רק משום גיעולי מאכלות אסורות שמא עירב בו חלב טמא בזה לא מצינו שישראל מומר בכלל זה... שאין הולכין באיסורין אלו של עכו"ם אחר נתנית טעם של חכמים שרצו להרחיק ממאכליהם שזה לא שייך בישראל מחלל שבת בפרהסיא, ולכן אין לאסור אלא כשיש חשש ממש.⁵²

46 קובץ תשובות, ח"ג קמ"ז-קמ"ח.

47 שו"ע יו"ד סי' קט"ו סעי' א'.

48 שו"ע יו"ד סי' קכ"ג סעי' א'.

49 בחידושו על מסכת חולין דף ד' ע"ב.

50 אבה"ע סי' י"ד בד"ה ולפי"ז.

51 יו"ד סי' ל"א.

52 קובץ תשובות, ח"ג עמ' קמ"ח.

אם כן, הגם שבתחילה קרא להיבדל מהחילוני כיוון שדינו כגוי לכל דבריו, הנה כי כן השאיר את האיסורים לגביו בצורה צרה ודווקנית. מכאן שלשיטתו היהודי החילוני הינו יהודי לכל דבר, אולי יהודי רשע, אך יהודי.

ומה לגבי הצלה של חילוני, מחלל שבת בפרהסיא בשבת? בשאלה זו התחבטו רבים. הדיון מתחיל בסוגיית חילול שבת עבור הצלת גוי שכוכור, דין היהודי מחלל שבת בפרהסיא, כדינו. בגמרא⁵³ מצאנו דיון בשאלת עזרה לאישה נוכריה הכורעת ללדת בשבת, האם ניתן לעבור על מלאכות דאורייתא במהלך הלידה. האמורא אביי מסכם ואומר שאסור לעשות כן, ואנו נוכל להסביר לאישה הנוכרית שאנו היהודים מחללים שבת רק על מי שמצווה על השבת, ואילו אתם הגויים אינכם מצווים על השבת, ולכן אנו לא יכולים לחלל עליכם את השבת. לשיטתו יוצא כי הסבר זה לילודת הנוכריה יניח את דעתה ללא גרימת בעיה כלשהי. וכך נפסק בשולחן ערוך:⁵⁴ **"כותית אין מילדין אותה בשבת, אפילו בדבר שאין בו חילול שבת"**. הרב משה סופר, ה'חת"ם סופר' מהמאה הי"ט,⁵⁵ העלה להקל בזה אף באיסורי דאורייתא משום איבה, ולכן מותר לטפל ביולדת, או בכל חולה גוי בשבת, אף אם הדבר כרוך בעשיית מלאכות האסורות מן התורה, וכך פסקו רוב האחרונים.⁵⁶

כיום, ברור לכל פוסקי זמננו שיש להציל יהודי חילוני בשבת אף תוך עשיית מלאכות מדאורייתא,⁵⁷ כדין הצלת גוי בשבת, ומטעמים נוספים, כגון: תינוק שנשבה, דרכי שלום, איבה, חשש שאם לא יטופל החילוני התוצאה תהיה שלא יטופל היהודי הדתי, חשש שאמצעי התקשורת חובקי העולם ידווחו על כך במהירות ויצא מזה חילול השם וסכנה מיידית לחולים יהודים בחוץ לארץ, ועוד.

על מנת לעמוד על גישתו של הרב אלישיב בסוגיות אלה נפנה לשתיים מתשובותיו. הראשונה הייתה שאלה לגבי **"פיקוח נפש בגוי"**.⁵⁸ מעניין שהוא אינו מזכיר כלל את

53 מסכת עבודה זרה דף כ"ו ע"א.

54 או"ח סי' ש"ל סעי' ב', מג"א ומשב"ר שם.

55 שו"ת חת"ם סופר, יו"ד סי' קל"א, וחלק חו"מ סי' קצ"ד.

56 לסיכום נושא זה בהרחבה ראה: **ילקוט יוסף**, שבת ח"ד, רס"ו-רע"ב; **המשנה ברורה** (סי' ש"ל ס"ק ח'), לעומת רוב המוחלט של הפוסקים מאז זמנו של החת"ם סופר, נשאר נאמן לפסקו של השולחן ערוך וקרא תיגר על הרופאים המחללים שבת על מנת לעזור לחולה נוכרי בשבת: **"ודע דהרופאים בזמנינו אפי' היותר כשרים אינם נזהרים בזה כלל דמעשים בכל שבת שנוסעים כמה פרסאות לרפאות עובדי כוכבים וכותבין ושוחקין סממנים בעצמן ואין להם על מה שיסמוכו דאפילו אם נימא דמותר לחלל שבת באיסור דרבנן משום איבה בין העו"ג [אף דג"ז אינו ברור עיין בפמ"ג] איסור דאורייתא בודאי אסור לנו"ע ומחללי שבת גמורים הם במזיד השם ישמרנו"**.

57 שו"ת **מנחת יצחק**, ח"י סי' קנ"א אות א'; שו"ת **ציץ אליעזר**, ח"ח סי' ט"ו פ"ה; שם, ח"ט סי' י"ז פ"ב; שו"ת **יביע אומר**, ח"א חו"ד סי' י"א; שם, ח"ב חו"ד סי' י'; שו"ת **אגרות משה**, יו"ד ח"ב סי' קע"ד; **ילקוט יוסף**, שבת ד', רנ"א-רנ"ד; **שמירת שבת כהלכתה**, ח"א תקכ"ה הערה מ"ב, ובמקורות המוזכרים שם.

58 **קובץ תשובות**, ח"ג פ"ח.

הסוגיה כפי שהובאה לעיל. הוא גם אינו מזכיר את החת"ם סופר, או את שאר הפוסקים שעסקו בנושא זה. הוא מבאר כי פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, וזה חל גם על בני נח, קרי גויים, אך הוא ממשיך ופוסק כך:

ברם ודאי לנו אי אפשר לחלל את השבת בכדי להציל את הבן נח. והטעם דלהציל יהודי מחוייב כל יהודי בזה ועליו נאמר "לא תעמוד על דם רעך", "והשבות לו" – השבת גופו, ואין הבדל אם כן בין אם היהודי העומד בסכנה לבין יהודי אחר. וכל אחד מקיים בזה מצוות "והשבות לו". וכל אחד ערב בעד חברו. מה שאין כן בגוי, אין מצווה להשיב אבידה לגוי

מדבריו אלה של הרב אלישיב עולה כי ישנה חובה הלכתית להציל כל יהודי באשר הוא יהודי. מכלל דבריו משמע, שהחובה חלה על כולם ללא יוצאים מן הכלל כמו מומרים או חילונים. הרב אלישיב חי בתוך עמו, הוא מודע למצב בציבור היהודי בכלל והישראלי בפרט שלא כולם מוגדרים שומרי תורה ומצוות. ברור לו כמו שברור לכולם, שחלקים ניכרים מהעם היהודי מוגדרים על פי ההלכה 'מחללי שבת בפרהסיא', שדינם מקביל לדין הגוי. רבים מן הפוסקים משווים בפסיקת ההלכה לעניין חילול שבת על מנת להציל חילוני לבין הצלת גוי. הרב אלישיב, לעומתם, אינו מתיר לחלל שבת בשביל להציל גוי, אך מתיר ואף מחייב לחלל שבת על מנת להציל יהודי, באשר הוא יהודי. היינו – גם את היהודי החילוני.⁵⁹

הבנה זו ניתנת בצורה נוספת בתשובה אחרת בה התבקש הרב אלישיב להביע את דעתו: **"טיפול בחולה שאין בו סכנה בשבת"**.⁶⁰ בחלק ניכר מתשובתו מתייחס הרב אלישיב לפציעת חיילים בשדה הקרב. הוא אינו מתייחס כלל לעובדה שרוב חיילי צה"ל הם חילונים, ואולי שדינם שווה לעניין זה כגויים. דיון כזה לא נמצא בדבריו אף לא ברמז. בתשובתו יש אך ורק עיסוק הלכתי ענייני ויבש משהו הדן בשאלה האם דינו של החייל הוא כ'חולה שיש בו סכנה', או 'שאיין בו סכנה', האם יש מציאות של 'פיקוח נפש' או 'ספק פיקוח נפש':

יש להתיר בימי מלחמה לטפל באיש חיל שנפצע אף שאין בו סכנה, בכדי להכשירו למלחמה... ואם המצב הוא שאפשר להילחם בלעדו... הרי הוא ככל חולה שאין בו סכנה. מותר להעביר את הפצוע מהחזית אף שאין בו סכנה למקום בטוח. ואם אי אפשר להעבירו באלונקה

59 תשובה ברוח זו נמצאת בקובץ **תשובות**, ח"ג קני"ז-ק"ס.

60 **קובץ תשובות**, ח"ב עמ' ל'.

מותר להסיעו אף באוטובוס... אם יש לחוש שהמקום יעשה לבלתי בטוח⁶¹

ההתייחסות לחיילים היא עניינית לחלוטין הגם שרובם הם חילונים. הרב אלישיב דן אותם כיהודים לכל דבר וללא שום הגיג או מחשבה אחרת בנושא. הוא התיר לחלל את השבת בהצלתם כיהודים לכל דבריהם על אף שרובם הם מחללי שבת ולכאורה דינם כ'גויים לכל דבריהם'.

תשובה נוספת בה ניתן לראות שהרב אלישיב רואה ביהודי החילוני כיהודי לכל דבר. על אף ההסתייגויות ממנו בשל חילול השבת או אף ההפקרות המינית, מבחינה הלכתית, היא התשובה שנתן בדבר שידוכים לחילונים. הוא פסק כך: **"מותר לעשות שידוך בין החופשיים בתנאי שנסקול היטב שאחרת יהיה גרוע ושיהיה יותר הפקר"**.⁶² שוב נראה בעליל שהיהודי שיש לו לכאורה דין של 'גוי לכל דבריו' אינו אלא יהודי. אולי מבחינתו הוא יהודי רשע, אך שם יהודי עדיין עליו ואם צריך אז אפילו נשדך לו אישה. הרב אלישיב אף הרחיק ופסק שבמצבים שאין ברירה וצריך להעלות חילוני לתורה, ניתן הדבר במקרה דחק: **"לצרף מחלל שבת לקריאת התורה, מותר רק בשעת דחק גדול"**,⁶³ **ולא משבעת הקרואים"**.⁶⁴ באחת: החילוני מבחינתו הוא יהודי.

דיון

עד כה ראינו כי המושג המקובל 'תינוק שנשבה' אינו קיים בכתביו של הרב אלישיב, הגם שישנם חילוקי דעות אם הוא מחשיב את החילוני בימינו ככזה אם לאו. מעיון בפסקיו ניכר שאכן אין הוא מחשיב את החילוני בימינו כ'תינוק שנשבה'. הגדרת החילוני ככזה תסיר מעליו את האחריות מעוונותיו ההלכתיים. אולם הרב אלישיב אינו מסיר אחריות זו מהחילוני המודרני והוא רואה בו יהודי רשע עם כל המשמעויות ההלכתיות הנלוות לכך.

ישנם מקורות, כפי שהראיתי, בהם רואה הרב אלישיב את החילוני כגוי לכל דבר, כך הוא לגבי ניסוך היין במגע כמו שגוי פוסל את היין במגע. מקור אחר אף הראה כי הרב אלישיב רואה בחילוני, או המומר, בלשונו, כמאיים ממש על היהודים, או היהדות, הן על גופם והן על רכושם. לכן, הוא מסביר, אין היהודים הדתיים יוצאים למחאה רבה נגד היהודים המומרים.

61 ש.ס.

62 ישיב משה, ק"ע.

63 ההדגשה במקור.

64 ישיב משה, ט"ז.

בהמשך הראיתי כי הרב אלישיב משתמש במילים קשות בהכרעותיו ההלכתיות. הוא אינו מתיר לפרסם את שם האישה החולה הרוצה להדביק גברים רבים ככל האפשר כנקמה על שנדבקה במחלת האיידס. הרב אלישיב אוסר את פרסום שמה משום 'הלעיטהו לרשע וימות'.

ברם, למרות המילים הקשות בהן הוא נוקט, בכל זאת אין הוא מוציא את היהודי החילוני מכלל ישראל, והוא עדיין רואה בו יהודי לכל דבר. דברים אלה נכונים הן ביחס להלכות פיקוח הנפש של היהודי החילוני והחיל, שידוכין ואף עלייה לתורה. הלכה זו האחרונה בדבר עלייה לתורה אומנם הותרה על ידי הרב אלישיב אך ורק במקום "דחק גדול", אך היא עדיין מותרת. אם דינו של החילוני הוא כגוי, הרי ששום דחק לא היה מתיר עליית גוי לתורה.

כעת נוכל לחזור אל דגמי הניתוח בהם פתחנו פרק זה. מהדוגמאות שהובאו לעיל עולה כי הרב אלישיב מתאים למודל הא-היסטורי של שגיא וזוהר. זה הרואה את עולם מושגי ההלכה מעל הזמן, וככזה אינו מתחשב בתהפוכות התקופה ותמורותיה,⁶⁵ לפחות בנושא זה. שיטה זו רואה בהלכה מערכת נורמות דאונטולוגיות, שקביעותיה נובעות אך ורק על בסיס היסק משפטי ממקורות מסורתיים נורמטיביים. היהודי החילוני, אליבא דהרב אלישיב, אינו מושלך אל מחוץ לקולקטיב הדתי או אף האתני. הוא נידון כאדם השייך למסגרות הללו, אולי אף בעל כורחו, ועל פי אמות המידה ההלכתיות הקלאסיות. מכאן הוא מסיק כי היהודי החילוני הוא יהודי לכל דבר ועניין, הגם שהוא יהודי רשע. ככזה, לפעמים ההלכה הייתה מאוד נחרצת בענייניו לשבט, והשוותה את דינו כיגוי לכל דבריו. אך גם את המגמה ההלכתית הזאת, מצמצם הרב אלישיב למינימום הנדרש, קרי, מה שאמרה ההלכה במפורש, כמו בסוגיית ניסוך היין. ברם, הוא מסרב להרחיב את המעגל המוקיע את החילוני מעבר לכך, כמו בסוגיית חלב חילוני שאין לו את הדין של 'חלב עכו"ם'. מכאן והלאה החילוני ייחשב כיהודי רשע לכל דבריו.

אבי שגיא וצבי זוהר כתבו כי פוסק ההלכה ניצב בין מספר מעגלים קהילתיים:⁶⁶ (א) קהילת חכמי ישראל לדורותיהם; (ב) הקהילה היהודית האידיאלית, המגלמת את מלוא הנורמות שהוגדרו על ידי חכמי ההלכה. האידיאל שהקולקטיב הדתי אמור לממש; (ג) הקהילה היהודית הריאלית, הכוללת הן את חברי הקולקטיב הדתי והן את חברי הקולקטיב האתני; (ד) הקהילה המצומצמת עברה מהווה הפוסק מקור-סמכות; (ה) הקהילה הלא יהודית.

65 לפוסקים הלוקחים בחשבון ההלכתי את נסיבות הזמן, ראה: שגיא וזוהר, **מעגלי זהות**, 135-160.

66 שגיא וזוהר, **שם**, 188-199.

חברי קהילת (א), קהילת חכמי ישראל לדורותיהם, רואים עצמם, בין שאר תפקידיהם, כנציגיה המובהקים של חברי קהילת (ב), הקהילה היהודית האידיאלית, שהקולקטיב הדתי אמור לממש, המגלמת את מלוא הנורמות שהוגדרו על ידי חכמי ההלכה לדורותיהם. בקהילה זו אין מקום למורכבות, ולכן היחס נגד הסוטים מכוון בצורה ברורה. אף על פי כן, ניכר מפסיקותיו של הרב אלישיב כי הוא מחזיק במעגל (ג) - הקהילה היהודית הריאלית, הכוללת הן את חברי הקולקטיב הדתי והן את חברי הקולקטיב האתני. אל יהא הדבר קל בעינינו. הכללה של היהודי החילוני בתוך הקהילה היהודית אינו מובן מאליו. דוגמה לכך היא פסיקתו של הרב אורבך שהיה בן גילו, חברו ומחותנו של הרב אלישיב. כפי שהראיתי לעיל אצל הרב אורבך היהודי החילוני הינו אכן גוי לכל דבריו, על כל המשמעויות ההלכתיות הנלוות לכך.⁶⁷ ואילו אצל הרב אלישיב היהודי החילוני הוא רשע, עד שהוא אף משתמש בביטוי הקשה 'הלעיטוהו לרשע וימות', אך עדיין הוא יהודי. יהודי רשע אך עדיין יהודי.

אומנם יכול להיווצר הרושם על ידי צירוף הפסיקות המשוות את החילוני לגוי והביטוי הקשה 'הלעיטוהו לרשע וימות', כי יחסו של הרב אלישיב הוא הרבה יותר קיצוני כלפי היהודי החילוני אף יותר מגישתו של הרב אורבך. האחרון "רק" השווה את החילוני לגוי להלכה ולמעשה, ברם הרב אלישיב לכאורה אף דורש את רעתו בפועל, עד ליצירת סכנה מוחשית לחייו של החילוני באיסור הפרסום של האישה חולת האיידס. זהו אומנם הרושם שנקלט בעיון ראשוני. אולם בעיון חוזר ומסקירה של כלל הכרעותיו ההלכתיות בסוגייה זו, עולה כי אין כך פני הדברים. היהודי החילוני אליבא דהרב אלישיב הינו יהודי לכל דבר ועניין. הוא אומנם רואה בו כמסכן את היהדות והיהודים הדתיים, אך זה נובע מהתרשמותו האישית מהמציאות בה הוא חי והדרך שבה הוא מפרש אותה. אין בזה הסקת מסקנות מתוך העיון הנורמטיבי-הלכתי שלו. לגבי ניסוח היין אין לרב אלישיב אלא לציית להלכה הקדומה. אולם הוא אינו מרחיב אותה. הוא נשאר צמוד בצורה דווקאנית להלכה זו, ולה בלבד.

67 במאמרי יחסו של הרב שלמה זלמן אורבך ליהודי החילוני המודרני, שהזכרתי לעיל, הראיתי שהרב אורבך דן את היהודי החילוני כגוי הן בסוגיית ניסוח היין, הן בדין 'מעשה שבת' שיש להמתין במלאכת חילוני במוצאי שבת את פרק הזמן "בכדי שיעשו", כפי שאומרת ההלכה במקרה של מלאכת גוי. עוד הראיתי כי יש איסור לבשל לחילוני ביום טוב מכיוון שלשיטתו של הרב אורבך דינו כגוי, וישנו איסור הלכתי לבשל לגוי ביום טוב. כללו של דבר, אליבא דהרב אורבך, דין החילוני בימינו הינו אכן כגוי לכל דבריו. אין זו צורת ביטוי או תפארת מליצה המביעה את המחאה הקשה נגד העברין ההלכתי, זה תיאור המציאות ההלכתית להלכה ולמעשה, לפי שיטתו.

מקורו של הביטוי הקשה 'הלעיטהו לרשע וימות' לא נובע מתפיסה אנטי-חילונית, כביכול. זוהי אינה אמירה הלכתית, או כזו שנובעת מהכרעה שכזו. זוהי אמירה שמקורה הוא: אם לאדם לא איכפת מעצמו אזי למה צריך להיות לי איכפת ממנו. לשיטתו של הרב אלישיב: אם היהודי המומר הפקיר את חייו, למה אני צריך לעשות דבר על מנת לשמור עליו. הכוונה להפקרת החיים של החילוני איננה הפקרת החיים הריאליים בעולם הזה, אלא הפקרת חייו בעולם הבא. לרב אלישיב, כמו למאמינים רבים, ערך חיי העולם הבא רב לאין ערוך מהחיים בעולם הזה. לא אחת אנו מוצאים בחז"ל את האמירה שנאמרת ספק בהתרסה ספק בפליאה: **"מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה"**.⁶⁸ מכאן שאמירה זו היא אינה חלק מההכרעה ההלכתית אלא יותר כתיאור המציאות. היינו, אנו לא נפרסם את שם האישה החולה מכיוון שאם לחילוני לא איכפת מחייו למה לנו לדאוג לו. אנו נישאר פסיביים בכל הנוגע לחייו של החילוני שהפקיר את חייו על ידי עבריותו ההלכתית. ומכאן התוצאה תהיה של 'הלעיטהו לרשע וימות'. קרי, הוא יאכל מהפירות האסורים, היינו, מהביאה האסורה עליו, ובכך ימות. אליבא דהרב אלישיב, מותו הגופני בעולם הזה נחשב חמור פחות ממותו הרוחני-נשמתני בעולם הבא.

68 שבת י' ע"א; שבת ל"ג ע"ב; ביצה ט"ו ע"ב; ביצה כ"א ע"א.

”וכן זה קרה...” הילד היהודי בשואה על פי עדויותיו

על המונח ”שואה” ומשמעותו

המונח ”שואה” מופיע י”ג פעמים בנ”ך בהקשרים מאיימים של אסון כבד שלא היה כמוהו – של חורבן¹ ושל מוות.. רק בספר משלי נחלש מעט ההד המאיים של ”שואת רשעים”, שאין לפחד ממנה, לאמור: ”אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא” (משלי ג, כה). החידוש הוא בקביעת ציון זה (שואה) עבור הקורות לנו, לעמנו במחצית הראשונה של המאה הקודמת.

בשנת 1943 פורסמה חוברת על שואת יהודי פולין,² שואה שכבר התחילה למעשה עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, כי מיד עם כניסתו של הצבא הגרמני, בתחילת ספטמבר 1939 לפולין וכניעתה המהירה, הוחל במבצעי רדיפה שלוחי רסן כלפי האוכלוסייה היהודית, שהייתה הגדולה ביותר במספרה באירופה. ההיסטוריון בן-ציון דינור קבע את המונח ”שואה” כמסמל אסון חסר תקדים וייחודי לעם היהודי, ומאז 1950 המונח התקבל וכן קיבל אותה משמעות בלעדית-מאיימת – ועם זאת ברורה – לקורות עמנו בשנות ההשמדה ה”ייחודיות”. המונח העברי ”שואה” רווח גם בפי לא יהודים ובכתביהם, מדענים ועמך כאחד כ-”Shoah”, בחילופין עם המונח שהתקבל והתפשט החל משנות ה-70 – ”Holocaust”:³

1 אכן בין החוקרים בחוגים מסורתיים ישנם המעדיפים את המונח התלמודי ”חורבן”, רמז לחורבנם של שני בתי המקדש שלנו והתוצאות מרחיקות הלכת בעקבותם. במילה ”חורבן” אכן משתוללת ה”חרב”. בן-ציון דינור (אוקראינה 1884-1973 ישראל) השתמש בתחילה במונח ”חורבן” (ראו הערה 10). ראו גם את המונח ביידיש: ”פאלקס-חורבן”. ישראל קאפלאן, **דאס פאלקס-מויל אין נאצי-קלעם. ריידעישן אין געטא און קאצעט**, תל-אביב תשמ”ב, בשער הפנימי (יידיש).

2 מדובר בחוברת מטעם הוועד המאוחד לעזרת יהודי פולין: בן ציון דינור (עורך), **שואת יהודי פולין**, ורשה 1943.

3 שני המונחים כאחד משמשים היום גם מדענים, היסטוריונים וחוקרים מארצות וממדינות שונות, המתארים את התקופה ההיא, כולל גם חוקרים בצמרת הפוליטית בגרמניה. המונח Holocaust משמש גם ובעיקר את הכללת אוכלוסיות נוספות בתוכניות ההשמדה הנציונלסוציאליסטיות, כגון: סינטי ורומי, אוכלוסיות בעלות צרכים מיוחדים ומגבלות מסוימות ו”א-סוציאליים”. ראו: Dagmar Betz, *Vergegenwaertigte Geschichte: Konstruktion der Erinnerung an die Shoah in der zeitgenoessischen Kinder- und Jugendliteratur*, Schneider, Hohengehren 2001, 149.

לא כל החוקרים תמימי דעים להכליל את המושג "שואה" על תקופת השנים: 1945-1933. לני יחיל מתחילה את הספירה כבר מ-1932⁴ ואילו פייקאז⁵ מכנה את התקופה כ"שנות 'הגזירות' ת"ש-תש"ה ("השואה"), כלומר, לדידו השואה החלה בשנת 1940. שאול פרידלנדר⁶ מחלק את השנים הללו לשתי תת-תקופות: 1933-1939 הן "שנות הרדיפה"⁷, בעיקר בגרמניה, ומכאן ואילך – "שנות ההשמדה"⁸. אלא שגם החל משנות הרדיפה בגרמניה גופא התרחשו אירועים מצמררים: באוקטובר 1938 היה זה הגירוש של יהודי פולין⁹ ובטווח זמן של פחות מחודש ימים לאחר מכן – "ליל הבדולח"¹⁰. "מבצעים" אלה גם גרמו לקורבנותיהם עינויים בנפש ובגוף ולא עוד אלא שכבר מ-1933, מתחילת הרייך השלישי, היו יחידים וקבוצות קטנות שהיו נתונים לעינויים מזעזעים באכזריותם במרתפי הגסטאפו¹¹ עד להוצאתם להורג. וכן הוקמו מחנות הריכוז הראשונים החל מ-1933/34¹², בעיקר לכליאת קומוניסטים ויהודים עשירים,¹³ כדי לאלץ אותם לחתום על וידויים דמיוניים או על ויתור מרצון על נכסיהם. סבל קשה היה מנת חלקם של הילדים היהודים שהושפלו לעיני חבריהם בכיתה כדי להדגים את נחיתות הגזע היהודי והיו צפויים למכות ולהתנפלויות בדרכם לבית הספר;¹⁴ חסמו לילד היהודי את הגישה לפארקים, לבריכות שחייה ולמגרשי

- 4 לני יחיל, השואה: **גורל יהודי אירופה 1932-1945**, שוקן – יד ושם, ירושלים 1987 (שני כרכים).
- 5 מנדל פייקאז, **חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה")**, מוסד ביאליק, ירושלים 1990.
- 6 שאול פרידלנדר, **גרמניה הנאצית והיהודים: שנות הרדיפות 1933-1939**, עם עובד, תל-אביב 1997.
- 7 בקורסים האוניברסיטאיים שלי כיניתי שנים אלו כ"שואה זוחלת".
- 8 שאול פרידלנדר, **שנות ההשמדה 1939-1945 - גרמניה הנאצית והיהודים**, יד ושם – עם עובד, תל-אביב 2009.
- 9 שבת זו נקראה בפי יהודי המבורג "השבת השחורה". ראו: Miriam Gillis-Carlebach, *Jedes Kind ist mein Einziges. Lotte Carlebach Preuss: Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau*, Doelling & Galitz, Hamburg 2000, 198, 209-210.
- 10 ראו: מרטין גילברט, **ליל הבדולח - קרוניקה של חורבן** (תרגום: בן-ציון הרמון). משכל – הוצאה לאור מיסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל-אביב 2006.
- 11 ראו: "אנשים מוכים ברחובות, שמן קיק נדחס מבעד שיניהם הקפוצות, הם גוססים בייסורי תופת של מעיים נשפכים – אכן מראות מטרידים..." מתוך: טיילור קרסמן, **מען לא ידוע** (תרגום: אשר טרמון), זמורה ביתן, לוד 2001, 25.
- 12 על מחנות הריכוז הראשונים והאסירים הראשונים ראו במיוחד: Jaeckel Eberhard, *Enzyklopaedie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europaischen Juden*, Berlin 1987, Vol. II, 75-95.
- 13 אני בעצמי הייתי עדה לדיווחים של יהודים משוחררי מחנה זקסנהאוזן, בבית אבי ז"ל, הרב יוסף קרליבך, ב-1935.
- 14 על התנכלויות לתלמידי בית הספר תלמוד תורה בהמבורג, ראו מכתב של מנהל בית הספר אל הגסטאפו מתאריך 10.4.1939 (JCA) (AHW TT 51).

ספורט מצד אחד;¹⁵ ומצד שני רבים מבין הילדים חוו את התמוטטות המערכת המשפחתית – או בשל פיטורי האב מעבודתו אחרי פרסום "חוקי נירנברג", ו/או בשל כליאתו במחנות ריכוז ובבתי כלא. הילדים התחילו גם לסבול מתת-תזונה שגבלה ברעב של ממש כתוצאה מההפליה השפלה בחלוקת מצרכי מזון ותנאי מכירתם.¹⁶

מלבד זאת חל הכיבוש של הארצות השכנות בתקופות ובמועדים בלתי אחידים, והן נתונות היו "תחת המגף הגרמני", כגון ציכוסלובקיה (1938), צרפת (מאי-יוני 1940), הולנד ובלגיה (מאי 1940), ואין לשכוח את ארצות ערב, כגון לוב (1941), טוניס (1942), שבהן נפגעו היהודים מהמטטר הנאצי – ארצות שגם בהן התרחשה השואה.¹⁷ מהנאמר כאן, דומה שאפשר לקבל את המונח שואה גם בצורה דיפרנציאלית לשם ראייה פרטנית מדויקת ולשם ניתוח מדעי היסטורי של כל טווח תקופה ושל כל אתר – מחד גיסא; וגם כמושג-על או כמושג גלובאלי וכולל – הן מבחינת לוח הזמנים, הן מבחינת המקומות והן מבחינת הגזרות שטמנו בתוכן זרעי הפורענות הרצחנית שתבוא.

מהי משמעותה של ה"שואה"? שאלה זו היא אתגר למחקר ולהבנת תולדות עמנו; ואילו התשובות לשאלה זו עד כה, שונות מאוד ולכאורה סותרות אלו את אלו, דוגמת שש הצעות-י-תשובותיו של שצגר,¹⁸ שמתוכן נדגים שתי גישות כתשובות אפשריות – המוצגות על צדיהן הניגודיים:

- ניתוח הרציונל של הנושא כאירוע היסטורי (היסטוריה של השואה),
- הצגתו כאובייקט של הזדהות אמוציונאלית (זיכרון השואה).

נוסף להיבט ההיסטורי, הפוליטי והרגשי-נפשי כלולים במושג שואה וחקרה¹⁹ תחומי מחקר דיפרנציאליים נוספים: אלה המתמקדים בהיבט המגדרי (Gender), כלומר, נשים בשואה בהשוואה לגברים; או בדיכוטומיה בין הראייה הדתית לבין זו הפילוסופית, וכן בהיבט הדורי, כלומר, גורל הזקנים לעומת גורלם של הצעירים. ואילו המחקר שלפנינו מתמקד בהיבט יחיד – הוא מרוכז כולו בילד היהודי. עצם

15 אלה היו הוראות רגיונאליות, ולכן הוראה זו אינה מופיעה בין החוקים הכתובים.

16 על פי ראיון (1986) עם אישה גרמנייה מהמבורג, גבי Bera, שהייתה עדה למראה הילדים בביתה ויותר מאוחר לצורת הגירוש של דיירי הבית היהודים על ילדיהם.

17 החל מ-1942 גם בארצות מוסלמיות נוספות, כגון מרוקו ואלג'יר, סבלו היהודים בעקבות הגעת הצבא הגרמני אליהם.

18 רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים): **חינוך והיסטוריה. הקשרים תרבותיים ופוליטיים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, 12.

19 ראו במיוחד את ספרו של דן מכמן, **השואה וחקרה – המשגה, מינוח וסוגיות יסוד**, מורשת, תל-אביב 1998.

הריכוז בתחום זה יכול להטות לכיוון ההיבט הרגשי-אמוציונאלי, אך בו בזמן הוא נוגע גם לשאלת החד-פעמיות של השואה מחד גיסא, ויש בו גם היבטים היסטוריים בלעדיים מאידך גיסא.

על ילדים ומספרים בחקר השואה

בפרק על הילד היהודי בשואה אנו נדרשים לגישה מיוחדת, לא רק בשל המרחבים הגיאוגרפיים של השואה ובעיתוי ההתרחשויות השונות, אלא בעיקר בשל ההכרח לראייה מיוחדת של פרק שאין לו תקדים בתולדותינו ובתולדות העמים. פה נדרש סוג של חשיבה בלתי שגרתית. ואכן, אחת המטרות המפורשת של פרק זה היא להבהיר את הדואליות של המאורעות הברזמניים, לאמור: 250.000 (מאתיים חמישים אלף) ילדים יהודים שרדו את השואה, בו בזמן ש-1.500.000 (מיליון וחמש מאות אלף) ויותר²⁰ ילדים נספו בה. מספרים אלה, מחוברים עם נשמות אנושיות – נשמותיהם של ילדים ושל עוללים ויונקים²¹ – הם בלתי נתפסים; וכך חייבים מספרים אלה גם להישאר, על מנת לשאת את הכאב שאין להביעו במלים: בשל המימד המזעזע של השמדת ילדים מחד גיסא, וברזמנית לחוש הכרת תודה עמוקה לנס של הילדים שהצילו אותם או שהצילו את עצמם מאידך גיסא.

ככל שמדובר על ילדים מתוך שתי זוויות ראייה אלו, לא ניתן, ואין לנו רשות לחשוב עליהם כניגודים, מכיוון שלכל הילדים האלה יש דבר משותף.²² כולם סבלו וחוו על בשרם ובתוך נפשם את השואה מקרוב, בצורות שונות ובנסיבות קיצוניות ביותר, בדרכים לא-דרכים, על החיים ועל המוות. מתוך תחושת מועקה מהמספרים הבלתי נתפסים, עלינו לשמור עד נצח את העומק המחריד של רציחה זו,²³ וברזמנית לנסות ולהבין את הבלתי נתפס הניסי של ההישרדות, כדו-צדדיות ניגודית של המאורעות. המטרה היא להבין את ילד השואה ולשמר את זיכרון חייו – אפילו אם היו כה קצרים – ואולי דווקא משום כך. כנאמר קודם, נובעת מכאן דרישה נוספת, המתחייבת מתוך שתי הראיות הברזמניות, לאמור: "כל ילד הוא בן יחיד".²⁴ אמירה

20 ייתכן שהמספרים גבוהים יותר (עד קרוב לשני מליון קורבנות של הילדים), כפי שנרמז אצל Hemmerdinger, Judith & Krell, Robert, *The Children of Buchenwald. Child Survivors of the Holocaust and their Post-War Lives*, Gefen, Jerusalem-New York 2000, 4.

21 על רצח אימהות על ילדיהן ותינוקותיהן בני יומם, ראו: Christopher R. Browning, *Ganz normale Maenner. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die Endloesung in Polen*, Rohwolt, Reinbeck 1994, 86-104.

22 השו: "... any child of the barely living remnant, representing so many murdered children." Hemmerdinger, *ibid.*, 177, note 20.

Juda-Arie Wohlgemuth, *Fragt immer Gut oder Boese*, Zuerich 1954, 111-130. 23

24 "כל ילד הוא בן יחיד". אלו מילות הפרידה של לוטה קרליבך לבית פרויס (ברלין 1900-1942 ליד ריגה),

זו, שאני חוזרת אליה מדי פעם, חייבת להיות טבועה בנו, על מנת להגיע לצורת חשיבה חדשה המשלבת את שלושת ההיבטים הללו באופן שאי אפשר להפרידם אלא לחברם ליחידת פירוש (או ליחידת מחשבה) אחת, לאמור:

- הנרצחים
- השורדים (הניצולים)²⁵
- כל אחד ואחת בייחודו ובייחודה.

חשוב להבליט את הייחודיות של כל ילדה וכל ילד. לכן, אמירה זו ש"כל ילד הוא בן יחיד" היא לנגד עיני תמיד. גם אם ידובר להלן על היבטים אחידים – אישיותו של כל ילד יחד עם גורלו בשואה יישארו יחידניים. גם מהבחינה הזאת תולדות הילד בשואה אינן ברורות השוואה לאסונות "דומים" בהיסטוריה.²⁶

על תיעוד ילדים ומחקר²⁷

על אימי השואה, על שיטות העינויים וההשמדה ועל המספרים הבלתי נתפסים אנחנו יודעים ממחקר, מניתוח של מסמכים היסטוריים ומחומר ארכיוני שיצא לאור (וממשיך לצאת לאור), מ"דפי עד" ביד ושם²⁸ ומתוך תיאורים יחידניים ממחקרי שואה, "לזכר הפצע"²⁹, שלעתים מוסיפים פרק או פרקים על הקורות של קבוצות ילדים בשואה, כגון פרשת ילדי טהרן.³⁰ כן התפרסמו (ומתפרסמים) ספרים שמחבריהם היו בעצמם ילדים בתקופת השואה; לרוב מדובר על קורותיהם של יחידים.³¹ ישנן

אם לתשעה ילדים, לפני פרידתה מבתה. מילים אלו נבחרו לכותרת של ספר: *"Jedes Kind ist meins Einziges"* (ראו הערה 9).

Hemmerdinger, *ibid.*, 17, note 20.

26 בקמבודיה וברואנדה בעת החדשה ובארצות הברית בימי כיבוש הספר, התרחשו האסונות בטריטוריות מוגדרות, ולא מפורזות על פני מדינות וארצות שונות כמו בשואה.

27 השוו: "מלאכתו של הכותב קשה ואף מתסכלת לאור מורכבות הנושא והתפצלותו לאלפי סיפורים אישיים שונים זה מזה ... בכל סיפור קיימת הטרגדיה של הילד ...". מתוך: סילבן ברכפלד, **החיים במתנה. הצלת 56% מיהדות בלגיה בזמן הכיבוש הנאצי**. ידיעות אחרונות, תל אביב 2000, 113.

28 איסוף השמות של קורבנות השואה הוא משימה לאומית המובלגת על ידי "יד ושם". זהו מאמץ אדיר לזהות את השמות ולתעד את תמצית סיפור החיים של כל היהודים שנרצחו בשואה. זו חובתנו המוסרית לכבד את משאלתם האחרונה: לזכור אותם. מספר היהודים המתועדים במאגר הממוחשב עומד כיום על כ-3.8 מיליון. המאגר מורכב בעיקר מ"דפי עד", מתיעוד היסטורי וממקורות נוספים.

29 *Primo Levi, Ist das ein Mensch?*, Muenchen 1988, 5.

30 "ילדי טהרן" היו קבוצה של כאלף יתומים, רובם מפולין, שהגיעו דרך פרס בשנת 1943 לארץ ישראל – במסגרת הסכם בין ממשלת פולין הגולה לבין ממשלת ברית המועצות. זו הייתה קבוצת הילדים הגדולה ביותר שהגיעו לארץ משטחי הכיבוש הגרמני. ראו: עדה שיין, "הפולמוס היישובי סביב קליטת ילדי טהרן", **ילקוט מורשת** נ"ד, 61-133.

31 ראו למשל את סדרת הפרסומים בעברית על שם "יאנוש קורצ'אק" ביד ושם. אלה כלולים במושג

גם עדויות שנאספו ופורסמו בספרים,³² על מנת להציג דרך הספר את קורותיהם של ילדים ועל ילדים בשואה: בגטו מסוים, ובמקומות מחבוא ייחודיים.³³ גם על סמך עדויות שלא פורסמו (עדיין) לומדים אנו על חייהם ועל גורלם של "ילדי השואה" יחידים;³⁴ ואפילו מיומנים, ממכתבים ומפתקים קטנים שנכתבו תוך כדי ההתרחשות השואתית, ואשר הילדים הותירו אחריהם. על אלה נוספו ועדיין מתווספים הצהרות, עדויות וסיפורים כנים של הילדים הניצולים – מיד אחרי שחרורם או שנים, לעתים עשורים לאחר מכן – שסופרו באופן ספונטני או באמצעות שאלות מכוונות, המתגלים מתוך רמזים או מובעים בצורה תוקפנית, מעובדים על פי אמת מידה מדעית או מסוגננים באופן ספרותי. אלא שללא עדויותיהם של הילדים עצמם "כאלו לא היו דברים מעולם". השתיקה (או ההשתקה) מוחקת את הנרצחים בשנית, "מה שלא תועד – לא קרה מעולם..."³⁵

ה"בעד" וה"נגד" של אוספים תיעודיים מעין אלה בהתייחס לערכם, אמינותם ואמיתותם ההיסטורית (של העדויות) – בניגוד למסמכים רשמיים – היו ועודם נושא השנוי במחלוקת, כי סיפור חייו של ילד וקורותיו בסביבתו הקרובה והרחוקה ביותר שזור חוויות אישיות; ומה גם, כל אשר עבר וחנה ילד בשואה, מסופר לרוב מתוך נקודת מבט אישית, ברנית וילדית. מכאן נובעת שאלת מהימנותן של העדויות לנוכח דרישותיו הקפדניות של המחקר ההיסטורי.

אמנם, גם סיפור חייו של אדם בוגר על סביבתו הקרובה ועל קורותיו בשואה בכלל זה – מתייחס לרוב לזווית ראייה אישית, ברנית ובלתי כוללנית השייכת במובן מסוים יותר לתחום המחקר החברתי-סוציולוגי מאשר לתחום המחקר ההיסטורי. מאידך – ישנם גם היסטוריונים שדווקא מדגישים את החשיבות של שילוב עדות ביוגרפית-אישית בהיסטוריה. כך ניתן לקבל תובנה עמוקה יותר של התרחיש ההיסטורי האמיתי, בטענה שהמבט יותר חד, יותר מדויק ונאמן יותר

"ספרות השואה", כמדיה הכרחית, שמטרתה גם לקרב את הדור הצעיר לקורות עמנו מחד גיסא; ובלועזית (בעיקר בגרמנית) גם לשם יידוע היסטורי ראשוני וגם כדי לעורר רגשי השתתפות והתמודדות עם האחריות ההיסטורית של הדור הצעיר בגרמניה. לנושא זה ראו את עבודתו של Betz על היבטים ספרותיים (הערה 3).

Child Survivors' Association of Great Britain, *ZACHOR*, Elliott & Thompson, London 2005.

33 ראו לדוגמה את מחקרה של אמונה נחמני גפני, **לנבות חצויים: הוצאת ילדים יהודים מבתי נוצרים בפולין לאחר השואה**, יד ושם, ירושלים תשס"ו.

34 ראו לדוגמה: Cordelia Edvardson, *Gebanntes Kind sucht das Feuer*, dtv, Muenchen 1988, 183.

35 גם במפגש אישי עם הסופרת אדוורדסון בשנת 1991, אחרי הצגת ספרי *Jedes Kind ...* (ראו הערה 9), הדגישה הסופרת, שרידת השואה, את חשיבות התיעוד והפרסום – גם ודווקא של ילדים.

למציאות,³⁶ ולכן יותר אנושי – או בלתי אנושי, כפי שביטאה זאת החוקרת אינה לורנץ (מגרמנית):

דיווח היסטורי המסתמך על מסמכים רשמיים בלבד, אינו מבהיר בצורה מספקת את האכזריות של התכנון ושל ביצוע התוכניות במדיניות ה-ס"ס. רק מבט חד-עין וייחודי לגבי בני אדם וגורלם מאפשר לנו לשער את הכאב ואת הצער הריאלי שמאחורי האירוע ההיסטורי.³⁷

ונוסיף כאן מדבריו של צבי בכרך שיידרך התייעוד במכתב האישי מתגלה המימד ההיסטורי האמיתי.³⁸

עם זאת שאלת העדויות בכללותה הייתה ועודה שנויה במחלוקת מראשית ההיסטוריוגרפיה של השואה, כי מתלוות אליה בעיות לאין ספור; ומן המורכבות ביניהן, כן נראה לי, היא בעיית השפות ותרגומן. נשאלת שאלה עקרונית: מהי "שפת השואה"? גרמנית או יידיש, רוסית או פולנית? הרי למעשה לא קיימת שפה מסוימת או "השפה" (בה"א הידיעה) של השואה. אמנם, שפת השואה – מקורה בגרמניה,³⁹ אלא שדרישותיה וביצועיה היו מובנים כאילו מאליהם גם בארצות שאינן דוברות גרמנית והתקבלו שם אפילו ביתר קנאות אכזרית.⁴⁰ ויש מקום להוסיף ולהדגיש גם את הביטויים המטעים בצורה נבזית שהשתמשו בהם אנשי ה-ס"ס בשיח בעת ה"אקציות" שבוצעו על ידם, כגון: "מטען"="ילדים"; "מקלחת"=תאי הגז, וכיוצא באלה.⁴¹

36 השוו לכתך את האמירה שלעתים קרובות חוזרת ונשנית ע"י היסטוריונים שונים: "סיפורים עושים את ההיסטוריה" או: "Stories make History". פה האימרה מצוטטת עפ"י דבריו של יהודה באואר בנאום ב-27.1.1991 ברלין.

37 Arno Herzig, Ina Lorenz (eds.), *Das Leben der Hamburger Juden im Zeichen der Endlösung. Verdrängung und Vernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus*, Hamburg 1991, 207.

38 Walter Zwi Bacharach (ed.), *Dies sind meine letzten Worte. Briefe aus der Schoah*, Yad Vashem, Jerusalem – Wallenstein, Göttingen 2006

39 הטרימינולוגיה השייכת ל"רעיון השואה" מבוססת על החיבור האנטישמי Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1937, וממילות המפתח של תוכני הביצוע הסופיים אשר הונצחו בפרוטוקולים של Wannsee-Konferenz-ה ברלין, מינואר 1942.

40 על האכזריות הקיצונית במיוחד של האוקראינים, ראו בחיבורים: Richard Glazar, *Die Falle mit dem grünen Zaun. Ueberleben in Treblinka*, Frankfurt am Main, 2002; Dieter Pohl, "Ukrainische Hilfskrafte beim Mord der Juden", in: Gerhard Paul (ed.), *Taeter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche?*, Wallstein, Goettingen 2002.

41 Victor Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Reclam, Leipzig 1990.

הבנת השפה והסגנון תלויים גם בידיעת השפות של החוקרים וגם בכישרון הלשוני של העדים. ואמנם, לעתים מוטל ספק באמיתות ובאמינות של עדות הילדים, "כי בין ההתבטאויות ישנן רבות שאינן מתאימות לשפה של הגיל אלא שהיא מאפיינת אדם מבוגר ולא ייתכן שהיא שפה אוטנטית של ילד".⁴² על טענה זו יש לענות שאין לשכוח את הימצאותם התדירה של הילדים, צפופים עד מחנק, בין מבוגרים וחשופים לקליטת שפתם בשעת דיונים על המצב – בנוסף לקבלת הנחיות לשם ביצוע משימות ומתן הסברים מפותלים על כללי זהירות ודרכי הימלטות. כל אלה "ביגרו" את האופי ואת ההתנהגות של הילד, ובו בזמן גם את צורת החשיבה ואת סגנון ההתבטאות. עם זאת יש לקחת בחשבון את הבדלי האופי האינדיבידואליים של המעידים ואת רמת האינטליגנציה של הילדים. התנסותם במציאות השואה ותושייתם במציאת פתרונות היו בהם כדי ליצור שפה החורגת משפה "ילדית רגילה". אדולפס מתאר מקרים רבים בהם אסירים מבוגרים במחנות לימדו ילדים גם שפות: "יוהנס לימד את דוד צרפתית, אנשים שפגשו את דוד בניסיונות בריחה מן המחנה התפלאו, 'איך ילד, לבוש סמרטוטים, דובר צרפתית כמו צרפתי משכיל ואציל...'⁴³ על השוני בהתבטאויות יש להוסיף את השוני הקיצוני בהתנסויות בשואה: מי במחנה השמדה אושוויץ ומי במחנה עבודה פטרסוולדאו,⁴⁴ מי אצל הפרטיזנים ומי במנזר, מי עבר מיד ליד אצל משפחות תמורת תשלום ומי שקע בביצות המחבוא, בערמות קש או התפלש בבוץ של דיר חזירים - אם למעט בדוגמאות. ויש בין הילדים כאלה שהתנסו במגוון מצבים שונים שדרשו מהירות מחשבה ויכולת ניסוח והתבטאות בהתאם לנסיבות.

הבחינה הכמותית של עדויות הילדים, זו ההולכת ותופחת, על כל השוני שביניהן, יש בה כדי להוכיח את אמיתות האירועים המפלצתיים, לפחות בקווים רחבים – הן מבחינת התכנים, בהם יש ייחוד מירבי מצד אחד ואחידות מדהימה מצד שני, הכוללים היבטים המצביעים על אמינות ואמת היסטורית; ויש בהם גם ראיית אירוע מזוויות שונות ואת הרב-צדדיות של מצבי קונפליקט וחוסר הברירה, של אכזריות קיצונית ולעתים רחוקות מאד גם של אומץ על-אנושי. אלו היבטים המצביעים על אמינות ואמת היסטורית, גם אם משולבים בהם רגעים אישיים ורגשניים.

42 Sue Vice, "Children's Voices and Viewpoints in the Holocaust Literature", in Andrea Reiter (ed.), *Children of the Holocaust*, Valentine Mitchell, London, 2006, 11-24.

43 זו דוגמה אחת מיני רבות המובאת בספרה (המעולה) של החוקרת לוטה אדולפס. ראו: Lotte Adolphs, *Kinder in Ketten. Kinderschicksale in Ghettos und Konzentrationslagern*, Walter Braun Verlag, Duisburg 1984, 75.

44 מחנה עבודה לנערות בשלייה התחתונה המתואר על ידי אסירת מחנה זה ותועד על ידי בתה, צביה סלומון כעבודה לתואר השני. צביה סלומון, *עדות*, 1995, 29.

הרי גם בתיאור אירוע היסטורי-מלחמתי לא מדובר אך ורק על כלי מלחמה, על אסטרטגיות ועל מבצעים צבאיים: האדם – וכאשר מדובר בצבא לרוב זה אדם מבוגר – הוא זה המפעיל את כלי המשחית או שהכלים מופעלים עליו; ורגשותיו – אם כעס או אכזריות, אדישות או אולי אפילו רחמים – מכל מקום, רגשות או הרהורים, של אדישות או אפאטיות – מעורבים בדרגה זו או אחרת בהפעלת הכלים. לעתים גם מדווח על "ערבוביה" של מחשבות והרהורים בהתבטאויות ספוראדיות. הדבר מתואר בצורה כמעט דרסטית לאורך ספרו של בראונינג (Browning),⁴⁵ ואילו אצל מפקד מחנה ההשמדה אושוויץ, הוס (Hoess)⁴⁶ – הבעת רגשותיו ה"עדינים" כביכול, מעוררת סלידה ושאת נפש.

לגבי עדויותיהם של ילדים, כדאי לצטט את המדען-הסנגור האובייקטיבי, הרי הוא שריד גטו וורשה, ד"ר יוסף וולף. לפרק על ערכן של עדויות הקדים וולף את דבריו הבאים (מגרמנית):

... האמת ההיסטורית דורשת לנטרל בעדות כל רגש סובייקטיבי. משום כך ... מובאות בתחילה ... עדויות של מדענים ... כי עדויות אלו מאופיינות על ידי אובייקטיביות עניינית ועל ידי שלמותן; ולאילו מצורפים 'סיפוריהם' של ילדים, כי מתוך דבריהם מתברר, באיזו מידה הטביע הטרור הנאצי את חותמו על מוחו הילדי של הקטין. פה באים לידי ביטוי ילדים שזכותם לחיות נשללה מהם כבר בעריסתם.⁴⁷

הרעיון המנחה של הנאמר כאן הוא **שחובה היא להכיר בזכותם של הילדים לדבר ולהקשיב היטב לנאמר על ידם**.⁴⁸ ואכן, גם סמילוביצקי הדן במצבם של ילדים בשואה, סבר:

הילדים היו כנראה יחסית מהר מאוד מודעים למה שקורה להם ובסביבתם ... (כי) הילדות נסתיימה עבורם עם בוא הגרמנים ... גורל הילדים הוא חלק בלתי נפרד של תולדות השואה ויש לו גם ייחודיות משלו ... כי הטרואומה 'השואתית' – בהיותה מתמשכת ובלתי פוסקת,

45 ראו פריטים ביבליוגרפיים בהערה 21.

Rudolph Hoess, *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen* (edited 46 by Martin Broszat), Stuttgart 1958.

47 Leon Poliakov, Josef Wulf, *Das Dritte Reich und die Juden*, Berlin 19552, 93 48 רק אחרי שנים התחילו להעריך את עדויותיהם של ילדים בצורה חיובית, כמו אלו של אנשים "רגילים", אמניים ובעלי יכולת שיפוט, מתוך ראייה של המשך התפתחותם ועמידתם בניסיון החיים. ראו גם: "Who could have thought on April 11, 1945 that any child of the barely living remnant... children would succeed against such overwhelming odds to live a productive and meaningful life? Not the experts." (Hemmerdinger, note 20).

אילצה את הילד להתבגר במהירות מואצת ולמצוא פתרונות למצבים מורכבים ביותר באופן עצמאי. ויתירה מזו – השפעת הילדים על המבוגרים הייתה חזקה מאד ...⁴⁹

ובהמשך מדגיש סמילוביץקי שגורלם של הילדים הוא היבט בלתי נתיק מהשואה; יש לו אופי משלו: "הילדים היו עבור המבוגרים הכאב הגדול והנוקב ביותר, וגם - התקווה העיקרית."⁵⁰

גם אברהרדט (Eberhard) וחבריו, מחברי ספר העדויות של ילדים יהודים ילידי פולין ששרדו את השואה, שואלים את השאלה הרטורית: למה עדויות של ילדים? הרי הם קבוצת השרידים הקטנה ביותר; עצם ההישרדות היא יוצאת דופן, כי ה"נורמה" הייתה הרציחה. למה ילדים? נביא כאן מקצת טענותיהם לשאלה:⁵¹

1) כי רצח ילדים מבליט בצורה דרסטית את האופי החריג של הפשע, כעין תמצית או התגלמות של מה שאנו מכנים: שואה. לעולם לא רצה מישהו מחוגי התרבות לרצוח את כל הילדים של עם מסוים. באופן יחסי נהרגו יותר ילדים ממבוגרים כי לא הביאו לגרמנים תועלת כעבדים. וישנו גם הפן המיוחד של הסיפורים (או הדיווחים) של ילדים שניצלו כבדרך נס. הם מרימים את קולם של אותם הילדים שנרצחו **בדממה**, בלי יכולת להרים את קולם, ושל אותם קטנטנים שלעתים קרובות אפילו לא העניקו להם את ה"חסד" של כדור רובה ...⁵²

2) מחברי הספר סבורים שלאותם ילדים שעברו תופת זו וניצלו, חייבים לתת אפשרות לספר **בעצמם** את הקורות אותם ומה היה גורלם. רק הם יכולים להגיד, כיצד העריכו את המצב וכיצד הם דנים את אלה שהושיטו להם יד לעזרה ואת אלה שסירבו לעזור להם, וכיצד הם ראו את האנשים שרצחו את הוריהם ואת אחיהם.

3) לדעתם, ילדים הם עדים אמינים ביותר, כי באופן כללי לא היו להם דעות קדומות לגבי לא-יהודים, בעוד שאצל חלק ניכר מאוכלוסיית המבוגרים התווספו דעות קדומות עוד לפני המלחמה.

שלוש סיבות אלו הביאו את המחברים להוצאת ספר העדויות – המוקלטות והרשומות – של ילדים (מפולין) שידעו את השואה, שחוו אותה על בשרם ועל

49 ליאוניד סמילוביץקי, "גורל הילדים היהודים בביילורוסיה בשנות השואה 1941-1944", **ילקוט מורשת** ס"ח (תשס"ד), 122.

50 שם, בהמשך.

51 Feliks Tych, Alfons Kenkmann, Elisabeth Kohlhaas, Andreas Eberhardt (eds.), *Kinder ueber den Holocaust. Fruehe Zeugnisse 1944-1948. Interviewprotokolle der Zentralen Juedischen Historischen Kommission in Polen*, Metropol Verlag, Berlin 2008.

.Ibid., 15, note 66 52

נפשם ושרדו אותה לדעתם של העורכים, זהו מידע אמין מיד ראשונה שנרשם כשנה-שנתיים אחרי השואה, כאשר הזיכרונות מימי המלחמה וההשמדה עוד היו "טריים", לא מעובדים.⁵³ ילדים היו עדים לתנאי חיים קשים מנשוא, לצפיפות בדירות של מספר משפחות בחדר אחד, הם ידעו על מחבואים בדירי חזירים ובמרתפים, ועל הדממה המוחלטת כתנאי להישרדות. ילדים דאגו לעתים למחיה של המשפחה, הם השתתפו בהברחות ובמכירת רכוש המשפחה כדי לקנות מצרכי מזון, ובחלקם היו עדים למרד גטו ורשה.

ילדים גם היו עדים להתנפלויות האנטישמיות של האוקראינים, שהתבצעו באכזריות יתר עוד לפני הגטאות. דרכי הישרדותם של הילדים היו מגוונות: חלק שרדו בצד הארי בזהות שאולה מזויפת, חלק אחר התחבאו וחלק היו במחנות ובבתי סוהר. חייהם של הילדים היו חיי מחבוא ובריחה תמידיים. בחלקם הצטרפו הילדים לפרטיזנים, וגם שם היו אנוסים לרוב להסתיר את זהותם היהודית.⁵⁴ לאור האמור כאן, אין להתפלא על "שפה גבוהה", לא ילדית, על התבטאויות לוגיות, על חשיבה בוגרת ועל ראייה מרחיקת ראות,⁵⁵ כפי שאחת מתלמידותיי ניסחה זאת: "גדלותו של הילד", שלא שיערנו אותה במצבים רגילים.⁵⁶

הצגת המחקר

מה שנכתב ותואר עד כה בקווים כלליים – בקטרוג ובסנגור – על עדויות ילדים, יוצג בהמשך דרך ציטוטים ישירים מתוך עדויות של הילדים עצמם ובשפתם הם.⁵⁷ ציטוטים אלה מחולקים לארבעה נושאים; לכל נושא נקדים דברי מבוא קצרים, והוא יסוכם באמצעות אנליזה תמציתית. כ-500 עדויות של ילדים ממקומות ומקורות שונים,⁵⁸ בעלות אופי ואורך שונים ועל סמך התנסויות וחוויות שואה שונות,⁵⁹ נרשמו

Ibid., 10-11. 53

Ibid., 19 54

55 ראו בהקשר זה גם את הערתי על ספרה של Adolphs (הערה 43).

56 הדס גודמן (סטודנטית לתואר שני בתולדות ישראל): "גדלותו של ילד", 2010. היא טוענת, שאנו לא משערים אותה ולא תמיד ערים לגביה, 28.

57 ההתבטאויות הן ברמות שפה שונות מאוד והן מובאות כאן כפי שמצאנו אותן – במקור או בתרגום (כגון: מפולנית, מהונגרית, מצ'כית ומגרמנית) – ללא תיקוני לשון כלשהם מצידנו, וללא התייחסות לרמת השפה. זאת בניגוד לדעתה של Vice, הטוענת שהתבטאויות בוגרות או מופשטות מוכיחות, שעדויות כאלו אינן מקוריות (ראו הערה 42).

58 במהלך מיום חינוכי-היסטורי הקמנו במכון יוסף קרליבך (www.jci.co.il) מאגר של עדויות, בחלקן מקוריות ובחלקן מתורגמות; או כאלו שפורסמו בכתבי עת מדעיים, או נלקחו מתוך ספרים. המיזם נתמך גם על ידי ועדת התביעות מגרמניה. בנוסף לנאמר, מצאנו חלק מן העדויות ב"יד ושם" ובמוסדות מחקר קטנים; וכן קיבלנו עדויות אחדות באופן ישיר מאת העדים עצמם.

59 במחנה השמדה אושוויץ או בטרזין, במנזר או בחוות איכרים, לבד ביער או עם פרטיזנים, בגטו או בצד "הארי", רק כדי למנות מספר קטן של דוגמאות.

בכתב באופנים שונים ובזמנים שונים: אם קרוב למועד השחרור או חודשים, ואפילו עשרות שנים לאחר השואה, אם באופן ספונטני ביוזמת הילדים עצמם או בעידודם של מדריכים, מורים, בנים/בנות ונכדים; או גם באמצעות ראיון, על ידי מראיין מקצועי או חובבני. ישנן עדויות של ילדים שחשפו את חוויותיהם עוד בתוך עצם התופת של השואה: ביומנים, במחברות או על פתק מזדמן במחבוא, וכאמור, לעתים העידו זמן קצר מאוד אחרי השחרור; ויש שחושפים את מה שעבר עליהם רק היום. חלק קטן מהעדויות נמסר לנו במצבן המקורי, אחרות מצאנו בתוך אוספים גדולים (דוגמת יד ושם) שבמידת הצורך תורגמו על ידינו; יש מהן שפורסמו, אך רק לעתים רחוקות אחרי עריכה סגנונית-לשונית.

שיטת המחקר

כבר בתחילת דברינו התייחסנו לבעיית השונויות של העדויות. לכן אין כל אפשרות לעסוק בסטטיסטיקה מקובלת הרואה כ"סטייה" כל אשר איננו תחום בגבולות קפדניים הקבועים מראש. לדעתנו בתיאור מחקרי וניתוחי, המתכוון לדעת ולדע יותר על "ילדי אדם" בכלל ועל תקופת ילדותם והתנסותם בשואה בפרט, לא ניתן ולא צריך להיצמד לגבולות בצורה סטטית ומקובעת. בשל רבגוניות איכותית של עדויות הילדים השתמשנו במחקר זה בגישה הוליסטית (כוללנית), היינו בניתוח איכותני המאפשר מחקר בין-תחומי, המסוגל להכליל היבטים היסטוריים, לשוניים ותרבותיים; כל שיטה אחרת הייתה מביאה בהכרח לידי אחת משתי אפשרויות בלתי מתאימות: הגבלה קיצונית של העדויות על מנת להתאימן לקטגוריות הקפדניות של המחקר הסטטיסטי, או פיצול קיצוני לתתי-קטגוריות (sub-sub-categories) ללא אפשרות של ראייה וסיכום רציונליים.

הגישה ההוליסטית נתמכת על ידי שיטת המחקר האתנוגרפית,⁶⁰ הפורצת את הגבולות הקפדניים של המחקר הסטטיסטי, כי היא מבוססת על התפיסה שהאדם הוא יצור יחידני יחיד בעולמו, נעלה מעל כל יצורי חיים אחרים בשל "שפת אנוש";⁶¹ הילד-האדם הוא היצור היחיד שניתן לשינוי על ידי חינוך (en educandum), במובן זה שאפשר לפתח אותו באופן מקסימלי, בהתאם לניצני התפתחותו שלו עצמו.⁶²

60 ראו: Michael Genzug, A Synthethis of Ethnographic Research. A Paper Series, Rossier School of Education, University of Southern California, Los Angeles 2003.

61 "שפת אנוש" בלשונויות שונות הניתנות להרחבה במושגים, לפיתוח ולניתוח מרכיביו.

62 Eduard Montalta, "Leiden als spezifische Begrenzung menschlichen Daseins", in: Jussen, Herbitert (ed.), *Handbuch der Heilpaedagogik in Schule und Jugendhilfe*, Koesel Verlag, Muenchen 1967, 10-13.

חלק ב – תנו לילד לדבר!⁶³

באמצעות שיטת המחקר האתנוגרפית המוזכרת, יכולנו לגבש עד כה ארבעה נושאים מתוך מגוון העדויות של ילדים. הנושאים יוצגו על ידי **ציטוטים ישירים מתוך העדויות בלבד**, ללא תוספות מסבירות לעדות עצמה.⁶⁴ אך, כאמור לעיל, לכל אחד מארבעת הנושאים נביא קטע מקדים וכל נושא (ולא כל עדות) ינותח בצורה מסכמת.⁶⁵ ואלו הם הנושאים על פי כינויינו:⁶⁶

- על העירום - הילד בחשיפתו הגופנית
- על הפרידה - הילד בפרידתו מהמשפחה
- על היהדות - הילד בזיכרון על יהדותו
- שביב התקווה - הילד בתקוותיו

● על העירום – הילד בחשיפתו הגופנית

פתיחה: העירום קשור לפקודה שיש להתפשט, הן לאלה שהובלו מיד למוות והן לאלה שעברו את תהליך הסלקציה לעבודות. העירום מוזכר יחסית מעט בעדויות הילדים, דבר הנובע כנראה משלוש סיבות:

- (א) ייתכן, שלעומת חוויות עוד יותר טראומטיות שבאו אחר הציווי להתפשט, החוויר הלם העירום ל"דרגה משנית";
- (ב) בשל רגשי בושה וצניעות שהתלוו אל העד/העדה עוד הרבה שנים אחרי האירוע, עדיין בשעת התייעוד.⁶⁷
- (ג) אולי גם על סמך ההלם הפתאומי על עצם הציווי הבלתי צפוי, שתקף את העדים שוב ושוב גם שנים רבות לאחר האירוע.

⁶³ למחקר זה נערך קדם-מחקר (pre-test) בגרמנית, ראו: Gillis-Carlebach, "Und so ist es geschehen: Ergebnisse aus einem Forschungsprojekt: Kinder berichten ueber ihre Schoah-Erfahrungen", in: Miriam Gillis-Carlebach, Barbara Vogel, *Das juedische Kind zwischen hoffnungsloser Vergangenheit und hoffnungsvoller Zukunft*, Doelling & Galitz, Hamburg 2008, 292-314.

⁶⁴ הסיבה להיעדר פירושים או פרטים אחרים להיגדים של העדויות היא עצם הצורך להתמקדות בדברי ילד ולהתרשמות האישית מהנאמר.

⁶⁵ על מנת למנוע עומס יתר של הערות ושל מלל החוזר על עצמו בציון של המקור לגבי כל עדות (בארבע הקטגוריות), העדפנו להפנות את הקורא למיקום ההערות בצורה מקובצת. כל העדויות נמצאות במכון קרליבך, אוניברסיטת בר-אילן. למעוניינים ניתן למסור את מראי המקומות הנוספים בכל עת. במקרה שהעדות איננה מסמך בודד אלא לקוחה מתוך ספר, נביא את המקור השלם.

⁶⁶ זהו ניסיון ראשון לסווג את ההיגדים מתוך עדויות שונות תחת כותרות מאגדות.

⁶⁷ תחושת האינטימיות של הגוף הערום גם אצל ילדים צעירים, בלט אפילו למפקד של אושוויץ, רודולף הוס (Hoess), לאמור: "אפילו הילדים הקטנים יותר לא רצו להתפשט במקום זר ולפני אנשים זרים..." (Hoess, *ibid.*, 117, note 46).

להלן היגדים בעניין העירום מתוך העדויות.⁶⁸

שטפני, בת 15: ⁶⁹ "הוכרתי להתפשט, ואנשי הס.ס. הגרמניים צפו. הייתי מדי צעירה בשביל לא להתבייש." ⁷⁰

יהודית, בת 13: "היינו חייבות להתפשט. הייתי בת 13 ובגיל זה התביישתי אולי יותר מאשר הנשים המבוגרות."

שרה, בת 11: "החלטתי לא להוריד את התחתונים, אבל הורדתי אותם ..."

קטי, ילידת 1935: "בלילה פונו הבתים הסמוכים לדנובה ואז לקחו את האנשים – גברים ונשים, זקנים וילדים – לקצה הנהר, והם הוכרחו להתפשט וללכת ברגל במשך שעות בכפור הנורא."

יהושע, בן 13: "קודם דרשו מאתנו להתפשט. היה זה חיזיון מביש ומשפיל ובשבילי ממש מזעזע ומביך. מעולם לא ראיתי לפני כן את אבי ערום. גם לא את כל הגברים, ביניהם מכובדי הקהילה אשר עומדים לפני ערומים וחסרי אונים ..."⁷¹

גיזה, בת 13: "אחר כך מיינו אותנו. זה היה איום. הכריחו אותנו להתפשט ערומים. בדלת עמד *Mengele* ופסק, מי יחיה ומי ימות."

מנדל, בן 14: "הניחו קרש על הבור ועליו היו צריכים לעמוד כל פעם חמישה איש ולהתפשט ערומים. לאחר מכן ירו בהם. אבל לרופא, ד"ר שניידר, הרשו להשאיר את הכותונת, אבל הוא לא השאיר אותה, באומרו: "יש לכם כל כך מעט... קחו גם את כותונתי, היא עדיין טובה..."

אגי, בת 12: "היינו צריכים להתפשט לגמרי. בעלי השערות היפות נגזזו."

יאנה (אלונה), ילידת 1931: "אמי, דודתי ואני החזקנו ידיים כדי לא להיפרד. כל הלילה עמדנו ערומות."

גיטה, בת 10: "גרמני אחד שאל: 'מה אתם לוקחים נשים ערומות וילדים קטנים וגברים ערומים לעבודה?'"

68 על העירום – ארכיון מכון יוסף קרליבך (JCI): Judith, A3-3; Sara, Z-1; Kati, B3-27; Gisa, A2- (לידת 1931); Mendel, A5-48; Agi, A3-12, Jana (Alona), A13-17; Gita, A5-5; David, A1-12; Hedi, A9-11; Yehuda, A1-3; Victor, B4-11; Heleni, B-5

69 הבאנו את שנת הלידה או את הגיל, כפי שהדבר רשום בעדות.

70 הבאנו את העדות הזאת, כי היא היחידה שמצאנו של נערה ממחנה הריכוז Neuengamme (ליד המבורג). ראו: Detlef Garbe, Karin Orth, Ulrike Jureit, *Ueberlebensgeschichten. Gespraechе mit Ueberlebenden des KZ Neuengamme*, Hamburg 1994, 173-175.

71 יהושע ביטא כאן לא בלבד את הזעזוע העמוק בשל העירום כפגיעה בכבוד, אלא את מצב החולשה והכניעה של אביו ושל נכבדי העיר.

דוד, יליד 1931: "רק רציתי להגיד – שלוקחים אותנו לצד – איזה 300 מטר החוצה... הורדנו את כל הבגדים שהיו, נעליים, בגדים, הכול, היינו ערומים." הדן, ילידת 1930: "היה עלינו לעמוד ערומות לפני כמה רופאים גברים שבדקו, אם אנו מסוגלות לעבוד. העבירו אותי לגסטאפו, חיפשו יהלומים מוסתרים ... פקדו עלי להתפשט, היו שם שישה גברים ... סירבתי והפשיטו אותי בכוח." יהודה, יליד 1929: "נאלצנו להתפשט לגמרי ... זה לא היה תענוג לעמוד בחודש דצמבר עירומים לגמרי."

ויקטור, יליד 1931: "ייסורים קשים זומנו לי במקלחת, כשאנוס הייתי לעמוד ערום ככל השאר ולהרים את ידי למעלה, שעה שריססו אותנו בחומר חיטוי ... התרחצנו יחד עם הנשים. אחר כך גילחו את ראשינו."

הלני, ילידת 1929: "בגידופים גסים ובמכות על הגוף הערום הריצו אותנו לאיזה מבנה קר ... כאילו מקלחת עם מזלפים. חיכינו ערומות שעות ללא סוף. משם יבוא הגז? ... איך יהיה למות? מה זה מוות? ... בבוקר הסתבר שבדיוק היה חסר גז בלילה. חיינו את מותנו ... בחוץ, בכפור עז עברנו ערומות ויחפות על פני בית הדין של הס"סנים" (אנשי הס.ס.).

יצחק, יליד 1933, בן 11:⁷² המראה שאני זוכר הוא של הנשים הערומות. הגובה שלי היה קצת מעל הבטן הממוצעת של אדם, המראה שהיה מולי ... הכול היה נראה לי לא מציאותי ... כולן התרחצו. אמהות רחצו את ילדיהן. גם המורה מבית הספר הייתה שם, נראה שהתביישה לפנינו, הילדים, שהתרחצו יחד אתה. אמי דאגה שאתרחץ היטב ולא אביט אל הנשים הרבות. בתנועה של רחיצת הילדים היה מובן שכך צריך לעשות. כשאישה ראתה אותי מביט בה, ביקשה מאימי להזיז אותי שלא אסתכל יותר מדי.

השהייה ברכבת עשתה את ההכנות לביטול הבושה הטוטאלית בין גברים ונשים. היו שם הרבה ילדים בגילי שהתרחצו עם הנשים. לא דיברנו על זה לפני כן, לכן גם לא דיברנו על העירום של הנשים לאחר מכן.

כשגמרנו להתרחץ העמידו אותנו בטור, והיינו צריכים להתקדם זה אחר זה אל המשרד, שהיה איזה פרוזדור ארוך, בצד שני של המקלחת. שם ישבו חיילים, ששימשו כפקידים ליד השולחנות, וכל אישה, וכל הילדים עברו ערומים לפניהם. נשאלנו על שם המשפחה, שם פרטי, ולפרט כל מי שקשור אליהם. החיילים-פקידים רשמו את הערותיהם בכתב, ופנו אל חבריהם בעל פה והתלוצצו

72 תיאור זה, הגם כאן מקוצר מאד, מפורט ביותר; הוא לקוח מעדות של מי שבלט כבר כילד כבעל אינטליגנציה מאד גבוהה. אני מסבירה את התיאור המפורט של יצחק גם כתוצאה מהלם שרצה להשתחרר ממנו.

ביניהם. מאחורי הפקידים עמדו עוד חיילים עם נשק ביד. חלק זה של אחרי הרחצה היה מבוזה בהרבה מהרחצה בחברת הילדים. החיילים הביטו אל הנשים כמי שבודקים סחורה, מבטים חקרניים מלמעלה למטה ... משם המשכנו אל הפרוזדור, שם היו בגדים. התלבשנו ויצאנו בכיוון אחר, שהולכה אותנו אל הרכבת ...

שרה, ילידת 1937: אנחנו הגענו לשטראסהוף, ועשו לנו חיטוי בלי בגדים וזה היה נורא. אני את זה זוכרת, אני כל הזמן עם הביישנות, הייתי בסך הכול בת שמונה וחצי. והיינו צריכים ללכת בלי בגדים, ואם לא הייתי מכירה אותם – מילא ... אני לא שוכחת את זה, להיות בלי בגדים לפני אנשים לבושים.⁷³

אוסוף כאן את דבריו של תלמיד שלא רצה להיחשף – גם בשל ביישנותו – ולדבר על העירום של הוריו: במהלך הגירושים איבדתי את כל משפחתי; אני רוצה כמה שפחות להעלות את התקופה ההיא מן התת-הכרה להכרה. כל פעם שאני רק חושב על חבלי המוות של הורי בתא-הגזים, בהיותם ללא בגדים ועירומים, אני מרגיש ברע, קרוב לעילפון ...⁷⁴

סיכום: לקור הפתאומי שאפף את גופו הערום של הילד התלוו תדהמה, הלם ופחד מעצם תהליך ההתערטלות הפתאומי והמואץ. לעתים נגרם לילד זעזוע נוסף, כאשר ראה - לראשונה בחייו – אם או אב, את מורו⁷⁵ או מבוגר זר אחר במערומיו. כלומר, לעירום האישי של הילד עצמו בפני זרים נוסף המפגש עם העירום של הזולת, ולא עוד אלא של הזולת שיש לכבדו ("כבד את אביך ואת אמך"). מעבר לכך התווסף ההלם: של הילדה למפגש עם מערומיו של גבר ושל הבן לחשיפה של הגוף הנשי.⁷⁶ אפילו בתיאור העובדתי והגלוי של יצחק, בן ה-11, מסתתרת מבוכה, עטופה ומוסתרת במלל הרב.

73 עדותה של שרה ש', ילידת 1937, מצוטטת בעבודה הסמינריונית של הסטודנטית איטה דרייפוס, "מגדר ושואה: עדויות ילדים בשואה בקריאה מגדרית", 2007, 24. יש לשים לב, שהעדה לא השתמשה במלה "ערום" אלא "בלי בגדים".

74 Benjamin Ortmeier, *Berichte gegen Verdrängen und Vergessen von 100 überlebenden jüdischen Schülerinnen und Schülern über die NS-Zeit in Frankfurt am Main*,

Witterschlick 1994, 26 – מלבד הכאב בא כאן לביטוי רגש הכבוד להוריו.

75 "תלמיד לא ירחף עם רבו" – תלמוד בבלי, פסחים נא ע"א. פירושה של אימרה תלמודית זו, שאינטימיות כזו מובילה לזלזול. הרחיצה המשותפת מקשה על שמירת מרחק בין מורה לתלמיד. "ואם רבו צריך לו – מותר" (שם).

76 היו מחנות שבהם רחצה ראשונה זו הייתה נפרדת בין המינים.

הניסיון להסתיר חלקי גוף בידיים התפרש כחולשה; אנוסים היו לעבור בקומה זקופה ליד מנגלה או פרסונה אחרת על מנת להפגין בעירום את החוזק הגופני, היינו: כשירות לעבדות, וכך על פי עדותו של יעקב: "באשוויץ אבי אמר לי לעמוד זקוף ... לא הבנתי את המשמעות עד מאוחר יותר..."⁷⁷

העירום הפומבי נוגד את התפיסה של בושה, של צניעות ושל צנעת הפרט. בושת העירום היא אולי הרגש המודע הראשוני של אדם בר דעת, מודעות המתעוררת עם ההתפתחות הגופנית יחד עם ההכרה השכלית. בתורה מתוארת בושת העירום כאחת התחושות המודעות הראשונות (בראשית ג, ט-יא). על פי ההלכה היהודית אפילו תהליך הטהרה אחרי המוות הוא נפרד: לנשים על ידי אישה ולגברים על ידי גבר; ובמותו האדם מכוסה ונקבר כשהוא "לבוש" בתכריכים.⁷⁸

הלם המראה הערום, הלם היעדר ההגנה – לא רק מהקור אלא גם מדחיפות, מכות, התעללויות אכזריות (כפי שהעידה למשל הלני) והפחד מפני "מיניות פראית", של דחיפות ודקירות מכוונות בלתי מרוסנות לאיבר המין באמצעות עצמים חדים (כמו בטרבלינקה);⁷⁹ רגשות ההשפלה וההפקר התחזקו ביתר שאת אצל המגורשים המעונים למראה הנוגשים שעמדו מולם: מפוטמים, מטופחים, לבושים בפקידה במדים המותאמים היטב לתנאי האקלים ומצויידיים בכלי משחית.

חוויות אלה חיזקו בילד את הרגשת הביזיון של "ערום ועריה", כפי שבא לביטוי ברבות מהעדויות, ולדעתי גם במלל הרב אצל יצחק. העדים של אז – גם אלה שהעידו בזמן האחרון – לא הסתפקו בביטוי "להתפשט" אלא הוסיפו מילים כגון: "לגמרי", "ערומים" ו"להיות ערומים ולהתייצב ערומים".

• על הפרידה – הילד בפרידתו מהמשפחה

פתיחה: בשיחה בנושא "השואה" עם תלמידים בני 16 משיבה תיכונית, נשאלתי שאלה שלא ציפיתי לה: כמה שנים לא ראית את הוריך? נדמה לי, שבשאלה זו הם הביעו את הבנתם הרגשית של מועקת הפרידה שאינה נגמרת.

הציטוטים אודות פרידות הם, בניגוד לאלו בנושא העירום, רבים, ובכלל, רוב העדויות מתאפיינות על ידי אזכורים של מגוון פרידות: מהורים, מאחים, מסבים, מסבתות וקרובי משפחה אחרים וידידים; פרידות ממקומות חביבים וממקומות מסתור בשרשרת בלתי פוסקת: ממקום מחבוא אחד לשני, ממקלט אחד למשנהו

Jacob Hecht, "Childhood Lost", in: *ZACHOR*, 78-79, note 32 77

78 על הדאגה לתכריכים – אפילו סמוך לגירוש – ראו את דברי רגינה ון סון במכתב מ-29.10.1941: "את תכריכי אקח בתיק יד" – בתוך: Jürgen Sielemann, *Aber seid alle beruhigt, Briefe von Regina van Son 1941-1942*, Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg 2005, 128

Glazar, *ibid.*, note 40. 79

וממשפחת איכרים אחת אל השנייה ואל השלישית – וגם "פרידות" מתמונות וצילומים ...

כאן מובאים ציטוטים המתייחסים לפרידות מבני משפחה קרובים בלבד: מהורים, מאם או מאב, מאחים או מקרוב משפחה אחר, כמו סבא, אח או אחות.⁸⁰

משה, בן 13: "לאחר שבוע היה צריך לפנות את כל הילדים והנערים, אי לכך נאלצתי להיפרד מאבי."

רלי, בת 9: "ישבתי על ברכיו של אבא כל הלילה ... החשיך ואני שומעת את פעימות ליבו ... בבוקר עזב עם תיק גב קטן ועם הכינור שלו. אימא פרמה את אצבעותיי מידו, אחת אחת."

משה, בן 8: "אמרתי, אלך עם אבי; אחי ענה בצורה אחרת, אני לא רוצה להשאיר את אימא לבד ... אחי הלך עם אמי ואני הלכתי עם אבא."⁸¹

מאשה, בת 10: "לאחר יום שלם של דברי אבא שאני נבונה, שעליי לחיות ... קפץ אבי מעליית הגג ... וכך נפרדנו בלי להיפרד."

נעמי, (לא נרשם תאריך לידה): "ראינו את המטפחת של אימא, אבל זו הייתה אישה אחרת. אחי היה בבית חולים. למחרת כל המיטות היו ריקות."

ינינה, ילידת 1940: "הוא דפק בדלת אחת ואישה אחת פתחה ונכנסתי. זאת הייתה הפעם האחרונה שראיתי את אבי."

עדינה, (לא נרשם תאריך לידה): "הגרמנים תפסו את אימי ... נשארתי עם אבא ועם אחי שהיה בן 4 ... הוא היה אחד הראשונים שנשאר בלי אימא."

מינדה, ילידת 1928: "הכניסו את הילדים לשקים ... כאילו מטען ו... למרבה הייאוש נלקח מאיתנו המטען."

שרה, בת 12: "אבי שילם לה. וכך נפרדתי מהורי ... הייתי בת 12."

בועז, יליד 1934 [שאלה: היית לבד?]: "לא, עם אימא שלי ... שבוע ימים לפני שהשתחררתי לקחו את אימא לאושוויץ."

80 על הפרידה - ארכיון JCI, : Mosche, D-01; Reli, D-02; Mosche, A3-06; Mascha, D-04; Noemi, JCI D-43; Jenina, D-51; Adina, A2-40; Minda, A2-64; Sara, A2-28; Boaz, A1-05; David, A1-12; Susha, A5-22; Piotr, A6-27; Sinai, B4-03; Yehuda, A1-3; Victor, B4-11; Eva, B4-04.

81 עדות זו נכתבה על ידי משה בן ה-8 בידיש ותורגמה על ידו לעברית בתור נער בן 16, אחרי היותו מספר שנים בארץ. העתקים של שתי הגרסאות נמסרו על ידי המחבר למכון קרליבך באוניברסיטת בר אילן בשנת 2004, וב-2007 ל"יד ושם".

דוד, יליד 1931: "אני התגעגעתי מאד להורים, היינו כל כך ביחד, חוץ מאבא, אני כל הזמן חשבתי על אימא ואחר כך אפילו התחלתי לחשוב, למה אני לא [הלכתי] איתם... [שאלה: בכיתי?] בכיתי בחושך ... בשקט שלא ישמעו שאני בוכה. [שאלה: למה בכית בשקט?] בכיתי בשקט. אני בכיתי. התגעגעתי לאימא ..."

סוּשָׁא, יליד 1931: "הרגע הנורא ביותר היה כשהגרמנים קרעו את הילדים מעם אחיותיהם."

פיוטר, יליד 1932: "זו הייתה הפעם האחרונה שראינו את אבי. הוא מעולם לא חזר שוב..."

סיני, יליד 1928: "הורי לא עברו את הסלקציה ונספו בתאי הגז. הפרידה שלנו הייתה חפוזה. אבי בירך אותי; עם אמי החלפתי רק מלים ספורות. בסתר הכניסה לידי פת לחם יבשה ל'דרך'..."

יהודה, יליד 1929: "הפרידה הראשונה מן ההורים ארכה לפעמים רק חצי שעה או שעה, אבל הייתה לנו הרגשה שאתה לבדך, אבוד בין אלפי אנשים, אתה אבוד ... ידענו שההורים מובלים לתאי הגזים ... ראינו דרך השמשות הקטנות את הקרמטוריום וכל אשר קרה שם ... מעניין אף אחד מ-86 הנערים לא יכול היה לבכות ... היינו מזועזעים ביותר. עצובים. אבל איש מאיתנו לא בכה."

ויקטור, יליד 1931: "לאחר שאמי נעלמה, חזר אבא הביתה רק פעמיים – ומאז לא הופיע עוד. מאד נכספתי לאבא שיבוא הביתה, מיאנתי להינחם על מות אמי ... שהיא איננה עוד. מיררתי בבכי ללא הרף."

אווה, ילידת 1928: "לפתע פתאום אבא לא היה איתנו. אבא נלקח ממני ומאימא וזה היה כמו ... קצת למות ... המשכתי לדבר עוד, כשאני מתעלמת מן העובדה שאימא שלי נפטרה. פה על ידי, בזה הרגע – נפטרה."⁸²

סיכום: בציטוטים שהובאו כאן מתוארים שני מצבי פרידה: בשעת ההתרחשות (בשל תנאי הלחץ הקיצוניים אי אפשר לומר "במהלך" ההתרחשות), והמצב אחרי ההתרחשות, כעובדה מוגמרת; רק לעתים נדירות נאמרו הדברים בליווי של הבעת רגשות (של בכי, של ייאוש או של רגשות זעם או אשמה); כאילו הייתה השלמה כאן עם המתרחש – כמובן רק כאילו, שכן טראומות הפרידה מלוות אותנו כל החיים.⁸³

82 אווה ביטאה את כאב הפרידה על ידי חזרה על פרידת המוות, ששחזרה ב-3 השורות למעשה 8 פעמים.

83 מה שנראה לעין כמו "חוסר רגש" וחסר של הבעות רגשיות מכונה על ידי שלמה קרליבך בעדותו כ-"numb", כעין ביטול תחושה והקפאת רגשות אשר הוכיחה את עצמה כאסטרטגיית הישרדות נחוצה,

במיוחד כשהפרידה מתרחשת בשעות משבר ומלווה במחלה או במלחמה, בפחד ובאימה. לרוב מחפשים אז קירבה, מישהו המבין, המזדהה ומנחם, דבר שכמעט לא בא לביטוי בעדויות שמצאנו. לפעמים נשארה לפחות תמונה, מכתב או פתקה⁸⁴ המעניקים ייחוד, מעניקים "הזדמנות" להתאבל – אז יש אפשרות לבכות, יש אפשרות להיזכר ואולי להתגבר במידה מסויימת. אך על פי רוב כל זה אינו מוזכר כאן כי זה לא היה מציאותי בשואה. הפרידה התרחשה בלחץ של פתאומיות, של מהירות, מלווה באכזריות, בשיסוי ובציניות; ומעל לכל - בחוסר זמן, בחיפזון מואץ.

דבר בולט הוא שרק לעתים רחוקות בוטאו אותות של סולידריות עם המצב הכללי, או ביטויי הזדהות עם היתמות של הזולת. כל אחד ואחת נותק לבד, באופן אישי; עצם הניסוח שונה מאחד לשני; ואילו המשותף הוא הקיצור, העובדתיות, כאילו קרירות, שבאף מקרה אינו מבטא אדישות או חוסר רגשות. אולי פה מותר להשתמש בביטוי של דליה רביקוביץ: "הזעקה האילמת".⁸⁵

מה יכול להיות הגורם ללקוניות כביכול, לקיצור של רבים מבין תיאורי הפרידה? אחד הגורמים הראשוניים טמון **בחוסר זמן בשעת הפרידה**: המהירות, החיפזון, חוסר אפשרות להשתהות אפילו לרגע, אפילו במחשבה וברגש, כי סיסמת הגרמנים הייתה: מהר יותר! "Schnell, schnell, los, los!" – והדי הצעקות ולעתים גם מכות הזירוז כאילו השתלטו מחדש על העד הצעיר גם בשעת עדותו, אפילו אחרי שנים רבות.

הגורם השני הוא **חוסר זמן** לא בשעת הפרידה, **אלא מיז אחרי הפרידה**. בו ברגע צריך היה להתחיל לעבוד, או לברוח למקום מסתור או להחליף הלך מחשבות במהירות מטורפת, כלומר: להיות פתאום גוי או להסתגל לשם בדוי ... ברוב נסיבות הפרידה לא היה זמן לפתח רגשות, "לחוש את הרגשות" או להיות מודעים להם, ובוודאי שלא להביעם. ואכן, כדי להתאבל צריך זמן, צריך מנוחה – רוגע פנימי או נפשי.⁸⁶

"שם" הייתה חסרה כל הזדמנות להתאבל ולבכות גם בשל היעדר אפשרות להיות

שהשתחרר ממנה רק אחרי המלחמה בעקבות אירוע רגשי-מזעזע. כמו-כן הוא מדבר על נטרול כל רגשי אבלות במשך כל זמן המעצר במחנות. ראו: הרב שלמה קרליבך, ראיון, בתוך: שפילברג, Video Memories, ניו יורק, יולי 1997.

84 במרבית המקרים נלקחו מכתבים, פתקאות ובעיקר תמונות מהמגורשים, לעתים אפילו נקרעו לחתיכות לעיניהם, בלעג ובבוז.

85 המשוררת דליה רביקוביץ נתנה ביטוי שירי לפסוקים בפרשת כי תצא, הדנים בגורלה של הנאנסת בשדה ... כנגד השתיקה של האנס ושל החברה, עולה **הזעקה האילמת** של הנערה שאין שומע לה. בתוך: **כל השירים עד כה** (עורכים ג' טיקוצקי ועוזי שביט), הוצאת הקיבוץ המאוחד 2000, 219-221. גם כאן הרגשות של הילדים בקשר לפרידות אינם מובעים במילים.

86 לא בכדי במסורת היהודית "יושבים שבעה" ומתמסרים לאבלות, לזיכרונות ולרגשות פרידה.

ולהישאר לבד: לא היה מישהו הזוכר יחד אתך, המבין, המזדהה והמנחם ... לו לפחות הייתה תמונה, מכתב או מזכרת כלשהי ...⁸⁷ אז אולי היה אפשר להזכר, להתאבל, לבכות ולמצוא את המלים כדי להביע את רגשי הכאב על הפרידה. לא זו בלבד, שכל אלה על פי רוב לא היו בנמצא, הם פשוט לא היו מציאותיים בשואה. הפרידה התרחשה לרוב בלחץ של פתאומיות, של מהירות, מלווה באכזריות, בשיסוי ובציניות, כפי שאיש הס"ס הבטיח לנו באדיבותו, "שבקרוב ניסע בעקבותיה של המשפחה"⁸⁸.

התבוננות נוספת בעדויות ילדים נוגעת למעין "הקפאת רגשות", לחוסר יכולת להביע את האבל. כיצד ביטא יהודה את הדבר? הרי כך הוא אמר: "מעניין שאף אחד מ-86 הנערים לא יכול היה לבכות ... היינו מזועזעים ביותר. עצובים. אבל איש מאיתנו לא בכה ..."⁸⁹

לא בכדי מדובר על "הקפאת הרגשות" למראית עין בלבד ועל הגורם של חוסר הזמן; ועם זאת נחזור לשאלתם של תלמידי הישיבה: "כמה זמן לא ראית את הורייך ...?!" כאב הפרידה היה ויהיה; לא היה זמן לבטא אותו, לא בו ברגע ולא אחרי שנים. כי גורם חוסר הזמן מלווה גם את הזיכרון, הוא נשאר שריר וקיים – אין זמן להזכר, רוצים להיקלט, להסתגל לחברת ילדים, להיות תלמיד רגיל בכיתה ולבנות מחדש את מושג ההשתייכות. מנוחה לא באה ליגע, אפילו אחרי שנים לרוב. כמה זמן לא ראית את הורייך? שבעים שנה. הכאב אולי עומעם, אך לא נוחם.

• על היהדות – הילד בזיכרון על יהדותו

פתיחה: בעת שבעיית העירום מוזכרת רק בחלק קטן מאותן עדויות שניתנו וההתבטאויות בקשר לפרידה היו עצורות למדי, ההווי היהודי על היבטיו המגוונים התבטא באופנים שונים ומדהים בתדירותו בעדויות רבות. הווי יהודי אינו זהה בהכרח עם הווי דתי: לא במהותו ולא תמיד ברגשותיו, אלא בראש וראשונה בידע יהודי, בעובדות פשוטות, בהיכרות של האווירה. ביטויים אלה גם נוצרו לאו דווקא בחיי הגטו השואתי הכפוי, אלא מקורם במובן של החיים היהודיים הישנים שהיו

87 ראו הערה 84.

Miriam Gillis-Carlebach: "Licht in der Finsternis, (Fanni)", in: Gerhard Paul, Miriam Gillis-Carlebach (eds.), *Menora und Hakenkreuz: zur Geschichte der Juden in und aus Schleswig-Holstein, Luebeck und Altona (1918-1998)*, Wachholtz Verlag, Neumuenster 1998, 549-564; 885-889.

89 השו: "For the Jewish child of the Holocaust, survival meant a suppression of feelings. A cry at night of hunger or pain could have compromised the child's life. Thus children learned not to feel at all, which sometimes helped them to face torture and death." Naphtali Lau, "My Brother's Keeper", in: Gillis-Carlebach/Vogel, *ibid.*, 12-19, note 63.

מרוכזים סביב בית הכנסת, ה"חדר" ומעגל השנה היהודי, על חגיו וצומותיו, על מצוותיו וההווי הרגשי ו/או הדתי.⁹⁰

חשוב מאד לזכור: רבות מהעדויות נמסרו אחרי תקופות של **ניתוק מוחלט בגיל צעיר מאוד מכל הווי יהודי** – במחנות, במחבוא, במקלט של מנזר או בביתה של משפחה לא יהודית – תוך מאמץ מודע לשים מחסום מוחלט על זכרון העבר של ילדים צעירים מאוד. וזאת אפילו מבחינת השפה: לא לדבר יידיש.

לפני שניגש לעדויות הילדים עצמן, אציג רשימה נבחרת הכוללת בתוכה ביטויים טיפוסיים ושיגרתיים של ההווי היהודי ששולבו בעדויותיהם של הילדים. בכוונה תחילה - אך אחרי התלבטויות – החלטתי לא לארגן את הביטויים שנביא להלן, לא על פי סדר אלפביתי ולא לפי קטגוריות רציונליות. בדרך זו חשבתי לשמר את האופי הספונטני של שילוב הביטויים בשטף הדיבור הטבעי של העדויות, ואלו הן:⁹¹

תודה לאל, בעזרת השם, נאסף אל אבותיו, השכם בבוקר, שומר מצוות, ה"מעשר", רופא משומד, יידישקייט, יידישע קישקע, גפילטע פיש, חומש ורש"י, יהודי – בעל שרירים ... גם קראו לו שמשון, על קידוש השם, הקדוש ברוך הוא יצליח בידך, יפי נפש – יימח שמם, ריבונו של עולם, בזכות מעשה החסד, לשון קודש, אבא הצפין אותי, ויהי יום שישי בעלות השחר, רוצים לאבד את היהודים, חסדי אלוקים, עם טלית ומגן דוד, אימא הלכה עם פאה, ריבונו של עולם, היארצייט של הסבתא, בהושענא רבא, ואנוסים היינו, עשן העולה שמיימה, מיתה משונה, מצפים לאליהו הנביא, הכול בידי שמיים, ויהי ערב ויהי בוקר יום שני, גם זו לטובה, מלאך טוב, מהשם הייתה זאת, שקית התפילין, טריפה, נטילת ידיים, ניקוי פסח, ברית מילה.

עתה נביא את עדויות הילדים עם ההיבטים האישיים – הרגשיים ו/או הדתיים הנוגעים בהווי היהודי.⁹²

90 ראו גם את מאמרו של עמוס בלובשטיין: "Let Us Dance With Him before they Burn us. The World of the Religious Child in the Holocaust Based on Rabbinical Responsa", ... In: Gillis-Carlebach/Vogel, 216-241, note 63.

91 מלבד הביטויים המובאים כאן, ישנם גם כאלה ביידיש הלקוחים מן הווי יהודי הביתי או הסביבתי. כאן הבאנו בעיקר ביטויים מקוריים בעברית.

92 Jehuda, A1-03; Serach, A1-10; Ruth, A1-14; Shlomo, A1-18; Ilana, A1-19; Meir, A1-22; Heti, A1-24; Shmuel&Mordechai, A1-28; Adi, A2-40; Anonym, AM-22; Miriam, A2-17; Sarah, A2-28; Durka, A2-33; G'R, A2-37; Gisa, A2-66; Judith, A3-03; Moshe, A3-03; Se'ev, A3-11; Agi, A3-12; Helga, A3-15; Natan, A4-03; Hemda, A4-15; Jizchak, A1-18; Piotre, A6-07.

יהודה, נ' 1929: "אני נזכר ביום כיפור אחד במחנה הנ"ל ואפילו בכמה יהודים אשר התפללו עטופים בטלית. אחדים מבינינו גם צמו. שמרנו את המרק לערב. היה מסוכן לא לשטוף את הכלים, למרות זאת אחדים שמרו את המרק. זה היה יום כיפור 1944. זה היה מאוד נדיר, היו כמה חומשים, לא היו בתי דפוס, היו צריכים לשמור מכל משמר (על הספרים). באמצע עשינו הפסקה ב'חדר', הלכנו להשתולל קצת, לשחק. כשחזרנו, שוד ושבר, אני ראיתי ליד החומש שלי עומד תיש ותולש דפים. ואני נחרדתי, לא ידעתי איך לספר את זה לרבי שלנו. זאת חוויה אחת ...

אני זוכר אבי, תמיד, בפרט בבונקר, נהג לספר על בר כוכבא, על שמשון הגיבור, והיה שם לפני פרוץ המלחמה, היה יהודי שהיה בעל שרירים, חזק מאוד. היה נערץ על יהודים. גם קראו לו שמשון. אז כולם סיפרו אודותיו."

זרח, נ' 1933: "בסוף אוקטובר 1944 נפצתי בראשי תוך כדי עבודה, ונשלחתי מבלוק 29 לבלוק 13, שהיה בלוק 'שטראף קומנדו'.⁹³ בבלוק נמצא גבר צעיר שכל הזמן שינן תפילה. אנשים היו רעבים, כי המנות היו מקוצצות. האיש כשקיבל פרוסת לחם בצע ממנה ונתן לי וביקש ממני לעשות ברכה."

רות, נ' 1939: "הייתי מוכנה להקרבה, ולפתע הבינתי מה היה הכוח שתמיד עזר לי להתגבר על התלאות. כנראה זה היה הכוח היהודי הדורש לא להתאבד ..."

שלמה, נ' 1936: "התקופה הזאת שאני הייתי מוסתר, אני זוכר שהאישה הזו שרצתה לרחוץ אותי, היא ניסתה כל הזמן לרחוץ אותי, ובהתחלה היא לא הצליחה, אבל לאחר מכן היא אמרה: אני יודעת שאתם יהודים, כנראה שהיא ידעה שאני מפחד ..."

אילנה, נ' 1932: "אימא שמרה מסורת וכל יום שישי היא הייתה מדליקה נרות. והיא הייתה אוספת את השעווה שהייתה נשארת מהנרות, והיא הייתה עושה נר אחד גדול, והייתה מדליקה אותו יחד עם שני הנרות, זה כדי שהיטלר ימות, למותו של היטלר, כאלה היו התגובות שקשה אולי להסביר אותן."

מאיר, נ' 1931: "זה מאוד פגע בי. פתאום אני לא כמו האחרים, אני שונה מהאחרים. בגלל שאני יהודי, היחס אלי שונה מאשר לחברי. אם כי אני צריך לספר על תופעה מעניינת: אני זוכר שבאחד המקרים בכיתה, המורה ביקש ממני להביא איזה שיר ייחודי למשהו. ואני הבאתי שיר על בית קברות שבו מספידים מישהו בשלוש דתות – קתולי, אוונגלי ויהודי. ואני זוכר שקראתי את הקטע 'יתגדל

ויתקדש שמי רבא", אז אפילו המורה בכה. לא הייתי מודע לחשיבות. "

הטי, נ' 1934: "על לחם הקודש (בטקס נוצרי). שמים את זה בפה ואסור לנשוך את זה. ואני חשבת, אני לא רוצה בשום אופן להיות נוצרייה. אז אני אנשוך את זה. עד היום אני זוכרת את זה, כי היה לי בכל זאת בתודעה שאני יהודייה. ואז הכומר ראה את זה, ואז הוא נזף בי, וזאת הייתה טראומה איומה בשבילי. נתנו לי איזה עונש, להישאר בתוך הכנסייה הזאת לבד ...

אבי נפטר בהיידרשטיין. קברנו אותו בבית קברות לא יהודי. היה שם קבר יהודי של עו"ד באק. הקבר היה עשוי מאבן. קברו את אבא בטלית שלו, שמו שם קרש עם השם גוטדינר והורידו אותו באדמה, היכן שהיה הקבר של העו"ד הזה ... "

שמואל ומרדכי (תאומי מנגלה), נ' 1930: "עוד לא אכלנו היום. והגיעה שם אישה עם בכי, ופרצה בבכי לאבא ז"ל: בבקשה, תן לי, הילדים שלי לא אכלו. אז הגיע קצת קמח, נתן לאישה הזאת ואמר לאחי ישראל: אתה תחכה, אתם אכלתם אתמול. אלה לא אכלו שלושה ימים, קודם מגיע (להם) ...

ובתוך התא נסענו יחד עם דוד, ר' קופל קראו לו, הוא היה חזן טוב בבית הכנסת, והוא התחזן עוד ברכבת עם המנגינה "המלך היושב על כסא רם ונישא ... "

התפללתי בתוך הסידור, את הסידור הזה קיבלתי מתנה לקראת הבר- מצווה. מה שאני זוכר, זה היה סידור "סיני" ... ועבר הזינדרם ואמר: מה, פה אתה עוד מתפלל? הוא חטף לי את זה וזרק לתוך התעלה. ובתעלה זרמו מים.

שם היינו 2-3 דתיים. אני לא יודע עד היום הזה, איך הגיע לשם זוג תפילין וסידור. וזוג התפילין הזה הלך מיד ליד. כמובן תחת פיקוח, שלא יתגלה. לא על הקומה העליונה (של "מיטות העץ"), תמיד בקומה התחתונה (של המיטות), שלא יכלו לראות; מתוך כותונת הלילה אני קרעתי חתיכה, ועם חוט ברזל עשינו מזה כיפות. היו לנו כמה כיפות. כמובן זה היה מוסתר, כי זה היה אסור. התפילין היו בתוך נעליים והנעליים בתוך המזרון ... גוי פולני, אוקראיני ... והוא גילה, זה היה שבת, שאכלנו קבוצות קבוצות, את הקצת אוכל. הוא נכנס וגילה אותנו, 4 ילדים עם כיפות. הוציא אותנו החוצה ... כל אחד קיבל – על מה שנקרא בעיניהם "עבירה" 25 מלקות ... אבל המשכנו להתפלל אחרי זה בכל זאת ...

ערב יום כיפור בבוקר, היה לנו שרייבר, קראו לו קאופמן, יהודי מאזור הגטו שלנו. הוא אמר: ילדים, הערב יום כיפור. תתכוננו לצום. אנחנו נארגן את האוכל מוקדם שתהיה סעודה מפסקת. היה צריך אחד מקלחת, שם הלכנו לרחוץ את החולצה לכבוד יום כיפור ... אז הוא (קאופמן) אמר: נאסוף את כל האוכל ביחד, ובערב תאכלו. יום כיפור.

בסביבות הצהריים מנגלה הופיע במחנה. ברגע שהוא הופיע, הילדים ... שלשולים, הקאות. ידעו שזה מלאך המוות מתהלך בינינו פה. שהוא קרא לאפל במגרש

הכדורגל; ידענו זהו זה ... הערב. עד הסלקציה הבאה ... היינו בקיאים בכל הנושא הזה, לדעת שהילדים האלה עולים לשמים ואנחנו עוד נשארים פה ביום הכיפורים. אחרי שלא אכלנו כל היום, חיכינו לפנות ערב לאכול את המרק, כאילו שנוכל לצום משהו ... זה הסיפור של יום כיפורים, איך שהם ידעו לעשות את הסלקציות. הסלקציה השנייה הייתה כך בסוכות ... אבל הסלקציה הגדולה ביותר הייתה בהושענא רבא בלילה. כל ארבעת הקרמטוריומים באותו הלילה, שמיים אדומים אדומים ... והיה שם אחד שהצליח להגיע, איך אני לא יודע, עם שופר. והיו שם אלפי אנשים. בריכוז של 4 מחנות בפניה בסוף המחנה, עמד מגרש הכדורגל. אחד תקע בשופר, זה אני זוכר. אני לא זוכר, אם היה היום הראשון או היום השני, אבל הייתה תקיעת שופר.

זה היה בפסח. באנו מהעבודה הזו בחזרה, שם במאוטהאוזן, זה פסח, ליל הסדר. זכרנו שזה ליל הסדר. בשעת חצות חוזרים מהמשמרת. נו, אנחנו דתיים. קצת מרק מה שהיה בתוכו, היו כמה איטריות. הוצאתי ביד שמתני בכיס. לא נאכל את זה בליל הסדר ... כמה איטריות היו ואת פרוסת הלחם השארתי את זה לבוקר ... זה על יד המטבח. הצדיק הזה נפל לו חתיכת בשר בתוך המנה שלו – מי רוצה? הוא לא רוצה לאכול את זה. זה נבלה. לא רצה לאכול. אז כמעט שנתתי לו סטירה. אמרתי, מה אתה עושה? לא יכול לאכול את זה. גם באושוויץ, בהתחלה, כשהתחילו לתת אוכל, שהיה בתוכו חתיכת משהו, לא אכל. אחרי ימים שאתה לא מקבל כלום. הוא לא אוכל. אותו הדבר היה פעם באושוויץ בהתחלה ... בבוקר אני אומר לו, יש לי קצת לחם פה, בא נאכל קצת. מאיפה יש לך? הוא שואל אותי ושם היה מושג "אירגנטי". הוא לא הרשה לי לאכול את זה: זה גנוב, אתה לא תאכל את זה. אני לא אוכל ואתה לא תאכל. שנינו לא אכלנו. נתתי את זה למישהו. הוא שמר עלי. לא אכלנו, את זה להחזיר לו, רציתי כבר ללכת להחזיר לו ... אתה לא יודע איפה הוא ..."

עדי, נ' 1928: "... במחנה הריכוז, מוגהילב ודולסק התחלתי להתפלל כבן 13. לו הייתי נשאר בעירנו היו קוראים לי לקרוא בתורה והיינו עושים חגיגת בר-מצווה. את התפילין נתן לי סבי. אינני יודע היכן הוא מצא אותם, אך הוא היה קברן של הנספים שם, ולכן הסתובב הרבה והצליח למצוא כל מיני דברים. סבא הראה לי, כיצד משתמשים בתפילין בצורה נכונה ... זה העניק לי כוח להאמין שיש מישהו גדול מהקלגסים, הגרמניים, הרומניים והאוקראינים. זה גם העניק לי הרגשת חופש לקום מוקדם יותר, לפני תחילת עבודת הכפייה. אך אחרי ששוחררנו ממחנה הריכוז מרדתי. זה היה תהליך ארוך, ואז ... אפילו ביום כיפור, ביום הקדוש ביותר אכלתי ועישנתי ושאלתי: היכן היית אלוקים, כאשר שרפו במחנות את האנשים מעמך הנבחר ... ובמה חטאו התינוקות, שאנשי הס"ס קרעו אותם

מזרועות אימותיהם וזרקו אותם למוות על קיר הבטון? איך אגיד אבינו מלכנו ...
אין לתאר אבא השומע כל כך הרבה תפילות ואינו שומע ..."⁹⁴

עדות ללא שם: "ביום שני לחג השבועות הגענו לאושוויץ ... בשתים העירו אותנו
למפקד. בחוץ היה קר, ירד הגשם ואנוסים היינו לעמוד 4-5 שעות בחוץ ... אבינו
היקר אבד לנו הוא מת במחנה, אך זה גם כן היה נס אלוקים שבין 1000 אנשים
קברו את אבי לחוד ויכולנו להעמיד לו מצבת זיכרון על קברו."

מרים, נ' 1933(?): "... אקציות, אקציות, אקציות, ביטוי זה שעד עתה כמעט ולא
השתמשו בו בחיי יום יום, נהיה לביטוי הראשון מבשר הרעות שיצא מפי חולים,
ההוזים מתוך חוס; כילדים, שכולם ידעו כבר היטב את מובנו ומפי כל יהודי; כל
ערב כשהלכנו לישון התפללנו לאלוקים שיאפשר לנו יותר לא לקום. כשמישהו
מת, לא היו בוכים, דיברו עליו כמו בר מזל."⁹⁵

שרה, נ' 1931: "... פעם אחת בבוקר כאשר קמתי, ראיתי כי כל השוק מלא עשן
העולה שמיימה. יצאתי החוצה וראיתי כי באמצע השוק ישנם טליתים (טליתות)
וספרי תורה. מסביב לדברים הקדושים האלו עמדו כ-10 ז'נדרמים היטלריסטים,
ושפכו נפט והכל התחיל לבעור באש מאוד גדולה וחזקה שהגיעה עד למרום,
כבקשת רחמים מאלוקי ישראל. אבל זה לא היה הדבר הנורא ביותר ... ב-1940
הגיע תשעה באב; מלבד זה שליהודים היה אסור להתפלל, כל היהודים התאספו
בבית קטן אחד, ששם התפללו בבכי מר וביקשו את ה' שירחם אליהם וישלח
להם ישועה ..."

דורקה, נ' 1931: "יכל היהודים התאספו (ז"א, רק אלה "מהגטו האמצעי") והתפללו,
אבי עמד ליד הבמה והתפלל בקול רם ותקע בשופר. ערב זה היה ערב טראגי
עבור כולם. לא אשכח את אבי המתפלל בקול רם תוך כדי בכי; את תקיעת
השופר ואת הייאוש של ההמון המתפלל; עד היום הזה מהדהדות באזני התפילות
האלה וקולו של אבי כל הזמן מצלצל באזני ... לבסוף חלינו; את אחותי לקחו
לבית החולים ואני, אף שבקושי התהלכתי, טיפלתי בה; היא הייתה חולה מסוכנת
מאד ואיש לא ציפה שתבריא. הייתי מיואשת ייאוש כפול: ורק התפללתי לאלוהים,
שאמות באותו יום שהיא תמות ..."

⁹⁴ קטע זה תורגם על ידי מי גיליס-קרליבך. העדות מבוססת על ריאיון שהופיע בספר: Ursula Brauer, *Kind im Niemandsland. Ein jüdisches Leben*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 1995, 8

⁹⁵ "und die Lebenden beneideten die Toten" (והנשאים בחיים קינאו במתים). Jeanette Wolff, *Mit Bibel und Bebel. Ein Gedenkbuch*, Verlag neue Gesellschaft, Bonn 1980.

ג', נ' 1934: "... בחג הסוכות יצאה גזרה שמכל הסביבה מוכרחים להיאסף כל היהודים, מכל הסביבה באו בלי התנגדות כצאן אל השחיטה. אך היו גם כאלה שאיבדו את עצמם לדעת וגם אחרים שהלכו אל בית הקברות בכדי להיהרג שם בקריאת שמע על שפתם ...

... תמיד אחרי ימים הכי קשים באה הישועה – וכך היה גם אצלנו. הגיע היום – יום שחרור, יום שנעשינו שווים לכל בני אדם ולא נצטרך לחלום על ככר לחם ודלי מלא מים קרים ולא נתקנא לחית השדה ששואפת אוויר כאוות נפשה. ... עד הנה, בהיות ראשונים בסכנה חשבנו רק איך להסתיר את עצמנו; אבל עכשיו הסתכלנו וראינו את החסר: ההורים והאחיות שנפלו על קידוש השם מידי הנאצים, בימים הראשונים של השחרור היינו כל כך מיואשים ומדוכאים ...

גיזה, נ' 1932: "בלילה שכבנו באולם גדול. היה כה נורא שלא אוכל לספר על כך: היו אנשים שכבו, אחרים התפללו, שוב אחרים קיללו, והיו כאלה שישבו בשוויון-נפש. לא איכפת להם כבר שום דבר. אימא אימצה אותי חזק אליה וביקשה שלא אפחד, כי אלוקים ודאי יעזור לנו ונצליח להינצל כמו תמיד עד כה ..."

יהודית, נ' 1930: "... לעולם לא אצליח להשתחרר מהזיכרונות המבעיתים. הכול עדיין חי בקרבי. לנצח תישאר אימא קדושה בעיני. יברך האלוקים את זכרה. היא הייתה המלאך, ששמר עלי מכל רע ... בזמנים הקשים ביותר ..."

משה, נ' 1936: "האוכל הראשון שקיבלנו היה חזיר. אינני זוכר מי חילק אותו. הילדים חילקו אחד לשני. אבל מיד כשלקחתי את הבשר לתוך פי לא יכולתי לבלוע אותו; והוא התגלש בפי ובסופו של דבר הקאתיו. כך ישנתי שם בלילה בלי אוכל, אפילו בלי ארוחת ערב מצומצמת ...

וכשרבו הימים האלה התחילה פרשת לך-לך. אבל לא כמו של אברהם שהלך עם הבטחות. אלא קודם בייסורים ורק אחר כך פרשת הנדודים ...

... בשעה טובה ומוצלחת הגענו אל המנוחה והנחלה – לבור העמוק, שהיה ריק מכל ואפילו האוויר לא הספיק לנושמים. כולנו נשמנו בכבדות, מחפשים איזה סדק בקרקע אשר ממנו נמצוץ קצת אוויר. כל אחד אמר איזה מזמור או תפילה כדי להחיות את הנפש. עברו כ-15-20 רגעים ושליח בא מאת הזקנה שאפשר לצאת מן המחבוא ...

... עד מתי נלך כך ממצוקה למשנה? מתי יבוא קץ הבהלות? אך ה' החדיר לתוך עם ישראל דבר שמחזיק בו את האמונה לימים טובים ואשר מונע ממנו ייאוש אלא מחדיר בו יותר ויותר את האמונה לישועה מאת ד'."

זאב, נ' 1930: "אחרי פסח 1942 הם התחילו לרכז את כל היהודים מהכפרים ועשו גטו מסוגר עם גדר תיל מסביב. יומיים לפני ראש השנה ב-1942 הקיפו את

הגטו בלילה ותיכף התחילו ביריות לתוך הגטו. אבי ואחי המבוגר נעלמו במהומה ולא ידענו אפוא הם ... אחרי שאספו את כל היהודים בשוק הם דרשו להוציא מהכיסים את הכל. הם העמידו אותנו על הברכיים ואמרו להתפלל. אחר כך רב העיירה נשא דרשה וביקש שנלך בשקט למוות על קידוש השם ...

אגו, נ' 1931: "... בתקופה זאת הזדקנה נפשי מאוד. כל ערב התפללתי בשבילכם הוריי, ארוכות-ארוכות. כל ערב אני מדברת איתכם במחשבה. לבסוף מילותיי נחנקות בבכי, כי אינכם שומעים, את מה שאני אומרת לכם בכנות. אתם רחוקים ממני, רחוק מאוד, אבל נהיה עוד קרובים יותר אחד לשני, כשאתם תשיבו לי ונשוחח ולא רק במחשבה נהיה ביחד אלא באמת ... וכשעברנו בכל מקום צעקו ברחוב "מצעד הגטו, יהודים מסריחים וכו' וכו'". אחדים ירקו על האדמה, אחרים איימו בזרועותיהם, אבל אחדים הסתכלו אחרינו עצובים, ניתן היה לראות שברצון היו מורידים אותנו. אבל אלוקים, מה הם יכולים לעשות, מסתכלים אחרינו עצובים וזה כל מה שהם יכולים לעשות.

... לנגד עינינו נוצרו אירועים נוראיים, למשל: ילדה בת חמש עשרה התחננה על תמונת הוריה, כי הוריה נשלחו למחנות ההשמדה, קרעו אותה, דרכו על ספרים, על ספרי תנ"ך, הם דרכו עליהם שהיה מזעזע לראות, בעטו בהם, עוד ועוד ... הורי היקרים, תאמינו לי, שהכל יכול היה להיות יותר טוב אילו היינו ביחד. כעת אלמד להעריך אתכם באמת, אבל לצערי החוויה הייתה קשה מאד. האלוקים יהיה אתכם, הוריי הטובים, שישמור עליכם וילווה אתכם בכל אשר תצעדו. תאמינו באלוקים ותראו שאז הכל יהיה טוב. אני ממליצה עליכם לחסינות האלוקים, אמן."

הלגה, נ' ? : "... התור מתקצר. הגיע תורם של אלו לפנינו. אלוקים, אני מתחננת לפניך, השאר אותנו יחד. אל תאפשר שכל אחת מאתנו תלך לכיוון אחר. עוד שניים ומגיע תורנו ... אמי כבר עומדת מול איש הס"ס, הוא שולח אותה ימינה. אלוקים היקר, תן לנו להישאר יחדיו! "ימין", צועק איש הס"ס ומראה באצבעו. הידד, אנו באותו הצד!"

נתן, נ' 1935: "הגרמני הטוב ... שנה של עבודות פרך, מכות, חיפושים וכו"ב. פעם, באחת השבתות לפני פסח, הגיעו לעיר מכוניות רבות עמוסות בחיילי ס.ס., בעיר היה רעש גדול ... הם הביאו לנו לאכול הרבה דברים טובים, שכמותם מזה זמן רב לא באו לפנינו. הם עזרו לערוך שולחנות עמוסי כל טוב, ואפילו הדלקנו נרות ..."

חמדה, נ' 1933: "לראשונה ראיתי את ביתנו שרוי בעצב ובאבל. אימא פכרה את ידיה, ומדי פעם חזרה על מילותיהם של השנואים: "אפילו גבר אחד אסור שיישאר

בעיר". הדברים נגעו ללב הילדה שבי, והתפללתי לאלוקים שישמור על אבא שלי שהסתתר אצל שכנה אוקראינית ..."

רבקה, נ' 1932: "פעם הגרמנים ערכו חיפוש באחד הבתים ומצאו סחורה. באותו בית הם מצאו גם ספרי תורה, הם דרכו עליהם ברגליים ולאחר מכן שרפו אותם." יצחק, נ' 1934: "... איכשהו זיהו אותי כיהודי וכדי לוודא, שלושה מהבריונים תקפו אותי. הם משכו את מכנסיי למטה והחלו לצעוק: "יהודי, יהודי, יהודי!" בקול הגבוה. אז הם משכו אותי, סובבו את ידי מאחורי גבי והחלו לדון מה יעשו עמי ..."

פרנציסקה, נ' 1930: "תחנוניה של אימא התבררו כמועילים יותר. אולי לגרמני גם היו אישה וילדים; אולי ליבו הקשה נחלש על ידי דמעות אישה. בכל מקרה, הוא עזב את אבא לנפשו. כשאימא אמרה: "אלוקים יברך אותך", הגרמני הגיב במרירות: "את עדיין מאמינה שאלוקים קיים?"

יצחק, בן 14: "יום א', ה-20 בספטמבר: ליל יום הכיפורים. מצב רוח עצוב מתפשט על פני הגטו. לאנשים יש תחושת ימים נוראים כה עצובה. כעת אני רחוק מן הדת, כפי שהייתי לפני הגטו. אף על פי כן יום טוב זה הספוג בדם ויגון שנערך בגטו, חודר עתה לתוך לבי. בערב הרגשתי כה נוגה בלב. אנשים יושבים בביתם ובוכים. הם נזכרים בעבר ... הם מרטיבים האחד את השני בדמעותיהם בשעה שמתחבקים ומברכים האחד את השני בברכת שנה טובה ... אני רץ אל הרחוב ושם אותו הדבר: צער זורם ברחובות הצרים, הגטו ספוג בדמעות. הלבבות שנהפכו לאבנים בגין ההתמודדות עם צרות הגטו ולא התפנו לבכות עד מלוא הסאה; עתה, בליל קינות זה שפכו החוצה את כל מרירותם ... עבורי היה הערב מדכא ועצוב בקדרותו ... ליל יום הכיפורים ..."

סיכום: בחלק זה, על "הילד ביהדותו", בולט האלמנט האמוני, לאו דוקא באמונה של ביטחון, של תקווה לסוף טוב, או בתקווה שהאל מושיע. אלא באמת – "הילד ביהדותו". הוא נשאר ביהדותו, גם כאשר הוא מתבטא בצורה מתקוממת. הלך-מחשבות יהודי ומעמיק מתגלה, גם כשהוא מדבר על עצמו או על קרוביו הקרובים ביותר (אבא, אימא, אחים), על המציאות מסביב וגם כאשר הוא מתקומם נגד הרוע כלפי היהודים. תמיד בולטת המודעות העצמית היהודית והידע היהודי. המושרשות היהודית מתבטאת בהתגברות על רעב – לא לאכול חזיר, להיות שלם עם זה שלא לאכול לחם "מאורגן", ולא לאכול את האטריות מן המרק בליל הסדר. וגם בתפילות החרישיות הכאילו נאמרות ונשארות במחשבה בלבד. ואחרון אולי – הפנייה הישירה בתפילה, למרות ידיעתם המלאה והמודעות הבלתי פוסקת לנוראות המתרחשת לנגד

עיניהם. בכל מצב – יש תפילה: של אמונה, אך גם של התרסה, של ייאוש ושל פחד אימים. לדעתי, גם בתפילה של אי-אמונה נשאר הבסיס האמוני, גם בהתרסה – ואולי במיוחד בהתקוממות המתריסה. אכן הילד היהודי ביהדותו.

• על שביב התקווה – הילד בתקוותיו

פתיחה: בכוונה תחילה איני משתמשת כאן במונח 'רמז לתקווה' או 'זיק של תקווה', אלא ב'שביב התקווה'. כמו שביב זעיר זה היכול להכיל מאות רבות של ציטוטים ולחולל דברים גדולים ונפלאים בהפעלת המחשב – ההיגדים מבטאים שביב של תקווה, הגם שמצאנו מעטים מאוד, הססניים וקצרים – עד כדי כך שצריך היה לקרוא לא את השורות בלבד אלא גם בין השורות על מנת למצוא היגד המבטא את שביב התקווה לעתיד; שביב קטן שיוכל לחולל דברים גדולים ונפלאים לעולם חדש וטוב ... עם זאת המילה "אופטימיות" אינה במקום כאן, לכל היותר מתאים הביטוי 'כמיהה', מה גם שהעדים שהביעו את תקוותם לא היו בטוחים תמיד שאכן ישרדו. והרי העדויות המכילות שביב של תקווה:⁹⁶

אריק, בן 7: "שמעתי לראשונה סיפורים על ארץ ישראל."

זוניה, בת 11: "היא ואמא החליטו ללכת לפלשתינה ..."

שנק, בן 13: "הרי אני מאוד חפץ להיות טכנאי חשמל."

אסתר, בת 12: "לאחר מכן לקח אותי יהודי אחד לבית הילדים, וכעת אני הולכת לפלשתינה."

ארטור, יליד 1930: "פגשתי אנשים שהביאו אותי ל'עלייה' ... להמשיך הלאה, להשיג את מטרתי, שהיא לפלשתינה."

יצחק, יליד 1932: "למה אני לא יכול להיות כבר בעלייה ב'?"

ברוך, יליד 1939: "עכשיו אני רוצה לעלות לארץ ישראל!"

דורה, ילידת 1936: "אבל אני זוכרת שהדבר היחיד שרציתי, זה חופש, זה לצאת החוצה, לנשום אוויר צח, לראות שמיים, עצים ... כן, עצים! זו הייתה החירות שלי. אני לא חושבת שהיו לי יותר חלומות ... כן, אולי גם לא להיות רעבה."

⁹⁶ שביב תקווה - ארכיון JCI: Erick, A6-05; Sonja, ...; Shenk, A6-08; Esther, A6-02; Arthur, A6-03; Yitzhak, A6-04; Baruch, A5-31; Dora, A1-16; Tova, A1-17; Michal, B1-03; Piotr, A6-07; Moshe, A2-21; Dorke, A2-33; Anonymous, A2-33; Nina, A5-26; Yehuda, A1-3; Victor, B4-11; Sinai, B4-03; Eva, B4-04; Halina, B4-06; Maria, A2-17; Ruth, A2-

טובה, ילידת 1930: "אנחנו עכשיו בדרך לפלשתינה ואתם תבואו אחרינו ואז הלב שלנו יצא, איזה מזל יש לנו!"

מיכל, ילידת 1929: "ביקשנו ללמוד, מה שנראה לנו הדבר החשוב ביותר." פיוטר, יליד 1932: "כעת אני ממתין להגיע לפלשתינה, אני מבטיח את חיי בשביל ארצנו ועמנו."

משה, יליד 1934: "עכשיו אני מבין את הכול, ואני חפץ לעלות לארץ ישראל." אלמוני: "הנחמה היחידה היא בקרוב לנסוע לארץ ישראל ... שם אחיה בין שלי" ואעבוד לטובת העם ..."

נינה, בת 11: "ביקשתי מה' שנהיה חופשיים כמו כל ילדי הנוצרים." חנה, נ' 1936: "אני זוכרת ששם למדתי על ... שדגל כחול לבן מתנופף מעל תל אביב. זכורים לי המון דברים מאותה התקופה."

יהודה, יליד 1929: "חשבנו וחלמנו בקול רם: שפעם יהיה בידינו תפוח אדמה שלם ... מובן שלא חשבנו על תפוח אדמה מבושל אלא רק על תפוח אדמה בלתי מבושל שהיינו בולעים בתאוה רבה, או חלמנו שנשב ביחד, חופשיים, איש לא ישמור עלינו, לא יצרח, נהיה חופשיים לגמרי, נוכל לעשות כל אשר נחפץ – או חלום אחר: נהיה לבדנו בעולם נורמאלי."

ויקטור, יליד 1931: "נדרתי נדר שלעולם לא אשכח מה שראו עיני." סיני, יליד 1928:⁹⁷ "במשך שבע עשרה שנות חיי חוויתי סבל רב והייתי עד למעשים נוראיים נגד האנושות. בימים הכי קשים, כאשר הייתי על סף המוות, נדרתי נדר, שאם אצליח לשרוד בכל זאת, אקדיש את שארית חיי ללימוד התורה ... נרשמתי לאחת הקבוצות היוצאות לאנגליה. בשום אופן אינני מתכוון להישאר שם. אני שואף להגיע לארץ אבותינו – לפלשתינה."

אווה, ילידת 1928: "בדמיוני ראיתי את עצמי חוזרת הביתה לפראג וקוראת ביומן את סיפורי טרזן, כאשר אני יושבת על מיטתי ובידי פרוסת לחם גדולה, מרוחה בריבה מעשה ידי אמי."⁹⁸

הלינה, ילידת 1929: "חלמתי שאתעורר בוקר אחד ולא יהיו יותר גרמנים בוורשה, הם ייעלמו פתאום מהחיים שלנו, כפי שחדרו אליהם ... אם אשאר בחיים, חשבתי,

97 הבאנו עדות זו, למרות שהיא של עד יליד 1928, גם בשל חשיבותה של עדותו וגם משום שנמסרה מיד אחרי שחרורו ב-1945 (ראה גם הערה 98).

98 בניגוד לעדות הקודמת של יליד 1928, עדות זו היא מאד קונקרטיית.

הייתי רוצה לבוא אליהם – אל הנשים הצעירות הגרמניות, החיות ללא דאגה,
ואל ילדיהן – הייתי רוצה לבוא אליהם ולספר..."

ונסיים בהיגד המביע גם הבנה למה שקרה לעם ישראל, ובו-זמנית תקווה:

רות, נ' 1930: "... לבנות ארץ מולדת בעד כל היהודים שעוד נשארו בחיים."

סיכום: רמז או בעדויות הקשורות ל"שביב התקווה" הן מעטות מאוד ולרוב מאוד קצרות. בדרך כלל הן לא בוטאו בתוך תקופת התופת – כמעט אפשר לומר שזה מובן מאליו – אלא רק ברגע שישנו "שיקוף" גם לאחור, לעבר הטראומה וגם לראייה לעתיד. אמנם ישנן עדויות כאלה שנכתבו לפני או בסמוך לשחרור, כפי שניכר בביטויי הספק: "אם אשרוד...", אך הילדים ביטאו את אמונתם ב"שביב התקווה" בעיקר 'אחרי' – או מכל מקום קרוב מאוד לוודאות של השיחרור; עת היותם עדיין בדרך או עם הגעתם למחנות העקורים או לבתי ילדים. כלומר, היגדים אלה לא נאמרו בעקבות שאלותיהם של המראיינים, וגם לא אחרי שנים רבות או על ידי שאלה מכוונת או מעוררת-פרובוקטיבית.⁹⁹

ברוב עדויות הילדים שביב התקווה קשור לארץ ישראל, ועל פי רוב התקבל רעיון העלייה בהתלהבות מסוייגת עד גדולה, גם אצל אותם ילדים שהחזון הציוני היה בלתי ידוע לחלוטין או זר בבית ההורים.¹⁰⁰ בדיונים שונים בנדון נטען לעתים שיש כאן אינדוקטרינציה, שטיפת מוח ציונית ויצירת רומנטיזציה בלבבות הילדים המושפעים בקלות – מצד המצילים או המשחררים, שבחלקם הגדול הגיעו מהארץ; לרוב היו אלה שליחים מהתנועה הקיבוצית או שהיו חיילים של הבריגדה היהודית. אך דעתי האישית הולכת לכיוון שונה לחלוטין: מי שהציל ושיחרר ילדים, שרידי השואה הגדולה, שסימני התקופה המחרידה הזאת נשארו חרותים על פניהם ובתוך נפשם - מי שהציל ושיחרר ילדים אלה, ידע: לעומת הפיתרון הסופי אין מה להציע אלא רק פיתרון נצחי: ללא גלות חדשה, ללא אנטישמיות, ללא רגש אשמה בשל היות יהודי מלידה.

זה היה נכון גם מהבחינה התבונית, גם מהבחינה הרגשית וגם מהבחינה השיקומית ... ואפילו אם נכוף את המושג הגואל 'ארץ ישראל' לממדים זעירים, או אפילו אם נבין את המושג הגואל 'ארץ ישראל' בצורה בלתי מוגדרת וברורה, ועל עף שהיו אולי ניסיונות שכנוע שהעד הקטן יאמין יותר בהצטרפות לקיבוץ של השומר הצעיר או

99 באוסף הראיונות שלנו לא נמצאו שאלות פרובוקטיביות.

Ruth Klueger, Weiter leben. Eine Jugend, Goettingen 1992 100

ישתלב בישיבה של אגודת ישראל – שביב התקווה הנצחי היה ויהיה ארץ ישראל.¹⁰¹

עוד בשנת 1939 כתבה נעמי בת ה-11 לסבתה בארץ ישראל:

"לכל אחת משלושתנו הקטנות יש עכשיו ערוגה לעצמה. אנחנו שותלות צנוניות, צנון ובצלים. כל בוקר, אחרי שאנחנו משקות את הערוגות, אנו מסתכלות, האם כבר ניתן לראות דבר מה? הצנוניות כבר מראות עלים ירוקים קטנים. אנחנו מקוות שזו תהיה הכנה לארץ ישראל..."¹⁰²

שלוש האחיות הקטנות לא זכו למה שייחלו. הן נספו בשואה הגדולה, בשנת 1942. אבל – שביב התקווה היה ועודנו ארץ ישראל – ואני אסירת תודה למעידים הקטנים, למודי סבלות התופת, על שביב התקווה הקטן הזה שחולל כל כך הרבה להם – ולנו.

Joseph Carlebach, Das juedische Kind in Erez Jisroel. Manuscript, 1925 101

Gillis-Carlebach, ibid., 256, note 9. 102

מדוע רב מספרם של היהודים בין האנרכיסטים בעולם?

הָעָרֵב הִבְהִין בְּטָרְקֵלִין הַמְדָּמָדִם,
 קְתָלֵי בֵּית אֲבָא דְבָאֹנִי.
 ר' מִשָּׁה בֶן מִיְמוֹן הַמְכַנֶּה רַמְבַּ"ם,
 צוֹפֶה אֶל מוֹל דְּיָקוֹן בְּקוֹנִין.

(אברהם שלונסקי, "רמב"ם וּבְקוֹנִין", **שירים**, יחדיו: ת"א 1971, כרך ג, 182)

מיכאל באקונין: בן אצילים רוסי (סוף המאה ה-19), פיתח את שיטתו, "אנרכיזם קולקטיביסטי", שעיקרה: כינון חברה שהמדינה בה מבוטלת, ובמקומה יש ארגון פדרטיבי של קהילות שיתופיות.

מבוא

המאמר כאן הוא המשך לספרי על דמוקרטיה ראשונית במקרא.¹ הספר נולד לפני כעשור על רקע המתח המתגבר בין ערכי המדינה המודרנית ובין עולם הערכים היהודי (ובהקשר להירצחו של יצחק רבין ז"ל); ובו טענתי כי רבים מערכי הדמוקרטיה החדשה, החל בשוויון ערך האדם, בחירותו ובכבודו, וכלה בהפרדת הרשויות ובביקורת על השלטון – יסודם הדתי וההיסטורי הוא בתנ"ך.

הספר ביסס בהדרגה וממילא את הרעיון של "אנרכיזם יהודי דתי", שלפיו הסתייגות האנרכיזם המודרני מן המדינה, על רודנותה ומגרעותיה, ופנייתו אל החברה ואל הקהילה – "פחות מדינה, ויותר חברה" – היא עֲמֻדָה הַנְטוּעָה כבר במחשבה היהודית החל במקרא, דרך אברבנאל של ימי הביניים, ועד הזמן החדש: מרש"ר הירש וכלה בראי"ה קוק, ורבנים נוספים בציונות הדתית בת ימינו, כמו הרב יהודה עמיטל, ראש ישיבת הרעציון; הרב שג"ר ז"ל, ראש ישיבת שיח יצחק באפרת; הרב דוד ביגמן, ראש ישיבת הקיבוץ הדתי במעלה גלבע ועוד.²

1 **דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים**, הקיבוץ המאוחד: תל אביב תשס"ט (להלן, שפירא, דמוקרטיה).

2 דברים בכתב על הוותם של אישים אלה, עומדים להתפרסם על ידי בקרוב.

לטענתי, המקרא, רבים מפרקיו, משקף היבטים שונים של הרעיון ה"אנרכיסטי" במובנו הפוזיטיבי והמוסרי, של העדפת מבנה מדיני-חברתי, שבטי וקהילתי, לא-ריכוזי, על פני שלטון היחיד הריכוזי והדיקטטורי של המלך. השתקפות זו, לעיתים גלויה בטקסט, ולעיתים חבויה בין אותיותיו, ויש לחלץ אותה ממנו בניתוח ספרותי-רטורי. ניתן לראות זאת בפרשיות רבות שמהן משתקפת עמדה הגותית המעדיפה את החברה הישראלית הקדומה של תקופת השופטים, הבנויה על בתי אב ושבטים, והמתנהלת ללא היררכיה שלטונית, על פני חברה ישראלית המושתתת על מלכות ריכוזית ועל מלך, שברוב המקרים המשחית את דרכו (עמדה, שאומנם אינה מקובלת על רבים, בפרשנות ובמחקר). "אנרכיזם" כזה מבטא מגמה רעיונית-אוטופית של חופש אישי ומדיני, ושל התארגנות קהילתית, ומבטא התנגדות לכפייה מלכותית וממלכתית, כפי שנמצא בתנ"ך, וכפי שאטען במפורט לקמן.³

על גילגולי המושג "אנרכיזם"

המונח "אנ-ארכיזם" [an-archeia], ביוונית משמעו: "ללא השליט" (ולא: נגד השליט, כטעותם השכיחה של רבים), והוא מוגדר לרוב כ"תנועה פוליטית המטיפה לביטול המדינה והמרת כל רשויות השלטון בהתאגדויות חופשיות ורצוניות של יחידים".⁴ בין ראשוני הוגיה יצויין ויליאם גודוין (1756-1836), כוהן דת של אחת הכיתות המורדות בסמכות הכנסייה האנגליקנית, שספרו Political Justice (פורסם ב-1793), כבר כלל את כל יסודות האנרכיזם, אם כי המונח "אנרכיזם" עצמו נטבע מאוחר יותר, על ידי פייר ג'וזף פרודון (צרפת, 1809-1865).

אין תיאוריה אחת לרעיון האנרכיסטי, והוא מורכב ומגוון, ומעצם טבעו איננו יכול להיות "משנה סדורה ומוסכמת".⁵ ואכן, לאנרכיזם הגדרות שונות ומגוונות, חלקן סותרות אהדדי, והגדרה חדשה זו שהצעתי כאן, "אנרכיזם יהודי דתי", תתוסף להגדרות רבות נוספות בתחום רחב זה. עניינו המרכזי של ה"אנרכיזם" הוא במערכת היחסים שבין הפרט והמדינה; והוא רואה בה, במדינה, ארגון של כפייה שצריך

3 ראו למשל בספרי, **דמוקרטיה**, בפרק ח: "בימים ההם אין מלך בישראל... האומנם אנרכיזם?"; 240-260. נטען שם בהרחבה (בעקבות מרטין בובר ויאירה אמית), שהביטוי "איש הישר בעיניו – יעשה" אינו שלילי, כדעת רבים, אלא אדרבא, הוא ביטוי בעל קונוטציה חיובית, המציג אידיאל דתי "אנרכיסטי" של העדפת "מלכות שמים" על פני מלכות אדם. הוא מעיד על בחירתם החופשית של הישראלים, ועל העדפת המקרא את השופט על המלך. אכן, בזמן השופטים אירעו צרות רבות לבני ישראל, אבל צרות אלה נתגמדו לעומת עידן המלכים, שקלקלתם – בהכללה – הייתה גדולה לבלי שיעור.

4 **מילון פונטנה למחשבה מודרנית**, עם עובד: תל אביב תשמ"ח, 41.

5 אברהם יסעור, (עורך): **אנרכיזם: אנתולוגיה**, רסלינג: תל אביב 2004, 9 (להלן, יסעור, אנרכיזם).

לעבור מן העולם. הזרם המרכזי של "התנועה"⁶ האנרכיסטית מדגיש פעולה חיובית, חברתית ורעיונית, ובכך קיבל תפישה חדשה של "אידיאה, של החברה ושל החוזה החופשי במקומו של כוח שלטון ממלכתי".⁷ יש שהגדירו אותו מזווית ביקורתית, כמשקף ביקורת על המערכות החברתיות הקיימות, תוך הצעת פתרונות עדיפים לעתיד טוב יותר, ובכך הוא מייצג את "אחד הביטויים הבסיסיים ביותר של אי נחת, או של אי שביעות רצון מהדרך (החברתית והמוסרית) שבה בני אדם בחרו כדי לנהל את חייהם עד כה".⁸

עולה, שהמונח "אנרכיה", כפי שרוב האנרכיסטים משתמשים בו, במקורו הראשוני אינו בעל משמעות לוואי שלילית של כאוס ואי-סדר, אלא אדרבא, הוא בעל משמעות לוואי חיובית של התנדבות ושל חופש. האנרכיסטים בדרך כלל גורסים, כי לכל מערכת חברתית היררכית בהכרח יש השפעה שלילית, הן על הפרט שתחת סמכותה, והן על בעל הסמכות הארגונית באותה קבוצה. הם מתנגדים למדינה כמדינה, ורובם הגדול מתנגד גם לקפיטליזם (ישנם גם אחרים), אותו הם רואים כשיטה כלכלית המבוססת על ניצול.⁹

כאמור, ל"אנרכיזם" אין הגדרה אחת ממצה, ואין לו ניסוח של משנה פילוסופית שיטתית.¹⁰ לעובדה, ש"מטבעו אין האנרכיזם יכול להיות משנה סדורה ומוסכמת

6 "התנועה" הושמה במרכאות מפני שאין שום "תנועה" אנרכיסטית, ואין המושג "תנועה" מתאים כאן; אלא הכוונה לזרמים ולקבוצות שנשאו אופי "אנרכיסטי", וכך יש להבין את המושג.

7 גוסטאב לנדאוואר, **כתבים ומכתבים** (בעריכת אברהם יסעור), אלף: מרחביה 1982, 76 (להלן, לנדאוואר, כתבים ומכתבים).

Andrew Hacker, "Anarchism," *International Encyclopedia of the Social Sciences (IESS)*, 19 vols., (ed. D. L. Sills), New York, vol. 1 (1991), 283-285; 284.

9 כבר בראשית המאה ה-20 הגדיר ההיסטוריון פאול אלצבאכר ("ימן ההיסטוריונים החשובים ביותר של האנרכיזם", יסעור, **אנרכיזם**, 8), את מגמותיו העיקריות של האנרכיזם הערכי: 1. גנטי טבעי; כזה, המבסס את יסודותיו על טבע האדם הקואופרטיבי (כמו באקונומי וקרופוטקי); 2. ביקורתי נורמטיבי, שמתבסס על חירות האדם (כמו גודוויין, לאנדאוואר ואמה גולדמן); 3. אידאליסטי, שבמרכזו קיים חוק מוסרי דתי (כמו פרודון, טולסטוי ובובר); 4. איידו-מוניסטי, שמתבסס על אושרו של האדם ועוד. ראו: Paul Elzbacher, *Exponents of the Anarchist Philosophy* (trans. by S.T. Byington), New York 1960. זרמים מרכזיים אלה נחלקים לתת-קבוצות ביחסן לשאלות שונות, כמו ספונטניות, קהילתיות ופדרליזם (שהיא צורת משטר הפוכה מהיררכיה, או של הריכוז האדמיניסטרטיבי והשלטוני), קניין פרטי והסדרי הקניין הרצויים. בספרות הדנה בהגות האנרכיסטית מועלים כיום גם התחומים הבאים: חירות האדם, צדק חברתי, הדדיות (מוטואליזם), סולידריות, קהילתיות, שוויון האדם ופמיניזם, אינדיודואליזם, וולונטריזם, צפיזם ושליטת מלחמות, אנרכו-קומוניזם ואנרכו-קפיטליזם. יש באנרכיזם גם זרם חזק של אקולוגיה ("אנרכיסטים ירוקים", או "אקו-אנרכיזם") ואיכות הסביבה. רשימה זו פתוחה, דינמית, מתרחבת והולכת.

10 על האנרכיזם המודרני ישנה ספרות גדולה במחקר. לדיון ראשוני ראו: William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, Penguin: London 1976 (1798); Stewart Edwards (ed.), *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, Macmillan: London 1969; Mikhail

אחת ולתמיד", יש יתרון בולט, הואיל ודווקא הגיוון הרב של העמדות האידיאולוגיות, הפתוחות להגדרות מתחדשות, מאפשר לאנרכיזם לא להתנוון במשנה סגורה, ולהיות גם בעתיד, "אקטואלי ורלוונטי להבנת החברה בה אנו חיים, לשלילתה הביקורתית, וכן לניסוח עדכני של החברה הרצויה" לנו (יסעור, **אנרכיזם**, 9).

אנרכיזם ערכי-מוסרי, ולא אנרכיזם אלים, פורע חוק

רבים המתנגדים לאידיאולוגיה האנרכיסטית ולטענתם הרעיון האנרכיסטי ביסודו בלתי אפשרי: מי בימינו יעלה בדעתו לוותר על המדינה? לכן מייחסים לאנרכיזם חוסר סדר והפקרות. אבל האנרכיסטים הלוא-אלימים, והם הרוב הגדול בקרב האנרכיסטית טוענים, אדרבא, ששאיפתם לחופש, לשוויון ולדמוקרטיה, מתאימות למין האנושי מאז קיומו, והם מצביעים על סיסמת המהפכה הצרפתית ("חופש, שוויון, אחווה"), כדגל וכקריאת כיוון לדרכם. אין עניינם באותו אנרכיזם שקיבל אופי שלילי, וכפי שנתקבע בטעות בדעת רוב בני האדם בעולם; בעטיו של פלג לא-קטן, שהיה פעיל בין מכלול התנועות האנרכיסטיות במאה ה-19 באירופה, ותמך בגלוי במעשים אלימים של פגיעה בראשי השלטון ואף ברציחתם, מתוך כוונה להביא להריסת המבנה המדיני הממלכתי. לזרם זה השתייך, למשל, באקונין, שנתפש על ידי רבים כ"אבי הטרור", וששלל את המדינה מיסודה: "המדינה הורסת את הסולידריות של כלל האנושות.... היא מפוגגת את הסולידריות האוניברסאלית של כל בני האדם על פני האדמה, ואין היא מלכדת את קצתם אלא בשביל להביא כליה, כיבוד ושעבוד על כל השאר".¹¹ ועל כן הסיק, שיש להחריב את המדינה, ו"על חורבות המדינה – [יש להקים] פדרציה כללית של הצרכנים" (וורם, **אנתולוגיה**, 604).

באקונין אומנם פסל אלימות שנועדה לפגוע ביחיד, אך עם זאת לא שלל שימוש באלימות פוליטית מהפכנית נגד המדינה ומוסדותיה, כאמצעי התגוננות של העם הרחב: "תשוקת ההרס היא גם תשוקה בונה" (שם, 87). ואכן, באקונין ידוע מימי מאבקו האלים נגד שלטונו הרוזני של הצאר ניקולאי הראשון ברוסיה. יסעור מתאמץ ללמד עליו זכות: "המרד נראה לבאקונין כהתפרצות של יצר פנימי, חיוני ומניע. חיוב

Bakunin, *God and the State*, Mother Earth: New York (1871) 1970; Eugene Lunn, *Prophet of Community* [Gustav Landauer], University of California: Los Angeles 1973; Herbert Read, *Anarchy and Order: Essays in Politics*, London 1954; Rudolf Rocher, *Anarcho-Sindicalism*, Martin Secker and Warburg: London 1938; Leonard Krimerman & Lewis Perry (eds.), *Patterns of Anarchy*, Doubleday: New York 1966; David Morland, *Demanding the Impossible*, Cassell: London 1997

11 **אנתולוגיה של המחשבה הסוציאליסטית 1789-1939** (בעריכת שלום וורם ודוד ליבשיץ), עם עובד: תל אביב תשכ"ב, 599 (להלן, וורם, **אנתולוגיה**).

המרד והספונטאניות מביא אותו לאידיאליזציה של 'הבארבריות מלמטה' בדמותם של השודדים אבירי הלב ('ראזבוניקים'), אותם ידעה המהפכה הרוסית".¹² אבל, בחשבון היסטורי ארוך-טווח, פלג קטן ופורע חוק זה, הוציא שם רע לאנרכיזם, שמיסודו הוא הומניסטי, שואף להיטיב עם האדם ועם החברה האנושית: "אנרכיזם הוא בעצם זהה למושג חופש. במקום ששולט אי סדר, תוהו ובוהו, כפייה, פשע, אגרסיה וטרור, שם לא יכול להיות שום חופש. אנרכיה פירושה: [חופש], הסדר ההרמוני ביותר לצורה השלמותית ביותר של חופש".¹³ כזה הוא גם ההקשר החיובי של ה"אנרכיזם" במקרא, וכפי שאנקוט להלן במאמר זה. אדרבא, יש המפליגים בשבחו כתיאוריה חברתית-דתית מן המעלה הראשונה: "עד היום אני משוכנע, שהתיאוריה החברתית היחידה בעלת המשמעות – גם משמעות דתית – היא התיאוריה האנרכיסטית" (**גרשם שלום**).¹⁴

אזכיר את פעילותם למען רעיונות של אנרכיזם חברתי לא אלים, של אישים כמו טולסטוי (במאה ה-19), ומבין היהודים באירופה אציון את לאזאר (Bernard Lazare), לנדאואר (Gustav Landauer) ומיהזם (Erich Muehsam). מאוחר יותר זוהה האנרכיזם עם רעיונות של חזון מוסרי מובהק ועם אקולוגיה פיזית וחברתית ואף עם רעיון הפמיניזם, גם בעקבות אמה גולדמן (יסעור, **אנרכיזם**, 12-13). לרעיונות אנרכיסטיים הייתה השפעה ניכרת גם על ראשוני החלוצים בארץ ישראל בראשית המאה ה-20, רובם עולים מרוסיה, ועל הקמתן של הקבוצות השיתופיות הראשונות, כמו דגניה וכינרת.¹⁵

מדוע רב מספרם של האנרכיסטים היהודים בעולם?¹⁶

התנ"ך מילא תפקיד לא רק בתנועה הציונית, אלא גם בסוציאליזם. כמעט שאי

12 אברהם יסעור, **פילוסופיה ואוטופיה: עיונים בפילוסופיה חברתית**, גולן: תל אביב 1994, 200 (להלן, יסעור, פילוסופיה).

13 יוסף לודן, **קיצור תולדות הרעיון האנרכיסטי**, פראבלעמען: תל אביב 1985, 111.

14 **דברים בגו** (בעריכת אברהם שפירא), עם עובד: תל אביב תשל"ו, כרך א, 39 (להלן, דברים בגו). על עמדתו בנדון של גרשם שלום ועל חברת "אנרכיסטים" דתיים שהייתה עמו, ראו הערה 62 להלן.

15 אליעזר ליבנה: "אנרכיזם", **אנציקלופדיה עברית** ד (תשכ"ח), 682-685; 685 (להלן, ליבנה, אנרכיזם).

16 הכנת רשימה שמית מקיפה של אנרכיסטים יהודים בעולם (רוסיה, פולין, אנגליה, צרפת, ארה"ב, ארגנטינה ועוד), מראשית המאה ה-19 ועד אלה של היום (כמו נועם חומסקי), אינה קלה, גם בגלל בעיה מתודולוגית של ההגדרה מיהו "אנרכיסט"? ובהתחשב בהגדרה הפתוחה הקיימת למושג ה"אנרכיזם" הפילוסופי בכלל, ממילא גם ההגדרה הפרסונלית מיהו "אנרכיסט" – היא פתוחה, ולעתים שנויה במחלוקת. האם "אנרכיסט" הנה הגדרת עצמו של האדם המבטא עמדות "אנרכיסטיות"? או שהגדרה זו היא פרי הסיבבה החברתית והפוליטית שבקרבה הוא חי? ובעיה נוספת: כיוון שאנו מחפשים את הזהות היהודית התודעתית של האנרכיסטים היהודים, נתקשה לזהות אותם לגבי רוב האנרכיסטים, שרובם ככולם היו חילוניים, ואפילו אתיאיסטים במובהק. אבל, האם אפשר לנתק את האדם ממורשתו התרבותית העתיקה, ואפילו

אפשר לתאר את התנועה הסוציאליסטית היהודית, גם זו שהתכחשה לישראל, גם זו שהלכה לגמרי בדרך ההתבוללות, בלי המסורת של התנ"ך (ברל כצנלסון).¹⁷ השאלה שהצגתי בראש הפרק נכונה לא רק לגבי התנועה האנרכיסטית, אלא גם לגבי תנועות מהפכניות בכלל, ובראשן המהפכה הסוציאליסטית, או הקומוניסטית. שירת חומות הגטו, האמנציפציה, והרוחות החדשות העזות שנשבו באירופה במאה ה-19 ואילך, דחפו יהודים רבים למצוא נתיבים חדשים בעולם, מרביתם תוך התנערות ממורשתם היהודית (כמו אנשי הבונד וחסיד הקומוניזם), וחלק מהם תוך מודעות חיובית למורשתם. לכולם הייתה התלבטות קשה, לעיתים טראגית, בין לאומיותם מחד גיסא, לבין עמדות קוסמופוליטיות חובקות עולם, מאידך גיסא. לעיתים, היו היהודים הרדיקאליים בגדר מכחישי זהותם היהודית (מרוזה לוכסמבורג [שנתפסה "לקיצוניות קוסמופוליטית הגובלת בפתולוגיה... מתוך אמונה עיוורת עד לסוף המר"] ועד קאמינייב, זינובייב וליאון טרוצקי); אך היו רבים אחרים שחיפשו דרך ביניים של שילוב בין הלאומיות והאוניברסליזם (כמו משה הס, נחמן סירקין, בר בורוכוב וגוסטאב לנדאואר). בספר, שהוקדש לנושא של **יהודים בתנועות מהפכניות**,¹⁸ עומד העורך על הלבטים הרבים, והקשים מנשוא, בדרך כלל, שעמדו ביסוד מתחים אלה. שאלתיאל מציין, ובאופן סתמי למדי, את העובדה, שגם היהודים

אם בזקנתו הוא כופר בה? אָמָה גולדמן נולדה וגדלה בליטא, וקיבלה בבית חינוך יהודי דתי. אחר כך היגרה לארצות הברית, וחייתה חיים חילוניים מובהקים, ללא זיקה דתית (וכמו אלכסנדר ברקמאן, ידידה הקרוב). עם זאת, היש לטעון, שלמסורת אבותיה ואבות אבותיה אין קשר להיותה אנרכיסטית מובהקת, מתקנת עולם ולוחמת עקשנית לזכויות האישה? פרופ' מרטין בובר והרב (המקובל, האדמו"ר) יהודה אשלג היו אנרכיסטים "דתיים" (הראשון בלתי אורתודוכסי במוצהר, והאחרון אורתודוכסי מובהק); האם ייכנסו לקטגוריה שונה מהחילוניים? ועם כל ההיסוסים לגבי היקף השימה, יש להציג קרוב למאה אנרכיסטים יהודים פעילים, באירופה ובארצות אחרות (בעיקר בארה"ב), מסוף המאה ה-19 ועד תחילת המאה ה-21, ואלה רק חלק, כנראה קטן, מן הדמויות הבולטות, שבצבצו בספרות ובמאגרי מידע שונים. אין ספק שהיו גם רבים אחרים, שאינם ידועים היום, שהיו בדרגת פעילות מינורית, או שהיו בחשיפה ציבורית נמוכה, ולכן לא זכו לתיעוד. רשימה זו מעידה, שאכן מספרם היחסי של היהודים בקרב האנרכיסטים בולט (כפי שהיה בולט בכל תנועה מהפכנית-חברתית, כמו במהפכה הבולשביקית ברוסיה, כמובא להלן), וזה הרקע למאמרי כאן.

מהתשעים שברשותי אציין אחדים, כמו הרברט באום, אלכסנדר ברקמאן, אייב בלושטיין, מורי בוגרוב, אבא גורדין, אלן גינצברג, מאיר "יאנקעב" זלקינד, שאול יאנובסקי, נורמן כהן, אריק מיהזם, מרק סילברסטין, אדולף פישר, סוניה פלשין, אריק פרום (!), אברהם פרומקין, מיכאל קון, מריה קורן, שלום שוורצבארד, אלכסנדר שפיר. לעניינינו כאן, נדון במפורט בשניים בלבד: ברנארד לאואר וגוסטאב לנדאואר, שיהיו בבחינת "בנין אב" לאחרים.

17 בי' כצנלסון, **כתבי ברל כצנלסון** (12 כרכים), הוצאת מפא"י: תל אביב תשי"ה-תשי"ז; כרך יא, 32.

ראו על כך בהרחבה אצל י' ארז, "תנ"ך ומסורת יהודית בתנועות הפועלים היהודית", בתוך: "א"י פולאק, **התנ"ך והתנועות הסוציאליטיות בעמים**, תל אביב תשי"ד, 261-287; 263.

18 אלי שאלתיאל (עורך): **יהודים בתנועות מהפכניות**, מרכז זלמן שזר: ירושלים תשמ"ג (להלן, שאלתיאל, יהודים).

שפעלו מתוך התכחשות למוצאם היהודי, וגם אלה שפעלו מתוך הזדהות וגאווה עם מוצא זה, "פעלו מתוך אמונה עמוקה ונחישות דעת שאינה מביישת את המורשת המוסרית היהודית, ואת דבקוּתה בחזון החברתי המשחרר" (שם, 15). אבל שאלתיאל לא התייחס ישירות לשאלת המפתח, האם הפעילות הרבה של היהודים במהפכה הסוציאליסטית באירופה של המאה ה-19 נבעה בדרך כלל, בצורה זו או אחרת, גלויה או סמויה, מהיותם יהודים, ומההשפעה של שורשים יהודיים, דתיים במובהק, של "תיקון עולם" ושל שאיפה מתמדת לסדר חברתי טוב יותר. הנחת הדיון שלי היא, ששאיפה כזו היא הלזו והיעד של המורשת היהודית הבסיסית, כפי שהיא מופיעה בפרקים רבים בתנ"ך, ובפרשנות היהודית לדורותיה; והיא שהשפיעה, לעיתים בציונות גלויים, ולעיתים בנימים דקים מן הדקים, על חיי היהודים ועל גורלם. הערכה זו כנראה נכונה גם לגבי אותם יהודים שהם עצמם כבר היו בשלבי התבוללות דתית ולאומית, ולעיתים גם לאחר שניים-שלושה דורות, ולמרות זאת, ה-DNA היהודי בעורקיהם המשיך להשפיע על דרכם. פרספקטיבה זו נבחן גם בתחום הייחודי של התנועה האנרכיסטית.

ואכן, שאלה זו הציגו שני חוקרים בכירים מ"יד טבנקין": זליגמן וגורן¹⁹ בפתח הקובץ השני של מחקרם,²⁰ והם משיבים לכך – בעיקר – שתי תשובות: הראשונה היא פוליטית-סוציולוגית. לדעתם, הסיבה לכך היא, שהאידיאל האנרכיסטי הציב כמטרה "התארגנויות חופשיות במישור הבסיסי של החברה", וזאת, על מנת "למלא את מקום המדינה הריכוזית והכפייתית ולעשותה מיותרת לגמרי, או למלא תפקיד זעיר של 'שוטר הרובע'" (שם, 11). לטענתם, המסגרת הקונפדרטיבית המתוכננת של האנרכיזם המודרני אפשרה "התארגנות בסיסית יהודית, המשמרת סימני היכר יהודיים טיפוסיים, לאו דווקא דתיים" (שם). תשובתם השנייה היא היסטורית, והיא מתייחסת ל"שנות הגלות הארוכות" של היהודים, שמלבד רדיפות, לעתים היו בהן גם שנות שלוה יחסית, ובתקופות אלה התגבשה "הנהגה פנימית יהודית – לאו דווקא דתית-רבנית – וללא כוח כפייה

19 בערב יום הכיפורים תשי"ע הלך לעולמו בשיבה טובה ידיד נפשי ד"ר חיים זליגמן, יליד גרמניה (1912-2009), חבר קיבוץ גבעת ברנר. חלוץ, מורה וחוקר; אדם רב פעלים ויהודי בכל נימי נפשו. חיים הרבה לדון ולחקור בנושאי האנרכיזם, גם בהשכלתו החיובית לימינו. בשיחות רבות איתו גובשו כמה מן התובנות שלי בנושאים עשירים ותוססים אלה של האנרכיזם, והקשרים הרבים בין רעיון זה ליהדות. תהייה שורות אלה נר לזכרו המבורך. ספרו, שכתב יחד עם חברו ד"ר יעקב גורן מקיבוץ גינוסר, (השלישי בסדרה של **אנרכיסטים יהודים**), ושהוקדש כולו לאנרכיסט היהודי-גרמני הגדול גוסטב לנדאוואר, יצא לאור זמן קצר לפני פטירתו של חיים.

20 חיים זליגמן ויעקב גורן, אנרכיסטים יהודים, ב, יד טבנקין: רמת אפעל 2005, 10 (להלן, זליגמן וגורן, אנרכיסטים יהודים).

ללכד את העדה", שלעיתים נהגה (העדה היהודית), לפי עקרונות אנרכיסטיים מובהקים,²¹ ובכמה מקומות אף קיימה "יסודות קונפדרטיביים בין-קהילתיים" (11-12).²²

אדון להלן בטענות אלה.

אינני משיג על עצם הגורמים ששני החוקרים הנ"ל מנו במאמריהם; ועם זאת, בחינה רחבה של עמדות לאזאר, לנדאואר, בובר, שלום ואחרים, מביאה למסקנה, כי קיימת תשובה נוספת לשאלה הנדונה, ובעיקרה אינה זו שמציעים שני החוקרים, אלא היא ערכית-דתית, ולדעתי, היא הדומיננטית, ומיסודה, איננה נובעת מתנאי ניצול ומצוקה, סבל ואנטישמיות. תופעות אלה היו כולן בבחינת הגורם, או הניצוץ החיצוני לכך, שיהודים כה רבים לקחו חלק בתנועה האנרכיסטית העולמית; אבל סיבת העומק העיקרית נבעה מהתרבות הדתית-היהודית שלאורך דורות, ושלתוכה גדלו, ומהאתוס הדתי העמוק של חירות האדם, של חופש, של שוויון המין האנושי, ושל התנגדות עקרונית לשררה ולשלטון.²³

למסקנות אלה ניתן להגיע לאחר עיון במקורות הספרותיים האותנטיים של כמה אנרכיסטים, כפי שהובאו על ידי זליגמן וגורן עצמם בשני ספריהם הראשונים בטרילוגיה, וכפי שאדון בהם להלן לדעתי, שתי הסיבות העיקריות לריבוי האנרכיסטים היהודים בעולם קשורות לאתוס הדתי של היהודים וכן למסורת הארוכה של קהילתיות.²⁴ דהיינו, לשני תחומים רוחניים-חברתיים: לדת ולתרבות היהודית; וכן לקהילה, על עצמאותה והסולידריות העמוקה שבקרב.

21 יעקב כץ עומד על כך, כי בקהילה היהודית של ימי הביניים באירופה, נשמר הכלל, שאין מִשְׁרָה מן המְשֻׁרָה שהיו בקהילה, ניתנת לאדם לכל ימי חייו, אלא לתקופת זמן קצובה, וזאת, במטרה ברורה של הצבת תריס בפני "עמדת שלטון בדרך קבע", ובפני "ניצול לרעה" של בעלי התפקידים. להתנהלות כזו יש חשיבות גדולה לאוטונומיה של הקהילות. ראו יעקב, כץ, **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים**, ביאליק: ירושלים תשמ"ו, 134 (להלן, כץ, מסורת ומשבר).

22 על "יחסים בין-קהילתיים", ועל "ארגונים על-קהילתיים" ראו כץ, מסורת ומשבר, 139-162.

23 זליגמן וגורן עצמם בפתח ספרם הראשון על אנרכיסטים יהודים (חיים זליגמן ויעקב גורן, **לאזאר, לנדאואר, מיהזם: אנרכיסטים יהודים**, רמת אפעל 1997), אומנם מציינים את מקומה הבסיסי של "החשיבה הדתית" בתנועה האנרכיסטית, אבל הם מתכוונים שם בעיקר לדת הנוצרית, ולא היהודית, שלה הם מייחסים קשר שבעקיפין בלבד. הם כותבים: "לאנרכיזם אבות רוחניים רבים, בעיקר על רקע החשיבה הדתית ובמיוחד מאז המרד הפרוטסטנטי בכנסייה הקתולית. הפרוטסטנטים המורדים עצמם נהגו להסתמך על הנצרות הקדומה שאת תורתיה ביקשו לחדש, ולא יקשה לגלות בכתביהם גם השפעת המרי כלפי השלטון בשם האלוהים, המצוי כבר בתנ"ך" (שם, 7). בניגוד לעמדה זו, במאמרי כאן, כמו באחרים, אני עומד על חלקו של התנ"ך שהשפיע על החשיבה האנרכיסטית, ישירות או בעקיפין.

24 אביא כאן את הערכתו של יוסף בן מתתיהו הכוהן (פלביוס) על המוטיבציות של היהודים בענייני התנהגות מוסרית בכלל, ואת התנהלותם בעת מלחמה בפרט. ראויים דבריו להיות מובאים כאן בהקשר השאלה הנדונה: מדוע רב מספרם של היהודים בין האנרכיסטים:

א) הדת והתרבות היהודית, במסורת של "תיקון עולם"

ידועה המורשה היהודית החזקה של רעיון "תיקון עולם", שהייתה והינה בבחינת חומר מזין עיקרי שליווה את היהודים לאורך ההיסטוריה: בתפילותיהם, ובלימודם את תורתם. משפט המפתח: "לתקן עולם במלכות שדי" הוא חלק מתפילת "עלינו לשבח", הנאמרת בתפילות הציבור וגם בתפילת היחיד, שלוש פעמים ביום: בשחרית, במנחה ובערבית, והיא רק דוגמא. הרעיון של גאולת האדם ושל גאולת עם ישראל, על רקע גאולת האנושות כולה, הוא מוטיב מרכזי בתנ"ך ובסידורי התפילה של כל העדות בישראל, ולאחר אלפיים שנה, אי אפשר שלא להביא אותו בחשבון כגורם מכונן מרכזי בחיי התרבות של העם. ספרות גדולה מאוד נכתבה על הרעיון המשיחי בישראל, ולא אאריך בה כאן.²⁵ הרי "המשיחיות, כמכלול אמונות, ציפיות, כיסופים ותקוות לעולם טוב יותר, נחשבת לאחת התרומות המקוריות והייחודיות שתרם עם

"יב. כמו כן, לא פנו אבותינו, בדומה לעמים אחרים, לליסטות, ולא מצאו לנכון לצאת למלחמות למען הרחבת גבולות, למרות שארצם מלאה רבבות אנשים אמיצים העשויים ללא חת" (יוסף בן מתתיהו הכהן, **נגד אפיון** (מהדורת אריה כשר, ירושלים תשנ"ז, כרך א); **פיסקה כט**. הוא [משה] דרש מאיתנו [להיענות בחיוב] ולתת לכל השואלים מאיתנו אש, מים ולחם, להנחותם בדרך, לא להשאיר מת באין קובר, ולגלות יחס הוגן אפילו לאויבים מושבעים. הוא לא התיר להעלות באש את ארצם [של האויבים] ולא לגדוע עצי פרי [ולא זו בלבד] אלא גם אסר לקחת שלל את כלי זינם של הנופלים בקרב, ואפילו נוהר בשבויי מלחמה לבל ייעשה להם עוול, במיוחד בנשים (עמ' סד). **פיסקה מא**. הם [היהודים] מתעבים עוול ורודפים צדק, מרחיקים מעצלות וזבזבו ומלמדים להיות מסתפקים במועט ואוהבי עמל. הם מונעים גם מלחמות למען רווח, ומנגד הם מכשירים להיות אמיצים למענם... [ומה נאה יותר] מאשר לבזו למוות בשעת מלחמה, ומאשר להתמסר בעת שלום למלאכת כפיים או לעבודת האדמה" (עא).

הלזו ההוגות העומד ביסוד הערכותיו אלה של יוסף בן מתתיהו הוא ערכי: אתוס מוסרי עמוק, הנמצא בבסיסה של התרבות היהודית. לדעתו של יוסף, היהודים, בהכללה, אינם יוצאים למלחמות אימפריאליות של כיבוש ארצות לא להם (ועיון מקיף בספרי נביאים ראשונים אכן מאשר הכללה זו, עם חריגים מעטים), הם מגלים יחס הוגן ואנושי כלפי אויביהם, ואף זהירים בנשים שביות מלחמה; וכל זאת נובע משמירת היהודים על המצוות ועל חוקי דתם. בהכללה, הם "מתעבים עוול ורודפים צדק".

עד כאן. יוסף לא היה מפרסם הערכה חיובית כזו ביוונית, שהייתה השפה הבינלאומית המוכרת בארץ ישראל ובחלקים רחבים של אגן הים התיכון, אלמלא העריך, שלדבריו אלה יהיה שומע, המכיר מקרוב את היהודים, ויכול להכחיש את הדברים, אלמלא היה להם בסיס במציאות. אני מביא הערכה זו של היהודים בפי יוסף בן מתתיהו כאפיון תרבותי-לאומי, כמקבילה היסטורית לענייננו.

25 לדין ראשוני ראו: גרשם שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", **דברים בנו**, כרך א, 155-190; **הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח**, מהדורת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים: ירושלים תשל"ב (בספר כמה מאמרי יסוד של: יאיר זקוביץ, על משיחיות במקרא; איתמר גרינולד, על אסקטולוגיה ומשיחיות ביהדות; שלום רוזנברג, על תולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים; יהודה ליבס, על המשיח של הזוהר, לדמותו של רשב"י; מנדל פייקאז, על הרעיון המשיחי בימי צמיחת החסידות); **משיחיות ואסקטולוגיה: קובץ מאמרים** (בעריכת צבי ברס), מרכז זלמן שזר, ירושלים תשמ"ד; יוסף קלויזנר, **הרעיון המשיחי בישראל**, מסדה: תל אביב תשי"י; דניאל שוורץ, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים** (ושם, ספרות רחבה), אוניברסיטת בר אילן: רמת גן תשס"ו; Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah*, in *Medieval Jewish Literature*, New York 1932; אחד החוקרים הבולטים המייצגים תפישה זו

ישראל לעולם עוד מימי קדם". יוסף קלויזנר טען (רבים הסכימו אתו, במינון זה או אחר), שמכל העמים, עם ישראל לבדו היה בעל חזון משיחי בעולם העתיק.²⁶

בין משיחיות ציונית-חילונית לאסכטולוגיה אפוקליפטית

בשיח על ייעוד הציונות בכלל, ולאחר מלחמת ששת הימים בפרט, נידונה בהרחבה שאלת אופייה "המשיחית" (של הציונות), הפאסיבי או האקטיבי, על ידי שורת חוקרים, כמו אליעזר דון-יחיא,²⁷ אבי רביצקי,²⁸ דב שוורץ,²⁹ יוסף שלמון³⁰ ואחרים; חוקרים אלה דנים בשאלה הלא-מסוכמת, עד כמה הגותה של המחשבה הציונית-דתית בימיה הראשונים הייתה מחוברת לתפישות משיחיות; כמו אצל הרבנים יעקב ריינס, צבי הירש קאלישר ויהודה אלקלעי.

עמדה מיוחדת הציגה חמוטל בר-יוסף, בטענתה, שלתרבות הרוסית, הטרומ-בולשביקית, הייתה השפעה חזקה על התפישות המשיחיות לגווניהן בספרות העברית של המאה ה-19 ולאחריה.³⁰

בר-יוסף מביאה מקורות ספרותיים רבים מן הספרות הרוסית ומקבילות מן הספרות העברית, ולדעתה, הספרות הרוסית במיטבה משקפת הגות נוצרית (מכוח הרעיון, ש"רוסיה היא ממשיכת הנצרות האמיתית, כירומא השלישית, וכאם סובלת וגואלת"), ונשתקפה כך בכתביהם של פושקין, גוגל, דוסטויבסקי, בלוך ואחרים³²

של המשיחיות כגורם בסיסי בתרבות היהודית הוא צבי ורבלובסקי, "Messianism in Jewish History", in: *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* (ed. Marc Saperstein), New York University: New York and London, 52-25, 1992
הוא כמובן חלקי בלבד.

26 קלויזנר (בהערה הקודמת), 19-20. ראו גם צבי ורבלובסקי, שם.
27 אליעזר דון-יחיא, "חילון, שלייה ושילוב תפיסות של היהדות המסורתית ומושיגיה בציונות-הסוציאליסטית", **כיוונים** 8 (1980), 46-29.

28 אבי רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עם עובד: תל אביב 1993, 44-59.
29 דב שוורץ, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, עם עובד: תל אביב 1999, 141-142.

30 יוסף שלמון, "משיחיות וכפירה במחשבה הציונית", **עיתון** 77 (אפריל 2000), 24-22.
31 חמוטל בר-יוסף, "מה לציונות ולגאולה משיחית? הרקע הרוסי והדהודיו בספרות העברית", בתוך:

אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), **מחוייבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן**, מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד: כרך א, תל אביב 2001, 773-799 (להלן, חמוטל, הרקע הרוסי).
בר-יוסף, במאמר לכבוד דוד הרטמן, מדגישה, כי הרטמן, ובהשפעת הרמב"ם, שלל משמעות של אסכטולוגיה אפוקליפטית למשיחיות היהודית, ותבע למצוא את מימושה של המשיחיות בחיים היהודיים עצמם: בלימוד תורה ובעשיית הטוב, האישי והקהילתי (774 ועוד). וכי זה מהדהד עד היום בתוך העולם הפנימי של הציונות הדתית, כפי שמשקף בדיון הציבורי-הפנימי המתמשך על עתיד ההתנחלויות ביהודה ושומרון, ואכמ"ל.

32 אזכיר במיוחד את ולדימיר סולוביוב, שנחשב אחד מהבולטים, אם לא החשוב שבהם, בין אנשי המחשבה התיאולוגית הרוסית בראשית מאה ה-20. למד תנ"ך ותלמוד, וכתב בהערכה יוצאת דופן על היהודים, על רמתם המוסרית הגבוהה, ועל תרבותם הדתית. הראייה קוק העריך אותו עד מאוד, וכינה אותו בשם: "חסיד אומות העולם" (**אגרות הראייה** א, מוסד הרב קוק: ירושלים 1985, כרך א, 18).

(חמוטל, **הרקע הרוסי**, 782).³³ הסופר הלאומי הרוסי נתפס כ"נביא" או כגואל, "כולל סממנים חיצוניים ההולמים דמות כזו: זקן ארוך, מבט חולמני, סגנון דיבור וכתובה חזוניים" (שם, הערה 16). ובדומה נתפסו רבים מסופרי התקופה העבריים ומשורריה, לגבי יהדותם (על ידי חבריהם), כמו ח"נ ביאליק, א"ד גורדון, מ"ז פייארברג וח"י ברנר. סופר רוסי נודע³⁴ טען, ש"המשיחיות אופיינית לעם הרוסי כמעט כמו ליהודים" (שם, 783). כדוגמא לביטויים של משיחיות אפוקליפטית בספרות היידית הלא-ציונית מביאה בר-יוסף מהיצירה "עשרת האותות של המשיח", של הסופר היידי ש' אנסקי (שלמה זנויל רפפורט).³⁵ הדיון על היחס שבין משיחיות "חילונית", או "הגיונית", לבין משיחיות "מיסטית", או אפילו "אפוקליפטית", הוא, אפוא, ארוך ונפתל, ובר-יוסף פורסת אותו במאמרה בהרחבה (שאין מקומה כאן).

מכל מקום תמוה איך כל התחום המשיחי הפוזיטיבי, על כל גווי פרשנותו, ובייחוד המשיחיות של "תיקון עולם" שמעצם הגדרתה קשורה לתפישות האנרכיסטיות הבסיסיות, של תיקון משטר ריכוזי קלוקל והמרתו במשטר מדיני עדיף ממנו: מבוזר וקהילתי, איך כל זה נעלם מעיני זליגמן וגורן? הרי לא רק "צרות", "סבלי" ו"אנטישמיות", הביאו יהודים להיות פעילים בתנועות האנרכיסטיות למיניהן; אלא גם, ושמא בעיקר, אתוס משיחי עמוק, שהיה כה מושרש בתרבות היהודית לדורותיה.

אלי שאלתיאל, שערך אנתולוגיה מקיפה על **יהודים בתנועות מהפכניות**, פותח את מבואו בהערכה, ש"הוגים ומתקנים חברתיים כמו בציבור היהודי (בעקבות התנועה הסוציאליסטית ורעידת האדמה ברחוב היהודי במזרח אירופה בשלהי המאה ה-19 ואילך) ופיתחו תורות שתכליתן להציע פתרונות רדיקליים הולמים למצוקה היהודית" (שם, 7). כלומר, יסוד פעולתם של "הוגים ומתקנים חברתיים" מבין היהודים הייתה אכן המצוקה החברתית הגדולה של יהודים ברחבי רוסיה ופולין. עם זאת, ולאחר שהמחבר ציין את "המצוקה החברתית" כסיבה ראשונה של פעולת המתקנים, הוא הוסיף והכליל, "כי בעיקרו של דבר היה ממד של אמונה משיחית לוחטת בכל

33 התזיה המרכזית של בר-יוסף היא, שהתנועה הציונית, למרות שביסודה הייתה תנועה רציונלית, קיבלה לתוכה את רעיון הגאולה המשיחית, בהשפעת "האקלים התרבותי הרוסי שבתוכו צמחה הציונות" (**הרקע הרוסי**, 781). טענותיה מעניינות, שפע האסמכתות שלה משתי הספרויות – הרוסית והיהודית – מרשים, אבל מסקנותיה אינן חד משמעויות, והיא מסיקה, שהנושא מורכב: אומנם ישנה השפעה רוסית (ונוצרית) ניכרת, אבל אין להתעלם מהשורשים היהודיים עצמם, וממוטיב המשיחיות ששכן עמוק בתוכם, והיא מסיימת כך את מאמרה: "עם כל שורשיה היהודיים [של המשיחיות היהודית], קשה יהיה להבין אותה ואת מניעי צמיחתה המפותלת בלי להכיר את הקשרה הרוסי" (שם, 799).

Nikolai Berdyaev, *The Russian Idea* (trans. by R. M. French), Geoffrey Bles: London, 1962, 32

35 ש' (שלמה) אנ-סקי, **כל כתבי** (בעריכת ש"ל ציטרון), ורשה 1900 (הספר נכתב כבר ב-1894). ספרות כזו הובילה את אנסקי לכתוב את מחזהו המפורסם "הדיבוק" (חמוטל, שם, 795).

אחד מזרמי המחשבה היהודית הרדיקלית" (שם, 8). דומה, שתשובתו המורכבת, המתחילה ב"מצוקה חברתית" (דהיינו, גורם היסטורי מיידי) ומסיימת ב"משיחיות לוחטת" (דהיינו, סיבת עומק תרבותית), מציגה תמונה מאוזנת, ומעניקה לה פרספקטיבה ראויה.

עמדה דומה הציג גם שלמה רכב,³⁶ הפותח את הערך שחיבר בתשובת היסטוריות-סוציולוגיות, כולן בעלות מוטיבציה שלילית, ש"סייעו להתפשטות רעיונות האנרכיזם בקרב היהודים", והן: "ריכוז הפועלים היהודים במקומות עבודה קטנים"; "האנטישמיות ורדיפות מצד השלטונות בכמה ארצות"; "קשיי קליטה בארצות ההגירה". סיכום שלושת הגורמים, לדעתו, הם, אפוא, לחץ וסבל בעבודה, אנטישמיות, ולחץ שלילי מצד החברה הלא-יהודית הקולטת.

אלא, שרכב עצמו מעריך, שאלו היו רק בגדר גורמים, בעיקרם משניים, ש"סייעו" להתפשטות האידיאה האנרכיסטית בין יהודים, בעוד שאת הסיבה העיקרית לעצם התופעה הוא מייחס למסורת הדתית היהודית, כלשונו: "האנרכיסטים היהודים ראו עצמם יורשי המוסר הנבואי האנטי-מלוכני, ולא אחת ציטטו פסוקים מן התנ"ך (שמו"א ח 11-17)" (שם, עמ' 304).³⁷ הסיפור הידוע של בני ישראל, שבאו אל שמואל בבקשה לשים מלך בראשם, והתנגדותו הנמרצת של שמואל, וה' אתו, למינוי מלך כזה, נחשב עד היום בספרות העולמית כסיפור מכונן השולל את המלוכה האנושית בגלל כוחנותה. לא פלא הוא, שיהודים אנרכיסטים, במאבקם, גם כשנטשו מסורת אבות, המשיכו לצטט את הסיפור המקראי, כחלק מהתרבות שספגו בנעוריהם. לדעת רכב, הייתה סיבה נוספת שהניעה את היהודים האנרכיסטיים, והיא מתחום הקהילה היהודית. (בהמשך נדון במוסד זה שהתקיים לאורך הדורות כיצירה אנושית ייחודית, ושהייתה בין הסיבות שהביאו להישרדות העם היהודי בגלותו). לדעת רכב, האנרכיסטים היהודים היו מודעים לעוצמת הקהילה ולאוטונומיה שלה, ולכך שסייעה לקיום הלאומי הממושך כמסגרת אלטרנטיבית למדינה, ולכן ראו בה "הוכחה לאפשרות ההגשמה של תורת האנרכיזם" (שם, 304).

להערכת רכב, היוו היהודים כ-80% (!) מכלל האנרכיסטים בפולין, בתקופה של כ-20 שנה, שבין שתי מלחמות-העולם. עם זאת, היהודים ראו עצמם יותר קוסמופוליטיים מאשר בני העם היהודי, והם "היו מנותקים מבעיות היהודים". תופעה דומה התרחשה בארה"ב בסוף המאה ה-19, כאשר קבוצות אנרכיסטיות התארגנו בניו-יורק, פילדלפיה, בוסטון, בולטימור ועוד, ו"רוב חבריהן היו יהודים"

36 שלמה רכב, "האנרכיזם בקרב היהודים", **אנציקלופדיה למדעי החברה** א, ספרית פועלים: תל אביב 1970, 303-304 (להלן, רכב, האנרכיזם).

37 כלשון הפסוק: "וירע הדבר בעיני שמואל כאשר אמרו: תנה לנו מלך לשפטנו" (שמו"א ח, 6).

(שם, עמ' 303). עם זאת, יהודים אלה, שנטשו מסורת אבות, לעיתים קרובות ניהלו מלחמות אנטי-דתיות "סוערות", וידועים מקרים רבים שבהם ערכו משתאות של אכילה ושתייה פומבית דווקא ביום הכיפורים, והביאו בכך להתנגשויות עם יהודים שומרי מסורת (שם).³⁸ התופעה מעניינת: מסורת יהודית חזקה גורמת ליהודים להימנות בממדים רחבים בקרב האנרכיסטים; אך, מצד שני, מתרחשת תופעה כעין הפוכה, של התרחקות האנרכיסטים מהמסורת היהודית. לא עלה בידי לבדוק ממקורות נוספים את טענת רכב, כי היהודים היוו 80% בין כלל האנרכיסטים בפולין, ו"רוב" בין האנרכיסטים בארה"ב.³⁹ אבל גם אם המספר יימצא מוגזם, עדיין יש בו כדי להעיד על מספרם היחסי הבולט של היהודים בתנועה האנרכיסטית בכללה, וממילא חוזרת שאלתנו, המנסה לבחון את הסיבות לתופעה, למקומה.

גם אליעזר ליבנה, בסקירה היסטורית שכתב על התפתחות הרעיון האנרכיסטי החל במאה ה-18 ואילך, מציין, כי ההתנגדות ההיסטורית לשררה ולשלטון המלוכני היא כימיה של המלוכה עצמה. כ"ביטוי מופתי" של התנגדות כזו הוא מוצא לראשונה בתנ"ך, בהתנגדותו של שמואל הנביא למלך (שמו"א ח), בעצם ימי ייסודה של המלכות בישראל (ליבנה, **אנרכיזם**, 682). שלב מאוחר יותר של התנגדות כזו הוא מוצא באסכולת הסטואה של זנון (שחלק על אפלטון ועל תמיכתו במדינה היררכית), ובכיתות נוצריות בימי הביניים, ועד טולסטוי (שם).

מכל מקום, לשאלת יאל ולרכב דעה קרובה, ולפיה, הגורמים המיידים שסייעו להתפשטות האנרכיזם בין היהודים מקורם אכן בנסיבות היסטוריות של סבל ומצוקה, אבל יסוד התופעה היא בתרבותם הדתית (משיחיות ומוסר נבואי) והקהילתית (אוטונומיה, המשמשת חלופה למדינה).

ליבנה אומנם לא דן במיוחד באנרכיסטים יהודיים, אבל הבאתו את התנ"ך כמסמך ראשון בהיסטוריה העולמית של התנגדות לשררה המלוכנית, עשויה לשקף הסכמה שלו לרעיון שהביעו שאלתיאל ורכב בנוגע לתפקיד שמילאה המסורת היהודית בתודעתם של האנרכיסטים היהודים.

38 מפי ד"ר (למשפטים) זרח ורהפטיג (שהיה עורך דין צעיר של "הפועל המזרחי" בוילנה, ירושלים דליטא, ולימים שר בממשלת ישראל), שמעתי, כי בוילנה שלפני השואה, תהליך נטישת הדת היה כה רחב, עד שיהודים אכלו בהתרסה "חזיר, על הבלקון הפונה לרחוב של ביתם, ביום הכיפורים".

39 זאב איבינסקי, בדוקטוראט על "הטרור האישי" כחלק מהאנרכיזם, שהכין בהדרכת שמריהו טלמון, לא מצא לנכון להתייחס, ולו ברמז קל, לשאלת מקומם של היהודים בעולם האנרכיסטי. ראו: זאב איבינסקי, "הטרור האישי" כשלב באלימות המהפכנית בשלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 (דיס. לתואר שלישי), האוניברסיטה העברית: ירושלים 1973. וגם לא במונוגרפיה מקיפה של ההגות האנרכיסטית שהכין; ראו: זאב איבינסקי, האנרכיזם: תולדותיה של הגות ותנועת מרי חברתית (אוסף מקורות לפרוסמיניון), האוניברסיטה העברית, החוג להיסטוריה כללית, ירושלים תשל"ה.

ב) הקהילה היהודית: סולידריות, ערבות הדדית, ושלטון "פדרטיבי"

סיבה שנייה להתפשטות הרעיון האנרכיסטי בין יהודים נעוצה במסורת הקהילה היהודית, על הסולידריות והערבות ההדדית הכרוכות בה, כפי שהתפתחה בעולם במשך אלף השנים האחרונות ויותר, ושבושונה מדעת זליגמן וגורן נשאה אופי דתי, לעתים קרובות במובהק, כיוון שהתרכזה סביב בית הכנסת. לנושא זה ישנה ספרות גדולה.⁴⁰

הקהילה הצטיינה במבנה פדרטיבי במובהק במובן זה, שהוא עמד כאלטרנטיבה לשלטון המרכזי המדיני, בארצות שהיהודים התגוררו בהן.⁴¹ לאמור, שבעצם קיומה העצמאי (עד כמה שתנאי החיים הפוליטיים אפשרו לה עצמאות כזו), היוותה הקהילה מעין יצירה חברתית "אנרכיסטית", שטעטל, או Gemeinde, שעצמאותה, וקשריה הקרובים עם קהילות אחרות, אפשרו לה לשרוד לאורך שנים, מול שלטון מרכזי קשה, לעיתים קרובות אף רודני.

40 ראו, לדיון ראשוני, יעל אנוך, **מבוא לסוציולוגיה: הקהילה ודפוסיה**, האוניברסיטה הפתוחה: תל אביב 1985; דב גולדברג, **המערה המודרנית: מחברה ריכוזית לחברה דיגיטלית, מרכזים קהילתיים בישראל**, החברה למתנ"סים: ירושלים תשנ"ה, ושם, ביבליוגרפיה בנושא של התפתחות הקהילה בישראל; אמנון בהם, "קהילה – דגמים משתנים", בתוך: שמיד הלל (עורך), **המינהל הקהילתי, מגמות ותמורות**, ספרי חמד: ירושלים 1997, 37-96; אלישבע סדן, **העצמה ותכנון קהילתי**, הקיבוץ המאוחד: תל אביב 1997; ברוך קימרלניג, "חברה אזרחית", **יחידת לימוד במסגרת קורס חברה ומדינה**, האוניברסיטה הפתוחה: תל אביב 2000; אנדרסון בנדיקט, **קהילות מדומיינות**, האוניברסיטה הפתוחה: תל אביב 1999; Amitai Etzioni, *The Essential Communitarian Reader*, Touchstone: New York 1998; Amit Vered (ed.), *Realizing Community*, Routledge: London & New York 2002; שי בן יוסף, "התחדשות קהילתית יהודית: אתגר לנוכח הפוסטמודרניזם" (טרם פורסם); ובייחוד, מחקרו האחרון של שי בן יוסף, **היבטים קהילתיים של שיקום מפוני גוש קטיף** (דיס. לתואר שלישי), אוניברסיטת בר אילן: הוגש לסנט האוניברסיטה בשבט תש"ע, ושם, ביבליוגרפיה מפורטת ומעודכנת; כן ניתן למצוא חומר רב על הקהילתיות בעולם בחטיבת המחקר של "יד טבנקין", סמינר אפעל. מאמר פרוגרמטי מקיף, הסוקר בעיון מפורט את "התפתחות הקהילה מראשיתה ועד סוף העידן המודרני", ראו אצל דניאל אלעזר (עורך), **עם ועדה: המסורת המדינית היהודית והשלכותיה** לימינו, ראובן מס: ירושלים; ושם ביבליוגרפיה מקיפה, דיאכרונית וסינכרונית, המתייחסת לתקופות שונות ולאזורים שונים בעולם. על "עדה" וארגונה בתקופת המקרא, ראו בספר הנ"ל, אצל משה ויינפלד, "מעדה למלכות: המעבר ממשטר שבטי למונארכיה, ורישומם בתולדות ישראל", 162-173. על הקהילה היהודית בימי הביניים, ועל יכולתה לשמש מכשיר רב ערך להשתמרות הקהילה ראו אצל כץ, **מסורת ומשבר**, במיוחד בפרק השני: "הקהילה, דמותה וארגונה", 95-111.

41 אביא דוגמה שבאקראי. לפני שנים אחדות בשבת התפללתי בבית הכנסת "ברויאר" בושינגטון הייטס, שבצפון מנהטן (שמתפללים בו לפי מסורת אשכנז של פרנקפורט ע"נ מין). לפתע, באמצע תפילת מוסף של שבת, זמזמו מכשירי קשר שנשאו איתם כמה רופאים שהיו בין המתפללים, הם זרקו באחת את טליתותיהם, וחשו לעבר הפתח, שם חיכה להם אמבולנס יהודי - "הצלה", ובו טיפלו באישה זקנה שלקתה בלבה. לשאלתי, הרי אנחנו בארצות הברית של אמריקה, שיש בה שירות יעיל של הצלב האדום הכללי, ומדוע על כן יש צורך במערך אמבולנסים אלטרנטיבי בעבור הקהילה היהודית? התשובה הייתה: "שבע דקות" (המספר מן הזיכרון, אולי נקבו במספר קרוב). כלומר, הפער הממוצע בין הגעת האמבולנס העירוני האמריקאי לבין האמבולנס הקהילתי היהודי הוא שבע דקות, ולעיתים זה הזמן המפריד בין

אוטונומיה כזאת בוטאה במיוחד במסורת ההלכתית והמשפטית של הקהילות היהודיות בימי הביניים. עמד על כך יצחק בער במאמר פרוגרמטי,⁴² והנושא סוכם בהרחבה בספרו המונומנטלי של מנחם אלון על המשפט העברי.⁴³ אלון מסכם בהרחבה ובפירוט רב תופעה שאין לה אח ורע בתולדות העולם, של קהילה יהודית עצמאית, בכל גלויותיה, במזרח ובמערב. קהילה, שהיא תמיד במיעוט, ותמיד חסרת מדינה משלה; ועם זאת, קהילה שהשכילה להקים חלופה מעוררת השתאות למדינה:

הקהילה הייתה יחידה חברתית, והקיפה בסמכותה ובפיקוחה את כל תחומי פעילותם של תושביה, ונרקמה בה הווייתם החברתית ודמותם הרוחנית. והייתה לה מידה ניכרת של אוטונומיה: היו לה מוסדות הנהגה פנימיים, שכיחנו בהם נציגים נבחרים וממונים היא סיפקה את הצרכים החינוכיים והסוציאליים של חבריה; כיהן בה בית-דין בעל סמכות שיפוט בתחומי המשפט האזרחי והמנהלי ובמידה מסויימת גם בתחום השיפוט הפלילי, וכן הטילה וגבתה מסים למימון המס לשלטונות ולמימון שירותיה לבני הקהילה. לעתים קרובות היה קיים איגוד של מספר קהילות, וגם איגוד זה מילא חלק ניכר מתפקידים אלה (אלון, **המשפט העברי**, ב, 561).

מכאן מובנת עמדתו של שלמה רכב, שלפיה, היהודים האנרכיסטים, שחוו את מסורתה של הקהילה שבתוכה חיו, היו כמובן ערים לאוטונומיה זו של הקהילה; אוטונומיה, שהיא מעין חלופה למדינה; ממילא, היה קל להם להזדהות עם האנרכיזם, שעיקר מטרתו הייתה ביטול המדינה הריכוזית למען מבנה מדיני-חברתי מבוזר, פדרטיבי וקהילתי.

אפשר לנסח זאת כך: עצם קיומה האוטונומי המובהק של הקהילה היהודית, כתופעה עולמית ממושכת, הייתה לאמיתו של דבר התנסות מדינית "אנרכיסטית" רחבת היקף של היהודים, ומבלי שאיש מהם העלה בדעתו לנקוט מונח זה (שלא הכירוהו; וכשהכירוהו בעת החדשה – יראו ממנו מאוד).

חיים למוות. הרי דוגמה של סולידריות קהילתית יוצאת דופן, בעולם שקט, ושאינה נובעת אף מאחת מהסיבות השליליות שהובאו לעיל, כמו מ"לחץ בעבודה" או "אנטישמיות".

42 יצחק בער, "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים", **ציון** טו (תש"י), 1-41.

43 מנחם אלון, המשפט העברי: **תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, א-ג, מאגנס: ירושלים תשל"ג (להלן, אלון, המשפט העברי).

"אנרכיזם דתי" – כפרדוקס

אבי רביצקי שרטט כמה פרדוקסים⁴⁴ הנובעים מהמתח הבלתי-פתור ביחסי דת ומדינה.⁴⁵ אציג כאן אחד מהם: מלכות שמים כסותרת מלכות אדם. לפי המשנה "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו" (אבות, פ"ג מ"ב). כלומר, המציאות האנושית אלימה וטורפת, וכדי לרסנה יש להקים שלטון אדם. בעוד שמלכות שמים היא האידיאל (כעולה, למשל, מהתנגדות הנביא לקיומה, שמואל א, ח), הנה בפועל היא מוותרת, ומעודדת שלטון אנושי, ולו זמני. הרי פרדוקס: הכוח (כאן, המדיני) מסכן את האמונה הדתית ואת החברה גם יחד; אולם אלמלא מוראו (המשפטי) אין להן עמידה, ולכן נאלצים לקיימו (שם, 20). במקביל לפרדוקס זה (ואחרים) שמציג רביצקי, אציג פרדוקס נוסף בסדרה זו, הנוגע ליחסי "אנרכיזם" ו"דת", כעולה מהדיון הקצר עד כה.

מתוך עמדה מחקרית שלה שותפים אחדים (כמו אליעזר ליבנה, שלמה רכב ואליל שאלתיאל), עולה, כי סיבת העומק לריבוי היהודים בין האנרכיסטים בעולם, היא תרבותם הדתית: התנגדות התני"ך לשלטון המלוכני, מוסר הנביאים וציפיות משיחיות; מאידך גיסא, מרבית יהודים אנרכיסטים אלה (להוציא בודדים, שבשנים מהם נדון להלן), לכשהגיעו לאנרכיזם, נעשו בעלי עמדות קוסמופוליטיות, נטשו את מסורתם היהודית, ואפילו התריסו כנגדה (כמו במשתאות בפומבי ביום הכיפורים). זה הפרדוקס: עקב הדת הם נעשו אנרכיסטים, אך בהיותם אנרכיסטים (וקוסמופוליטים) - נטשו את דתם.

על כמה ממקורות היניקה הדתיים של האנרכיזם היהודי

הנחתי בחיבור כאן היא, כאמור לעיל, שיסודותיו הרעיוניים של האנרכיזם המודרני, במובנו האוטופי וההומניסטי, כבר היו קיימים בתנ"ך, כמו בדברי גדעון אל בני ישראל: "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם, ה' ימשל בכם" (שופ' ח, 23). זו תפישה מקבילה לאנרכיזם החיובי, האידיאי, הטוען, כי שלטון האדם – בסופו של דבר – משחית, כשם שכל כוח אנושי משחית, ובייחוד כוח שלטוני, ובכלל זה גם

44 לפרדוקס (para-doxos) הגדרות אחדות, ובהתחשב בפרדוקסים שמעלה רביצקי אתיחס להגדרה שלפיה נוצרת סתירה, אמיתית או מדומה, בין שתי עמדות הגותיות, או תובנות; אבל דווקא בהיותה כזאת, היא משקפת אמת. לניתוח תופעת הפרדוקסים יש ספרות גדולה. לדיון ראשוני ראו: רות מנור, "מה פרדוקסלי בפרדוקסים"? בתוך: אסא כשר ומשה חלמיש (עורכים), **פילוסופיה ישראלית**, פפירוס: תל אביב 1982; ענת בילצקי, **פרדוקסים**, אוניברסיטה משודרת: תל אביב 1998; Martin Robert (ed.), *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox*, Oxford: Oxford University Press 1984.

45 אבי רביצקי, "האם תיתכן מדינת הלכה: הפרדוקס של התאוקרטיה היהודית", בתוך: הנ"ל (עורך), **זת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, המכון הישראלי לדמוקרטיה: ירושלים 2005, 9-42.

כוח דתי. בהכללה, לא מקרה הוא, שאין המקרא מגדיר באופן נמרץ מסגרת שלטונית פוליטית מסויימת (ולו כלשהי): את האופציה של המלך הוא מוסר בלשון מותנית, קאזואליסטית ("כי תבוא אל הארץ... ואמרת אשימה עלי מלך", דב' יז, 14-15), ובהופעתו הראשונה הוא מקבל אותה רק בדיעבד, ולאחר התנגדות עזה מצד הנביא וה' כאחד: "כי אתי מאסו ממלך עליהם" (שמ"א ח, 7). לעיל טענתי,⁴⁶ כי הביטוי "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה" (שופ' יז, 7), אינו שלילי, אלא, אדרבא, הביטוי חיובי, ומציג אידיאל דתי "אנרכיסטי". אחזור ואדגיש, כי המינוח היווני an-archeia משמעו: **ללא** שלטון [מרכזי], אך לא נגד שלטון. כך יעקב גורן, בדבריו ב"שולחן הפילוסופי ביד טבנקין" (5/1/1998), הביע את הרעיון, כי חוקת התורה בפרשת משפטים, שמות כ-א, מהווה את "החוקה האנרכיסטית הקדומה ביותר" שהוא מכיר.⁴⁷ לדעתו, הראויה לעיון אוהד, בפרקים אלה מופיעה "חוקה אנרכיסטית מובהקת, המתקיימת בחברה שאין לה מסגרת שלטונית". היא משקפת חברה בעלת אמצעי ייצור ראשוני כמו שור וחמור ("כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה, השב תשיבנו לו", שמ' כג, 4). בפרקים אלה נחשפת חברה קדומה אוטונומית, ערב כניסתה לארץ, והיא ללא ממלכה וללא שליטים, מתקיימת רק מכוח משמעת פנימית ומשמעת לחוקי התורה.

גורן הצביע, לדעתי, על נקודה נכונה, שהמחקר בדרך כלל נמנע מלהתייחס אליה: תקופה ראשונית זו, של טרם הכניסה לארץ, ובמיוחד בדורות הראשונים לאחר הכניסה אליה וטרם המלוכה הממוסדת, היא אכן תקופת הייסוד של כל הרעיונות ה"אנרכיסטיים" בתנ"ך. הנושא ראוי להמשך הדיון בו במקום אחר.

לסיכום: "אנרכיזם דתי בתנ"ך" בהשוואה למגמות האנרכיסטיות בעולם

ההגדרות הראשוניות של האנרכיזם היו אפוא חיוביות, אבל ניטשטשו, כאמור, במאה ה-19 באירופה, בשל הנטייה לפרשנות אלימה של המושג. ההגדרות המתחדשות של ה"אנרכיזם" כיום חוזרות לגדוויין ולפרודון: הן חיוביות וכוללות תחומים רבים של פעילות האדם בתוך קהילתו וחברתו.

בדברי סיכום על אנרכיזם בימינו הציג יסעור (בעקבות פרופ' יעקב עובד) טבלה ובה 10 סעיפים (בפועל, 12), שחולקו לשלושה טורים: אנרכיזם קומוניסטי, אנרכיזם מוסרי ואנרכיזם קהילתי. יסעור היה פרופסור לפילוסופיה חברתית באוניברסיטת חיפה, וחבר קיבוץ מרחביה, ולכן כנראה בחר בשלושה נושאים אלה הקרובים ללבו.

46 ראו הערה 3 לעיל.

47 פרסומי יד טבנקין, בעריכת חיים זליגמן ומוקי צור, גבעת ברנר, יולי 2000, 17.

בהסכימי אתו (ולאחר כמה שיחות עימו בחייו, טרם פטירתו), הוספתי מדעתי טור רביעי: "אנרכיזם דתי בתנ"ך". הסיכום יוצג כדלקמן:

אנרכיזם קומוניסטי	אנרכיזם מוסרי	אנרכיזם קהילתי	אנרכיזם דתי בתנ"ך (גם 'מוסרי' וגם 'קהילתי') מרטין בובר (גרשם שלום)
קרופוטקין	טולסטוי	לנדאוואר, בובר	
1. השקפת עולם	חילוניות גישה מדעית דטרמיניסטית	אמונה דתית שלילי	רליגיוזיות חווייתית וולונטריזם
2. יחס למדינה	שליכי	שליכי	מורכב: אין שלילה עקרונית, אבל ישנה ביקורת מוסרית מתמדת
3. אולטרטיבה למדינה	סדר מתוך חירות, פדרציה	קבוצות המייצגות דוגמא של חיים מוסריים	ברית של עדות ומשטר השופטים ה"פדרליים"
4. עיקרון המשטר הרצוי	קומוניזם (כל אחד לפי צרכיו)	דוגמא אישית של שיתוף	חידוש המבנה והיחסים החברתיים
5. הדרך לבניית המשטר הרצוי	אחרי המהפכה	בלי קשר למהפכה	חינוך ובניית זיקות
6. התנאים להגשמת המשטר	ערים וכפרים תעשייתיים	כפרים תעשייתיים	תלויים במודעות אישית, נטולת זיקה לפורמציה ארגונית מסוימת
7. היחידות החברתיות הבסיסיות	חיוב טכנולוגיה	כפר חקלאי מסורתי	משפחה ובית אב, תמיכה במודרנה מבוקרת
8. היחס לטכנולוגיה	חיוב רמת חיים עולה	עבודת כפיים	חיוב: "לעבדה ולשומרה", "מכל עץ הגן אכל תאכל"
9. היחס לרמת החיים	פוליטיקה - כלכלה	הסתפקות בפועל	אין מגמה של הסתפקות במועט, אך יש דאגה מפני פערים חברתיים גדולים
10. התחום הדמיננטי	המוני העם	מוסר	מוסד של "עם לבדד ישכון", ויחד עם זאת גם כחלק של האנושות כולה

על שני אנרכיסטים יהודים באירופה של המאה ה-19

כדי לעמוד על המניעים שביסוד פעולתם של אנרכיסטים יהודים, ניתחתי כמה מקורות הדנים בהגותם של שניים מבין הבולטים שבאנרכיסטים היהודים באירופה של המאה ה-19, אחד יליד צרפת (ברנארד לאזאר), ואחד יליד גרמניה (גוסטאב לנדאור), בהנחה, שהגותם תיתן מושג על התופעה, ותאפשר לנו להעריך, בהכללה, את המניעים של אנרכיסטים יהודים אחרים. יש לציין, שאנרכיסטים יהודים אלה עצמם, על פי הגדרתם שלהם, לא היו דתיים, או "אורתודוקסיים", אבל, מתוך הספרות רחבת ההיקף שהם עצמם כתבו על עצמם ועל השקפת עולמם, עולה, שהם היו מחוברים בקשרים של ממש למסורת היהודית.

ברנארד לאזאר (1865-1903)

ברנרד לאזאר (Bernard Manassè Lazare) נולד בצרפת למשפחה יהודית מושרשת בתרבות צרפת, שעדיין שמרה על חלק ממצוות הדת. היסטוריון במקצועו, אנרכיסט בדעותיו, יהודי לפי לידתו ולפי תודעתו, ועיתונאי לפי עיסוקו. נוצרו קשרים בינו ובין הסופר הצרפתי שרל פגי (Pegue), שכינה אותו בשם "נביא ישראל" (זליגמן וגורן, אנרכיסטים יהודים, ב, 27). הגדרה זו, "נביא ישראל", תסביר להלן את הדרך החיובית שבה ציטט את תורת ישראל ואת הנביאים, כמורי דרך לשעתם וגם לזמננו. למד באוניברסיטת "אקול נורמל" בפאריז, שם הפך בעיני עצמו מ"ישראלי" (Israélite), ל"יהודי" (Juif), כשפרשת דרייפוס הייתה בעברו נקודת מפנה ביהדותו, והוא נעשה למגני של דרייפוס. לאזאר הזדהה עם הרצל ועם הציונות, התעניין בגורל היהודים בתפוצות, ואצלו "אנרכיזם, ציונות וראייה חדשה של היהדות, התמזגו זה בזה" (שם, א, 18). ב-1890 נעשה אנרכיסט מוצהר, ובלט בכתיבה פובליציסטית ומדעית.

"הרוח המהפכנית ביהדות"

ב-1893 חיבר ב-La Revue Blue מסה, שכותרתה בעברית היא: "הרוח המהפכנית ביהדות", ובה הרבה לצטט את התורה ואת נביאי ישראל, באותן פסקאות שהתניח מתייחס בהן לתביעות הסוציאליות כלפי הפרט והחברה בישראל (כמו בנבואת עמוס), והוא מסיים כך: "הבלטנו את כל הרכיבים שמהם נוצרה הרוח המהפכנית ביהדות: רעיונות הצדק, השוויון והחירות" (שם, 38).

לאזאר היה ער לכך, שרעיונות דומים היו אמנם נחלתם של עמים שונים במהלך ההיסטוריה האנושית, אבל לדעתו, העם היהודי היה הראשון בין העמים שתפס רעיונות אלה, וחתר גם לממשם בפועל. לאזאר, כהיסטוריון, ניסה לנתח את הסיבות לעמדתם של היהודים, ומצא לכך שתי סיבות מרכזיות:

א) **תודעת המרי**. העמים האחרים לא היו "נושאי מרי כמו העם היהודי". עניין ה"מרי" תופש מקום לא-מבוטל אצל לאזאר (כמו אצל לנדאואר, כמובא להלן). הוא מתייחס בו הן לתביעת הנביאים למרד נגד השליט אם הלה מעל בשליחותו הלאומית (לעמדה כזו יש ממילא גוון "אנרכיסטי" בולט), והן לתביעות חכמים בתקופות מאוחרות יותר, כמו בזמן התלמוד, כשעמדו בתוקף על דרישותיהם החברתיות הצודקות, אפילו כביכול, נגד אלוהים, שאהבו וכיבדו: "היהודים מעולם לא היו פטליסטים כמו המוסלמים, נוכח שלטון האלוהים, והם ידעו לדרוש את חופש הרצון, בלי לנסות כלל להסתיר זאת. ב-בזמן שהרכינו את ראשיהם לפני רצון קונם, ניצבו לפניו להבטיח את מציאות הכלל ואת חסינות הפרט" (שם, 37). השילוב שלאזאר מצא, בין כניעה בפני האל מחד גיסא, יחד עם התביעה ממנו לצדק חברתי מאידך גיסא, הוא הנוסחה שלדעתו מייחדת את "היהודים כנושאי מרי".

ב) **מודעות היהודים ליכולתם לממש את ערכי הצדק**. כאן הוא מוצא את ייחודיות היהודים בתביעתם המשולשת ל"צדק, שוויון וחירות", ובתודעתם העצמית לגבי יכולתם לממש תביעות אלה. לדעתו, אף כי גם עמים אחרים היו משוכנעים בתקופות היסטוריות שונות בשלושת התביעות הנ"ל, הללו "לא חשבו את הגשמתם השלמה כאפשרית". לעומתם, היהודים לא רק שהאמינו בשלושה ערכי יסודי אלה – צדק, שוויון וחירות – אלא "אף האמינו בשליחותם לעשות כדי לקרב את בוא שלטונם" (שם, 39). לאזאר מדגיש, שתמיד נמצאו יהודים ש"התמידו באמונתם שהצדק, השוויון והחירות, מוכרחים להתגשם בעולם הזה. רבים מהם מאמינים, שעל עם ה' מוטל לפעול למען הגשמתם, וזו הסיבה לכך שהיהודים היו מעורבים בכל התנועות המהפכניות, היו פעילים בכל המהפכות, כפי שמתברר כשלומדים להכיר את התפקיד שמילאו היהודים בכל שעת מרי, מהומות ושינויים" (שם, 41).

לאזאר עומד על הבחנה נכונה בין "חסד" (במשמעות מצומצמת של עזרה אישית לנזקק), לבין "צדק" (במשמעות רחבה של צדק חברתי), ובלשונו: "אין הם (היהודים) מכירים מעשי-חסד אלא רק מעשים של צדק. מתן נדבה הוא רק השבת אבדה. יתר על כן, מה הוא דבר האלוהים; כתוב: 'מאזני צדק, אבני צדק, איפת צדק והין צדק יהיה לכם' (ויקרא יט, 36); ועוד נאמר: 'לא תעשו עול במשפט ולא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול. בצדק תשפט עמיתך' (שם, 15). רגשות אלה משתקפים באמונת הנביאים. הרצון המכובד של האל הוא: יויגל כמים משפט, וצדקה כנחל איתני' (עמוס ה, 24); 'כי אני ה' עשה חסד, משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאם ה' (ירמיהו ט, 23)" (שם, 31-32). לאזאר מכליל: "על הצדק לנבוע מהאלוהות, והוא בעל אופי נאצל. אצל ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל זה היה לחלק מתורת אלוהים, שנתגלה עם

התגלות האל בסיני. צעד אחר צעד נולד הרעיון: על ישראל להגשים את הצדק... כל אסכולות הנביאים היו חדורות מחשבה זו: הנביאים ראו עצמם כשליחים שנועדו להביא את הצדק. ללא ספק פגע בהם יותר מכל חוסר השוויון בתנאי החיים. כל עוד קיימים עניים מזה ועשירים מזה, אין סיכוי לשלטון הצדק" (שם).

אמנם, עיון בהגותו זו של לאזאר מעלה תהיות על סוג המורים שמהם למד תנ"ך, או על סוג הספרות הפרשנית שלמד בצעירותו, מפני שמבין כותלי דבריו מבצבצות השפעות נוצריות, או מרכסיסטיות (או השפעות של מורים שהיו בהשפעה של תיאוריות נוצריות, או מרכסיסטיות). וזאת, מפני שהוא מזהה אוטומטית את הטוב והצודק עם העני והדל, ואת הרע והרשע עם העשיר ובעל הנכסים, כדבריו: "באוכלוסייה היהודית של השבים מגלות בבל נתגבש גרעין גדול של עניים צדיקים, חסידים... חלק גדול ממזמורי תהילים נולד בקרב אנשים אלה. פעמה בהם ביקורת חריפה מאוד נגד העשירים, והם מסמלים את מלחמת האביונים בבעלי השררה" (שם, 32).

בהכללה יש לומר, כי הטענה המרכסיסטית, שלפיה, מאבקם של נביאי ישראל כוון כנגד "מעמד" העשירים ובעד "מעמד" העניים ידועה, אבל אין לה יסוד בכתוב. נביאי ישראל ניבאו נגד הרוע, ולחמו בתופעות שליליות, אבל מלחמתם מעולם לא הייתה מלחמה מעמדית-סקטוריאלית, כפי שטענו תיאוריות מרכסיסטיות של "מלחמת-מעמדות" (class struggle). הם לחמו ברוע, ולא במעמד האצולה (על אף שלמעשה, היה מתאם סוציולוגי גבוה בין אנשי האצולה ובין השחיתות המוסרית שפשתה בקרבם, והדברים ידועים).

על מקום הדת בעולם: בין באקונין ללאזאר

לדעת מיכאיל באקונין "כשאלוהים הוא אדון עולם, האדם הוא עבד", ובדומה טען גם פיטר קרופוטקין (שניהם נוצרים (פרבוסלבים) רוסיים, מהוגי הדעות החשובים של האנרכיזם): "למוסר, או לידיעת טוב ורע, אין עסק בדת או במצפון... הדת לימדה: אלוהים ציווה לעשותו, ולכן זה מעשה טוב; ואת זה אלוהים ציווה להימנע מלעשותו, ולכן הוא מעשה רע. אם מעשה מביא תועלת או גורם נזק אין זה אכפת לדת כלל. יש מצוות עשה ויש מצוות לא תעשה, לאווין. האדם מחוייב לקיים את מצוות האלוהים. מושגים אלה כה משובשים, עד שכלל אין טעם לבקרים" (ההדגשה אינה במקור), (יסעור, אנרכיזם, 92-93).

העמדות האנרכיסטיות שביטא לאזאר היו הפוכות, ויהודיות במובהק, בטענו, בדומה לבור, כי האנרכיזם כפי שהוא מבין אותו אינו שולל את הדת, אלא, אדרבא, אמונתו הדתית היא מקור האנרכיזם שלו. הואיל ומלכות ה' שוללת מלכות אדם, והואיל והיהודים הם נתיני ה', ממילא, נשלל השלטון האנושי. בצטטו את פסוקי

התורה בנדון: "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם, אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (וי' כה, 55), הוא טוען: "איזו סמכות יכולה להיות בעלת ערך יותר מהסמכות האלוהית"? והרי "שום סמכות לא ניתנה להשוואה עם סמכות האלוהים" (שם, 35). בניגוד לשני האנרכיסטים הנוצריים, בקונין וקרופוטקין ודומיהם, לאזאר, אנרכיסט יהודי, אומנם "חילוני", אבל יהודי שלם בתודעתו, טען את ההיפך הגמור: הדת היהודית (כפי שהכירה מן התנ"ך), היא מקור הטוב והצדק בעולם, והיא בעצם גם המניע של הרוח ה"אנרכיסטית" שפעמה בעורקי לאזאר ואנרכיסטים יהודים נוספים. טוען לאזאר: "שום סמכות לא ניתנה להשוואה עם סמכות האלוהים... האדון הקשוח בשמים הוליד שוויון מוחלט עלי אדמות. כבר תורת משה הקדומה נשאה עמה את השוויון החברתי. לפני האלוהים כל בני האדם שווים" (שם, 35).

כיוון שלאזאר היה צעיר בשנים אחדות מלנדאואר, עולה, שלאזאר היה כנראה היהודי הראשון (ובין היחידים) בין האנרכיסטים באירופה, שלא רק שלא ראה ניגוד בין היותו אנרכיסט לבין אמונתו הדתית, אלא, אדרבא, לטענתו החזקה, אמונתו הדתית היא המקור והבסיס של תפישתו האנרכיסטית. תובנה ייחודית כזו, שרבים יראו אותה כמעט כאבסורדית, עשויה לפרנס תפישות מתחדשות בימינו (בעיקר בחוגי הציונות הדתית), של "אנרכיזם דתי"⁴⁸.

לאזאר מנתח את פרשיות החזרת העבדים בספר נחמיה (שנבעה מתודעת הצדק החברתי ומתודעת שוויונם הדתי של בעלי התנ"ך – כותביו, עורכיו וקוראיו), ולא נתקררה דעתו של האנרכיסט היהודי לאזאר, עד שהפטיר, שדווקא סמכותו המוחלטת של אלוהים, היא שהביאה לתודעת החופש הגדולה שהייתה נחלת היהודים. ולכן, דווקא מסיבה זו של סמכות אלוהים המוחלטת, "היהודי [הוא] בן-חורין מול יתר בשר ודם. הוכחה עצמית זו גרמה ליהודי לא להיות איש ציות ומשמעת... שליטי יהודה משלו תמיד על עם מרדני שאינו מסוגל לשאת עול או משטר של כפייה" (שם, 37).⁴⁹ לרעיון זה, של "אי-ציות" להחלטות ממסדיות שליליות, כאלה המסכנות חיי

48 בדומה למאגנס-בער-ברגמן-שלום-סימון וחבריהם. ראו הערה 2 לעיל, והערות 59, 60 להלן, כולן באותו עניין.

49 אשר מעוז (פרופסור למשפטים מאוניברסיטת תל אביב) מצטט "היסטוריון אמריקאי נודע", שציין כ"עובדה היסטורית", כי "ברובם הגדול של המקרים (בהיסטוריה של המאבק על זכויות אדם ושל המאבק למען השחורים בראשית ימיה של אמריקה) שאבו מגיני זכויות האזרח מקרב הפרוטסטנטים את עיקר עקרונותיהם מתוך הברית הישנה (OT), בעוד מגיני העריצות שאבו את עיקר רעיונותיהם מתוך הברית החדשה (NT)". ראו מעוז, "המשפט העברי כמקור לזכויות האדם בישראל", בתוך: גדי פרישטיק (עורך), **זכויות האדם ביהדות: חובות האדם וזכויותו במשפט העברי**, מכון סנהדרין: ירושלים תשנ"ב, 265-284; 274. גם ראו: William Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*: Longmans: London (rev. ed.), 1871, II, 168 מעוז, שם, טוען בהרחבה ובשפע של דוגמאות, כי רבים מחוקיהן כיום של ארה"ב ובריטניה מושפעים מרעיונות הצדק שבמסורת

אדם, או לרודנות השלטון, הקדשתי פרק מיוחד בספרי על הדמוקרטיה המקראית: על "הקול האחר" במקרא.⁵⁰

ולבסוף, בנקודה המרכזית של נושא הדיון שלנו, לאזאר מציין, כי פעלתנות היהודים והתמדתם ב"תנועות המהפכניות" לא נבעה מכוחות פוליטיים חיצוניים (כמו רודנותם של שליטים זרים), אלא "הסיבות הן פנימיות, לאמור, הן נבעו ממהותה הפנימית של הרוח היהודית עצמה" (שם).

מכאן, שלאזאר עצמו היה דוחה את הנימוק של "צרות וסבל" כסיבה, בוודאי יחידה, להשתתפות יהודים בתנועות האנרכיסטיות, ומכליל את הסיבות לכך ב"רוח היהודית עצמה", ומסיבות-עומק פנימיות של התודעה היהודית.

גוסטאב לנדאואר (1870-1919)

גוסטאב לנדאואר נולד בגרמניה למשפחה יהודית, ולמד פילוסופיה וספרות באוניברסיטאות של היידלברג, שטראסבורג וברלין. ב-1891 השתקע בברלין, שהייתה אז מרכז תרבותי ומדיני עולמי, והתפרסם כפובליציסט, כבקי וכמתרגם של כתבי ואגנר, שופנהאור, שפינוזה, גיתה ואחרים. בברלין נפגש עם חוגים עממיים רחבים, ופעל בקבוצת ה-Berliner Jungen, שהייתה "בעלת נטיות אנטי-אוטוריטאריות והנוגדות כל ממלכתיות וביורוקרטיה מפלגתית" (לנדאואר, **כתבים ומכתבים**, 9). הוא פרסם את כתביו בדו־שבועון "הסוציאליסט" (Der Sozialist), ובהדרגה התגבשה אצלו השקפת עולם אנרכיסטית, או "אנרכו-סוציאליסטית", שבמשך הזמן נעשתה דומיננטית בחייו.

מתורתו האנרכיסטית ניתן ללמוד, כי הוא ראה שלושה מוקדים של כוח ושליטה בחברה: הכנסייה, המדינה והקניין הפרטי. את שלושתם הוא הציע לשנות ולהמיר, אם לא לבטל, בשורה של בריתות חברות, שמתקיימת בהן עזרה הדדית בין היחידים, "כשהעושר הטבעי הוא קניין משותף" (יסעור, **אנרכיזם**, 112). הוא הוגדר כ"אנרכיסט קהילתי" (שם), ובמדינה ראה "חזון-עולם מזויף" (לנדאואר, **כתבים ומכתבים**, 60). בתוכניתו החברתית היה להקים ברית של קהילות-כלכלה, שתנהלנה את משקיהן באופן עצמאי, וכתחליף למשטר הקפיטליסטי הבלתי צודק של המדינה (רעיון יסוד, שישראלים רבים, המעורבים כיום ב"מגזר השלישי" וברשתות החברתיות

היהודית, ובייחוד מזו המקראית, ולעיתים אנחנו שואבים תקדימים משפטיים ישירות מארצות אלה, מבלי שים לב, כי חוקים אלה עצמם מקורם במסורת היהודית שקדמה להם.

50 פרק ד, 123-142; ראו גם חיים גנץ, **ציות וסירוב: אנרכיזם פילוסופי וסרבנות פוליטית**, הקיבוץ המאוחד: תל אביב 1996; יורם חזוני, "המקור היהודי למסורת האי-ציות המערבית", בתוך: יהושע ויינשטיין (עורך), **אי-ציות ודמוקרטיה**, שלם: ירושלים תשנ"ט, 13-67.

והקהילתיות, ירגישו בני-בית בסביבתו). היה סוציאליסט, אבל דחה את העמדה המרכסיסטית של מלחמת מעמדות, והיה קרוב יותר לתפישה של נביאי ישראל, במאבק אידיאי על רוח האדם ועל חינוך האדם כאינדיווידואל. ל"מהפכה" החברתית שלו שיווה אופי של "אוטופיה", שקיבלה אצלו "משמעות דתית קרובה לתשובה היהודית: היא לידה מחדש של האדם [על ידי] עיצוב חדש של חייו האישיים".⁵¹ לאנדאואר דן גם בצורך להקים יישובים שיתופיים,⁵² ובהם ראה את אחד התחליפים האפשריים של המדינה, כדבריו: "אנו רוצים לכוון את צורת-היסוד של החברה החדשה, הממשית הסוציאליסטית, **ללא מדינה** (הדגש אינו במקור): זו העדה (die Gemeinde) (שם, 78). המונח die Gemeinde תורגם נכון על ידי יסעור ל"עדה", וניתן לתרגמו גם ל"קהילה", מונח, שהתפתח בשפה העברית, בחיים המדיניים של ישראל בימי הביניים, כפי שניכר מכמה פיוטים ותפילות ("קהילות הקודש שמסרו נפשן על..."). לאמור, שבעצם הקמת הקיבוץ והקהילה הוא היה רואה יצירה "אנרכיסטית", המהווה חלופה מסויימת למדינה הריכוזית.

על שורשיו היהודיים של לנדאואר

נפתח בעדות מבחוץ, כפי שהעריך אותו היינץ-יואכים היידורן (Heydorn).⁵³ היידורן (1916-1974) למד באוניברסיטה של המבורג ושם קיבל דוקטורט, שימש בכהונה בכנסייה, והיה פרופסור לחינוך באוניברסיטאות קיל ופרנקפורט ע"נ מיין, ומחקריו עסקו בחינוך ובהשכלה. להלן כמה ציטוטים מכתביו, שבחרתי כמייצגים את עמדתו הכוללת והמנתחים את שורשיו היהודיים של לנדאואר. מתוך המסה שלו: "לנדאואר ויחסו ליהדות" (תרגם יעקב גורן; מספרי העמודים הם על פי זליגמן וגורן):

א: "אין להבין את העולם הרוחני של לנדאואר תוך התעלמות ממוצאו היהודי הייחודי. תורת הגאולה וטיהור האדם, הברית בין הרוח ושלטונה – נובעות עמוקות ובמודע מהמורשת היהודית. נביאי התנ"ך עם קשיחותם, קבעו אמת מידה נצחית: ספרי הנבואה היהודיים במקרא חשובים ליהודי האתמול, ההווה והמחר, יותר מכל ניסיונות-הרגע על שברירותם" (62). **ב:** "רוח היהדות היא הנכס הפנימי הטוב ביותר, ומשמעותה אינה הבזי לזולת. אין שום חידוש ששורשו אינו מצוי בנבכי העבר של רוח זו ומורה על שורשיו... לא במקרה התקרב מאוד, לקראת סוף חייו, להלכי מחשבה ציוניים" (63). **ג:** "רעיון האנושות ניתן לעם היהודי לשמירה; הוא ניצל

51 שמואל הוגו ברגמן, "לנדאואר גוסטאב", **אנציקלופדיה עברית** כא (תשכ"ט), 947-948, 947. 52 מעין הקיבוצים הישראליים, שעל ראשיתם עוד הספיק כנראה לדעת; לנדאואר נפטר ב-1919, ודגניה אי נוסדה כתשע שנים קודם לכן.

53 מובא אצל זליגמן וגורן, **אנרכיסטים יהודים**, ב.

ממצרים ועליו להינצל בתוך הזמנים. שני האופנים הגדולים להבנת התפקיד האנושי הוצבו זה מול זה: רומי וירושלים (*Imperium romanum*) ובוא המשיח בעולם מתחדש. במקום השלטון בכוח הזרוע יבוא שלטון הרוח, ונבואת ישעיהו תתקיים... דווקא האמונה כי ברוח זו, ממקור ישראל, האנושות אחת היא, עתיד העולם להיגאל, היא האמונה העמוקה ביותר של לנדאואר" (שם).

הגדרות אלה על לנדאואר, מפי אדם מהחוץ, הולמות את האיש ותורתו, כפי שביטא אותן בעצמו לא אחת בכתביו.⁵⁴ באותן הזדמנויות מעטות שדן בהם, הוא לא השאיר ספק ביחס לעוצמה היהודית, או למודעות הדתית, המפעמת בקרבו. כך בחיבורו הגדול **קריאה לסוציאליזם**,⁵⁵ הוא מצטט בדייקנות את דברי התורה ביחס לשופר של יום הכיפורים, אשר התרועה בו מסמנת את שחרור העבדים, ואת חזרתו לאחוזתו של כל איש ואיש:

ויקרא כה: ט והעברת שופר תרועה בחדש השבעי בעשור לחדש; ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם. י וקדשתם את שנת החמשים שנה, וקראתם דרור בארץ לכל ישביה; יובל הוא תהיה לכם, ושבתם איש אל אחזתו, ואיש אל משפחתו תשבנו... בשנת היובל הזאת, תשבנו איש אל אחזתו.

לאחר שגוסטאב לנדאואר מצטט פסוקים אלה מילולית מן התורה, הוא מוסיף:

כל שאזניים לו לשמוע, ישמע "והעברת שופר תרועה בכל ארצכם". קול הרוח הוא השופר, אשר תרועתו תישמע, ותחזור ותישמע, ותחזור ותישמע, כל עוד האנשים יהיו יושבים שבת יחד. תמיד יהיה העוול נוטה להשתרש; תמיד, כל עוד האנשים חיים באמת, תתלקח כנגדם אש המרד.

לנדאואר לא נרתע משימוש במלה "מרד", ומוסיף: "המרד בחינת חוקה, השינוי והמהפכה בחינת כלל שהותקן מראש אחת ולעולמים, ההסדרה בכוח הרוח בכוונה תחילה; זאת הייתה גדולתו וקדושתו של אותו משטר חברתי אשר בתורת משה" (**קריאה לסוציאליזם**, 132).

54 התייחסויות רבות לשאלת זהותו היהודית של לנדאואר אפשר ללמוד גם מסקירתו את הספר של סטרינדברג: "מיניאטורות היסטוריות" (הופיע ב-1905), ובניתוחיו ההיסטוריים אותו (**כתבים ומכתבים**, 202-218).

55 במקור: *Anruf Zum Sozialismus*, Berlin 1911 (תורגם לעברית על ידי יעקב כהן): **קריאה לסוציאליזם**: המהפכה, עם עובד: תל אביב תשי"א.

דברי לנדאואר על "החוקיות" של המרד, הולמים את הרציונל ההגותי שביסוד הניתוח שהצעתי בספרי, דמוקרטיה, בפרק האחרון, שדן במרד העם נגד רחבעם (מלכים א יב). ה"מרד" שם נתפרש על ידי במובן חיובי ולגיטימי, של הסתלקות העם מהברית הדו-צדדית בינו ובין מלכו, שעה שהמלך, מצדו, באופן חד צדדי, הפר את הברית המשותפת. "המרד בבחינת חוק" שבדברי לנדאואר אינו פרדוקס, אלא תובנה דתית עמוקה, שלפיה, החופש של בני האדם הוא הנכס החשוב ביותר העומד לרשותם, ולכן, המדינה, עם היווצרה, אומנם קורעת נתחים ממנו, בהסכמתם המוקדמת של אזרחיה; אבל, "נתחים" אלה צריכים להיות מצומצמים ומזעריים, ולא יותר מהנחוץ ומההכרחי לקיומה של המדינה ולהפעלתה השוטפת. כך, כאשר התברר, כי שלטונו של המלך הגדול מבית דוד, שלמה, היה עצום ורב, והאימפריה הגדולה שבנה הצריכה המון אדם לתשלומי "מס" ולעבודת-כפייה, פנו הללו לאחר מותו אל בנו, רחבעם, וביקשו הקלות במס והנחות בעבודות הכפייה. כאשר המלך סירב, ושלחם מעל פניו בגסות, קיבל העם החלטה לפרק את השותפות, ו"איש לאוהליך ישראל" (מלכים א, יב).

דברים מרחיקי לכת כתב לנדאואר, אנרכיסט "חילוני", על משמעות תקיעת השופר של יום הכיפורים בשנת היובל, ועל תודעת החירות הנובעת ממנו. על כן קשה לקבל את הערכתו המצמצמת של חיים זליגמן, מהבולטים שבין הכותבים (וגם האוהבים) על לנדאואר בדורנו: "בחוברת זו [קריאה לסוציאליזם] פזורים רמזי-רעיונות ממקורות יהודיים, הלקוחים מהתנ"ך – למשל, רעיון שנת היובל – או מהתפיסה המשיחית היהודית (כפי שלנדאואר הבין אותה)".⁵⁶ זליגמן היה יהודי בעל תודעה עמוקה מאוד של יהדותו, גם כציוני מושרש וחבר קיבוץ כל ימיו הבוגרים, ולכן קשה להבין מדוע הגדיר את התיאור השופע והגדוש בתודעה יהודית עמוקה, תוך ציטוט מלא של פסוקי התורה, כפי שעשה לנדאואר, באופן שלא היה מבייש דרשן אורתודוכסי מהמעלה הראשונה, או אידיאלוג של הקיבוץ הדתי, מדוע דבריו אלה של לנדאואר הוגדרו על ידי זליגמן במינוח מאופק כ"בחוברת זו פזורים רמזי-רעיונות ממקורות יהודיים, הלקוחים מהתנ"ך". האם כל אלה הם בגדר "רמזי רעיונות" בלבד?

לנדאואר מסיים אחד ממאמריו בתקוות גדולות לפריחה יהודית אקטואלית בזמננו, תוך הסתמכותו על פסוקי התורה ביחס לאברהם: "עכשיו עומדת להתקיים גם ההבטחה שניתנה לאברהם, לאמור: 'והתברכו בזרעך כל גויי הארץ' – ודוק: עומדת להתקיים, אומר אני, ועדיין לא נתקיימה למעשה. משיחית היא ההשקפה

56 חיים זליגמן, "גוסטאב לנדאואר היהודי", בתוך: זליגמן וגורן, **גוסטאב לנדאואר: עליו ומשלו**, יד טבנקין: רמת אפעל 2009, 166-175; 172.

והאמונה, ומשיחי הוא הרצון הבאים כאן לידי ביטוי" (**כתבים ומכתבים**, 218).

אמירות מעין אלה מסבירות מדוע מרטין בובר, ידידו הטוב, כינה את לנדאואר בתור "האדם, אשר מבלי שידע אותנו, ומבלי שרבים מאתנו ידעו אותו, הרי היה מנהיגנו בסתר: גוסטאב לנדאואר. הוא היה מנהיג מיועד של היהדות החדשה... [כי] האידיאה של לנדאואר הייתה האידיאה שלנו. זוהי ההכרה, כי עיקרו של דבר הוא לא בשינוי סדרים ומוסדות, אלא המהפכה בחיי האדם וביחסים שבין אדם לחברו".⁵⁷

הערכה חיובית זו של בובר את לנדאואר⁵⁸ מסבירה, מדוע בשנים האחרונות ישנה עדנה בעולם, ובמיוחד בישראל, לתורתו של לנדאואר,⁵⁹ ולגישתו הייחודית במחשבה האנרכיסטית; מאמרי כאן הוא חלק מעדנה זו.

57 מרטין בובר, **נתיבות באוטופיה** (מהדורה חדשה, בעריכת אברהם שפירא), עם עובד: תל אביב תשמ"ד, 250

58 בספרו האחרון מקדיש חיים זליגמן פרק ל"משמעותו של לנדאואר בימינו" (זליגמן וגורן, **גוסטאב לנדאואר**, 245-255). לדעתו, ישנן מספר סיבות להתחדשות, או לאקטואליזציה, של תורת לנדאואר, החל משנות השישים של המאה ה-20 ואילך, בגרמניה, ובארצות נוספות במערב. התחדשות זו, לדעתו, באה משני כיוונים: ראשית, עקב פרסום חוזר של כמה מכתביו החשובים של לנדאואר, כמו **המהפכה: קריאה לסוציאליזם**, אך גם בגלל פרסומים של מחקרים אודותיו. (אני מביא את הדברים להלן בלשונו של זליגמן, ובסדר הופעתם אצלו, ובלא דיון עמו): א) "התעניינות חברתית מחודשת" בעולם, כמו בתנועת הסטודנטים של 1968; ובמקביל לקריסת "הסוציאליזם הריאלי" של ברית המועצות - נמצאה הולמת התמודדותו של לנדאואר עם "הדטרמיניזם המרקסיסטי נעדר החזון לחברה חדשה"; ב) "משבר הציוני החריף" של דורנו (דברים אלה נכתבו על ידי זליגמן ב-2006), הוליד את הרצון לעקוב באמפתיה אחרי דרכו של לנדאואר אל התנועה הלאומית היהודית ולציונות; ג) התפתחותה של "תנועת הקומונות" הבינלאומית, שקיבלה תנופה חדשה אחרי מרד הסטודנטים של 1968. זליגמן היה, כזכור, חוקר ביד טבנקין, וישב שנים ארוכות ב"שולחן הקומונות הבינלאומי" שם. "שולחן" זה הוקם לפני כשלושה עשורים על ידי השר מרדכי בנטוב, מתוך כוונה לנהל מחקר וקשרים עם למעלה מאלף קומונות ברחבי העולם המערבי, רובן נוצריות. (ב"שולחן" זה השתתפתי גם אני, ושם התפתחה היכרותי עם חיים זליגמן); ד) גם מרטין בובר (**נתיבות באוטופיה**) וגרשם שולם (**מברלין לירושלים**) תרמו לא מעט בכתביהם לפרסומו המחודש של לנדאואר; ה) התנועה הקיבוצית בארץ, ויוצאי חוגים אנרכיסטיים שונים בחו"ל, עודדו את הוצאת כתביו ועיון במשנתו (ראו, בין השאר את שני ספריו בנדון של יעקב עובד, חבר קיבוץ פלמחים, ופרופסור [בדימוס] להיסטוריה באוניברסיטת תל אביב: **מאתיים שנות קומונה בארצות-הברית**, יד טבנקין: תל אביב 1988; **קומונות וקהילות שיתוף: במחצית השנייה של המאה העשרים 1950-2000**, יד טבנקין: תל אביב 2009). עובד היה חבר קרוב לזליגמן, והוביל, במקומות שונים בארץ ובעולם, רעיונות אלה הנוכחים כאן, בהקשר לאנרכיזם החיובי, האוטופי; ו) יש שראו במשנתו של לנדאואר תפישה "משיחית-אוניברסאלית מחודשת", שפרנסה את מחשבתם של אנשים רבים שביקשו דרכים שונות להבנת עולמם החדש, תוך לבטים ומשברים בעקבות מלחמת העולם השנייה.

59 לפני כשלושה עשורים פרסם שרל בלוך מאמר שהוקדש ללנדאואר, ושם הוא מציין, בצער לא מסותר, את הערכתו, ש"היום, כאמור, כמעט נשכח לנדאואר מבחינה פוליטית. גם אלה המגשימים את הרעיונות שהוא הטיף להם... אינם מזכירים את שמו" (שרל בלוך, "גוסטאב לנדאואר", בתוך: שאלתיאל, **יהודים**, 125-132). זליגמן היה מכחיש הערכה זו, ודומני שהצדק עמו. גם עורך הספר, אלי שאלתיאל, במבוא לספר, בו הוא סוקר את מאמרו של בלוך, כותב בהערכה רבה על לנדאואר ומציין, ש"בארץ-ישראל המתחדשת היו אנשים רבים שנימנו עם תלמידיו וממשיכי דרכו" (שם, 13). לדעתי, קשה לטעון שישנה

אצל לאזאר ולנדאואר (ואצל אחרים שלא הבאתי כאן), מצויה התשובה לשאלה, מדוע היה מספרם של האנרכיסטים היהודים כה גדול. דבריהם עשויים להעיד עד כמה היסוד היהודי-הפנימי הוא שעמד בעומק התודעה של אנרכיסטים יהודים אלה באירופה. לאזאר הרבה לצטט מדברי התורה (כמו על מידת החסד) ומדברי הנביאים (כמו על שליחותם להביא צדק לעולם), ולנדאואר מבטא את רעיון היסוד החשוב ביותר של האנרכיזם האוטופי, כי "במקום השלטון בכוח הזרוע – יבוא שלטון הרוח, ונבואת ישעיהו תתקיים". זה כל מה שהחסירו זליגמן וגורן על היסוד הדתי-ההיסטורי בתורת ישראל, ושעמד, כנראה, ביסוד התופעה של ריבוי האנרכיסטים היהודים בעת החדשה (מבלי לשלול את עצם טענתם על בעיות הסבל והצרות של היהודים באירופה וארה"ב, שאכן חידדו תופעה זו).

סיכום

באישיותם של ברנרד לאזאר וגוסטאב לנדאואר יש לראות מודל פרדיגמטי לרבים מחבריהם היהודים, ובאמצעותם לחשוף הסבר מרכזי, ואולי המרכזי, בצד הסברים אחרים, בעיקרם סוציולוגיים, לתופעה הייחודית של ריבוי האנרכיסטים היהודים: רעיונות של צדק וקדמה, חופש ואי-ציות מורשים היו בקרב יהודים, עוד מימי אבות אבותיהם שמסורת דתית חזקה שימשה בסיס לתרבותם. אומנם, שני אלה, בלטו באופן מיוחד במודעות יהודית, אפילו דתית, מובהקת, ובזאת הם אכן שונים – אפילו שונים מאוד – מרוב חבריהם האנרכיסטים היהודים, פורקי העול. עם זאת, יש לטעון, שניתן להסיק ולו משהו משניהם – והם כאמור אינם יחידים⁶⁰ – לגבי התופעה ההיסטורית הרחבה, של ריבוי היהודים בקרב החוגים האנרכיסטים באירופה ובארה"ב.

כיום פריחה ניכרת של הגותו של לנדאואר, אבל כנראה שישנה התחלה של פריחה כזאת, וכי טובים סיכוייה (מכמה סיבות שהוזכרו לעיל) אף לגדול בשנים הבאות.

60 אציין עוד דוגמה מאחד הבולטים שבין אנשי הרוח הסוציאליסטים של שנות השבעים של המאה ה-19, אי"ש ליברמן. הוא היה פעיל בחוג מהפכני בורשה, והוציא במשך זמן חוברות בשם "האמת", שפורסמו אחר כך כספר (**כתבי אי"ש ליברמן**, הוצאת דבר: תל אביב תרפ"ח). ד"ר מ' ברקוביץ, שערך את ספרו של ליברמן, מצטט את משה קמיונסקי, שהתארח אצל ליברמן בורשה, בעת שפורסמה החוברת הראשונה של "האמת", ואז נתן לו ליברמן את ספרו משאת נפשנו, בו הוכיח, כי "תורת הסוציאליזם מקורה בתורת מחוקקנו, כי חוק יובל זה קומוניזם טהור, והתורה הזאת נתפתחה לאט לאט עד לאסאל ומארכס ותלמידיו" (**כתבי ליברמן** הני"ל, IX; ראו ארז, **תנ"ך בתנועת הפועלים**, 266; ארז מביא במחקרו עוד כמה מהפכנים יהודים שהיו קרובים לעמדה זו).

אני כותב דברים אלה בהסתייגות, בגלל החשש להטייה מצדי. האם נכון לקחת שתי דמויות בולטות, מתוך אלפים רבים, ולעשותן בניין-אב לכולן? ומי יבחן כליות ולב של מאות ואלפי יהודים, סוציאליסטים, קומוניסטים ואנרכיסטים, מהמאה ה-19, שכבר אינם בחיים, ואינם יכולים לבוא ולהעיד בפנינו? אני אמנם מצביע כאן על עצם התופעה המובהקת (והגדולה הרבה יותר ממה שמשערים חבריי זליגמן וגורן, לעיל), של יניקה ממקורות יהודיים של אנרכיסטים יהודים רבים, אבל אני מתקשה לציין את היקפה האמיתי. אני משער שהתופעה הייתה עמוקה, אפילו עמוקה מאוד, אבל אין בידי להוכיח זאת.

אסכם ואומר, רבים מאנרכיסטים אלה, לעיתים כבר דור שני או שלישי שלא הקפידו על חוקי אבותיהם קלה כחמורה, עדיין חילחלה בנפשם המורשה היהודית הדתית של חתירה מתמדת לצדק חברתי, ושל מניע חזק ל"תיקון עולם" ולתיקון עוולותיו.⁶¹ "חתירה מתמדת" כזאת ל"תיקון עולם" היא בגדר הצופן הפנימי של מסורת ישראל; הכוללת גם מסורת "משיחית" עזה (באיפיון רציונלי או מיסטי). הנתיהב האנרכיסטי שמצאו הללו לנפשם, נראה אפוא כמוצא חילוני ראוי למדי, בעבור רעיונות יסוד דתיים אלה.

61 גם הרב הראשי האשכנזי הראשון של ארץ ישראל, הראי"ה קוק, הרגיש ביסוד הדתי החיובי שבאנרכיזם, בציינו, ש"האנרכיה היא נובעת מיסוד יותר נעלה מהסוציאליזם. איננה יסוד לתורה המעשית וקיומה, כי אם להדבקות האלוהית, העליונה מכל מעשה וסידור חיובי... ובמצבה של עכשיו, ומצב החיים של ההווה היא פרועה כולה, למרות הניצוץ האלוהי הנשגב המסתתר בתוכיותה (שמונה קבצים, רענן: ירושלים תשנ"ט, כרך א, אות צ'); והגדרתו את הרעיון ה"אנרכיסטי" כבעל "ניצוץ אלוהי נשגב", אינה ההתייחסות החיובית היחידה שלו בנדון. זאת ועוד. שוחחתי ערב ר"ח אייר תשס"ט עם אברהם שפירא (חבר קבוצת יזרעאל, ופרופסור בדימוס מאוניברסיטת תל אביב), מי שעסק רבות בכתבי מ"מ בובר וגרשם שולם; ועם פרופ' פול מנדס-פלור מהאוניברסיטה העברית, שהדיסרטציה שלו באוניברסיטת ברנדייס הוקדשה לתפישת ה"אני-אתה" של מרטין בובר, ונחשב בקי בכתבי בובר ובחוגי חבריו. מדבריהם עולה, כי בירושלים ב-1939 נוסד "חוג קטן של אנשי-רוח ירושלמיים שדגלו ב"סוציאליזם יהודי דתי", וכינו עצמם בשם: "חוג העול" (כנראה, מלשון "עול תורה ומצוות"), ושהגדירו את עצמם כ"מבקשי פניך" [אלוהים]. ביניהם: יהודה לייב מאגנס, שמואל הוגו ברגמן, יצחק בער, מרטין בובר, עקיבא ארנסט סימון, שמואל סמבורסקי. לאנשים אלה הייתה קרבה גדולה למה שמכונה "אנרכיזם דתי" (גרשם שולם: "במידה ידועה כולנו אנרכיסטים"; **עוד דבר** [בעריכת אברהם שפירא], עם עובד: תל אביב תש"ן, 97). לפי הערכת מנדס-פלור, גם דוד פלוסר, אף על פי שהיה צעיר מהם, היה מקורב אליהם ולדעותיהם. החוג פעל במשך זמן קצר, והתפרק עם פרוץ מלחמת העולם השנייה. ראו תקציר פגישתם מיום כ"ז בתמוז תרצ"ט (13/7/1939), **בעוד דבר**, 95. וכן הסבר קצר נוסף של פאול מנדס-פלור, שם, 516-517. לאחר פטירתו של גרשם שולם, אמר תלמידו המובהק, פרופ' יוסף בן שלמה (מאוניברסיטת תל אביב), כך: "המורה שלי, גרשם שולם, שהיה איש דתי, אמר שמעולם לא הבין איך אפשר להיות אתאיסט, [הוא] האמין בהתגלות, האמין בבחירת עם ישראל, אבל קרא לעצמו 'אנרכיסט דתי', מפני שהצורות שבהן הדתיות מתבטאת כיום אינן מספקות אותו" (**פנים**, גיליון 6, יולי 1998).

Comparison of Motive of Search in the Tale of Rabbi Nahman “How the King’s Daughter disappeared” and in Tales of Other Nations

Introduction

This work is devoted to the comparative analysis of a fairy tale of Rabbi Nahman «How the King’s daughter disappeared» and other fairy tales containing the motive of sending and search.

The aim of our work is to reveal fairy tales with motive of search (which is presented in a fairy tale of Rabbi Nahman «How the King’s daughter disappeared») and to compare them.

While researching fairy tales it is important to emphasize studying of symbols as it helps us to open the subsequent semantic layers and to understand true essence and morals of a fairy tale.

Object of our research is the aforementioned fairy tale of Rabbi Nahman, subject is motive of sending and search. The primary goal consists in revealing among fairy tales of the different nations that ones which contain the given motive and to carry out comparative analysis.

Our work consists of two chapters: theoretical and practical. The theoretical chapter is devoted to researches of scientists concerning a folklore fairy tale, its poetics, features of texts of the given genre, and also classification of a folklore fairy tale. We will consider in details one of points of this classification: magic fairy tale as the investigated fairy tale of Rabbi Nahman fits to this definition.

Chapter I. The Structure of the Fairy Tale: Theoretical Aspects

The folklore fairy tale, which is based on the traditional plot, belongs to prosaic folklore (fantastic prose). A myth, that had lost his functions, became a fairy tale. Originally the fairy tale allocated from a myth, resisted to a myth as:

1. Secular – sacral. The myth is connected with ritual; therefore a myth opens secret important knowledge about the essence of the world, about its origins to the devoted people in certain time and in a certain place.
2. Mild reliability – strict reliability. Leaving by fairy tale ethnographical essence, myth has led to coming out of myth’s art part on the foreground in a fairy tale.

The fairy tale “has become interested” in fascination of a plot. Historicity of a myth became irrelevant for a fairy tale. Fairy tale events occur out of geographical affixment within the limits of fantastic geography.

The folklore fairy tale has the specific poetics on establishment of which insisted A.I.Nikiforov and V.Y.Propp. Texts of the given genre are building with the help of cliches established by tradition:

The folklore fairy tale fits to three requirements folklore beingness (common folklore features):

1. Verbalness
2. Collectivity
3. Anonymity.

The plot of a folklore fairy tale unlike a plot of a literary fairy tale exists in set of texts in which some degree of story-teller’s improvisation of a fantastic material is supposed. Folklore fairy tale texts resist to each other on similarity- unsimilarity degree as to a variant-variation. In researches of fairy tales is stated the problem of avantext which solution resolves a question about creative skills of the story-teller of fantastic folklore, because he doesn’t remember the fairy tale text entirely, but generates the text in front of listeners, restoring constructive elements of the text, thematic (motives) and stylistic (“platitudes”, formulas and so on). The storyteller stored in memory fantastic plots entirely or in the form of units of a plot, so-called motive, and reproduced in a narrated fairy tale. Fairy tale researchers have listed all found out fantastic plots, having collected them in the made indexes. Some fantastic plots meet in one text (contamination of plots). The storyteller for giving epic delay used technique of tRabbiling of action in a fairy tale.

The folklore fairy tale has intragenre versions. In a science about a fairy tale there is a problem of classification of fantastic genres. In «the Comparative Index of Plots: the Eastern slavic fairy tale», created on the basis of a reference book on Aarne’s system in which it is systematized European, and then, in Stith Thompson’s subsequent editions, a fairy tale of nations of the world, following genres of fantastic folklore are presented:

1. Fairy tales about animals, plants, the lifeless nature and subjects.
2. Magic fairy tales.
3. Legendary fairy tales.
4. Novellistic (common) fairy tales.
5. Fairy tales about devil that was made a fool.
6. Jokes.

7. Fables.
8. Cumulative fairy tales.
9. Tiresome fairy tales.

Let's stop on a magic fairy tale as fairy tale analyzed in a practical part concern this genre.

2. Magic fairy tale

Magic fairy tale has a complex composition which has an exposition, an outset, plot development, the culmination and an outcome in the basis.

At the heart of a plot of a magic fairy tale there is a narration about loss or shortage overcoming, with help of wonderful means, or magic assistants. At a fairy tale exposition there are stably two generations: senior (the King with the Kingina etc.) And younger: the hero with brothers or sisters. Also at exposition there is an absence of the senior generation. The strengthened form of absence is death of parents. The fairy tale outset is following: the protagonist or the heroine find out loss or shortage or there are motives of an interdiction, infringement of an interdiction and the subsequent trouble. Here the counteraction begins, that is expressed in sending of hero from the house. Development of plot is search of lost or lacking. The culmination of a magic fairy tale is that the protagonist, or the heroine battle with contradictory force and always win it (an equivalent of battle is solving difficult problems which are always solved). The outcome is loss or shortage overcoming. Usually the hero (heroine) "sets in" in the end (it gets higher social status, than it had in the beginning).

V.Y. Propp opens monotony of a magic fairy tale at plot level in purely syntagmatic plan. It opens invariancy of a set of functions (acts of characters), linear sequence of these functions, and also a set of the roles, distributed between concrete characters and correlated with functions in known way. Functions are distributed among seven characters:

- The antagonist (wrecker),
- The donator
- The assistant
- Kingevna or her father
- The sender
- The hero
- The false hero.

Propp classifies genre of a magic fairy tale by presence in the basic test «Fights – Victories» or by presence «the Difficult problem – the Decision of a difficult problem».

Propp creates the metascheme of the magic fairy tale consisting of 31 functions. E.M. Meletinsky, continuing Propp's research of genre definition of a magic fairy tale, unites Propp's fantastic functions in large building structure units to make genre definition of a magic fairy tale more precisely. The scientist says that for a magic fairy tale are typical such general units presented in all fantastic texts, as ελ ... EL, where the Greek letters is a test of the hero of a fairy tale by the donator and compensation of the hero. Latin letters in the Meletinsky's formula, designate fight between the antagonist and a victory on him. The victory on the antagonist is inconceivable without aid of the magic means received earlier from the donator. Meletinsky suggests to allocate not only a genre of a magic fairy tale, but also to distinguish its genre types, introducing additional units for definition of genre types of a magic fairy tale:

Presence/absence of object of struggle that is independent of the hero (O – O)

Getting of the marriage partner and wonderful subject (O1 – O2)

Getting of object by the hero for itself or for the King, the father, a family, the community (S – S)

The factor of family character of the basic collision (F – F)

Revealing of a fairy tale with clearly mythological coloring of the hostile to the hero demonic worldn(M – M).

3. Motives (functions) in a magic fairy tale

V.Y. Propp considered motives in magic fairy tales replaced with functions that are acts of a character defined from the point of view of its value for a course of action. Propp studied all basic functions of a magic fairy tale. Propp considered that it is little fantastic functions, and it is a lot of characters. He also explained these “double” quality of a fairy tale: it's amazing variety, its diversity and fabulousness, and, on the other hand its amazing monotony

Propp considers that:

- 1) Constant, steady elements of a fairy tale are functions of characters, irrespective of whom and when they are carried out. They form the basic components of a fairy tale;
- 2) number of the functions known to a magic fairy tale, – (it is restrictedly);
- 3) the sequence of functions is always identical;
- 4) all magic fairy tales have the same structure.

The beginning of a fairy tale of V.Y.Propp defines as “an initial situation” which can be followed by undermentioned functions:

- I. One of members of a family leaves home.
- II. The hero is addressed with interdiction.
- III. Interdiction is broken.
- IV. Wrecker tries to explore.
- V. To the wrecker is given the information about his victim.
- VI. Wrecker tries to deceive the victim to seize it or its property.
- VII. Victim gives in to a deceit and by this involuntarily helps the enemy.

Propp suggests treating these first seven functions (absence, infringement of interdiction, delivery, good luck of a deceit) as a preparatory part of a fairy tale. The scientist considers eighth function following them especially important because it creates “fairy tale movement”, it opens the fairy tale outset.

VIII. Wrecker does to one of members of a family harm or damage.

Kinds of wrecking are extremely various; there are fairy tales which don't start with harming. However, Propp considers all fairy tales to start with a shortage, as it causes searches similar to searches at wrecking. The conclusion of Propp is that: “shortage can be considered as a morphological equivalent, ex., of abduction”.

IX. It is informed about trouble or shortage, the hero is addressed with ask or order, send or release him. This function introduces a hero in a fairy tale.

X. Selector agrees or dares to counteraction.

XI. The hero leaves home.

XII. The hero is tested, inquired, exposed to an attack and so on; the reception of magic means or the assistant is prepared by this.

XIII. The hero reacts on actions of future donator.

XIV. The hero gets magic means.

XV. The hero is transferred, delivered or led to the location of searches.

XVI. The hero and the wrecker begin direct struggle.

XVII. The hero is marked.

XVIII. The wrecker is won.

XIX. The hero comes back. Return is usually made in the same forms as arrival.

XX. The hero is prosecuted.

XXI. The hero escapes from prosecution. Many fairy tales end there. The hero arrives home, then if the girl is found, he marries her etc. But it happens not always.

The fairy tale forces the hero to endure a new trouble, there is again a wrecker.

XXII. Unrecognized hero arrives home or to other country.

- XXIII. False hero claims unreasonably.
 XXIV. Difficult problem is offered to hero.
 XXV. Problem is solved.
 XXVI. Hero is recognized.
 XXVII. False hero or wrecker is exposed.
 XXVIII. The new shape is given to hero.
 XXIX. Wrecker is punished
 XXX. The hero marries and sets in.

The fairy tale ends. Propp also notices that in certain cases actions of fantastic heroes don't submit and aren't defined by any of resulted above functions. There are few of such cases. These are cases when the fairy tale can't be understood without a comparative material, or the forms transferred from fairy tales of other categories.

In addition it is necessary to notice that the composition of fairy tales of V.Y. Propp was considered as the stable factor, and a plot as variable, the composition of fairy tales is defined by sequence of functions, set of plots have in the basis the same composition. The plot is a set of actions and events which particularly develop during a narration.

Chapter 11. The Tales of Rabby Nahman

Monotheism doesn't combine with mythology. That's why the literary fairy tale develops: because in a context of the Jewish culture there is a conflict with mythological system.

Rabbi Nahman proceeds from different (than in other tales) mythological picture. He used to say that all nations of the world have assumptions of essence of life. They can not understand them, but all plots speak about the same – about Tikun. Jews are urged to Tikkun Olam – to correction (to healing, repairing) of the world. One of directions of Judaic messianic thought defends position according to which the arrival of the Messiah is possible only after Israel will execute the mission to testify about God's will. Such belief connects a problem of correction of the world (tikkun olam) with hope of full expiation in the deepest way. Rabbi Nahman wants to transform a fairy tale back to a myth, to make Tikkun of a fairy tale.

Today the world is deprived of integrity expects Disposal (it also concerns Jewish world). It is equivalent to falling of the veil hiding God's reality. The critical moments "shvirat-ha-kelim" (kelim on Hebrew means "vessels" and a verb "lishbor" means "to smash"), from what actually "face concealment", – one of the

central themes of Cabbala begins. Cabbala deepens and expands that is told about it in the Tanakh and in latest Jewish literature. These critical moments, in spite of the fact that they are developed in historical sequence, have common features: all of them are connected with loss of relative perfection, falling from height. However this falling isn't fatal, because it is told: "Seven times the righteous person will fall and will rise". Falling is followed by rising, preconditions for which sometimes falling creates. The big internal similarity was the reason of that the same symbols designate not absolutely identical critical moments (there are four of them). The first crisis has burst in the time of creation of the world. As a matter of fact, it also was the tool of creation of that world in which it is hidden Face of Most High God. This crisis is much spoken about in Lurian's Cabbala, and it is called *shvirat-ha-kelim* in it – world wreck as receptacles of God's light, because the higher forces "have fallen and have been broken" before its Creation. "Sanctity sparks", scattered in this accident, serve as building material for our world, however not all of them, but only their part. It is so because some have fallen so low that turned out to be in a captivity of material, which existence, including even angrily, concluded in it, sparks support. Releasing, disposal of these sparks from bondage – is a problem of every person and all Israel. The second among catastrophes – is Adam's fall. It is catastrophe of the person who has lost integrity and perfection, overthrown from Paradise garden in the world of uncertainty, relativity. Here he is doomed on fluctuations between good and harm. He has no forces to make accurate distinction between them, because he lost clearness of a view. The third catastrophe is sin of manufacturing of Golden calf. After unprecedented rising connected with bestowal of Torah (in Some sense it is equivalent to return in paradise), people of Israel lose their mission. The fourth catastrophe is destruction of the Temple and Galut. The Temple is some kind of paradise, focus of transcendence, a haven of Shkhina where it is shown to the world. Sins of Israel attract on Shkhina the exile that is similar to *shvirat-ha-kelim*. Homeless sanctity feeds harm. Wanderer Shkhina appears to be in a captivity of the forces parasitizing on it, and these forces are want to dominate over the world. They reach it and sanctity, left to Israel, grieves and her face is hidden in an exile gloom. Shkhina is doomed by exile not only to uncertainty, oblivion: "her feet descend to death, her feet lean on underworld". It is compelled to feed world harm. And in the meantime sins of all people and sins of Israel make pitch darkness round Shkhina more impenetrable. In fairy tales of Rabbi Nahman such position is illustrate by several metaphorical images, especially by lost King's daughter – pursued and covered with wounds, expelled, fallen Shkhina.

Let's give some citations from the preface Rabbi Natan to the "Fantastic stories", the pupil of Rabbi Nahman. About a fairy tale as a form of transferring of secret

knowledge: “After all” it was before in Israel at releasing and the repayment “when people wanted to speak about the secrets hidden by God, they spoke allegories and riddles, and dressed the Secret doctrine of the King” in set of various clothes... In ancient times when they wanted to tell each something about Cabbala, expressed with such language, as before Rabbi Shimon bar of Iohai didn't speak about Cabbala in open way...»

About requirements to the reader: «This one, who has pure heart and knows well sacred books, and in particular the book of Zohar and compositions of Ari, can understand and comprehend hints in some stories if his attitude to them will be thoughtfull and attentive». And still: «everyone who has eyes, will see, and everyone who has a heart, will understand because it's not something empty (kept away) from us!” And if it is empty it is from you! “Because these things stand at height, highest of heights. And we heard clearly from his sacred lips as he has told that in each and each phrase of these stories he included special sense, and the one who will change (only) one phrase of these stories from those that were told in his own way, will impoverish (all) history (entirely) much. Also he told that these stories have terrible and wonderful revelations and there are ways (new), secrets and terrible depths».

About correction of national fairy tales: «Before Rabbi Nahman started telling the first history in this book, he has told: In all stories and fairy tales that are in the world there is a lot of hidden, a lot of high and incomprehensible, but there is much spoiled because also much lacks in them. Besides, many things are mixed and aren't in necessary order. After all what turns out?! The beginning is told in the end or on the contrary, the end and everything that from this follows is told at first. Things extraordinary and high are hidden in stories and fairy tales that people tell in the world. Rabbi Nahman, «when told the story was told and retold in the world, put in it so much, changed and corrected system and order, before it turns out absolutely another, absolutely distinct from that is told in the world». In a fantastic history «How the King's daughter disappeared» Rabbi Nahman has corrected Russian national fairy tale «Bewitched princess» (see the collection of Afanasiev «National Russian fairy tales»). Having compared these texts, the reader can see and estimate the work done by Rabbi Nahman.

About the purpose of making of fantastic stories: «There are stories of next years and there are stories of ancient times...» And further: «Get a grasp attentively, look narrowly and you will understand, in what deep matters these stories get, and with what sacred purpose it is told by him». And also: «It is not necessary to think that it is simple stories. Because they have been told by great tsadik Rabbi by Nahman from Braslav, let his merits will be protection to us. He wanted to teach

us how to serve to God.

Communication between the person and the world, the person as microcosm containing the whole Universe is one of basic ideas of Cabala. In hasidism it has received additional development because hasidism in general considers a Torah from a point a view of private world of the person. Hasidism also precisely defines communication between forces of soul and separate sfirot (especially in the literature of Habad). These ideas are frequently embodied in stories of Rabbi Nahman. It is easy to give interpretation to some of them in universal, world aspect, and also from the cabalistic point of view and Hassidic doctrine about soul service. Different interpretations don't contradict with each other because the history told by Rabbi Nahman is constructed on their combination. Shkhina is Kneset Israel, and Soul of Jewish people, and in a some sense the raised beginning in a soul of each son of Israel. Its loss, search and releasing is not only tragedy of separate person, but also world drama: personal disposal is part of future Geula.

5. Application of a genre of magic fairy tale by Rabbi Nahman

It is not by chance that his stories by composition and plot are close to national fairy tales, Jewish and not Jewish, occurring at that time. However it would be an error to identify "Stories about extraordinary" with a genre of a literary fairy tale in which, for example, Hans-Christian Andersen, Oscar Wilde, Frants Kafka (parallels between whose works and fairy tales of Rabbi Nahman are doubtless), Hermann Hesse and others wrote. A literary fairy tale as any literary genre, expresses ideas of the author with help of artistic images and symbols while "Stories about extraordinary" is full with ideas from Torah, they contain and express it like other books of Rabbi Nahman – for example, "Likutei-Maharan". At the same time it is possible to find invented stories with help of which Rabbi Nahman informs us about the latent wisdom of a Torah in this book. They are also in the art form and also poetical. Rabbi Nahman understood well features of the genre he selected. He begins "Stories" with words: "Henceforth I will tell you fairy tales" and added that with help of fairy tales hopes to open the doctrine from new side, that allow to get into it even more deeply.

Practical chapter

The central, most significant symbols in a fairy «How the King's daughter disappeared» are the following:

1. **The King symbolizes God.** It is called "King" because he creates the plan for development of the world, and all in the world occurs under his instructions. It is called Foresight (ashgakha).

This symbol is one of the most ancient in the Jewish culture. It appears in Torah, appears in books of Prophets, and then constantly meets in the Talmud and Midrash.

In Siberian fairy tales the King, the Governor stably symbolizes God. Its function is the keeper of traditions supervising execution of laws, world order maintenance)

2. The daughter of the King we can call Shehina. At simple level of understanding, the King's daughter is the spouses or the girlfriend whom everyone searches in life. The Talmud teaches that each person looks for that it has lost (lost half – spouse) (Nida 31b). Search by a man of a wife is parallel to the search of spiritual essence because unmarried person doesn't possess spiritual perfection (Zoar 1:181δ, 136a, 3:65a).

In more general view the King's daughter is Divine presence, feeling of affinity to the Creator; ability of the person to worry, feel God, the Divine.

In cabbalistic system of the world Shehina is the seventh *Sephirah*, *Malkuth* named usually "Kingdom" as regal greatness and the power of Supreme in the world is invested in it. Shehina associates with the womanly beginning and therefore it is called as the King's daughter.

Sephirah Malkuth or Shehina has also other side. It is "Knesseth Israel", "meeting of souls of Israel". Knesseth Israel is the highest spiritual source of all souls of Israel. All of them stay in unity in it and therefore it is possible to call Knesseth Israel a power source of Israel, its soul. Such understanding of *Shehina* we meet everywhere. People of Israel assimilate to the wife, the bride, and the daughter, beloved in books of Prophets and in all subsequent Jewish literature.

Degeneration of the world and oblivion of communication with God, degradation of the people of Israel and its sending in Exile, galut – all this is "galut of *Shehina*", exile of God's presence from the world, and Geula, Disposal, is "revolt of *Shehina* from ashes". The Jewish literature since the Writing abounds with symbols, parables and likenings of *Shehina*. They intertwine and merge in the difficult poetic images which decoding is multiple-valued. Two most general and spiritualized metaphorical images constantly accompany *Shehina*: the bride and the King's daughter. When *Shehina* is the bride, the groom acts as Saint Blessed, and all people of Israel are assimilated to its beloved, heroin of the Song of Songs.

And when *Shehina* is the daughter, on the contrary the people of Israel or each of its sons becomes the groom (last metaphor is especially loved by midrash). When it is told about the King's daughter in "Stories of Rabbi Nahman", it is told mainly about the relation of *Shehina* – as soul of all live and soul of Israel, and the Jewish people, and especially – the righteous person of the generation, the Messiah. In fairy tales of Rabbi Nahman such position express some metaphorical images,

especially – the lost King's daughter who is pursued, covered with wounds, expelled, fallen Shehina.

As to the Siberian fairy tales here is observed the similar picture: the Governor expels the woman (it can be the wife or, seldom, mother) from heavens to the earth.

3. The imperial deputy usually personifies **the Jewish people** selected by God to learn to reach Dvekut with the Creator and to teach it all mankind. Sheni lemelekh is «the second in a kingdom» or the prime minister. Its identification is very important, because it is the second by importance hero of this history.

The deputy personifies Israel as whole, souls of Israel. Israel is deputy of God on the earth because the problem to direct the world and to conduct it to final goal is assigned to it. Each Jew also is meant by the deputy, looking for the King's daughter (trying to find God).

In the Siberian fairy tales there is also a similar position. Usually this hero (the representative of fauna – a bird) represents the people and struggles for justice and a world order establishment.

4. The master of animals, the Master of birds, the Master of winds are forces of a universe, they are assistants.

5. Six brothers of a princess designate cabbalistic spherot.

5. The desert is on the one hand – galut, and on the other is a secret world which can give a solution.

It is possible to deliver to minor symbols such, that aren't so valueble, for example, gold. In a fairy tale of Rabbi Nahman, and in a fairy tale of Brothers Grimm "Raven" the hero needs to find something gold: the gold castle of Glass mountain ("Raven") both gold mountain and a pearl palace in a fairy tale "How the King's daughter disappeared".

It is necessary to notice that gold is connected with Sun almost in all cultures. The orthodox Christianity (Orthodoxy) also considers gold as a symbol of heavenly light and perfection, what the gold background of medieval fresco and Eastern Church iconography proves. In many ancient cultures gold had the right to be the basic material going on manufacturing of sacred subjects. "Golden calf" from the Bible (Exodus, 32) as the symbol of "idolatry" of northern Israelis, was an idol in the form of a little body and was destroyed by Moisei.

Let's pass to the motive description. The King's daughter is expelled from a palace because of some fault (for example, whims in "the Raven" fairy tale). The hero does some attempts to rescue her from malicious forces and usually after the third, the most difficult, attempt he manages to do it.

Rabbi Nahman discusses here one of the complicated questions: how it happened that the mankind lost feeling of organic unity with the Creator by Creator's will. It as Breaking of Vessels (Shvirat a-kelim) when the Broken Vessels (Malkhut) get under the power of malicious forces (Klipot). It means that the world has lost ability to perceive God completely. Exile of Malkhut in harm sphere was expressed subsequently in exile of Shhina at Temple destruction.

The investigated motive is designated also in the Comparative index of plots (SUS):

<<401 Bewitched princess

The hero see the castle in which there is bewitched (transformed into an animal, turned black and so on) princess. He spends in her castle three nights, struggles with malicious forces and releases it from charms. Malicious forces make the hero sleepy, and it spills oversleeps appointment with princess three times. She disappears and after long searches hero finds her.»

The motive of search of the gone princess is in the European fairy tales. This motive is present in five Russian national fairy tales and in a fairy tale of brothers Grimm "Raven".

This description corresponds to a fairy tale of Rabbi Nahman. The latent sense of the given motive can be explained in a following way. The first attempt of releasing of the King's Daughter was expressed in suppression of a flesh for a spirit eminence. The King's Daughter demands from the Imperial Deputy to leave word vanity («you will choose for yourself a place and you will sit there the whole year and grieve about me»), to refuse from pleasures of life («and grieve all time»), and the main thing is corporal restrictions («and fast, and at last day after a year fast and don't sleep, the whole day don't close eyes!»). All this clears the person and approaches it to God («and remember that the Rabbiy you release me»). Roots of this outlook can be seen in Torah: «and created God the man from terrestrial ashes and has inhaled breath of life in his nostrils. And man became alive» (Bereshit 2:7). Also it is told: «And God has told: let My spirit in the man doesn't struggle eternally, because it is flesh...» (Bereshit 6:3). One of the most known points of view was based on that fact that man is an object struggling between soul and body.

The second attempt of releasing. In this case the main enemy of mankind is Imagination. Sense organs aren't capable to capture all details of any situation and then Imagination fills blanks. Rabbi Nahman specifies on a dream and on a wine. "Dream" is a condition at which the Imagination is released from Reason's control. "Wine" are chemical (or any other) means promoting liberation of Imagination.

The third attempt of releasing of the King's daughter. It qualitatively differs

from previous attempts: another scale, another level of comprehension. Earlier it was considered that it is necessary «to choose a place and to sit there», it means that self-isolation from the world is a necessary condition for spiritual growth. Now all this is carried out through a way, search and dialogue with the world. There is a dialogue not only with people, but also with animals, with forces of the nature (in a fairy tale with a wind) and even with spiritual

There is a dialogue not only with people, but also with animals, with forces of the nature (in a fairy tale – a wind) and even with spiritual essences of different levels (in a fairy tale there are Master of animals, Master of birds, Master of winds). Earlier the Body was suppressed by fasts, but now it resignedly serves to the supreme target. Earlier people struggled with Imagination, and now the image «mountains of gold and the castle of pearls» supports belief in the Imperial Deputy and doesn't allow to stop search. One of ideas which Jews received at the foot of a hill Sinai, and all other mankind has apprehended from Jews, is idea about arrival of Mashiakh. All that time while it wasn't carried out definitively, this idea remains property of Imagination. It was especially heavy to trust in Mashiakh in exile when all around told to Jews like Master of animals: «Refuse from this invention, you will never find what isn't present on Earth». «Only that man (Deputy) repeated again that, certainly, it is... →» the more strongly Jews oppressed, the more the belief in closeness of Final Disposal got stronger in Jewish people.

So we will allocate the basic components of the given motive:

1. Sending girl out of home by one of parents (oftener it is father) because of some fault.
2. Stages of tests of the hero, trying to release the princess.
3. The assistants supporting the hero.
4. The result is releasing of princess.

Let's give comparison on the aforementioned components which are the "nucleus" of motive.

- 1.a) Russian fairy tale «Bewitched princess». The princess isn't sent, but bewitched by malicious forces: «the princess turned black, all her people turned black, and horses turned black».
- b) «The bewitched princess». Variant 2. The princess is transformed into a she-bear.
- c) Russian fairy tale «Fossilized kingdom». On a kingdom in which the princess lives, the paternoster is imposed: it has hardened.
- d) «A fossilized kingdom». A variant 2. The paternoster is imposed on a kingdom

- in which lives the imperial daughter: it hardened.
- e) "Raven". Brothers the Grimm. The princess is sent because of whims by queen-mother.
 - f) "How the King's daughter disappeared". Rabbi Nahman. The King's daughter is sent by the father.
- 2.a) It is necessary to sustain attacks of malicious forces within three days. The fourth test is to come on some remote transportation.
- b) To spend three nights in the castle.
 - c) It is necessary to read a book since evening until cocks won't start singing, without letting it out despite of everything.
 - d) «A fossilized kingdom». Variant 2. It is necessary to pray in a palace for three nights.
 - e) Three attempts are given to the hero: he mustn't drink and sleep. But he failed them. The fourth test is to find the princess in the gold castle of Glass mountain.
 - f) The first year hero must fast and think about the King's daughter (last day he must not eat and sleep), last day of the second year he must not drink and sleep. After unfortunate attempts it is necessary for him to find the King's daughter in a pearl palace on a gold mountain.
- 3.a) Mushroom-bird.
- b) Three sisters of the Baba-Yaga, Winds.
 - c) Assistants aren't present.
 - d) Assistants aren't present.
 - e) Two brothers-giants.
 - f) The Master of animals, the Master of birds, the Master of winds

The result of fairy tales is identical, but the description of a denouement varies. Everywhere the princess is released, but at Rabbi Nahman's tale isn't described, how the deputy managed to release her. Rabbi Nahman hasn't finished the fairy tale because in its generation all details of Tikun aren't opened yet to the world. (A final stage of Tikun a-olam, according to traditions is Tikun-a- Brit). Perhaps, we will manage «to finish a fairy tale».

The fairy tale of Rabbi Nahman carries in itself set of functions. Here it is possible to consider as general: didactic, morally-ethical, informative and entertaining functions.

Conclusion:

So, we can make a conclusion that the general difference of a fairy tale of Rabbi Nahman “How the King’s daughter disappeared” is that it is a fairy tale with “open” end. Other fairy tales are with “closed” end. Components found out by us (1. Sending of girl by one of parents (more often it is father) because of any fault. 2. Stages of tests of the hero, trying to release the princess. 3. The assistants supporting the hero. 4. A result is releasing of princess.) Are present in all analysed fairy tales with minor alterations which don’t bear special semantic essence.

The fairy tale of Rabbi Nahman isn’t so accented on description details, religious-philosophical essence here is more presented. Thanks to the form they are accessible even to the child seeing in them entertaining “ancient fairy tales” as called their Rabbi Nahman. And at the same time it is possible to come back to them again and to again, every time opening new layers of thoughts, symbols, ideas.

Bibliography:

1. Ora Wiskind-Elper. Tradition and Fantasy in the Tales of Reb Nahman of Bratslav. State University of New York Press, Albany. 1998.
2. Адин Штайнзальц. Роза о тринадцати лепестках. «Шамир». Иерусалим. 1989.
3. Краткая еврейская энциклопедия, Изд. О-ва по исследованию еврейских общин. Иерусалим: 1976—2005.
4. Артур Авраам Грин. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. Мосты культуры / Гешарим, 2007 г.
5. Ицхак Брейтер. День жизни Брацлавского хасида; Авраам Гринбаум. Вопросы и ответы о брацлавском хасидизме. — Санкт-Петербург: «Роспринт», 1992.
6. В.Я. Пропп. Морфология сказки, [2 изд., М., 1969]
7. «Сравнительный указатель сказочных сюжетов. Восточнославянская сказка». Д., 1979
8. Гримм Якоб и Вильгельм: Сказки братьев Гримм. Махаон, 2008 г.
9. Раби Нахман из Брацлава. Рассказы о необычайном. Рассказы о необычайном (*сипурей маасийот*) раби Нахмана из Брацлава с комментариями р. Адина Штейнзальца (Эвен Исраэль). - Институт изучения иудаизма в СНГ.

10. www.rabbinahman.com
11. Marianne Schleicher. *Intertextuality in the Tales of Rabbi Nahman of Bratslav*
A Close Reading of Sippurey Ma'asiyot. 2007
12. Kaplan, Aryeh (1973). *Rabbi Nachman's Wisdom*. Jerusalem: Breslov Research Institute.
13. Kaplan, Aryeh (1973). *Rabbi Nachman's Wisdom*. Jerusalem: Breslov Research Institute.

The Georgian Jewish Folk Literature

Unfortunately, the majority of folk literature created by the Georgian Jews is lost today. It is, undoubtedly, an irreparable loss for our spiritual culture. The only researcher who has managed to collect and save only part of this treasure was Rosa Tavdidishvili. Her book – “Ethnographic study: Kutaisi Jews on their old mode of life” – published in 1940 in Tbilisi, is interesting in many respects. Not only did she depict the specific parts of Georgian Jews’ ethnographic existence in a highly qualified form, she also published samples of their folk literature and thus, saved them from being lost forever.

The experience of living in Georgian cultural environment for such a long time made a significant impact on the formation of the Georgian Jews’ daily life, and on their morals and manners. All of that is depicted in R. Tavdidishvili’s book. Despite the fact that they have protected and preserved their national identity and religion, elements of the typical Georgian life noticeably influenced the Georgian Jews’ daily existence.

To demonstrate the extent to which the Georgian Jews adapted to the Georgian culture and lifestyle, the author of the book gives such specific examples: “Kutaisi Georgian Jews speak with an Imereti accent; like a true Imeretian woman, she sings Georgian “lullaby” to her newborn baby, and he cries as bitterly reading Akaki’s “Stepmother” as if he were a Georgian orphan himself. He sings Imeretian songs at weddings and recites “Wine of Kakheti” and “Mravalzhamier” at feasts.” (2, 8. The first number refers to the number of the book, the second – of the page).

The above mentioned influence is as easily noticeable in the folk literature of the Georgian Jews. Their folktales have so much in common with the Georgian folk literature as regards to their content and thematic focus that they can be separated only marginally from one other (for example “Mother’s Heart,” “Story of a Wicked Man,” “Story of a Stepchild and a Stepmother” and etc).

The unique characteristic that distinguishes the Georgian Jewish folk literature from the Georgian one has to do with the incorporation of religious elements as well as the details depicting the lifestyle and traditions of the Georgian Jews. In order to give the readers a clearer idea of the above mentioned, we recall below a few specific examples of the Georgian Jewish folk texts, which survived and reached us.

As we know, for the Jewish believers anywhere, Jerusalem has always been the symbol of the religious and national identity and to be buried in its holy ground has often been considered by them as an ultimate goal and happiness. Such national-religious viewpoint was obviously shared by the Georgian Jews as well. A close look at the Georgian Jewish folktales easily demonstrates this firmly established belief. The Georgian Jewish folk literature repeatedly uses the phrase” – Leaving for Jerusalem” – which well expresses that yearning for the holy city.

As the Georgian Jewish folktales tell us, when they reached an old age, the Georgian Jews not only dreamed to go to Jerusalem and be buried there, they also tried making this dream a reality. When somebody announced their plans to move there, all the Jews from the different parts of the country went to see him off. They also received a special blessing from their people.

Every Jew shared the belief that if buried in the holy land, their sins would be forgiven. (2, 65) When older parents departed for Jerusalem to accomplish their religious mission, they were often accompanied by an older son. He would settle them in the holy city, buy them a grave site and a shroud and part with them forever. After coming back from Jerusalem, he brought with him the soil from their parents’ grave, and the tissue from their shroud, which he distributed among his sisters and brothers as a relic, and since then he and his wife would become the leaders of the family.

The sentimental story of the Jews who were exiled from the Holy land was told by Guram Batiashvili in his novel – “Time of Silence and Time of Speaking” (years of 2002-2005.) Particularly impressive and touching is a story of the Georgian Jew – Ioshuak and of his departure to Jerusalem. By creating Ioshuak’s character G. Batiashvili portrayed the duality of the Georgian Jew – their loyalty and devotion towards Georgia and, on the other hand, the sacred love of their historic motherland.

Despite the fact that the Georgian Jews never had any conflict with the Georgian people neither on the national nor the religious grounds, many still dreamed of Jerusalem’s Holy land as their final resting place. G. Batiashvili’s novel expresses this overwhelming desire in an impressive way. However, his recount of Ioshuak’s final farewell with his compatriots is equally impressive and overly emotional. The author is quick to point out that Ioshuak was no exception and during the reign of David the Builder 60-70 men went from Georgia to Jerusalem’s Holy land every year to be buried there.

That the episode from G. Batiashvili’s novel is not the author’s imagination and is based on the reality becomes clear with Alexander Pronel’s book “Great Meskheti” which was published in 1914. Let’s examine a fragment from the above mentioned book to support my argument: “Jews living in Meskheti firmly maintain

the Georgian language. Georgia is their homeland, Georgian is their native language, which they use for correspondence... We should always remember the fact that the Meskheta Jews have greatly contributed to the maintenance of the Georgian language. That today's Akhaltsikhe still resembles Georgia is a merit of the Jews The local Jews have a habit of moving and settling in Jerusalem when the old age comes. However, only the wealthy and prosperous follow this tradition.” (3, 135-136).

A person on the way to Jerusalem was blessed by the entire Jewish community. They gave them their hearty congratulations and even expressed a little bit of envy, because he was accomplishing everyone's much desired goal. According to their belief, “he, who left for Jerusalem to be buried there, was considered not only a God-fearing man, but also a very happy man.”

As for those, who were not able to go to Jerusalem, bought the soil brought from the Holy land in belief that if they were buried in this holy soil, they would receive absolution. It was their only chance to be united with their historical motherland. The Jews who came to see Ioshuak off make the following comment to a Georgian neighbor: “We are not blessed with such happiness, Datua, to be born in our motherland and meet the death in the same place where we were born.”

The author's depiction of the Georgian Jews' idealization of Jerusalem is emotional and vivid. However, the novel also shows that they felt an overwhelming love towards Georgia as well. For example, on his way to Jerusalem, before parting with his compatriots forever, Ioshuak “dug up the ground slightly, held the soil in his left palm, then with the right hand he took out a tiny purse, put the soil inside, tied the purse and put it in his saddle-bag.”

The writer recounts Ioshuak's story in an overly idealized and romantic manner. Yet, the author expresses the historical truth when he shows how strong and emotional the Georgian Jews' ties were to Georgia.

Next to the strong held beliefs and traditions concerning the Holy land examined earlier, I would also like to draw the reader's attention to a different kind of attitude, which, according to Tavdidishvili, certain members of the Georgian Jews' community showed towards the idea of moving to Jerusalem. It is true that they did not reject the tradition of going to Jerusalem to find a final resting place there, but they hesitated doing so for two reasons: widows refused to go because once there, they had to get married to someone, as “widowhood was considered to be a great sin, even for the old people;” Most widows did not want to remarry. “Why go to I Jerusalem? My children are my salvation and joy” – they claimed. Others were so accustomed to their “new” motherland – Georgia – and loved it so

profoundly that they preferred it even to Jerusalem, stating: “Even if Jerusalem came to me and was as easily accessible as the local bridge, I wouldn’t leave my hometown Kutaisi and wouldn’t go there.” Or “Even if Jerusalem was in Rioni, I wouldn’t go” (2, 66).

Georgian Jews’ folkloric texts are interesting primarily because they show the important role the Hebrew religion played in strengthening the Jewish national consciousness. In order to emphasize the significance of that role, the texts recorded by R. Tavdidishvili paid particular attention to describing specific religious ceremonies and using the long preserved Hebrew expressions and phrases in the process of storytelling.

As it is known, as a result of living far from their historical motherland, the Georgian Jews completely forgot their ancestral language and integrated into the Georgian speaking environment entirely. The only way they maintained a symbolic contact with their historical roots was by using firmly engraved words and expressions from their ancestors’ language during their religious ceremonies and while practicing old rituals.

To demonstrate, I would like to take a close look at a fairy-tale – “About Eshetkhael (A noble woman)” which tells a story of a Jewish woman, who followed the religious rules fanatically. This woman and her Talmud husband were strong believers and performed every single religious commandment faithfully. They had two sons. One Saturday, when the husband was away, the woman discovered both of her sons lying dead in the yard. The news were horrifying for the mother, but because the tragedy happened on a Saturday (Saturday is considered as the Lord’s Day for the Hebrew believers and doing something other than praying is an unpardonable sin), “not a single tear rolled from her eyes.” She didn’t want “to sin an upset Akadish Barukhu.” Seeing the tragic incident as the God’s will, she put her dead sons to bed and began to read a psalm.

Soon the husband came back home. But as it was Saturday, she didn’t tell him the horrific news. The husband performed a praying ritual at home and in the morning went to the synagogue. When he returned home, he asked about the children, but his wife lied to him, saying that they had gone to visit their grandmother. In the evening, when Saturday passed and the mother went into the room in order to announce her children’s death, she saw a miracle: God had resurrected her sons and they stood up from their bed alive and well.

A Rabbi saw this miracle as the answer to the woman’s devotion and he explained it in the following way: “You are a woman of Eshetkhael. Your neshama (soul) inculcated with my neshama. You are a true sadkaniati (saint), the Lord has done a miracle! He sent you Saturday night mazikebi (evil angel) to kill your

innocent children and tried you to see whether you were worthy of gankedenisia (paradise). If you had sinned on a Saturday, your children would not have been resurrected... . God blessed your family!” (2, 141-142).

As it is clear from this extract, the folkloric texts recorded by R. Tavdidishvili have a great importance not only because they are representative of the Georgian Jews' literary creativity, but also because they depict the uniqueness of their vocabulary, dialect and speech.

Furthermore, I would like to draw your attention to another important factor: from these folktales an interested reader could find the exclusive information concerning the lifestyle of the Georgian Jews. While some of these details are well known facts, others are completely unknown. For example, that the Georgian Jewish folk literature must have had quite a long history and that they recited poems in public and competed in storytelling can easily be proved by the passages examined above. Eshetkhael's children, it is pointed out, were “reciting shiramakasimto (poems and Limericks)” (2, 138).

Of particular interest is the passage in the text, which gives some information concerning the existence of the Georgian Jews' School. According to the records, Eshetkhael's children “studied in the midrash (school)”. Her husband was sent to another country for midrash affairs”. Although the quoted passage is not enough to prove undoubtedly that the midrash school was Hebrew, there are reasons to believe that such schools existed. The goal of these educational groups must have been to teach Hebrew religion and most likely they were part of the synagogues.

As it was already mentioned above, most of the Georgian Jewish folktales are so closely related to the Georgian folk literature that sometimes it is impossible to separate them from each other. The primary way one can distinguish the two is by observing the numerous religious elements in the Jewish folk literature. For example, the Hebrew version of the well known folktale – “The Three Brothers” – differs from the Georgian version primarily because of its focus on religion. To demonstrate, let me examine the important passages from this story.

There was a king who had a beautiful daughter. The king said that he would give the princess' hand in marriage only to the man who would bring his cow to the door of Paradise and give it the local water to drink. The only person, who was able to perform this difficult task, was the younger brother. However, when he arrived in the spring of Paradise, he saw something there that caused him to temporarily forget about his marriage to the King's daughter: In contrast to the white-bearded people in paradise, he noticed one sad looking man, sitting in a corner. When the younger brother asked him what his problem was, the man replied: “I am like this because my son is a conceited man, he is too proud to talk to

anyone” (2, 144). Younger brother searched for the man’s son, found him and told him his father’s sad story, which affected him so much that he became a modest and noble person. Consequently, the father lived happily in heaven.

It is clear from this tale that faith and devotion to God are considered to be the only ways to get salvation. An interested reader could find many such examples in the Jewish folk literature. They underline the important role Hebrew religion plays in a Jewish man’s daily life. I pay a special attention to this fact here because Tavdidishvili’s book came out during the Soviet times, when the publication of anything that focused on religion and faith was strictly forbidden.

The Jewish folk literature is interesting because they give us a glimpse of the Georgian Jews’ daily existence, about their lifestyle, the uniqueness of their dialect and vocabulary, their humor and wit, their wisdom, their ideals, their beliefs in helping a friend in need and in being generous and kind...

To demonstrate that such analysis of the Jewish folk texts is not groundless, let me draw the reader’s attention to one specific example: One Saturday, several Jewish men went to see a Rabbi and asked for his permission to rescue a donkey that had fallen down the ravine. The Rabbi, without thinking twice, answered: “Khasve shalom! (It is impossible), today is Saturday, We must not pick up the heavy objects, lo alexem (God forbid) we must not dare!” However, when he learned that the injured donkey was his, he immediately changed his mind and ordered: “Take it out right this minute! Keep in mind, my sons, that salvation of the animal’s soul is an act of grace *emet* (truly).”

It is true that Jewish folktales, collected by R. Tavdidishvili, were recorded in the thirties of the last century, it would not be a mistake to claim that they were created much earlier and were transferred orally from one generation to another.

Although the history of the Georgian Jewish literature created in the Georgian language is young and started only in the early 1900s, the above mentioned texts represent the foundation of this literary tradition and therefore, we must assign them a special significance.

References

1. Batiashvili G. Time of Silence and Time of Speaking, Tbilisi, 2006.
2. Tavdidishvili R. Ethnographic Study: Kutaisi Jews on Their Old Mode of Life. Tbilisi, 1940.
3. Proneli A. Great Meskheta. Tbilisi, 1991.

המחברים

■ פרופ' ראובן אנוך:

ראובן אנוך הינו פרופ' במחלקה למורשת ישראל במרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון. עלה ארצה בשנת 1992 מגאורגיה. תחומי מחקר שלו בלשנות, לשונות היהודים, תולדות עם ישראל, תרגומי המקרא. פרסם שמונה ספרי מחקר ויותר מחמישים מאמרים, כמו כן תרגם שישה ספרים (הן ספרות יפה והן ספרים אקדמיים) מעברית לגאורגית ומגאורגית לעברית. משנת 1996 ראובן אנוך העורך הראשי של שידורי "קול ישראל" בשפה הגיאורגית.

■ ד"ר אליעזר באומגרטן:

אליעזר באומגרטן סיים את לימודי התואר השלישי במחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון, והרצה במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון בחטיבת הקבלה. הוא עורך פוסט דוקטורט, בפרויקט 'אילנות' המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת חיפה. עוסק בפיתוח תכניות לימוד במכון למורשת בן גוריון, וחבר קבוצות מחקר ון-ליר: הפוליטיקה של העידן החדש בישראל, והמזרח אוריינטלית ומודרנית. כמו כן, הוא מלמד במכללת הרצוג, החוג למחשבת ישראל.

■ פרופ' מרים גיליס-קרליבך:

ילידת המבורג שבגרמניה, גדלה בבית רבני. מומחית לתולדות החינוך היהודי, יהדות גרמניה והשוואה. מרצה בכירה במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר-אילן ועומדת בראש מכון קרליבך. בשנים האחרונות מיקדה את מחקרה בנושא של ילדים בשואה. פרסמה מאמרים וספרים בעברית, באנגלית ובגרמנית. וביניהם: חינוך ואמונה – משנתו הפדגוגית של הרב יוסף צבי קרליבך (תל-אביב, תש"ס), ו-מן החדר אל המחשב – מאה שנות קריאה עברית בישראל (רמת-גן, תשמ"ז).

■ ד"ר יעקב גלר:

יעקב גלר, היסטוריון של יהדות רומניה. לימד תולדות עם ישראל, בשנים 1974-2002 במחלקה ללימודי יסוד של אוניברסיטת בר-אילן, בשלוחה האוניברסיטאית בטבריה, ובמכללת בית ברל. את עבודת הדוקטור שלו באוניברסיטת תל אביב (1982) כתב על: הקהילה היהודית ברומניה הישנה ("רגאט") בין שתי מלחמות העולם (1919-1941). כתב עשרות רבות של מאמרים ומספר ספרים, ביניהם: היהודים הספרדים ברומניה, אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ג; צמיחתה ושקיעתה של קהילה, היהודים האשכנזים והספרדים ברומניה (1919-1941), תל אביב תשמ"ה;

הרבנות ברומניה במאה העשרים, אוניברסיטת בר־אילן, תש"ס; המלבי"ם – מאבקו בהשכלה וברפורמה, לוד, תש"ס; עומד להופיע בקרוב. ספרו – העמידה הרוחנית של יהודי רומניה בתקופת השואה (1940-1944).

■ ד"ר איל דוידסון:

חוקר ארץ ישראל וירושלים, ומחבר הספרים 'ירושלים מכל מקום' ו'בשביל ירושלים'. בוגר לימודים אקדמיים במחלקות ללימודי ארץ ישראל ותולדות ישראל. כתב את עבודת הדיסרטציה באוניברסיטה העברית בירושלים בנושא: "חכמי צפת בין השנים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי". מרצה ותיק במוסדות להכשרה מקצועית ובמכללות אקדמיות, ובהן מכללת הרצוג למורים, מכללה ירושלים ומכון לנדר. במכללת אורות ישראל באלקנה מרכז את ההתמחות ללימודי ארץ ישראל. במרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון מלמד בתכנית מורשת ישראל לתואר שני.

■ ד"ר רות דורות:

ד"ר רות דורות מרצה לתולדות האמנות במחלקה לארכיטקטורה, וליחסי גומלין בין ספרות לאמנות במחלקה למורשת ישראל, במרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון. פרסמה מאמרים וספרים בתחומי תולדות האמנות ויחסי גומלין בין האמנויות: גלות והתגלות דו שיח: יצחק שבביס זינגר, מארק שאגאל, וכן – The Art Of Time, The Art Of Place.

שימשה כמרצה אורחת ב-West North Florida College, ארה"ב. אוצרת תערוכות ומשמשת כחברת מערכת בכתבי עת בתחומי התמחותה. הרצתה, משך שנים, במחלקה לחינוך – ביחידה להשתלמות מורים, אוניברסיטת בר־אילן ובתכנית "ברוקדייל" בר־אילן, וזכתה בפרס "ישראל אפרת" מטעם המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בר־אילן.

■ ד"ר אמיר משיח:

אמיר משיח הוא בעל תואר שלישי בפילוסופיה יהודית מאוניברסיטת בר־אילן. חוקר נושאים מהפילוסופיה היהודית של העת החדשה ובפילוסופיה של ההלכה. כתב מספר מאמרים בתחום. ספרו העוסק במחשבת ההלכה של הרב שלמה זלמן אוירבך, ייצא לאור בקרוב בהוצאת אוניברסיטת בר אילן. מלמד במרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון, ובמכללת אורות באלקנה. בעל תואר ראשון במשפטים, ובעל תעודת הסמכה לרבנות. משמש כרב בית כנסת 'לצעירים' בשכונת כפר גנים בפתח תקוה.

■ ד"ר עמיחי נחשון

עמיחי נחשון הוא מרצה במכללה האקדמית אשקלון, ובנוסף לכך מלמד באוניברסיטת בר אילן, ובמכוני הוראה: אורות ישראל ושאנן. תחום התמחותו המקצועי קשור בתיאולוגיה ובמוסר במקרא ובמיוחד בתחום: האידיאולוגיה של המדיניות המקראית. בהקשר לכך, ובהקשרים דומים, הוא פרסם מחקרים בעברית ובאנגלית. אחדים ממחקריו החדשים הוצגו במאמרים ובכנסים מדעיים בארץ ובח"ל. במקביל לעבודת המחקר, עוסק ד"ר נחשון בהוראת תנ"ך במכללות להוראה במסלולים מגוונים.

■ ד"ר אברהם אופיר שמש:

חוקר ומרצה בכיר במחלקה למורשת ישראל במרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון. לימד בעבר במחלקה לגיאוגרפיה באוניברסיטת בר-אילן וכן במכללה האקדמית לחינוך תלפיות ובמכללת יעקב הרצוג באלון שבות. למד באוניברסיטת בר אילן וסיים תואר ראשון בלימודי א"י ובמדעי החיים (בהצטיינות). את התואר השלישי (במסלול ישיר) למד במחלקה ללימודי א"י ולארכיאולוגיה ע"ש מרטין זוס בבר אילן בהדרכת פרופ' י' פליקס ז"ל וד"ר מ' רפלד. ד"ר שמש מופיע בכנסים רבים בארץ ובעולם. עד כה הוא פרסם למעלה ממאה מאמרים מדעיים בארץ ובח"ל. בעתיד הקרוב עומדים לצאת לאור שני ספריו: הראשון, "חומרי מרפא בספרות היהודית של ימי הביניים והעת החדשה" העוסק במאות סממני ריפוי, בהוצאת בר אילן. השני, שכותרתו "צמחים, מאכלים ודפוסי אכילה בספרות הברכות: 1492-2000" העוסק במזונות במטבח היהודי בראי המקורות הרבניים עומד לראות אור בהוצאת הספרים של המרכז האוניברסיטאי באריאל. תחומי התמחותו המדעיים הם: תולדות הטבע, תולדות המזון והתזונה, אקולוגיה וסביבה במורשת ישראל, רפואה וחומרי מרפא בארץ ישראל הקדומה וספרות רבנית. כיום ממלא ד"ר שמש מספר תפקידים אקדמיים במרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון: חבר בוועדת הוראה של הפקולטה למדעי החברה והרוח; יו"ר ועדת הוראה של המחלקה למורשת ישראל; חבר בוועדה לאתיקה בניסויים בבני אדם, וכן חבר בוועדת ההיגוי של כנס מחקרי יהודה ושומרון.

■ ד"ר אמנון שפירא:

שפירא הוא מרצה בכיר לתנ"ך במחלקה למורשת ישראל במרכז האוניברסיטאי באריאל, ולימד באוניברסיטת בר אילן עד יציאתו שם לגימלאות. מחקריו מתמקדים בכמה תחומים, ובהם הלשון המקראית והחברה הישראלית. ספרו על ה"קריאה הקונוטטיבית של המקרא" עתיד להתפרסם בקרוב בהוצאת בריל, אוניברסיטת לידן; ספרו על "דמוקרטיה ראשונית במקרא", יצא לאור בהוצאת הקיבוץ המאוחד,

תל אביב 2009; וספרו הבא, על "אנרכיזם" אוטופי, יהודי דתי: מהמקרא דרך אברבנאל בימי הביניים ועד העת החדשה", נשלם בימים אלה. פרסם מאות מאמרי פובליציסטיקה, וכארבעים מאמרי מחקר, בהם ישנה התמקדות ב"פרשנות פנים מקראית" (וואת, בהנחה, שהפרשן הקדום ביותר של המקרא הוא המקרא עצמו, ובעקבות חז"ל, כמו בשיטה של "סיפורי בבואה", שלפיו, סיפור מקראי מאוחר יותר "רואה" סיפור קודם לו, והוא שופט וגם "מתקן" אותו).

Bella Kolomakina ■

בלה קולומקינה, דוקטורנטית באוניברסיטה לאומנות בנובוסבירסק. נושא מחקרה: פולקלור העם היהודי בהשוואה לפולקלור הסיבירי ועמים אחרים. השתתפה בתוכנית מסע – נתיב בתוכנית מחקר, בהנחייתן של ד"ר הלנה רימון וד"ר ניצה דוידוביץ.

Prof. Avtandil Nikoleishvili ■

Avtandil Nikoleishvili was born in 1948. In 1966 he finished school with gold medal. He graduated from Kutaisi State University, specialty of History-philology with honours. In 1974 he defended candidates dissertation and in 1983 – doctoral dissertation. From 1980 to present he is the member of the Union of Georgian Writers. From 1970 to present he works in Kutaisi Akaki Tsereteli State University. During 1996-2005 Avtandil Nikoleishvili was the rector of the university. At present he is the head of the department of Philology and Full Professor. He has supervised more than 10 candidate and doctoral dissertations. He is the editor in chief of the scientific almanac 'Literary Dialogues' and the co-editor of scientific magazine 'Georgian Heritage, the president of Georgian-Israel Friendship Association, Imereti Region and the editor-publisher of the magazine – 'Nostalgia' of the abovementioned association.

He has been awarded different scientific and literary awards. He is the member of Gelati and New-York International Academy of Sciences. He has been awarded 'The Order of Honour'. He has published more than 40 books. He is the author of more than 200 scientific publications. Main directions of his scientific research are Georgian literature, Georgia-Jewish relations and the study of literary heritage of Georgian Jews.

of "Tikkun Olam"; And due to the basically Judaism messianic idea, there is a constant striving to improve all mankind, and being redemption at the end of days ("Eschatology"). As evidence of this thesis, I brought of two Jewish anarchists, operating in Europe in the late 19th and early 20th century: Bernard Lazare (France) and Gustav Landauer (Germany, influenced by Martin Buber). These figures were part of the global anarchist movement, but, on the other hand, had a deep affinity for the Jewish religion and its "rebellious consciousness" (of the Jews), as expressed in the Bible and by the Prophets.

survival of children on the other hand, pointing out the individuality of each child. What follows is a discussion on the validity of their testimonies and a short explanation of the ethnographic method used in this research.

The second part consists of original and concise quotations from children's testimonies, accordingly divided into four subjects:

Forced nakedness; Separation from the family; Judaism in thought and deed; Hope for the future. Every subject is introduced by an explanation and followed by a short summary, while each quotation is presented in its original wording without interpretation or explanation; either in its original Hebrew language or translated into Hebrew as accurately as possible.

The material was gathered from about 500 written children's testimonies, compiled in the Joseph Carlebach Institute, Bar-Ilan University.

Why is the Number of Jews Among the Anarchists in the World so high?

Amnon Shapira

This article is a continuation of my book, "Democratic Values in the Hebrew Bible" (Tel-Aviv 2009). This book established the idea of "Religious Jewish Anarchism", in the positive (not negative!) meaning of the non-centralized human power, as in the days of the Judges, as preferable to king. In my opinion, the modern anarchism reservations of the centralized state with its faults, and its appeal to society and to community, already exists in Jewish thought, starting with the Bible, through medieval Abarbanel to the present. In modern times it was Godwin (in England) and Proudhon (in France), who founded the anarchist system, which intended to eliminate the centralized state, and to replace with it a federal system of communities. It turned out here, that in the anarchist movement in Europe and the United States the percentage of Jews among the anarchists was extremely high (to mention a few – Herbert Baum, Alexander Berkman, Emma Goldman, Abba Gordin, Meir Zelkind and many others). Some researchers have found the reasons for the high percentage of Jewish anarchists in the movement in general historical circumstances, of "long years of exile", which has developed an autonomous community leadership, and also because of the prolonged suffering of the Jews.

In contrast, I developed the thesis that, there were first of all reasons rooted in internal Jewish tradition: the Jewish religion and culture, bearing a message

**‘הלעיטהו לרשע וימות’ (Hal’yitehoo La’rasha Ve’yamot):
The position of Rabbi Yosef Sholom Elyashiv to the Convert**

Amir Mashiach

Rabbi Yosef Sholom Elyashiv (born April 19, 1910) is a Haredi rabbi and Posek (arbiter of Jewish law) who lives in Jerusalem, Israel.

Presently well into his nineties, Rabbi Elyashiv is active and remains the paramount leader of Israel’s Lithuanian non-Hasidic Haredi Ashkenazi Jewry (sometimes called by the old label of Misnagdim) who regard him as the Posek ha-dor (Hebrew: “the generation’s decisor”), the contemporary leading authority on Halacha (Jewish law).

In my article I’ll examine Rabbi Elyashiv’s attitude towards the non-observant Jew, by reading a few of his Halachick rulings. For example, when he was asked whether to reveal the name of a woman who was HIV-infected, so that others will not be infected, Rabbi Elyashiv refused to do so. His explanation was that this woman sleeps with non-observant Jews whom are, according to his Halachic definition, Reshaim (heretics). This is where he used the phrase ‘Hal’yitehoo La’rasha Ve’yamot’ – let the heretic eat and die! Apparently, according to his Halachick Ruling, the non-observant Jew deserves to die. However, on the other hand, Rabbi Elyashiv wrote that one must do everything he can in order to save a non-observant Jew, even on Shabbat. This apparent contradiction in Rabbi Elyashiv’s Halachick Ruling, will be explained in my article.

This reading will be conducted with sociological and Phenomenological models in order to expose Rabbi Elyashiv’s Philosophy of Halacha, enabling us to understand his Jewish and Israeli definition both in ethnic and Halachic perspectives, in addition to his national one.

**“And so it Happened” -
The Jewish Child during the Holocaust According to
Children’s Testimonies**

Miriam Gillis-Carlebach

This article is divided into two parts. The first part deals with the general concept of the “Holocaust” and with questions about the fate of the Jewish child during the Shoah, emphasizing the aspects of the incredible numbers of the very young victims (up to 14 years) on the one hand and the miraculous

Federation of Hebrew Language and Culture“ in Pokshani in 1910.

In the years 1945-1949, classes for the learning of Hebrew for adults and Zionist Youth were set up for the 400,000 who remained after the Holocaust, out of the 800,000 Jews of Bessarabia, Bukovina, Transylvania and Old Romania. Tens of thousands learned Hebrew, about 350,000 immigrated to the Land of Israel and established new settlements, moshavim and kibbutzim, strengthening the agricultural settlements of Israel.

Linguistic Pictures - Leah Goldberg

Ruth Dorot

This article examines the pictorial elements in the early and the late poems of Leah Goldberg, which are influenced by visual art and reveal their connection to parallel elements in painting that are not limited to any particular period, school or artist, but rather were chosen because of their thematic parallels. These two arts – poetry and painting – are often called “sisters”.

The first part looks at a question that confronts various disciplines such as philosophy, psychology, natural sciences and the arts: What is reality and what is reflection? Where does the truth lie and what is fiction?

In both poetry and painting, the mirror or reflections in the water or other objects are central and symbolic motifs in the works we will examine. The mirror usually serves as a mimetic essence sometimes expressing a situation that is the opposite of reality and revealing the truth so that what is seen in it is actually the reality while what stands before it represents the illusion. Another role attributed to the mirror is the safekeeping of tradition, like an archive that holds documents for generations.

In the second part, the mirror is replaced by water in various forms – a stream, a river, a puddle – as it reflects the repetition of the shape, reflecting the light or giving it great depth. These various reflections are a direct result of the world of painting by which Leah Goldberg was influenced.

In the third part, the sights and sounds, the mirror and the stream in which the shapes were repeated are replaced by the echo.

In the fourth part, we see “still life” poems also influenced by visual art. The role of the mirror has several substitutes. In poetry, as in painting, the prosaic role of still life also takes on symbolic meaning.

places where Georgian Jews lived are known.

These propositions are discussed in this paper and some other ideas.

The names we consider may be divided into four groups:

1. Names of places that undoubtedly are connected with the Jews (Uriakari, Locviskari and etc.).
2. Names of places that very probably are connected with Jews (Zanav. Okam, etc.)
3. Names of places that according to public etymology (not always of Jews) are connected with Jews (Xevsureti, Guria).
4. Names of places that are not known for their Jewish settlers but their names can be connected with Hebrew (Sion, Xon etc.).

**Associations for the Promulgation of the Hebrew Language in
“Old Romania” during the Second half of the 19th Century
and the first half of the 20th Century**

Yaakov Geller

During the second half of the 19th century, the first associations for the revival and spread of the Hebrew language were established in the cities of the two Romanian principalities, Moldova and Wallachia. At the same time, associations concerned with settlement of Jews in the Land of Israel were established in such cities as Bucharest, Yasi, Pokshani, Galans, Botoshani and others. Such an association was established in Bucharest in 1863 by the known linguist Yosef Halevy together with authors Nathaniel Markov and Michal Aziel. A “Hebrew speakers’ salon” was established in the house of the learned Akiva Hashmal, at which the scholars Solomon Zalman Schechter and Moses Gaster first met. The third such association was “The Company of the Language of the Past” that was established in 1898. The fourth and fifth associations, “Sinai” and “Tarbut” (“Culture”) were established in 1921. In addition, evening courses were taught by Nahum Zelvinski, David Faybush and others.

The groups “Tongue of Eber” and “Hebrew Circle” were established at Yasi in 1866. “Moriah” and “Friends of the Hebrew Tongue” were established in Botoshani in 1880, “Ariel” in 1880. “The Revival Association” was set up in Galants at the end of the 19th century, and the “Hebrew Club” and “Hebrew Speaking Club” in Piatra-Niamts. Rabbi Dr. Yaakov Nacht established “The

Comments on the Structure of the Book “Nefesh Ha-Chaim”

Eliezer Baumgarten

This article deals with the structure of the book “Nefesh Ha-Chaim” – the central work of R’ Chaim M’Volozin, which molded the concept of Torah study in the world of Lithuanian yeshivot.

As opposed to the main body of research that emphasizes the theurgical concepts found in the third section of the book, this article attempts to present a Kabbalistic understanding based upon the overall structure of the book, including the first, second, and fourth sections.

In comparison with the third section in which there is a dichotomy between God and the world, this article endeavors to show that in the other sections it is possible to be free of this dichotomy – primarily with the help of the ritual of prayer.

The basis of this conclusion derives from the relationship between the two Lurianic traditions – that of R’ Israel Saruk and his Kabbalistic perceptions, and that of R’ Chaim Vital, and from differentiating various Kabbalistic concepts connected with these different traditions.

By means of distinguishing between these traditions, R’ Chaim M’Volozin differentiates between the theurgical action of prayer and the task of Torah study – which is connected to ‘Olam HaMalbush’ about which R’ Israel Saruk wrote.

Analysis of the structure of the book reveals the significance of religious rituals according to R’ Chaim M’Volozin and anchors it within the various Lurianic concepts, while creating a new interpretation of these concepts.

Place-Names in Georgia Connected to Jews and Judaism

Reuven Enoch

During thousands of years Jews lived in different regions of Georgia. The history of Georgian Jews first of all is the history of a lot of emigrations by their own will or mostly contrary to it. We can find remainders (survivals) of their being, life in the place-names of many leaved villages, districts and even big regions. Georgian researchers (especially Georgian Jews) published many suppositions about etymology of these place-names but it’s not enough because there are many place-names that must be researched and not all the

Sanhedrin? Despite his rich literary legacy and his dominant influence on the people of his time, it is difficult to find a clear answer to this fundamental question.

In our study we will try to solve the mystery of Rabbi Yosef Karo's attitude to the idea of semicha and the renewal of the Sanhedrin from a number of perspectives: his basic aspirations as apparent from the 'Maggid's' revelations to him, his halachic standpoint as evident from his halachic writings and his practical approach as derived from his public and literary activities. An examination of his varied literary sources will reveal that the difference between the revelatory diary, "Maggid Meisharim," and his halachic writings is the difference between vision and reality. In his vision, Maran placed the highest importance in reinstating the Sanhedrin and saw himself as fitting for the task that Rabbi Yaakov Beirav had begun. However, in practice, he understood that it was not yet time to do so.

Later we will analyze the background and the reasons for the establishment of the Central Bet Din in Safed, headed by Maran, and we will discuss the implications of his halachic authority, with the aim of understanding whether he saw it as a vehicle for realizing his Sanhedrin vision or whether it was 'innocently' designated to fill a central role in his time, with no intention to restore things to their former glory.

These questions will remain without any conclusive answers, for Rabbi Yosef Karo made sure that his true yearnings were rather uncertain and did not reveal how he intended to fulfill his secret aspirations.

Once his master and ordainer passed away, Maran did not explicitly raise the issue of semicha, although perhaps he wished to pursue it through the Central Bet Din he had conceived. It is possible that he understood from the outset that he would not succeed in removing the obstacles placed before Rabbi Yaakov Beirav and searched for another way – a longer way – to reach the same objective. Ultimately, this path did not lead the Bet Din in Safed to a position of influence as Maran had wanted because it faced many challenges that weakened its authoritative power.

After a historical analysis of a range of halachic sources we will conclude that despite his deep personal disappointment at the failure to establish an accepted higher halachic institution in Safed by the end of the 1550s, Rabbi Yosef Karo continued his halachic rulings until his death in 1575. In his final years, Maran continued to enthusiastically work in Safed's Bet Din and his personality continued to illuminate the rest of the Jewish world. However, no expression of his original aspirations has yet been discovered.

were deemed to include: Weakness, fainting or dehydration due to the heat of the bathhouse; Legs injury of the bathers due to the heat of the warm floor; Dental damage; Sliding on the wet floor; Fear of death due to collapse of the hypocaust.

Due to changes in the bathhouse in the modern era, these prayers lost their relevance up to a point, or at any rate, they were no longer prescribed or recorded in practice. Bathhouse heaters were no longer located in the hypocaust, and were rather only located close to the wall of the upper room. Hence, falling into the hot lower space was irrelevant. Following the introduction of domestic baths, these prayers have completely vanished.

**Why Did Maran Keep Silent?
A Halachic-Historical Study of Rabbi Yosef Karo's attitude
towards the Semicha Debate**

Eyal Davidson

Our study focuses on two factors at the center of life in 16th century Safed at the height of its spiritual prosperity: the semicha (rabbinic ordination) debate and Maran (Rabbi Yosef Karo.) The former is a unique phenomenon in Safed's spiritual world and the latter is a unique personality in that same spiritual world. Scientific research has devoted much attention and depth to each of them – and one might think there is no more to discuss – but nevertheless we wish to add another insight that has not been sufficiently clarified – Rabbi Yosef Karo's attitude to the idea of semicha as demonstrated by his literary and communal activities in Safed and from the perspective of the Central Bet Din in Safed. This topic appears to carry great historical weight and is highly significant in helping us understand social and spiritual processes prevalent in Safed in the early Ottoman Period.

Rabbi Yosef Karo was a student of Rabbi Yaakov Beirav, who attempted to renew semicha at the end of the 1530s but was forced to withdraw his plans after strong opposition from the Sages in Eretz Yisrael. Despite these objections, Rabbi Yaakov Beirav did manage to ordain a few of his students, one of whom was Rabbi Yosef Karo.

What was Maran's attitude to the idea of semicha and the restoration of the Sanhedrin? Did he support his Rabbi's every move? Did he indeed believe that this particular period was the right time to renew the activities of the

Identification of Political Tendencies in the Prophetic Literature

Amihai Nachshon

This article proposes an identification of two political tendencies in the prophetic literature. The uniqueness of this proposal lies in the attempt to identify political tendencies (ideologies) by means of concepts associated with semantic, social and literary fields.

In the first part of the article the possibility of identifying in the prophetic literature political conceptualization of similarity between Assyria and Babylon is discussed. The Bible seems to group these nations together in terms of 'social categorization' and 'national character' that are characterized as centers of Mesopotamian imperial crime.

In the second part of the article the possibility of extracting political information from the prophetic literature by bases of proverbs is discussed. Following the common practice in the study of metaphors where bases of proverbs are consensual, we located political, historical and theological statements which were mutually agreed upon by the prophets and their audiences. The shared conceptualizations were categorized into three groups:

1. Events that have happened to other nations in the near and far past.
2. Religious rites in the neighboring nations.
3. Political and historic situations.

“Save me from the burning fire, the damages of the hot water and collapse” – The Consolidation and Eventual Decline of Bathhouse Prayers

Abraham Ofir Shemesh

One of the improvements introduced by the Romans was the public bathhouse. This article discusses the formation of Jewish prayers, which were composed during the early rabbinic period, following the dangers of the public baths. Sages from late antiquity published two prayers: Before entering to the bathhouse, the bather has to pray for his safety, and after leaving the bathhouse he has to thank G-d for not having suffered harm. The dangers of the bathhouse

Contents

- 9** Amihai Nachshon:
Identification of Political Tendencies in the Prophetic Literature
- 20** Abraham Ofir Shemesh:
"Save me from the burning fire, the damages of the hot water and collapse" – The Consolidation and Eventual Decline of Bathhouse Prayers.
- 36** Eyal Davidson:
Why Did Maran Keep Silent?
A Halachic-Historical study of Rabbi Yosef Karo's attitude towards the Semicha Debate
- 64** Eliezer Baumgarten:
Comments on the Structure of the Book "Nefesh Ha-Chaim"
- 82** Reuven Enoch:
Place-Names in Georgia Connected to Jews and Judaism
- 93** Yaakov Geller:
Associations for the Promulgation of the Hebrew Language in "Old Romania" during the Second half of the 19th Century and the first half of the 20th Century
- 102** Ruth Dorot:
Linguistic Pictures - Leah Goldberg
- 131** Amir Mashiach:
יהלעיטוה לרשע וימות: (Hal'yitehoo La'rasha Ve'yamot):
The position of Rabbi Yosef Shalom Elyashiv to the convert
- 149** Miriam Gillis-Carlebach:
"And so it happened" - The Jewish Child during the Holocaust According to Children's Testimonies
- 182** Amnon Shapira:
Why is the Number Of Jews Among the Anarchists in the World so High?
- 211** Bella Kolomakina:
Comparison of the Motive of Search in the Tale of Rabbi Nahman "How the King's daughter disappeared" and in Tales of Other Nations
- 227** Avtandil Nikoleishvili:
The Georgian Jewish Folk Literature

MORESHET ISRAEL

A Journal for the Study of Judaism, Zionism and Eretz-Israel

No. 9 • DECEMBER 2011 • KISLEV 5772

Editor:

Ortsion Bartana

Co-Editors:

Yigal Levin Leah Makovetsky Uri Zur

Editorial Board:

**Noach Aminoach, Irene Eber, Reuven Enoch, Amos Frisch
Maya Fruchtman, Gedalia Gevirtzman, Bernard Jackson, Assa
Kasher, Roberta Milgram, Hanna Yaoz, Michael Zand, Adam Zertal**



ARIEL

**UNIVERSITY CENTER
OF SAMARIA**