

ישראל, ובעולם התחייה שהוא ניתן לכלל האומה, וכל היחידים זוכים בו.¹²⁸ על בסיסה של תפישה זו, הקושרת את ארץ-ישראל בתגמולי האומה, נגזר אפוא מעמדה של ארץ-ישראל במשנתו של הרב עזיאל. על בסיס זה ניתן אף להבין את שלילת הגלות המאפיינת את הגותו. על העם היהודי לכוון מודל לחברה ולמדינה שיקיימו את התנאים הדרושים להגשמת שלמותו של היחיד. משום כך חייב היחיד לשוב אל הארץ שהיא גם מולדתו ההיסטורית. כאן גם מצויים לדעתי שורשי המוטיבציה לעיסוקו האינטנסיבי של הרב עזיאל באפשרות חידושה של ההלכה ובביצור מעמדה של הרבנות לצד תמיכה בעשייה הציונית.

אין ספק אפוא שבהגותו של הרב עזיאל ארץ הקודש היא גם, ואולי בעיקר, ארץ מולדת קונקרטית, ובה צריכים להתממש חיים ראליים בכל היקפם, והם יקבעו את אופיו המסוים של העידן הנדון. לפיכך דומני שיש בהגותו גם כדי להשיב בשלילה לשאלה המהותית שמעלה רביצקי: 'האם הנאמנות הדתית מחייבת מעצם טיבה גישה אנטי-אקזיסטנציאליסטית, שאיננה מתירה השתקעות בהיסטוריה הממשית?'¹²⁹ תפישת המשיחיות של הרב עזיאל ומעמדה של ארץ-ישראל הנגזר ממנה פירושם קביעת מוקדה של ההתרחשות המשיחית דווקא במציאות ההיסטורית. טעמם של דברים ברור, כפי שצוין לאורך כל דיוננו – ההיסטוריה היא ורק היא השופט האחרון והמכריע בשאלה: האם לפנינו מציאות משיחית אם לא? הווה אומר בשל השקפת עולמו הדתית-מוסרית, המושתתת על תפישתו הרציונלית של הרמב"ם הן בשאלת ייחודו של עם ישראל והן בשאלת משמעותם ואופיים של החזון המשיחי ושל ימות המשיח אין הרב עזיאל מתעלם ואף אינו רשאי להתעלם מהמציאות ההיסטורית. ככלות הכל שדה התממשותה של המשיחיות יהיה במסגרותיהם של ההיסטוריה ושל 'עולם כמנהגו נוהג'. כיוון שכך דווקא המציאות ה'היסטורית' הממשית שתישקל ותוערך מפעם לפעם מחדש בעזרתה של ההלכה שעניינה מימוש היעדים המשיחיים היא שנמצאת במוקד הגותו של הראשון לציון הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל.

128 עזיאל (לעיל, הערה 2), א, עמ' 159.
129 א' רביצקי, 'ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו-צרכי לארץ-ישראל במקורות חז"ל, הנ"ל (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים 1998, עמ' 41.

דוד סורוצקין

בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוקסית הרדיקלית¹

ר' יואל טייטלבוים, הרבי מסטמר, הוא מהדמויות החשובות ביותר במחשבה היהודית במאה העשרים ומגדולי המבקרים שהצמיחה האורתודוקסיה היהודית במאתיים השנים האחרונות. ספרו הפולמוסי הגדול 'יואל משה' אינו רק התמודדות מרתקת עם שאלת הציונות אלא גם ביקורת שיטתית, יסודית ונוקבת של מכלול המרכיבים התאולוגיים וההיסטוריים התומכים בתמונת עולמה. לפי הבנתי מסמך חשוב ומורכב זה מכיל דיונים הלכתיים פרטניים, חידושים דרשניים, אפיונים היסטוריים ותאולוגיים-פוליטיים, טיפולוגיה חברתית, תפיסת שפה, תפיסת זמן ותפיסה אפוקליפטית אשר לפרקים נעים במסלולים נפרדים ולפרקים משתלבים יחדיו. המוטיבציות הביקורתיות העצומות של הרבי מסטמר הביאוהו לחשוף את מרבית האופנים שבהם תורגמו רכיבים מההיסטוריה היהודית ומתמונת העולם התאולוגית שלה לכדי 'קליפה' המחפה על 'תוך' גדוש באינטרסים לאומיים. דומני שכל המתעניין בשאלות של ביקורת הלאומיות היהודית, הדתית כמו החילונית, שוב אינו יכול להתעלם משפע התובנות שהציע מחבר 'יואל משה' כבר לפני כיוכל. בדברים הבאים אין בכוונתי להיכנס לכל ההיבטים השונים של מחשבת הרבי מסטמר במידה הדרושה כדי להעמידה על מלוא חשיבותה לביקורת הדת והלאומיות במאה העשרים; לשם כך תידרש עבודה מקיפה, שהנני מקווה לפרסם במקום אחר. תחת זאת אנסה לברר כמה מנקודות הכובד של שיטתו בהקשריה ההיסטוריים והתאולוגיים הרחבים. במרכז הדיון יעמוד בירור של תפיסת ארץ-ישראל כפי שהיא עולה מדפי הספר 'יואל משה'. בירור זה ישמש נקודת מוצא לחקר מגמות מרכזיות בתאולוגיה ובהיסטוריה היהודית שהובילו להתגבשות משנתו של הרבי מכיוון שהתמודדותו התאולוגית העיקרית של הרבי מסטמר עם שאלת ארץ-ישראל קשורה ביחסו אל מדינת ישראל אבקש לעמוד בחלקו הראשון של הדיון על הקשר המבני והתוכני בין התמודדות זו ובין עיצוב הדימוי העצמי האורתודוקסי בזיקה לעלייתה של המדינה המודרנית ולמיקומם של היהודים בתוך השיח התרבותי שנלווה

1 הנני מבקש להודות לחביבה פדיה על השיחות המעמיקות הרבות בענייני המאמר הזה וכן לפרופ' אבי רביצקי ולד"ר אמנון דו-קרקוצקין שהגיבו על הדברים.

השימוש בשפה העברית המחודשת הלך וגבר הן במציאות היומיומית הן במערכות החינוך החרדיות. כללו של דבר, שנות הארבעים והחמישים התאפיינו במדיניות של שיתוף פעולה בין החרדים לציונים מתוך הכרה בצורך שבהקמת המדינה ובביסוסה ומתוך הסכמה על שמירת הצביון היהודי במגרש הציבוריות הישראלית ועל הנחיצות בקיומו של ציבור לומדי התורה.

אחד מהבולטים שבמקורות ההשפעה על הרבי מסטמר הוא המהר"ל מפראג. הספר 'נצח ישראל', ובמיוחד פירושו של המהר"ל שם למדרש שלוש השבועות, הוא יסוד מכונן בספרו שלו. השפעה זו ניכרת במיוחד בתפיסה ולפיה הניסיון לבצע מניפולציה אנושית המכוונת כלפי גזרת האל גורר 'איבוד לישראל' הדומה לביטול חוקות שמים וארץ.² בפיתוח דברי המהר"ל למדרש שלוש השבועות, העלייה לארץ-ישראל 'ביד חזקה' גוררת את הפקרתם של ישראל 'כצבאות וכאילות השדה'. חיסול הגלות מסבב את היעלמו של העיקרון הגלותי — שהוא הנותן, לפי שיטת המהר"ל והרבי מסטמר בעקבותיו, 'צורה' למציאות — מתוך העולם. כידוע הספר 'נצח ישראל' השפיע השפעה עצומה על תפיסת הגלות של היהדות האורתודוקסית, למן זמנו ועד החסידות³ (וההתנגדות) ועד בכלל. טענתי היא, כאן ובהמשך הדברים, שלא ניתן לנתק את היחס למדינת ישראל במאה העשרים דוגמת יחסו של הרבי מסטמר מעיצוב דמותה של האורתודוקסיה היהודית לאורך העת החדשה בזיקה דיסקורסיבית להופעת שורשיה ומגמותיה של המדינה המודרנית — עיצוב שאחד מביטוייו ההגותיים הבולטים והמשפיעים ביותר הוא משנת המהר"ל מפראג. המענה שניתן במשנה זו לפרובלמטיקה הפוליטית של התקופה היה לדעתי ייצוג חשוב ורב השפעה להתגבשות דימויי הקהילה היהודית האורתודוקסית בעת החדשה. היחס בין הרבי מסטמר למהר"ל אם כן אינו בגדר השפעה ספרותית גרידא אלא המשכה של מגמה היסטורית יסודית בתהליכי התגבשותה של האורתודוקסיה היהודית.

דמותה של הקולקטיביות היהודית האורתודוקסית מעוצבת למן העת החדשה המוקדמת בזיקה להתפתחויות מרכזיות במרחב המדיני והתרבותי האירופי של התקופה. שני גורמים מרכזיים עומדים ביסוד עיצובה: התגבשות המערכות הרעיוניות והאדמיניסטרטיביות הקשורות בעלייתה של המדינה מחד גיסא ותהליכים של ריכוז,

לעלייתה. קשר זה עומד הן בתשתית התאולוגיה האורתודוקסית של הרבי מסטמר הן ביסוד תפיסת ארץ-ישראל שבמרכזה. זהו למעשה ציר החוצה את תהליכי עיצובה של האורתודוקסיה היהודית למן התגבשות שורשיה של המדינה באירופה ועד הקמת מדינת ישראל ויש בו גם כדי להמחיש את הקשר העמוק בין הגותו של הרבי מסטמר לבין משמעותה ההיסטורית של האורתודוקסיה היהודית.

לגוף הדיון אציע כמה הקדמות אשר תחתונה לאפיין את האורתודוקסיה הרדיקלית מתוך המעגל הרחב ביותר והן ימוקדו בעניינים הבאים: (א) מקומה ומשמעותה החדשה של הקהילה היהודית לאור השיח הפוליטי בעת החדשה במערב אירופה ובמרכזה; (ב) הקשר בין מקומה זה של הקהילה ובין התודעה העצמית האורתודוקסית; (ג) שורשיה של תפיסת הזמן ותפיסת הקהילה האורתודוקסית הרדיקלית; (ד) מהותה של האורתודוקסיה החסידית בראשיתה. הקדמות אלה הכרחיות להבנת ההקשר ההיסטורי והתאולוגי שרעיונותיו של הרבי מסטמר שואבים ממנו, הקשר המכונן את יחסו כלפי ארץ-ישראל. ביסוד דבריי עומדת ההנחה שתבואר להלן ולפיה לא ניתן לנתק את עיצוב היחס האורתודוקסי בכלל והאורתודוקסי הרדיקלי בפרט כלפי ארץ-ישראל במאה העשרים מן ההקשרים שבעיית היהודים באירופה נוסחה בהם כשאלה פוליטית.

על בסיס הקדמות אלה אפרוס דיון רחב הממוקד בתפיסה המופיעה בפתיחת הספר 'יואל משה' ולפיה מתחולל חורבן מתמשך בירושלים של מעלה. תפיסה זו קשורה במסורת מובחנת, שעברה ככל הנראה מר' אלימלך מליז'נסק דרך ר' נפתלי צבי מרפשיץ ור' חיים מצנז ועד אבותיו של הרבי מסטמר. אדון בפרוטרוט במסורת זו ובמשמעותיה. אחתום את המאמר בדיון עקרוני ב'מאמר יישוב ארץ-ישראל' ובהיבטים התאולוגיים וההלכתיים של תפיסת הארץ העולים מחיבורו זה של הרבי מסטמר.

הרקע ההיסטורי והרעיוני למקומה של ארץ-ישראל

במאמרי 'יואל משה'

חיבורו העיקרי של הרבי מסטמר 'יואל משה' נכתב בזיקה לעלויות ההמוניות למדינת ישראל בעשור הראשון לקיומה ובזיקה למדיניותה של אגודת ישראל בעשור זה ובעשור שקדם לו. הקמת מדינת ישראל והעלויות של שנות החמישים ביססו את 'ניצחון' הפתרון הלאומי לבעיית היהודים הן בתודעה הבינלאומית הן בתודעה היהודית. העולם החרדי בהנהגת אגודת ישראל הכיר למעשה באפוטרופוסות הלאומית בתמורה לאי-אלה הבטחות לשמירה על הסטטוס קוו בחברה הישראלית וסייע בהבאתה של שארית הפליטה מאירופה. יתרה מזאת, בקריאה מיוחדת משנת 1954 קראו מנהיגי האגודה לכל היהודים לבוא ולהתיישב בארץ-ישראל — פלטין של מלך. הציבור החרדי השתתף באופן פעיל בבחירות לכנסת ושלח את נציגיו לשם.

2 יזכור שיהיה קיים גלות מצד עצמו אינו ראוי לפי הסדר, לכך גזירת השם יתברך הוא המעמיד דבר זה [...] וכמו שאם היו יוצאים שמים וארץ ממה שסידר הש"י להם, דבר זה היה הפסד לעולם, וכך אם יהיו יוצאים ישראל ממה שגזר הש"י הגלות, הוא איבוד לישראל לכך לא ישנו הגזירה [...] אף אם יהיו רוצים להמית אותם בעיני קשה לא יהיו יוצאים [מהגלות] ולא יהיו משנים בזה' (נצח ישראל, 'ירושלים תשכ"ד, פרק כד, עמ' קכד, וראו א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: ציונות, משיחיות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 294–297). כל ההדגשות שבמובאות מכאן ולהלן משלי — ד"ס.

3 על השפעתו הרבה של המהר"ל על החסידות בפולין ראו מ' פייקאז', חסידות פולין, ירושלים תש"ן, עמ' 122, 208–210, 274–290.

להבנת מכלול תהליכי ריכוז והאחדה המתבלטים למן ראשית העת החדשה, ששאלת ה'סמכות' הנה רק תוצאה שלהם. הדיון ב'חיפוש אחר המרכז' צריך להשתלב בדיון כולל יותר על אודות מהותם של תהליכי ריכוז והאחדה בתקופה זו בהגות, בפסיקה ובמנטליות הדתית. לשם המחשה: את מעורבותו של ר' יוסף קארו בפרשת חידוש הסמיכה בצפת לא ניתן לנתק מפועלו לריכוז סינתטי של מסורות הפסיקה וליצירת קריטריונים להוראה הלכתית אחת לכלל תפוצות ישראל כשם שלא ניתן לנתק את פועלו מהתפתחות 'קפיטליזם הדפוס'⁶ — התפתחות טכנית שהובילה לתהליכי האחדה מנטליים ותרבותיים ויצרה 'חלל' שדרש את מילוי בתוך עולמה של הפסיקה והקשריה הציבוריים. דוגמה זו מבליטה את הקשר ההדוק בין השלושה: תהליכי האחדה שנוצרו בעטי של הדפוס, הריכוז והדוגמטיזציה של הפסיקה והניסיון לעצב 'מרכז' עבור העולם היהודי.

תהליכי ההאחדה והריכוז שהתחוללו בפרק זמן זה חשובים ביותר להבנת השינוי במקומה של ארץ-ישראל בכלל הספרות היהודית של התקופה, וזאת מעבר לפרשיות הקשורות בארץ-ישראל עצמה כגון חידוש הסמיכה ופועלו של ר' יעקב חגיז. אפשר לקבוע בלא היסוס שמן המאה השש עשרה ההגות היהודית מתמודדת בשיטתיות עם שאלת היחס בין 'האומה הישראלית' לארץ-ישראל מתוך הנחה מוקדמת שמקומה ה'טבעי' של האומה — 'טבעי' לפי מושגי ה'טבע' ו'החוק הטבעי' שרווחו אז — הוא בארץ המיוחדת לה, ומתוך פיתוח ושכלול של קטגוריות פילוסופיות ותאולוגיות שתסבירה את הדיסוננס שבין המצב ה'טבעי' ובין מציאות הפיזור והריחוק. הקטגוריות המרכזיות שפותחו כדי לספק הסברים כאלה הן ההיסטוריה והגלות, וההסברים השונים ניתנו במסגרתם של דיונים הגותיים, קבליים והלכתיים. ארץ-ישראל הופכת במאה השש עשרה לגורם מרכזי ומכונן בהגדרה העצמית היהודית, אולי יותר מאי פעם בעבר, ובמקביל — הקטגוריות (=הזמן) ההיסטוריות והגלות) שיועדו לספק את ההסברים לדיסוננס שבין העם לארצו מעוצבות כך שהן הופכות לכעין 'סכרים' תאולוגיים אשר לא תמיד אך על פי רוב מונעים את התנועה לקראת המימוש הראלי של אותו עיקרון מכונן. הגורמים שתוארו מכוננים לדעתי את ארץ-ישראל במחשבה היהודית בעת החדשה כגורם המוגדר מתוך הסביבה הפוליטית והמספק מענה לבעיות הפוליטיות, ההיסטוריות והקולקטיביות החדשות שהיא מציבה.

הערכות אלה מהוות בסיס חשוב לבחינת משנתו רבת ההשפעה של המהר"ל מפראג. במשנתו מתבסס דימויה של הקהילה על בסיס דיאלקטיקה של אחדות ופיזור; 'האומה הישראלית' מבססת את עצמה (לצד קהילות אחרות בתקופה זו) על רעיון של אחדות או ריכוז, אולם זה האחרון מתבטא דווקא בפיזור הנסי,

וולונטריות והאחדה בתוך המנטליות הדתית מאידך גיסא. להלן אפרוס בהדרגה משהו מהרקע הנחרץ לשם הבהרת עמדת. כדי שלא לחטא למורכבות ההיסטורית די שאציין בזאת שאין כוונתי לסרטט תמונה היסטורית של התהליכים שידובר בהם אלא רק להצביע על כמה נקודות התייחסות מרכזיות.

בעת החדשה המוקדמת התעצבו בהדרגה במערב אירופה ובמרכזה דפוסי שלטון ריכוניים וריכוזיים. התבססות הסוברניות המודרנית בתקופה זו לוותה בתהליכי האחדה תרבותיים, בעלייתם של רגשות 'לאומיים', בהתפשטות סוגת הכתיבה היפה באמצעות הלשון הלאומית ובתפוצתה באמצעות קפיטליזם הדפוס. איחודה של המונרכיה הספרדית בהנהגתם של פרננדו ואיזבל, שהייתה קשורה בתחושת ייעודה המשיחי של האומה הספרדית, היה בסיס חשוב לעלייתה של המדינה במערב אירופה ולהתגבשות שורשי הלאומיות הספרדית והיה אחד מן המניעים הישירים לגירוש היהודים (והמוסלמים) מספרד ולהתגבשות יחסם של הספרדים אל המומרים.⁴ כידוע גירוש היהודים מספרד מצטרף למסכת היסטורית ארוכה שבמהלכה גורשו היהודים בהדרגה במוצאי ימי הביניים ממערב אירופה וממרבית הערים שבמרכזה. גורמים אלו הם הסיבה לכך שאנו מוצאים בהגות היהודית של המאה השש עשרה התמודדות מרוכזת עם שאלות בדבר מהותה של 'האומה הישראלית', מקומה בתוך ההיסטוריה והקשר שלה לארץ-ישראל. דיונים אלה באים לתת מענה לאחת השאלות הבערות של התקופה: התייכון אומה בלא ארץ, בלא ריכוז דמוגרפי ובלא שלטון? ומהו גדר אותה אומה? דומה שלא ניתן להבין כמה מן הדיונים ההגותיים המרכזיים במאה השש עשרה, כגון דיוניהם של ר' יצחק אברבנאל ושל המהר"ל מפראג, בלי להיות ערים למרכזיות של שאלות אלה בתקופה זו שהונחו בה כמה מיסודותיהם של העמים והמדינות המודרניים. המודעות לתהליכים אלה שופכת אור על התבלטותו של יחס חדש כלפי ארץ-ישראל במחשבה היהודית בתקופה זו, יחס המבליט את מקומה המרכזי בחיי האומה תוך יצירתם של 'סכרים' תאולוגיים המונעים על פי רוב את 'מימושו' הראלי של מקום מרכזי זה.

את השינוי במעמדה של ארץ-ישראל למן המאה השש עשרה ניתן לאפיין גם באמצעות ההגדרה שטבעה אלישבע קרלכך — 'החיפוש אחר המרכז'. קרלכך ראתה בפרשת חידוש הסמיכה בצפת, בפועלו של ר' יעקב חגיז לביסוס מקומה של ארץ-ישראל במאה השבע עשרה, בהתפרצות השבתאות ובביסוסו של ר' משה חגיז את המונח 'אומנת חכמים' גורמים המייצגים מגמה מתמשכת של 'חיפוש אחר מרכז' שיהיה מוקד הסמכות של העולם היהודי.⁵ לדעתי קטגוריה זו חשובה ביותר

4 י' קפלן, 'יהודים ויהדות בהגות המדינית והחברתית של ספרד במאות ה"ז–י"ז', ש' אלמוג (עורך), שנאת ישראל לדורותיה, ירושלים תש"ם, עמ' 173–180.

5 E. Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moshe Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York 1990, pp. 2–3.

6 על תהליכי האחדה בתרבות היהודית הקשורים בדפוס ראו א' רז'קרוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה (בדפוס).

האירופי היהודי-נוצרי. כאמור עיקרון זה מכריע בהבנת התאולוגיה של ארץ-ישראל בקרב חוגי האורתודוקסייה הרדיקלית במאה העשרים.

שורשיה של האורתודוקסייה היהודית והתפתחות האורתודוקסייה הרדיקלית

מ'לא-טבעי' ל'על-טבעי': משנתו של המהר"ל מפראג ועיצוב מקומם של היהודים בשיח הפוליטי המודרני המוקדם במרכז אירופה

אחד המרכיבים הבולטים בטרנספורמציה של דרכי המחשבה היהודית במאה השש עשרה היה השינוי בתוכנו של המונח 'האומה הישראלית'. בימי הביניים נפוצה ההגדרה הערבית של 'האומה': קהל מאמינים המתייחד באמונתו, בקדושתו, בייעודו ובמצוותיו. אולם הגדרה זו תפקדה במערך של תמונת עולם קוסמולוגית הייררכית והדגשה בעיקר את הפרקטיקה הדתית של היחיד ואת גאולת נפשו. לעומת זאת במאה השש עשרה החלה להתבלט ההגדרה המודרנית של האומה: גוף המתפקד במערכת היסטורית הכפופה לחוקים טבעיים או מקיימת זיקה אליהם; האומה זוהתה כגוף המתמודד עם שאלות היסטוריות,⁹ מגדיר את עצמו לעומתן ומדגיש ביותר את הפרקטיקה של הקולקטיב. ביטויים לכך ישנם למן דור הגירוש ולאורך המאה השש עשרה בסוגות ספרותיות שונות: הגותית, קבלית והלכתית.

בכתביו של המהר"ל ישנה התמודדות אינטנסיבית עם שאלות של היסטוריה והיסטוריוזציה, התמדה ושינוי, קולקטיב, זמן, תנועה, טבע, סדר וחוק. על רקע גירוש היהודים בעת החדשה המוקדמת ופיזור הקהילות ברחבי אירופה והאימפריה העות'מנית הדגיש המהר"ל שוב ושוב את אחדות האומה, הנגזרת מאחדותו של האל ומאחדותה של התורה שהם לה כצורה לחומר. זוהי תפיסה המושפעת מן הדימוי העצמי של יהודים ומשפיעה עליו בו בזמן ללא קשר לשאלת המיקום הגאוגרפי של הקהילות, ואולי אף מנסה להציע ארגון מחודש לתפיסת הפיזור הימי ביניימית כפי שקיבלה את ביטוייה למשל בתפיסת הקהילות המובעת דרך דימוי 'העצמות המפוזרות' אצל ר' יהודה הלוי. דימוי עצמי מעין זה וגורמים נוספים, ובעיקר אפשרויות ההפצה והתקשורת שיצר הדפוס, עומדים ביסוד ההגדרה המחודשת של הקולקטיביות היהודית והם שאפשרו מאוחר יותר את התפרצותה של התנועה השבתאית בהיקף ובעצמה שסחפו לרעיון אחד קהילות שונות ממקומות שונים ומרוחקים.

לדימוי 'האומה הישראלית' שפיתח המהר"ל בכתביו ובעיקר בספרו 'נצח ישראל',

9 השו"ש' וזנברג, 'גלות וארץ ישראל במחשבה היהודית במאה ה־19', מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל במחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 166–192.

ההכרחי.⁷ המושג 'הסדר הטבעי', שבזמנו של המהר"ל התקשר עם רעיון אחדות השלטון והחוק האוניברסלי, היה אחד הבסיסים לדחיקתה של הקהילה היהודית אל מחוץ למעגל הקיבוצים ה'נורמליים' בשיח הפוליטי של התקופה. ניתן לומר, אם כן, שה'אי-טבעיות' שבמצבם של היהודים – לפי ההגדרות המשפטיות החדשות שצמחו אז ביבשת (והיו הבסיס לגיבושם ההדרגתי של מנגנוני השלטון המודרני) – תורגמה בידי המהר"ל ל'על-טבעיות' בזיקה בולטת לשיח הפוליטי והתרבותי של זמנו. משנתו היא ניסיון שיטתי מקיף שלא היה לו אח ורע לבסס את הקהילה היהודית הגלותית כקהילה העומדת מעל לסדר הטבעי של האומות האחרות. במשנה זו הגלות הפכה יותר מאי פעם בעבר לעיקרון המאחד ומרכז את הפזורה היהודית, וארץ-ישראל, או יעד המימוש, התבססה כעיקרון טרנסצנדנטי – החסום ברצונו הנעלם של האל. כאמור, באותה תקופה מעוצבת ארץ-ישראל כמוקד תאולוגי מרכזי הנושא השלכות חשובות להגדרה העצמית של יהודים. ביטויים לכך יש ביחס החדש לשאלת העלייה לארץ בספרות השו"ת והפסיקה, יחס המחדד את הפרדוקס או הדיסוננס הקיים (במכוון) גם בדברי המהר"ל, דהיינו העצמת מקומה של ארץ-ישראל כגורם סמלי המבטא את רעיון אחדות האומה מחד גיסא וסיוגים שונים לגבי אפשרות ה'מימוש' של העיקרון 'האומתי' באמצעות העלייה לארץ מאידך גיסא.⁸

תפיסת 'פיזור הנסי' מיסודו של המהר"ל והקשר העקרוני של פיזור זה להגדרת מקומה ה'על-טבעי' של הקהילה בעולם הם בסיס לדימוי של הרבי מסטמר בתורבנה של היהדות האורתודוקסית נוכח ההפרה ההמונית של השבועות, חיסול הגלות והפנמת עקרונותיה של הלאומיות אצל רוב מניינו של הציבור החרדי. תהליכי ההלאמה של החברה היהודית במאה העשרים, שלא פסחו לדעתו גם על החברה החרדית, הובילו לערעור העקרונות העומדים ביסוד דימוייה של הקהילה האורתודוקסית. ה'נורמליזציה' ההיסטורית שהציונות שאפה אליה עם השיבה לארץ-ישראל מתנגשת בהכרח עם עקרון ה'תריגה' מן המציאות ועמידתה ה'א-נורמלית' של הקהילה בתוך העולם, עיקרון שעוצב במסגרת שיח המדינה

7 'כי נחשבים ישראל צורת העולם ככלל, ואם היו בטלים [...] היה בטל כל העולם [...] ואף בהיותם בהסתר פנים [...] הנה בעצם שפלותם נגלה מעלתם העליונה. כי עיקר שפלות ישראל שהם פזורים בין העמים [...] עד שיאמרו האומות כי אי אפשר לומר עם זה שיהיה נשאר אצל ישראל שום דברות אלקי. והנה [...] מורה פיזור ישראל בכל העולם על מעלה אלקית שלהם' (נצח ישראל [לעיל, הערה 2] עמ' קכב).

8 ראו הדיון בהיבטים ההלכתיים שב'מאמר ישוב ארץ ישראל' לקראת סוף מאמר זה. על היחס לעלייה לארץ-ישראל ראו א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099–1517', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ח; א' רביצקי, 'חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 11–48; על סייגים לעלייה המבוססים על שלוש השבועות ראו שם, הערה 36, עמ' 382.

הרומי ביבשת כבסיס להתגבשותם של סדרים ארמיניסטרטיביים חדשים, והוא עמד ביסוד ההגדרות החדשות של הסמכות הסוברנית ומעמד החוקים הקשורים בה כפי שהתבלטו בפילוסופיה הפוליטית במאות השש עשרה והשבע עשרה. 'החוק הטבעי' יצר מעין תחום אוניברסלי שבאמצעותו – ובניגוד לדת, שבתקופת מלחמות הדת הפכה בעלת מובן יחסי – ניתן היה להגדיר את היחסים בין השלטון לכפופים לו על בסיס פילוסופי מוחלט. הביטוי המרכזי לגישה זו נוסח בכתביו של ז'ן בודן: 'המתודה של ההיסטוריה' (1566) ובעיקר 'שישה ספרים על הרפובליקה' (1576). אצל בודן, בעוד חוקי הדת מבטאים את המחויבות של השלטון ל'דת המדינה', החוקים הטבעיים הם המסגרת האוניברסלית, שתפקידה להגביל את עצמתו של השליט כאשר הוא. 'החוק הטבעי' תפקד אפוא כגורם מכונן וכצורה של הגבלה אוניברסלית בתוך השיח הפוליטי של הזמן. כך התפתח המונח באופנים שונים גם בפילוסופיה הפוליטית של המאה השבע עשרה אצל הוגו גרוטיוס, תומס הובס, ג'ון לוק ואחרים.

דומני שלאור השיח הפוליטי באירופה של זמנו מקבלים אפיוניו של המהר"ל את מהות האומה הישראלית, חוקתה, גלותה וגאולתה כגורמים שמחוץ לטבע או מעליו את מלוא משמעותם לדורו. במקביל להגדרת סמכותו של המחוקק כנעוצה בסדר טבעי אוניברסלי וכתחונה בגבולותיו אוהז המהר"ל בגורם המכונן והמגביל של השלטון המודרני ושל החוק הסוברני על מנת להגדיר באמצעותו באופן ניגודי את מהותה של האומה הישראלית. מכיוון שה'טבע', ו'הסדר הטבעי' הם גם המכוננים וגם המגבילים את הסמכויות הפוליטיות, הופך השימוש שעשה המהר"ל במונחים אלה – בהגדירו את מהות האומה הישראלית כגורם המצוי מעל ל'טבע' ול'סדר' – לבסיס רעיוני ומושגי התומך מתוך העולם היהודי עצמו בהגדרתה של האומה הישראלית 'אומה בתוך אומה' או 'מדינה בתוך מדינה', כפי שמעט מאוחר יותר הוגדרה היהדות בעיני מתנגדיה. ישנה כאן התהוות דיאלקטית מרתקת; המהר"ל מפקיע למעשה את היהדות מהגדרתה 'בלתי טבעית' בהגדירו אותה 'על-טבעית'. ההגדרה של היהודים גורם 'בלתי טבעי' וזר לחברה הסובבת התפתחה במאות השש עשרה, השבע עשרה והשמונה עשרה בארצות הרייך הגרמני ובמקומות נוספים והייתה ממש בגדר המובן מאליו.¹⁵ להערכתו הגדרה זו, שהתגלגלה מאוחר יותר ככינוי הגנאי 'מדינה בתוך מדינה', הנה בעלת חשיבות רבה להצבעה על היחסים בין תודעתם העצמית של יהודים ובין 'סימונם' מעבר לקווי הגבול של המרחב הפוליטי והתרבותי האירופי ההולך ומתגבש בתקופה זו.

שיצא לאור בפראג ב-1600, קדמו כמאה שנה של תהליכי השתרשות מגמות פוליטיות ותרבותיות צנטרליסטיות. בתקופה זו החלה המדינה המודרנית לבסס את עצמה במערב אירופה ובמרכזה, הן בהתגבשותה של ארמיניסטרציה ריכוזית הן בהתפתחות הפרקטיקה המשפטית ומעמד המשפטים הנלווה לה.¹⁰ במשנתו של המהר"ל ניתן לראות התמודדות ייחודית בעלת השלכות מרתקות על דרכי המחשבה של התקופה עם שורשיה של המדינה המודרנית, עם תפיסת החוק והחקיקה העומדת ביסודה ועם תפיסת הזמן המערבית המגיחה מבעד לשתי מגמות שלובות אלה. בהתאמה לכך יש לדעתי להבין את המונחים 'טבע' ו'סדר' אצל המהר"ל כמבטאים התמודדות עם תפקודם של המונחים בשיח הפוליטי והדתי של התקופה ובעיקר בשימוש ובפרשנות שנעשו ברחבי אירופה במונח 'החוק הטבעי'.¹¹ כלומר מונחים אלה, המוצגים בהקשרים המגדירים את טיבן של אומות, אינם שואבים רק מהפיוזיקה האריסטוטלית¹² וגם אינם 'מקדימים את זמנם' ומבשרים תפיסות אורגניות-לאומיות בדומה לאלו שהתהוו משלהי המאה השמונה עשרה.¹³ הללו נטועים היטב באקלים האינטלקטואלי והחברתי של זמנו,¹⁴ אקלים ההולך ומבסס את היחסים וכן את הקשרים האורגניים והתרבותיים בין השלטון לבין הדת והאומה בזיקה למושג חדש של 'סדר' – קוסמי, היסטורי, פוליטי וסוברני – שבמרכזו עומד 'החוק הטבעי'. המונח 'החוק הטבעי' התבלט באמצעות כניסתו וקבלתו ההדרגתית של החוק

10 למשל המפגש בין החוק הרומי ובין החברה בגבולות האימפריה הרומית הקדושה, מפגש שלווה בהעצמה של הפרקטיקה המשפטית ושל מעמד המשפטים ואשר נתקל בהתנגדות חברתית ערה, היה מהגורמים שליוו את עליית הרפורמציה והשפיעו עליה ועל האופי המיוחד שנשאה התנועה מראשיתה. ראו: G. Strauss, *Law Resistance and the State: The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton 1986.

11 על התפשטות רעיון 'החוק הטבעי' בקשר להתהוות תפיסות ה-*raison d'etat* והמרקנטליזם ובקידום רעיונות של סובלנות ראו ש' אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה, תל אביב תשל"ט, עמ' 33–36; J. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750*, Oxford 1985, pp. 53–54. רבקה ש"ץ כחנה את התפיסה המשפטית של המהר"ל בספרו 'תפארת ישראל', על רקע ההתנגדות לתפיסת החוק הטבעי כבסיס להגדרת החוקה היהודית (ר' ש"ץ, 'התפיסה המשפטית של המהר"ל: אנטיטזה לחוק הטבעי', דעת, 3–2 [תשל"ט], עמ' 147–157).

12 ר' ש"ץ, 'תורת המהר"ל: בין אכזיטנציה לאסכולוגיה', צ' ברוס (עורך), משיחיות ואסכולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 301–322.

13 ח"ה בן ששון, תולדות עם ישראל בימי הביניים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 304.

14 לא ניתן להתעלם מהיחס הכולט כעליל בין תפיסות ברוח דבריו של יאסטיין גובלר, משפטן גרמני חשוב בן התקופה (כפי שהם מובאים אצל שטראוס [לעיל], הערה 10), עמ' 137 ובין מחשבת המהר"ל. 'God confirms and upholds worldly governments [Regiment] as part of his creation and ordained order, including the estates which are necessary parts of these governments'. ברור לגמרי שתפיסות אלה היו נטועות היטב באקלים האינטלקטואלי של התקופה. הדמיון ביחס אל המונח 'סדר' בין המהר"ל ובין שאר בני תקופתו נראה חשוב ועודו טעון כירור מקיף שהנני עורך במקום אחר.

15 מ' ברויאר ומ' גרץ, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, א, תרגמה ר' נטנברוק-גינצבורג, ירושלים תש"ס, עמ' 133.

'מדינה בתוך מדינה'

המונח 'החוק הטבעי', שהיה גורם חשוב בשיח הפוליטי והתרבותי של המאה השש עשרה, הפך לאחד היסודות המכוננים בעלייתם של דימויים ליברליים של 'סובלנות' ו'קדמה' במאות השבע עשרה והשמונה עשרה, והיהודים היו לעתים קרובות התגלמות הדימוי השלילי, האנטיטטי לדימוי החברה האזרחית המתקנת. דומה שזהו הטעם לכך שמרכיב הפילוסופים הראיסטים והמשכילים החשובים של המאה השמונה עשרה סלדו מן היהודים וראו בהם גורם חשון, מפגר ומאיים על החברה האזרחית.¹⁶ דימויים אלה של היהדות כאומה סטטית חשוכה ניצבו במרכזו של השיח הנוצרי על אודות היהודים, ולקחו בו חלק תפיסות אבסולוטיסטיות, מרקנטליסטיות ומאוחר יותר – נאורות. בבסיס הדיון ה'סובלני' בהשתלכות היהודים במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה עמדה ההנחה שהם מהווים 'מדינה בתוך מדינה', שלווה בחילוקי דעות אם מצב זה הוא בר שינוי אם לאו.¹⁷ צירוף זה – 'מדינה בתוך מדינה' – מאלץ במיוחד משום שהוא מגדיר, מתוך העולם הנאור עצמו, את היהודים כגוף אופוזיציוני למגמותיה של מדינת האזרחים. ברמה החברתית-מבנית יצירתו של הגטו היהודי בגרמניה ובאיטליה והתפשטותו בערי אירופה למן המאות החמש עשרה והשש עשרה מייצגת היטב את התאמתם של היהודים, ככיכול 'מבחר', למערכת דימויים והגדרות כעין זו. היהודים תפקדו כ'מובלעת' בתוך אירופה, כלומר הם היו חלק בלתי נפרד מן השיח האירופי הפוליטי, הדתי והתרבותי, המגדיר מיעוטים 'מוקצים' על דרך השלילה של ערכי התרבות השלטת. דימוי זה הועצם ומומש הן באמצעות השיח ההבראיסטי¹⁸ והמרקנטלי שהניח את התשתית להגדרתם של היהודים בתוך המדינה הריכוזית הן באמצעות 'סימון' היהודים בפרטי לבושם ו'סימון' מקומם בנוף האורבני. את מידת האינטראקציה שבין הסימון ה'חיצוני' של היהודים לבין עמידתם או שפתם ה'פנימית' ניתן לראות ביחס ובדמיון שבין

16 אטינגר (לעיל, הערה 11), עמ' 57–87.

17 יוחן היינריך שולץ היה הראשון שהשתמש בביטוי זה בהקשר ליהודים בשנת 1784, אולם תפיסות ברורות נפרצו עוד הרבה קודם. ראו בהקשר זה דיונו של י' כ"ץ, 'מדינה בתוך מדינה: שורשיה וגלגוליה ההיסטוריים של סיסמה אנטישמית', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 4 (ירושלים תשכ"ט), עמ' 29–50; הנ"ל, שנאת ישראל: משנאת הדת לשלילת הגזע, תל אביב תשל"ט, עמ' 55.

18 אטינגר (לעיל, הערה 11), עמ' 57–87; H.A. Oberman, 'Discovery of Hebrew and Discrimination against the Jews: The "Veritas Hebraica" as Double Edged Sword in Renaissance and Reformation', A.C. Fix and S.C. Karant-Nunn (eds.), *Germania illustrata: Essays on Early Modern Germany Presented to Gerald Strauss* (Sixteenth Century Essays and Studies, V, 18), Kirksville 1992, pp. 19–34; A.P. Coudert, 'Seventeenth Century Christian Hebraists: Philosemites of Antisemites?', A.P. Coudert et al. (eds.), *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century*, Dordrecht 1999, pp. 43–69.

התקנות שתיקנו ערי אירופה בנוגע למראה היהודים ובין התקנות שיצאו לעתים מתוך הקהילות עצמן בנושא זה גופו ומתוך שימוש בנימוקים אחרים לגמרי.¹⁹ תקנות אלה הקדימו את התוכחות הרבות שהטיחה ספרות הדרש והמוסר ביהודים משלהי המאה השבע עשרה שכיכול אין הם מתבדלים מספיק מסביבתם, והן היו בסיס נוסף להתאמתו של הדימוי היהודי העצמי לדימוי הנוצרי כמו גם ליחס המשכילי הביקורתי כלפי החברה היהודית ה'מסתגרת'.

עניין אחרון זה טעון הדגשה מיוחדת; יש לתת את הדעת מהיכן דימויי 'סגירות' אלה שואבים ועד כמה הם מכוננים עד ימינו אלה את היחס ואת ההגדרה הפופולרית והמחקרית כאחד כלפי הקבוצות האורתודוקסיות השונות. דימויים והגדרות אלה שואבים מתוך השיח האירופי במערב אירופה ובמרכזו ובו 'מוקמו' ו'סומנו' היהודים ב'שטח החשון' של המדינה הריכוזית ושל תנועת הנאורות. העמדה כזו של הקולקטיב היהודי בשיח התרבותי האירופי מלמדת עד כמה מורכבים היחסים בין השכלה לאורתודוקסיה ועד כמה המונח 'תגובה' איננו ממצה את טווחם. מכמה בחינות היו אלה דווקא המשכילים ש'הגיבו' כלפי הדימוי של הגוף היהודי ה'מסתגר' כפי שעוצב בשיח האירופי, גוף התובע ככיכול שינוי והתחדשות. בהציגם דימויים של 'סגירות', השואבים מהחברה האירופית הנאורה, הגדירו המשכילים את היהדות ה'מודרנית' ואת ההיסטוריה היהודית ה'מודרנית' כקוטב המנוגד לחברה היהודית הטרומית משכילית. הגדרות משכיליות אלה המשיכו את דרכן במשך מאתיים שנה אל תוך השיח התרבותי, הפוליטי והמחקרי במדינת ישראל. אלה הם הדימויים העומדים ביסוד הדיכוטומיה ההיסטוריוגרפית, המקובלת גם בימינו, בין חברה מסורתית לחברה מודרנית, בין מסורת למודרנה, בין משבר להתחדשות וכו' ואלה הם אף הדימויים העומדים ביסוד הגבולות הפוליטיים והתרבותיים החדים הקיימים בחברה הישראלית.

תפיסת הזמן

במהלך המאה השמונה עשרה עוצבה בגרמניה ובמקומות נוספים אידאולוגיה אורתודוקסית בעלת מאפיינים מודרניים ברורים. אחד הביטויים המרכזיים לאידאולוגיה זו הוא תפיסת הזמן הרגרסיבית, המעוצבת ביחס ישר למצבן המעורער של הקהילות היהודיות וביחס ניגודי לאווירה האופטימית של עידן הנאורות. הדמות המשפיעה והמרכזית ביותר בעיצובה של אידאולוגיה זו היא ר' יעקב עמדין,²⁰ והוא המנחילה לשורה של דמויות חשובות, למן הגאון מווילנה ועד לאישים מרכזיים בעולמה של האורתודוקסיה החסידית של המאה התשע עשרה. במרוצת המאה התשע עשרה הפכה תפיסת זמן זו לאחד הכלים העיקריים בהתמודדותן של

19 ברויאר וגרץ (לעיל, הערה 15), עמ' 161.

20 על כך אני מרחיב בעבודה נוספת שכתובים.

בשיטתו של הרמ"ק, במידה מסוימת בעקבות 'ספר האמונות' לר' שם טוב בן שם טוב ו'עבודת הקודש' לר' מאיר אבן גבאי, הירידה לתוך החומרות של ה'עקב' מעצבת את תולדותיו של הסבל היהודי: כעין חוקיות של משיכה מתמדת אל תוך עומק החומרות. ההישאבות אל הגשמיות יוצרת את חוויית העולם כדיסוננס, כמרחב מנוכר שבתוכו מתהלכת הנפש. אצל האר"י נתפס העולם כהולך ומתרוקן מניצוצות הקדושה שבו. יש לשים לב שהבנייה של תהליך הגאולה (דמות אדם קדמון) בשיטתו מתרחשת מחוץ לעולם, בתהליך של שאיבת העולם מחיותו — ניצוצות ונשמות. העולם עצמו נתפס כנקודה השפלה החומרית ביותר שהתהוותה בתוך החלל הריק. תהליך הבנייה הספיריטואלית נתפס כתהליך של ריקון המציאות וניתוקה ממקור חיותה ולא כתהליך 'פרוגרסיבי' ה'ממלא' את המציאות בתכונות נגאלות, כפי שעולה מדברי גרשם שלום.²⁴

תפיסות הזמן של העת החדשה המוקדמת, ובעיקר זו של הרמ"ק, היו בסיס חשוב לריקמתם של אופני שיח אורתודוקסיים מובהקים שקיבלו את ביטויים במאה השמונה עשרה — עידן הנאורות — ובנסיבות מיקומם של היהודים בשיח האירופי היהודי-נוצרי שתוארו לעיל. בתקופה זו, שבה הוגדרה עמידתם ה'סגורה' וה'מנוונת' של היהודים בתוך השיח הנאור, שבה ונוסחה לפרטי פרטים ביד ר' יעקב עמדין התפיסה שהפכה מכרעת בדברי ימי האורתודוקסיה, ולפיה המציאות נמצאת זה מכבר בשפל המדרגה, בתחתית ההיסטוריה — עיקבא דמשיחא. ייתכן שתפיסה זו נוסחה בזיקה דיסקורסיבית לתאולוגיה השבתאית, שעשתה אף היא שימוש במונח זה.

התחתיות מצויים כבר ברור הגירוש. ביטוי לכך ישנו ב'ספר האמונות' לר' שם טוב בן שם טוב (וראו למשל הקטע המצוטט אצל י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"ה, עמ' 361). על תפיסתו של הרמ"ק ועל יחסו לקבלת האר"י ראו ח' פריה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורתן היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 229–230; עוד בנושא זה ובהתפתחות התפיסה הרואה את הזמן כמיוצג בדמות או באורגניזם ראו הנ"ל, הרמב"ן: התעלות, זמן מחזורי וטקסט קרוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 428. אין ערוך לחשיבותה של פרשנותו המרדמה של הרמ"ק לדברי חז"ל, פרשנות הרואה את תולדותיה של כנסת ישראל כנפילה דטרמיניסטית מתמשכת עד לנקודה החשוכה והחומרית ביותר. לפרשנות זו השפעה רבה על האופי של תפיסת המציאות במחשבה היהודית-אורתודוקסית בעת החדשה. עוד על תפיסת זמן הקשורה בתמונת העולם הקבלית באמצע ימי הביניים תוך התייחסות למאה השש עשרה ראו שם, עמ' 11–44, 439–466. דיון עקרוני במהותן של תפיסות זמן אפוקליפטיות והמטמורפוזה שלהן במאה השש עשרה ובייצוגים של הזמן ברמיונות ראו הנ"ל, היום האחרון (ברפוס).

24 ג' שלום, רברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, א' שפירא (מכנס ועורך), תל אביב תשל"ו, עמ' 211. הגם שדברי שלום על 'המהפכה במושגים' נראים נכונים, דומני שדיון ברעיון ה'התקדמות' בקבלת האר"י מחייב יתר מורכבות וזהירות. היסוד המהפכני שבקבלת האר"י נעוץ לרעתי בלינאריות המובהקת שבה ובקולקטיביזם העולה ממנה, דהיינו במקומה הייחודי של כל נקודה בזמן עבור ההיסטוריה ועבור האומה כמכלול.

הקבוצות האורתודוקסיות עם חיסול האוטונומיה היהודית ועם התגברותם של זרמים הטורדוקסיים בתוך העולם היהודי. אני מייחס חשיבות רבה להתהוותה של תפיסת הרגרסיה המודרנית בחוגים אורתודוקסיים משום שהיא צומחת במקביל לתפיסת הפרוגרס האירופית שקנתה את עמידתה לאורך העת החדשה והייתה בסיס להופעתן של אידאולוגיות חדשות בתוך העולם היהודי, מן השבתאות ועד הציונות. במקום אחר אני מנסה לעמוד על מרכזיותה של תפיסת הזמן בהגדרת תהליכי חילון ביהדות העת החדשה כבר בתוך תמונת העולם הדתית.²¹ כאן רק אבקש לסרטט בקצרה את שורשיה של תפיסת הזמן הרגרסיבית המתבלטת למן המאה השמונה עשרה ועד לזמננו.

להערכתי אחד השינויים המהותיים ביותר שעברה המחשבה היהודית במאה השש עשרה בשיטות הגותיות וקבליות הוא השזירה של תפיסות הגלות הימי ביניימיות אל תוך דפוסים היסטוריים לינאריים. במונח 'לינארי' כוונתי לתפיסה שבה כל נקודה בזמן מהווה אירוע חד-פעמי בתוך תהליך היסטורי כולל. תפיסות ה'מכמתות' את הזמן עולות בעת החדשה המוקדמת בהקשרים מגוונים — כמו למשל עליית מוסר העבודה הבורגני והאתיקה הפרוטסטנטית, שינוי היחסים הכלכליים שבין השליט לנתיניו ועליית המיסוי הישיר — והן מבטאות פן מרכזי בעלייתה של אינטואיציה הזמן והמנטליות המודרנית. ישנה לדעתי חשיבות רבה בעמידה על ההתאמה שבין הדפוסים החומריים ובין המערכות הרעיוניות בהקשר זה, שכן התאמה זו נעוצה בשינוי יסודי במנטליות המשתקף בכל ספירות החיים והמחשבה. שתי שיטות קבליות מרכזיות המדגימות זאת הן שיטת הריקון של המציאות הארצית מניצוצות הקדושה והבניה ההדרגתית של דמות אדם קדמון בקבלת האר"י ושיטת הירידה ההדרגתית של כנסת ישראל לאורך ההיסטוריה עד לנקודה ה'חשוכה' ביותר, בקבלת הרמ"ק (ר' משה קורדובירו). בשתי השיטות ישנם דפוסים חשיבה היסטוריים לינאריים שבמרכזם עומד רעיון הגלות, בין כשבירה (האר"י) בין כירידה (הרמ"ק). אצל הרמ"ק מצינו את הפרשנות המיוחדת למציאות שעתידיה לאפיין את הגישות של הזרם הרדיקלי שבאורתודוקסיה: כנסת ישראל נופלת בגלות באופן דטרמיניסטי 'נפילה אחר נפילה בהכרח'. ההיסטוריה אינה אלא מסגרת של נסיגה מתמדת עד לנקודה הנמוכה ביותר של ה'עקב' ולאחריה מתרוממת כנסת ישראל באחת. ההיסטוריה מדומה לדמות אדם, והזמן ההיסטורי נע בנסיגה, כלומר הוא מבטא את הנפילה ההדרגתית של כנסת ישראל עד לעומק העקב. בתפיסתו של הרמ"ק מתפקד הצירוף החז"לי 'בעקבות משיחא'²² לא רק כאפיון למצב הירוד באחרית הימים אלא אף כתמונה ממש של עקב אדם המסמל את סופה של ההיסטוריה שהיא כדמות אדם.²³

21 ר' סורוצקין, 'גאולה הבאה בהמרה: זמן וארץ במחשבה היהודית במאה הי"ט באספקלריית המודרנה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ב.

22 משנה, סוטה ט, טו.

23 המקורות הקבליים וההגותיים לתפיסת אחרית הימים כירידה של כנסת ישראל עד לתחתית

מול 'השכלה' וכו'), אלא כדינמיקה המעצבת את עצם הגורמים ה'מתמודדים', ובמקרה דנן – את כלל הגורמים המכוננים את עולמה של החברה היהודית המודרנית.

הגדרת מקומה של החסידות ביחס להתפתחות האורתודוקסייה מרתקת וסבוכה. בחסידות מתבלטות מגמות וולונטריות, דהיינו דפוסים דתיים בלתי פורמליים העוקפים את מוסדות הקהילה היהודית ומרכזים את מוקדי הסמכות בהתארגנות וולונטרית של אנשים מסביב לדמות כריזמטית. אמנם הוולונטריות לא החלה עם החסידות; מגמה זו מרכזית בהגדרת הקיבוץ היהודי המודרני בכלל, והיא מתעצמת למן המאה השש עשרה בהתפשטות של תהליכי המחשה ריטואלית (ריטואליזציה) של סמלים דתיים ופרקטיקה קבלית.²⁵ עלייתה של הוולונטריות קשורה במקומות מסוימים גם בעלייתה ההדרגתית של המדינה הריכוזית, המתערבת באופן הולך וגובר באוטונומיה של הקבוצות שבחסותה ובכללן הקהילה היהודית.²⁶ כאשר בוחנים את התגבשות האורתודוקסייה מנקודת המבט של השינויים המנטליים והחברתיים באופיים של הקיבוצים היהודיים בעת החדשה מוצאים שעליית המגמות הוולונטריות, התעצמותן במאות השבע עשרה והשמונה עשרה והתגלמותן ברשת החבורות הוולונטריות שפשטו בטווח זמן זה בעולם היהודי ובהתפשטותם של דפוסים ריטואליים וולונטריים, כל אלה מבטאים יסודות מהותיים לעליית האורתודוקסייה היהודית. הערכה זו נובעת מבחינה של האורתודוקסייה כמי שבאה להמיר את הקורפורציה היהודית הימית ביניימית המוגדרת בחוק בגופים מודרניים המיועדים להתמיד ולהתקיים באופן וולונטרי בתוך החברה האזרחית. במסגרת דיון כזה תתפוס החסידות, שהתפשטה בטווח הזמן שבו שלוש ממלכות ריכוזיות השתלטו על פולין,²⁷ מקום נכבד בהיסטוריה של האורתודוקסייה היהודית למרות עלייתה

אולם אצל השכתאים נתפס זמן ה'עקבא דמשיחא' כזמן התחלה, כראשיתו של העידן המשיחי. לעומת זאת אצל ר' יעקב עמדין ואצל שורה של הוגים שהלכו בעקבותיו הדגש הוא בתחושת הזמן כזמן סוף. בזיקה להעמדת זמן ההווה כ'זמן הסוף' או כ'תחתית ההיסטוריה' מסורטט אצל הוגים אלה דימוי של קהילה אידאלית העומדת בניסיונות שמעמיד בפניה זמן זה. כלומר הקהילה נתפסה כמתעמתת עם מהלכי נסיגה קשים הבאים מממד הזמן, מהלכים שנתפסו כחוליות המסייעות בעיצובה הסופי של הקהילה לקראת המהלך האחרון של דברי הימים. גישה זו מראה על יחס עמוק של ניכור כלפי המציאות הנתמך באידאולוגיה ובתפיסת זמן שכנגד (counter time). למן שלהי המאה השמונה עשרה ולאורך המאה התשע עשרה, ככל שהחריפו הזעזועים בתוך העולם היהודי פנימה, הלך והוחרף קו פרשני זה. מראשית המאה התשע עשרה מצויים הביטויים החשובים ביותר לכך אצל שניים מהמרכזיים שבהוגי האורתודוקסייה החסידית: ר' נחמן מברסלב ור' צבי אלימלך שפירא מדינוב. מהרבי מדינוב ועד הרבי מסטמר הופך פירוש זה למשמעות ההווה המתמשך להיות מרכזי יותר ויותר.

חסידות ואורתודוקסייה

לאחר התפרצות השכתאות ובמהלך המאה השמונה עשרה חל משבר סמכות בכלל הפזורה היהודית האשכנזית והספרדית באירופה בעומק ובהיקף שלא נודעו כמותם בעבר. למשבר זה היה חלק מרכזי בתהליך שפורר את הקהילות היהודיות מבפנים, זאת במקביל לגורמים שלחצו על קהילות אלה למן המאה השבע עשרה מבחוץ – פרעות ת"ח ות"ט והשפעותיהן המפוררות על הקהילות במזרח אירופה והלחצים מצד האדמיניסטרציה השלטונית הריכוזית במרכז אירופה. השתלטות המונרכיות האבסולוטיות על פולין בשלהי המאה השמונה עשרה ועלייתה של החברה האזרחית השלימו את הטרנספורמציה ההדרגתית של הקהילות היהודיות שהחלה עוד קודם לכן מגופים אוטונומיים פורמליים לגופים וולונטריים המאורגנים תחת פיקוח מתמיד של הרשת הפוליטית הביורוקרטית. תהליכים אלה פירקו ופילגו את החברה היהודית ויצרו למעשה את הבסיס למרבית הזרמים המוכרים בה עד ימינו. עלייתן של החברה האזרחית ושל הרפורמות שהיא הביאה עמה בנוגע ליהודים ביססו את הקיום היהודי באירופה כ'תרבות', דתית או חילונית, הנספחת להגדרות האזרחיות ולא־ינטרסים הפוליטיים העומדים מאחוריהן. נסיבות אלה מחייבות את המתבונן לבחון היטב את דרכי עיצובה של החברה האורתודוקסית בתקופה זו הן בדפוסי ארגון חברתיים הן בבסיס התאולוגי שהונח ביסודם. העולם היהודי של התקופה נדרש להתמודד, כמעט דבר יום ביומו, עם אתגרים ולחצים הבאים הן מ'בפנים', מתוך החברה היהודית, הן מ'בחוץ', מתוך האימפריות הריכוזיות. חשוב לציין שהמונח 'התמודדות' משמש כאן בהשאלה: אין מדובר בגורם מסוים ה'מתמודד' עם גורמים אחרים ('אורתודוקסייה')

25 לדיון עקרוני בתופעה ראו ח' פדיה, 'אקסטזה קבוצתית ומוסיקה אינסטרומנטלית: הטרנספורמציה החברתית של המיסטיקה הסופית והיהודית במאה השש עשרה' (בדפוס); הנ"ל, 'קונסטרקציות חדשות' (בדפוס).

26 "ברטל, גלות בארץ: ישוב ארץ ישראל בטרם ציונות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 302. ברטל עמד על החשיבות לתולדות האורתודוקסייה בהתהוות ההדרגתית של גופים וולונטריים לצד הקהילה המסורתית, שהלכה ואיבדה מכוחה ומהאוטונומיה שלה למן המחצית השנייה של המאה השבע עשרה. לדבריו 'צמיחת האורתודוקסיה באירופה ביטאה לא רק את העימות הרעיוני והתרבותי עם איום ההשכלה והרפורמה, אלא אף את ההתפתחות החברתית שהעמידה בסופו של דבר ארגון אלטרנטיבי לקהילה שבטלה או נשתנתה' (שם). העמדתו של ברטל את צמיחת האורתודוקסייה נוכח הרצף החברתי של עליית החבורות הנה רבת חשיבות, וכפי שאני משתדל להראות היא נוגעת לשאלת היסוד של משמעות הוולונטריות הרתית בתהליכי העיצוב של קולקטיבים מודרניים ובהם האורתודוקסייה.

27 השו" הנ"ל, מאומה ללאום: יהודי מזרח אירופה 1772–1881, תל אביב תשס"ב, וראו מאמרי על ספרו זה 'מדת לתרבות', הארץ, 22.10.03, מוסף ספרים, עמ' 8.

בהגדרת המציאות כ'עקבא דמשיחא'. השימוש בביטוי זה, שהחל אצל הרבי מדינוב, חורג מצורות שימוש קודמות בו הן בתדירות הן בעצמה. השימוש בהגדרות מספר תיקוני זוהר כגון 'ערב רב' ו'עמלק', המכוונות להגדרת קבוצות בתוך היהדות, מתעצם ומחריף עד מאוד בדברי הרבי מדינוב.³¹ את מה שנתפס בעיני המשכילים כדפוסי קדמה וחידוש, דהיינו ההיווצרות של קבוצות חדשות בתוך מחנה ישראל ההולך ומוגדר מחדש, מגדיר הרבי מדינוב במסגרת פרשנית זו ובעקבות ר' יעקב עמדין כ'בירור' האחרון והגדול של הפסולת מתוך שארית ישראל.

השימוש ההולך וגובר בגישה היסטוריוסופית מעין זו ובטיפולוגיה החברתית הנלווית אליה לאורך המאה התשע עשרה קשור בקשר הדוק בתהליכי העיצוב של הקהילות האורתודוקסיות בעידן התפרקות המסגרות הקהילתיות הפורמליות ואבדן שרידי האוטונומיה. דרכם של הפלגים החסידיים של העדה החרדית ושל החסידויות ההונגריות של המאה העשרים כנגד הציונות הנה אפוא תוצאה ישירה של עיצוב תמונת העולם האורתודוקסית והאורתודוקסית-חסידית לאורך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה נוכח הארגון המחודש של הקהילות היהודיות בתוך המדינה וביחס לתמורות במעמדן של היהודים וביחסיהם ההדדיים.

הקבוצה האורתודוקסית-חסידית הרדיקלית, מימי הרבי מדינוב ואילך, מגדירה מחדש את השלד של קהילת ישראל המודרנית-חרדית מתוך זיקה לשפלות של כלל

מתוך המגמות האופוזיציוניות לקהילות במאה השמונה עשרה ואולי בגללן²⁸ וחרף מקומה (השנוי במחלוקת) בהתערערות הקהילות היהודיות.²⁹

את מקומה של החסידות בהתפתחות האורתודוקסיה יש לבחון מנקודת מבט נוספת; בהמשיכה דפוסיים אינתוזיאסטיים שזוהו בחלקם עם השבתאות, בהתארגנותה הכיתתית ובאיומיה על מוסדות הקהילות הקיימות היא עוררה את המשכו של הפולמוס השבתאי-אורתודוקסי שקדם לה. למן ר' יעקב עמדין, המגיב כנגד שמועות ראשונות על אודות התופעה ואינו מספיק לראות את התפשטותה לכדי תנועה, דרך הפולמוס הגדול היוצא מקהילת וילנה ועד כתביו של ר' חיים מוולוז'ין שבים ומוגדרים גבולות האורתודוקסיה שגם החסידות עצמה טיטול בהן חלק. כלומר השיח החסידי-מתנגדי שב ומגבש, משני צדי המתרחש ומתוך השפעות הרדיות, את גבולות היהדות האורתודוקסית כולה. דוגמה לכך היא מידת השפעתו של ר' יעקב עמדין, מגדולי המשפיעים על הגאון מוילנה (ומי שהיה עשוי להיות, לו נשאר בחיים, מגדולי המתנגדים לחסידות), על החסידות למן השליש הראשון של המאה התשע עשרה ועד ימינו. השפעה זו באה לידי ביטוי בעיקר בתפיסת הזמן ובהגדרת הקבוצות ה'סוטות' ועיקריה יובאו להלן.

האורתודוקסיה החסידית הרדיקלית

האורתודוקסיה החסידית הרדיקלית מתהווה בסמיכות לזמנו של החתם סופר, היינו בשליש הראשון של המאה התשע עשרה. מניח יסודותיה, מבחינת השימוש המובהק במקורות ובהגדרות שיתפקדו להבא בהקשרים אלו, הוא הרבי מדינוב,³⁰ שהוא אף המייסד של שושלת מונקטש. שימוש במינוח חסידי-קבלי שיסודו בספרות הזוהר כגון 'עמלק' ו'קליפות' מסמן תופעות 'סוטות' שבאות מתוך מחנה ישראל (ההשכלה) ומצינו אותו כבר אצל ר' נחמן מברסלב ותלמידיו, אף ששימוש זה אינו נעשה (בדרך כלל) במסגרת היסטורית (אם גם מתוך מודעות היסטורית), אלא מתוך הגדרות אונטולוגיות ואפיסטמולוגיות של מערכות קדושה וטומאה. לעומת זאת הרבי מדינוב משכלל שימוש זה ומעמיד 'מניפסט' קבלי מפורט ומדוקדק המכוון להגדיר את ההווה המודרנית המתפתחת והמתחדשת במונחים היסטוריים ואף אפוקליפטיים. מניפסט זה עתיד להיות אבן פינה בכל הגדרה קבלית של מרכיבי המציאות בקבוצות האורתודוקסיות הרדיקליות. מהרבי מדינוב ואילך מתבלט שימוש אינטנסיבי בהרבה

28 כ"צ דינור, כמפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשט"ו, עמ' 131–147.

29 בעניין זה ראו דברי ר' כ"ץ, מסורת ומשכר, ירושלים תשי"ח, עמ' 262–283; וראו ביקורתו המוצדקת של ש' אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 66–68.

30 מגדל פייקאד' הקדיש לרבי מדינוב נוסף בספרו 'הנהגה חסידית' (ירושלים תשנ"ט, עמ' 362–336). פייקאד' רואה ברעיונותיו של הרבי ובעיקר ביחסו להשכלה ביטוי ל'נסיגה' מ'הרדקליזם הדתי' של ראשית החסידות אל ה'שמרנות' (שם, עמ' 346).

31 להלן דוגמאות אחדות לאפיון התקופה והטיפולוגיה החברתית אצל הרבי מדינוב: 'זהנה ידד הקורא כאשר תראה בדורות הללו (עקבותא דמשיחא) אשר בעוה"ר נתרבה האפיקורסות וגם אותם דקיימין כלי חמס על ישראל לפשוט את עורם מעליהם כעצות רעות בחוקים לא טובים וד"ל נודי למכין. בדברים אלה רומז הרבי ליחסים שבין המשכילים ובין מגמות השלטון. הנה תצפה לרגלי משיחא, דהנה זה גמר הכיור להפריד הטוב מן הרע' (בני יששכר, ירושלים תשכ"ח, דף קז ע"א); 'זהנה הערב רב אשר נתחברו לישראל [...] עוד היום בקרבנו הם יושבים, קרץ ממאיר לבית יעקב' (שם, דף קי ע"ב); 'נראה לי בדור הזה שרכו המתפרצים כשאט נפש וכבר הוכר החשך בפני עצמו והאור בפני עצמו והמתפרצים הרשעים ניכרין לעין כל שהם מכתות הערב רב ואין להם חלק ונחלה בה' ותורתו, אם הרחק ירחיקו בני ישראל מאהליהם [...] אזי בודאי במהרה כימינו בא יבא ולא יאחר [...] כי הנה זה עומד אחר כחלנו משיגה מן החלונות לרחמינו' (מעין גנים, בני ברק תש"ס, עמ' נא); 'זהנה האנשים האלה כל שכן שגרירי טפי, המה מתעורבות הערב רב, מהעמלקים, רפאים, גבורים, ענקים [...] ואלו ההולכים אחרי שרירות לבם אחרי החכמות חיצוניות ופרקו עול מוסרות תורה תדע שאינם מכני עמנו, רק מתעורבות ערב רב [...] והנה זה קרוב לימות משיחנו מתגלה בכולותם לעין כל [...] ויבא בעל הכרם ויכלה את קוציו' (שם, עמ' קט); 'כי הנה קרוב יום ד' לבא לבער הקוצים מן הכרם [...] ע"פ מאמרי התלמוד והזוהר הקדוש והמדרשים אשר חכמים הגידו ברוח קודשם מראשית אחרית את אשר יהיה באחרית הימים, אשר תוצפא ישגה למאד קודם כיאת משיחנו (מהמון ערצים כותת הערב רב, וקיימין כלי חמס על ישראל ואינה נפשיין מינן בעוה"ר וזהם רבים מאיתנו בעוונותינו הרבים), ועתידין להיות לבער בט"ו יום אפילה אשר יהיו בהתחלות התגלות מלך המשיח כמבואר בזוהר' (שם, ההקדמה, עמ' יב). דברים אלה אינם אלא מבחר קטן אך מייצג. דברים נוספים ברוח זו פוזרים בדברי הרבי מדינוב עוד הרבה מאוד.

המציאות העולמית ובהדגשתה. שפלות זאת מוצגת כהידרדרות והתרוקנות חריפה של המציאות הארצית מיסודותיה הרוחניים. האידאולוגיה של הפירוד המטפיזי והטיפולוגי קשורה בתפיסת זמן מנוגדת לזו שהתפתחה בזרם המרכזי של המחשבה האירופית, אך בעניין זה לא ניתן להאריך כאן מעבר למה שכתבתי לעיל.³² מבחינת חברתית קשורה אידאולוגיה זו בדינמיקה של הפירוד הקיצוני כפי שהתהווה באורתודוקסייה ההונגרית לאורך כמה עשורים ויצא אל הפועל בשנות השבעים של המאה התשע עשרה וכפי ששב והתהווה בהקשרי היווצרותה של העדה החרדית בירושלים.³³

סיכום כיניים: המדינה המודרנית והאורתודוקסייה היהודית

בפריסת ההקדמות דלעיל ביקשתי ללמד על האופנים השונים שבאמצעותם הוגדרה עמידתם של יהודים באירופה למן המאה השש עשרה נוכח עלייתן של מגמות פוליטיות ותרבותיות מודרניות. בתקופה זו החל להתגבש השיח הפוליטי הקשור בעלייתה של המדינה המודרנית במערב אירופה ובמרכזה. בתהליך זה היה מעורב מכלול שלם של מערכות מנטליות ואדמיניסטרטיביות, מערכות שגיבשו בהדרגה את מה שניתן לכנותו 'זמן המדינה' המודרני. זוהי תפיסת זמן לינארית מובהקת המורכבת משלושה גורמים עיקריים: (א) תמונת עולם חדשה שבה הזמן נתפס כבנוי מרצף של אירועים חד-פעמיים היוצרים 'ממשות' היסטורית, דתית, פוליטית, כלכלית וחברתית; (ב) יסודות משפטיים ואדמיניסטרטיביים ריכוזיים המגדירים את היחסים השלטוניים כ'תנועה' של חקיקה הנעה מה'מרכז' הסוברני אל הגופים ואל היחידים הכפופים לו; (ג) יסודות משיחיים-מיליטאריים מייסודו של יואכים מפיורי, שעברו בהדרגה חילון והיו לאחד הבסיסים החשובים להתגבשותה של תפיסת הקדמה המודרנית.³⁴ גורמים אלה לקחו חלק גדול בעיצוב הזרמים המרכזיים בהיסטוריה האירופית, ויש חשיבות רבה גם בבחינתן של התפתחויות ביהדות העת החדשה לאורם.

32 ראו לעיל: 'תפיסת הזמן'. על כך אני מרחיב יותר בעבודת הדוקטור שלי: 'קהילת העל-זמן בעידן התמורות: קווים להיווצרותן של תפיסות הזמן והקהילה באורתודוקסיה', האוניברסיטה העברית בירושלים (בהכנה).

33 השימוש במונחים טיפולוגיים כמו 'ערב רב' לעומת 'ישראל' או 'שארית ישראל' תואר בעבודתו של יהודה ליבס בקשר לאידאולוגיה של הרב אשר זעליג מרגליות (י' ליבס, 'העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג [תשמ"ב], עמ' 137-152), וכן דן בו רביצקי ([לעיל, הערה 2], עמ' 76-82) בהקשר כולל של העמדות האנטי-ציוניות המתבדלות במאה העשרים. אולם בדבריי כאן אני מבקש להצביע על הנפח העמוק יותר של מונחים אלה ועל ההקשר ההיסטורי הרחב העומד ביסודם. הרב מרגליות שייך למעשה לשכבה המאוחרת יותר של המטפיזיקה והטיפולוגיה האורתודוקסית-חסידית שראשיתה כבר עם הרבי מדינוב מאה שנים קודם לכן.

34 K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949

'שיח המדינה' שהתנהל באירופה לאורך העת החדשה קבע בדרך כלל את מקומה של היהדות כמובלעת סגורה העומדת מחוץ למעגל ההתפתחות של המדינות והאומות הנורמליות. מנגד עסקו גם היהודים בהגדרת הייחוד, האחרות ותפיסת הזמן של האומה הישראלית כעומדת מחוץ לסדר הטבעי של האומות. את המסגרת הכוללת של הדיונים במקומה של הקהילה למן מחשבת המאה השש עשרה ועד מחשבת המאה התשע עשרה, עם כל ההבדלים, הנני בוחן לאור המושג 'זמן הקהילה'. במסגרת זו אותה ה'מובלעת' האירופית — שנתפסה כעין 'מדינה בתוך מדינה' — שבה והגדירה את מסגרת הזמן שלה כזמן שניצב בתוך המדינה ומנגד לה (counter time). היהדות האורתודוקסית המודרנית היא תוצאתה של אותה ה'מובלעת' האירופית הממוקמת ב'שטח החשוך' של המדינה הריבונית ושל תנועת הנאורות. ההתפצלויות ביהדות במשך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה (השכלה מול אורתודוקסייה) אינן אלא ממשיות באופן וולונטרי את מערכת ההנחות והדימויים של היהדות האורתודוקסית כפי שעוצבה מתוך שיח המדינה האירופי היהודי-נצרי לאורך העת החדשה ואף מחריפות מערכת זו. אינני מבקש לטעון שהכיוון שאני מציע מבטא את כל ההתהוויות של כל הגורמים היהודיים באירופה בעת החדשה (עד הופעת ההשכלה היהודית). אולם הנני טוען בהחלט לעיצובו של העולם האורתודוקסי המודרני מתוך השיח האירופי ובזיקה דיסקורסיבית מכוננת למערכות הערכים והדימויים שהצמיח עולם זה.

בהתאמה לכך צריכה התאולוגיה האורתודוקסית של העת החדשה להיבחן ככלי בעיצוב מקומה של הקהילה בתוך הקשריה הפוליטיים, קרי נוכח עיצובם של הקולקטיבים האירופיים והאופנים שבהם נתפסו הקהילות היהודיות השוכנות בקרבם בעיני עצמן ובעיני זולתן. בהקשרים אלה ארץ-ישראל הופכת לגורם חשוב התומך בדימוי העצמי האורתודוקסי העומד 'מנגד' למצבן ה'טבעי' של שאר האומות. עם זאת, בהבדל מהתפתחויות מאוחרות יותר הקשורות בהתהוות הלאומיות היהודית והציונות, ארץ-ישראל אינה מתפקדת בדרך כלל כיעד של מימוש פוליטי ראלי אלא כגורם סמלי התומך בעיצוב התודעה העצמית של חברי הקהילה. דומני שבלי להיות ערים להקשרי הופעה אלו של ארץ-ישראל בדיונים תאולוגיים בעת החדשה לא ניתן להבין עד תום את העניין המחודש בארץ-ישראל בספרות הפסיקה בפרק זמן זה וגם לא את מקומה המרכזי אצל כמה מן הדמויות המכוננות של האורתודוקסייה היהודית במאות השמונה עשרה והתשע עשרה כגון ר' משה חגיו, ר' יעקב עמדון, הגאון מווילנא והחתם סופר.

עיצובים בבניין ירושלים של מעלה אצל ר' אלימלך מליז'נסק

בפתיחה לספרו של הרבי מסטמר 'יואל משה' מופיע הרעיון ולפיו השתתפותו של העולם החרדי בפעולותיה של הציונות מסבב חורבנות בירושלים של מעלה.

רעיון זה מובא שם במשולב עם מקורות ועם שמועות משם אדמו"רים חסידיים מרכזיים. בפרק זה אדון במשמעות השתלשלותו של הרעיון בחסידות לאור המגמות הרעיוניות וההיסטוריות העקרוניות הדרושות להבנתו. להערכתו 'ירושלים של מעלה' כאן היא ייצוג הקהילה האורתודוקסית כפי שהתגבשה בזיקה למגמות ולהלכי הרוח העקרוניים שדנתי בהם עד כה. בהתאמה יש עניין רב לנסות ולהבין מהו ה'חורבן' המתחולל בה ומה משמעותו להבנת המשך תהליכי העיצוב של הקהילות החסידיות לאורך המאות התשע עשרה והעשרים.

המסורת הקבלית המוקדמת שבידי ראשוני המקובלים בדבר בניין בית מקדש של מעלה בידי המקובלים היודעים לכוון בשם הוצגה בעבודתה של חביבה פדיה; בית המקדש של מעלה נתפס כנבנה באמצעות כוונות התפילה. לכשיושלם בניינו יבנה הקב"ה בעצמו את בית המקדש של מטה. המקובל הבונה מקדש של מעלה אינו מכוון לכל התרחשות ארצית אשר בקנה מידה אנושי תביא את הגאולה. הגאולה הרוחנית באה על ידי האדם, ואילו דווקא הגאולה הגשמית היא זו הבאה על ידי האל. מסורת כזו יוצרת כעין סכר בפני פעילות היסטורית קונקרטית גואלת ומעמידה את הדינמיקה של הגאולה על יסוד של פעילות דתית מתבוננת.³⁵

רעיון בניין ירושלים של מעלה, שהיה כה מרכזי אצל ראשוני המקובלים, לא הותיר אלא הדים קלושים בקבלה של המאה השש עשרה. יש עניין מיוחד אפוא להיווכח בעלייתו המחודשת בחסידות באספקליית התמורות שדנתי בהן לעיל. יש בסיס להניח שעלייתו המחודשת אירעה בזמן התפרקות פולין וחלוקתיה ועל רקע התמודדותן של הקהילות החסידיות עם מגמות ה'תיקון' האבסולוטיזם-נאורות של השלטון האוסטרו-הונגרי ועם המשכילים ששימשו 'סוכני המדינה' לצורך קידומן.³⁶ מגמות תיקון אלה יצרו תחושה חזקה של התנגדות מצד הקהילות החסידיות כלפי השלטון וכלפי המשכילים. נראה כיצד התהווה, על בסיס תפיסת ראשוני המקובלים, רעיון חדשני המשקף את המתיחות הקיימת בעולם של מטה, ולפיו בניין עיר של מעלה ובית המקדש של מעלה מתרחש מתוך מאבק בין יסודות בונים ובין יסודות מחריבים ואוטמים. זהו רעיון של חורבן אקטיבי מתמשך החורג מתפיסת החורבן הסטטי (שקרה בעבר) שהייתה נחלתם של ראשוני המקובלים. אדון כאן בתפיסות אלה כפי שמציגים אותן ר' נפתלי מרפשיץ (המביא דברים בשם מורו ר' אלימלך מליז'נסק), הרבי חיים מצנז והרבי יואל מסטמר, המביא ממסורות אלה ומעניק להן פיתוח מיוחד.

בספר 'זרע קודש' כותב ר' נפתלי צבי מרפשיץ את הדברים הבאים:

35 על רעיון זה בראשית הקבלה ראו ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור ותלמידיו: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, 'ירושלים תשס"א'. עבודה אחרת שלה על המערכת הכהונית והמערכת המקדשית בהמשך הקבלה מצויה בהכנה.

36 על כך ראו ברטל (לעיל, הערה 27), עמ' 85-101.

כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך וגו', עפ"מ שפי' [על פי מה שפירשו] 'ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם', שבונה ירושלים ה', ובמה בונה אותה, בימינו, ע"י הימים שלנו. שבכל יום כשאדם עובד אותו ית', הכל לפי מעשיו בונה את ירושלים ובית המקדש, יש בונה ביום אחד שורה שלימה ויש מניח, למשל, לבינה אחת, כן בונה האדם מישראל שעובד ד' בכל יום עד שיהיה נבנה בשלימות ב"ב.

וכן שמעתי מהרב הקדוש מוה' אלימלך זצ"ל: שכשעשה עליית נשמה ראה שנושאים את כלי הבהמ"ק [הבית המקדש], ואמרו לו שהם אותם הכלים שהוציא הוא מהגלות, ופ"א [ופעם אחת] אמר שנפלה בית טומאה אחד בצורה גדולה מאוד, ובכל יום עולים אלפי אלפים בעלי מלאכות לבנות החומה, אבל יש לי שומר טוב, כשהרב מו"ה [מורנו הרב] יעקב יצחק מלאנצהוט [החזוה] מתפלל תפילת י"ח מתפילת מנחה, מפיל כל מה שבונים.

והבנתי דבריו הקדושים שמפיל זה ע"י שע"י תפילתו בונה חומות ירושלים וביהמ"ק, ולפי ערך שבונה חומות ירושלים, לפי ערך זה מפיל בהבית הזה של טומאה, כי כשזה קם זה נופל.³⁷

בפתיחת הדברים מציג ר' נפתלי מרפשיץ, תלמיד החזוה מלובלין, תפיסה הגורסת שכל אדם בונה כפי ערך עבודתו הדתית בכל יום משהו מחומות ירושלים של מעלה. הוא מביא דברים בשם ר' אלימלך מליז'נסק, שהוא מציג אותם כדברים ששמע בעצמו מפיו. בשמועה זו מתאר הרבי אלימלך שבעת חוויה של עליית נשמה ראה את כלי המקדש מובלים, ולשאלתו נודע לו כי הם הם הכלים שהוציא הוא עצמו מהגלות. הרב נפתלי מוסיף ומביא משמו את דבר נפילת בניין הטומאה ועליית הבנאים בכל יום לבנות את החומות. רבי אלימלך, על פי אותה שמועה, מציג את 'החזוה' (הוא ר' יעקב יצחק מלאנצהוט, 'החזוה מלובלין') כמי שהנו 'שומר טוב' על עיר של מעלה, המפיל בתפילתו את כל מה שבונים בנאי הטומאה. בהתייחס לקדמותה של השמועה, המתייחסת לדור שלישי לחסידות, ניתן אולי לראות בה את אחת מהעדויות המוקדמות ביותר לתפיסה תאולוגית בדבר דינמיקה מטפיזית של רצוא ושוב, בניין וחורבן, בין עולם של מעלה ובין עולם של מטה, תפיסה שתצבור תאוצה בדורות הבאים על רקע החרפת התמורות בתוך העולם היהודי של המאה התשע עשרה. אנסה עתה לתאר את מאפייניה של דינמיקה זו.

הדברים שמסור ר' נפתלי מכילים כמה יסודות חדשים שלא מצינו כמותם קודם לכן. נבחין בניתוח הקטע בין דברי ר' נפתלי מרפשיץ עצמו (השכבה המאוחרת) ובין השמועה שהוא מוסר משם ר' אלימלך מליז'נסק (השכבה הקדומה); פרשנותו של ר' נפתלי לדברי אלימלך מליז'נסק ומה שמשתמע ממנה עומדים בתווך שבין הדברים.

37 נ"צ הורביץ מרפשיץ, זרע קודש, א, 'ירושלים תשל"א', עמ' קל"ט.

כנסת ישראל' אצל חז"ל. ר' נפתלי מביא את השמועה מר' אלימלך לאחר תיאור עבודת החסידים בניין בית המקדש של מעלה. השמועה אמורה להסביר כי ישנם כוחות המתנגדים לבניינו. בדברים שהוא מוסיף לאחר שהביא את השמועה אומר ר' נפתלי: 'והבנתי דבריו הקדושים, שע"י תפילתו בונה חומות ירושלים וביהמ"ק, ולפי ערך שבונה [...] לפי ערך זה מפיל'. לא קשה להיווכח שדברים אלה מכילים יסוד של פרשנות: 'והבנתי דבריו'. בגוף השמועה עצמו לא נאמר במפורש שתפילת החוזה בונה את החומות של ירושלים ורק על ידי כך מפילה את חומות הטומאה. אין אפשרות לדעת בבירור, אך ייתכן גם שתפילה זו מכוונת להפלה ישירה של חומות הטומאה, מה שמחריף את התמונה עוד יותר. בפרשנותו לשמועה מכון ר' נפתלי את הדברים לעבודת ה' של החסידים, שהוא תיאור אותה בתחילת המובאה: 'שבכל יום שאדם עובד אותו ית' [...] בונה את ירושלים ובית המקדש'. בכך הוא מכוון ליצור את הקישור הבא: כשם שהחוזה מתפלל, בונה את החומות ועל ידי כך נופלים בנייני הטומאה ממילא, כך גם כל חסיד וחסיד 'הכל לפי מעשיו', בונה את חומות ירושלים של מעלה וממילא מתנגד ומפיל את בנייני הטומאה. בכך מתהווה קישור ברור מאוד בין העבודה הדתית ובין המלחמה וההתנגדות הרוחנית. ברקע הדברים וברובד הראלי-חברתי שלהם עומד השלד הקהילתי ההולך ומתפורר מבחוץ בשל התמורות החברתיות של העולם המודרני ('ה'בנאים'), ושב ונבנה מבפנים מתוך מאבק ושלילה בידי החסידים ('ע"י הימים שלנו'). העולם החדש ההולך ונבנה נתפס כעולם של טומאה המבקש להיבנות במקום עולם הקדושה. קיומו של עולם הקדושה מותנה אפוא במלחמה פנימית של כל יחיד ויחיד במטרה להגן על הקניינים הרוחניים מפני 'בנאי הטומאה'.

דפוס הפעילות הרוחנית, כפי שהם ניכרים מתוך החיבור בדברי ר' אלימלך ובדברי ר' נפתלי, מצויים בתפילת הצדיק ובהתרכזות הקהל סביבו. בארץ של מטה הקהילה מבקשת 'להיסגר' ו'להיאטם' להשפעות מבחוץ, ובארץ של מעלה היא מכה בחומות האוטמות ובבנייני הטומאה ומבקשת לפרוץ. בהמשך למסורות הקבליות המוקדמות תתרחש הגאולה כאשר יסתיים בניינם של העיר והמקדש למעלה. אלא שהתרחשות זו אינה מותנית רק בפעולתם של הצדיקים בהיותם בונים עיר של מעלה אלא גם בביטול העצמות השליליות המופנות כלפי עיר של מעלה מן ה'בנאים' החיצוניים, המבקשים לכבוש את כל המציאות תחת בנייני הטומאה. בניין עיר של מעלה מתרחש אפוא מתוך עליות וירידות ('כי כשזה קם זה נופל'). בכל יום באים ה'בנאים' לבנות ולבצר, ובכל יום מתפלל הצדיק. אנו מוצאים פה דינמיקה גואלת המתרחשת מתוך מאבק ומרוכזות סביב תפילת הצדיק וחיי העדה המכונסים בתוכם פנימה ומבקשים להתנגד 'לחומות' ול'בניינים' החדשים. המתרחשות בעולם של מטה, המאפיינת את דרכה של האורתודוקסייה בכלל, עולה היטב מהדינמיקה המצטיירת בעולם של מעלה.

לפי מה שנמסר משם ר' אלימלך עולה כי הצדיק (ר' אלימלך) מוציא מן הגלות את כלי המקדש הפנימיים ומכניסם לבית מקדש של מעלה, וכן שתלמידו, החוזה מלובלין, מפיל בתפילתו בניינים של טומאה ('יש לי שומר טוב') ההולכים ונבנים ברציפות ומפריעים למאמציו. מעניינת מאוד האמירה 'ופעם אחת נפלה בית טומאה אחד [...] ובכל יום עולים אלפים בעלי מלאכות לבנות החומה'. נראה כי כוחות הרע המתוארים כ'בנאים' ובעלי מלאכה גואים כנגד עיר ומקדש של מעלה. הם מבקשים לבנות בתי טומאה וחומות, והללו נתפסים כמעכבים את הגאולה. כנגד עיר של קדושה הולכת ונבנית כעין עיר של טומאה שהיא בבחינת 'זה לעומת זה'. בניין מבצרי הטומאה חוסם בעד אפשרות הבניין של העיר הקדושה.

מדברי ר' נפתלי בתחילת המובאה, שהוא מפתח אותם לפני הבאת גוף השמועה, עולה יסוד נוסף הנעדר כמובן מקבלת ראשונים אבל גם ממה ששמע ר' נפתלי מר' אלימלך: כל אדם מישראל, ולא רק המקובל או הצדיק, בונה משהו מירושלים ובית מקדש של מעלה. עבודת האדם הפשוט מישראל מתוארת כהצבת לבנים בודדות או שורה של לבנים. פיתוח היבט זה אצל ר' נפתלי נראה כמעצים את רעיון העדה המרוכזת סביב הצדיק בחסידות.³⁸ הוא מיוסד על הרעיון שהעלייה לצדיק כמוה כעלייה למקדש. החסידים הם כגוף אחד, שבמרכזו הצדיק הבונה עיר ומקדש של מעלה. העדה החסידית מוצגת כקורפוס קדוש של מטה הבונה את הקורפוס הקדוש של מעלה.

מעניין להעמיד דברים אלה גם על רקע תמורות שאירעו בעולם של מטה. את ההצפה והגאות של ה'בנאים' בדברי ר' אלימלך מליז'נסק אפשר לראות כביטוי לגאותן של מגמות פוליטיות וחברתיות המאיימות על הקורפוס, קהילת החסידים. אפשר לראות איום זה כמתגלם בתמונה שיש בה הצפה של 'בנאים' המבקשים לבנות חומות בניינים חדשים מנגד ובמקום הבניין של הקהילה החסידית. לעומת זאת נתפסת תפילת שמונה עשרה של החוזה כמכוונת נגד הדינמיקה השלילית של ה'בנאים'. ישנו כעין שיתוף פעולה בין שני הצדיקים: האחד מוציא את כלי המקדש מן הגלות והאחר נאבק בכוחות הרע. לעומת זאת בזמנו של ר' נפתלי מרפשיץ, המביא את השמועה, נתפסת כבר הקהילה החסידית כולה, ולא רק הצדיקים, כשבה ובונה את ירושלים של מעלה (ולמעשה את עצמה) על גבי יסודות של שלילה והתנגדות, ומתוך מה שניתן לפרשו כפירוק והפלה של מבניה המבוצרים של המדינה וההשכלה. ירושלים של מעלה ההולכת ונבנית מתפקדת כאן גם כדימוי עצמי של הקהילה, אולי בהתאם למסורת המקורית של התפתחות מושג זה בזיקה למושג

38 עיינו A. Green, 'The Zaddik as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of American Academy of Religion*, 45 (1977), pp. 327-347; הנ"ל, 'טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסיד', ד' אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים תשס"א, עמ' 442-444.

גיטין על אודות טיטוס שבא לבית המקדש, הכניס זונה לקודש הקודשים וגידר, קרע את הפרוכת.⁴² בשמועה שהובאה מקבילים מעשי הרשעים, ובראשם אותו 'הרשע' שר' חיים מתכוון אליו, לכניסתו של טיטוס למקדש ולשמות שעשה שם.

אפשר לנסות ולהאיר את ההבדלים בין השמועות שהובאו גם על רקע ההבדל בין המשכילים — שהיו 'סוכני המדינה' באחרית ימיו של ר' אלימלך — המבקשים לבנות בניין חיצוני חלופי או לארגן את הקיים ארגון 'רצינונלי' תוך שהם תוקפים את החסידות בהתקפה חזיתית ובין הרפורמים — בני תקופתו של ר' חיים — המבקשים לארגן מחדש את הקיים ולהתאימו להווה תוך הכנסת תיקונים בקודשי ישראל. בזמנו של ר' חיים המאבק כבר נתפס כמאבק על הפרוכת, כלומר על הכלים הפנימיים שבתוך הקודש פנימה, ולא רק על עצם הבניין העומד, 'זה לעומת זה', בית מקדש מול בית טומאה, אורתודוקסייה מול השכלה, 'מקדש מעט' לעומת 'בית וועד' למשכילים. תבוא ותלמד חתימתו של ר' חיים שנוספה לאחר זמן כחיוזק לפסק דין מיכלוביץ, הקובע ברוכו תקנות נגד שינויים במבנה בית הכנסת וטקסיו.⁴³ הרפורמים אינם רק 'יצאים החוצה' וכוונים בניין חלופי אלא גם מבקשים לשנות את הקיים, לפגוע בו ולארגנו מחדש, מה שנתפס כפלישה אל הפנימיות ועשיית שמות שם.⁴⁴

אפשר להציג את עניין הפרוכת ככעין הצגה סמלית: הפרוכת היא המבדילה במקדש בין הקודש לקודש הקודשים. הפרוכת הנזכרת בשמועה כדבר האחרון החסר היא זו היוצרת את ההבדלה וכך בכך מאפשרת את שריית הקדושה, המרוכזת בקודש הקודשים ונאצלת על המקדש כולו. קריעת הפרוכת מלמדת על הסכנה שבהתקרבות הרשעים אל קודשי הקודשים. מכיוון שלפי התורה הפרוכת היא השער לקודש הקודשים והיא גם המאפשרת את ההבדלה בין הקודש לקודש הקודשים, הפגיעה בה הנה ביטוי סמלי לדחפי התיקון של הרפורמה, הנתפסים כחילול הקודש, וגם לניסיון הרפורמה לפגוע בקטגוריות שיוצרות את ההבדלה בין יהודים 'כשרים' ליהודים 'מתחדשים' בתוך מחנה ישראל פנימה ובין ישראל לעמים מבחוץ. הניסיון לתקן את סדרי בית הכנסת למשל כמוהו כחדירה של הרוחות החיצוניות ביותר אל המקום הפנימי ביותר, אל קודש הקודשים של שלומי אמוני ישראל. דברי האדמו"ר מצנו ש'רשע אחד' קרע את הפרוכת מראים על העצמה והאלימות של המלחמה הרוחנית וכן על עומקה ופנימיותה של פגיעת הרשעים.

חיוזק לפרשנות כזו של השמועה מפי ר' חיים מצינו בספר השו"ת שלו 'דברי חיים', בתוכחה שהוא כותב לאחד מראשי הקהל בבית כנסת, שקיבל לימים הנוראים

חורבנות במקדש של מעלה אצל ר' חיים מצנו

האדמו"ר חיים מצנו הוא אחת הדמויות הסמכותיות ביותר בחסידות גליציה ובהונגריה בדורו ובדורות הבאים. הוא היה איש הלכה, תלמיד חכם גדול וראש לאדמו"רי פולין בדורו.³⁹ ספר השו"ת שלו, 'דברי חיים', הוא אחד מספרי האורים ותומים של האורתודוקסייה החסידית בגליציה ובהונגריה. שושלת טייטלבוים עצמה היא בעלת קשר מובהק לחצר צנו. אביו של הרבי מסטמר היה תלמידו המובהק ויושב ביתו. הרבי מסטמר העריצו וראה בו מופת של צדיקות הבלולה בלמדנות מופלגת ובסמכות הלכתית, כפי שלימים היה גם הוא עצמו. הוא מביא את הדברי חיים' כסמכות עליונה כמעט בכל עניין הלכתי שר' חיים התייחס אליו. בהקדמת ספרו 'יואל משה' מביא הרבי מסטמר משמו את הדברים הבאים:

פ"א אמר מרן הקדוש מצאנו בעל דברי חיים זלה"ה בשולחנו הטהור: שהביהמ"ק [שהבית המקדש] של מעלה נגמר, אלא שחסר עדיין הפרוכת, וענה הרה"ק [הרב הקדוש] ר"י מטאמאשוב זלה"ה שאנחנו מאמינים באמונה שלימה שרבינו הקדוש יוכל לעשות הפרוכת. ולא השיב אז הרה"ק זלה"ה [הדברי חיים זכרוננו לחיי העולם הבא] דבר. אלא פעם אחרת כשישב על השלחן התחיל לומר: מהיכן אתם יודעים שלא עשיתי את הפרוכת, אלא שרשע גדול במעשיו קרע אותו.⁴⁰

עיקר החידוש שבשמועה זו ביחס לדברי הרבי מרפשיץ, מורו של ר' חיים מצנו, נערץ בכך שכאן פגיעת הרשעים היא כבר במקדש פנימה, בפרוכת. החורבן שוב אינו בגדר בנייה נגדית של בנייני הטומאה אלא הוא בגדר שליחת יד בקדושה עצמה, ההולכת ונכנית ממעשי הצדיקים. לפי הכתוב בגמרא נשבע הקב"ה שלא יבוא בבית המקדש של מעלה עד שיבוא בבית המקדש של מטה.⁴¹ לדברי המקובלים כאשר מקדש של מעלה יהיה בנוי ומוכן מעבודת הצדיקים יבנה הקב"ה את בית המקדש של מטה או יורידו מוכן מן השמים, ויבוא לשכון במקדש של מעלה. עבודת הצדיקים היא היוצרת את הכלי, את המקדש, שיאפשר את ביאתו העתידית של הקב"ה לעיר של מעלה. גם בניין בית מקדש של מטה, אשר עתיד הקב"ה לבנות בעצמו, מותנה בסיום עבודת הצדיקים בבניין בית המקדש של מעלה מתוך ישיבה בגלות. בשמועה משם האדמו"ר מצנו מצוירת פגימה של הרשעים בעצם עבודת הצדיקים, ולא רק בבנייה נגדית של מבצרי הטומאה (המעכבת את בניין הקדושה וחוסמת את הדרך שמתנהלים בה היחסים בין עיר של מעלה לעולם של מטה), כפי שראינו בדברים שהובאו משם ר' אלימלך מליז'נסק. דברים אלה מזכירים לנו את האמור במסכת

42 גיטין נו ע"ב.

43 ראו ע"י שליז'נסקי, לב העברי, ב, ירושלים תרפ"ד, עמ' סה; י" כ"ץ, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 93–99.

44 קולבך (לעיל, הערה 5).

39 עיין פייקאז' (לעיל, הערה 30), עמ' 293–298.

40 י' טייטלבוים, יואל משה, ברוקלין תשכ"א, הקדמה, עמ' ט.

41 בבלי, תענית ה ע"א.

שלד חברתי מופשט ועדיין אינו קשור במרחב טריטוריאלי מסוים שהוא הייצוג למאבק זה, כלומר הקהילה עצמה נתפסת כמרחב או טריטוריה הבונים עיר של מעלה ומגוננים עליה. לעומת זאת, אצל ר' חיים מצנז (תלמיד תלמידו של ר' אלימלך), המאבק מתמקד יותר ביחס בין בניין גשמי לבניין רוחני, וכנגד מקדש של מעלה מוצב בית הכנסת, בחינת מקדש מעט (והמבנה המתגונן של הקהילה), שהוא הייצוג של מקדש של מטה. מכאן אין המרחק גדול לעמדתו של הרבי מסטמר, המהדקת עוד יותר את היחס למקום הקונקרטי (ארץ-ישראל) כעומד ביסוד החורבן בעיר של מעלה, זאת נוכח התמורות ההיסטוריות הגאות ונוכח יישוב ארץ-ישראל בבחינת מקום או טריטוריה ממש.

בניין למטה וחורבן למעלה: חורבן היהדות במחשבת הרבי מסטמר

יישוב ארץ-ישראל וחורבן ירושלים של מעלה

הרבי מסטמר תפס את העליות ההמוניות לארץ-ישראל לאורך המאה העשרים כפעולות מניפולטיביות של 'ריכוז' המשבשות את 'חוקיות' פיזורן של הקהילה היהודית. הקהילה המפוזרת משקפת, לפי תפיסה זו, מעין חוסר סדר, חריגה על-טבעית מתוך 'סדר המציאות' הפותחת פתח לקיומו של הטונסצנדנטי בתוכה. לפיכך מעתה החורבן בירושלים של מעלה — המייצגת את קהילת ה'פיזור' — מתרחש בזיקה לאירועים בתוך הטריטוריה שבה מתרחש הריכוז. את רעיון החורבן בירושלים של מעלה מביא הרבי בתוך דיון בדברי האדמו"רים שדנתי בהם לעיל, אולם הוא מרכיב על גבי רעיון זה את דרך הסתכלותו הייחודית על מציאות זמנו: 'ואם כן אלה הרשעים גורמים בעוונותיהם עד לב השמים ברקיע הנקרא זבול ששם ירושלים וביהמ"ק [ובית המקדש], ונעשים שם חורבנות ר"ל [רחמנא ליצלן] ע"י עוונותיהם, והם פושטין ידיהם בזבול ומחריבין. לכן מתגבר הס"מ [סמא] (כינאי לשון) להמשיך את העולם אחר מחריבי הזבול, ומטעה את הבריות לומר עליהם שהם מצילים, כדי לעכב ע"י זה את הגאולה'.⁴⁵

קטע קצר זה מכיל כמה מן המרכיבים האופייניים למחשבתו של הרבי. אפשר לנתחם בקצרה באופן הבא: פעולתם של הציונים משולה, בדומה לניסוחו של ר' חיים מצנז, לפשיטת יד ועשיית חורבנות בעיר של מעלה, אולם דומה שפעולה זו לבדה לא היה בה די כדי לעכב את הגאולה. הסיבה לעיכובה נובעת מפעולתו של הרע (הס"מ) בעולם. חשוב לשים לב שעיקר פעולתו של הרע אינה מתורגמת בדברי הרבי לפעילות הציונית עצמה אלא לגורם ההטעיה. הרע מעכב את הגאולה בעוורו כביכול את עיניהם של 'העולם' או 'הבריות', כלומר של היהודים האורתודוקסים

שליח ציבור עם מזמרים מסייעין, ואלו דבריו: 'וביותר אני מתפלא על כבוד מעלתו אשר כל ימיו הי' נגד המתחדשים ולא הניח ליד רשע ליגע בכבוד בית אלקים ולמה לעת זקנתו ירפו ידי ולתת יד לפושעים מחדש באו להתאוות תאוה בבית ה' בחצרות קדשו'.⁴⁵ דומני שהביטוי 'יד רשע ליגע בכבוד בית אלקים' וכן הפושעים הבאים 'להתאוות תאוה בבית ה' מעידים על מרכזיות דימויי המקדש וחילול הקודש בעולמו של האדמו"ר מצנז בזיקה ובדמיון לאגדת טיטוס שבגמרא. מה שמופיע כאן כשליחת ידו של הרשע לגעת בכבוד בית אלוהים שב ומופיע בשמועה משמו 'קריעה' של רשע אחד את הפרוכת שעשה האדמו"ר בעצמו במקדש של מעלה. יש להיות ער גם לאסוציאציה המתבקשת לעמלך, שלפי הפרשנות המדרשית פשט את ידו לעבר ירושלים או כיסא הכבוד.⁴⁶ אסוציאציה כזו עוד מקבלת חיזוק כאשר ערים למרכזיות הדימוי של רשעי ישראל כ'עמלך' באורתודוקסייה החסידית, כפי שמצינו בדברי הרבי צבי אלימלך מדינוב.

דברי ר' חיים, שאומר שהפרוכת כבר נעשתה אלא שרשע קרע אותה במעשיו, גם מלמדים שהוא סבר שבזמנו הייתה לגאולה עת פקידה שהוחמצה, כלומר שהייתה השתדלות מיוחדת מצד כוחות הרוע לעכב את הגאולה. נראה מאוד שעיכוב זה נתפס בתודעת האדמו"ר כנובע מהתמורות שחלו במחנה ישראל עם התחזקות הרפורמים. דברים אלה מעניינים משום שהם עתידים להפוך לדגם יסודי במחשבת הרבי מסטמר. מכל בחינה אפשרית הגיעה עת קץ ופקידה, אלא שישנו 'העיכוב האחרון' הנמשך והולך. עיכוב זה מופיע בכל עת פקידה ודוחה אותה, ובינתיים המציאות שהגיעה לתכלית הירידה האפשרית של 'עקבא דמשיחא' מייצרת עוד ועוד רוע, עוד ועוד פעולות שווא. הבירור הגדול של המציאות כבר כמעט תם ונשלם, וכוחות הרוע צרים במלוא עצמתם על עיר של מעלה כלאחר ייאוש במטרה לפגוע בקניינים הרוחניים המקודשים, שהושגו במאמץ מתמשך של הדורות, ולהביא לדחיית הגאולה אשר עתידה להביא לסופם.

עד כאן הראיתי שלושה שלבים חשובים בהתפתחות הדיון החסידי-אורתודוקסי בעיר של מעלה ובמקום של מטה ואת יחסי הבניין והחורבן העולים בזיקה לסוגיה זו בתודעה החסידית. אצל ר' אלימלך מליז'נסק מצינו את ראשית הדינמיקה של 'רצוא ושוב', בניין וחורבן, שבמרכזה עומדים הצדיק ומלחמתו ב'בנאי הטומאה'. הצדיק כאן הוא המייצג את נקודת הכובד של המאבק החברתי והדתי בכוחות השליליים. בהמשך לכך, אצל ר' נפתלי מרפשיץ, ולדעתי בזיקה להתחזקות המגמות המפרקות בתוך הקהילות היהודיות, המרחב המייצג את עיר של מטה או מקדש של מטה הוא כבר כל הקהילה האורתודוקסית-חסידית. המרחב שמתוכו מתנהל המאבק עודנו

45 ח' הלבשרטס מצנז, שו"ת 'דברי חיים' על אורח חיים, בני-ברק תשנ"ח, סימן יז.

46 ראה למשל פסיקתא רבתי, זכור יב: 'עד שלא פשט ידו בירושלים — תמחה את זכר עמלך, כיון שפשט ידו — מלחמה לה' בעמלך'.

ה' כך השטן ויגער ה' כך הבוחר בירושלם⁵⁴, פירוש המייחס את הסיפא 'הבוחר בירושלים' אל 'השטן', במקום מה שנראה הפשט, שה' הוא הבוחר בירושלים והוא גם הגוער בשטן. בזמן הזה השטן 'בוחר בירושלים' באופן מוחשי ביותר כדי למשוך לשם את לבכם של ישראל באמצעות 'אצטלא ירושלמית' של שמירת תורה ומצוות. בנייתו של 'הבית הלאומי' בארץ-ישראל והשיתוף של מרבית היהדות האורתודוקסית בבניינו משפיעים על אופיו של העולם היהודי כולו: 'ואין רואים בעיניהם אלא מדינה ועם ולשון לא זולת'.⁵⁵ חוסר האפשרות, כמעט, להימלט ממעגלי השפעה אלה ו'סמיות העיניים' הנגרמת בעיניים הם הביטוי לפעולתו של הרע בעולם ליבחירתו בירושלים' ולחורבן בירושלים של מעלה.

התלבשותו של הרע ברעיון הקדושה ובמעשה המצוות עצמן מבטא לדעת הרבי את תכלית הירידה 'עד דיוטה תחתונה' של 'דור האחרון עיקבא דמשיחא'.⁵⁶ אי-הבהירות הנוצרת לגבי עצם מעשה המצוות מבטאת את הסתר הפנים של דורנו 'הסתרה נוראה עד מאוד, עולם חשך בעדינו [...] ואין הדור רואה כלל מה שלפניו'.⁵⁷ תפיסת המציאות הנוכחת בדברים היא של גלות הכרתית ותודעתית — הגלות הקשה ביותר האפשרית: 'אין רואה ואין מציל, ואף הידיעה במבואות ושכילין לכווין קצת איזה דרך ישכון אור גם ידיעה זו נעדרת ממש'. הכרת האמת, אף בקרב מינוט שומרי אמוני ישראל, היא בלתי אפשרית. מהי אפוא דרכם של 'שארית ישראל' בעידן של חשכה כזו? 'ואין לנו שיור אלא התורה הזאת'. אלא שהבנת דרכה האמתית של התורה אף היא אינה אפשרית: 'וכבר הבאתי שדורינו הדור של עיקבא דמשיחא הוא הדור של שכחת התורה שאמרו חז"ל'.⁵⁸

הרבי מסטמר אינו מציג בשום מקום תפיסת תורה שיטתית, אולם מתוך דבריו הפזורים בתוך שלושת הדיונים השיטתיים העיקריים שהוא מציג: היסטוריה, ארץ ושפה, ניתן להציע כי הגדרת התורה בזמן ההווה של הגלות היא בדרך ה'סימנים' ה'שירים'. ה'תורה' כעומק וכמרחב של הכרה נעדרת; מה שנותר לנו 'שיר' — סימנים המתבטאים במעשה המצוות ובהכרה כי מציאותה של הגלות היא מ'גופי תורה', והיא מן הסימנים העיקריים ששרדו לשם ניתוב בתוך המציאות. בתפיסת הרבי מסטמר הגלות הנה מציאות עמוקה ובלתי חדירה משום שהיא מיוסדת על מצבן המפורק של המציאות ושל ההכרה האנושית בשלב ההיסטורי הנוכחי. חוסר הקשר בין הסימן למסומן מאפיין את יחסו של הרבי להיסטוריה, לארץ-ישראל וללשון הקודש: הללו הנם סימנים בעלמא המורים על עצמויות שהדרך אליהן חסומה. בכל שלוש הקטגוריות האלה, הדיבור על אודות הדבר (ה'גאולה', ה'ארץ' וה'לשון')

הלאו דווקא ציונים. הללו סוכרים ש'הם מצילים', כלומר ששיתוף הפעולה עם הציונים מוצדק מעיקרו משום הוא מיועד להצלתה של שארית הפלטה של יהדות הגולה. אולם בפועל 'הימשכו' של 'העולם' אחר 'מתרבי הזבול' הרי הוא החורבן האמתי המעכב את הגאולה. עיוורון זה, המבסס את 'המשכת העולם' אחר הציונים, קשור ב'תאוה' ישנה הנוכחת גם בקרב שלומי אמוני ישראל: 'וע"כ לא התגברו על תאותם להיות ככל הגוים, עם וממשלה שלא כדת'.

כ'מאמר ישוב ארץ-ישראל' שבספרו 'ויאל משה' דן הרבי בדרכים שבאמצעותן הופך השיח ההלכתי, המסולף לדעתו,⁴⁸ בדבר דין ישיבת ארץ-ישראל, ל'כלי זין' ביד הלאומיים: 'והנה עשו ממצות ישוב ארץ-ישראל חק' על מנת "להשתלט על ישראל ולהפכם לדעתם"'.⁴⁹ מצוות ישוב ארץ-ישראל הייתה 'להם כלי זין לסמות העיניים ולבלבל המוחות'.⁵⁰ על פי זה קדושת הארץ ומצוות ישובה משמשות כלי להרקה של רעיונות לאומיים במטווה של יראת שמים תוך שינוי אופיו של הקיבוץ היהודי האורתודוקסי. הציונות החילונית מוצגת כמי שעשתה שימוש בתמימותו של הציבור החרדי ובמאוויו כדי ללכודו ברשתה. באופן זה עלה בידי הציונים להטעות עולים רבים מארצות 'יתמן ומארוקו ובבל [...] גם הרבה מהאשכנזים' שסברו 'שעושין בזה מצווה הגדולה שבגדולות התיישבות בא"י ששקול כנגד כל התורה כולה'. בהיותם מסנוורים ממעשה ה'מצווה' לא הביאו העולים בחשבון בידי מי הם נעזרים ומה עשוי להיות המחיר שישלמו. נקודה זו היא בסיס למתקפתו החריפה של הרבי על אגודת ישראל כמי שזרתה כביכול חול בעיניהם של ישראל. ההתקפה נסכה על קריאתה של הנהגת האגודה בוועידתה הרביעית 'אל כל היהודים בכל תפוצות ישראל לעלות לארץ הקודש ולהתיישב בה כי כאן הוא פלטין של מלך'.⁵¹ קריאה זו יצרה רושם 'שזה פסק ברור מפורש מאסיפת כל גדולי עולם לילך לא"י' והובילה עולים רבים נוספים לארץ-ישראל.⁵²

פעולתו של הרע מתבססת אפוא באמצעות עיצוב של יחס חדש כלפי ארץ-ישראל, יחס הנושא אופי לאומי, בתוך התודעה הדתית. תודעה זו מעצימה מאוד, עד אבסורד, את מקומם וחשיבותם של החיים בארץ-ישראל כעיקרון מכונן עבור העם היהודי. את הפיכתה של ארץ-ישראל לעיקרון לאומי משווה הרבי לדיברי ר' מנחם עזריה מפאנו; את אלה האחרונים כבר הביא הרבי ממונקטש בהקשר דומה, כפי שהראה אביעזר רביצקי.⁵³ הרבי מסטמר מתבסס על הפירוש שהציע ר' מנחם עזריה לפסוק 'יגער

48 ראו על כך בסעיף הבא, 'מצוות ישוב ארץ-ישראל'.

49 ויאל משה (לעיל, הערה 40), מאמר ישוב ארץ ישראל, סימן קלט, עמ' שנב.

50 שם.

51 שם, סימן קמ, עמ' שנג.

52 שם.

53 רביצקי (לעיל, הערה 2), עמ' 61–62, 66.

54 זכריה ג ב.

55 ויאל משה (לעיל, הערה 40), מאמר ישוב ארץ ישראל, סימן קמט, עמ' שסב.

56 שם, סימן קלד, עמ' שמח.

57 שם, סימן קנ, עמ' שע.

58 שם, מאמר שלש שבועות, סימן קפה, עמ' קעה.

נבדל ומפורק מהמציאות שהוא חותר אליה.⁵⁹ אין הוא אלא 'סימן' שיש לדבוק בו ותו לא. חזרתם העתידית של כל הדברים אינה נתונה למניפולציה אנושית בשום רמה שהיא. 'אמר להם הקב"ה לישראל, אם אתם מקיימים השבועה מוטב, ואם לאו אני מתיר את בשרכם כאילות השדה' אומר מדרש שלוש השבועות.⁶⁰ בכניסתם של היהודים מתחום הפיזור הנסי אל תחום המניפולציה האנושית הם משבשים את חוקיות חוסר הסדר שבדברים. ההפקרה כאן הנה למעשה מצבו של העולם לאחר שניטל ממנו הדיסוננס שגלות היהודים ביטאה. ביטול הדיסוננס מסבב את היעלמו של היסוד האלוהי מתוך המציאות וגורר הפקרה. הניסיון להעמיד בכוח את הדברים במקומם גורר את הסתלקות 'המקום' מן המציאות, את התארגנותה של המציאות סביב החוקיות השלטת בעולמם של בעלי החיים ('אילות השדה'). האיום בהפקרה העולה מן המדרש מספק הסבר נוסף לאפיונו של הרבי את תקופתנו: עידן החשכה הטוטלית שלא ניתן לראות בו דבר כפי שהוא. ניתן רק לדבוק בסימנים סימנים שהותירו בדינו הדורות הקודמים.

מצוות יישוב ארץ-ישראל

תפיסת החורבן של ארץ של מעלה כפי שמופיעה בהקדמת הספר 'ויאל משה' נתמכת בתפיסה מקיפה וכוללת של 'חורבנות' שבאו על יהדות העולם בעטייה של ההתיישבות הציונית ובניין המדינה בארץ של מטה. חורבנות אלה מתוארים בפרוטרוט לאורך שלושת מאמרי הספר. כאמור, אחד ממוקדי מתקפתו העיקרית של הרבי הוא השימוש שעשו הציונים, ובעיקר במחשבה הציונית דתית, במצוות יישוב ארץ-ישראל ובקדושת הארץ כדי למשוך יהודים להתיישב בארץ. כאמור הרבי תפס את השימוש שנעשה במצווה זו כמלכודת המיועדת ללכוד את הכשרים שבישראל ולהכניסם תחת חופת המדינה והאידאולוגיה הציונית, מה שמסבב לדעתו את 'חורבן התורה והאמונה', דהיינו את חורבנה של היהדות האורתודוקסית.

עיקר 'מאמר יישוב ארץ-ישראל' מוקדש לניסיון השחזור של דעות הראשונים בשאלה אם יש גדר מצווה בישיבה בארץ-ישראל. גישתו של הרמב"ן, כפי שקיבלה את ביטוייה בהשגתו על הרמב"ם בספר המצוות ובפירושו על התורה, טענה למצוות עשה מן התורה הנסמכת על הפסוקים מפרשת מסעי: 'והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה'.⁶¹ הרמב"ן פירש קשת שלמה של מקורות חז"ל הנוגעים לארץ-ישראל כנובעים ממצוות עשה זו. כך למשל בפירושו לתורה הוא טען שדין 'הכל מעלין' המובא במשנה ובברייתא בתלמוד — ולפיו האשה

שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ 'נידונה כמורדת' ויוצאת ללא כתובה⁶² — נובע ממצוות עשה המנויה לכאורה בתורה. גישתו של הרמב"ן השפיעה השפעה מכרעת על האופן שבו פירשו פוסקים שונים, מזמנו ואילך, את מקורות חז"ל בסוגיית ארץ-ישראל ומעלתה ואת הופעתם של מקורות אלה בתוך הפסיקה הקנונית כפי שקיבלה את ביטוייה בספרי הר"ף, הרמב"ם, הרא"ש, ארבעה טורים ושולחן ערוך. כך נתפסה לעתים קרובות כניסתו של דין 'הכל מעלין' לכל ספרות הפסיקה כמבטאת את קיומה של המצווה לדור בארץ, אם לא מדאורייתא — כפירוש הרמב"ן וממשיכיו, לכל הפחות מדרבנן — כפי שהבינו פוסקים רבים את גישת הרמב"ם, שלא מנה מצווה זו במניין המצוות אבל הביא בפסקיו את דין 'הכל מעלין' כמו גם דינים נוספים הנוגעים לעדיפותה של ארץ-ישראל. הגם שלעיתים קרובות סווגה מצוות העלייה בסיגים מסיגים שונים, או לחלופין נתפסה ככלתי תקפה לזמן הזה, כמעט תמיד, למן הרמב"ן, היא נתפסה כנוכחת וקיימת ברקע. בדינו מראה הרבי, ובאופן משכנע, שאין שום ראייה לגדר של מצווה עצמית לעלות לארץ וליישבה, לא מדין 'הכל מעלין' ולא מדינים אחרים מהתלמוד שנכנסו לפסיקה.

הרבי מסטמר מנסה לשחזר את שיטות הראשונים, בעיקר אלה שקדמו לרמב"ן, ואת מקורות חז"ל המופיעים בשיטות אלה, שלא מבעד לפריזמה ההיסטורית שהתבלטה לאחר הרמב"ן. מעשה שיחזור זה מובילו לטעון לקיומה של שיטה מרכזית בראשונים שהוא מכנה אותה 'שיטת רש"י ורמב"ם'. לטענתו אין לשיטה זו שום גדר מצווה בעצם הישיבה בארץ — לא מדאורייתא ואף לא מדרבנן. ההיגיון בשחזור של שיטה זו נובע, מלבד מהתבטאויות כמעט מפורשות של רש"י ושל נכדו רשב"ם בנושא, אף מן העובדה שהרמב"ן משיג הן על רש"י (בפירושו לתורה) הן על רמב"ם (בספר המצוות) בעניין מצווה זו גופא. הניסיון לטעון לגדר מצווה כזו אצל הרמב"ם, בין מדאורייתא בין מדרבנן, נובע מהאינטרס 'ליישוב' את דעת הרמב"ם בהתאם להסתכלות של הרמב"ן על מקורות חז"ל, אולם זוהי גישה אנכרוניסטית. הגישה הרואה את מקורות חז"ל ואת כלל הפסיקה בסוגיה זו מבעד לפריזמה של שיטת הרמב"ן מתעצמת מאוד למן העת החדשה המוקדמת. למן תקופה זו היא קיבלה ביטוי מובהק בתשובת הרשב"ש (ר' שלמה בן ר' שמעון דוראן), בתשובות מהרי"ט (ר' יוסף מטרנאי), בכתבי ר' משה חגיז, בתשובת ר' יונה לנדסופר ('מעיל צדקה') ובדיונים נוספים. בשנות השלושים של המאה התשע עשרה כתב החתם סופר תשובה פולמוסית המציגה עמדה קיצונית בניסיונה לאכוף על כל מקורות חז"ל את תפיסת קדושתה העצמית של הארץ ומצוות ישיבתה לאור גישת הרמב"ן—מהרי"ט. אף שאין לייחס לחתם סופר עמדה 'פרוטו-ציונית' השפיעה גישתו זו על מבשרי הציונות — ובעיקר על הרב צבי קלישר. עמדה כזו אימצו ופיתחו (מתוך גוזמאות לא קטנות) רבני הציונות הדתית, למן הרב שמואל מוהליבר בקונטרס 'מטרת נסיעתי

59 ליחס בין שאלת ההכרה בזמן ההיסטורי הנוכחי ובין הקטגוריות השונות המגדירות את הקיום היהודי (גלות, ארץ-ישראל ולשון הקודש) אני מתכוון להקריש דיון פילוסופי עקרוני בעתיד.

60 בכלי, כתובות ק' ע"א.

61 במרכר לג נג.

62 פירוש הרמב"ן שם, וראו משנה, כתובות יג, יא; בבלי, כתובות ק' ע"ב.

הרשב"ש ור' ישראל משקלוב) מסייגה נוכח גזרת הגלות וכורח פיזורו של העם היהודי בין האומות. עמדה זו מאפשרת לרבי מסטמר לפסוק בסופו של דבר שאין כל חיוב הלכתי לעלות לארץ-ישראל, לא על ציבור ולא על יחידים, ויתרה מזאת — אין איסור לאלה הדרים בה זה מכבר לצאת אותה. לאחר סיומו של הדיון ההלכתי ונטרול גדר המצווה מן העלייה לארץ פונה הרבי לפריסת הטעמים מדוע אין לעלות לארץ ומדוע יש בעלייה משום סכנה, העולה לדעתו לאין ערוך על סיוג 'סכנת הדרכים' שהובא בתוספות במסכת כתובות⁶³ כנגד דין הכפייה לעלות לארץ. במסגרת זו הוא גם מרחיב מאוד את המונח 'סכנת דרכים', המובא בתוספות כסיוג לדין המאפשר לבצל לכפות על אשתו את העלייה לארץ-ישראל, ומחילו על הסכנות שמעמידה 'מלכות המינוח' כנגד שומרי התורה הבאים בשעריה.

אחרית דבר: מהמדינה המודרנית למדינת היהודים

היהדות האורתודוקסית המודרנית עוצבה במסגרת שיח המדינה, כפי שהתנהל למן ראשית העת החדשה והלאה באופנים שונים באירופה כולה. שיח זה הגדיר את היהדות הן בתודעה היהודית הן בתודעה הנוצרית כמובלעת אירופית, כאומה בלתי נורמלית הנסבלת מטעמים שונים על ידי השלטון. עמידתם 'הסגורה' וה'החיצונית' של היהודים עוצבה הן במרחב הגאוגרפי האורבני הן בשיח הפוליטי, הדתי והתרבותי שיהודים ונוצרים כאחד לקחו בו חלק. משלהי המאה השבע עשרה, עם עלייתה של תנועת הנאורות ולאחר מכן עם צמיחתו של האבסולוטיזם הנאור, חל שינוי בשיח האירופי על אודות היהודים במערב אירופה, במרכז, ולאחר חלוקת פולין — גם במזרח. עם זאת גם השיח הסובלני שהתהווה בהשראת תנועת הנאורות לא היה מנותק מהנחות המוצא הפוליטיות והתרבותיות שעוצבו בעת החדשה המוקדמת. השאלות שנשאלו היו כיצד ניתן להתמודד עם אופיים המסתגר והמנוון של היהודים ומה הן הסיבות שהובילו אותם למצבם הירוד. בקרב הנאורים כמעט ולא היה ויכוח בדבר טיבם של היהודים בהווה, אם כי הם נחלקו בשאלה אם ניתן לתקנם, כפי הגישה שניסח כריסטיאן וילהלם דוהם, או שמא אין להם תקנה כלל כפי שסברו כמה מהדאיסטים האנגליים, וולטר, יוהאן דוד מיכאליס ומעט מאוחר יותר — יוהאן גוטליב פיקטה.

ההשכלה היהודית הנה אחד מתוצריה של תנועת הנאורות ושל האבסולוטיזם הנאור. היא קמה בזיקה להנחות היסוד האלה על אודות היהדות תוך אימוצן הגורף ומתוך הצעות פרוגרמטיות לתקן את היהודים ולהתאימם לכך שיוכלו ליטול חלק בחברה האזרחית. כלומר המשכילים היו אלה שהגיבו כלפי הדימוי האירופי של היהדות המסתגרת, דימוי שלקח בו חלק באופן דיסקורסיבי הן העולם היהודי

לארצנו הקדושה ועד הרב יהודה לייב מימון. עמדה זו נשמעת עד ימינו בחוגי הציונות הדתית ובישיבת מרכז הרב. מעניין מאוד להיווכח שהרבי מסטמר דוחה למעשה אחת לאחת את כל טענותיו של החתם סופר בנוגע למקורות חז"ל ולשיטת הרמב"ם מבלי לנקוב בשמו במפורש, זאת אף שהוא מביא כסמכות שאין לערער אחריה כמעט בכל עניין אחר.

הדקונסטרוקציה שמבצע הרבי מסטמר במה שמיוחס לשיטות הראשונים ומדרשי חז"ל מאפשרת לו לפרש מחדש את מקורות חז"ל ולהעמיד מחדש את שיטות הראשונים לאור המקורות שנכנסו לתוך הפסיקה הקנונית. למעשה הרבי מבודד את עמדתו של הרמב"ן וטוען לחוסר האפשרות לאמור באמצעותו את מקורות חז"ל בסוגיות הנוגעות לארץ-ישראל ואת כלל הפסיקה הקנונית בסוגיות אלה. את שיטות הראשונים הוא מחלק — מתוך משא ומתן ארוך שאין מקום להביאו כאן — לארבע: (א) שיטת הרמב"ן — שיש גדר מצווה וחיוב מהתורה ליישב את ארץ-ישראל. גישה זו הוא מסייג על סמך התבטאויות אחרות של הרמב"ן במקומות שונים ומהן ניכר ההכרח שבגלות, ונוכח סיוגו המפורסם של הרשב"ש (שגם ר' ישראל משקלוב מביא אותו בספרו 'פאת השלחן') הגורס שזוהי 'אמנם אינה מצווה כללית לכל ישראל בגלות החל הזה אלא מצווה על כל יחיד לדור שם'.⁶³ הרבי הדגיש שגם הרמב"ן היה מודה שיש איסור על כלל ישראל לעלות בחומה ביד חזקה; (ב) שיטת רש"י-רמב"ם, ולפיה אין כל גדר מצווה לדור בארץ-ישראל. מעלתה של ארץ-ישראל נאמדת בחשיבות העבודה שבה ובמצוות התלויות בה; (ג) שיטה אמצעית הטוענת למצוות עשה מהתורה ליישב את הארץ, בדומה לשיטת הרמב"ן, אולם בה בעת טוענת שאין מצווה זו נוהגת כלל בזמן הגלות; (ד) שיטת ר' חיים כהן, המובאת בתוספות,⁶⁴ ולפיה בזמן הזה אין לדור בארץ משום שאין אפשרות להיזהר בכל המצוות התלויות בה.

ארגון כזה של שיטות הראשונים מאפשר לרבי להרחיק את עמדת הרמב"ם — ועמו את כל הפסיקה הקנונית — מזו של הרמב"ן, וזאת בניגוד למאמצים הרבים שנעשו במרוצת הדורות 'ליישוב' בין השיטות. כתחליף למה שהפך ל'זרם המרכזי' בהבנת הסוגיה — הרואה ביישוב הארץ מצווה מחייבת, מדאורייתא או מדרבנן (אם גם לעתים קרובות מתוך סיוגים שונים ולא תמיד כמחייבת בזמן הזה, זמן הגלות), יוצר הרבי 'זרם מרכזי' חלופי שבמרכזו עומדת כביכול שיטת הרמב"ם, שהוא מספח אותה לשיטות הראשונים הצרפתים, ובעיקר — רש"י ורשב"ם. גישת הרמב"ן, המחיל מצווה זו מהתורה לזמן הזה, מצטיירת כדעת יחיד מן הראשונים, וגם זאת כאמור מתוך שהיא נתפסת כמיועדת ליחידים בלבד, שכן הרבי (בעקבות

63 ר' שלמה בן שמעון צמח דוראן, ספר הרשב"ש: שאלות ותשובות, ירושלים תשכ"ח (ליורנו תק"ב), סימן ב.

64 בבלי, כתובות ק"ב.

ה'מסתגר' הן העולם הנוצרי ה'פתוח'. תגובתם של האורתודוקסים להצעותיהם של המשכילים הייתה זה מכבר תגובה על תגובה, ולא היה בה לכשעצמה כדי לעצב או לכונן את עמידתם של הקיצונים האורתודוקסיים. האופי המנטלי הקיצוני של האורתודוקסיה עוצב כאמור עוד קודם לכן מתוך השיח הפוליטי והתרבותי האירופי ובאמצעות תהליכי האחדה, שכללו את אימוצם ההדרגתי של דפוסים דתיים וולונטריים ואת דמיונה של קהילה העומדת מעל או מנגד לסדר הטבעי של האומות והמדינות. המאבקים בתוך העולם היהודי כמשך המאה השמונה עשרה אינם מבטאים את התפוררות 'החברה המסורתית', כפי שסבר יעקב כ"ץ, אלא את סיום תהליך ארגונו השיטתי של העולם היהודי על פי עקרונות וולונטריים ובהתאמה לאופיים של מרבית הקיצונים המודרניים הקונים את גיבושם בתקופה זו.

תודעת הניגוד שבין קהילה או אומה מדומיינת בעלת מאפיינים גלויים ובין מדינה ממשית בעלת מאפיינים פוליטיים קונקרטיים מלווה את המחשבה היהודית למן דור גירוש ספרד ועומדת במרכז עולמם של הוגי המאות השש עשרה והשבע עשרה. המאבקים בתוך העולם היהודי פנימה לאורך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה חידדו שני טיפוסים יהודיים: זה האורתודוקסי, המעלה על נס את הצורך ברסטורציה של היהדות למצבה ה'קודם', האידאלי כביכול, כפי שמצינו בדמותו ובפועלו של ר' משה חגיז⁶⁶ ובעיקר בדמותו של ר' יעקב עמדין, שהשפיע השפעה מכרעת על אופייה של האורתודוקסיה מזמנו ואילך; ומנגד — זה המבקש לקחת חלק פעיל בחברה הפוליטית האזרחית, קרי במדינת הלאום ובתרבותה, והמבקש לתקן את היהודים ולהתאימם למצבם ה'נורמלי' של שאר אזרחי המדינה — טיפוס שביטוייו האידאולוגיים הכתובים מצויים בכתבי ראשוני המשכילים. מבחינת החלוקה העקרונית שהתוויית כאן התהוותה של הלאומיות היהודית בשלהי המאה התשע עשרה אינה שינוי של ממש. אותן הנחות ואותו שיח שליווה את המשכילים מלווה אף את היהודים הלאומיים. השינוי הוא בפרקטיקה כמובן ובעיצוב המודגש של הסמלים הלאומיים בהתאמה להלכי הרוח הכלליים של הרומנטיקה והלאומיות באירופה. מעתה נתפסה היהדות האורתודוקסית — ובהתאמה ניגודית לדימויי ה'גבורה' הלאומיים — כמונונת, גלותית, סבילה ומאובנת.

מאבקה של האורתודוקסיה נגד רעיון המדינה היהודית נפתח בשלהי המאה התשע עשרה, הגיע לשיאו בעשורים השני והשלישי של המאה העשרים ומת מיתה חטופה בשנת 1937 בוועידה השלישית של אגודת ישראל, עם החלטתה ליישר קו עם הגישה הציונית להקמת מדינה בארץ-ישראל. בוועידה הרביעית שנערכה בירושלים בשנת 1954 קראו אנשי האגודה במסמך מיוחד לכל היהודים לעלות ולהתיישב בארץ-ישראל. קריאה זו ופעולותיה של האגודה לאחר השואה ובשנות החמישים להעלאת יהודים לארץ-ישראל הן הרקע והמניע הישיר לכתיבתם של מאמרי הספר

י'ואל משה' בידי הרבי מסטמר. לצורך ההתנגדות לפעולות האגודה השקיע הרבי מאמצים גדולים לליכונן של הסוגיות ההלכתיות והתאולוגיות הקשורות בגזרת הגלות, ביישוב ארץ-ישראל ובמעמד לשון הקודש כפי שהבינן. את יישור הקו של העולם החרדי בהנהגת אגודת ישראל עם מגמותיה של הציונות תפס הרבי, ובאופן מוחשי מאוד, כמבטא את חורבנה של היהדות האורתודוקסית. תפיסה כזו של חורבן, המפותחת לפרטי פרטים בדיוני הספר 'יואל משה', נתמכת בתפיסה תאולוגית ייחודית שמקורותיה בדרורות השלישי והרביעי של החסידות, ולפיה מתחולל חורבן בירושלים של מעלה. ירושלים של מעלה כאן היא ללא ספק דמות הייצוג של קהילה אורתודוקסית מדומיינת כפי שהתהוותה לאורך העת החדשה וכפי ששבה ונוסחה במחשבה החסידית.

The Land of Israel in 20th Century Jewish Thought

Editor:

AVIEZER RAVITSKY

2004